N12<523915843 021
ubTÜBINGEN

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift
für Theologie

Februar 1993
29. Jahrgang

Y 23000
Heft

CONCILIUM

Messias und Messianismus

W. Beuken — Hatte Israel den Messias nötig?
R. Horsley — Jüdische Gruppen in Palästina und ihre Messiaserwartungen in der späten Zeit des zweiten Tempels
S. Freyne — Die frühchristlichen und jüdischen Vorstellungen vom Messias

J. Neusner — Wann wurde das Judentum eine messianische Religion?
M. J. H. M. Poorthuis — Zwischen Vernunft und Wahnsinn: Maimonides und der Messias
M. van Loopik — Der Messianismus des Sabbatai Zewi und die jüdische Mystik
H. Robinson-Hammerstein — Messianisches Gedankengut in der Reformation

A. Kee — Der messianische Glaube von Karl Marx
J. Sobrino — Messias und Messianismus
R. R. Ruether — Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen

CONCILIUM aktuell
Jürgen Moltmann — Kirche als Communio

Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
29. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1993

INHALT

VORWORT

Seán Freyne/Anton Weiler/Willem Beuken, Messias und Messianismus 1

BIBLISCHE PERSPEKTIVEN

Willem Beuken, Hatte Israel den Messias nötig? 7
Richard Horsley, Jüdische Gruppen in Palästina und ihre Messiaserwartungen in der späten Zeit des zweiten Tempels 14
Seán Freyne, Die frühchristlichen und jüdischen Vorstellungen vom Messias 25

HISTORISCHE PERSPEKTIVEN

Jacob Neusner, Wann wurde das Judentum eine messianische Religion? 33
Marcel J. H. M. Poorthuis, Zwischen Vernunft und Wahnsinn: Maimonides und der Messias . 42
Marcus van Loopik, Der Messianismus des Sabbatai Zewi und die jüdische Mystik 49
Helga Robinson-Hammerstein, Messianisches Gedankengut in der Reformation 58

AKTUELLE FRAGEN

Alistair Kee, Der messianische Glaube von Karl Marx 69
Jon Sobrino, Messias und Messianismus. Überlegungen aus El Salvador 78
Rosemary Radford Ruether, Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen ... 85

CONCILIUM aktuell

Jürgen Moltmann, Kirche als Communio 94

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Exegese

Willem Beuken, Leuven-Heverlee. Seán Freyne, Dublin.

Mitglieder der Sektion

L. A. Schökel, Rom. J. Ashton, Oxford. H. Barstad, Oslo. G. Bienaimé, Tournai. B. Byrne, Parkville/Vict. (Australien). A. Campbell, Parkville/Vict. (Australien). J. Cheryl Exum, Chestnut Hill/MA (USA). A. Cody, St. Meinrad/Ind. (USA). V. Collado Bertomeu, Valencia. J. Severino Croatto, Buenos Aires. L. Grollenberg, Nijmegen. H. Haag, Luzern. B. van Iersel, Nijmegen. H.-W. Jüngling, Frankfurt/M. O. Keel, Fribourg. H.-J. Klauck, Würzburg. J. Magonet, London. S. McEvenue, Montreal. M. McNamara, Blackrock (Irland). H. Moxnes, Oslo. R. Murphy, Washington DC. R. Murray, London. M. Ottosson, Uppsala. J. Riches, Glasgow. E. Schüssler Fiorenza, Cambridge/MA (USA). A. Tosato, Rom. M. Vervenne, Louvain. A. Yarbo Collins, Notre Dame/Ind. (USA).

Sektionsleitung für Kirchengeschichte

Anton Weiler, Heelsum.

Mitglieder der Sektion

G. Alberigo, Bologna. R. Aubert, Louvain-la-Neuve. M. Black, St. Andrews (Schottland). J. Bornewasser, H. Landstichting (Niederlande). V. Conzemius, Luzern. E. Dussel, Mexiko. J. Tracy Ellis, Washington DC. J. Kloczowski, Lublin (Polen). J. van Laarhoven, Nijmegen. G. Martina, Rom. H. Oberman, Tucson/AZ (USA). B. Plongeron, Paris. P. Siniscalo, Rom. J. Tellechea, San Sebastian (Spanien). B. Tierney, Ithaca/N.Y. (USA)

theol

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

29. Jahrgang 1993

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. José Oscar Beozzo, São Paulo. Willem Beuken, Leuven. Leonardo Boff, Rio de Janeiro. Louis-Marie Chauvet, Paris. Julia Ching, Toronto. John Coleman, Berkeley. Yves Congar, Paris. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Seán Freyne, Dublin. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Hermann Häring, Nijmegen. Bas van Iersel, Nijmegen. Werner G. Jeanrond, Dublin. Jean-Pierre Jossua, Paris. François Kabasele-Lumbala, Mbuji Mayi. Hans Küng, Tübingen. Nicholas Lash, Cambridge. Mary-John Mananzan, Manila. Norbert Mette, Münster. Johann Baptist Metz, Wien. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Aloysius Pieris, Gonawala-Kelaniya. James Provost, Washington. Edward Schillebeeckx, Nijmegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. Lisa Sowle Cahill, Chestnut Hill. Miklós Tomka, Budapest. David Tracy, Chicago. Marciano Vidal, Madrid. Knut Walf, Nijmegen. Christos Yannaras, Athen.

LEITUNGEN DER REDAKTIONSKOMITEES

Willem Beuken, Leuven Heverlee/Seán Freyne, Dublin (Exegese). Leonardo Boff, Rio de Janeiro/Virgil Elizondo, San Antonio (Theologie der Dritten Welt). Kabasele Lumbala, Mbuji Mayi (Zaïre)/David N. Power, Washington DC (Liturgie). Lisa Sowle Cahill, Chestnut Hill/Dietmar Mieth, Tübingen (Moraltheologie). Johann Baptist Metz, Wien/Hermann Häring, Nijmegen (Dogmatik). John A. Coleman, Berkeley/Miklós Tomka, Budapest (Religionssoziologie).

GENERALSEKRETARIAT

Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande (Elly Duindam-Deckers).

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE AUSGABE

Bruno Kern, Mainz

THEMEN UND VORWORTE

Heft 1: Messias und Messianismus
Seán Freyne/Anton Weiler/Willem Beuken, Vorwort 1-6

Heft 2: Christus in Asien?
Virgil Elizondo/Leonardo Boff, Vorwort 97-100

Heft 3: Der tägliche Totentanz
David N. Power/Kabasele Lumbala, Vorwort 197-199

Heft 4: Menschen auf der Flucht
Dietmar Mieth/Lisa Sowle Cahill, Vorwort 275-277

Heft 5: Reinkarnation oder Auferstehung?
Johann Baptist Metz/Hermann Häring, Vorwort 377-379

Heft 6: Die Massenmedien
John A. Coleman/Miklós Tomka, Vorwort 465-467

Matthias Grünewald Verlag Mainz

HAUPTBEITRÄGE[1]

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

Abesamis Carlos H., Die Wiederentdeckung der zentralen Botschaft des Neuen Testaments in der Dritten Welt (2) 138-145
Afrikanische und asiatische Spiritualität. Auszug aus der Erklärung des Kongresses zur Spiritualität Afrikas und Asiens, Colombo, 18.-25. Juni 1992 (2) 184-192

Balasuriya Tissa, Der Christliche Arbeiterbund in Sri Lanka (2) 176-183
Baum Gregory, Kirche und Massenmedien (6) 506-511
Beuken Willem, Hatte Israel den Messias nötig? (1) 7-13
Biernatzki William E., Die Internationalisierung der Medien (6) 493-498
Brox Norbert, Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung (5) 427-430

Coleman John A., Soziologie der Medien (6) 468-474
Crüsemann Frank, «Ihr kennt die Seele des Fremden» (Ex 23,9). Eine Erinnerung an die Tora angesichts von neuem Nationalismus und Fremdenhaß (4) 339-347

Deneken Michel, Gott im Innersten der Hölle. Von der Theodizee zum Wort vom Kreuz (3) 230-237
Doniger Wendy, Reinkarnation im Hinduismus (5) 380-388
D'Sa Francis, Die christliche Inkarnation und das hinduistische Avatara (2) 146-152

Elizondo Virgil, Analyse des Rassismus (4) 311-316
Emmer Pieter C., «Wir sind hier, weil ihr dort wart». Europäischer Kolonialismus und interkontinentale Migration (4) 304-311

Fragomeni Richard N., Die dissonanten Klänge der Hoffnung. Musik zu Phänomenen des Massensterbens und christlich-liturgisches Gedenken (3) 258-263
Freyne Seán, Die frühchristlichen und jüdischen Vorstellungen vom Messias (1) 25-32
Fuchs Ottmar, Kirchlicher Umgang mit den Medien (6) 518-524

Goizueta Roberto S., US-hispanisches Mestizentum und theologische Methode (4) 291-297
Guroian Vigen, Wenn Erinnerung Erlösung bewirkt. Glaube und der Völkermord an den Armeniern (3) 244-251

Häring Hermann, Anthropologische Wende? Der Einfluß Augustins (5) 435-441
Heijke Jan, Reinkarnationsglaube in Afrika (5) 404-409
Hemels Joan, Demokratisierung und Kontrolle der Medien. Das Themenspektrum und die Diskussion (6) 481-493
Henze Arnd, «Junge, komm runter von der Kanzel!» Erfahrungen als Theologe im politisch-säkularen Journalismus (6) 539-543
Horsley Richard, Jüdische Gruppen in Palästina und ihre Messiaserwartungen in der späten Zeit des zweiten Tempels (1) 14-24
Hunt Mary E., Tot, aber immer noch vermißt. Die «Mütter der Plaza de Mayo» verändern Argentinien (3) 252-258

Jadot Eddy, Die Wanderbewegungen in der Europäischen Gemeinschaft (4) 297-304
Jeanrond Werner G., Die Sprache der Erinnerung. Gedanken zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Massentodes (3) 238-242

Kee Alistair, Der messianische Glaube von Karl Marx (1) 69-78
Kwok Pui-Lan, Das chinesische nichtchristliche Christusverständnis (2) 114-119

Lamb Matthew L., Auferstehung und christliche Identität als «Conversatio Dei» (5) 450-457
Lesch Walter, Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten. Gibt es ein Recht auf ethnische Identität? (4) 348-354
Lichtenberger Hermann, Auferweckung in der zwischentestamentlichen Literatur und rabbinischen Theologie (5) 417-422
Löning Karl, Auferweckung und biblische Apokalyptik (5) 422-42[illegible]
Loopik Marcus van, Der Messianismus des Sabbatai Zewi und die jüdische Mystik (1) 49-58

Mananzan Mary-John, Das Paschamysterium aus philippinischer Sicht (2) 152-158
Martinez Antonio/Adroher Salomé/Huidobro José M.R., Das Einwanderungsrecht: eine ethische Beurteilung (4) 355-360
Mesa José M. de, Das Bestatten der Opfer von Naturkatastrophen auf den Philippinen (3) 207-211
Metz Johann Baptist, Die elektronische Falle. Theologische Bemerkungen zum religiösen Kult im Fernsehen (6) 503-506
Metz Johann Baptist, Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über «Resurrektion oder Reinkarnation» (5) 458-462
Mieth Dietmar, Menschen auf der Flucht. Sozialethische Überlegungen zur Verteilung von Rechten und Pflichten (4) 323-333
Müller Denis, Heimat für Menschen unterwegs. Für eine Ethik der Wanderungsbewegungen (4) 361-374

Nemeshegyi Peter, Christsein in Japan (2) 169-176
Neusner Jacob, Warum wurde das Judentum eine messianische Religion? (1) 33-41

Okure Teresa, Afrika — Erfahrung eines Flüchtlingslagers (4) 284-290

Pieris Aloysius, Hat Christus einen Platz in Asien? Ein umfassender Überblick (2) 120-130
Pieris Aloysius, Reinkarnation im Buddhismus. Eine christliche Bewertung (5) 389-393
Poorthuis, Marcel J.H.M., Zwischen Vernunft und Wahnsinn: Maimonides und der Messias (1) 42-49
Power David N., Aufruf der Toten (3) 266-272
Power David N., Weisen des Gedenkens (3) 264-265

Radford Ruether Rosemary, Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen (1) 85-93
Rayan Samuel, Hinduistische Vorstellungen von Christus im 19. Jahrhundert (2) 106-113
Robinson-Hammerstein Helga, Messianisches Gedankengut in der Reformation (1) 58-68
Rossum Rogier van, Reinkarnation in ihrer Beziehung zu Spiritismus und Umbanda (5) 409-416
Ruijter Jan, Aids als Ursprung neuer Riten (3) 212-217
Russo Michael A., Die Bischöfe und die Abtreibungsfrage. Eine Fallstudie zur Berichterstattung über kirchliche Themen (6) 525-530

Sachs John R., Die christliche Lehre vom Purgatorium (5) 431-435
Schnapper Dominique, Ausländerrecht und nationale Integration (4) 317-322
Schotsmans Paul, Ethnozentrik und Rassismus: Ist das Christentum mitverantwortlich? (4) 333-338
Semporé Sidbe, Hunger in Afrika (3) 200-206
Sobrino Jon, Messias und Messianismus. Überlegungen aus El Salvador (1) 78-85
Soukup Paul A., Die Medien im Spiegel kirchlicher Dokumente (6) 512-517
Souza Teotônio R. de, Einige Erscheinungsweisen Christi in Asien (2) 101-105
Staudenmaier John M., Die Medien: Technik und Kultur (6) 474-480

Thàn Mai, Christentum in Vietnam (2) 159-169
Tomasi Silvano M., Der weltweite Kontext der Migration am Beispiel Asien (4) 278-283
Tomka Miklós, Wandel der Medienlandschaft in Osteuropa (6) 498-502
Toolan David S., Reinkarnation und moderne Gnosis (5) 394-404
Torres Queiruga Andrés, Die Klage und das Massensterben (3) 223-229
Tracy David, Der Gott der Geschichte und der Gott der Psychologie (5) 442-449

Villaró Albert, Die Bürger von La Seu D'Urgell und die Schwarze Pest (3) 218-222

Wilfred Felix, Bilder Jesu Christi im pastoralen Kontext Asiens. Eine Interpretation der Dokumente der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen (2) 131-137
Woodward Kenneth L., Religion — gelebt und kritisch betrachtet. Die Wirkung des Mediums auf die Botschaft (6) 531-539

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB191

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

BEITRÄGE ZUR REIHE «CONCILIUM aktuell»

Boff Leonardo, Ein anderer Weg, aber dieselbe Richtung. Warum ich mein Priesteramt niedergelegt habe (2) 193-196

Greinacher Norbert, Vom Masochismus der katholischen Amtskirche (5) 463-464

Hirsch Ballin Ernst M.H., Christdemokraten und Euthanasie (4) 375-376

Küng Hans, Ein Welt-Katechismus? (3) 273-274

Moltmann Jürgen, Kirche als Communio (1) 94-95

Sowle Cahill Lisa, «Veritatis splendor» (6) 544-545

SACHREGISTER[2]

Abtreibung 457
Ad gentes 133
Aggression 313-315, 323f
Aids 197, 260, 264, 287f, 401
Alexandrinische Schule 73
Amerikanischer Bürgerkrieg 77
Androzentrismus 190
Anthropologie 292, 389, 420, 423, 429, 431, 440
Anthropomorphismus 234
Antisemitismus 88, 335, 455
Apartheid 288, 398
Arme 5, 78, 80-83, 102, 141f, 180, 185f, 188, 206, 283, 285, 315
— vorrangige Option für die 295, 539, 541
Armut 140, 154, 157, 184, 192
Atheismus 230
Auferstehung 247, 268, 389, 433, 440, 444, 446
— Jesu 63, 73, 79, 108, 116, 145, 154, 174f, 187, 228, 232, 236, 246, 249, 268, 413, 431, 444, 456
Aufklärung 115, 327, 334, 455, 489
Ausbeutung 71f, 76, 190f, 285-287, 314f
— der Frauen 189
— der Natur 186, 267
Auschwitz 260, 325, 332
Auslandsverschuldung 157, 203, 281, 287

Basisgemeinschaften, menschliche 127, 129
Befreiung 72f, 81, 110, 129, 142, 155, 157, 180-182, 184, 186-189, 192, 295, 313, 403, 440, 444, 511, 520
Befreiungsbewegungen 315, 444
Bergpredigt 106, 110, 405, 411
Bevölkerungswachstum 204
Buddhismus 402, 442f

Centesimus annus 283
Chiliasmus 63
Christologie 83, 90, 460, 543

Dei Verbum 225
Dekalog 340, 413
Demokratie 117, 119, 170, 319f, 336, 489, 506, 525
Determinismus 43, 76
— struktureller 468
Doketismus 115
Dritte Welt 1, 5, 15, 126f, 297f, 303, 323, 337, 360, 399, 489, 494f, 502-504, 517, 543
Dualismus 191, 461
— Leib-Seele- 292

EATWOT 101
Ehelosigkeit 392
Ekklesiologie 128
Emanantismus 396
Entfremdung 431, 445, 447
— gesellschaftliche 288
— kulturelle 284, 288
Erbsünde 118, 189, 400, 439, 440
Erste Welt 5, 127, 284, 399
Erster Weltkrieg 198, 259
Eucharistie 181, 205, 207f, 431
Euthanasie 212f
Evangelii nuntiandi 515
Evangelisierung 112, 159, 161, 485f, 510
Evolution 147, 390, 415
Evolutionstheorie 75, 312
Exegese 49, 59, 65, 67, 86, 89
Exodus 46, 156, 443f

Faschismus 335, 348, 367
Fegfeuer 389f, 401-403
Feminismus 126, 190, 538
Frankfurter Schule 507
Friede 5, 44f, 78, 80, 91f, 179, 187, 189f, 252, 433, 492, 506, 510, 516, 539, 541, 543
Friedensbewegung 539
Fundamentalismus 135, 146, 537
— islamischer 104
— religiöser 327

Gaudium et spes 165, 210, 279, 503, 506
Gebet 135, 346
— für die Toten 431
Gentechnik 323
Gerechtigkeit 5, 10, 29, 60, 62, 69, 77f, 80-82, 91f, 107, 112, 127, 140, 157, 179, 180f, 187-191, 209, 246f, 252, 257, 267, 283, 289, 315, 401f, 414, 432, 444, 446, 448, 455, 492, 510, 513, 516, 518, 520, 539, 541
— Gottes 63, 142, 186, 231, 249, 268, 424
— soziale 172, 292, 324
— wirtschaftliche 370
Gewalt 184, 191, 241, 293, 315, 542
Gewaltlosigkeit 161
Gnostizismus 435
Golfkrieg 197, 281, 492, 541

Heil 433f, 440
Heilige 434
Heiliger Geist 66, 108, 133, 174, 179, 185, 187, 189, 250, 291
Hinduismus 412, 442f
Hiroshima 260
historischer Materialismus 70, 74-77
historisch-kritische Methode 138, 444f
Hölle 403
Höllenabstieg Jesu 235
Holocaust 88, 198, 248
Hunger 140, 279, 284, 323, 492

Ideologie 76, 190, 231, 315, 318, 329, 508, 510
— marxistisch-leninistische 165
Imperialismus 186, 190, 296, 326, 330, 494
— kultureller 90
Internationaler Währungsfonds 200, 284
Inkarnation 81, 101f, 106f, 110f, 115, 134, 136, 206, 231f, 234, 236, 394, 515
Inkulturation 121, 317, 518
Inquisition 334, 477
Islam 4, 45-48, 55, 103, 106, 111, 121, 178, 541

Judentum 235f

Kalter Krieg 102, 285
Kapitalismus 75, 177, 185f, 469, 471, 478
Kardinaltugenden 403
Kenose 234, 515
Kirchenrecht 102
Kirchenväter 86, 416
Kolonialismus 287, 312, 326, 330
Kommunismus 176, 398, 499-501
Konsumismus 469, 471
Konzil
— von Florenz 431
— von Trient 431
— Zweites Vatikanisches 101, 132, 135, 165, 177, 279, 281, 334, 403, 431, 485, 487, 503, 506, 512, 521, 533f
— Zweites von Lyon 431
Kreuz Christi 63, 172, 175, 249, 262, 270, 295
Kreuzzüge 104

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

Krieg 38f, 43, 190, 264, 284, 323, 542, 543
— auf dem Balkan 279
— gerechter 457
— totaler 157

Liberalismus 318, 487
Libertas praestantissimum 334
Logos 86, 107, 189f
Lumen gentium 165, 431, 434

Manichäismus 435, 438
Marxismus 5, 119, 177
Menschenrechte 119, 175, 185f, 252, 280f, 289, 323, 326f, 329-332, 355f, 363, 365-367, 369, 371f, 488
Militarismus 173
Millenarismus 5, 67
Mirari vos 334
Missiologie 133
— der Restauration 136
Muhammad 45f

Nationalismus 336, 346f
Nationalsozialismus 335, 488
Neokolonialismus 158, 287
Nestorianismus 189
Neue Weltordnung 204
Neues Testament 63, 73, 80-82, 84, 86, 89f, 110, 117, 138, 178, 187f, 236, 411, 431, 433, 446f, 506
New Age 395, 431, 442
Nostra aetate 133, 165

Offenbarung 224f, 231-233, 263, 455, 515, 518
Öko-Feminismus 192
Ökologie 190, 208, 210, 287
Ökumenischer Weltrat der Kirchen 177, 512, 515
Opus Dei 535

Pantheismus 108, 402
— hinduistischer 396
Parusie 63f, 81, 90, 187, 425
Passion Christi 65, 242
Patriarchat 185, 190, 445
Patripassianismus 232
Patristik 233
Philosophie 72, 76, 430
— der Geschichte 36, 75
— griechisch-römische 29
Polytheismus 111
Präexistenz der Seele 390
Praxis 293-295
Protestantismus 153, 172f
Puebla 535

Quanta cura 334

Rassismus 190, 326, 445
Redemptoris missio 515
Reich Gottes 4, 64, 66, 79-84, 86, 90f, 132, 138f, 141-145, 156, 165, 179, 187f, 389, 403, 424f, 431, 439, 501, 506, 518, 520
Religionen 179, 190, 313
— abramitische 332
— monotheistische 47, 372
Religionsfreiheit 170, 489
Religionskriege 279
Religionskritik 45, 71f, 500
Revolution 45, 76, 77, 351, 468
— Amerikanische 489
— Französische 478, 488
— industrielle 487, 489

Sakrament 151
Sakramententheologie 179
Säkularisierung 333f, 337, 501
Schöpfung 73, 117, 185f, 191, 210, 227, 241, 346, 397, 424, 513, 539
— Bewahrung der 190, 539, 541

Schöpfungsbericht 329
Schöpfungstheologie 191, 390
Selbstmitteilung Gottes 235, 431, 433
Septuaginta 343
Sexismus 190
Shoah 230, 266, 269f
Sklaverei 77, 80, 187, 286, 289, 314f, 337, 414
sola fide 64
Solidarität 208, 228, 235, 242, 262, 268, 294f, 355, 360, 401, 455f, 537
— mit den Toten 271
Sollicitudo rei socialis 283
Soteriologie 122, 236
Soziale Bewegungen 158, 538, 540
Sozialismus 75, 173
Spätkapitalismus 471
Spiritualität 157f, 181, 184, 186-188, 191
— kosmische 190
— ökologische 120
Subordinationismus 189
Suizid 212f
Sünde 118, 129, 390, 429, 434, 447, 450, 455
Supranaturalismus 397
Syllabus 334
Synkretismus 161, 414

Talmud 343
Taufe 133, 180, 431
Teleologie 35, 37, 39-41
Theismus 109
Theodizee 401, 439
Theokratie 44
Theologie 56, 76, 81, 90, 240, 289, 294, 390
— asiatische 390
— der Befreiung 5, 125, 155f, 179, 339, 444-446, 449, 541
— der Geschichte 439, 445
— der Hoffnung 90
— des Kampfes 155f
— des Kreuzes 250
— des Schmerzes Gottes 173
— des Todes 252
— Feministische 444f, 447, 449
— Minjung- 124f
— Politische 444, 449
— Prozeß- 448
Theopaschismus 232
Theorie 293-295
— Kritische 507
Theorie-Praxis-Dialektik 292
Theosophie 412
Tod 431, 434
— Jesu 107f, 116, 118, 139, 145, 187, 263, 268, 413, 431
Todsünde 403
Tora 188, 270
Transnationale Konzerne 192, 479, 484, 497, 514
Trinität 107f, 117, 189, 232, 234, 456f, 513, 515
Tschernobyl 260
Tugenden, theologische 456

Unbefleckte Empfängnis 457
Ungerechtigkeit 5f, 71f, 76, 155, 204, 228, 245f, 401, 542f
UNO 201, 287, 289, 326, 494
Unsterblichkeit 391f
Unterdrückung 5f, 44f, 80, 112, 140-142, 154f, 184, 186, 188, 191, 252, 291-293, 341, 346, 444, 542
— sexuelle 323

Vietnamkrieg 260
Volk Gottes 250f
Völkermord 88

Weltbank 284

Zwei-Reiche-Lehre 64f
Zweiter Weltkrieg 259, 286, 309f, 326, 356, 483, 541

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

Vorwort

Seán Freyne/Anton Weiler
Willem Beuken

Messias und Messianismus

Sektion I:
Der Messias — biblisch gesehen

Genau vor 250 Jahren wurde in Dublin Händels Oratorium «Der Messias» uraufgeführt. Dieses CONCILIUM-Heft zum Thema «Der Messias» ist natürlich dennoch nicht aus Anlaß der Erinnerung an dieses zu Recht mit Beifall bedachte kulturelle Ereignis geplant worden, sondern hat ein ernsteres historisches und theologisches Grundanliegen. Bei der Komposition dieses großen Werkes konnte Händel auf eine ältere Textauswahl aus den hebräischen biblischen Schriften zurückgreifen, die darauf angelegt war, die Ursprünge, den Lebensweg und das Geschick des Messias mit einer besonderen christlichen Tendenz zu beschreiben. Eine deutlich christologische Auslegung dieser Schrifttexte geht aber bereits auf das erste christliche Jahrhundert zurück und sollte Jahrhunderte hindurch einen wichtigen Aspekt der christlichen Apologetik ausmachen. Die Folge davon war, daß der Glaube an die Gestalt des Messias bis zum heutigen Tag ein Stein des Anstoßes im Verhältnis zwischen Christen und Juden geworden ist, statt daß er ein gemeinsamer Grund der Hoffnung geworden wäre für alle, die ihren Glauben auf diese hebräischen Schriften zu gründen suchten.

Ein neues Überdenken der Idee des Messias ist aus einer Reihe von Gründen an der Zeit. Die Bibelwissenschaft ist derzeit dabei, in unterschiedliche Richtungen auseinanderzufallen, und zwar hinsichtlich der Methoden — wobei es vor allem darum geht, daß neue literatur- und gesellschaftswissenschaftliche Interessen zu den schon weiter verbreiteten etablierten historischen Ansätzen hinzukommen. Dementsprechend kommt nun in den erwähnten Texten eine reiche Fülle unterschiedlicher Züge zum Vorschein, da man nun sieht, daß unterschiedliche Zusammenhänge sowohl gesellschaftlicher als auch historischer Art schärfer umrissene Portraits altvertrauter Gestalten haben entstehen lassen. Der Anspruch auf Objektivität, den christliche Wissenschaftler zu erheben pflegen, wird nun mit Recht in Frage gestellt, wegen ihrer einlinigen Auslegung der hebräischen Heiligen Schriften und anderer jüdischer Werke, wodurch der Eindruck entstand, daß es im ersten Jahrhundert eine klar definierte und eindeutige messianische Hoffnung gegeben habe, für die man dann den Anspruch erhob, daß sie einzig und allein im Lebensweg Jesu von Nazaret zu ihrer Erfüllung gekommen sei.

Solange die nachbiblischen jüdischen Schriften unter dem gemeinsamen Titel «rabbinisch» gehandelt wurden, gab es nur wenige Möglichkeiten, die verschiedenen Weisen zu erforschen, auf welche Juden weiterhin an der Hoffnung auf den Messias festhielten — den triumphierenden Ansprüchen der Christenheit zum Trotz, die seit der Zeit Kaiser Konstantins von der Macht des Römischen Reiches Rückendeckung erhielten. Es ist auch unwahrscheinlich, daß man dessen gewahr geworden wäre, wie wichtig dieser Glaube für die im Mittelalter und in der Neuzeit weitergehende jüdische Geschichte war, da ja christliche Historiker meist mit der stereotypen Vorstellung von einer Religion arbeiteten, die als ausgetrocknet und der Fähigkeit beraubt erschien, ihrer Gründungsgeschichte neue Lebenskraft einzuhauchen, um sich so den neuen Herausforderungen der Geschichte zu stellen.

Sowohl der in der Welt nach Auschwitz in Gang gekommene Dialog zwischen Juden und Christen als auch das Entstehen einer wissenschaftlichen Erforschung des Judentums in akademischen Kreisen haben geholfen, diese Stereo-

typen zu überwinden und die jüdischen Gelehrten zu einer neuen und selbstbewußten Aufgabenstellung entsprechend ihrem eigenen historischen Bewußtsein und ihrer eigenen historischen Identität finden zu lassen. Schon früher in diesem Jahrhundert haben die Forschungen des großen jüdischen Historikers Gershom Scholem die Thematik dieses CONCILIUM-Heftes auf eine sehr beachtenswerte Weise erschlossen. In neuerer Zeit haben andere Gelehrte die Notwendigkeit entdeckt, vom Messias im Plural zu reden, um damit die Tatsache zu unterstreichen, daß es unpassend ist, von *dem* Messias zu sprechen, so als ob nur eine einzige Art der von dieser Gestalt geweckten Erwartungen möglich oder rechtmäßig sei.

Für Christen, und zwar sowohl für Theologen wie für Laien, ist es wichtig, sich scharfsichtiger dieser biblischen und historischen Entwicklungen bewußt zu werden — heute zu einer Zeit, da christliche Theologie und Praxis vor allem unter den Lebensbedingungen der «Dritten Welt» beginnen, ihr eigenes auf dem Neuen Testament, vor allem auf den Evangelien gründendes messianisches Selbstverständnis wiederzuentdecken, wie der Beitrag von Sobrino zeigt. Es ist eine der Ironien der Ideengeschichte, daß diese christliche Wiederentdeckung eines messianischen Bewußtseins mehr durch den Dialog mit einer säkularisierten Version dieser Hoffnungen, vermittelt von marxistischem Denken, zustande kam als durch die Wahrnehmung eines erneuerten theologischen oder religiösen Interesses an diesem Thema innerhalb des Judentums. Der philosophische Glaube des Karl Marx enthält tatsächlich etliche messianische Elemente, die hier von Alistair Kee untersucht werden.

Auf dem Hintergrund der Diskussionen über ebendiese Zusamenhänge wurde dieses CONCILIUM-Heft geplant, und einige, wenn auch nicht alle diese Themen werden auf den folgenden Seiten ausdrücklich behandelt. Es ist unmöglich, alle Aspekte einer so komplexen Thematik in einem einzigen Heft einer Zeitschrift wie CONCILIUM abzudecken. Dennoch hoffen wir, daß durch biblische und historische Überlegungen, die sich der heutigen Fragestellungen bewußt sind, solide Grundlagen für die Öffnung von Wegen geschaffen werden können, die zunächst unter Christen zu einem nuancierteren Verständnis der Thematik und dann in Zukunft auch zu neuen Möglichkeiten eines fruchtbaren Dialogs mit unseren jüdischen Schwestern und Brüdern führen können.

Man kann nicht erwarten, daß über alle Aspekte einer komplexen historischen Entwicklung Übereinstimmung erreicht werden kann, besonders wenn von Gelehrten, die sich dem Thema mit unterschiedlichem Interesse zuwenden, unterschiedliche Methoden angewandt werden. So gibt es in der biblischen Sektion unvermeidliche Überlappungen, weil unterschiedliche Meinungen über den Ursprung und die weiterbestehenden Äußerungen des Glaubens an den Messias in den biblischen Zeugnissen auftauchen, je nach dem, ob eines Autors hauptsächliches Interesse bei den zum Bibelkanon gehörenden hebräischen Schriften (Beuken), bei den außerkanonischen jüdischen Schriften (Horsley) oder beim Neuen Testament (Freyne) liegt. Diese Unterschiede — besonders zwischen Beuken und Horsley — gründen, wenigstens zum Teil, in den unterschiedlichen Betrachtungsweisen der Autoren, wobei der erstere einen literaturwissenschaftlichen, der andere aber einen soziologischen Ansatz wählt, d.h. daß der erstere sich auf die Welt des Textes konzentriert, der andere dagegen auf die Welt hinter dem Text.

Für Beuken ist der Glaube an den Messias in vorexilischer Zeit entstanden, wie aus der Behandlung der Gestalt des «Gesalbten Jahwes» in den Büchern Samuel und in den Psalmen zu ersehen ist. Diese Gestalt dient als ein Ideal, an dem das Versagen des Hauses Davids gemessen werden muß, und sie wird zu einer Chiffre, mit welcher der Sehnsucht Israels nach vollkommener Erlösung Ausdruck gegeben werden kann, einer Erlösung, mit der Israel während der Zeit der Monarchie und durch die Monarchie keine Erfahrungen machen konnte. Mit der an diese Chiffre gebundenen Erwartung aber wurde Israel befähigt, das Trauma des Exils zu überwinden. Sie ist daher ein Erzeugnis von Israels prophetischem Bewußtsein, das aus vorexilischer Zeit stammt, und kein Import nahöstlicher Königsideologie — wie Horsley behauptet —, mit der die davidische Monarchie ihre eigene Stellung gegenüber Auffassungen zu legitimieren versuchte, die Horsley mit dem Wort «Volkskönigtum» bezeichnet.

Horsleys soziologischer Ansatz, der auf einer Konflikttheorie gründet, nach der konkurrierende Gruppen ihre eigene Legitimationsideo-

logie und Befreiung zu schaffen versuchen, wird weitgehend bestätigt von den späteren biblischen Büchern und von der außerkanonischen jüdischen Literatur aus der Zeit des zweiten Tempels. In dieser Hinsicht sind die Schriften des jüdischen Historikers Flavius Josephus insofern besonders wichtig, als man in ihnen zumindest den Widerhall volkstümlicher Bewegungen finden kann, die Alternativen darstellen zu den geistigen Bewegungen, die von der Schreiberklasse repräsentiert sind, welche die Hauptmasse der Literatur für die herrschenden Kreise hervorgebracht hat.

Die Sichtung dieses Corpus andersartiger Literatur wird manche, die in dem Glauben erzogen worden sind, daß die Messiaserwartung das bestimmende Kennzeichen des jüdischen Glaubens jener Zeit gewesen sei, überraschen. In Horsleys Darlegung (insofern sie sich von der Beukens unterscheidet) bilden die verstreuten Hinweise auf den Messias kein festgefügtes Modell im Blick auf einen endzeitlichen davidischen Befreier, nicht einmal in Qumran. Für Horsley stellen die Bewegungen für ein Volkskönigtum die beste Analogie zur Jesusbewegung dar, während apokalyptische und sonstige Bilder einer transzendenten Gestalt kennzeichnend sind für spätere christliche Überlegungen über die besondere Bedeutung Jesu.

So wichtig diese herausfordernde Korrektur an der gängigen christlichen Einschätzung der jüdischen Messiaserwartungen sein mag, so läuft sie doch Gefahr, in die entgegengesetzte Richtung in die Irre zu gehen. Gewiß gibt es in den neutestamentlichen Schriften, besonders in den Evangelien, Hinweise auf verschiedenartige messianische Erwartungen und Spekulationen in den zeitgenössischen jüdischen Kreisen. Dies ist der Ausgangspunkt des Beitrags von Freyne, der diesen neutestamentlichen Schriften die Möglichkeit zu geben sucht, in ihrer eigenen Begrifflichkeit zum Thema zu sprechen. Es gibt hier zweifellos in der Formulierung der messianischen Rolle Jesu unterschiedliche Grade des Nachdrucks. Dennoch wird diese Rolle in all diesen Schriften behauptet. Diese Unterschiede können erklärt werden aus den Interessen der Schreiber, die oft in polemischer Beziehung zu konkurrierenden jüdischen Gruppen stehen, aber auch aus den sozialen Interessen der unterschiedlichen christlichen Gruppen, die angesprochen werden.

Wenn Freyne auch Horsley darin zustimmt, daß wir harmonisierende Konstruktionen des Messiasbildes vermeiden müssen, die mehr mit christlicher Theologie als mit den historischen Tatsachen des ersten Jahrhunderts zu tun haben, so hat er doch den Eindruck, daß das Messias-Thema damals mehr «in der Luft lag», als man beim Lesen von Horsleys Beitrag vermuten könnte. Gleichzeitig verdeutlichen die vielfältigen und unterschiedlichen Weisen der Verwendung des Gedankens und das Interesse daran, ihn mit anderen Bildern und Symbolen der Befreiung zu einem Ganzen zu verschmelzen, den hypothetischen und suchenden Charakter der frühchristlichen Bekenntnisse zur messianischen Rolle Jesu, anders als die absoluten und definitiven Ansprüche, die von der christlichen Orthodoxie erhoben wurden.

Sektion II: Der Messias — historisch gesehen

Der historischen Sektion geht es darum zu zeigen, wie die messianische Idee als eine für Juden und Christen fruchtbare und herausfordernde Metapher Jahrhunderte hindurch in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten weiterlebte. Bei unseren Vorbesprechungen wurden viele Themen und Gestalten vorgeschlagen, mit denen sich illustrieren ließe, wie dieses unterschiedliche Weiterleben sich Ausdruck verschaffte — sowohl in jüdischen wie in christlichen Kreisen, selbst wenn man meinen könnte, daß dieses Thema für Christen bereits abgeschlossen sei. Die Herausgeber haben sich entschlossen, sich lieber auf einige herausragende Beispiele aus beiden Traditionen zu konzentrieren als zu versuchen, eine alles vollständig abdeckende Darstellung zu bringen. Besonders für christliche Leser ist es heilsam zu entdecken, auf welche Weise die jüdische Tradition sich weiterhin mit dem Gedanken an den Messias beschäftigte, vor allem seit vom zweiten Jahrhundert n. Chr. an diese Idee die von ihr ausgelösten politischen Assoziationen in die rabbinische Literatur hinein ausstrahlen ließ.

Den unterschiedlichen Akzentsetzungen in verschiedenen Dokumenten im Corpus dieser Literatur, die vom zweiten bis zum fünften Jahrhundert entstand, gilt das Hauptinteresse von Jacob Neusners Pionierarbeit auf dem Gebiet der judaistischen Forschung. Das Fehlen des

Messias im grundlegenden Dokument dieser Schriftensammlung, in der Mischna, kann erklärt werden, wenn man bedenkt, welches Interesse die jüdischen Weisen daran hatten, nach dem Scheitern zweier Kriege gegen Rom (66-77 und 132-135 n. Chr.) ein alternatives geistiges System für Israel zu schaffen. Sie setzten eher den Akzent auf Heiligung durch Hochhalten der Ordnung statt auf Befreiung durch militante menschliche Aktionen. Und damit ergab sich die Herausforderung, einen Lebensstil zu gestalten, der die launischen Wechselfälle der Geschichte ignorieren konnte.

Die Erinnerungen an die Geschichte, vor allem leidvolle Erinnerungen, sterben aber nicht leichthin ab. Seit dem vierten Jahrhundert — möglicherweise als Reaktion auf den Triumph des Christentums, das nun die führende Stellung im Römischen Reich einnimmt — wandten sich Israels Weise wieder der Geschichte zu, um aus dieser Geschichte ihre Lehren für die Gegenwart zu ziehen. Die Antworten auf die damals gestellten Fragen kann man entziffern im Talmud des Landes Israel, dem «Talmud Jerušalmi»: Israel kann nie wirklich autonom sein. Es bleibt ihm nur die Möglichkeit, zwischen zwei Herren zu wählen: zwischen Gott und den anderen Völkern. Als diese Lehre aus der Geschichte erst einmal begriffen war, konnte der Messias-Mythos wieder aufleben, wie es auch tatsächlich in diesem großen Sammelwerk des Jerusalemischen Talmuds der Fall war. Immerhin ist die Rolle des Messias nun völlig verändert, und zwar in Übereinstimmung mit der schon vorher von der Mischna entwickelten Philosophie: Der Messias ist demnach nicht der Protagonist, der menschengemachte Veränderungen herbeiführt, sondern der Weise, der Israel lehren wird, so daß es für Gott möglich wird, seinen Plan für Israel durchzusetzen, und zwar mehr im Sinne der Heiligung als der Befreiung.

Ebendiese Fragen tauchen auch wieder auf in den Schriften des großen jüdischen Philosophen Moses Maimonides im zwölften Jahrhundert. Nach Marcel Poorthuis gehörte der vertrauensvolle Glaube an das Kommen des Messias zu den von ihm formulierten dreizehn Grundaussagen des jüdischen Glaubens. Maimonides distanzierte sich jedoch von volkstümlichen Glaubensvorstellungen und Erwartungen. Für ihn war das messianische Zeitalter eine Zeit der ungestörten Freiheit zum Studium der Tora. Wenn nur diese Freiheit gesichert sei, dann müsse die Welt nicht mehr vollständig jüdisch werden, sofern nur die Anhänger anderer Religionen (für ihn waren dies der Islam und das Christentum) sich vom Götzendienst abwendeten und ein wirklich sittliches Leben führten. Dann könnten alle Menschen in dieser Welt teilhaben am messianischen Frieden. Es gibt eine starke politische Komponente in der Messiaserwartung des Maimonides. Dieser denkt sich den Messias als einen weltlichen Herrscher mit wirklicher Macht über Israel, ganz unähnlich der apolitischen Gestalt des älteren Corpus rabbinischer Schriften, wie Neusner es nachgezeichnet hat. Aber auch Maimonides hatte Lehren aus der Geschichte gezogen, und so sprach er scharfe Verurteilungen überstürzter messianischer Bewegungen und revolutionärer Aktionen aus und warnte vor falschen Messiasprätendenten.

In scharfem Kontrast zu diesem «rationalistischen» Messianismus des Maimonides steht der von Sabbatai Zewi (1626-1676) vertretene Messianismus. Der Beitrag Marcus van Loopiks zeigt auf, wie dieser Messianismus des Sabbatai in der jüdischen Mystik wurzelt, besonders in ihrer von Jiṣḥak Luria (1534-1676) entwickelten Spielart. Eine radikale Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse und ein vollständiger Bruch mit der Vergangenheit wurde als zum messianischen Zeitalter gehörig angezielt. Und dieses messianische Zeitalter wurde nicht als irgendein Ereignis in ferner Zukunft betrachtet, sondern als etwas, das schon im Hier und Heute durch menschliches Handeln eröffnet werden könne.

Die deutsche Reformation bietet eine interessante Illustration dieser beiden Tendenzen aus der christlichen Tradition, wie Helga Robinson-Hammersteins von großer Gelehrtheit zeugender Beitrag zeigt. Einerseits macht die Lehre von den beiden Reichen oder Regimenten Gottes es Luther möglich, scharf zu unterscheiden zwischen allen menschlichen Bemühungen in dieser Welt, die von menschlicher Sündhaftigkeit gekennzeichnet sind, und dem Reich Gottes, das durch Christi zweite Ankunft verwirklicht werden wird. Die Tatsache, daß diese beiden Wirklichkeiten in Luthers Sicht niemals miteinander verschmolzen werden können, erklärt seine herbe Kritik an den falschen Propheten, wie er sie sieht, die das messianische Zeitalter durch radikale Aktionen auf der Basis eines irregeleite-

ten Buchstabenglaubens in ihrer Deutung der biblischen Prophetien schon jetzt herbeiführen wollten. In der vordersten Reihe dieser Radikalen stand Thomas Müntzer, dessen radikaler Millenarismus das direkte Ergebnis seines Glaubens war, daß die Macht des Wortes Gottes das Leben der Menschen schon jetzt völlig umgestalten könne. Es war dieser Glaube, der ihn in zunehmendem Maße dazu brachte, eine revolutionäre Position im Blick auf die sozialen Verhältnisse, wie er sie auf seinen Reisen antraf, einzunehmen. Für ihn wandelte sich das Warten auf den Messias in eine Berufung zu militanter Aktion, die auf dem apokalyptischen Verständnis der Geschichte gründete und genährt wurde von Hoffnungen und Träumen, die in der mittelalterlichen Frömmigkeit lebendig geblieben waren.

Sektion III: Einige aktuelle Implikationen

In der abschließenden Sektion werden einige aktuelle Fragestellungen im Licht des weiterlebenden messianischen Bewußtseins, und zwar auch eines Bewußtseins säkularer Prägung, untersucht. Die Herausgeber waren gezwungen, unter einer Vielzahl möglicher Einzelthemen zu wählen, da die messianische Idee alle Aspekte des westlichen Denkens auf die eine oder andere Weise durchdrungen hat, auch wenn dies nicht ausdrücklich anerkannt wird. Die drei ausgewählten Einzelthemen drängen sich im Licht der vorausgehenden biblischen und historischen Untersuchungen fast von selbst auf.

Eine säkulare Rezeption des Glaubens an den Messias im Marxismus würde eigentlich schon beweisen, wie diese Idee in jeder Epoche der westlichen Geschichte immer wieder die Vorstellungskraft der Menschen anfeuerte. Die Wiederentdeckung der messianischen Berufung und des messianischen Lebensweges Jesu, wie sie in den Evangelien beschrieben sind, ist zugleich Antrieb und Beitrag der Befreiungstheologie, vor allem in Lateinamerika. Der weiterwirkende Unterschied zwischen Juden und Christen, der schon in der biblischen Sektion klar erkennbar wurde, ist immer noch ein Stein des Anstoßes, der heute Anlaß zu fruchtbarem Dialog zwischen diesen beiden Weltreligionen gibt. Alle drei Einzelthemen verlangen dringlich nach Erörterung und Klärung.

Alistair Kee tritt dafür ein, daß die Frage nach messianischen Einflüssen im Marxismus ganz neu gestellt werden sollte, und zwar im Rahmen der Frage nach der Herausforderung, welche die messianischen Hoffnungen dieser Philosophie für die traditionelle westliche Religion bedeuten, welche den Blick für diese grundlegenden Hoffnungen in ihrer eigenen Tradition verloren hat. Die gewichtigsten Verheißungen in der Philosophie des Karl Marx sind aus dem jüdisch-christlichen Erbe abgeleitet, dem er selbst seine geistige Formung verdankt, wie der Autor darlegt. Solch grundlegende Begriffe wie Freiheit, klassenlose Gesellschaft und das der Geschichte inhärente Sinnziel sind entwickelt worden auf dem Hintergrund der biblischen Lehre von der Erlösung aus Ungerechtigkeit und Unterdrückung, einer Erlösung, die das Werk eines alle menschlichen Bemühungen transzendierenden Subjektes ist. Ein derartiges Credo oder Manifest gründet sich nicht auf Wissenschaft oder Fakten, sondern auf Glauben, wodurch Marx fähig war, die Ereignisse der Geschichte auf eine ganz andere Weise zu sehen, als sie sich dem ersten Augenschein darboten. So verweist der messianische Glaube des Karl Marx auf peinliche Lücken im messianischen Glauben der Christen.

Die Notwendigkeit der Wiedererweckung jenes messianischen Glaubens der Christen ist es, was Jon Sobrino uns zu Bewußtsein bringen will. Er arbeitet den Kontrast heraus zwischen den Erfahrungen der Armen der Dritten Welt und den Erfahrungen der in der Ersten Welt unter dem Einfluß der vorherrschenden Theorien von menschlichem Fortschritt lebenden Menschen. Die Armen bedürfen dringend des utopischen Glaubens an jemanden, durch dessen bloße Existenz sie sich umsorgt glauben können, der sie von den Übeln, die sie erfahren, befreien wird und der ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens begründen wird.

Das klassische christliche Denken über Jesus hat seine Person getrennt von der Botschaft, die er zu übermitteln hat, und hat daher dazu geführt, daß das Reich der Gerechtigkeit, das er verkündet hat, in eine unbestimmte Zukunft hinein aufgeschoben wurde. Die Verzögerung der Vollendung seines Sendungsauftrags tut dem endgültigen Charakter seiner ersten Ankunft demnach keinen Abbruch. Sobrino ruft auf zu einer Remessianisierung Jesu, nicht in irgendei-

nem triumphalistischen Sinn, sondern um das verlorene Gleichgewicht zwischen dem Mittler und seinem Vermittlungswerk wiederherzustellen. Allein so ist es möglich, sowohl Jesus selbst als auch den Armen, welche die ersten Teilhaber seiner Bestimmung und die bevorzugten Adressaten seiner Botschaft sind, gerecht zu werden.

Rosemary Radford Ruethers Beitrag weist hin auf einen anderen Bereich, in dem die Verzerrungen der messianischen Ansprüche des Christentums schlimme Folgen gezeitigt haben, nämlich die Beziehungen zu den jüdischen Schwestern und Brüdern. Sie wirft die Frage auf, ob es für Christen möglich sei, Jesus auf eine solche Weise als den Christus (= Messias) zu verkünden, daß sie damit die jüdische Glaubenserfahrung herabsetzen und darüber hinaus sogar noch gemeinsamen Hoffnungen auf einen Messias, der Gottes Reich auf Erden aufrichtet, Auftrieb geben könnten. Dies kann nur dann erreicht werden, wenn der Gedanke an den Messias nicht getrennt wird von Gottes Triumph über alles Übel und alles Böse in der Geschichte, und wenn man zurückfindet zu der Auffassung des Apostels Paulus, nach der die Kirche aus den Völkern in den Weinstock Israel eingepfropft worden ist — im Gegensatz zu der Auffassung, daß die Kirche aus den Völkern an die Stelle Israels getreten sei.

Um den Prozeß der Heilung der den Juden durch den christlichen Antijudaismus zugefügten Wunden zu eröffnen, müssen die alten Paradigmen von «An-die-Stelle-Treten» und Superiorität aus dem theologischen Denken der Christen verschwinden. Die messianische Stellung Jesu sollte als etwas Kontextgebundenes und Proleptisches gesehen werden, als eine Vorwegnahme der Umgestaltung der Welt. Wir Christen haben diese Hoffnung mit dem jüdischen Volk gemeinsam, wenn auch der Name Jesus für sie nicht zu einem paradigmatischen Ausdruck für den Gehalt dieses Glaubens geworden ist. Aber Juden und Christen sind doch gemeinsam berufen, die Zeichen der Zeit im Licht ihrer gemeinsamen Inanspruchnahme der messianischen Idee zu erkennen, und sie haben die gemeinsame Verantwortung, kritisch zu sein gegenüber Bewegungen oder Vorgängen, die von dieser Hoffnung handeln, während sie gleichzeitig Ungerechtigkeit und Unterdrückung über andere Menschen bringen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Willem Beuken

Hatte Israel den Messias nötig?

Der Titel dieses Aufsatzes, den die Redaktion festgelegt hat, stellt für den Alttestamentler eine Herausforderung dar. Er legt nahe, daß sich die Leser und Leserinnen damit von anderen theologischen Disziplinen her angesprochen fühlen, von der neutestamentlichen Wissenschaft und der Wissenschaft für die Literatur der Zeit des zweiten Tempels, in welche die Fachrichtung Neues Testament eingebettet ist. In diesen Fachgebieten stehen die Begriffe Messias und Messianismus für sehr komplizierte Sachverhalte. Die nachfolgenden Artikel in diesem CONCILIUM-Heft werden dies aufzeigen.

Aber auf die Frage «Hatte Israel den Messias nötig?» reagiert der Alttestamentler selbst erstaunt. Er stellt die Antwort vorläufig zurück und beginnt lieber mit einer Beschreibung des Begriffs «Gesalbter», was die genaue Bedeutung von «Messias» ist, und mit einer Übersicht über die Texte, die sich darauf beziehen. Daraus wird — vielleicht zur Enttäuschung mancher Leser — erhellen, daß das gesamte Alte Testament zu diesem Punkt ganz anders spricht als das Neue Testament. Einblick in den Zusammenhang der beiden Testamente zu erwerben, kann aber größte Anstrengung kosten.

Das Wort «Messias» geht zurück auf das hebräische «*mašiaḥ*», der Gesalbte. Dieses Wort kommt fast immer vor in der Verbindung «der Gesalbte Jahwes». Es ist deshalb ein theologischer Begriff, und zwar ein auf Israels eigenem Boden gewachsener Begriff, denn seine altorientalischen Nachbarvölker kannten keinen vergleichbaren Titel. Er ist beheimatet in einer sehr begrenzten Überlieferung, nämlich der Überlieferung von der Auserwählung Davids und seiner Nachkommenschaft. Wir finden ihn vornehmlich im 1. und 2. Buch Samuel und in einer Reihe von Psalmen, die von dem König in Jerusalem handeln. Von nur begrenzter Bedeutung ist die Anwendung auf den Hohenpriester (Buch Levitikus und Daniel 9,25f), auf die Erzväter (Ps 105, 15) und auf den persischen König Kyros (Jes 45,1).

Man nimmt an, daß der Begriff «der Gesalbte Jahwes» ein Produkt der theologischen Begründung des davidischen Königtums ist, so wie dieses unter Salomon Gestalt annahm. Er stützt sich natürlich auf die Überlieferung von der Salbung Davids und seiner Nachkommen (und in der Rückprojektion auch Sauls) zum König. Die Berichte darüber sind in ihrem Kern schon älter, aber es hat wohl eine Wechselwirkung zwischen diesen Berichten und dem Begriff «Gesalbter Jahwes» bestanden. Es ist daher legitim, bei diesen Erzählungen und ihrem Nachhall in den Psalmen (I) zu beginnen, um die Bedeutung des Begriffs selbst aufzuspüren (II). Nach einem Gang anderen Texten des Alten Testaments entlang, in denen die Gestalt Davids derartige Züge angenommen hat, daß die messianische Erwartung daran anknüpfen konnte (III), folgt schließlich eine Antwort auf die Frage, die als Überschrift dieses Aufsatzes dient (IV). So wird also die Verbindung zu den nachfolgenden Beiträgen dieses Heftes hergestellt.

I. Zum König gesalbt

Die Berichte über die Salbung Davids, seiner Nachkommen und seines Vorgängers Saul beweisen ihre relative Unabhängigkeit von dem Titel «der Gesalbte Jahwes» dadurch, daß wir darin zwei sakral-juridische Modelle antreffen. Einmal sind es die Ältesten des Volkes, die die Salbung durchführen (2Sam 2,4.7; 5,3; vgl. 2Sam 19,11; 1 Kön 5,15; 2 Kön 9,6; 11,12; 23,30), dann wieder geschieht die Salbung im Namen Jahwes durch die Vermittlung seines Propheten oder des Priesters (1 Sam 16,3. 12f; 2 Sam 12,7;

vgl. 1 Sam 9,16; 10,1; 15,1; 1Kön 1,34-39. 45). Gemäß der ersten Vorstellung wird der Fürst durch die Salbung aus dem Bereich des Profanen ausgesondert und unantastbar gemacht, um Mittler zwischen Volk und Gott und Garant des Segens zu sein. Gemäß der zweiten Vorstellung verkörpert er Gottes Anspruch, selbst als einziger Herrscher und Gesetzgeber anerkannt zu werden. Wir müsen uns davor hüten, von modernen Auffassungen von Autorität her zwischen diesen beiden Vorstellungen einen unversöhnlichen Widerspruch zu sehen. Sie haben vielmehr beide dem alttestamentlichen Begriff des Königs aus dem Haus Davids und damit also des «Gesalbten» eine einzigartige Spannkraft verschafft. Dadurch konnte dieser Begriff sich einerseits von der altorientalischen Auffassung vom Königtum absetzen, die zur Identifizierung des Fürsten mit Gott neigte; andererseits konnte er den Untergang des Staates und selbst der Institution des Königtums überleben. Der König aus dem Geschlecht Davids war voll und ganz Mensch, dem Gesetz Gottes und dem Wort seiner Propheten unterworfen. Gleichzeitig war er Träger des Geistes Jahwes und verkörperte Gottes Nähe und Treue (Dtn 17,14-20; 1Sam 10,6.9-13).

Bis jetzt haben wir eine prophetische Erzählung außer Betracht gelassen. Und doch bildet diese die Magna Charta der Theologie des Königtums in Israel: die Weissagung Nathans (2Sam 7,1-17). Davids Plan, Jahwe ein Haus zu bauen, wird von Gott mit dem Versprechen beantwortet, daß er selbst für David ein Haus bauen werde, das heißt eine Nachkommenschaft, bei der die königliche Macht auf immer verbleiben wird. Es ist in dieser Prophetie von großer Bedeutung, daß Jahwe eventuelle Übeltaten der Nachkommen Davids bestrafen wird, daß er ihnen aber seine Zuneigung nicht entziehen wird (2Sam 7,14ff). Im Schlußsatz dieser Passage erhält diese Theologie ihre tiefste Begründung: «Dein Haus und dein Königtum sollen durch mich auf ewig bestehen bleiben; dein Thron soll auf ewig Bestand haben» (V. 16). Es ist wichtig, die prophetischen Wurzeln dieser Verheißung an David zu erkennen. Das Königtum in Jerusalem wird offensichtlich — ungeachtet seiner grundsätzlichen Bindung an das Gesetz Jahwes — doch nicht als etwas betrachtet, was kommensurabel wäre mit seinem Gehorsam gegenüber diesem Gesetz. Es war zugleich, unabhängig von diesem Gehorsam, Zeichen für die unerschütterliche Treue Jahwes zu seinem Volk (V. 10). Wie diese beiden Kennzeichen der Verheißung miteinander Geschichte machten, das macht die wunderbare Führung Jahwes für das Geschlecht Davids aus.

Weil das prophetische Bild des Davidischen Königtums aus diesen Elementen zusammengesetzt ist, stellt es auch keinen Widerspruch dar zu dem Bild, das uns aus den Königspsalmen entgegenkommt (vor allem die Psalmen 2, 72, 89 und 110). In den letzten hundert Jahren ist viel Arbeit aufgewandt worden, um die Sprache und die Bildaussagen dieser Texte und des dahinter wirksamen Rituals, die sogenannte Königsideologie, freizulegen. Es ist heute wohl deutlich erkennbar, daß Israel seiner relativ jungen Institution des Königtums mit Worten und Riten gehuldigt hat, die es bei seinen Nachbarvölkern, vor allem bei den Ägyptern, als eine jahrhundertealte reichhaltige Tradition vorfand. Es hat einige Zeit gedauert, bis die Fachexegese diese Anleihen und deren Stellenwert zu beurteilen wußte.

Die Ansprüche, die das Königtum der Weltmächte Ägypten und Assur erheben konnte, paßten nicht gut zu der unbedeutenden Stellung des kleinen Völkchens Israel. Sätze wie «Fordere von mir, und ich gebe dir die Völker zum Erbe, die Enden der Erde zum Eigentum. Du wirst sie zerschlagen mit eiserner Keule, wie Krüge aus Ton wirst du sie zertrümmern» (Ps 2,8) hat man als «politische und militärische Wunschträume» und «Schmeicheleien von Hoftheologen» abgestempelt. Heute sehen wir dies anders. Der altorientalische Hofstil war ein willkommenes Ausdrucksmittel für die hohen Erwartungen der prophetischen Bewegung im Blick auf Gottes Treue zu diesem Königshaus und seine Pläne mit ihm. Die Sänger der Königspsalmen sprechen — nach einer sehr treffsicheren Deutung von Gerhard von Rad — das historische Königtum von seinem göttlichen Urbild her an, das ihnen im Geist vor Augen stand, das heißt: in ihrem prophetischen Geist. Darum konnten sie nicht nur über die armselige politische Wirklichkeit, sondern auch über das moralische Fiasko des Hauses David hinwegkommen. Wie tief die Enttäuschung über die historische Erscheinungsform dieser Dynastie auch war und wie lange sie auch andauerte, in der Verheißung Jahwes, die aus dem Mund des Propheten Natan

ergangen war, lag die Gewähr, daß das Geschick sich einmal wenden werde. Damit war der Schmerz über das Heute nicht weniger peinigend. Man braucht nur Psalm 89 zu lesen, um zu sehen, daß der Glaube an die an David ergangene Verheißung (VV. 20-38), verankert in der Schöpfungsordnung (VV. 1-19), zu Verzweiflung hinsichtlich ihrer Geltung für die aktuelle Gegenwart führte (VV. 47-52). Es ist sicher nicht so, daß der Psalmist innerhalb des Psalms selbst sein Gleichgewicht wiederfindet. Aber die Tatsache, daß das Bekenntnis und die Klage so nahe beieinander stehen, ist kennzeichnend genug für die Spannkraft der Theologie vom Gesalbten.

Die Schlußfolgerung, die wir aus all dem ziehen können, ist, daß die Überlieferung von David noch vor dem Exil zu einem Paradigma für die Erwartung ausgestaltet wurde, daß Jahwe schließlich und endlich durch einen Sproß aus diesem Geschlecht das verheißene Heil voll und ganz verwirklichen werde; ja, daß diese Überlieferung von Anfang an die Funktion eines solchen Paradigmas hatte. Man kann natürlich endlos über die Frage streiten, ob diese Erwartung eschatologischer Art war. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie man «eschatologisch» definiert. Falls man das Element eines Abschlusses der historischen Zeit in die Definition aufnimmt, war die alttestamentliche Erwartung des Gesalbten nicht eschatologisch. Gibt man aber dem Element der vollkommenen und unwiderruflichen Verwirklichung der Verheißung sein volles Gewicht, dann gehört die Erwartung des wahren Davidssohnes zu den geistlichen Kräften, die das Zeugnis des Gottesnamens in die Zeit des zweiten Tempels und von dort her in unsere Zeit weitertragen.

II. «Der Gesalbte Jahwes»

Nachdem wir den historischen Hintergrund des Themas «David und seine Nachkommenschaft» und seinen literarischen Hintergrund einigermaßen erkannt haben, geht es jetzt darum, den Begriff «der Gesalbte des Herrn» selbst zu analysieren, natürlich in seinen alttestamentlichen Konturen.

Zunächst fällt auf, daß die Verwendung dieses Titels die Bücher 1 und 2 Samuel betrifft. Als Hanna ihren Sohn Samuel für den Dienst Jahwes hergibt, schließt sie ihr Lied, mit dem sie Jahwe dafür dankt, daß er sie von ihrer Unfruchtbarkeit befreit hat, folgendermaßen: «Der Herr hält Gericht bis an die Grenzen der Erde. Seinem König gebe er Kraft und erhöhe die Macht seines Gesalbten» (1Sam 2,10). Die Verwendung der Begriffe «sein König/sein Gesalbter» ist natürlich ein Anachronismus, da es eben Samuel war, der das Königtum in Israel einführen sollte. Aber als redaktionelles Programm für die Bücher 1 und 2 Samuel ist die Verwendung dieser Begriffe sehr geschickt. Es geht in diesen Büchern ja um die Einführung des Königtums in Israel durch Jahwe, um das Fehlschlagen dieses Unternehmens mit Saul (1 Sam) und das Gelingen mit David (2 Sam). Mit Recht werden dann auch die letzten Worte Davids angekündigt als «Spruch Davids..., des Gesalbten des Gottes Jakobs» (2 Sam 23,1). Das war ja das Besondere an Samuels prophetischem Wirken: die Stiftung eines Königtums, das nicht einfach ein Königtum «wie bei allen Völkern» (1Sam 8, 5) sein sollte, sondern ein Königtum, das als Amt «eines gerechten Herrschers über die Menschen, eines Herrschers in der Furcht Gottes» (2Sam 23,3) ausdrücklich das Wort Jahwes als seine Richtschnur wählen sollte. Darum läuft Davids letztes Bekenntnis auf einen Hinweis des Redaktors darauf hinaus, daß die prophetischen Worte Hannas sich in diesem König erfüllt haben. Das Reich, das er errichten konnte, zeigt, daß Gott die Erde richtet, indem er seinem Gesalbten Kraft verleiht. Dieses Reich ist auch — gemäß dem Danklied Davids, das seinen letzten Worten vorausgeht — der Beweis für Gottes Treue zu seinem Gesalbten (2 Sam 22, 51). In diesem Sinn enthalten Hannas Worte ein Programm für das, was Israel durch die Jahrhunderte vom Haus David erwarten wird.

Wenn wir nun dem weiter nachgehen, was der Titel «der Gesalbte Jahwes» in 1 und 2 Sam an Gedanken wachruft, dann stellt sich heraus, daß an den meisten Fundstellen David selbst diesen Titel verwendet, nicht um seine eigenen Vorrechte, sondern um die Unantastbarkeit und das Leben Sauls sicherzustellen (1 Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23) und deren Verletzung zu bestrafen (2 Sam 1,14.16). Auch hier kann man von einem Anachronismus sprechen. Der Erzähler legt David den Titel in den Mund und verlegt ihn damit in eine Zeit, lange bevor die Königstheologie der salomonischen Epoche diesen Begriff prägen würde, wahrscheinlich in der Ab-

sicht, Davids historischen Rivalen als den von Gott gewollten, aber dann verworfenen Vorgänger zu zeichnen. Es ist keine bessere Inszenierung der Unantastbarkeit, die der auf Gottes Geheiß eingesetzte Sohn Davids genießt, denkbar, als durchblicken zu lassen, daß der Stammvater dieses Geschlechtes selbst sie im Blick auf seinen Widersacher respektiert hat, und zwar auch als die strategische Situation ihm die Möglichkeit bot, diesen aus dem Weg zu räumen, und als sein Kampfgefährte Abischai ihm eine Rechtfertigung an die Hand geben wollte: «Heute hat Gott deinen Feind in deine Hand gegeben» (1Sam 26,8).

Die übrigen Stellen in 1 und 2 Sam, an denen der Titel «der Gesalbte Jahwes» vorkommt, sind dünn gesät, aber sie machen doch einige wesentliche Merkmale deutlich. Vor allem ist der Gesalbte von Gott selbst erwählt, wobei nicht menschliche Maßstäbe äußerlicher Erscheinung und Gestalt den Ausschlag geben, sondern das Herz des Erwählten gewogen wird. Das wird deutlich erkennbar, als die Söhne Isais dem Samuel vorgestellt werden. Selbst dieser nämlich täuscht sich in seiner Vermutung, wem Gottes Erwählung gelten könnte (1Sam 16,6). Die Wahl fällt auf David, den Jüngsten und den Abwesenden (VV. 11-12). In der Folge gibt Samuel selbst zu erkennen, worin die eigentliche Aufgabe des Gesalbten liegt, indem er bei seinem Abschied vom Volk neben Jahwe auch Saul zum Zeugen seines aufrichtigen Lebenswandels anruft (1 Sam 12,3.5). Damit gibt er zu erkennen, was ein grundlegender Charakterzug des Gesalbten sein soll — natürlich im Gegensatz zum tatsächlichen Verhalten des Hauses David. Statt die Gerechtigkeit in Israel zu behüten, haben die Könige diese oft selbst verletzt, indem sie sich auf Kosten ihrer Untertanen bereichert haben. Der deutlichste Kontrast zu 1Sam 12, wo Saul Samuels selbstlosen Lebenswandel bezeugt (als dieser von sich sagt: «Wessen Rind habe ich weggenommen? ... Wen habe ich unterdrückt, wem Unrecht getan?»), ist die Erzählung, wie König Ahab sich widerrechtlich den Weinberg des Nabot aneignet und seine Frau anstiftet, das falsche Zeugnis gegen Nabot anzuzetteln (1Kön 21). Schließlich verweisen wir noch auf 2Sam 19,22, wo David Barmherzigkeit vor Recht ergehen läßt gegenüber dem Mann, der ihn, den Gesalbten Jahwes, verflucht hat.

So zeichnen die Bücher 1 und 2 Samuel das Bild des Gesalbten mit einigen kräftigen Strichen. Seine Erwählung ist Gottes eigener Beschluß, den die Menschen zu respektieren haben, indem sie es nicht wagen, Hand an ihn zu legen, das heißt: indem sie Jahwe die ausschließliche Verfügung über ihn überlassen. Er ist der Garant von Recht und Gerechtigkeit in Israel, aber er läßt, wenn sein persönliches Interesse ins Spiel kommt, der Barmherzigkeit den Vortritt. Es ist nun in jeder Hinsicht zu begreifen, daß das Haus David allein unter dieser Chiffre des vollkommenen Nachkommen seinen eigenen Sturz beim Untergang Jerusalems überleben konnte, um auch in der nachexilischen Zeit die Zukunft von Gottes Heil zu verkörpern.

Es ist bezeichnend für die Rolle, die der Titel «der Gesalbte Jahwes» in 1 und 2 Samuel spielt, daß dieser in den Büchern 1 und 2 Könige überhaupt nicht vorkommt. Was lehrt uns dieses Verschweigen? Es paßt vortrefflich zu der Tatsache, daß eben diese beiden biblischen Bücher das religiöse und sittliche Versagen des Hauses David an den Pranger stellen.

Das Buch der Psalmen, und darin vor allem die Königspsalmen, fügen dem Bild des «Gesalbten Jahwes» andere Züge hinzu. Mehr als in 1 und 2 Samuel tritt dieser hier als der Verteidiger seines Volkes gegen fremde Herrscher auf. In dieser Funktion erfreut er sich der Hilfe Jahwes (Ps 18,51; 20,7; vgl. Hab 3,13), wird er zum Rechtsgrund für die Rettung (Ps 84,10; 132,10.17) und zum Heilsmittler (Ps 28,8). Seine Verbundenheit mit Gott erhält die einzigartige Bedeutung eines eigenen Bundes (Ps 89,4.29.35; vgl. 2 Sam 23,5). Gleichzeitig verstärkt der Gesalbte Jahwes die Aporie des Untergangs, denn wenn Gottes Zorn tatsächlich über Israel kommt, muß die Folgerung wohl heißen, daß Jahwe sich auch gegen den Gesalbten gewandt hat (Klgl 4,20). Psalm 89 ist in dieser Hinsicht illustrativ: Die Klage enthält das scharfe Wort: «Nun aber hast du deinen Gesalbten verstoßen, ihn verworfen und mit Zorn überschüttet, hast den Bund mit deinem Knecht zerbrochen» (V. 39). Damit stellt sich zugleich die Frage nach Gottes Treue: «Herr, wo sind die Taten deiner Huld geblieben, die du David in deiner Treue geschworen hast?» (V. 50.) Aber am Schluß des Psalms ergreift der König, der Gesalbte, selbst das Wort: «Herr, denk an die Schmach deines Knechtes! Im Herzen brennt mir der Hohn der

Völker, mit dem deine Feinde mich schmähen, Herr, und die Schritte deines Gesalbten verhöhnen» (V. 51f). Es fehlt uns hier der Raum, um die subtile Redeweise dieses letzten Verses zu beschreiben, aber hier wird treffend sichtbar, daß der Gesalbte in der Zeit der großen Not ganz inmitten seines verstoßenen Volkes steht, während er implizit zu erkennen gibt, daß die Schmach auch Jahwe trifft, weil sie ihn, den Gesalbten, trifft (vgl. die ausdrückliche Feststellung von Psalm 2,2: «Die Könige der Erde stehen auf, die Großen haben sich verbündet gegen den Herrn und seinen Gesalbten») Hier ist er Mittler des Volkes zu Gott hin — aufgrund der gemeinsamen Sache, die ihn mit Gott verbindet.

So bieten die Königspsalmen eine nicht unwesentliche Ergänzung des Bildes des Gesalbten in 1 und 2 Samuel. Er hält Jahwe und sein Volk zusammen, wenn die Völker über Israel herfallen. Darum wird der Weltbrand schließlich doch nicht nur auf das Heil für Israel hinauslaufen, sondern auch auf die Anerkennung des Königs auf dem Zion, den Jahwe zu seinem Sohn bestellt hat (Ps 2,6f).

III. Die Deutung der Gestalt Davids und seines Geschlechtes in nachexilischer Zeit

Die Texte, die wir bisher besprochen haben, bilden eine Geschichte der Interpretation der historischen Gestalt Davids und der Überlieferung rund um ihn. Danach ist schon im Alten Testament selbst eine andere Form von Interpretation aufgekommen, die Interpretation der Texte über David selbst. Auch dem müssen wir Aufmerksamkeit widmen. Diese geistige Bewegung, die aufs engste zusammenhängt mit der Erfahrung des Exils, bildet die letzte Teilstrecke auf unserem Weg zu dem hinter dem Horizont des Neuen Testamentes liegenden Messianismus.

Es ist besonders lehrreich, zu sehen, wie der Verfasser der Bücher der Chronik die Tendenz des Verheißungswortes Natans (2Sam 7,1-17) umbiegt (1Chr 17,1-15). In dem erstgenannten Text steht die Verheißung, daß Jahwe für David ein Haus, das soll heißen eine Dynastie, errichten wird, im Mittelpunkt. Für den Verfasser der Chronik ist dies alles Vergangenheit (VV. 7-10 müssen als ein Rückblick verstanden werden). Sein Interesse gilt dem Haus, das Davids Sohn für Jahwe errichten wird (V. 12). In diesem Rahmen erhält auch das ewige Fortbestehen des Geschlechtes einen anderen Stellenwert. Wenn der Erzähler im erstgenannten Text das sittliche Versagen des Hauses David in die absolute Garantie einzufügen versucht (2Sam 7,14-16), so schweigt der Chronist sich darüber aus. Er formt überdies die ewige Herrschaft des Davidgeschlechtes um zu einer bleibenden Funktion im Haus und Königtum Jahwes selbst: «In meinem Haus und in meinem Königtum werde ich ihm ewigen Bestand verleihen; sein Thron wird für immer bestehen bleiben» (1 Chr 17,14). Einerseits wird das Königtum von Davids Haus hier reduziert auf einen theokratischen Auftrag, andererseits ist der Sohn Davids in dieser Vision unverbrüchlich verbunden mit dem Königtum Jahwes selbst.

Daß der Chronist damit den Weg zu einer messianischen Interpretation der Verheißung an David geöffnet habe, ist nicht sicher. Es ist die Frage, wieviel Spielraum für eine eschatologische Zukunft in seiner Auffassung der nachexilischen Tempelgemeinschaft vorhanden ist. Die Beantwortung dieser Frage würde die Grenzen dieses Artikels überschreiten. Die Neuinterpretation des Chronisten deutet nur an, daß die Überlieferung rund um David und sein Geschlecht gegen Ende der alttestamentlichen Epoche stark in Bewegung geraten war, und überdies, daß diese Chiffre langsam in das Theologumenon des Königtums Gottes aufgenommen wurde.

Gleichzeitig müssen wir anmerken, daß diese Neuinterpretation des Sohnes Davids den Titel «der Gesalbte Jahwes» nicht übernimmt. Dieses auffallende Gemisch macht sich auch bemerkbar in anderen Texten, die als spätere Interpretationen früherer Texte über den erwarteten Sproß aus dem Haus David gelten. Hier stehen wir vor einer der Ungereimtheiten bezüglich der Verbindung zwischen dem Alten Testament und der späteren messianischen Erwartung. Diese Ungereimtheit ist umso störender, als man für sie keine Ursache oder keinen Zweck nennen kann. Innerhalb des Rahmens dieses Artikels ist es nicht möglich, diese Texte näher zu besprechen. Wir begnügen uns mit einer bloßen Erwähnung: Jes 9,1-6 über das Kind aus dem Haus David mit dem erhabenen Namen, das Frieden und Gerechtigkeit bringen soll; Jes 11,1-10 über das Reis aus dem Wurzelstock Isais, den Träger von Gottes Geist schlechthin;

Am 9,11-15 über die Wiederherstellung der zerfallenen Hütte Davids; Mi 5,1-3 über den Herrscher, der aus Betlehem hervorgehen wird; Sam 6,12 über den Sproß, der den Tempel Jahwes wiederaufbauen wird (vgl. Jer 23,5-8). Jeder dieser Texte erfordert eine gründliche Untersuchung, wenn man auf verantwortbare Weise feststellen will, ob und inwiefern die bleibende Rolle des Hauses David bei der Vermittlung des Heils eschatologische Dimensionen hat und die betreffende Stelle folglich messianisch genannt werden kann. Es ist aber jedenfalls so, daß der Begriff «der Gesalbte Jahwes» an all diesen Stellen nicht vorkommt, und auch all das nicht, was dieser Begriff beinhaltet.

IV. Messianisch ohne Messias?

Wir haben unseren Überblick über solche Texte, die möglicherweise messianisches Gedankengut enthalten, so umfassend wie möglich angelegt. Nicht nur Texte, die ausdrücklich von der Königssalbung und dem «Gesalbten des Herrn» handeln, kamen zur Sprache, sondern auch Texte, die auf die eine oder andere Weise dem Haus David eine Rolle bei der Heraufkunft des Heils zuerkennen. Umso drängender ist nun die Frage, warum wir alttestamentliche Texte, die im Neuen Testament und in der zwischentestamentlichen Literatur als messianisch gedeutet werden, außer Betracht lassen. Es geht hier um ein großes und gewichtiges Arsenal von Texten. Es wird nützlich sein, eine Vorstellung davon zu vermitteln:

► Die Feindschaft zwischen der Frau und der Schlange und zwischen ihrer beider Nachkommen in Gen 3,15 bildet die Grundlage für die Feindschaft der Frau, die ein männliches Kind geboren hat, und dem Drachen in Offb 12.

► Die schwierigen Worte in dem Segensspruch über Juda «bis Schila kommt (bzw. nach der deutschen «Einheitsübersetzung»: «bis der kommt, dem der Herrscherstab gehört»), dem der Gehorsam der Völker gebührt» (Gen 49,10) werden im Targum Onkelos so wiedergegeben: «Bis der Messias kommt, dem die Königsherrschaft gehört.» Ebenso lautet der Spruch Bileams «Ein Stern geht in Jakob auf, ein Zepter erhebt sich in Israel» (Num 24,17) im selben Targum: «Wenn ein König aus Jakob aufstehen wird und der Gesalbte Israels erhöht werden wird.»

► Die prophetische Ankündigung des Immanuel (Jes 7,14), die sich in ihrem eigenen Kontext entweder auf den Sohn des Königs Ahas oder auf den Sohn des Jesaja bezieht (darüber besteht keine Übereinstimmung), wird von Matthäus (1,23) in messianischer Sicht auf Jesus bezogen.

► Als Jesus sich in Kafarnaum niederläßt, sieht derselbe Evangelist (4,13-16) darin die Erfüllung der Prophetie von Jes 8,23-9,1: «Das Land Sebulon und das Land Naftali, die Straße am Meer, das Gebiet jenseits des Jordans, das heidnische Galiläa: Das Volk, das im Dunkel lebte, hat ein helles Licht gesehen...»

► Als Paulus sich damit verteidigt, daß er «den Namen des Christus (= des Gesalbten!)» nicht dort verkündigt hat, wo dies bereits geschehen ist, beruft er sich auf die Prophetie vom leidenden Gottesknecht: «Sehen werden die, denen nichts über ihn verkündet wurde, und die werden verstehen, die nichts gehört haben» (Röm 15,21; vgl. Jes 52,15).

Dieser willkürliche Griff in einschlägige Texte könnte durch viele andere Hinweise ergänzt werden. (Texte aus der Literatur der Zeit des zweiten Tempels und den Funden vom Toten Meer sind hier nicht einmal genannt worden.) Aus all diesem Material erhellt, daß sich ungefähr seit dem Beginn unserer Zeitrechnung ein Paradigma entwickelt hatte, nach dem das künftige Heil Gottes einerseits eschatologisch interpretiert und dieses andererseits mit der Vermittlung durch eine Gestalt verbunden wird, die grundsätzlich aus dem Haus David hervorgeht, die aber manchmal auch Züge anderer typischer Heilsbringer wie des Mose, des Gottesknechtes aus Jesaja und des Menschensohns des Daniel in sich integriert hat. Es ist diese Endzeitgestalt, die künftig «der Messias» heißen wird.

Diese Vorstellung treffen wir im Alten Testament nicht an. Die Fülle des Heils ist dort nicht notwendigerweise eschatologischer Art, d.h. die Geschichte zum Abschluß bringend. Sie kommt nicht notwendigerweise durch die Vermittlung einer führenden Gestalt zustande, und auch dort, wo diese zum eschatologischen Schema gehört, handelt es sich dabei nicht notwendigerweise um jemanden aus dem Haus David, um einen «Gesalbten». Die Eröffnung von Gottes Herrschaft z.B. ist nicht an eine menschliche Gestalt gebunden (Ps 47; 93; 95-99). Ferner werden der Knecht Jahwes bei Deuterojesaja und der Menschensohn in Daniel 7 nicht als

Sprosse aus dem Geschlecht Davids vorgestellt. Kurzum: Die Integration verschiedener Rettergestalten in einen einzigen Messias und die weitgehende Systematisierung von Heilserwartungen im Messianismus vollziehen sich jenseits der Grenzen des Alten Testaments.

Auf dem Hintergrund dieser Befunde möchten wir nun eine Antwort geben auf die Frage, die als Titel über diesem Aufsatz steht: «Hatte Israel den Messias nötig?» Dies ist keine leichte Aufgabe. Erstens müssen wir klären, was «Israel» hier bedeutet. Falls man damit die Glaubensgemeinschaft in der Zeit des zweiten Tempels meint, verkörpert «der Messias» ihr Bedürfnis nach Erlösung. Zumindest dieses Israel meinte, diesen Messias nötig zu haben. Ob Jesus diese Auffassung bestätigt hat, ist eine andere Frage.

Man kann «Israel» auch verstehen als die Glaubensgemeinschaft, die im Alten Testament als normativer Schrift angesprochen ist. Diese Erscheinungsform von Israel ist natürlich nur schwierig zu unterscheiden von der soeben genannten und kannte dasselbe Bedürfnis nach Erlösung. Dieses Israel hat seine Erwartung in verschiedenen Chiffren zum Ausdruck gebracht: im neuen Exodus, im wahren Sohn Davids, in dem ins Herz geschriebenen Bund, im hell leuchtenden Zion. Diese Chiffren sind nicht in ein einziges System, in einen einzigen metaphorischen Zusammenhang oder in eine Lehre von der Zukunft und der Art des endgültigen Heils integriert. Die Schriftpropheten verwenden in ihrer Verkündigung jeweils immer nur eine begrenzte Auswahl dieser großen Themen. Grundsätzlich kann dabei eines von ihnen fehlen, auch das des Sohnes Davids, obwohl dieses sehr verbreitet war, wenn auch nicht immer unter dem besonderen Begriff «der Gesalbte».

Die Frage kann nun folgendermaßen formuliert werden: Hatte das alttestamentliche Israel seinen Sohn Davids, nennen wir ihn ruhig «den Gesalbten», nötig? Es bleibt eine befremdliche, aber nützliche Frage. Diese Gemeinschaft hatte Erlösung dringend nötig, und zwar so nötig, daß die Frage nach ihrer Vermittlung nicht unabhängig davon gestellt werden konnte. Die Unterpfänder dieser Erlösung, die Heilstatsachen, die auf Dauer wirksam waren, waren dabei ebenso nötig wie diese Erlösung selbst. Wenn alles im Meer zu versinken droht, sind alle die Not wendenden Hilfen unverzichtbar. Die Chiffren hatten Anteil am absoluten Wert dessen, was sie bezeichneten. Alle zusammengenommen verkörperten sie den Ernst sowohl der Erfahrung von Not als auch der Verheißung der Erlösung.

Nach dieser notwendigerweise nuancierten Antwort auf die Frage, die als Titel über diesem Artikel steht, hat deswegen das folgende Gebet letzte Gültigkeit: «Herr und Gott, weise deinen Gesalbten nicht ab! Sei eingedenk der Hulderweise an David, deinen Knecht!» (2 Chr 6,42.)

Literatur in Auswahl
Bücher

S. Mowinckel, He That Cometh (Oxford 1956).
T. N. D. Mettinger, King and Messiah (Coniectanea Biblica, Old Testament 8) (Lund 1976).
J. Becker, Messiaserwartung im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 83) (Stuttgart 1977).
H. Cazelles, Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancient Testament (Doornijk/Paris 1978).
U. Struppe (Hg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 6) (Stuttgart 1989).

Aufsätze

G. von Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen, in: Zeitschr. für die alttestamentl. Wissenschaft 58 (1940-1941) 216-222.
A. S. van der Woude, De oorsprong van Israels Messiaanse verwachtingen, in: Kerk en Theologie 24 (1973) 1-11.
E.-J Waschke, Die Frage nach dem Messias im Alten Testament als Problem alttestamentlicher Theologie und biblischer Hermeneutik, in: Theol. Literaturzeitung 113 (1988) 321-332.
R. E. Clements, The Messianic Hope in the Old Testament, in: Journal for the Study of the Old Testament, Nr. 43 (1989) 3-19.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLEM BEUKEN

Geb. 1931; 1949 Eintritt in den Jesuitenorden; 1961 zum Priester ordiniert; 1965 am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom «Candidatura ad Lauream»; 1967 Promotion zum Doktor der Theologie an der Reichsuniversität Utrecht (Promotor: Th. C. Vriesen); danach Professuren für Exegese des Alten Testaments an verschiedenen Hochschulen. Mitglied des Redaktionsbeirats des «Journal for the Study of the Old Testament», Kodirektor der Sektion Exegese von CONCILIUM. Veröffentlichungen: Vierbändiger Kommentar zu Jesaja 40-66 (1979-1990) und andere alttestamentliche Studien, vor allem zu den Büchern Jesaja und Psalmen. Anschrift: Stijn Buysstraat 11, NL-6512 CJ Nijmegen, Niederlande; und: Waversebaan 220, B-3001 Leuven-Heverlee, Belgien.

Richard Horsley

Jüdische Gruppen in Palästina und ihre Messiaserwartungen in der späten Zeit des zweiten Tempels

Im Gegensatz zur landläufigen christlichen Behauptung warteten die meisten Juden zur Zeit Jesu eindeutig nicht auf die Ankunft des Messias. Das ganze Vorstellungsgebilde des «Messias» ist ein Produkt christlich-theologischer Reflexion. Die frühen Christen griffen bei ihren Bemühungen, die Einzigartigkeit Jesu zu verdeutlichen, auf mehrere unterschiedliche Traditionen von bereits dagewesenen oder für die nächste Zukunft erwarteten Heilsbringern zurück, von denen einige aus der hebräischen Bibel und/oder der Septuaginta stammten. Nach und nach schmolzen die vielen verschiedenen Bilder und Traditionen zusammen, und es entstand ein in höchstem Maße harmonisierendes und dominierendes Konzept von «Christus». Dieses Gedankengebilde hatte seinerseits entscheidende und prägende Auswirkungen auf die moderne populäre sowie die wissenschaftliche Deutung der jüdischen «Messias»-Erwartung. Das, was die Christen in Jesus gefunden zu haben glaubten, bestimmte das, was, wie die Christen behaupteten, von den israelitischen Propheten angekündigt und/oder von den Juden erwartet worden war.

Als strittiges Thema in der modernen Theologie gehört die «Messias-Frage» außerdem zu einem größeren Vorstellungsapparat von den Anfängen des Christentums, dessen Inhalte mit dem wirklichen Leben der Menschen im alten Palästina nur wenig zu tun haben. Wir schreiben und reden weiterhin über «die ersten Christen» als seien sie eine «religiöse Gemeinschaft» gewesen, die als «Reformbewegung» innerhalb «des Judentums» begann, das wir uns als einheitliche «Religion» oder größere «religiöse» Gemeinde vorstellen. Die Schwierigkeit, bestimmte der Realität entsprechende historische Momente, auf die diese Vorstellungen zurückgreifen, auszumachen und zu identifizieren, wird jedoch zunehmend klarer. Betrachten wir die wesentlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen neutestamentlichen Schriften, so können wir feststellen, daß innerhalb weniger Jahrzehnte sowohl in Palästina als auch in der größeren griechisch-römischen Welt mehrere verschiedene Gemeinschaften von Anhängern Jesu entstanden, von denen sich keine einzige gegen «die Juden» oder gegen «Israel» abgrenzte.

Die alte theologische Standardvorstellung vom «Judentum» basierte in der Hauptsache auf Zeugnissen aus der rabbinischen Literatur, die vom zweiten bis fünften Jahrhundert n. Chr. und der Zerstörung des Tempels in Jerusalem entstanden ist. Aber von «dem Judentum» oder von «den jüdischen Sekten» zu sprechen, ist, will man der Vielfalt der Gruppierungen im jüdischen Palästina des ersten Jahrhundert n. Chr. gerecht werden, gleichermaßen unbefriedigend. Identifizierbare Gruppierungen in Palästina wie die Pharisäer und die Sadduzäer waren nicht rein religiöse Gemeinschaften, vergleichbar mit modernen religiösen Gemeinschaften, wie z.B. den Baptisten oder den Mennoniten, die sich von der «etablierten Religion» distanzieren. Das, was der moderne westliche Mensch mit dem Begriff «Religion» bezeichnet, ist in nahezu jeder traditionellen Gesellschaft, so auch im antiken Palästina, ursprünglich in einen Zusammenhang von verschiedenen Dimensionen des Lebens eingebettet, zu der z.B. auch die politische und die wirtschaftliche und sogar die verwandtschaftliche Dimension gehören. Jede dieser identifizierbaren Gruppen im antiken jüdischen Palästina hatte einen bestimmten sozialen Standort sowie bestimmte politische und wirtschaftliche Interessen und Rollen, die untrennbar mit ihren religiösen Idealen und Bräuchen verbunden waren.

Der strukturelle soziale Konflikt und alternative kulturelle Traditionen

Wie viele andere antike Gesellschaften des Vorderen Orients kannte auch das Sozialgefüge des

antiken Judäa eine fundamentale Aufteilung der Bevölkerung in Herrscher und Beherrschte[1]. Die überwiegende Mehrheit der Beherrschten bestand aus Bauern, die in semi-autonomen Dorf- und Stadtgemeinschaften lebten. Die Herrscher, deren Unterhalt aus Abgaben, Steuern und/oder Renten finanziert wurde, die sie von den Bauern eintrieben, bildeten mit ihren «Gefolgsmännern», die sie bei den Regierungsgeschäften unterstützten, und mit Handwerkern und anderen, die ihren Interessen dienten, sowohl auf kultureller als auch auf politischer Ebene dominante städtische Gemeinden. Die Lage des antiken jüdischen Palästina ist in gewisser Weise mit der eines Volkes der sogenannten «Dritten Welt» in der heutigen Zeit zu vergleichen, das einer Weltmacht untergeordnet ist, in der wiederum die einflußreichen Familien ihrerseits von den Herrschern abhängig sind[2]. Seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. war das jüdische Volk von einem Tempelstaat regiert worden, der ursprünglich vom persischen Reich unterhalten worden war. Der Tempel und sein Hohepriestertum behielten auch unter den nachfolgenden griechischen und römischen Regierungen ihre Funktion als herrschende Institution in Politik, Wirtschaft und Religion. Die persische Reichspolitik förderte außerdem die Wiederbelebung und die Konsolidierung der gesetzlichen und kulturellen Traditionen der ihr untergebenen Völker. Dadurch waren die Oberhäupter des jüdischen Tempelstaates und ihre Schriftgelehrten in der Lage, die Tora als «Verfassung» und «Gesetzbuch» des Tempelstaates hervorzubringen und die Entwicklung der Psalmen usw. als Schlüsselelemente der «Tempelliturgie» zu fördern.

Um das Aufkommen einer Sehnsucht nach Befreiung, einschließlich der Hoffnung auf einen Messias oder andere Heilsbringer in der Spätzeit des zweiten Tempels, verstehen zu können, müssen wir die möglichen Konflikte innerhalb des Sozialgefüges aufgrund der antiken Reichsverfassung und insbesondere die «Mittlerrolle» der Schriftgelehrten und anderer Gefolgsmänner sowie ihre starke Verbundenheit mit den kulturellen Traditionen von Judäa begreifen. Das bedeutet, daß die jüdischen Hohenpriester, wie die Herrscher anderer traditioneller antiker Gesellschaften des Vorderen Orients, ihre Untertanen mit der Unterstützung von Schriftgelehrten regierten. Diese gelehrten Beamten, die uns aus der späten zweiten Tempelzeit als «Schriftgelehrte» und Pharisäer bekannt sind, waren für die Bewahrung, Auslegung und Anwendung der Tora und/oder anderer gesetzlicher und kultureller Traditionen verantwortlich. Solange die hohepriesterlichen Herrscher mit der traditionellen Kultur und den Gesetzen leidlich zufrieden waren, konnten innere strukturelle Spannungen durch die Vermittlung der Schriftgelehrten gelöst werden (vgl. z.B. Sir 38,24-39,5). Als die hohepriesterlichen Herrscher jedoch von den traditionellen Wegen abwichen — und sich, während der hellenistischen Reform um 175 v. Chr. und auch später, sogar programmatisch an die vorherrschende Kultur des griechischen Reiches assimilierten —, wurden die Schriftgelehrten in einen schwierigen Loyalitätskonflikt zwischen den Traditionen, für deren Bewahrung und Auslegung sie verantwortlich waren, und den Herrschern, für die sie arbeiteten und von denen sie politisch und wirtschaftlich abhängig waren, gestürzt[3].

Um verstehen zu können, warum sich die Hoffnungen gewisser jüdischer Gruppen in der Vorstellung eines Messias ausdrückten, muß außerdem berücksichtigt werden, daß das kulturelle Erbe des Tempelstaates gewisse Traditionen beinhaltete, die die Macht und die privilegierte Stellung der Herrscher in Frage stellten, und andere, die ihre dominante Position legitimierten, und daß in beiden Fällen mit dem Symbol des «Gesalbten» gearbeitet wurde.

Um sich in der ursprünglich nicht-israelitischen Stadt Jerusalem etablieren zu können, hatte sich das davidische Königtum mit der Ideologie eines von Gott eingesetzten Königtums legitimiert, die der antiken orientalischen Mythologie des Reichskönigtums entlehnt war[4]. Diese erhabene Königsideologie kommt in verschiedenen «Königsliedern», wie z.B. in Ps 2, Ps 89 und Ps 110 sowie in der Schilderung von Gottes «Bundesschluß» mit David in 2 Sam 7 zur Sprache. Sie beinhaltet Elemente wie z.B. die göttliche «eingeborene» Sohnschaft («Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt.» Ps 2,7), die Verheißung von unaufhörlichem oder ewigem Fortbestand («... ich werde seinem Königsthron ewigen Bestand verleihen» (2 Samuel 7,13; vgl. Ps 132,11; 12) und die sakrale Dimension des Königtums («Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks» Ps 110,4). Diese Ideologie des Reichskönigtums

setzte sich in offiziellen prophetischen Weissagungen fort, die bei der Geburt von Königssöhnen, wie z.B. der in Jes 9,2-7 beschriebenen Verheißung der Geburt des göttlichen Kindes, ausgesprochen werden.

David selbst jedoch war ursprünglich ein König des Volkes und kein typisch orientalischer Monarch. Nachdem seine Laufbahn unter einem anderen Volkskönig, Saul, als herausragender Krieger begonnen und er dann als Räuberhauptmann bei den Erzfeinden Israels, den Philistern, in Diensten gestanden hatte, wurde David zunächst nur von seinem eigenen Stamm, den «Männern Judas,» und schließlich von den Ältesten des gesamten israelitischen Volkes öffentlich zum König proklamiert oder als König «gesalbt» (2Sam 2,4; 5,1-3). Als er seine Königswürde, natürlich in der jebusitischen Stadt Jerusalem, in ein etabliertes Königtum umwandeln wollte, mußte er sein Volk, die rebellischen Israeliten, mit seinen eigenen nicht-israelitischen Söldnertruppen unterwerfen (2Sam 15-20). Es erhielt sich jedoch die Tradition, daß die Königsherrschaft Davids ihren Anfang dadurch genommen hat, daß er von seinem eigenen Volk selbst zum König «gesalbt» und zum Anführer im Kampf gegen die Fremdherrschaft der Philister gewählt worden war. Diese Tradition des vom Volk gesalbten Königs setzte sich auch bei den Nordstämmen fort, die nach Salomos Tod mit dem davidischen Königtum brachen, was Volksaufstände unter der Führung von Männern wie Jerobeam und Jehu zur Folge hatte. Es scheint so, als ob die Tradition des Volkskönigtums als eine Art Gegengewicht zu der mythologisierten Ideologie der Königsherrschaft fungierte.

Es gab andere israelitische Traditionen, die Parallelen zu der Tradition des Volkskönigtums hinsichtlich ihres Gegensatzes zu der Königsherrschaft und ihrer mythischen Legitimation zogen und sie stützten, insbesondere die Exodustradition und der mosaische Bundesschluß. Von ihren eigentlichen Ursprüngen her waren die Israeliten ein Volk, das aus der Fremdherrschaft in Ägypten geflüchtet war. Und der Bundesschluß zwischen Jahwe und Moses mit seinen Begleiterscheinungen, wie z.B. der Befreiung von Schulden und Sklaven am Sabbat, läßt egalitäre politische und wirtschaftliche Prinzipien als Willen des Gottes erkennen, der die Israeliten einst aus der Fremdherrschaft befreit hatte. Sowohl Schriftpropheten wie Amos und Jeremia als auch prophetische Gestalten, die Widerstandsbewegungen innerhalb des Volkes anführten, wie Elija und Elischa, machten die Prinzipien des mosaischen Bundes gegen die systematische Ausbeutung durch die etablierte Monarchie und ihre offiziellen Vertreter wieder geltend.

In der etablierten Gesellschaft des Tempelstaates im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. wurde die Ideologie des gesalbten Königs jedoch zuerst relativiert und dann schließlich so gut wie aufgegeben. Die von dem Propheten Sacharja und anderen postulierte Idealvorstellung bestand in einer Diarchie (= Doppelherrschaft), von einem gesalbten Priester und einem gesalbten davidischen Fürsten (Serubbabel). Aber nach und nach verdrängte das Hohepriestertum schlichtweg die Überbleibsel des Königtums. Als Modell der gesellschaftlichen Führungsposition war das Hohepriestertum zu Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr.[5] so stark und ausschließlich im Denken des Volkes verwurzelt, daß die ersten Generationen von Aufständischen gegen die Priesterschaft nur in gewohnten Bahnen denken, d.h. sich als Alternative zu den bestehenden Verhältnissen entweder ein anderes Hohepriestertum (die Hasmonäer) oder ein direktes Eingreifen Gottes (vgl. die frühe henochitische Literatur; Daniel) oder eine Kombination von beiden (vgl. ein Großteil der Schriftrollenfunde vom Toten Meer/Qumran) vorstellen konnten. Nur ganz allmählich entwickelten dissidierende Gruppen alternative Führungsbilder wie z.B. das eines davidischen Messias (vgl. die Psalmen Salomos). Der größte Teil unserer Zeugnisse stammt natürlich, da wir auf literarische Quellen angewiesen sind, aus «intellektuellen» Gesellschaftsschichten, d.h. von Gruppen dissidenter Schriftgelehrter. Jedoch eröffnet uns auch der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus Einblicke in einige verbreitete Bewegungen, die sich nicht nur einen anderen Stand der Dinge vorstellen konnten, sondern sich auch konkret für Veränderungen einsetzten.

Ideologien intellektueller Gruppierungen

Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. erlangte ein einflußreicher Zirkel innerhalb der herrschenden Priesterschaft und ihrer wohlhabenden Verbündeten die Gunst der seleukidi-

schen Regierung und leitete sowohl auf kultureller als auch auf politischer Ebene eine gesellschaftliche Umorientierung zum Hellenismus in die Wege. Da die traditionelle Tora und/oder die mosaischen Bundesgesetze von hellenistischen politisch-religiösen Elementen ersetzt wurden, verloren die Schriftgelehrten ihre gesellschaftspolitische Rolle und ihre wirtschaftliche Unterstützung. Schließlich beteiligten sich die Schriftgelehrten oder Weisen, teilweise in führenden Positionen, an den Volksaufständen gegen die hellenistische Reform, die von ihren (früheren) priesterlichen Schutzherren durchgeführt wurde. Aber bevor die vorbehaltlose Verfolgung der treuen *maskilim* («Verständigen») (Dan 11,33) einsetzte, begannen Gruppen von Schriftgelehrten damit, ihre zerstörten Hoffnungen auf das Hohepriestertum sowie ihren Widerstand gegen die Herrscher und ihre Reichsverbündeten zu artikulieren. Die frühen Texte, das Buch Daniel und die frühen Henoch-Schriften, enthalten keinen einzigen Hinweis auf einen *Messias*. Die einzige Alternative zu der hohepriesterlichen Herrschaft bestand im Handeln Gottes selbst oder einer Mischung aus Gott, engelartigen Wesen und/oder den Gerechten selbst. Nachdem die Familie der Hasmonäer ihre Macht durch die Führungsgewalt von Judas, dem Makkabäer, und seinen Brüdern im «Makkabäeraufstand» konsolidiert hatte, setzte sie sich selbst als Dynastie des wiederhergestellten Hohepriestertums ein. In den vorhandenen Texten finden sich so gut wie keine Hinweise auf einen Messias, die von Bedeutung sein könnten, bis lange nach der Enttäuschung durch diese Restauration, in den Schriftfunden von Qumran.

Das Erste Henochbuch[6]

Die frühen «henochitischen Schriften» scheinen auf einen Zirkel von Schriftgelehrten/Weisen zurückzugehen und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. verfaßt worden zu sein. Vier der fünf größeren Abschnitte des Ersten Henochbuches wurden unter den am Toten Meer entdeckten Schriftrollen gefunden, jedoch gibt es keinen Grund anzunehmen, daß sie von der Gemeinde von Qumran verfaßt worden sind. Die Verfasser waren wahrscheinlich (frühere) Schriftgelehrte der Tempelregierung in Jerusalem, die der hellenistischen «Reform» und den wohlhabenden und einflußreichen Regierungskreisen feindlich gesonnen waren, da sie sie als «Ausverkauf» an kulturelle und politische Formen des Westens betrachteten. Der Großteil dieser Schriften besteht aus Weisheitsoffenbarungen, die den verwirrten und leidenden Gerechten helfen sollen zu verstehen, was in der Welt passiert, und sie in dem Glauben bestärkt, daß letztlich alles in Gottes Hand liegt. Neben «Henoch» selbst spielen Engel die Schlüsselrollen bei der Offenbarung — man könnte sogar sagen bei der Erlösung. Nicht jeder Abschnitt des Ersten Henochbuches stellt eine Erlösungsszene dar. Eigentlich scheint das Jüngste Gericht, in dem die Gerechten gerechtfertigt und die grausamen Herrscher und Sünder verurteilt werden, der Höhepunkt oder die Lösung für die von den Verfassern erlebte Leidenssituation zu sein. Im ersten Hauptteil, Kapitel 1-36 (1. und 2. Reisebericht), ist Gott selbst der ausführende Richter; in den Mahnreden des Henoch, Kapitel 92-105, und in der Zehnwochenapokalypse, Kapitel 93,1-10 und 91,12-19, sind die Gerechten selbst an der Bestrafung der Sünder/Herrscher (95,3; 96,1; 98,12; 93,10; 91,12) beteiligt. Im oben geschilderten «synthetischen Überschwang», jedes erdenkliche Erlösungssymbol als «messianisch» interpretieren zu wollen, wurde der große weiße Stier der Endzeit des «Himmels auf Erden» am Schluß der Tiersymbol-Apokalypse, Kapitel 85-90, als der davidische Messias betrachtet. Aber der weiße Stier ist, wie alle anderen weißen Stiere auch, ein Symbol für die Wiedergewinnung der Vitalität und Reinheit der Ur-Menschheit. Es besteht ein wissenschaftlicher Konsens über die Identifizierung des «großen Hornes bei einem von jenen Schafen», in 1 Hen 90,9 mit Judas, dem Makkabäer, dem Anführer des Aufstandes gegen das hellenistische Regime. Aber weder hier noch an anderen Stellen in diesen vier Abschnitten des Ersten Henochbuches, das in Qumran gefunden wurde, wird eine mit dem Messiasgedanken identifizierbare Figur oder ein entsprechendes Motiv erwähnt.

Das Buch Daniel[7]

Die Verfasser des Buches Daniel hinterließen ihre Unterschrift unverkennbar in Dan 11,33-35: Sie waren «die Verständigen im Volk», die *maskilim*, die wegen ihrer Treue zur

traditionellen jüdischen Lebensweise angesichts der reichsmilitärischen Durchsetzung der hellenistischen Reform den Märtyrertod starben. Vor die Entscheidung gestellt, entweder wegen ihrer Glaubenstreue von den Regierungstruppen getötet zu werden, oder wegen ihrer Ergebung in die Reformen von Gott verlassen zu werden, und somit verzweifelt auf irgendeine Bestätigung hoffend, daß Gott den Verlauf der Geschichte trotz aller Widrigkeiten noch fest in seiner Hand hat, suchten diese *maskilim* nach einer Offenbarung in Träumen und Visionen. Das Ergebnis besteht in der Reihe von Visionen in Daniel 7-12, Offenbarungen, die zwei Symbole einführten, die bei den nachfolgenden Generationen von Juden und dann auch von Christen, die sich in einer ähnlichen Situation der Unterdrückung befanden, große Bedeutung erlangten. Diese apokalyptischen Visionen haben, wie die meisten späteren, eine elementare dreiteilige Botschaft: Gott, der tatsächlich die letzte Kontrolle über den Verlauf der Geschichte besitzt, wird a) die ausbeuterischen Herrscher im politischen und/oder im privaten Bereich verurteilen, b) dem Volk, das gegenwärtig unter Verfolgung oder anderen Formen der Unterdrückung leidet, wieder ein freies Leben unter seiner eigenen Herrschaft (dem «Reich Gottes») und in Souveränität ermöglichen, und c) die Märtyrer des Glaubens noch vor der Verurteilung der Unterdrücker und der Befreiung des Volkes rechtfertigen. Das an dieser Stelle erstmals erwähnte Symbol für die Rechtfertigung der Märtyrer, die *Auferstehung von den Toten* (in Dan 12,2f), entwickelte sich zu einem zentralen Glaubensartikel der Juden in Palästina, in besonderem Maße für die Pharisäer, und später, durch die Vermittlung einiger Hauptgruppen der Anhänger Jesu, für die späteren orthodoxen Christen. Das berühmteste und bedeutsamste Symbol für die Wiedereinsetzung der Herrschaft Gottes und/oder der Souveränität des Volkes wird in Dan 7,1-14 erwähnt: «einer wie ein Menschensohn» oder «der Menschengleiche», dem die Herrschaft am Tag des Jüngsten Gerichts gegeben wird und der als Gegengewicht zu den wilden Bestien dargestellt wird. Obwohl einige «christliche» Gruppen, wie z.B. die mit dem Matthäusevangelium angesprochene Gemeinde, «Menschensohn» im Sinne eines Titels für einen Erlöser verstanden, wird das Traumbild aus Dan 7,13-14 in Dan 7,18 und 27 klar und ausdrücklich als «Volk der Heiligen des Höchsten» interpretiert. Demzufolge war das Bild dessen, der «da kam mit den Wolken des Himmels/einer wie ein Menschensohn», dem «Herrschaft, Würde und Königtum gegeben» war, ursprünglich überhaupt kein Titel für eine Erlösergestalt, sondern ein Traumbild oder Symbol für die Wiedereinsetzung des gesamten Volkes zu unabhängigem Leben unter ihrem eigenen göttlichen König. Gott selbst war der Ausführende von Gericht, Erlösung und Rechtfertigung (mit offensichtlicher Unterstützung des «großen (Engel)Fürsten, Michael», Dan 12,1).

Die Schriftrollen vom Toten Meer

Aufgrund der spärlichen Hinweise auf einen «Messias» in der jüdischen Literatur aus der Zeit Jesu wurde die Entdeckung mehrerer Erwähnungen «der Messiasse aus Aharon und Israel» in zwei der Schriftrollen, die 1947 bei Qumran in der Nähe des Toten Meeres gefunden wurden, mit großer Aufregung zur Kenntnis genommen. Die Schriftrollen scheinen von einer Gemeinde, die größtenteils aus Priestern und Schriftgelehrten bestand, dort zurückgelassen worden zu sein. Offensichtlich hatte sich die Gemeinde als Widerstandsbewegung gegen den «Handel» gebildet, den die hasmonäischen Anführer des Makkabäeraufstands mit der Reichsregierung abgeschlossen hatten, um sich selbst als neue hohepriesterliche Herrscher Judäas anerkennen zu lassen — daher die Tiraden gegen «die gottlosen Priester». Die Gemeinde existierte bis weit in die Zeit des Römischen Reiches hinein und stellte sich in ihrer Phantasie einen letzten kosmischen Kampf zwischen Gott und den himmlischen Heerscharen auf der einen und den «Kittim», d.h. den Römern, die die Herrschaft über Palästina übernommen hatten, auf der anderen Seite vor. In der Damaskusschrift, einer der Schriften zur Unterweisung der Gemeinschaft, taucht mehrmals die stereotype Phrase auf «bis zum Kommen der Messiasse von Aharon und Israel» (CD 12,23; 14,19; 19,9-11; 20,1), mit der auf einen zukünftigen Zeitpunkt angespielt wird, bis zu dem die Gemeinde die gegebenen Verordnungen beachten soll. Eine Erwähnung in der Regel der Gemeinschaft (1QS 9,10-11) ähnelt der oben genannten, fügt aber eine prophetische Gestalt hinzu:

«Sie sollen von den ursprünglichen Verordnungen geleitet werden, in denen die Männer der Gemeinschaft zuerst unterwiesen wurden, bis zum Kommen eines Propheten und der Messiasse von Aharon und Israel.» Auch im berühmten «messianischen Mahl» (1QSa 2), in dem ausdrücklich nur «der Messias Israels» erwähnt wird, der Kontext jedoch auch Hinweise auf den aharonischen Führer bietet, wird Bezug auf die Fülle der Zeit, den Anbruch des neuen Zeitalters, genommen. Jedoch werden den «Messiassen von Aharon und Israel» keine Funktionen, und ganz gewiß keine erlösende oder befreiende Funktion, zugeschrieben. Ihr Kommen oder ihre Gegenwart kennzeichnet einfach den endgültigen Anbruch der neuen Ära. Und die Gemeinde leitete die Dualität ihrer Stellvertreterrolle als Oberhäupter des eschatologischen Volkes von dem Ideal der ursprünglichen Begründung der zweiten Tempelgemeinde ab, die zwei «Ölbäume» besaß, zwei Gesalbte, einen Priester und einen Fürsten (Joschua und Serubbabel; vgl. besonders Sach 4,1-14).

Keine der anderen größeren Schriften (und schon gar keine der kleineren Schriften), die in Qumran gefunden wurden, wie z.B. die Loblieder (Hajadoth) und die Tempelrolle, enthält auch nur den Ausdruck *Messias*. Als Gemeinschaft, die bereits im Zustand der Naherwartung der Heilszeit lebte, schaute die Qumran-Gemeinde auf die Führungsrolle des Lehrers der Gerechtigkeit zurück, die für sie von großer Bedeutung war. Er war derjenige, der, von Gott inspiriert, den entscheidenden «Exodus» in die Wüste und die Gründung der neuen «Bundesgemeinschaft», die «den Weg des Herrn» durch Studium und Anwendung der Tora «ebnen» sollte, eingeleitet hatte. Für die Vollendung der Endzeit, für den entscheidenden letzten Kampf gegen die Mächte des Bösen, vertraute die Gemeinschaft auf die Führung Gottes selbst (vgl. besonders die Kriegsrolle, 1QM), genauso wie es sowohl die *maskilim*, die als Autoren des Buches Daniel gelten, als auch die Schriftgelehrten, die die frühen Henochschriften verfaßten, gehalten hatten. Man kann mit gutem Grund behaupten, daß die Mitglieder der Qumrangemeinde ihre Messiasgestalten nicht als Überbringer der Erlösung betrachteten.

Andererseits verwandte die aus Schriftgelehrten und Priestern zusammengesetzte Gemeinde ein großes Maß an Energie darauf, in den Heiligen Schriften nach Anspielungen auf ihre eigene von Krisen geprägte Zeit und auf die erwartete Endzeit zu suchen. Unter den gefundenen Texten sind einige, die sich, obgleich sie den Begriff *Messias* nicht ausdrücklich erwähnen, auf biblische Anspielungen auf einen zukünftigen König beziehen, der neben einem zukünftigen Priester und einem zukünftigen Propheten existiert. In der Auslegung von Jakobs Segen über Juda (4Qpatr) aus Gen 49,10, besitzt die Regel des gesamten Volkes Israel Priorität, aber in dieser Regel wäre «der Herrscherstab», der «Messias der Gerechtigkeit, der Sproß Davids», eingeschlossen. In einer Sammlung biblischer Texte, die offensichtlich als Prophezeiungen (4Qtest) verstanden wurden, werden a) Dtn 18,18-19, b) Num 24,15-17 und c) Dtn 33, 8-11 im Hinblick auf a) einen Propheten wie Moses, b) den zukünftigen Stern/die zukünftige Zuchtrute Israels, und c) den zukünftigen Hohenpriester (Levi, der Toralehrer) interpretiert. Das hier erwähnte zukünftige Triumvirat spiegelt die Erwähnungen in der Regel der Gemeinschaft (1QS 9,11) wieder. Schließlich wird in den Florilegien, einer Anthologie biblischer Texte mit Kommentar (4Qflor), eine Anzahl von Texten zusammengetragen, die häufig als «messianisch» bezeichnet wurden, wie z.B. 2Sam 7,10-14, Amos 9,11 und Ps 2,1. Und der davidische König ist tatsächlich in der Auslegung enthalten. Interessanterweise wird der Messiasbegriff jedoch auf (die Überreste) Israel(s) als Ganzes angewandt, das in einer herausragenden Position dargestellt wird, nämlich als das «Haus», das aufgerichtet werden wird, als das «du» (ursprünglich David), dem Ruhe vor feindlichen Unterdrückern gewährt wird, und sogar als «Gesalbter des Herrn», gegen den die Könige der Völker rebellieren. Die einzige Stelle, die dem davidischen König eine erlösende Rolle zuschreibt, interpretiert die «zerfallene Hütte Davids» aus Amos 9,11 als «denjenigen, der Israel retten wird». Diese Texte scheinen darauf hinzuweisen, daß Schriftgelehrte in ihren Erinnerungen einen Zusammenhang zwischen bestimmten biblischen Texten und einem zukünftigen davidischen König herstellten. Aber zumindest die Schriftgelehrten in Qumran schreiben einem davidischen Messias nicht nur eine geringe oder sogar *gar* keine erlösende Rolle zu, sondern bezogen einige dieser Schlüsselstellen der biblischen Messiasprophetie nicht auf einen einzel-

nen Heilsbringer, sondern auf die Gemeinschaft Israels insgesamt.

Die Psalmen Salomos

Der 17. salomonische Psalm stellte die Quelle des klassischen «Beweistextes» für die Aufstellung der landläufigen Behauptung von Christen dar, «die Juden» hätten einen «politischen Messias» erwartet. Es wird sich herausstellen, daß diese Behauptung auf einem folgenschweren Mißverständnis ihrer einzig möglichen textuellen Grundlage basiert.

Die Abfassung der Salomonischen Psalmen wird einer Gruppe von Schriftgelehrten/Weisen zugeschrieben und auf den Beginn der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. datiert. Als Verfasser dieser Psalmen wurden früher die Pharisäer angenommen. Aber es gab damals auch der Gruppe der Pharisäer nicht angehörende Schriftgelehrte, und nichts deutet darauf hin, daß gerade die Pharisäer diese Psalmen verfaßt hätten. Die Autoren üben scharfe Kritik sowohl an den hasmonäischen hohepriesterlichen Herrschern als auch an der römischen Eroberung Jerusalems im Jahre 63 v. Chr. Offenbar waren sie von den letzten hasmonäischen Herrschern, deren Dynastie ihrer Ansicht nach unrechtmäßig war, und die somit durch die Invasion des Pompeius zu Recht von Gott bestraft worden waren, «vertrieben» worden (PsSal 2; 17, 1-18) Die Verfasser beschreiben sich selbst als «die Gemeinden des Heiligen» (17,18), obwohl sie sich ganz allgemein um «die Gemeinden Israels» insgesamt sorgen (10,8). Bei der Lektüre des ganzen Psalms 17 entsteht der Eindruck, als hätten sich diese «Heiligen» am davidischen Königtum als *der* von Gott bestimmten Regel für Israel (mit besonderer Anspielung auf Gottes Verheißung von David in 2 Sam 7) zurückorientiert und die Hohenpriester der zweiten Tempelzeit als völlig illegitim abgelehnt, weil sie «Davids Thron verheerten» (17,8). Somit besteht die Antwort Gottes auf die Verwüstung des Landes und das Unbehagen des Volkes unter der römischen Fremdherrschaft darin, einen König einzusetzen, der ausdrücklich «der Sohn Davids» und der «Messias» ist. Dem gesalbten davidischen König werden zwei Funktionen zugeschrieben: Erstens soll er zerstörerische fremde und ungerechte heimische Herrscher vertreiben und zweitens das Volk in seinem eigenen Land wieder in gerechte politische und wirtschaftliche Zustände einsetzen (vgl. besonders 17,22-23; 26-28; 36,41). Den gesalbten davidischen König stellen sich seine Schriftgelehrten «Schöpfer» nach ihrem eigenen Bilde vor. Er ist ganz gewiß weder ein Reichskönig noch ein militärischer Anführer noch ein Herrscher, der seine Untertanen ausbeutet (vgl. besonders 17,33,41). Sein *modus operandi* soll die «Weisheit» sein. Er soll die selbstherrlichen, ungerechten und grausamen Herrscher «durch *seines Mundes Wort*» überführen, bloßstellen und vertreiben (vgl. besonders 17,24-25; 35-36). Und in Israel regiert er nicht aus einem luxuriösen Palast heraus, sondern unterweist sein Volk in «Gemeinden» (17,48). Nicht durch das «Schwert», sondern durch das «Wort». Der Messias der Psalmen Salomos ist, wie seine Urheber, eindeutig nicht der Reichsregent der davidischen Dynastie, die ursprünglich in 2 Sam 7 gerechtfertigt wird, sondern ein Toralehrer.

Die Bilderreden von Henoch

Obwohl er sich nicht unter den am Toten Meer entdeckten Schriftrollen befand, scheint der zweite Hauptteil des 1. Henochbuches, die Bilderreden in Kapitel 37-72, ebenfalls zur apokalyptischen jüdischen Literatur zu gehören und auf den Beginn oder die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. zurückzugehen. Von den verschiedenen Abschnitten des 1. Henochbuches konzentrieren sich nur die «Bilderreden» auf einen transzendenten Handlungsträger, der neben Gott zu Gericht sitzt. Diese Gestalt, die abwechselnd als «der Auserwählte» und der «Menschensohn» bezeichnet wird, scheint das höchste Engelwesen am göttlichen Königshof zu sein. An einer Stelle (1 Hen 46,1) wird der «Auserwählte» mit einer Vision eingeführt, die starke Ähnlichkeit mit der Vision über den «Hochbetagten» und «den Menschensohn» in Dan 7,9-13 aufweist. An anderer Stelle (1Hen 62-63) wird «der Auserwählte» in einer Weise beschrieben, die an das Lied vom Gottesknecht im zweiten Teil des Buches Jesaja (Jes 53) erinnert, an wieder einer anderen Stelle (1Hen 49,2) wird er dargestellt, als verfüge er über den gleichen «Geist der Weisheit und der Einsicht» wie der gerechte davidische König, dem er in Jes 11,2 verheißen wird. Außerdem wird die gleiche Gestalt zweimal als «der Gerechte» (1Hen 38,2;

53,6) und zweimal als «der Gesalbte» (1Hen 48,10; 52,4) bezeichnet. Die hinter den Bilderreden von Henoch stehenden Seher beziehen sich eindeutig auf eine bereits bestehende Tradition von Spekulationen über die Heilbringer. Es wäre falsch zu behaupten, daß der Verfasser «den Messias» hier als eine transzendente Gestalt beschriebe. Der Begriff «Gesalbter» ist ein relativ unbedeutender Hinweis, der nur zweimal beiläufig in bezug auf eine transzendente Gestalt angewandt wird, die als «der Auserwählte» und der «Menschensohn», der das Gericht der Könige und Mächtigen von ihrem Thron aus halten wird, bezeichnet wird. Weitaus wichtiger für den Vergleich mit der «christlichen» Spekulation über die Bedeutung Jesu ist die Tatsache, daß die Bilderreden des Henochbuches ein Beispiel einer ungefähr zur Zeit Jesu existierenden jüdischen Gemeinde geben, die Vermutungen über eine transzendente Richtergestalt anstellen, die neben ihrer Bezeichnung mit anderen geläufigen «Titeln» auch «der Menschensohn» genannt wurde. Wie wir aus Evangelientexten, wie z.B. aus Mt 25, wissen, identifizierten einige christliche Gruppen eine solche engelartige Richterfigur (den Menschensohn) mit Jesus (Christus).

Das Vierte Buch Esra und das Zweite Buch Baruch[8]

Die Apokalypse des Vierten Buches Esra, der durch eine Abfolge von sieben Visionen eine dialogische Struktur zugrunde gelegt wurde, stammt etwa aus der Zeit um 100 n. Chr. und wurde unter dem Eindruck der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem durch die Römer verfaßt. In den ersten vier Visionsberichten gibt es außer einer kurzen Andeutung in 7,28, wo «der Messias» einfach für eine kurze Zeit erscheint und dann stirbt, bevor die Welt zu dem ursprünglichen Schweigen zurückkehrt, das dem Jüngsten Gericht und der Erneuerung des Paradieses vorausgeht, keinen Hinweis auf einen Messias. In der fünften Vision wird das löwenähnliche Wesen, das gegen den Adler, der unermeßliche Gewaltherrschaft und Unterdrückung über die Welt gebracht hat, kämpft, als «der Messias ... aus Davids Stamm» gedeutet (4Esra 11,36-46; 12,10-39). Der Kampf ist jedoch nicht militärischer, sondern forensischer Natur. Seine eigentliche Funktion besteht darin, die Römer «vor Gericht zu stellen» — und dann den Rest des Volkes zu erlösen (12,32-34). In der sechsten Vision wird «der dem Herzen des Meeres entstiegene Mann» als Gottes «Sohn» gedeutet, der dem gegen ihn aufgebotenen starken Heer trotzt. Und wiederum wird großer Wert darauf gelegt, die Gestalt nicht als Krieger darzustellen. Vielmehr «rügt» und «tadelt» er die Feinde und vernichtet sie mit den Mitteln des Gesetzes! (13,1-13, 25-39). Auch in 14,9 wird «der Messias» erwähnt, hier jedoch nur beiläufig. Obwohl die Interpretation der fünften Vision den Löwen ausdrücklich als «den Messias ... Davids» beschreibt, spielen die sich an die Visionen anschließenden Auslegungen der anderen Figuren genauso ausdrücklich ihre kriegerischen oder monarchischen Züge herunter oder leugnen sie sogar und konzentrieren sich stattdessen auf die richterliche Rolle. Diese konzentriert sich besonders auf die Beendigung der römischen Besatzungsmacht, die einen dermaßen zerstörerischen Einfluß auf die palästinischen Juden hatte.

Trotz all der hinsichtlich seiner Herkunft, seiner Struktur und seiner Hauptintention vorliegenden Ähnlichkeiten mit dem Vierten Buch Esra zeichnet sich die Apokalypse des Zweiten Baruchbuches durch eine entscheidend andere Darstellung von «meinem Gesalbten» aus. Wenn dieser in den Kapiteln 29-30 zum ersten Mal in Erscheinung tritt, bedeutet das wirklich nichts weiter als das Gesagte, eine Erscheinung praktisch ohne Funktion. Die Visionen, die den Höhepunkt der Baruch-Apokalypse darstellen, beschreiben Gottes Gesalbten jedoch als den eschatologischen Richter, der den letzten Herrscher des vierten Königreiches, d.h. den Herrscher des Römischen Reiches, dessen Herrschaft viel härter und viel schlimmer war als die vorhergehender Reiche, zur Rede stellen und dann töten wird (2 Bar 39-40). Außerdem wird er alle Völker zum Gericht zusammenrufen, diejenigen, die Israel nicht unterdrückten (von denen einige von Israel selbst unterworfen wurden), leben lassen, aber diejenigen Völker ans Schwert liefern, die Israel unterdrückt haben. Nach dem Gericht werden Wonne, Ruhe und andere Umstände eines neuen Paradieses vorherrschen (2 Bar 70-73). Der Gesalbte aus dem Zweiten Buch Baruch ist kein militärischer Anführer. In 2 Bar 39,7 nimmt er die Stelle des «Menschensohnes» aus Dan 7 als Empfänger der Herrschaft

ein. Nachdem er erst einmal in sein Amt eingesetzt ist, übt er die Funktion des Richters über die grausamen Herrscher aus, die in früheren apokalyptischen Schriften, wie Daniel und dem Ersten Henochbuch, Gott selbst zukam. (Man vermutet, daß sich die traditionelle christliche Vorstellung von der jüdischen Erwartung eines «Messias» stark auf 2 Bar 39-40 und 70-72 stützt.)

Dieser Überblick über die Hoffnungen der verschiedenen Gruppen von Schriftgelehrten auf eine Lösung für die schwierigen Begleitumstände der Fremdherrschaft oder sogar der Repression, unter denen sie litten, deutet darauf hin, daß die älteste und beständigste Lösungsvorstellung eine Intervention Gottes beinhaltete, die darin bestand, die Reichskönige zu verurteilen und das Volk zu rehabilitieren, wie es in den frühen henochitischen Schriften und den Visionen des Buches Daniel beschrieben wird. In den späteren Bilderreden von Henoch, die vielleicht um die Zeit Jesu entstanden, wird die richterliche Funktion von «dem Auserwählten/dem Menschensohn» übernommen, der an den «Menschensohn» aus Dan 7 erinnert, der ursprünglich ein Symbol für das zu befreiende Volk und keine Erlösergestalt war. Falls einige dieser Gruppen Traditionen eines «Gesalbten» und/oder eines davidischen Königs kannten, legten sie sich nicht auf eine solche Gestalt als hauptsächlichen Heilsbringer fest. Die Qumran-Gemeinde, die sich auf Gottes eigenes Erlösungshandeln konzentrierte, spielte in drei ihrer zahlreichen Schriften mit der stereotypen Phrase des «Kommens der Messiasse von Aharon und Israel», die wahrscheinlich das Führungs- und Strukturideal der gegenwärtigen und zukünftigen Gemeinden ausdrückte, was sich an dem ursprünglichen Idealbild der zweiten Tempelzeit (ein gesalbter Priester und ein gesalbter davidischer Fürst) orientierte, auf die Erfüllung der Zeiten an. Die Gemeinschaft, die die Psalmen Salomos verfaßte, bildet die einzige Gruppe, die einem gesalbten Sohn Davids die zentrale Erlöserrolle zuschreibt. Ihr Messias ist jedoch ausdrücklich kein militärischer Führer, sondern wird vielmehr als ein Schriftgelehrter beschrieben, der das Wort anstelle des Schwertes einsetzt. Nach Darstellung der zwei Apokalypsen schließlich, die sich mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer auseinandersetzen, übergibt Gott das Gericht in die Hände eines transzendenten «Gesalbten», der weder im Vierten Buch Esra noch im Zweiten Buch Baruch als Krieger dargestellt wird, der die grausamen römischen Herrscher aber dennoch nach dem Gericht in 2 Baruch tötet. Es existiert eindeutig eine große Vielfalt sowohl von Schemata einer zukünftigen Erlösung als auch von Rollenvorstellungen bestimmter Messiasgestalten, zumindest in den wenigen Gemeinschaften von Schriftgelehrten, die eine Art von Messias erwähnen. In jedem Fall konzentrieren sich allerdings die Erlösungshoffnungen dieser Gruppen vor der Zerstörung des Tempelstaates durch die Römer auf die Verdammung der jüdischen hohepriesterlichen Herrscher sowie der Regenten der Fremdherrschaft.

Populäre «messianische» und «prophetische» Bewegungen[9]

Wir kennen nur wenige Zeugnisse davon, wie die Masse der Menschen im antiken Palästina dachte oder handelte. Die gelegentlichen abwertenden Berichte des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus ermöglichen uns jedoch einen Eindruck von einigen populären Bewegungen, die charakteristische jüdische Formen annahmen, was auf eine nachhaltige Beeinflussung durch antike biblische Traditionen von Widerstand und Erlösung hinweist.

Im Gegensatz zu der Behauptung moderner theologischer Handbücher gibt es praktisch keine literarischen Belege für die Existenz jüdischer Erwartungen eines «eschatologischen Propheten» oder «neuen Mose» (Lediglich für die Wiederkunft eines neuen Elija existieren einige wenige Hinweise, wie z.B. Sir 48,1-14). Trotzdem trat um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. eine Menge bekannter Propheten auf, die Bewegungen ins Leben riefen, die an die großen prophetischen Heldengestalten des alten Israel erinnerten. Nach dem geringschätzigen Urteil von Josephus «waren sie Verführer und Betrüger, die unter dem Vorwand göttlicher Sendung auf Umwälzung und Aufruhr hinarbeiteten und das Volk zu religiöser Schwärmerei hinzureißen suchten, indem sie es in die Wüste lockten, als ob der Gott ihnen dort durch Wunderzeichen ihre Befreiung ankündigen würde.»[10]

«Noch während Fadus Landpfleger von Judaea war, bewog ein Betrüger mit Namen Theudas eine ungeheure Menschenmenge, ihm unter

Mitnahme ihrer gesamten Habe an den Jordan zu folgen. Er gab sich nämlich für einen Propheten aus und behauptete, er könne durch sein Machtwort die Fluten des Jordan teilen und seinem Gefolge einen bequemen Durchgang ermöglichen ... Fadus sandte eine Abteilung Reiter gegen sie aus ... und tötete viele von ihnen.»[11]

«Um diese Zeit kam auch ein Mensch aus Ägypten nach Jerusalem, der sich für einen Propheten ausgab und das gemeine Volk verleiten wollte, mit ihm auf den Ölberg zu steigen, der in einer Entfernung von fünf Stadien der Stadt liegt. Dort, sagte er, wolle er ihnen zeigen, wie auf sein Geheiß die Mauern Jerusalems zusammenstürzten, durch welche er ihnen dann einen Eingang in die Stadt bahnen würde. Als Felix hiervon Kunde erhielt, ... griff er den Ägypter und dessen Anhänger an. Von den letzteren fielen vierhundert, und zweihundert wurden gefangen genommen.»[12] Es fällt nicht schwer, hier Bewegungen zu erkennen, die von Propheten angeführt wurden, die die Verwirklichung von Erlösungsphantasien in Angriff nahmen, die Gottes große Heilstaten in den prägenden Jahren der Geschichte Israels nachahmen, wie z.B. den von Mose angeführten Exodus durch das Rote Meer in die Wüste oder den von Josua angeführten siegreichen Kampf um Jericho. Die Erinnerung an diese großen Ereignisse der Vergangenheit bestimmte eindeutig die soziale Gestalt, die diese populären prophetischen Bewegungen in der Mitte des ersten Jahrhunderts annahmen. (Und es scheint unbestritten zu sein, daß die gleiche Tradition der großen Volkspropheten wie Mose, Josua oder Elija den Charakter der Folgen von Wundererzählungen beeinflußt haben, die nun in Mk 4-8 auftauchen, und vielleicht ebenso die hinter dem Johannesevangelium vermutete Zeichen-Quelle.)

Von ganz anderer Natur hinsichtlich ihrer sozialen Gestalt waren einige andere verbreitete Bewegungen, oder besser Erhebungen, die von Männern angeführt wurden, die von ihren Anhängern als «Könige» proklamiert worden waren. Unmittelbar nach dem Tod des grausamen Tyrannen Herodes kam in jedem größeren Distrikt Palästinas eine dieser populären *messianischen* Bewegungen auf.

«Ferner sammelte ein gewisser Judas, der Sohn des Räuberhauptmannes Ezechias, ... bei Sephoris, einer Stadt in Galiläa, eine Schar verkommener Menschen, griff damit das Zeughaus an, bemächtigte sich der daselbst befindlichen Waffen, ... und verbreitete allseitig Schrecken ... Ja, er strebte sogar nach der Königsherrschaft.»[13]

«Auch ein gewisser Simon ... wollte aus der allgemeinen Verwirrung Nutzen ziehen und wagte, sich die Königskrone aufzusetzen. Dann sammelte er eine Menge Abenteurer um sich, ließ sich von diesem sinnlosen Haufen als König begrüßen ... Er plünderte darauf den Königspalast in Jericho und äscherte ihn ein, zündete auch noch an vielen anderen Orten die königlichen Schlösser an und überließ alles, was sich darin vorfand, seiner Mannschaft als Beute.»[14]

«Hierauf vermaß sich auch ein gewisser Athronges, ... ein einfacher Schafhirt, ... seine Hand nach der Krone auszustrecken ... So hielt er sich lange Zeit, führte den Titel König und tat, was ihm beliebte; auch verursachte er mit seinen Brüdern den Römern nicht weniger Schaden wie den Königlichen, da er gegen beide Teile in gleicher Weise aufgebracht war, gegen die Königlichen nämlich wegen des Übermutes, den sie unter Herodes an den Tag gelegt, und gegen die Römer wegen der Unbilden, welche diese ihm zugefügt hatten.»[15]

Das bedeutet, daß sich die lange angestaute Frustration über die römische und die herodianische Eroberung und Unterdrückung nicht in Form von blinder und chaotischer Gewalt, sondern in der bezeichnenden sozialen Gestalt von Bewegungen unter der Leitung von Männern, die von ihren Anhängern als «Könige» anerkannt wurden, entlud. Diese Bewegungen lenkten ihre Aktivitäten recht gezielt auf die königlichen Paläste und Lagerhäuser, in denen die Herrscher die vom Volk eingetriebenen Güter untergebracht hatten. Es scheint eindeutig zu sein, daß die bezeichnende soziale Form, die diese von Königen geleiteten Bewegungen angenommen hatten, wie die populären prophetischen Bewegungen auch, von seit langer Zeit bestehenden, historischen Erinnerungen geprägt waren: in diesem Fall von den Bewegungen unter der Leitung der öffentlich «gesalbten» Könige Saul, Jehu und ganz besonders des jungen David. Dieselbe Tradition von populären messianischen Bewegungen brach erst inmitten des jüdischen Aufstands gegen Rom um 66-70 n. Chr. wieder auf, als Simon bar Giora in Judäa eine Bewegung auf dem Land aufbaute, die Ent-

lassung von Gefangenen ankündigte und, nachdem er in Jerusalem eingefallen war, die stärkste Kampftruppe gegen die römische Rückeroberung Jerusalems bildete. Im Zusammenhang mit dem zweiten großen Aufstand von 132-135 n. Chr., als Rabbi Akiba (TJ Ta'anit 4.8) Bar Kochba in Anlehnung an Bileams Weissagung (die als messianische Prophetie betrachtet wurde, vgl. Num 24,17) als «Stern, der in Jakob aufgeht» proklamierte, nahm die Erhebung offensichtlich ebenfalls die gleiche charakteristische soziale Gestalt einer populären messianischen Bewegung an.

Im Unterschied zu den Kreisen der Schriftgelehrten, die schlichtweg über eine zukünftige Erlösung durch Gottes Eingreifen oder das entweder von Gott selbst oder von einem historischen oder transzendenten Gesalbten, oder von einem transzendenten Menschensohn ausgeführte Jüngste Gericht phantasierten und diese Phantasien niederschrieben, stellte die jüdische Landbevölkerung konkrete Befreiungsbewegungen auf. Diese Bewegungen nahmen zwei typisch jüdische Gesellschaftsformen an, von denen die eine das Muster der großen Befreiungstaten in der Geschichte Israels nachvollzog, die Bewegungen des Auszuges und der Eroberung unter der Führung der Prophetengestalten Mose und Josua, und die andere Erhebungsbewegungen der Volksunabhängigkeit, die von Gestalten geleitet wurden, die öffentlich als «Könige» gesalbt oder ausgerufen worden waren. Es ist nicht schwer zu begreifen, daß diese jüdischen Volksbewegungen für unsere Versuche, die Sendung Jesu und die Ursprünge bestimmter Jesus-Bewegungen hinter der Entwicklung der synoptischen Evangelientradition zu verstehen, eine wesentlich größere Relevanz besitzen als der traditionelle synthetische christliche Messias-Begriff. Andererseits stehen die apokalyptischen Reflexionen und die anderen Bilder eines transzendeten Messias oder einer transzendenten Menschensohn-Gestalt im Zusammenhang mit unseren Versuchen, die in der Entwicklung begriffene christliche Spekulation über die besondere Bedeutung Jesu als endgültigen Heilsbringer für die christlichen Glaubensgemeinschaften neu zu bewerten.

[1] Für eine ausführlichere Darstellung der fundamentalen Konflikte bezüglich des Sozialgefüges im antiken Palästina vgl. R.A. Horsley, Sociology and the Jesus Movement (New York 1989) Kapitel 4 und 5.

[2] R.A. Horsley, Jesus and the Spiral of Violence (San Francisco 1987). Kapitel 1 beinhaltet eine allgemeine Typisierung einer solchen «kolonialen» oder «imperialen» Situation

[3] Für einige Sondierungsversuche zum Thema der Mittlerrolle und der daraus möglicherweise hervorgehenden Konflikte für das Schiftgelehrtentum vgl. Horsley, Jesus and the Spiral Violence, 129-46.

[4] Zum Unterschied zwischen offizieller Königsideologie und Volkskönigtum vgl. R.A. Horsley, «Popular Messianic Movements around the Time of Jesus», in CBQ 46 (1984) 473-78.

[5] Zum Thema der Ideologie des Hohenpriestertums vgl. die kritische Diskussion in M.L. Mack, Wisdom and Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers (Chicago 1985).

[6] Zum Ersten Henochbuch vgl. G.W.E. Nickelsburg, Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch, in: Neusner, J., u.a. (Hg.), Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era (Cambridge 1987) 49-68. Die Zitate aus 1 Hen, 4 Esra, 2 Bar und den Salomonischen Psalmen stammen aus Paul Rießler, Altjüdische Schriften (Augsburg 1928).

[7] Zu Daniel vgl. besonders J.J. Collins, The Apocalyptic Imagination (New York 1984) Kapitel 3.

[8] Zu 4 Esra vgl. M.E. Stone, The Question of the Messiah in 4 Esra, in: Neusner, Judaisms and their Messiahs, aaO. 209-24.

[9] Zur weiterführenden Diskussion dieser Bewegungen vgl. Horsley, Popular Messianic Movements, aaO. 471-95; ders., Like One of the Prophets of Old. Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus, in: CBQ 47 (1985); R.A. Horsley und J.S. Hanson, Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus (San Francisco 1985) Kapitel 3 und 4.

[10] Flavius Josephus, Geschichte des jüdischen Krieges, Übersetzung aus dem Griechischen von Heinrich Clementz (Wiesbaden 1977) 162 (II.13.4).

[11] Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, Übersetzung aus dem Griechischen von Heinrich Clementz (Wiesbaden 1982) 650-51 (XX.5.1).

[12] Josephus, Altertümer, 662 (XX.8.6).

[13] Josephus, Altertümer, 487 (XVII.10.5).

[14] Josephus, Altertümer, 487 (XVII.10.6).

[15] Josephus, Altertümer, 488-89 (XVII.10.7).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

RICHARD A. HORSLEY

Professor am Department of Classics and Religion der University of Massachusetts in Boston; zahlreiche Veröffentlichungen zum Ersten Korintherbrief und zu jüdischen Volksbewegungen zur Zeit Jesu. Veröffentlichungen aus jüngerer Zeit: Bandits, Prophets, and Messiahs (zus. mit John S. Hanson) (San Francisco 1985); Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine (San Francisco 1987/Minneapolis 1992); The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context (New York 1989); Sociology and the Jesus Movement (New York 1989). Anschrift: University of Massachusetts, Dept. of Classics and Religion, Harbor Campus, Boston-Mass., USA.

Seán Freyne

Die frühchristlichen und jüdischen Vorstellungen vom Messias

Selbst ein nur kursorischer Überblick über die Literatur des Judentums des zweiten Tempels zeigt, daß der Messias-Begriff eine äußerst komplexe Geschichte hatte, und daß er — entgegen der allgemein verbreiteten christlichen Auffassung — keine eindeutige Bedeutung in den verschiedenen, häufig miteinander konkurrierenden Erscheinungsformen des Judentums hatte, die man aus dem literarischen Nachlaß dieser Epoche heraus belegen kann. Diese sehr allgemeine Beobachtung sollte uns vor der Gefahr warnen, in unsere frühchristlichen und folglich gleichermaßen in israelitische und jüdische Quellen Vorstellungen über den Messias hineinzulesen, die nicht dem Judentum entstammen und die wenig mit der Art von Beschreibung dieser Figur zu tun haben, die diese in der Literatur aus der Zeit des zweiten Tempels erfährt[1]. Wie allgemein bekannt ist, stellt sich die frühchristliche Literatur selbst als eine vielfältige und mannigfaltige Sammlung von Antworten und Reaktionen auf verschiedene Lebenssituationen dar. So sollte uns die Entdeckung nicht überraschen, daß selbst innerhalb der Grenzen dieses beschränkten Textkorpus verschiedenste Anwendungen und Bedeutungen der Messias-Vorstellung wirksam waren und in unterschiedlichster Weise eingesetzt wurden, besonders im Kontext der heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Jüngern Jesu und anderen Zweigen des Judentums in dieser Zeit. Ja, man müßte in der Tat annehmen, daß eine Gruppe, die sich in einem relativ frühen Stadium ihres Bestehens mit einer Ableitung vom griechischen Äquivalent für das hebräische Wort Messias «Christen» nannte, doch wahrscheinlich einen höchst differenzierten, wenn nicht sogar — als Teil des eigenen Selbstdefinierungsprozesses — streitbaren Gebrauch von dieser Vorstellung machte.

Diese einleitende Darlegung des in diesem Aufsatz zu behandelnden Themas könnte den Eindruck erweckt haben, einen wichtigen Aspekt der Fragestellung bisher zu unterschlagen, nämlich daß Jesus selbst den Titel Messias in einer so besonderen Weise verwendete, daß er ihn — so die These — völlig umwandelte. Damit sind die Grundlagen für die frühchristlichen christologischen Reflexionen in der «impliziten Christologie» in Leben und Wirken des irdischen Jesus gelegt. Unausgesprochen wird mit Behauptungen wie dieser auch die Annahme vertreten, daß die Christologie sich direkt und geradlinig aus den jüdischen Messiaserwartungen und -beschreibungen entwickelt habe. Dennoch berücksichtigt diese Annahme die Tatsache nicht, daß in dem Moment, als die Jesus-Bewegung mit griechischen Vorstellungen und Gedanken in Kontakt kam, eine völlig andere Gedankenwelt in die bereits vorhandenen Entwürfe einfloß — ein Phänomen, das zum ersten Mal bei jenen Hellenisten aus Zypern und Kyrene auftaucht, die in Antiochien «den Griechen das Evangelium von Jesus, dem Herrn» (Apg 11,20) verkündeten. Ein Aspekt dieser Gedankenwelt, der in der Entwicklung einer späteren Christologie — die losgelöst vom jüdischen Messianismus betrachtet werden muß, wobei nicht übersehen werden darf, daß es sich bei diesem Ausdruck um eine große Vereinfachung handelt — eine äußerst bedeutende Rolle spielen sollte, war die Auffassung, daß Retter- und Heldengestalten, die in menschliches Geschehen eingriffen, in bestimmter Weise an dem Göttlichen, das sie repräsentierten, teilhatten, und damit mehr als die für eine Sendung Erwählten oder Gesalbten waren. Wie sich beispielsweise bei Philo, dem jüdischen platonischen Philosophen aus Alexandria, zeigt, konnte die vorherrschende philosophische Strömung den jüdischen Glauben in dieser Hinsicht verändern, durch die Übertragung in philosophische Kategorien, die sich ausdrücklich mit dem göttlichen Handeln und der göttlichen Gegenwart in dieser Welt beschäftigen[2]. Ausgehend von dieser Überlegung kann unser Ansatzpunkt nicht der historische Jesus und seine tatsächlichen oder angeblichen Ansprüche auf Messianität zu Lebzeiten sein — obwohl wir auf diese Frage ge-

gen Ende dieses Aufsatzes zurückkommen werden —, sondern wir müssen bei den frühchristlichen Texten ansetzen, die diese Überschneidungen und Transformationen der einen durch die andere Tradition in einer Vielfalt von gesellschaftlichen und religiösen Hintergründen bezeugen. Wenn wir die verschiedenen Darstellungen also unter diesem Aspekt lesen, werden wir vor allem danach fragen müssen, welche Elemente des eher traditionellen jüdischen Verständnisses vom Messias und seiner Funktion(en) eine Rolle in der Entwicklung frühchristlicher Ansprüche gespielt haben.

Der Messias in den frühchristlichen Briefen

Meine chronologische Vorgehensweise, beginnend bei den Paulusbriefen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Evangelien noch ältere Fragmente christlichen Traditionsgutes enthalten mögen, die dann natürlich in spätere Schriften eingearbeitet wurden. Man könnte nun davon ausgehen, daß die Paulusbriefe die jüdische Vorstellung vom Messias aus der Sicht der damaligen Zeit und die unbestrittene Zugehörigkeit des Autors zum Judentum reflektieren. Dennoch ist nach Ansicht der meisten Kommentatoren das insgesamt nicht weniger als 379 mal vorkommende Wort *christos* in den Paulusbriefen ein Eigenname und wird nicht als Rollenbezeichnung für (eine) erwartete Person(en) verwendet, wie es in anderen zeitgenössischen jüdischen Schriften der Fall ist[3]. Tatsächlich scheint sich Paulus zu Beginn seiner Apologie des jüdischen Unglaubens auf diese allgemeinere jüdische Erwartung zu beziehen: «Dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus»; aber selbst in diesem Zusammenhang wird dies noch von dem deutlich christlichen Verständnis unterschieden: «Ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen» (Röm 9,3.6). Die Formel «dem Fleisch nach», die an die gegensätzliche Formel «dem Geist nach» erinnert, wird hier nicht verwendet, um Jesu irdischen Ursprung zu betonen (wie in Röm 1,2-4), sondern um zwischen dem jüdischen Messiasverständnis (das im Vergleich mit anderen Grundpfeilern der jüdischen religiösen Identität noch als eine der Segnungen dieses Erbes betrachtet werden könnte) und dem deutlich christlichen, um nicht zu sagen paulinischen Gebrauch dieses Namens als inklusive Bezeichnung all derer, die an Jesus glauben und so den «Leib Christi» bilden, zu unterscheiden.

Wendet man sich den nachpaulinischen Briefen und den anderen Briefen des Neuen Testaments zu (ungeachtet der Datierung dieser Schriften), so scheint dort ebenfalls ein verwirrendes Desinteresse an den geläufigen, mit dem Messias assoziierten Vorstellungen und Bildern, wie sie uns aus den jüdischen Texten bekannt sind, vorzuherrschen. Dieses Fehlen einer durchgängigen Diskussion der anderen zahlreichen und unterschiedlichsten maßgebenden Auffassungen vom Messias könnte so interpretiert werden, daß Paulus und die anderen Verfasser bei den meisten nichtjüdischen Gemeinden kein Interesse an diesen Fragen feststellten oder sie als bekannt voraussetzen konnten. Dennoch ist wenigstens in Paulus' Fall diese Antwort kaum befriedigend, bedenkt man seine kreative Aneignung anderer Aspekte des jüdischen Erbes, wenn es darum geht, die eigenen theologischen Gedanken zu entwickeln, selbst wenn diese Aspekte seiner Leserschaft kaum bekannt gewesen sein dürften. Er ist sich dessen bewußt, daß der Christus, den er verkündet — nämlich der gekreuzigte Christus — den Juden ein Skandal ist (1Kor 1,23). An anderer Stelle schreibt er, daß es Menschen gibt, die das «Evangelium Christi» durch ein anderes Evangelium verfälschen wollen, was Paulus in dieser veränderten Form mit Nachdruck ablehnt, ja, er verdammt diejenigen, die einen «anderen Jesus» bzw. ein «anderes Evangelium» predigen wollen (2Kor 11,4; Gal 1,7). Es scheint, daß der Christus-Titel für Paulus durch das Leben und Werk Jesu, besonders durch seinen Tod definiert ist, und er bemüht sich nicht eigens, diese Aneignung des Titels mittels der Verwendung anderer jüdischer Ausdrucksformen und Erwartungshaltungen zu legitimieren.

Als Eigenname hatte Christus Jesus (oder Jesus Christus) einen autoritativen Klang, besonders wenn zusätzlich der Titel *kyrios* (Herr) hinzugefügt wurde, und dies auch für diejenigen, die über keine Kenntnis des spezifischen Hintergrundes des Wortes *christos* innerhalb der jüdisch-messianischen Gedankenwelt verfügten. Für diejenigen, die damit vertraut waren, zusätzlich zu Eigennamen Ehrennamen zu haben, mag es wie «Imperator Caesar» geklungen haben. Für Paulus jedoch hatte die spezifische theologische Bedeutung dieses Namens ihren

Grund in der Tatsache, daß es sich um den Eigennamen desjenigen handelte, der gekreuzigt worden und auferstanden war, und dies — so sein Glaube — mit der Konsequenz der Erlösung für die ganze Menschheit. Der Leib/die Person des auferstandenen Christus war für Paulus das Symbol wiederhergestellten Menschseins, woran teilzuhaben alle eingeladen sind. Die jüdische Tradition war mit der Vorstellung vertraut, daß einzelne Personen als Repräsentanten einer ganzen Gruppe fungieren («corporate personality») — so etwa Abraham, Jakob (Israel) und vor allem Adam —, und es ist wohl eher diese Gedankenverknüpfung als die Hoffnung auf den Messias, die Paulus dazu inspiriert, Christus als den neuen Adam zu bezeichnen, auch wenn die mit Christus assoziierten Gnadengaben — Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung — ebenfalls Teil der allgemeinen Messiasvorstellung waren (siehe Röm 5,12-19).

Auf diese Weise umging Paulus die typisch nationalistisch geprägten Assoziationen, die mit der Vorstellung vom Messias verbunden waren, und bewegte sich stattdessen in eine andere, kosmische Sphäre, die auf dem apokalyptischen Verständnis von Gottes Sieg über das Böse und dem Kommen einer neuen Zeit basierte[4]. Doch während andere jüdische Texte des ersten Jahrhunderts dem Messias eine Rolle in der anbrechenden Endzeit, im apokalyptischen Drama zuschreiben, entwickelt Paulus die Rolle Jesu nicht in gleicher Weise, außer vielleicht in 1Kor 15,23-28 (Syr. Baruch 29,3-30; 39,7; 73,1; 74,2; 4 Esra 7,26-29)[5]. Aber größtenteils ist es der Sieg Gottes, offenbart in Tod und Auferstehung Jesu, der zur alles beherrschenden Metapher seines Denkens wird. Zwar mag im Kontext der Heidenmission außerhalb Palästinas auch die Distanzierung von den politisch-nationalistischen Aspekten des Messiasbildes eine gewisse Rolle gespielt haben, aber vor allem war es Paulus' Bedürfnis, ein für diese so außerordentlich erfolgreiche Mission alles umfassendes theologisches System zu schaffen, was die Entwicklung seiner Gedanken im *Römerbrief*, der ausführlichsten Darlegung seiner Position, veranlaßte. Im Blick auf unsere gegenwärtige Diskussion ist es wichtig festzuhalten, daß Paulus in dem Moment, in dem er seine Hoffnungen für Israels Zukunft in diesem Zusammenhang entwickelt (Röm 9-11), keinen Gebrauch vom messianischen Ideal macht oder seine Argumente auf den messianischen Status Jesu stützt, sondern seine Hoffnung vielmehr auf den endgültigen Plan oder das *mysterion* Gottes für die Geschichte setzt, die sich mit dem Leben und Wirken Jesus zu entfalten begonnen hat.

Frühchristliche Erzählungen und der Messias

Der Erweis der Messianität Jesu ist in allen Evangelien von zentraler Bedeutung, auch wenn man durchaus je verschiedene Schwerpunkte, die sich aus den spezifischen Adressaten und Entstehungssituationen heraus erklären lassen, erkennen kann.

Das Markusevangelium ist der älteste noch erhaltene Text, und hier begegnen wir der geheimnisvollen Natur des Anspruches auf Jesu Messianität innerhalb der Gemeinschaft, an die sich das Evangelium wendet. Die Frage der richtigen Identifizierung ist hierbei von grundlegender Bedeutung, denn es wird ausdrücklich vor falschen Propheten und solchen, die sich unberechtigt für den Messias ausgeben, gewarnt, die im Zusammenhang der apokalyptischen Reden, die den jüdischen Krieg von 66-70 vor Augen hatten, möglicherweise sogar die Auserwählten (Mk 13,22) irreführen konnten. Ob wir jetzt von einem römischen Lesepublikum ausgehen, das zeitlich nach der Verfolgung durch Nero anzusetzen ist, oder von einem, das am Vorabend des Angriffs der Römer auf Jerusalem lebte — die markinische Gemeinde verlangte nach sicherer Aufklärung über den genauen Sinn, in welchem man sich zu Jesus als dem Messias bekennen konnte[6]. Die Passionsgeschichte, die sich um die Aufgabe dreht, den Anspruch, «König der Juden» zu sein, zu verteidigen, weist auf die stark politischen Nebentöne, die messianische Ansprüche mit sich bringen konnten, und auf die daraus entstehenden Konsequenzen für jeden, der einen solchen Status für sich einfordert, hin. Jesu Messianität jedoch — so werden die Leser des Markusevangeliums und andere an dieser Frage Interessierte versichert — ist von anderer Art. Auf dem Höhepunkt des Evangeliums, wenn Petrus Jesus als den Christus öffentlich bekennt, wird der Leser warnend darauf aufmerksam gemacht, daß eine so unverhüllte Proklamation nicht unproblematisch ist, denn im nächsten Moment gebietet Jesus seinen Jüngern zu schweigen, und dies in einer Weise, die an andere Begebenheiten des Evangeliums erin-

nert, bei denen eine falsche Interpretation seiner Identität zu befürchten war (8,30; siehe 1,44; 3,12; 5,43; 7,36). Als ob sich Jesus von der Identifizierung des Petrus distanzieren wollte, werden die Jünger außerdem sogleich belehrt, daß der Menschensohn (und nicht der kurz zuvor von Petrus bekannte Messias) leiden müsse und zurückgewiesen werde. Diese Belehrung wird später zweimal wiederholt und ein weiteres Mal, als die Gruppe Jerusalem erreicht und Jakobus und Johannes immer noch nicht verstanden haben und Jesus um einen besonderen Platz im Himmelreich bitten.

Während bei Paulus von einer scheinbaren Nichtberücksichtigung des größeren Zusammenhangs der jüdischen Messiaserwartung auszugehen ist, fügt Markus für uns einige der fehlenden Verbindungsstücke ein. Wer Jesus nachfolgen wollte, sollte sich eine klare Vorstellung von der Bedeutung der Messianität Jesu machen können. Ein wirkliches Verständnis dieses Anspruchs schloß demnach nicht die üblichen politischen Implikationen ein, die zur gleichen Zeit bei anderen populären jüdischen Bewerbern um den Messiastitel üblich waren. Daher war es eher die römische Imperialmacht als die theologischen Ansprüche einer universalen Mission, die diese besondere Darstellung motivierte. Und dennoch verweist sie auch auf Jesus selbst und läßt ein Zögern in Hinsicht auf seine eigene Stellungnahme zu diesem Problem erkennen. Wir werden auf diesen Punkt weiter unten noch zurückkommen.

Das Matthäus- und das Lukasevangelium reflektieren beide die Situation nach 70, insbesondere die Zerstörung Jerusalems. Dieses für die antike Welt insgesamt als folgenschwerer Einschnitt zu bewertende Ereignis, das auch von Tacitus, dem römischen Historiker, erwähnt wird, hat in diesen beiden Evangelien das Verständnis der Messianität Jesu nachhaltig geprägt, wenn auch in je spezifischer Weise. Bei Matthäus läßt sich eine fast übereifrige Messianisierung des ganzen Lebens und Wirkens Jesus beobachten, die durch eine bestimmte Technik der Erfüllungszitate untermauert wird, welche das Leben Jesu als endgültige Erfüllung der Verheißungen der hebräischen Schrift darstellt. Jesus war «Sohn Davids», auch wenn Matthäus damit noch mehr von Jesus mitteilen will, als daß er der «Immanuel», der «Gott mit uns» sei. Als Sohn Davids ist er «der, der Christus genannt wird» (Mt 1,16), ein Anspruch, der sogar von Pilatus gegenüber den jüdischen Hohepriestern und Ältesten vor Gericht zitiert wird (Mt 27,17; 27,22). Sowohl die Werke als auch die Lehre Jesu sind bei Matthäus expliziter Ausdruck messianischer Würde (Mt 11,2; 23,10). Auch Jesu Abstammung aus Galiläa kann seine Rolle als Messias nicht beeinträchtigen, denn selbst dies war im göttlichen Plan vorhergesehen und spiegelt also Gottes Handeln an und in Israel wider[7].

Diese Konzeption muß im größeren Kontext der Thesen und Ansprüche gesehen werden, die Matthäus gegen andere Versionen darüber, wo das wahre Israel zu finden sei und wie es konstituiert sein müsse, durchzusetzen versucht. Aus Matthäus' Perspektive haben alle anderen Formen des Judentums jeglichen Anspruch, Volk Gottes zu sein, verloren, da sie die von Gott Gesandten — die Propheten, Jesus, und die von Jesus zu ihnen Gesandten (Mt 21,43; Mt 22,1-14; Mt 23,34-36) — verstoßen haben. Die Steigerung dieser Zurückweisung war Gottes Verwerfung Jerusalems und all derer, die eine Legitimation ihrer religiösen Überzeugungen aus dieser Mitte zu ziehen beanspruchten. Daher ist allein Jesus berechtigt, Messias genannt zu werden. Während der letzten Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern im Evangelium wird die Frage nach Jesu Messianität umgewandelt in die, wessen Sohn er sei. Der biblische Beweistext (Ps 110,1) besagt, daß der Messias mehr als Davids Sohn sei, da er ihn als «Herrn» bezeichnet — ein Ehrentitel, den Matthäus durchgängig für Jesus in seinem Evangelium einsetzt. Der Erzähler berichtet uns, daß von diesem Tage an niemand mehr wagte, ihm weitere Fragen zu stellen, weil damit unausgesprochen mitausgesagt ist, daß Jesus sich selbst als den definitiven Schriftgelehrten bewiesen hatte, als den wahren messianischen Lehrer Israels.

Lukas ist ebenfalls bemüht, Jesus als den Messias Israels zu legitimieren. Von Beginn der Erzählung an sind die Geburt und das Kind Jesus mit der Stadt Davids verknüpft: Jesus wird den Thron seines Vaters David einnehmen; die Engel verkünden den Hirten, daß in der Stadt Davids ein Retter geboren worden ist, der Christus, der Herr ist; Hanna und Simeon werden vorgestellt als zwei Menschen, die das Kind Jesus voller Freude im Tempel empfangen, weil sie in ihm die ersehnte «Erlösung Jerusalems» und die «Rettung Israels» erkennen (Lk 1,32;

2,11.25.38). Diese Identifizierung Jesu als Messias Israels wird auch überall in der *Apostelgeschichte,* dem zweiten Werk des Verfassers Lukas, im Zusammenhang mit der frühchristlichen missionarischen Verkündigung vollzogen. Diese Intensität und Vertiefung ist umso auffallender angesichts der Tatsache, daß dies für Paulus, wie wir schon gesehen haben, nicht von Interesse war, denn er übernahm nur den Namen *christós,* entwickelte aber nicht dessen theologische Implikationen direkt aus der jüdischen Auffassung vom Messias.

Die Verkündigung Jesu in der Synagoge Nazarets schafft den interpretatorischen Rahmen für die Darstellung seines messianischen Wirkens. In dem Jesaja-Zitat, das Jesus dort in den Mund gelegt wird, wird das Verb «salben» (*échrisen*) verwendet und nicht der Eigenname *christós,* was ein wesentlich dynamischeres Verständnis der Rolle des Messias nahelegt, wie es auch in den nachfolgend mitangeführten Bestimmungen für das Gnadenjahr des Herrn erkennbar ist: den Erlaß aller Schulden und die Entlassung der Gefangenen. Ähnliches wird in der *Apostelgeschichte* ausgesagt, wenn davon die Rede ist, Jesus sei mit Heiligem Geist und Kraft gesalbt, und sei umhergezogen und habe Gutes getan, weil Gott mit ihm war (vgl. Apg 10,37). Hieraus wird ersichtlich, daß die Rolle des Messias für Lukas eine wesentlich weiter gefaßte Bedeutung angenommen hatte; sie implizierte eine allgemeine prophetische Forderung nach Gerechtigkeit, auch wenn diese Forderung an sich von der Hoffnung auf das Kommen des Messias, das wiederum eng mit der Vollendung Israels verknüpft war, inspiriert wurde. Die lukanische Erweiterung der Rolle des Messias als eines Propheten der Gerechtigkeit gründete in den gesellschaftlichen Bedingungen seiner eigenen Gemeinde, die ein starkes Gefälle zwischen Reichen und Armen aufwies. Es ist wohl eher dieser soziale Hintergrund als irgendeine spezifisch jüdische Rollenvorstellung vom Messias, die Lukas dazu veranlaßte, das Leben und Wirken Jesu unter dem Vorzeichen der Messianität darzustellen[8].

In einem Punkt scheint Lukas durch seine Darstellung Jesu als Messias die anderen Juden direkt anzusprechen. «Mußte nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?» (Lk 24,26), lautet die herausfordernde Frage an die zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus, die den Tod Jesu, von dem sie gehofft hatten, er werde Israel erlösen, beklagen. Die Vorstellung vom leidenden Messias ist ja überall in den heiligen Schriften wiederzufinden — ein Punkt, den Lukas auch zu Beginn der *Apostelgeschichte* (Apg 3,18) wiederaufnimmt. Es ist allerdings Paulus, der nach der Darstellung des Verfassers im letzten Teil der *Apostelgeschichte* dieses Thema am konsequentesten vertieft und weiterdenkt. In Thessaloniki begründete und erklärte er aus der Heiligen Schrift, daß es für Christus notwendig war, zu leiden, und daß der Jesus, den er verkündete, der Christus ist (Apg 17,2f). Eine sehr ähnliche Rede hielt er dann später vor König Agrippa (Apg 26,22f). Es liegt nahe, die Rechtfertigung dieses Aspekts des Werdegangs Jesu im Zusammenhang mit damals aktuellen Auseinandersetzungen mit Juden in den Synagogen der Diaspora zu sehen, da wiederholt geschildert wird, wie Paulus in jeder von ihm besuchten Stadt zuerst die jüdische Synagoge aufsucht und immer hinausgewiesen wird, was ihn dazu veranlaßt, sich den Heiden zuzuwenden. Paradoxerweise scheint es also so zu sein, daß, je größer die zeitliche Distanz des Textes zur aktuellen historischen Situation ist, umso deutlicher die Messianität Jesu von den frühchristlichen Verfassern verteidigt werden muß.

Dies wird besonders klar erkennbar im vierten Evangelium, in dem die Frage nach Ursprung, Identität und Rolle des Messias zur alles entscheidenden wird[9]. Anders jedoch als bei Matthäus und Lukas geschieht dies nicht in der Absicht, den Anspruch der Messianität Jesu zu rechtfertigen, sondern dies soll eher einen Hintergrund für die Entwicklung und Vertiefung dieses Anspruchs schaffen. Gerade im Johannesevangelium ist gut zu beobachten, wie der oben erwähnte Prozeß — nämlich die Verbindung traditioneller jüdischer Erwartungen mit dem auf den Werdegang Jesu angewandten Transzendentalismus der griechisch-römischen Philosophie — wirksam ist.

Es werden in dieser Schrift zwei verschiedene Weisen messianischer Erwartung dargestellt. Zunächst einmal handelt es sich um die Erwartungen der ersten Jünger, deren Überzeugungen bestätigt werden, obwohl ihnen gleichzeitig eine noch tiefere Erkenntnis verheißen wird (Joh 1,19-51). Sodann handelt es sich außerdem um die Überzeugungen der gegnerischen Seite, die ebenfalls feste Vorstellungen vom Messias hat

und daher die Ansprüche Jesu leugnet. Jede dieser Gruppen soll hier kurz untersucht werden.

Die Begegnung von Jesus und seinen ersten Jüngern findet in Zusammenhang eines Gesprächs zwischen Johannes dem Täufer und den jüdischen Autoritäten statt, die ihn zur Rede stellen und fragen, ob er selbst der Messias sei[10]. Johannes verneint das und verweist stattdessen auf Jesus, den er als das Lamm und den Sohn Gottes bekennt. Es ist daher leicht nachvollziehbar, daß die ersten Jünger Jesu von Johannes zu ihm gekommen waren und ihn entsprechend traditioneller jüdischer Kategorien als den Messias anerkennen (Joh 1,41; es ist dies die einzige Stelle des Neuen Testaments, wo das hebräische Wort verwendet wird. Überall sonst findet man die griechische Übersetzung *christós*): «derjenige, über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben» (Joh 1,45), «den Sohn Gottes, der König Israels» (Joh 1,49). Diese Szene wird von zwei deutlichen Stellungnahmen zur göttlichen Abstammung Jesu eingerahmt. Die Schlußverse des Prologs, die sich an den Leser wenden, identifizieren Jesus Christus als denjenigen, der «voll von Gnade und Wahrheit» ist und der als Einziger Kunde von Gott bringen kann (Joh 1,17f), und daher ist Natanaël (und das bedeutet: allen Menschen, die wie er offen sind) noch mehr verheißen, was in der Vision zum Ausdruck kommt, die Jesus als den vom Himmel gesandten Menschensohn sieht, in dem Gott selbst gegenwärtig ist (Joh 1,50f). Mit Beginn der ersten Offenbarungsreden und -gespräche erkennen die Jünger wirklich seine Herrlichkeit und glauben an ihn (Joh 2,11; Joh 6,68; Joh 11,15) — aber ihre Bekenntnisse enthalten keine traditionell jüdischen Begriffe für den Messias, sondern sie verwenden Kategorien, wie sie typisch für Johannes sind, so auch in den oben genannten Textbeispielen.

Andere aber, die meist als «die Juden» bezeichnet werden, können Jesus aus verschiedensten Gründen nicht erkennen — hauptsächlich wegen ihrer engen, vorgefaßten Meinung über den Messias. Ihr auf der Schrift basierender Glaube erwartet, daß die Ursprünge des Messias nicht bekannt sind (Joh 7,27.41f) und daß er für immer bleiben wird (Joh 12,34f). Diese Information disqualifiziert Jesus aus der Sicht seiner Gegner eindeutig (siehe Joh 6,42). Die Kommentatoren sind sich nicht darüber einig, welchen Kreisen des Judentums dieser angebliche Glaube vom Messias zuzuordnen ist. Wichtig für die Argumentation des Evangeliums aber ist, daß jene, die Jesu Anspruch unter Berücksichtigung dieser starren Kriterien verurteilen, in schwerem Irrtum befangen sind. Es liegt beinahe Ironie in der Tatsache, daß sowohl für den Autor als auch für den idealtypischen Leser Jesu wahrer Ursprung aus Gott bekannt ist, und daß Jesus für immer als der Erhöhte unseres Glaubens mit Gott vereint bleibt. Die Sicht des Autors und die seiner Gegner über den Messias sind einander diametral entgegengesetzt, und folglich wurde jemand, der sich zu Jesus als dem Christus bekannte, aus der Synagoge ausgeschlossen (Joh 9,22).

Es gibt also im vierten Evangelium zwei konkurrierende Vorstellungen vom Messias. Die ziemlich traditionelle Einstellung der Jünger konnte durch die Kombination traditioneller Titel mit spezifisch johanneischen Vokabeln wie Logos und (himmlischer) Menschensohn, sowie einer Vielzahl von Symbolen: Licht, Leben, Brot, Hirte und Wein (von denen viele in der hebräischen Schrift für Gott eingesetzt worden waren) in eine bis zur höchsten Blüte entwickelte johanneische Christologie umgewandelt werden. Diese Darstellung korrespondiert mit der johanneischen Auffassung, der Glaube sei eine progressive Entwicklung von der ersten Begegnung bis hin zu vertiefter Erfahrung — etwas, das Johannes in verschiedenen Episoden dramatisch beschrieben hat, so zum Beispiel in der Begegnung Jesu mit der Samariterin (Joh 4) und in der Heilung eines blindgeborenen Mannes (Joh 9). Diese Entwicklung ist jedoch nicht zwangsläufig. Nach der wunderbaren Speisung der Volksmenge erkennen die Menschen, daß Jesus ein Prophet ist, und versuchen, ihn mit Gewalt zu halten und zum König zu machen, doch Jesus entkommt ihnen. Der Verfasser versucht zu zeigen, daß die Menge ein falsches Verständnis von Jesus hat, auch wenn Johannes diese beiden Titel später verwendet, um sein Verständnis von Jesus als einem, der die Wahrheit offenbart, geeignet ausdrücken zu können (Joh 18,36-38)[11]. Betrachtet man dieses Werk als ganzes, ist es in der Tat sein Hauptziel, den Glauben an Jesus als den Christus und Sohn Gottes hervorzurufen, allerdings unter der Voraussetzung, daß diese Eigenschaften entsprechend dem johanneischen Verständnis rezipiert werden, welches dann zu einem Leben befähigt,

wie es der johanneische Jesus gepredigt hat (Joh 29,30f; siehe Joh 11,25-27). Gleichzeitig gilt, daß starre und eng gefaßte Erwartungen vom Messias, die ihre vorher fixierten Identifikationskriterien durchzusetzen versuchen, für den Verfasser des vierten Evangeliums symptomatisch für eine Mentalität sind, die den johanneischen Glauben unmöglich macht; sie schließen nämlich den Sinn des Suchens, die Offenheit für neue Erfahrungen oder die Erkenntnis der Notwendigkeit, die eigenen früheren Vorstellungen angesichts einer veränderten Situation neu zu interpretieren, aus.

All das weist unmißverständlich auf die gespannte Situation zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge hin — ein Punkt, den viele der neueren Untersuchungen des Johannesevangeliums hervorgehoben haben[12]. Der Begriff des Messias ist auf beiden Seiten deutlich zum Kernproblem geworden. Nach Meinung «der Juden» verdiente der Glaube an den Messias die höchste Strafe der Ausstoßung und sogar Verfolgung, während für die johanneischen (und ganz sicher für die ersten) Christen dieser Glaube den unerläßlichen Ansatzpunkt für ihr weiteres Verständnis von Jesu Person und Bedeutung bildete, bzw. bilden konnte. In der Zeit, in der das Evangelium verschriftlicht wurde, verloren die politischen Implikationen der Rolle des Messias ihre Bedeutung, da sowohl Jesus als auch Pilatus jede Möglichkeit einer Bedrohung Roms zurückgewiesen hatten. Die Frage nach dem Messias wurde nun zur theologischen Frage im eigentlichen Sinne — zu einer Frage, die Juden und Christen bis in die heutige Zeit voneinander trennen sollte.

Schlußüberlegung

Dieser Überblick über die frühchristliche Literatur in ihren zwei verbreitetsten Erscheinungsformen — den Briefen und den Evangelien — hat eine überraschende Erkenntnis über die Gestalt des Messias ermöglicht, vor allem, wenn man dies mit dem allgemein verbreiteten, volkstümlichen christlichen Messiasverständnis vergleicht. Nachdem es sich in den paulinischen Gemeinden zunächst um einen generell akzeptierten Eigennamen für Jesus handelte, entwickelte sich der Messiastitel zu einem immer drängenderen politischen Problem, je größer die zeitliche Distanz zum tatsächlichen Leben Jesu wurde. Diese Problematik taucht zum ersten Mal im Markusevangelium auf, wo die Frage nach der Bedrohung der römischen Imperialmacht zur Beruhigung aller Betroffenen damit beantwortet wird, daß Jesus als Gekreuzigter gezeigt wird und nicht als politisch aktiver Messias[13]. Danach wird die Messiasfrage zu einem Hauptproblem der theologischen Definition und Auseinandersetzung zwischen den miteinander konkurrierenden jüdischen bzw. christlichen Orthodoxien.

Es bleiben viele Fragen offen, nicht zuletzt die, wann und von wem Jesus zum ersten Mal als Messias bezeichnet wurde. Obwohl die Evangelien die Zeit ihrer Entstehung klar widerspiegeln, ist es durchaus angemessen, sie — vorausgesetzt, man läßt die notwendige Vorsicht walten — auf die historische Situation während des Werdegangs des irdischen Jesus hin zu befragen[14]. Ein Amt, wie das, das Jesus — wenn auch nur skizzenhaft — in den Evangelien zugeschrieben wird, muß zweifellos die Frage aufgeworfen haben, wie eine solche Person zu beurteilen sei, auch von denen, die sich der ganzen Kraft seiner Worte und Werke entgegenstellten. Sowohl Markus als auch Johannes deuten an, daß es Umtriebe und Bewegung im Volk gab, die im weitesten Sinn messianisch genannt werden dürfen, und die Enttäuschung seiner nächsten Jünger weist darüber hinaus darauf hin, daß die Frage nach der Messianität Jesu schon zu dessen Lebzeiten aktuell gewesen ist. Da Jesus nicht gewillt war, eine im engeren Sinne politische Rolle zu übernehmen, ist er offenbar so verfahren, irgendwelche persönlichen Ansprüche zu unterbinden, indem er die allgemeinere Königsherrschaft Gottes betonte, und gerade unter dieser Voraussetzung unterstreichen seine Gleichnisse über das Wesen dieser Herrschaft, wie heikel und gefährlich das hermeneutische Wagnis war, das er auf sich genommen hatte[15].

Angesichts des Skandals und der Enttäuschung seines Todes hat dann wahrscheinlich die von den ersten Jüngern empfundene Notwendigkeit, ihre Erfahrung des Triumphs Gottes gegenüber seinem scheinbarem Versagen auszudrücken, zu einer aktiven Aneignung verschiedener symbolischer Formeln für die letztendliche Rechtfertigung des göttlichen Heilsplans aus den hebräischen Schriften geführt, darunter auch die Bezugnahme auf das davidische Königtum[16]. So begann die Entwicklung

eines spezifisch christlichen Verständnisses vom Messias und seiner Funktion — ein Prozeß, der seinen Höhepunkt in den theologischen Aussagen des vierten Evangeliums erreicht, in dem die jüdische Messiaserwartung in christlich-christologische Ansprüche umgeformt wird.

Angesichts des hier Dargestellten ist nicht einzusehen, warum die Frage der Messianität Jesu weiterhin der Stein des Anstoßes bleiben sollte, der sie in den christlich-jüdischen Beziehungen bis zum heutigen Tag gewesen ist. Wenn Jesus selbst nur zögernd den Beinamen «Messias» annahm, um jedes Mißverständnis über das Wesen der Königsherrschaft Gottes, die zu verkünden und zu leben er sich berufen fühlte, auszuschließen, dann sollten alle die, die seiner Vision treu zu sein versuchen, wenig Bedenken haben, die letztendliche Bestimmung seines Status' im göttlichen Plan der Menschheitsgeschichte Gottes Zukunft zu überlassen. Eine solche Bescheidenheit wäre auch kein Verrat an der eschatologischen Ausrichtung der Texte, die die Christen als heilig verehren, ungeachtet der Nützlichkeit des messianischen Symbols für die Erforschung und Bestimmung des frühchristlichen Selbstverständnisses und Lebensstils, die in solch ausdrucksstarken Texten so deutlich zutage treten.

[1] Siehe die wichtige Aufsatzsammlung J. Neusner, M. Scott Green, E. Ererichs (Hg.), Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era (Cambridge 1987).

[2] Siehe John M. Dillen, Logos and Trinity. Patterns of Platonist Influence on Early Christianity, in: The Philosophy in Christianity, hg. v. G. Vesey (Cambridge 1989) 1-13.

[3] Siehe W. Grundmanns Artikel Christus in den Paulusbriefen, in TDNT., Bd. IX, hg. v. G. Kittel und G. Friedrich, 549ff.

[4] Siehe J.C. Becker, Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought (Philadelphia 1980).

[5] M. Stone, The Question of the Messiah in 4 Ezra, in: Judaisms and Their Messiahs, 209-225.

[6] Für neuere Thesen zur Situation von Markus siehe C. Myers, Binding the Strong Man (New York/Maryknoll 1980) und B. Mack, A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins (Philadelphia 1988).

[7] Siehe D. Harrington, Jesus, the Son of David, the Son of Abraham ... Christology and Second Temple Judaism, ITQ 57 (1991) 184-195.

[8] Siehe H. Moxnes, The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel (Philadelphia 1988).

[9] M. de Jonge, Jewish Expectations about the Messiah according to the Fourth Gospel, in: NTS 19 (1973) 246-270.

[10] Siehe J. Ashton, Understanding the Fourth Gospel (Oxford 1991) 238-291.

[11] W. Meeks, The Prophet-King-Moses Traditions in the Fourth Gospel (Leiden/Brill 1967).

[12] Die Untersuchungen von J.L. Martyn waren in diesem Punkt bahnbrechend. Siehe seine «History and Theology in the Fourth Gospel» (New York 1963).

[13] Für eine Darstellung der aktuellen politischen Situation, die die Art und Weise, in der Jesus von den Römern wahrscheinlich eingeschätzt worden wäre, bestimmt hat, siehe R. Horsley, Popular Messianic Movements around the Time of Jesus, in: CBQ 46 (1984) 471-459.

[14] Siehe meinen Aufsatz: Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations (Gill and Macmillan 1988).

[15] Die von S.F.G. Brandon vertretene These, Jesus sei Führer einer zelotischen Gruppe gewesen, eine Rolle, die in den Evangelien verschwiegen worden wäre, ist heute widerlegt. Zu einigen eindrucksvollen Gegenargumenten siehe M. Hengel, War Jesus Revolutionär?, in: Calwer Hefte 110 (1969).

[16] Siehe N. Dahl, The Crucified Messiah, in: The Crucified Messiah and Other Essays (Minneapolis/Augsburg 1974) 23-38.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

SEÁN FREYNE

Studium der Theologie in Maynooth (Irland); biblische Spezialstudien in Rom, Jerusalem und am Institutum Judaicum in Tübingen; Lektor für Bibelwissenschaften in den USA und Australien; z.Zt. Professor für Theologie am Trinity College in Dublin; zahlreiche Veröffentlichungen zur frühen Christenheit und zum Judentum zur Zeit des zweiten Tempels; neueste Veröffentlichung: Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations (Dublin 1988). Mitglied des Redaktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland.

Jacob Neusner

Wann wurde das Judentum eine messianische Religion?

Das Judentum nach 70 verband die je voneinander unterschiedenen priesterlichen, messianischen und Weisheitstraditionen in ganz neuer Weise miteinander. In der Person des Rabbi — des heiligen Mannes, in dem die Tora Fleisch wird, der Offenbarung und Modell des Sohnes Davids ist — fand das rabbinische Judentum sein einziges übergreifendes System. Dadurch wurden die verschiedenen Formen der in Israel schon vor 70 existierenden jüdischen Frömmigkeit für die nächsten Jahrhunderte in beispielloser Weise vereinigt, obwohl jede Partei dieser Einheit ihre Denkweise innerhalb dieses aus vielen Bestandteilen zusammengesetzten Ganzen durchzusetzen versuchte. Die überlieferten Kategorien blieben bewahrt. Doch wurden sie so gründlich überdacht und umgewandelt, daß letztlich nichts unverändert blieb. Das Judentum wie wir es kennen, das Judentum der Heiligen Schrift, der Mischna, des Midrasch und Talmuds, bewirkte dadurch eine elementare Umwertung aller Werte, die seit den Ursprüngen des alten Israel in den verschiedensten Formen des Judentums gegolten hatten. Durch die Gestalt des Rabbi wurde die ganze Bürde des Erbes Israels aufgenommen, ergänzt und überliefert, vom frühen Altertum bis zum heutigen Tag. Es stellt sich nun die Frage, an welchem Punkt der Entwicklung des Judentums, so wie es sich uns in seinen kanonischen Schriften Mischna, Talmud und Midrasch (2.-6. Jahrhundert) darstellt, das Messias-Thema dominierend wird.[1]

Die Eigenart der jüdischen Schriften, daß ihr Schwerpunkt auf geschichtlichen Erzählungen liegt, die als eine Art von theologischer Argumentation fungieren, bestärkt uns in der Annahme, daß alle Formen des Judentums als zutiefst messianische Religionen entstanden sind. Mit all seinen Verhaltens- und Handlungsanweisungen, die auf das Kommen des Messias am Ende der Zeiten gerichtet sind, und mit dem Interesse, das sich einzig auf die Beantwortung der Frage nach der geschichtlichen Erlösung («wie lange noch?») konzentriert, bietet das Judentum von der frühen Antike bis zum heutigen Tag keine überraschenden Diskontinuitäten. Seine Liturgie beschwört historische Ereignisse, um die Erlösung so vorausdeutend darzustellen, Bittgebete erflehen im sich immer wiederholenden Rhythmus das baldige Kommen des Messias, und die Ausübung des Gottesdienstes hält den Beter in beständiger Erwartung und Hoffnung. Gerade weil das rabbinische Judentum eine zutiefst messianische Religion ist, haben säkulare Ausläufer des Judentums im allgemeinen säkularisierte Versionen dieser Konzentration auf die Geschichte beinhaltet und Interesse an Ziel und Ausgang solcher geschichtlichen Ereignisse bekundet. Teleologisches Denken erscheint einmal mehr als Eschatologie, die in messianischen Symbolen zum Ausdruck kam.

Und dennoch hat es eine kurze Zeit gegeben, in der ein umfangreiches und einflußreiches Dokument aus dem 2. Jahrhundert eine Art von Judentum vorstellte, in dem nicht die Geschichte den hauptsächlichen Rahmen festlegte, so daß auch die Teleologie eine andere als die vertraute eschatologische Form annahm und historische Ereignisse durch ihre Trivialisierung zu taxonomischen Strukturen in einem geradezu ahistorischen System untergingen. In der Art von Judentum, die dieses Dokument präsentiert, spielten Messiasfiguren eine wichtige Rolle. Nur hatten diese «gesalbten Männer» keine historische

Funktion. Sie übernahmen eine völlig andere Aufgabe als die, die Jesus von den Evangelisten zugeschrieben wurde. Sie waren bloß eine bestimmte Art von Priestern, die dieser einen Gruppe zugerechnet wurden, und keiner anderen. Bei diesem Dokument handelt es sich um die Mischna, eine uns in dieser Form fremdartig anmutende Sammlung normativer Sätze, die wir — wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten — als Gesetzeskodex oder Lehrbuch für philosophische Rechtsgelehrte bezeichnen können. Um ca. 600 entwickelte sich ein System des Judentums, in dem von der Mischna als Gründungsdokument verlangt wurde, ein System zu unterstützen, das bestenfalls in einem gewissen Zusammenhang mit der Mischna selbst stand, keinesfalls aber von ihren Grundgedanken voll und ganz geprägt war.

Indem wir uns dem System von seinem unsymmetrischen Ende her nähern, können wir der Mischna die zur Diskussion stehenden Fragen zur Beantwortung vorlegen. Wie verhält es sich mit dem Messias? Wann wird er kommen? Zu wem in Israel wird er kommen? Und was müssen oder können wir tun, solange wir auf ihn warten, um sein Kommen zu beschleunigen? Wenn wir diese Fragen jetzt neu fassen und sie von ihrer mythischen Aura befreien, dann wird daraus die Frage nach der Theorie der Mischna über die Geschichte und das Schicksal Israels und nach dem Zweck des Systems der Mischna in Hinsicht auf Israels Gegenwart und Ende: die implizite Teleologie des vorliegenden philosophischen Gesetzes.

Diese Fragen auf der Grundlage der Mischna-Texte zu beantworten, ist nicht möglich. Die Mischna enthält keine groß angelegte Geschichtstheorie. Sie reflektiert auch nicht über Wesen und Bedeutung der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 — ein Ereignis, das nur in Verbindung mit einigen Gesetzesänderungen genannt wird — da diese Veränderungen aus dem Ende des Kultes resultieren und erklärt werden. Die Mischna befaßt sich nicht mit dem Problem der Endzeit. Das Wort «Erlösung» taucht selten auf, «Heiligung» dagegen häufig. Noch auffälliger ist, daß die Autoren der Mischna letztlich nichts über die Teleologie des Systems verlauten lassen; sie sagen niemals, warum wir tun sollten, was die Mischna uns lehrt, geschweige denn, daß sie uns erklärten, was geschieht, wenn wir uns ordnungsgemäß verhalten. Einzelne Ereignisse und Begebenheiten nennt die Mischna entweder, um den erzählerischen Hintergrund für die Darlegung eines Gesetzes zu schaffen oder gelegentlich auch, um einen Präzedenzfall anzuführen. Historische Begebenheiten werden klassifiziert und aufgelistet. Jedenfalls tauchen diese Episoden nur sehr vereinzelt auf. Sicherlich vergrößern solche Begebenheiten die Wirkung des Textes. Aber dies geschieht ausschließlich um der besonderen Ziele der Mischna willen und innerhalb ihres eigenen taxonomischen Systems und ihrer nach Gesetzmäßigkeiten suchenden Denkweise. Sicherlich haben die Autoren der Mischna auch eine Theorie über den Messias und die Bedeutung der Geschichte und des Schicksals Israels gehabt. Aber sie haben sie verborgen gehalten und in ihrem Text einen umfassenden Bericht über das Leben Israels geschaffen, ohne explizit auf solche Dinge einzugehen.

In der Mischna dominiert der Messias nicht das Denken der Autoren. Sie beschäftigen sich kaum mit den im Mythos und der Person des Messias verkörperten Problemen. Die Autoren der Mischna flüchten sich nicht in Spekulationen über den Messias als eine historisch-übernatürliche Figur. Insofern diese Art der Spekulation eine Ausdrucksmöglichkeit für die Reflexion über Fragen des Heils birgt, oder — in Form von Mythen — Erzählungen über die Bedeutung der Geschichte und des Schicksals Israels, können wir nicht behaupten, daß die Philosophen der Mischna solche umfassenden Kategorien des Seins aufgreifen: Worauf steuern wir zu? Was können wir dazu tun? Das heißt jedoch nicht, daß die nach der Zerstörung des Tempels und nach der Katastrophe von Bar Kochba als dringend empfundenen Fragen für die Weisen der Mischna bedeutungslos waren. Aber sie setzten sich mit der Geschichte in anderer Weise auseinander und gaben auf diese Fragen ihre ganz eigenen Antworten. Diesen werde ich mich im folgenden zuwenden.

Mit «Geschichte» meine ich nicht einfach Ereignisse, sondern die Art und Weise, wie Ereignisse dazu dienen, Lehren zu erteilen, Grundmuster zu offenbaren, uns zu berichten, was wir tun müssen und was uns morgen geschehen wird. In dieser Hinsicht bergen manche Ereignisse mehr Lehren als andere. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels lehrt uns mehr als irgendeine Mißernte, die Verschleppung in die Sklaverei ist aussagekräftiger als die Tatsache,

daß sich jemand den großen Zeh verletzt hat. Darüber hinaus gibt es bei diesen aus Ereignissen gezogenen Lehren — «Geschichte» im didaktischen Sinn — eine Steigerung vom eher Banalen, Privaten, zum Folgenschweren, Öffentlichen. Die Autoren der Mischna beziehen sich ausdrücklich auf sehr wenige Ereignisse und betrachten die, die sie erwähnen, unter einem Schwerpunkt, der sich von der Entwicklung der Ereignisse selbst deutlich unterscheidet. Sie erfinden kaum Erzählungen; historische Ereignisse ersetzen ihnen nicht strukturierende Kategorien oder taxonomische Klassifikationen. Es findet sich kein Abschnitt, der sich ausführlich mit der Zerstörung des Tempels auseinandersetzt, kein ganzes Kapitel, das detailliert über die Ereignisse um Bar Kochba berichtet, und noch nicht einmal eine breit angelegte Würdigung der Ereignisse aus dem Leben der Weisen selbst. Wenn Dinge, die sich ereignet haben, erwähnt werden, geschieht dies weder um zu erzählen, noch um zu interpretieren und Lehren aus den Ereignissen zu ziehen. Es handelt sich vielmehr entweder darum, einen Punkt des Gesetzes zu veranschaulichen, oder darum, die Problematik eines Gesetzes zu verdeutlichen — immer en passant, nie in pointierter Weise.

Die Mischna vereinigt in ihrem umfassenden System alle Ereignisse, die großen und die kleinen. Mit ihnen erreichen die Weisen, was sie auch mit allem anderen erreichen: Eine unermeßliche taxonomische Arbeit, eine riesige Konstruktion der Instruktionen und Gesetze, die die Einordnung und Klassifizierung aller Dinge auf Erden und im Himmel beherrschen. Der nicht faßbare Charakter der Geschichte, die sich aus einmaligen Ereignissen mit einer bestimmten Bedeutung zusammensetzt, beeindruckt die Philosophen kaum. Sie haben keine Schwierigkeit zu zeigen, daß das, was als einzigartig und jenseits aller Klassifikation liegend erscheint, tatsächlich schon einmal vorgekommen und deshalb in den Bereich zuverlässiger Regeln und bekannter Verfahren einzuordnen ist. Haben die einzelnen Elemente der Geschichte, die ein-maligen Ereignisse erst einmal ihre Besonderheit verloren, dann verliert auch die Geschichte als didaktisches, intellektuelles Konstrukt, als Quelle für Lehren und Grundsätze jegliche Bedeutung.

Deshalb müssen Lehren und Grundregeln durch die die Dinge isolierenden und klassifizierenden Verfahren und Denkweisen der nach Gesetzmäßigkeiten suchenden Philosophen gewonnen werden. Neben diesen taxonomischen Bemühungen erweist sich der Weg des Historikers, der Fakten auswählt und sie zu Bedeutungsstrukturen zusammensetzt, aus denen er dann Lehren zieht, als inkonsequent. Einmalige Ereignisse sind nicht wichtig. Die Welt besteht aus Natur und Übernatur. Die Gesetze, die zählen, sind die, die man im Himmel und in der Schöpfung des Himmels — seiner komplementären Ergänzung: der Erde — erkennen kann. Befolge diese Gesetze, und die Dinge werden sich von selbst regeln. Brich sie, und das Ergebnis ist voraussehbar: Katastrophen jedweder Art werden entsprechend der Vorhersage in den Gesetzen hereinbrechen. Aber gerade weil es voraussehbar ist, bezeugt das Ereignis einer Katastrophe, was immer schon gültig war und immer gültig bleiben muß, entsprechend der zuverlässigen Regeln und innerhalb der schon lange entdeckten und auch einleuchtend dargelegten Kategorien. Um zu erklären, wie die Dinge sind, schufen die rechtsgelehrten Philosophen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Mischna. Innerhalb dieses Systems wohlklassifizierter Regeln konnte es zwar verschiedene Messiasse geben, aber nicht den *einen* Messias.

Wenn weder die Endzeit noch das Kommen des Messias in der Mischna als Erklärung dafür, warum sich Menschen an das in der Mischna Gesagte halten sollen, dienen können — welche alternative Teleologie kann die Abot, die erste Apologie der Mischna, dann anbieten? Nur wenn wir die klaren Antworten dieser Schrift, die ca. 250 fertiggestellt wurde, richtig zu würdigen wissen, werden wir erfassen, wie bemerkenswert die Akzentverlagerung ist, die dann in späteren Dokumenten des rabbinischen Kanons hin zu einer messianischen Perspektivierung der Fragen nach dem letzten Zweck und Wert der Tora stattgefunden hat. Ich möchte zeigen, wie die Autoren der Abot nach der Entstehung der Mischna ihren Sinn und Zweck erklären: eine ahistorische, nicht-messianische Teleologie.

Das erste Werk der Erben der Mischna übernahm die Aufgabe, das System der Mischna zu vervollständigen, indem es die Fragen nach ihrem Sinn und Zweck beantwortete. Jede nur denkbare Teleologie, die man der Mischna beilegen konnte, geht auf die Abot, eine Sammlung von Sprüchen jüdischer Autoritäten, die in der

Generation nach Juda, dem Patriarchen, auftraten, zurück; aller Wahrscheinlichkeit nach entstammt dieser Text der Zeit der rabbinischen Einflußnahme im Land Israels während der Mitte des dritten Jahrhunderts. Die Abot beinhaltet Aussprüche, die das Ethos und die Ethik der Mischna erklären, und schafft dadurch so etwas wie eine Theorie.

Die Abot stimmte mit den anderen 62 Traktaten überein: Die Geschichte erwies sich hier als ebenso unwichtig wie zuvor. Es findet sich kaum ein Wort zur Geschichte und überhaupt kein Bericht über irgendwelche Ereignisse. Die Abot ermöglicht es, eine umfassende Darstellung darüber bereitzustellen, wie die Tora — die schriftliche und mündliche Tora, daher in späterer Terminologie: die Schrift und die Mischna — bis zum Zeitpunkt ihrer schriftlichen Vollendung überliefert wurde. Dementsprechend spielt weder der Lauf der Zeit als solcher eine Rolle in der Erläuterung der Ursprünge dieses Textes, noch wird die Mischna als eschatologisch dargestellt. Geschehnisse von tieferer Bedeutung («Geschichte») werden überhaupt nicht angeführt. Wie erzählt der Text dann aber die Geschichte der Tora, wie berichtet er dann von Gottes Offenbarung an Israel, die beides umfaßt: Schrift und Mischna? Die Antwort lautet: Den Autoren der Abot gelingt es, ihre Erklärungs- und Auslegungsarbeit zu leisten, ohne irgendeine Erzählung einzuflechten oder die Geschichte überhaupt als Argument anzuführen. Sie verfolgen einen anderen Weg, um diese Fragen zu beantworten, indem sie eine nicht-historische Denkweise und Legitimationsmethode verwenden. Und das ist der Punkt, auf den es hier ankommt: Teleologie dient Legitimationszwecken und wird daher auf anderem Wege erreicht als durch die Erklärung, woher die Dinge stammen oder durch die Voraussetzung, daß historische Fakten alles erklären können.

Ordnungswidrige historische Ereignisse gingen in das System der Mischna ein und fanden einen Platz innerhalb des größeren Rahmens der ordnungsgemäßen Welt der Mischna. Aber zu behaupten, die Autoren der Mischna hätten nur nicht gewußt, was um sie herum geschah, wäre falsch. Sie erarbeiteten sich aber eine ganz eigene Weise des Umgangs mit historischen Ereignissen, deren alles auflösende Kraft sie nicht nur zugaben, sondern aus freien Stücken anerkannten. Ferner muß beachtet werden, daß die Autoren der Mischna nicht im Sinne hatten, ein Geschichtsbuch, oder ein prophetisches oder apokalyptisches Werk zu verfassen. Selbst wenn sie den Lauf der Dinge hätten beschreiben wollen, hätten sie dies kaum in der Mischna tun können. Trotzdem stellt die Mischna ihre Philosophie in vollem Bewußtsein der Probleme historischer Katastrophen, die das jüdische Volk bedrängen, vor. Insofern die Philosophie dieses Werks sich mit dem Ganzen der Existenz Israels konfrontieren läßt, birgt die Mischna per definitionem also auch eine Geschichtsphilosophie.

Die Unterordnung historischer Ereignisse in der Mischna widerspricht dem, worauf die über tausend Jahre alte Denkweise Israels großes Gewicht legt. Die biblischen Geschichten, die alten Propheten, die apokalyptischen Visionäre hatten alle bezeugt, daß die Ereignisse an sich wichtig sind. Sie übermitteln die Botschaft des lebendigen Gottes. Diese Ereignisse konstituierten Geschichte, waren Hinweise und erklärten so Israels Schicksal. Ein im eigentlichen Sinn ahistorisches System zeitenthobener Heiligung, erarbeitet durch die Konstruktion eines ewigen Rhythmus', der auf der Bewegung des Mondes, der Sterne und der Gezeiten beruhte, stellte ein Leben dar, das von wenigen einzelnen aus nichtpriesterlichen Kreisen erwählt worden war. Außerdem sprach der Anspruch, daß das, was gerade geschieht, weniger zählt, als was schon besteht, gegen die faßbare und erinnerungswürdige Wirklichkeit. Israel hatte einen enormen Verlust an Lebensqualität erlitten. Der Talmud des Landes Israels nimmt diese Ereignisse ernst und behandelt sie als einzigartig und beachtenswert. Die Erinnerungen erwiesen sich als wahr. Die durch die Verheißungen der Mischna geweckten Hoffnungen auf eine Heiligung der Welt in unveränderlicher Perfektion erfüllten sich nicht. Denn sie mußten sich gegenüber dem Schmerz eines ganzen Jahrhunderts der Trauer durchsetzen.

Die bedeutendste Veränderung ist die Verlagerung des geschichtlichen Denkens, wie es sich im Talmud des Landes Israel andeutet: eine Verlagerung vom Tempel als einstigem Schwerpunkt und seiner übernatürlichen Geschichte auf ein enges und direktes Interesse am Volk Israel und seiner natürlichen, diesseitigen Geschichte. Nachdem zunächst Israel — das heilige Israel — das Gegenstück zum Tempel und des-

sen übernatürlicher Existenz gebildet hatte, stand nun diese andere Geschichte Israels im Zentrum des Interesses. Daraus folgte, daß im Talmud des Landes Israel nun auch ganz andere Ereignisse als denk- und erinnerungswürdig angesehen wurden und in den Vordergrund dieses Werkes traten. Diese neue Geschichtsperspektive muß mit großem Nachdruck betont werden: Es ist einerseits die Geschichte von Israels Leiden und der Erinnerung dieses Leidens, und andererseits der Versuch, die Ereignisse dieser Katastrophen zu klären. Dadurch wird verstehbar, daß eine «zusammengesetzte Geschichte», so, wie sie in Yerushalmis Reden erscheint, die sich auf für die Geschichte Israels folgenschwere Ereignisse beziehen, ausführliche Kapitel über das Geschehen in Israel und im jüdischen Volk beinhalten muß, und nicht nur oder ausschließlich über das, was im Tempel geschah.

Die Elemente der Geschichtstheorie über Israels Leiden waren vielfältig. Vor allem konnten aus der Geschichte moralische Lehren gezogen werden. In der Konstruktion einer Teleologie für Yerushalmis System, welches das Judentum in seiner Ganzheit betrachtete, wurden auch geschichtliche Ereignisse aufgenommen. Die Forderungen des Gesetzes waren Reflexionen der Konsequenzen des ungesetzlichen und unrechten Handelns Israels. So waren es wieder Israels eigene Handlungen, die den Verlauf der Geschichte bestimmten. Die Rolle Roms, Assurs und Babylons beruhte darauf, daß Israel den Zorn Gottes erregt hatte, der durch den Sieg dieser Großreiche vollstreckt wurde. Diese Denkweise kommt im folgenden Textbeispiel klar zum Ausdruck:

Y. Erubin 3:9

[IV B] R. Ba, R. Hiyya im Namen von R. Yohanan: «Starr mich nicht an, weil ich schwarz bin, denn die Sonne hat mich verbrannt. Meiner Mutter Söhne waren zornig auf mich, sie machten mich zum Hüter der Weinberge; doch meinen eigenen Weinberg habe ich nicht bewacht!»

[Lied 1:6] Was ließ mich die Weingärten bewachen? Es geschah, weil ich meinen eigenen Weingarten nicht bewachte.

[C] Was veranlaßte mich, zwei Festtage in Syrien zu verbringen? Es geschah, weil ich den eigenen Festtag im Heiligen Land nicht einhielt.

[D] «Ich glaubte, ich würde eine Belohnung für die zwei Tage erhalten, aber ich erhielt nur eine Belohnung für einen Tag.»

[E] Wer veranlaßte mich, zwei Geldstücke der Spende von dem in Syrien gewachsenen Korn zurückzubehalten? Es geschah, weil ich nicht ein einziges Geldstück der Spende für das Land Israel zurückbehielt.»

Israel mußte aus seiner Geschichte lernen und außerdem die Führung seines eigenen Schicksals in die Hand nehmen.

Doch diese Vorstellung der Entscheidung über das eigene Schicksal sollte nicht mißverstanden werden. Die Autoren des Talmuds des Landes Israel versuchen den Juden nicht einzureden, sie sollten Gott gefallen, indem sie die Gebote erfüllen, um so Kontrolle über ihr eigenes Geschick zu gewinnen. Ganz im Gegenteil birgt Yerushalmis System eine gewisse innere Paradoxie, wenn man die Tatsache beachtet, daß Israel sich nur von der Beherrschung durch fremde Völker befreien kann, wenn es in Bescheidenheit die Herrschaft Gottes akzeptiert. Die fremden Völker — zum damaligen Zeitpunkt Rom — bilden die eine Seite der Waage, Gott befindet sich auf der anderen Seite. Israel muß zwischen diesen beiden wählen. Es gibt für Israel keine Befreiung von Gott und den fremden Völkern, keine totale Autonomie und Unabhängigkeit. Israel hat nur die Chance, den Herrscher zu wählen — den auf Erden oder den im Himmel.

Solchen Thesen hätten die Autoren der Mischna sicherlich beigepflichtet. Und warum auch nicht? Denn die in der Mischna bestätigte Zentralität von Israels *perfectio in stasis,* der Heiligung, erweist sich ohne weiteres als kongruent mit den vorliegenden Standpunkten. Zunächst war das Kommen des Messias in Abhängigkeit vom Zustand Israels, und nicht von Israels Handlungen in der geschichtlichen Zeit gesehen worden, danach hatte das System der Mischna dem Messias-Mythos seinen ursprünglichen und definitiven Charakter auferlegt. Eine eschatologische Teleologie, die durch solch einen Mythos gerahmt war, erwies sich dann als vollkommen übereinstimmend mit der Methode des Systems der Mischna insgesamt. Wenn dieser Punkt im Schlußkapitel dieses Aufsatzes vollkommen geklärt sein wird, werden wir die besondere Geschichte des Messias-Mythos in der prägenden Geschichte des Judentums ganz erfassen können.

Was aber macht nun einen Messias zum falschen Messias? Der Talmud sagt, es ist nicht der

Anspruch, Israel zu retten, sondern Israel ohne die Mithilfe Gottes zu retten. Die Bedeutung des wahren Messias ist dementsprechend die totale Unterwerfung Israels unter Gottes Joch und Dienst durch die gütige Herrschaft des Messias. Daher kann Gott nicht dadurch beeinflußt werden, daß Israel den himmlischen Willen im Ritus und Kult erfüllt. Die Vorstellung, daß man durch die Einhaltung der Gebote Gott gefallen und ihn dazu bringen könnte, das zu tun, was Israel will, ist überhaupt nicht mit dem vorliegenden Text vereinbar. Die Erfüllung der Gebote als Zeichen der Unterwerfung, Treue und Demut vor Gott gehört zum rabbinischen System der Erlösung. Daher «rettet» Israel «nicht sich selbst». Israel kann nie sein eigenes Schicksal bestimmen, weder auf Erden noch im Himmel. Die einzige Wahl besteht darin, sein Schicksal entweder in die Hände der grausamen und betrügerischen Menschen zu legen, oder dem lebendigen Gott der Liebe und Barmherzigkeit zu vertrauen. Wir werden im Anschluß sehen, wie diese Position vor dem Hintergrund eines Gesprächs über den Messias im Talmud des Landes Israel dargelegt wird. Bar Kochba verkörpert vor allem den Hochmut gegenüber Gott. Er verliert den Krieg aufgrund dieses Hochmuts. Insbesondere mißachtet er die Autorität der Weisen:

Y. Taanit 4:5

[XJ] R. Yohanan sagte: Auf Befehl des Kaisers Hadrian töteten sie 800.000 in Betar.

[K] R. Yohanan sagte: Da waren 800.000 Trompeter, die Betar umzingelten. Jeder von ihnen stand einer großen Zahl von Truppen vor. Ben Kozeba war da und er hatte 200.000 Truppen, die sich zum Zeichen ihrer Treue den kleinen Finger abgehackt hatten.

[L] Weise sandten ihm ihre Worte: Wie lange willst du Israel noch zu einem verstümmelten Volk machen?

[M] Er sagte zu ihnen: Wie ist es anders möglich, sie auf die Probe zu stellen?

[N] Sie antworteten ihm: Jeder, der keine Zeder des Libanons ausreißen kann, während er auf seinem Pferd reitet, wird nicht in deinen Kriegsberichten erwähnt werden.

[O] So waren es 200.000, die sich in dieser Weise auszeichneten und andere 200.000, die sich in anderer Weise auszeichneten.

[P] Als er die Schlacht fortsetzte, sagte er: Gott der Welt! Hilf und hindere uns nicht! Hast du uns nicht verworfen? Ziehe nicht mit unseren Heeren, o Gott [Ps 60,10].

[Q] Dreieinhalb Jahre belagerte Hadrian Betar.

[R] R. Eleazar von Modiin saß da in Sack und Asche und betete jeden Tag: Herr der Zeiten! Richte diesen Tag nicht mit Strenge! Richte diesen Tag nicht mit Strenge!

[S] Hadrian wollte zu ihm gehen. Ein Samariter sagte ihm: Geh nicht zu ihm, bis ich gesehen habe, was er tut, damit ich dir dann die Stadt Betar ausliefere [Mach Frieden ... für dich].

[T] Er gelangte durch einen Entwässerungsgraben in die Stadt. Er ging und fand R. Eleazar von Modiin, wie er dastand und betete. Er tat so, als ob er ihm etwas in das Ohr flüsterte.

[U] Die Menschen in der Stadt sahen den Samariter dies tun und brachten ihn zu Ben Kozeba. Sie sagten ihm: Wir sahen, wie dieser Mann Händel mit deinem Freund hatte.

[V] Ben Kozeba sagte zu ihm: Was sagtest du zu ihm und was sagte er zu dir?

[W] Er sagte zu dem Samariter: Wenn ich es dir sage, wird der König mich töten, und wenn ich es dir nicht sage, wirst du mich töten. Es ist besser, daß der König mich tötet, als daß du es tust.

[X] Eleazar sagte zu mir: Ich sollte meine Stadt ausliefern. Ich sollte Frieden schaffen.

[Y] Er wendete sich an R. Eleazar von Modiin. Er sagte zu ihm: Was sagte dieser Samariter zu dir!

[Z] Er antwortete: Nichts.

[AA] Er sagte zu ihm: Was sagtest du zu ihm!

[BB] Er sagte: Nichts.

[CC] Ben Kozeba gab Eleazar einen Tritt und tötete ihn.

[DD] Sofort ertönte eine Stimme und verkündete folgende Verse:

[EE] Weh über meinen nichtswürdigen Hirten, der die Herde im Stich läßt! Möge ihm das Schwert seinen Arm und das rechte Auge ausreißen! Laßt seinen Arm ganz verdorren, sein rechtes Auge ganz erblinden! [Sach 11:17]

[FF] Du hast R. Eleazar von Modiin, den rechten Arm und das rechte Auge aller in Israel, ermordet. Daher soll der rechte Arm dieses Mannes verdorren, sein rechtes Auge soll ganz erblinden!

[GG] Sogleich wurde Betar überwältigt und Ben Kozeba wurde getötet.

Man erkennt hier zwei komplementäre Themen. Erstens behandelt Bar Kochba den Himmel mit Hochmut und fordert von Gott, sich freundlichst aus dem Geschehen herauszuhalten. Zweitens behandelt er einen besonders ver-

ehrten Weisen mit gleichem Hochmut. Der Weise hatte die Macht, Israel zu schützen. Bar Kochba zerstörte diesen einen Schutz Israels. Das Ergebnis war unvermeidlich. Der Messias, das Zentrum der Erlösungsgeschichte und der Held der Erzählungen, erscheint hier als problematische Figur. Die Geschichtstheorie dieses Yerushalmi-Abschnittes ist leicht erkennbar formuliert. Aus dieser Perspektive hatte Israel zwischen zwei Kriegen zu wählen: entweder dem von Bar Kochba angeführten Kampf oder dem «Kampf für die Tora». «Warum wurden sie bestraft? Es geschah wegen der Bedeutung des Kampfes, denn sie hatten nicht mithalten wollen im Kampf um die Bedeutung der Tora» (Y. Ta. 3:9 XVI I). Solche Kämpfe, die aus ritualisierten Argumenten über rituelle Angelegenheiten bestanden, verhießen den einzigen Sieg, der es wert war, errungen zu werden. Dann würde Israels Geschichte als Geschichte von Kriegen um die Bedeutung der Tora und die Entscheidung des Gesetzes geschrieben werden.

Sicher, die Schläuche sind neu, der Wein aber ist schon sehr alt. Denn obwohl wir von Weisen und Lehren sprechen, ist die Botschaft die immer schon vertraute und bekannte. Es ist Israels Geschichte, in der sich seine Beziehung zu Gott ausdrückt. Die entscheidende Dimension im Leben Israels ist daher die Erlösung, ein eindeutiges Merkmal, eine Bewegung in der Zeit von hier nach da. Daraus folgt, daß die ausschlaggebende und alles strukturierende Kategorie die Geschichte mit ihren Lehren ist. In Yerushalmi beobachten wir bei den Erben der Mischna eine eindrucksvolle Rückkehr zu biblischen Überzeugungen über die zentrale Bedeutung der Geschichte für die Bestimmung dessen, was Israels Wirklichkeit ist. Die gewichtigen Schriften der prophetischen und apokalyptischen Literatur und der biblischen Historiographie wendeten sich mit ihrem Schwerpunkt auf Erlösung und ihrer Überzeugung, daß Israels Erlösung an der Geschichte erkennbar sei, gegen die ziemlich isolierte These der Mischna darüber, was ihrer Ansicht nach wirklich zählt. Was, aus ihrer Sicht, verlangte denn nach Beschreibung und Analyse, und was erforderte Interpretation? Es war die Kategorie der Heiligung für die Ewigkeit. Die tatsächliche Frage, die in der Geschichte und Apokalypse aufgegriffen wurde, war, wie man auf dieses vorherbestimmte Ende der Erlösung zuzugehen habe, und wie man in der Zeit handeln müsse, um am Ende der Zeiten Erlösung zu erlangen. Die über die Zeit hinausweisende Teleologie der Mischna und ihre Fähigkeit, eine Eschatologie zu postulieren, die keinen Raum für eine historische Mischna läßt, lassen die Mischna eine Stelle einnehmen, die weit über die ganze bisherige sakrale Literatur Israels hinausweist. Einzig die priesterliche Literatur hatte immer eine so extreme Position der Zentralität der Heiligung und peripheren Natur der Erlösung eingenommen. Die Weisheitsliteratur hatte mit ihren Anliegen eher in der Mitte gestanden und sowohl dem, was geschah, als auch dem, was erlitten wurde, Aufmerksamkeit geschenkt. Was für die Weisheitsliteratur aber schließlich am meisten zählte, war nicht die Natur oder das Übernatürliche, sondern die bleibenden Beziehungen in der geschichtlichen Zeit.

Der Talmud von Baylonien setzte schließlich die Neuerungen fort, die im Talmud des Landes Israel eingeführt worden waren. Aus der Perspektive, die sich hier ausdrückt, wird das wichtigste Ergebnis von Israels treuem Festhalten an der Tora und seinen religiösen Pflichten sein, daß Israel die Gottesherrschaft demütig für sich akzeptiert. Diese Demut ist die ausschlaggebende Bedingung dafür, daß Gott Israel liebt.

B. Hullin 89a

«Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt» (Dtn 7,7). Der Heilige, gesegnet sei er, sagte zu Israel: Ich liebe dich, denn selbst wenn ich dir Größe schenke, demütigst du dich vor mir. Ich verlieh Abraham Größe, doch er sagte zu mir: «Ich bin nur Staub und Asche.» (Gen 18,27); ich verlieh Mose und Aaron Größe, doch sie sagten: «Ich bin ein Wurm und kein Mensch.» (Ps 22,7). Aber mit den Heiden ist es anders. Ich verlieh Nimrod Größe und er sagte: «Kommt, laßt uns eine Stadt erbauen.» (Gen 11,4). Ich verlieh dem Pharao Größe und er sagte: «Wer sind die, all den Göttern der anderen Länder» (2 Kön 18,35). Ich verlieh Nebukadnezar Größe und er sagte: «Ich steige weit über die Wolken auf.» (Jes 14,14). Ich verlieh Hiram, dem König von Tyrus, Größe und er sagte: «Einen Wohnsitz für Götter bewohne ich mitten im Meer» (Ez 28,2).

So zeigt sich das System im ganzen, und jeder seiner Teile drückt päzise die Botschaft aus, die sich auch im ganzen offenbart. Das Problem des Messias und die Bedeutung von Israels Ge-

schichte, die ebenfalls unter dem Gesichtspunkt des Messias-Mythos betrachtet wird, vermitteln in ihrer Art genau denselben Standpunkt, den wir auch in allen anderen symbolischen Elementen des rabbinischen Systems und Kanons wiederfinden. Worauf es im wesentlichen ankommt, ist Israels Unterwerfung unter Gottes Willen, wie er sich in der Tora kundgetan hat und in Lehre und Leben der großen Weisen verwirklicht wurde. Wenn Israel die Gottesherrschaft ganz und gar angenommen hat, wird der Messias kommen. Bis dahin werden die Juden durch heidnische Herrscher unterjocht werden. Da allein das Verhalten Israels maßgeblich ist, hält Israel selbst den Schlüssel zu seiner Erlösung in der Hand. Aber das kann nur erreicht werden, wenn Israel den Schlüssel fortwirft!

Diese Paradoxie muß ganz klar gesehen werden: Israel handelt, um sich durch das Gegenteil von Selbstbestimmung, nämlich durch Unterwerfung unter Gott, zu erlösen. Israels Macht liegt in der Negation von Macht. Sein Schicksal besteht darin, alle Ansprüche auf Entscheidung über das eigene Schicksal aufzugeben. So ist Schwäche höchste Stärke, Geduld der äußerste Akt von Durchsetzung der eigenen Ansprüche, passive Ergebenheit in das eigene Schicksal der sichere Schritt zur Befreiung. (Die Parallele ist der gekreuzigte Christus.) Israels Freiheit ist in die Tafeln des Dekalogs eingemeißelt: Frei sein heißt freiwillig gehorchen. Das ist nicht die Bedeutung, wie sie andere mit diesen Worten assoziierten, die wie die Weisen des rabbinischen Kanons ihre Ansicht darüber, was zu tun sei, um das Kommen des Messias zu erreichen, darlegten.

Der Passus, der Israel ob seiner Demut preist, schließt den Kreis, der mit der Beschreibung des hochmütigen und überheblichen Bar Kochba eröffnet worden war. Heidnische Könige sind überheblich, israelitische Könige sind demütig. Es ist also insgesamt deutlich zu sehen, daß der Messias-Mythos im Umgang mit dem jüdischen Nationalleben und -charakter einen sehr eng und konkret gefaßten Bewertungsmaßstab anlegt. Die innerhalb dieses Mythos' zum Ausdruck gebrachte Theorie über Israels Geschichte und Schicksal interpretiert die Dinge ausschließlich unter Berücksichtigung eines einzigen Gesichtspunktes. Was andere in der israelitischen Welt mit der Überzeugung, daß am Ende der Zeiten ein (oder der) von Gott gesandter Messias zur «Errettung» Israels kommen würde, getan hatten oder in Zukunft tun würden — für die Weisen der Mischna, der verschiedenen Talmude und der Sammlungen von Schriftauslegungen war es der einzig wichtige Gedanke. Und diese Auffassung bildet die Mitte ihres Systems. Sie entwickelt sich und wird weiter geformt durch dieses System. Im Zusammenhang gesehen ist der Messias der Bedeutungsträger des Systems und läßt es so wirksam werden.

Als die Philosophen der Mischna eine systematische Darstellung des Judentums — d.h. der Weltsicht und Lebensweise Israels, wie es in der Mischna erscheint — anlegten, machten sie bei der Konstruktion einer Teleologie für ihr System keinen Gebrauch vom Messias-Mythos. Sie hielten es für möglich, eine Darlegung der Ziele für ihr vorgestelltes Leben Israels zu präsentieren, ohne sich dabei in irgendeiner Weise auf die Geschichte oder Apokalypse zu berufen. Daß sie sicherlich die seit langen Zeiten überlieferten und allgemein vertretenen Ansichten über eschatologische Themen kannten und auch darauf anspielten, bezeugten die Autoren der Mischna dadurch, daß sie — im Bewußtsein des größeren Kontextes — Entscheidungen trafen, die sie von denen ihrer Vorgänger und Nachfolger unterschieden. Ihr Text drückt diese Entscheidungen — sowohl die affirmativen wie auch die negativen — präzise und allgegenwärtig aus.

Zweitens zeigt das Erscheinen einer messianischen Eschatologie, die mit dem größer angelegten rabbinischen System voll und ganz übereinstimmt — mit ihrer Betonung der Standpunkte und Belegtexte aus der Schrift, dem Interesse an dem, was in Israel geschieht, dem Schwerpunkt auf der national-historischen Dimension des jüdischen Lebens —, daß das umfassende rabbinische System als völlig eigenständig neben dem früheren System der Mischna steht. Sicherlich wurde das, was vorher schon vorhanden war, aufgenommen und ganz assimiliert, aber das zum ersten Mal im Talmud des Landes Israel erscheinende rabbinische System weist doch insgesamt große Unterschiede zum System der Mischna auf. Es beinhaltet aber mehr als eine bloß negative Reaktion auf seinen Vorläufer. Das rabbinische System der zwei Talmude übernahm die fundamentalen Überzeugungen der Weltsicht der Mischna hinsichtlich der Notwendigkeit für Israel, sich ein Leben über die Zeit

hinaus zu errichten. Das rabbinische System transformierte dann den ganzen Messias-Mythos in eine vom Wesen her historische Kraft. Wenn Menschen das Ende der Zeiten erreichen wollen, dann haben sie sich über die Zeit, d.h. über die Geschichte, hinwegzusetzen und müssen sich von den großen politischen und militärischen Bewegungen distanzieren. Das ist die Botschaft des Messias-Mythos, nachdem er im rabbinischen System der zwei Talmude zur vollen Entfaltung gelangt *war*. Der Ursprung dieser Entwicklung liegt in genau der Botschaft einer Teleologie ohne jede eschatologische Prägung, wie sie sich in der Mischna und den dazu gehörenden Texten ausdrückt. Folglich können wir nicht behaupten, daß das rabbinische oder talmudische System in diesem Punkt eine Gegenreaktion auf die Mischna darstellen. Wir müssen ganz im Gegenteil zu dem Schluß kommen, daß die Talmude und die zu ihnen gehörenden Texte *die* ontologischen Überzeugungen in klassisch-mythischer Form neu formulieren, die schon das Denken der Philosophen des zweiten Jahrhunderts, die die Mischna schufen, bestimmt hatten. Das neue Medium vermittelt die alte und weiterbestehende Botschaft: Israel muß sich von den Wechselfällen der Zeit abwenden, sich allem, was geschieht, überlassen, um so die einzig wertvolle Herrschaft, die Gottesherrschaft, zu erlangen, die durch Gottes gesalbten Mittler, den Messias, vollendet werden wird. Das Judentum wurde durch den Talmud des Landes Israel zu einer messianischen Religion — wobei es sich aber um eine grundlegend andere Art von messianischer Religion als der des Christentums handelt. Denn letzten Endes war der jüdische Messias ein Weiser, der nicht die eschatologische Vergebung der Sünden verhieß, sondern die endgültige und vollkommene Heiligung Israels: Das Verständnis der Ewigkeit heute und das Verständnis der Ewigkeit damals — es hat sich wenig geändert im Lauf der Zeiten.

[1] Eine nähere Erläuterung zu den Thesen dieses Aufsatzes findet sich in meinen Büchern:
Jacob Neusner, The Foundations of Judaism. Method, Teleology, Doctrine (Philadelphia 1983-1985), hier: Bd. II, Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism, Lanham ^{2}1988).
Jacob Neusner, Judaism and their Messiahs in the Beginning of Christianity (New York 1987).
Jacob Neusner, Ancient Judaism and Modern Category-Formation. «Judaism», «Midrash», «Messianism» and Canon in the Past Quarter-Century (Lanham 1986).
Jacob Neusner, «Your People Will be My People: «The Mother of the Messiah in Judaism. How the Rabbis Read the Book of Ruth. An Anthology of Ruth Rabbah (Philadelphia 1985).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

JACOB NEUSNER

wurde am 28. Juli 1932 geboren. Amerikanischer Jude. Er studierte in den Vereinigten Staaten am Harvard College, am Jüdischen Theologischen Seminar Amerikas, an der Columbia Universität, in Großbritannien am Lincoln College der Universität Oxford. Er ist Dozent für hebräische Literatur, Doktor der Philosophie (1960), Professor für Religionswissenschaft an der Brown Universität (USA), seit 1968 Mitglied des National Council on Religion of Higher Education und der American Society for the Study of Religion, wissenschaftlicher Mitherausgeber des «Journal of American Academy of Religion». Anschrift: Jacob Neusner, 735 Fourteenth Avenue Northeast, St. Petersburg, Florida, 33701 USA.

Marcel J.H.M. Poorthuis

Zwischen Vernunft und Wahnsinn: Maimonides und der Messias

«Von Moses bis Moses hat es nie einen wie Moses gegeben.» Mit diesen Worten ehrt das Judentum das Genie des Moses Maimonides, der auch Rambam[1] genannt wird. Geboren am Abend des Pesaḥ-Festes 1135 in Cordoba, bildete er sich zum Arzt, Rabbi und Philosophen heran. Die ihm zuteil gewordenen Ehrungen lassen aber nur wenig davon vermuten, wie sehr sein Werk schon zu seinen Lebzeiten Gegenstand von heftigen Auseinandersetzungen wurde und noch Jahrhunderte nach seinem Tod (1204) zu hitzigen Debatten Anlaß geben konnte.

Auch der Messianismus des Maimonides kann sicherlich innerhalb der jüdischen Tradition zu Meinungsverschiedenheiten Anlaß geben. Zitate aus vertrauten Quellen wechseln sich bei ihm ab mit gewagten Interpretationen, wobei vor allem die Vernunftgemäßheit das bestimmende Kriterium zu sein scheint und das überlieferte Glaubensgut einer gründlichen Kritik unterworfen wird.

I. Die Erwartung des Messias als wesentlicher Bestandteil des Glaubens

Maimonides erkennt dem Warten auf die messianische Zeit eine unantastbare Stellung in seinen dreizehn grundlegenden Glaubenssätzen zu. Der zwölfte Glaubenssatz betrifft die Tage des Messias und spricht von dem «Glauben und festen Vertrauen, daß er kommen wird, und daß man nicht meint, daß seine Ankunft aufgeschoben werde. ‹Und wenn er säumt, dann warte auf ihn› (Hab 2,3). Man kann kein Datum festsetzen für sein Kommen, noch können Bibeltexte aufgespürt werden, aus denen der Zeitpunkt seiner Ankunft erschlossen werden könnte. Die Weisen haben gesagt: ‹Verflucht sei, wer das Ende berechnen will.› Wir müssen an ihn glauben, ihn ehren und lieben, mehr als alle Könige auf dieser Welt — gemäß dem, was von ihm prophezeit worden ist von Mose bis Maleachi. Und wer an ihm zweifelt oder seine Autorität geringschätzt, verleugnet die Tora, die von ihm zeugt in Numeri 23-24 und Deuteronomium 30. Dieser Glaubensartikel hat auch zum Inhalt, daß ein König über Israel notwendigerweise aus dem Geschlecht Davids stammen wird, und zwar von den Nachkommen Salomons. Wer die Autorität dieser Familie anficht, verleugnet Gott und die Worte seines Propheten.»[2]

Glaubenssätze haben im Judentum nicht denselben Stellenwert wie das christliche Credo im Christentum. Die jüdische Identität wird ja nicht aufgrund einer Glaubensüberzeugung, sondern aufgrund der Halacha (der Gesetzesregeln) definiert. Der Talmud, das mit der größten Autorität ausgestattete und sehr umfangreiche Dokument, kennt denn auch kein Credo und keine Dogmen, und der Versuch des Maimonides, ein «Credo» zu formulieren, blieb nicht von Kritik in jüdischen Kreisen verschont. Welchen Anlaß er sah, ein solches Bekenntnis zu formulieren — konkurrierende Formulierungen auf muslimischer Seite und christliche Wahrheitsansprüche[3] oder auch die Notwendigkeit, innerhalb des Judentums Ordnung zu schaffen —, kann heute dahingestellt bleiben. Tatsache ist aber, daß der Inhalt der grundlegenden Glaubenssätze traditionelle Auffassungen innerhalb des Judentums widerspiegelt. Und doch weisen sie auch eine eigene Färbung auf.

Maimonides beruft sich bei seiner kategorischen Ablehnung von allerlei Berechnungen des Zeitpunktes des Kommens des Messias auf den Talmud. Tatsächlich sind im Talmudtraktat Sanhedrin einige kraftvolle Verurteilungen «apokalyptischer» Berechnungen zu finden. Das beweist aber auch, daß derartige Rechnereien tatsächlich praktiziert wurden. Stärker noch: Auch innerhalb des Talmuds sind recht viele derartige Spekulationen zu finden, namentlich solche, die sich auf die tausend Jahre beziehen, die für Gott soviel sind wie ein Wochentag. Zahlenspekulationen stehen dem modernen Menschen etwas fern, aber sie drücken doch die Überzeugung aus, daß Gott auf seine Weise den

messianischen Frieden anbrechen lassen wird, auch wenn — und gerade weil — die Realität auf keinerlei Weise Anlaß zu dieser Hoffnung gibt. Es geht hier um eine Hoffnung, die ihre Basis nicht in der Wirklichkeit, wie sie sich unserer Erfahrung darbietet, hat. Dies ist keine «götzendienerische Verehrung des Bestehenden», sondern ein radikaler Bruch mit dem Bösen und dem Unheil, das die Welt und den Menschen beherrscht. Diese Überzeugung kann dazu beitragen, daß der Gläubige sich in allem Elend und aller Unterdrückung dennoch aufrecht hält, und zwar auch aus dem Bewußtsein heraus, daß der Geburt der messianischen Zeit Geburtswehen, nämlich Kriege und Katastrophen, vorausgehen, die zwar notwendig, aber nur vorübergehender Art sind. Diese «Verelendung» hat aber auch eine Kehrseite: Gerade weil die Hoffnung dem Eingreifen Gottes und nicht menschlicher Anstrengung zu verdanken ist, kann sie zur Verneinung der menschlichen Freiheit und zum Defätismus führen, wenn der erwartete Zeitpunkt verstrichen ist, ohne daß die erhoffte Folge eingetreten ist. Dieses Argument wird auch im Talmud gegen Zahlenspekulationen geltend gemacht: «Wenn der Zeitpunkt angebrochen ist, ohne daß der Messias gekommen wäre, werden die Leute sagen, daß er niemals kommen werde» (Babylonischer Talmud, Sanhedrin 97b)[4].

Der Messianismus des Maimonides ist äußerst rationalistisch, und er verrät im Vergleich mit dem reicheren talmudischen Gedankengut eine deutlich einschränkende Auswahl. Maimonides vermeidet das Deuten der «Zeichen der Zeit» und weigert sich, in Katastrophen die Geburtswehen des Messias, die Vorboten der messianischen Zeit zu sehen, wie es vor ihm Saadja Gaôn (882–942) sehr wohl getan hatte. Er bricht eine Lanze für die menschliche Freiheit und sittliche Integrität und verwirft ein deterministisches Schema der Geschichte, das die Verantwortlichkeit des einzelnen untergraben könnte, selbst wenn ein solcher Determinismus mit biblisch-messianischer Legitimation versehen wäre[5].

Es ist überraschend, wenn man feststellt, wie weit Maimonides sich distanziert von den in Kreisen des Volkes geläufigen messianischen Erwartungen, die er in seinem *Kommentar zu Mischna Sanhedrin X* unter fünf Kategorien zusammenfaßt: Manche Menschen glauben buchstäblich an ein Land, in dem Milch und Honig fließen, und an die Hölle als einen Folterort für die Bösen; andere meinen, das messianische Leben sei ein engelhaftes Dasein; wieder andere, daß Familien dann wiedervereinigt würden; eine vierte Gruppe befolgt die Gebote der Tora in der Erwartung, dafür hier auf Erden mit Wohlbefinden belohnt zu werden; eine fünfte Gruppe verbindet alle diese Elemente miteinander.

Obwohl sich alle diese Auffassungen auf die Tora gründen, scheint Maimonides sie als geistig minderwertig zu betrachten. Diese Menschen, die die Mehrheit darstellen, nehmen die Schilderungen in der Tora und im Talmud buchstäblich und begreifen nicht, daß die Weisen in der Form von Parabeln auf tiefe verborgene Weisheiten angespielt haben. Auch diejenigen, welche die Tora ablehnen, gehören zu dieser Mehrheit, welche die verborgene Weisheit nicht fassen und in der oberflächlichen, buchstäblichen Bedeutung stecken bleiben. Maimonides scheint dabei «positivistische» Wissenschaftler «avant la lettre» im Auge zu haben, welche die Bibel als unvereinbar mit der Wissenschaft ablehnen[6].

Es gibt gleichwohl eine ganz kleine Gruppe oder eher hier und da einen einzelnen, fährt Maimonides fort, welche die Wahrheit der Weisen im Talmud zu fassen wissen. Es scheint, daß Maimonides sich in seinem Denken an diese wenigen Glücklichen wendet, ohne die Masse beunruhigen zu wollen.

Mit einem Bildwort zeichnet Maimonides den Weg zum wahren, vernünftigen Glauben: Ein Kind braucht beim Lernen Belohnungen in Form von Naschwerk. Wenn es größer wird, wünscht es sich statt dessen Kleider und noch später Geld, Ehre und Ansehen. Dies alles ist notwendig für die Motivation, stellt aber nicht die letztgültige reine Motivation dar. Gott dienen ist letzten Endes nicht auf das eigene Wohlergehen ausgerichtet und entspringt nicht dem Bedürfnis nach Belohnung. Die reinste Form des Glaubens ist, Gott zu dienen und die Gebote zu befolgen aus Liebe zu Gott. Maimonides betont daher den pädagogischen Charakter der Bibel, was aber noch nicht bedeutet, daß der einfache Gläubige mit Unwahrheiten zufriedengestellt wird. «Tora» bedeutet selbst «Unterricht» und bietet daher Raum für verschiedene Grade von Einsicht; sie bietet nicht nur die höchste Einsicht, sondern auch den Weg dorthin!

Wir können jedoch feststellen, daß die messianische Erwartung in ihrer landläufigen Form für Maimonides mehr zu den pädagogischen Wahrheiten als zum innersten Kern von Wahrheiten (wie z.B. die Existenz Gottes) gehört. So sollte — so paradox es auch klingen mag — selbst innerhalb seiner grundlegenden Glaubenssätze nochmals eine Hierarchie von Wahrheiten unterschieden werden. Einige Jahrhunderte später wird der spanisch-jüdische Philosoph Albo (15. Jh.) den Knoten durchschlagen und behaupten, daß das Kommen des Messias nicht zu den Grundlagen des jüdischen Glaubens gehöre, «auch wenn es angemessen sei, daran zu glauben; für die Christen dagegen ist es sehr wohl eine grundlegende Glaubensaussage, denn ihr Glaube ist ohne dies nicht denkbar», schreibt Albo (*Ikkarim*, I, 26; IV, 42)[7]. Wahrscheinlich haben erzwungene Religionsgespräche mit Christen ihn zu diesem minimalistischen Standpunkt gebracht, da ja in diesen Gesprächen Christen nachdrücklich darauf bestanden, daß ohne den Messias der Glaube ohne Bedeutung sei. Wir wissen, daß Albo einer der Teilnehmer am berühmten Religionsdisput in Tortosa (1413) war. Aber bis heute gibt es prominente jüdische Denker, die ihre Philosophie ohne messianische Erwartung entwickeln und für welche die Theokratie das Ideal ist, mit der verglichen die Herrschaft des Messias nur ein zerbrechliches menschliches Bemühen bleibt.

Nach Meinung des Maimonides hat sich namentlich in die unter dem Volk umlaufenden Auffassungen vom Messias vieles allzu Menschliche eingeschlichen. Seine geistige Aristokratie macht sich hier sehr deutlich bemerkbar: Es gibt demnach eine Wahrheit für das Volk und eine Wahrheit für den einsamen Denker. Man kann sich aufgrund dessen mit Recht fragen, inwieweit für Maimonides der Gedanke an die messianische Zeit und an einen Gott, der belohnt und bestraft (auch einer seiner grundlegenden Glaubenssätze!), nicht eine überholte, primitive Auffassung ist. Wenn dies aber wirklich der Fall wäre, wäre es bloß «zwischen den Zeilen» für den sachkundigen Leser auszumachen.

In einer berühmten Studie schlägt Leo Strass vor, Literatur, die unter Druck von politischen oder religiösen Zwängen geschrieben ist, nach den Regeln einer besonderen Hermeneutik zu lesen. Demnach soll in einer solchen Literatur der allgemein akzeptierte Standpunkt ausgiebig zum Zuge kommen, womit aber nicht die eigene Meinung des Autors wiedergegeben werde. «Zwischen den Zeilen» sollen für den Sachkundigen die revolutionären neuen Einsichten aufzuspüren sein, die dem gewöhnlichen Leser entgehen. Das literarische Werk, das unter «Verfolgung» geschrieben worden ist, dürfte deswegen eine exoterische (jedem zugängliche) und eine esoterische (für den kleinen Kreis der Eingeweihten bestimmte) Wahrheit enthalten[8].

Diese Hermeneutik ist nicht in jeder Hinsicht akzeptabel, da ja die These, daß die eigene Meinung des Autors ausschließlich «zwischen den Zeilen» zu finden sei, sich zu einem guten Teil der wissenschaftlichen Überprüfung entzieht und wildesten Spekulationen Tür und Tor öffnet. Dennoch werden damit bestimmte Widersprüche im Werk des Maimonides verständlich, was nicht zuletzt für die messianische Thematik gilt. Maimonides relativiert landläufige messianische Vorstellungen und zählt den Glauben an den Messias doch zu den grundlegenden Glaubensartikeln. Das ist ein erstes Paradox, das wir entdeckt haben.

II. Die Eigenart der messianischen Zeit

Die prophetischen Verheißungen einer wunderbaren Zeit, in der «der Wolf beim Lamm liegen wird» (Jes 11,6), weisen nach Maimonides nicht auf eine Zeit voller Mirakel hin, sondern sind allegorisch gemeint: Die messianische Zeit wird eine Zeit des Friedens und der Selbstbestimmung für Israel sein. Kein Volk wird mehr über Israel herrschen, und alle Völker werden in Frieden mit Israel leben, «die Wölfe zusammen mit dem Lamm»[9].

Die Weisen und Propheten wünschten nicht Israels Oberherrschaft über die Völker und auch nicht ein Leben des Schlemmens und Trinkens in der messianischen Zeit. Es war ihr sehnlichster Wunsch, daß Israel die Freiheit haben sollte, sich dem Studium der Tora und ihrer Weisheit zu widmen, ohne von Unterdrückung geplagt zu werden, und daß es so der «kommenden Welt» würdig werden könne *(Hilḥot Melakim* [= Gesetze für Könige] 12,4)[10].

In der Auffassung des Maimonides von der messianischen Zeit kommen leibliche, sinnliche Freuden nicht vor: Er erwartet, daß die höchste Vernunftgemäßheit identisch wird mit dem Be-

greifen der Geheimnisse der Tora. In dem Maße, wie die Menschen sich nicht mehr durch blinde Triebe leiten lassen und einander nicht mehr gewalttätig gegenübertreten, sind sie näher an der messianischen Wirklichkeit. Ein mirakulöses Umschlagen von einer Situation der Katastrophe zu einer Situation des Heils lehnt Maimonides ab. Weder die Naturgesetze noch die Gesetze der Tora werden in der messianischen Zeit verändert werden[11].

Damit bestritt Maimonides einen im Judentum schon sehr alten Gedanken: daß nämlich die biblischen Gebote nur einen vorläufigen Charakter hätten und daß sie in der messianischen Zeit aufgehoben sein würden. Das frühe Christentum, aber auch die messianischen Bewegungen des Sabbatai Zewi und des Jacob Frank sind durch diese «antinomistische Tendenz» charakterisiert. In die Religiosität dieses Typus paßt das Ausschauhalten nach einer radikalen Veränderung des Bestehenden, nach einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit, der mehr den Charakter einer Revolution als einer Reform hat.

Es hat den Anschein, daß die messianische Erwartung bei Maimonides auf ein Minimum reduziert ist. Aber es gibt eine Facette, die stark hervortritt, gerade weil ihr mirakulöse Züge großenteils fehlen: der Messianismus als *politische Realität,* als Einwirkung auf die Gesellschaft. Die Person des Messias ist für Maimonides ein irdischer Herrscher mit politischer Macht, der die Verbannten im Land Israel versammeln und Krieg führen wird. Er wird jedoch nicht die Toten zum Leben erwecken, und er ist selbst sterblich wie jeder andere Mensch. Die messianische Zeit bedeutet Frieden für Israel, einen Frieden, der mit politischen Mitteln gesichert werden kann. Selbstbestimmung unter einem messianischen König, einem «Sohn Davids», ist kein Traum für ein Jenseits, sondern ein zu realisierendes Projekt politischer Autonomie. Der Zionismus als moderne Form des Messianismus und die Rückkehr des jüdischen Volkes in die politische Arena der Staaten und Völker hängen zusammen mit dieser altehrwürdigen Tradition eines Messianismus als Amalgam religiöser und politischer Erwartung. Es ist ein altes und hartnäckiges Vorurteil christlicher Herkunft, daß der jüdische Messianismus zu politisch sei, um an die spirituelle Höhe der christlichen messianischen Botschaft heranreichen zu können. Man sollte sich aber in der Spur des Maimonides eher fragen, ob eine religiöse Erwartung, welche die politische Unterdrückung verleugnet, wohl noch das Prädikat «messianisch» verdient.

In diese realistische politische und philosophische Sicht paßt das «Deuten von Katastrophen» nicht hinein. In dem absoluten Scheitern der Vernunftgemäßheit, welche Katastrophen und Kriege bedeuten, ist für Maimonides keine messianische Spur eines Fortschritts auf die Wahrheit hin zu erkennen. Darüber aber dachten viele Juden anders. Hierzu sind wir wohlinformiert dank einem einzigartigen Dokument, nämlich dem Brief des Maimonides an die Juden in Jemen. Daraus können wir gut sehen, wie die messianische Erwartung für die jüdische Gemeinschaft und selbst für Maimonides, der ja außer Philosoph auch Rabbi, also geistlicher Führer war, eine lebendige Realität, ja sogar eine Sache auf Leben und Tod bedeutete[12].

III. Der Brief des Maimonides an die Juden in Jemen

Der Brief an die Juden in Jemen (1172) ist die Antwort des Maimonides auf Fragen des Oberhauptes der dortigen jüdischen Gemeinde. Es gab seit 1150 Bemühungen von muslimischer Seite, alle Nichtmuslime gewaltsam zum Islam zu bekehren. Die Situation in Jemen wurde noch weiter dadurch verkompliziert, daß ein abgefallener Jude, der als Missionar für den Islam wirkte, sich mit allem Eifer zu beweisen bemühte, daß die Tora selbst den Namen Muhammads vorhersage. Und um das Unglück vollzumachen, war auch noch ein Messiasprätendent aufgetreten, der versprach, die Juden von der Unterdrückung zu befreien. Dies waren die existentiellen Probleme, zu denen der Rat des Maimonides erbeten wurde.

Maimonides erkennt sehr gut, daß diese messianische Bewegung ihr Entstehen den Verfolgungen verdankt und nicht losgelöst davon betrachtet werden darf: Religion als Widerspiegelung gesellschaftlicher Umstände. Er schreibt selbst ausdrücklich in seinem Brief: «Ein Ertrinkender greift nach einem Strohhalm.» Er bleibt aber nicht in einer rationalistischen Religionskritik stecken. Ein Ertrinkender bleibt ja ein Ertrinkender. Ihm bloß den Strohhalm wegzunehmen, ist keine Lösung.

Maimonides stärkt die Moral seiner Leser, indem er das tatsächliche Leid der jüdischen Gemeinde mit ihrer Berufung in Verbindung bringt. Daß die Juden immerzu und auch jetzt wieder verfolgt werden, hat seinen Grund in ihrer Auserwählung. Der Kampf gegen die Juden ist gegen Gottes auserwählendes Handeln selbst gerichtet! Ausdauer ist denn auch nicht sinnlos, sondern ein Opfer für Gott. Brutale Tyrannei, aber auch subtile philosophische Argumente sind die Waffen, mit denen man die Juden von der Tora abbringen will. Vergeblich. Religionen wie Islam und Christentum versuchen sogar, beide Mittel mit Hilfe erzwungener religiöser Streitgespräche miteinander zu verbinden, fährt Maimonides fort. Jesus von Nazaret — «mögen seine Gebeine zu Staub verfallen» — deutete die Tora so, daß die in ihr enthaltenen Gebote völlig außer Kraft gesetzt wurden. Die Römer beriefen sich später auf ihn zugunsten einer neuen Religion (des Christentums), ohne daß eine solche Religionsstiftung jedoch seine Absicht gewesen war. Und danach kam auch noch der «Narr» (= Muhammad).

Nach Maimonides ähneln diese beiden Religionen zwar der göttlichen Religion, aber nur so, wie ein Standbild einer lebenden Person ähnelt.

Nach dieser Diatribe, in der sich eine berechtigte Wut Luft macht, fährt der Brief fort mit einer Widerrede gegen die Bemühungen des oben erwähnten abtrünnigen Juden, den Islam als die wahre Religion zu propagieren. Texte wie die von Mose ausgesprochene Verheißung: «Einen Propheten wie mich wird der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern erstehen lassen» (Dtn 18,15) werden zu Unrecht als Beweis für Muhammad angeführt. Die Muslime behaupten ja selbst, daß die Tora verfälscht worden sei. Warum aber berufen sie sich dann doch auf sie, um Beweise daraus abzuleiten? Maimonides plädiert dann noch dafür, daß Bibeltexte nicht aus ihrem Kontext herausgelöst werden dürfen. Dann aber ist deutlich erkennbar, daß die Ankündigung eines «Propheten wie ich selbst» auf einen Israeliten hindeutet und daß hier sicher kein Prophet gemeint ist, der die Tora verändern wird.

Wo Maimonides auf den Messianismus zu sprechen kommt, betritt er einen schwierigen Boden. Einerseits tröstet er seine Juden in Jemen, indem er ihr Leiden als bedeutungsvoll für die letztendliche Erlösung charakterisiert. Er spielt damit an auf die «Geburtswehen der Zeit des Messias», die — ein ermutigender Gedanke — vorübergehender Art sind und die Erlösung einläuten. Andererseits will er die Messiasprätendenten unschädlich machen und Zahlenberechnungen über die bevorstehende Erlösung widerlegen, ohne jedoch die Hoffnung, welche die Juden standhalten läßt, zunichte zu machen. Das Wegnehmen des letzten Strohhalms wäre ein Verbrechen gegen die religiöse Integrität der Juden in Jemen, und es würde sicherlich einen massenhaften Glaubensabfall zum Islam hin verursachen. Wie man es auch betrachtet, dem Messiasprätendenten war es wahrscheinlich gelungen, den Juden ihr Selbstvertrauen zurückzugeben und den Opfern der Verfolgung einen religiösen Sinn zu verleihen.

Wie geht Maimonides zu Werk? Er warnt vor übereilten messianischen Bewegungen und revolutionären Aktionen, die offensichtlich oft unheilvoll sind. Selbst beim Auszug aus Ägypten, dem klassischen Modell der Erlösung, zogen einige Israeliten, die den Zeitpunkt falsch berechnet hatten, zu früh aus und wurden getötet (siehe Babylon. Talmud Sanhedrin 92b).

Offensichtlich hatten die Juden in Jemen Maimonides auf Zahlenberechnungen hingewiesen. Sie beriefen sich dabei auf die Autorität des Philosophen, Schriftgelehrten und Dichters Saadja Gaôn (882-942). Aber Maimonides widerlegt sie auf gewagte Weise: Saadja Gaôn mußte irrende Juden auf dem Weg zur Wahrheit halten und brauchte Zahlenberechnungen als pädagogisches Mittel, wohl wissend, daß sie unerlaubt waren! Auch astrologische Berechnungen widerlegt er und verweist dabei auf eine kurz zuvor in Andalusien gemachte Voraussage, die aber nicht den Messias, sondern Verfolgungen gebracht habe.

Maimonides läßt es aber nicht bei Widerlegungen bewenden, und hier kommen wir nun zu einem der verwirrendsten Texte unseres Philosophen. Er beruft sich auf eine geheime Überlieferung in seiner Familie, die den Zeitpunkt der Wiederherstellung der Prophetie (und vielleicht auch des Kommens des Messias) enthält! Die Zahlenberechnungen, die wiederum auf der Exodusgeschichte basieren, verweisen auf das Jahr 1216. Manche Gelehrte betrachten diesen Text als eine Fälschung, da er nicht zu vereinbaren sei mit allem, was Maimonides sonst lehrt.

Ein Fälscher könnte aber seinen eigenen Zeitschemata eine unwiderlegbare Autorität verleihen, indem er sie in einen Brief des Maimonides interpoliert. Nun aber steht dieser Vers auch schon in den alten Abschriften des Briefes, während eine Interpolation in der Zeit nach 1216 offensichtlich keinen Sinn hat. Es ist denn auch wahrscheinlicher, daß Maimonides hier ein äußerst starkes Argument anwendet, um die in Jemen geltend gemachten Ansprüche auf die messianische Sendung zu widerlegen und dabei doch die Hoffnung aufrecht zu erhalten[13].

Für den Messiasprätendenten in Jemen hat Maimonides wenig gute Worte übrig. Dieser Mann ist zweifellos geistig krank. Maimonides wundert sich mehr über den Leiter der Gemeinde, dem er schreibt: «Wie kannst du als Kenner der rabbinischen Lehre ihm Glauben schenken ... Der Messias steht doch über allen Menschen mit Ausnahme des Mose.»

Der Messiasprätendent hatte die Menschen aufgerufen, alle ihre Besitztümer herzugeben. Maimonides weist darauf hin, daß der Talmud hierin nicht mehr zuläßt als ein Fünftel des Besitzes.

Der Messias wird der Tradition zufolge Wunder wirken; Maimonides aber sieht bei diesem Prätendenten keine machtvollen Taten. Dieses letztere Argument führt er vielleicht nur deswegen an, weil es ihm im Blick auf seine Adressaten zweckdienlich erscheint, denn es steht in Spannung zu der minimalen Bedeutung, die Maimonides ansonsten Wundern in Verbindung mit dem Messias beimißt (siehe oben!). Übernatürliche Eigenschaften und Wunder werden von jüdischer Seite wohl auch darum dem Messias abgesprochen, weil sie sich damit gegen christologische Ansprüche verteidigen. Die nachdrückliche Betonung der Bedeutung von Wundern ist hier also deutlich der begrenzten kontextuellen Situation zuzuschreiben. Übrigens weist der Brief in diesem Zusammenhang auch wieder auf die politischen Implikationen des Messianismus hin: Wunder sollen namentlich Königen und Herrschern imponieren.

Ein letztes Argument des Maimonides gegen diesen Messiasprätendenten: Gerade unmittelbar vor dem Kommen des Messias werden falsche Messiasse in großer Zahl auftreten. Maimonides (oder ein späterer Kopist des Briefes) nennt eine Anzahl von Beispielen: der eine sagte Blutregen voraus, ein anderer sprang von Baum zu Baum, wurde aber zum Tode verurteilt. «Einige aber glauben, daß er sich bis zum heutigen Tag verborgen hält...»

Bizarr ist auch das Ende des Messiasprätendenten aus Jemen, wie Maimonides es einige Jahre später beschreibt: «Er wurde von einem arabischen König gefangen genommen und sagte, daß er alles in Wahrheit und in Gottes Auftrag getan habe. Als der König einen Beweis dafür verlangte, sagte er: ‹Wenn du mir den Kopf abschlägst, werde ich zur selben Stunde wieder auferweckt werden.› ‹Einen besseren Beweis gibt es nicht!› rief der König aus... und hieb dem armen Schlucker den Kopf ab. Möge sein Tod für ihn selbst und ganz Israel Versöhnung bewirken... Es gibt aber noch Narren, die an seine Auferweckung glauben.»[14]

Rückblickend können wir sagen: Es ist eindrucksvoll zu lesen, wie Maimonides pastorale Gesinnung und philosophische Einsicht miteinander verbindet. Es wäre völlig ungerecht, in diesem Brief bloß ein strategisches Dokument zu sehen, in dem die eigene Meinung des Maimonides als Denker abwesend sei. Er ringt hier mit der Frage nach dem Sinn des Leids aller Verfolgungen und will die messianische Hoffnung damit in Verbindung bringen. Und wer könnte verkennen, daß Leid um der eigenen religiösen Identität willen uns der Erlösung näher bringen kann?

IV. Maimonides über Christentum und Islam

Der Brief an die Juden in Jemen, geschrieben an eine Gemeinde in Not und Schmerz der Verfolgung, ist nicht der Ort für eine ausgewogene Beschreibung der drei monotheistischen Religionen. Zwar ist dieses Dokument auch für dieses Thema von Belang, da ja die Verfolgungen eine nicht wegzudenkende Tatsache im Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam sind. Anderswo bietet Maimonides ein etwas nuancierteres Bild dieses Dreiecksverhältnisses (*Mišne Tora, Hilḫot Melakim*, 11, Ende des Abschnitts). Dieser Text ist durch die christliche Zensur aus den meisten Manuskripten entfernt worden, ist aber in der römischen Ausgabe von 1480 erhalten geblieben:

«Jesus meinte, daß er der Messias sei, aber er wurde zum Tod verurteilt (...) Alle Propheten haben vorausgesagt, daß der Messias Israel befreien werde, daß er die Verbannten sammeln

und die Gebote befolgen werde. Er aber [Jesus] brachte Verwüstung über Israel und Erniedrigung über den ‹Rest› und veränderte die Tora und führte die Welt auf einen Irrweg, nämlich einem anderen neben Gott zu dienen. Es ist aber dem menschlichen Geist nicht gegeben, die Pläne des Schöpfers zu ergründen (...)»

«Alles, was mit Jesus und dem Ismaelit Muhammad zu tun hat, diente nur dazu, um den Weg für den König Messias zu bereiten, um die ganze Welt dahin zu bringen, Gott einmütig zu dienen. So sind die messianische Erwartung, die Tora und die göttlichen Gebote vertraute Gesprächsthemen geworden bis auf die fernsten Inseln bei Menschen ohne Beschneidung des Herzens und des Fleisches...»

Obwohl also Christentum und Islam Abirrungen sind, so ordnet ihre Botschaft vom wahren Gott sie doch in eine messianische Perspektive ein. Es ist nicht jedem Gläubigen gegeben, den anderen Religionen einen Platz auf dem Weg des Messias zuzuerkennen.

Im Hinblick auf das Christentum bietet Maimonides eine interessante Umkehrung: Nicht das Judentum ist Vorbereitung des Christentums, sondern das Christentum ist eine erste, unvollkommene Weise des Vertrautwerdens der Völker mit dem Monotheismus. Man kann hier schon ihrer Zeit vorauseilende Anklänge der Philosophie Franz Rosenzweigs (1886-1929) heraushören: Das Christentum muß mit seiner Botschaft noch durch die Welt hindurch auf den Weg ins Vaterhaus wandern, das Judentum dagegen ist bereits jetzt bei Gott dem Vater.

Es wird aber nur ungenügend verstanden, daß die Sicht des Maimonides vom Judentum selbst einem doppelten Ziel dient: Zunächst kann er dadurch, daß er auf die weite Verbreitung von Christentum und Islam hinweist, den Gedanken widerlegen, daß Mirakel nötig sind, damit die messianische Zeit anbrechen kann. Zweitens kann der eklatante Erfolg von Christentum und Islam nicht als Beweis für die Wahrheit dieser Religionen gelten, wie es die Anhäger dieser Religionen so gern darstellen, sondern dieser Erfolg zeigt die Herrlichkeit der Botschaft des Judentums auf. Wenn diese Botschaft in den anderen Religionen auch verstümmelt ankommt, so ist ihr pädagogischer Wert doch von Bedeutung für eine Welt, die in Abgötterei versunken ist.

Eine vollkommene Anerkennung der anderen Religionen brauchen wir Maimonides dennoch nicht zuzuschreiben, wenn auch einige im jüdisch-christlichen Dialog engagierte Theologen dies gern möchten. Wohl sehen wir, daß Maimonides beide Religionen, das Christentum und den Islam, nicht zum Heidentum rechnet, was angesichts der jüdischen Erfahrungen mit Verfolgung ein Beweis für seine geistige Aristokratie ist. Die grundlegende Toleranz des Messianismus des Maimonides ist aber nichts, was ihn ausschließlich kennzeichnete, sondern etwas traditionell Jüdisches, und sie beruht auf einer Gegebenheit, die dem Christentum noch immer zu denken geben kann: Für Maimonides (und für das gesamte rabbinische Judentum) braucht die Welt in messianischer Zeit nicht jüdisch zu sein. Ein Mensch muß sich nur von der Abgötterei abwenden und sich an bestimmte und begrenzte sittliche Grundregeln halten. Wenn jeder Mensch sich menschlich verhält, ist die messianische Wirklichkeit zur Tatsache geworden. Eine dermaßen unbefangene Offenheit, die keine Errungenschaft der modernen Zeit ist, sondern in der Tradition selbst verankert ist, scheint das Christentum nicht so leicht aufbringen zu können.

[1] Rambam ist eine akrostichische Abkürzung für «Rabbi Mose ben Maimon»: RaMBaM. (Anmerkg. des Übersetzers.)

[2] Kommentar zu Mišna Sanhedrin C. Dieser Text ist in traditionellen Talmudausgaben zu finden nach dem Traktat Sanhedrin. Eine englische Übersetzung in: F. Rosner, Maimonides' Commentary on the Mishna: Sanhedrin (New York 1981); und in: J. Abelson, Maimonides on the Jewish Creed, in: Jewish Quarterly Review 19 (1907) 24 58; Neudruck in: J. I. Dienstag, Eschatology in Maimonidean Thought (New York 1983); dort auch eine ausführliche Bibliographie.

[3] Diese «äußere» Auffassung wird von vielen Gelehrten geteilt, aber bestritten von A. Hyman, Maimonides' Thirteen Principles, in: A. Altmann (Hg.), Jewish Medieval and Renaissance Studies (Cambridge, Mass., 1967) 136-144.

[4] Eine gute Übersetzung des Talmud bietet L. Epstein (Hg.), The Babilonian Talmud (London 1952).

[5] Zur zweifellos tiefstgehenden philosophischen Interpretation des Messianismus als einer Dialektik von Freiheit und Bindung siehe: E. Levinas, Difficile Liberté (Paris ^{2}1976) 95-106. Meine Ende 1992 zu verteidigende Dissertation «Het gelaat van de Messias» enthält eine Übersetzung dieser Texte und einen Kommentar dazu.

[6] Vgl. «Führer der Unschlüssigen» III, 43. Ausgaben: S. Munk, Le guide des égarés (arab. mit frzs. Übers.), 3 Bde (Paris 1856-66, ^{2}1960 ohne arab. Text, grundlegend), dt. v. A. Weiß (Leipzig 1923-24); engl. v. M. Friedländer (London

[2]1947). S. Pines, The Guide for the Perplexed (Chicago 1963).

[7] Übersetzung in I. Husik (Hg.), Sefer Ha' Ikkarim/ Book of Principles (Philadelphia 1929).

[8] Siehe den Essay im gleichnamigen Band von Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing (Westport 1976) 25, 29, 30 und 36. Siehe auch seinen Essay: The Literary Character of the Guide for the Perplexed, im selben Band, vor allem S. 83. Eine mehr harmonisierende Annäherung verficht D. Hartman, Maimonides: Torah and Philosophic Quest (Philadelphia 1976) 20-27.

[9] Eine derartige Allegorisierung sollte später von zwei Seiten her angegriffen werden: Sie tue dem übernatürlichen Charakter der prophetischen Verheißungen Abbruch (so Nachmanides); sie bilde die biblischen Erzählungen um zu einem verschlüsselten philosophischen Traktat, um so die Bibel vor dem Tribunal der Philosophie zu «retten» (Spinoza).

[10] Vgl. die Übersetzung von A.M. Hershman, The Code of Maimonides, XIV (The Book of Judges) (New Haven [2]1963).

[11] Maimonides ist hier weniger lapidar, als es scheint. Der Messias wird den Tempel wiederaufrichten und den Opferdienst wiederherstellen. Aber in dem philosophischen Werk «Der Führer der Unschlüssigen» ist das Opfer nicht mehr als ein pädagogisches Mittel, um das Volk, das tief in Abgötterei abgesunken ist, wieder auf den Weg des Monotheismus zu führen. Auch hier ist eine gewisse Spannung bemerkbar.

[12] Die beste Ausgabe des arabischen Originals und drei Übersetzungen ins Hebräische finden sich bei: A. S. Halkin, Iggeret Teman: Moses Maimonides' Epistle to Yemen (New York 1985) 91-207.

[13] Siehe A.S. Halkin, Iggeret Teman, Einleitung, S. XII, aaO. (siehe Anm. 12).

[14] Brief nach Marseille. Vgl. J. I. Dienstag, Introduction: Persons Associated with the Eschatological Teachings of Maimonides, in: Ders., Eschatology in Maimonidean Thought (New York 1983) LXXIV und XL.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARCEL J.H.M. POORTHUIS

1955 in Hilversum, Holland, geboren. Studierte Theologie an der Katholischen Theologischen Universität Utrecht, wo er mit einer Diplomarbeit in Judaistik abschloß. 1983 schloß er ein Musikstudium auf dem Konservatorium in Hilversum ab. Seitdem ist er in einer Halbzeitstelle Studiensekretär des Katholischen Rates für Israel. Daneben ist er Mitarbeiter der Folkertsma-Stiftung für Talmudwissenschaft in Hilversum und bereitet eine Diplomarbeit über die Talmudkommentare des jüdischen Philosophen E. Levinas vor. Veröffentlichungen: (Zus. mit Th. de Kruijf:) Abinou, Onze Vader (Utrecht 1985); De joodse groeperingen ten tijde van Jezus (Den Bosch 1989); Hamer op de rots: Over teksten en hun uitleg in jodendom en christendom (Hilversum 1989). Anschrift: M.J.H.M. Poorthuis, Katholieke Raad voor Israel, Biltstraat 121, NL-3572 AP Utrecht, Niederlande.

Marcus van Loopik

Der Messianismus des Sabbatai Zewi und die jüdische Mystik

«Ich, der Herr, dein Gott, Sabbatai Zewi», so nannte der Pseudomessias Sabbatai Zewi (1626-1676) sich selbst, er, der während einer kurzen Zeit der Mittelpunkt einer der größten messianischen Bewegungen in der jüdischen Geschichte gewesen war. Viele Abhandlungen über ihn sind historischer und beschreibender Art. Hier jedoch wollen wir vor allem die Wurzeln und Hintergründe seines Denkens freilegen und die Empfänglichkeit seiner Zeitgenossen für seine messianischen Ansprüche erklären.

Kabbala, Tora und Tradition

Ebenso wie die anderen großen Religionen kennt auch das Judentum mystische Traditionen, für die im allgemeinen die Bezeichnung «Kabbala» gebraucht wird, ein Wort, das von dem hebräischen Verbum *«ḳabal»* (= empfangen) abgeleitet ist.

Die jüdische Mystik hat im Gegensatz zur nichtjüdischen nur selten persönliche Gotteserfahrung zum Inhalt. Jüdische Mystik ist mehr das geistige Erbgut einer historischen Gemeinschaft als ein persönliches Zeugnis. Das Streben nach mystischer und persönlicher Erfahrung und nach der Vereinigung mit Gott, in späterer Terminologie das «An-Gott-Haften» *(debeḳut)* genannt, bildet zwar einen unverzichtbaren Teil der jüdischen Mystik, aber auch nicht mehr als dies. Zum größeren Teil widmet sich diese Praxis der mystischen Exegese der Heiligen Schrift,

der Theosophie, der Kosmogonie und der esoterischen Erkenntnis und visionären Beschreibung der himmlischen Welt.

In der Zeit der Entstehung des Talmuds (0–500 nach Christus) waren die meistgebrauchten Begriffe zur Bezeichnung der jüdischen Mystik *ma'aśe bereśit* (das Erforschen der Geheimnisse des Schöpfungsprozesses mit dem Buch Genesis als Ausgangspunkt) und *ma'aśe merkaba* (die Beschreibung von Gottes Thron und Aufenthaltsorten mit dem ersten visionären Kapitel des Propheten Ezechiel und dem sechsten Kapitel des Propheten Jesaja als Ausgangspunkt). Die Beziehung der jüdischen Mystik zur Offenbarung auf dem Sinai erhellt aus der engen Verbindung zwischen den literarischen Quellen der jüdischen Mystik und der Schriftexegese. Alte talmudische Begriffe für mystische Traditionen sind *sod* (die verborgene Bedeutung der Tora), *razej tora* (die Geheimnisse der Tora) und *sitrej tora* (die Tiefen der Tora). Mystiker werden *ba'alej sod* (buchstäblich = «Besitzer des Geheimnisses») genannt.

Die mystische Praxis der Abkehr von der Welt der materiellen Vorstellungen, um dadurch Gott näher zu sein, ist immer verbunden geblieben mit der jüdischen Tradition im ganzen und in nicht unbeträchtlichem Maß auch mit der Halacha, das heißt mit der Kenntnis und dem Halten der Gebote *(miṣwot)*. Wer kabbalistische Meditation betreiben will ohne eine gediegene Kenntnis der Grundlagen der jüdischen Mystik in der Tora gleicht jemandem, der ohne Flügel zu fliegen versucht[1]. Das wichtigste Kennzeichen des jüdischen mystischen Weges ist, daß man auf ihm keinerlei Fortschritt machen kann ohne eine entsprechende Disziplin in der Welt des Handelns und ohne die von Gott geoffenbarten Gebote zu befolgen. Die sieben himmlischen Paläste, in die der Mystiker uralten Traditionen zufolge bei seinem Aufstieg zum himmlischen Thron nacheinander eintrifft, werden schon früh mit dem Pfad der Tugenden identifiziert[2].

Untere Welt und obere Welt

Ein zentraler Gedanke in der jüdischen Mystik ist die Entsprechung zwischen der himmlischen und der irdischen Wirklichkeit. Alles, was auf Erden ist, bildet eine Widerspiegelung der oberen, himmlischen Welt[3]. Diese Entsprechung beruht auf einem Grundmuster, das Himmel und Erde gemeinsam haben und das zusammenhängt mit der mystischen und verborgenen Bedeutung der Tora. In rabbinischen Traditionen wird die Tora als das Werkzeug, mit dem die Welt erschaffen wurde, beschrieben. Als Gott seine Welt erschuf, schaute er zuerst in die Tora, ebenso wie ein Architekt, bevor er an die Errichtung eines Bauwerkes geht, zuerst seinen Bauplan zu Rate zieht[4]. Der Kernpunkt dieses Gleichnisses ist, daß das gesamte Universum auf einer religiösen, ethischen und rituellen Ordnung gründet, die zusammenhängt mit Gottes Wesen und die von Gottes Willen erfüllt ist. Die Erfahrung, daß alles vom Oberweltlichen durchdrungen ist, ist bestimmend geworden für das Lebensgefühl der Kabbalisten. Die Vorstellung von der Tora als der Grundlage der Welt wird für die Mystik zum Anknüpfungspunkt schlechthin, um über Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung zu spekulieren. In der Mischna (von Rabbi Jehuda ha-Nasi, ca. 210 n. Chr., redigierte Ausgabe: M'Abbot V,1) findet man eine Aussage, mit der die Grundlage für viele spätere mystische Spekulationen gelegt ist: «Durch zehn Worte *('aśarah ma'amarot)* wurde die Welt erschaffen. Und was will die Heilige Schrift uns damit lehren? Konnte die Welt nicht durch ein einziges Wort geschaffen werden? Dies aber ist geschehen, um von den Übertretern der Gebote, welche die Welt, die durch zehn Worte geschaffen wurde, zunichte machen, (umso mehr) Genugtuung fordern zu können, und um die Gerechten, welche die Welt, die durch zehn Worte geschaffen wurde, in Stand halten, (umso mehr) belohnen zu können.»

Die Welt ist auf eine sittliche Ordnung gegründet, und wer diese zunichte macht, lädt eine schwere Schuld auf sich. Damit stellt sich natürlich die Frage, welches die wahre Art dieser Ordnung sei und welches die zehn Worte dieser Tradition zufolge seien. In einer dem Rab (=Rab Abba ben Aibu, Babylonien, 3. Jahrh.) zugeschriebenen Auslegung[5], die möglicherweise mit mystischen Ideen verwandt ist, werden die zehn Worte mit göttlichen Eigenschaften (*middot*)[6] gleichgesetzt. Die *middot* (= Eigenschaften) Gottes werden später wohl auch als personifiziert[7] verstanden, und man stellt sie sich vor als intermediäre Phasen der Erschaffung der sichtbaren Wirklichkeit. Sie bilden die Archetypen der Schöpfung. In mystischen

Schriften wie Sefer Jeṣira (Buch der Schöpfung)[8] Sefer ha-Bahir (Buch des Scheinenden Lichtes)[9] und Sefer ha-Zohar (Buch des Glanzes)[10] sind diese Ideen weiter ausgearbeitet worden. Die emanierten göttlichen Eigenschaften werden *sefirot* genannt, ein Name, der ursprünglich wahrscheinlich «Zahlen» bedeutet, später jedoch die Bedeutung «Ausstrahlungen» (Emanationen) erlangte[11].

Anders als in neuplatonischen Vorstellungen bilden die *sefirot* keine echte Hierarchie. Ihre dynamische Beziehung untereinander steht für die symbolische Beschreibung von Prozessen, die einen Teil von Gottes Wesen ausmachen. In ihren wechselseitigen Beziehungen werden die *sefirot* abgebildet in Form eines umgekehrten Baumes (mit den Wurzeln im Himmel) und in späteren Traditionen vor allem als ein transzendentes menschliches Wesen, als der «Adam Kadmon» (der vorweltliche Mensch, als dessen Widerspiegelung unsere gesamte materielle Wirklichkeit und namentlich der Mensch zu verstehen ist).

Eine Verbindung mit der Welt des menschlichen Handelns kommt zustande durch die Vorstellung, daß die Entsprechung zwischen oben und unten nicht statisch ist, sondern daß beide Welten sich in fortdauernder Interaktion befinden. Diese Interaktion wird bestimmt durch die Tora. Jeder Buchstabe der Tora ist mit der Struktur der irdischen und himmlischen Wirklichkeit verbunden, und das Halten der Gebote, Gebet und Studium haben unmittelbare Folgen für die Harmonie in der Welt der *sefirot* und damit mittelbar auch auf deren irdische Widerspiegelung. Mystik und Befolgen der Gebote gehen hier Hand in Hand.

Mystik und Messianismus

Jüdische Mystik ist nicht bloß eine Flucht aus Schmerzen und Beschränkungen der veränderlichen und vergänglichen Geschichte hinein in die vollkommene, unvergängliche und unveränderliche Welt des Geistes. Obwohl der jüdische Mystiker Trost sucht in der Nähe zu Gott und zeitweise wegblickt von den blutigen Schrecken der Geschichte, sein Auge nach innen richtet in sich selbst und auf das «Im Anfang» und auf das, was «oben» ist, bleibt er ein Bewohner der Erde und mit seinem Leib als einem Organ verbunden mit der geschichtlichen Gemeinschaft. Er studiert die Halacha, in der die historischen und gesellschaftlichen Richtlinien für das Funktionieren dieser Gemeinschaft gegeben sind. Er ist Teilhaber des messianischen Verlangens, und zusammen mit seinem Volk erwartet er die Erlösung der Welt und die Rückkehr seines Volkes nach *Ereṣ Jiśrael*. Von altersher sind jüdische Mystik und messianisches Verlangen aneinandergekoppelt gewesen. Der Mystiker richtet seine Augen nicht bloß nach oben und auf den Beginn der Schöpfung, sondern auch auf das Ende der Zeiten und auf die Zukunft Israels[12].

In einer Reihe mystischer Überlieferungen über eine meditative Reise des Mystikers in den siebenten Himmel und zu Gottes Thron wird Ausschau gehalten nach der künftigen Rückkehr Israels aus der Diaspora und auf den Wiederaufbau des Tempels[13]. Die Welt der *sefirot*, der emanierten göttlichen Eigenschaften, ist keine statische Welt, sondern die Widerspiegelung des irdischen und geschichtlichen Prozesses der Erlösung.

Die Denkwelt des Jiṣchak Luria und des Sabbatai Zewi

Wir haben festgestellt, daß die Ausrichtung auf messianische Zukunftserwartungen immer ein Wesensmerkmal jüdischer Mystik gewesen ist, obwohl sie nicht deren Achse war, um die sich alles drehte. In Jiṣchak Lurias Lebenswelt im 16. Jahrhundert rückte die messianische Sehnsucht dennoch in das Zentrum der mystischen Reflexion. Die Vorstellungen Jiṣchak Lurias, dieses großen Mystikers aus dem Kreis um Safed[14], erfüllten auch die Denkwelt des messianischen Mystikers Sabbatai Zewi. Eine summarische Beschreibung der Lurianischen Kabbala und einige historische Anmerkungen sind erforderlich, um das Leben und die Denkwelt Sabbatai Zewis begreifen zu können.

Besondere Ereignisse im 16. Jahrhundert gaben einen neuen Impuls für messianische Reflexionen. Im Jahr 1492 wurden die Juden aus Spanien vertrieben — in einem Jahr, für welches gerade die Erlösung erwartet wurde![15] — und im Jahr 1498 aus Portugal. Große Zahlen von Flüchtlingen aus diesen Ländern zerstreuten sich über die nordeuropäischen und mediterranen Länder, und sie integrierten sich in andere jüdische Gemeinschaften, wobei sie ein großes Erbgut an philosophischen und vor allem my-

stischen Traditionen mitbrachten. Von dieser Zeit an wird der Einfluß der Kabbala auf alle jüdischen Gemeinschaften spürbar. In der Welt der Kabbala wurden nun die Akzente anders gesetzt. Die Anschauung und Beschreibung ewiger und höherer Wirklichkeit wird nun enger und auf stärker durchdachte Weise mit apokalyptischen und messianischen Interessen verbunden[16].

Ein Vorläufer dieser Entwicklung der Mystik war der aus Spanien stammende Mosche Cordovero (1522–1570), einer der großen Mystiker, die zum inneren Kreis von Mystikern in dem Örtchen Safed in Nordisrael, welche die «Chaberim», die Verbündeten, genannt wurden, gehörten. Mosche Cordovero entwickelte auf eine sehr durchdachte Weise eine Reihe von Übungen in mystischer Meditation, mit der der Mensch als Mikrokosmos in seinem Denken, Handeln und Reden die göttlichen Eigenschaften in sich selbst gegenwärtig machen kann und zu innerer Ruhe und Harmonie kommen kann. Diese Harmonie führt zu Demut und Selbstverleugnung und bildet die Vorbereitung auf eine meditative Annäherung an Gott. Angesichts dessen, daß die Eigenschaften im Menschen der Welt der *sefirot* entsprechen, bewirkt der Mystiker in seinem Tun und Lassen zugleich Harmonie und Integration in der transzendenten Welt der *sefirot* und in der gesamten Schöpfung. Tatsächlich wird hier nicht unterschieden zwischen dem Alltagshandeln und der Meditation[17].

Die Ideen des Mosche Cordovero trugen reichliche Frucht im Denken seines großen Zeitgenossen Jiṣchak Luria (1535–1572), der auch nach Safed kam. Dieser schuf in der Anlage seiner praktischen Meditationen ein ganz eigenes System von Konzentrationsübungen *(kawwanot)* für das Gebet und das Alltagsleben und gab der mystischen Erfahrung eine allumfassende «messianische» und dynamische Bedeutung. Bei Luria wurde die praktische Ausrichtung auf die Förderung des Erlösungsprozesses durch Handeln, Gebet und Studium in den Mittelpunkt der theoretischen Reflexion gerückt, und zwar mit Hilfe des Begriffes *«tikkun»* (= Wiederherstellung, Restauration)[18]. Dadurch erlangte bei Luria das kabbalistische Denken als ganzes eine messianische Orientierung. Der kennzeichnende Unterschied zwischen der Lurianischen Mystik und der älteren kabbalistischen Mystik besteht darin, daß dort, wo in der letzteren den göttlichen Emanationen ein mehr statischer Charakter zuerkannt wird, die Emanation in der Lurianischen Kabbala einen stark dynamischen Charakter hat[19].

Im Lurianischen Denken wird die gesamte sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit als ein messianischer Prozeß erfahren. Die Welt der *sefirot,* die als das himmlische Urbild dient für die aus dem Nichts geschaffene irdische Wirklichkeit, ist entstanden, nachdem der Unendliche sich auf einen Punkt in sich selbst zurückgezogen hatte.

Dieser Prozeß der Kontraktion Gottes wird *ṣimṣum* (Zurückziehung, Eingrenzung) genannt. Durch die Vorstellung vom *ṣimṣum* ist es möglich, die Schöpfung als einen Prozeß in Gott und gleichzeitig als eine selbständige Wirklichkeit gegenüber Gott zu verstehen. In dem innerhalb Gottes durch Selbstkonzentration entstandenen «Raum» erfolgte dann die Emanation der oberen Welt der *sefirot.* Im ursprünglichen Denken Lurias ist diese Emanation ein Reinigungsprozeß in Gott, der dadurch von den «Wurzeln des Gerichts», von Merkmalen einer bösen Wirklichkeit, gereinigt wird. Nicht Offenbarung, sondern Zurückziehung und Verborgenheit bilden den wirklichen Beginn von Gottes schöpferischem Nach-außen-Hervortreten. Diese mystische Vision schließt an die stark emotionale Erfahrung von Gottes Verborgenheit und Abwesenheit in der Geschichte an und bietet Trost durch die Einsicht, daß die Verborgenheit Gottes der Schöpfung inhärent ist.

Während des Schöpfungsprozesses vollzog sich jedoch eine Katastrophe, die *šebira,* das «Zerbrechen der Gefäße». Die Welt der *sefirot* konnte der Kraft der göttlichen Emanation nicht widerstehen, und die «Gefäße», die dem emanierten Licht «Form» geben sollten, zerbrachen eines nach dem anderen. Die Harmonie der Welt der *sefirot* wurde gestört und im Zusammenhang damit auch die Harmonie des heiligen Namens Gottes, des Tetragramms. Solange die verlorene Einheit von Gottes Namen nicht wiederhergestellt sein wird, muß Israel in der Verbannung bleiben. Durch die Bruchstellen strömte das Licht, das die «Gefäße» nicht halten konnten, zurück, und es entstand ein schier unüberbrückbarer Abstand zwischen dem Unendlichen (Gott in seiner äußersten Unbegreiflichkeit) und der geistigen und irdischen Wirklichkeit.

Der Mensch lebt in einer gebrochenen Welt. Heilige Funken des göttlichen Lichtes stürzten infolge des Zerbrechens der «Gefäße» hernieder in die Welt der materiellen Schöpfung und werden gefangen gehalten von den «Schalen», die aus den Scherben der «Gefäße» und den aus Gott ausgesonderten bösen Mächten entstanden sind. Als Folge einer kosmischen Katastrophe ist die Harmonie der oberen Welt gestört, und damit auch die Harmonie der sichtbaren Wirklichkeit. Obwohl der Fall Adams — der zugleich Modell steht für jeden versagenden Menschen — die Gebrochenheit der Schöpfung vergrößert, übertrifft die ihr vorausgehende Gebrochenheit zugleich auch die menschliche Verantwortung an Gewicht. Die Gebrochenheit ist Gottes Schöpfung inhärent und zugleich ein Auftrag, den Prozeß der Reinigung mit zur Vollendung zu bringen. Hier erhalten Leiden und Verbannung ihren Sinn und ihre tiefe Bedeutung.

Es ist ein Prozeß von *tikkun* (Wiederherstellung) in der oberen Welt im Gang, und es liegt in der Verantwortung des Menschen, mit dem Einfluß, der vom menschlichen Handeln auf die obere Welt ausgeht, den Prozeß der Erlösung zu einem guten Ende zu bringen. Zugleich mit der Wiederherstellung der oberen Welt und der Wiederherstellung des Namens Gottes und der Heilung des Bruches zwischen der *Schekina* (Gottes Anwesenheit auf Erden) und ihrem Ursprung werden Gottes Wille und schöpferische Macht auch die sichtbare Wirklichkeit wieder ungehindert durchstrahlen können und werden das Leiden der Menschheit und die Verbannung Israels zu Ende gehen. Israels Verbannung wird in der Mystik des Jiṣchak Luria als ein Auftrag an Israel verstanden, in die tiefsten Niederungen hinabzusteigen und Gottes verbannte Lichtfunken aus ihren unreinen Fesseln zu befreien. Damit vollzieht Israel einen göttlichen und kosmischen Läuterungsprozeß.

In dieser Sicht stellt nicht die Person des Messias einen ausschlaggebenden Faktor auf dem Weg zur kosmischen Erlösung dar; umso mehr aber tut dies jede menschliche Tat, die der Schekina hilft, die in die untere Welt versunkenen und gefallenen göttlichen Lichtfunken und sich selbst zu befreien. Der Messias wird erst kommen, sobald das Gute mit Hilfe Israels das Böse in der Welt überwunden hat[20]. Mit den Worten von Gershom Scholem: «Das Kommen des Messias bedeutet für Luria nicht mehr als die Unterschrift unter ein Dokument, das wir selber schreiben.»[21] Die Seele des Messias wird erst geboren bei der Wiedervereinigung der durch einen kosmischen Bruch voneinander geschiedenen *sefirot.* In der späteren durch Luria beeinflußten Kabbala — bei Sabbatai Zewi — findet man dagegen den auf der Vorstellung eines der oberen Welt entsprossenen Wesens des Messias aufbauenden Gedanken ausgearbeitet, da allein der Messias imstande sein wird, die letzten und am tiefsten gesunkenen Funken aus ihrem Exil zu befreien. So wird sein Beitrag im Erlösungsprozeß als unverzichtbar gedeutet.

Sabbatai Zewis Leben und Denken

Der Dreißigjährige Krieg im 17. Jahrhundert forderte Unmengen von Opfern und brachte eine bisher nie gekannte Verarmung mit sich. Wo es wenig zu verteilen gibt, nimmt der Haß gegen Fremde zu. Es entstand eine bittere wirtschaftliche Konkurrenz unter den christlichen Handwerkszünften und Gilden, aus denen die Juden ausgeschlossen waren. Die Atmosphäre von Haß und Mißgunst führte zu Pogromen in Frankfurt (1614) und Worms (1615). In den Jahren 1648 und 1649 wurde ein Aufstand der Kosaken unter der Führung des Hetmans Chmielnitzki, der von den Tataren unterstützt wurde, mit Morden und Plünderungen zu einer wahren Geißel für die Juden in Polen. Sie wurden dabei zu Opfern des Hasses, der aufgrund der Ausbeutung durch die Feudalherren entstanden war, an der die Juden aber letztendlich keine Schuld hatten. In diesem Jahrhundert hatten Magie und Wahnvorstellungen Hochkonjunktur, und dies war ein günstiges Klima dafür, daß der Glaube an den Pseudomessias Sabbatai Zewi ins Kraut schießen konnte. Die Saat messianischer Hoffnung fiel in das dunkle, aber fruchtbare Erdreich einer verzweifelten Diaspora, um dann in bisher ungekanntem Maße zu wachsen und Früchte zu tragen.

Obwohl wir hier vor allem über die religiösen Hintergründe der Sabbatai-Bewegung sprechen wollen, wollen wir doch *en passant* einige biographische Randbemerkungen anbringen, weil Leben und Denken Sabbatai Zewis eine untrennbare Einheit bilden.

Sabbatai Zewi wurde im Jahr 1626 in Izmir geboren. Schon in früher Jugend erwarb er sich großes halachisches Wissen, und im Alter von

achtzehn Jahren erhielt er den offiziellen Titel eines *ḥakam*, eines Weisen[22]. Es zeigte sich bei ihm aber auch schon früh eine manisch-depressive Psychose, die ihn bis an sein Lebensende immer wieder hin- und herreißen sollte zwischen Perioden ekstatischer Überschwenglichkeit und Perioden der Depression, in denen er sich in die Stille zurückzog. Diese dermaßen abwechselnden Perioden werden von seinen Schülern beschrieben als Zeiten göttlicher Begeisterung und Prophetie, die sich abwechseln mit Zeiten der Verborgenheit, in denen er den Kampf aufnahm mit den kosmischen bösen Mächten, um so die verbannten göttlichen Funken zu erlösen.

1648, in dem vom Zohar vorausgesagten Jahr des Kommens des Messias, machte Sabbatai sich für die Wissenden erstmals als — zumindest — der einzige Herold der Erlösung Israels bekannt, indem er in aller Öffentlichkeit das Tetragrammaton (JHWH) aussprach[23], ein Akt der symbolischen Wiedervereinigung der seit dem Beginn von Israels Exil voneinander getrennten Buchstaben des Namens Gottes. Sabbatai behauptet, eine einzigartige Beziehung zum «Gott Israels» zu haben und durch seine visionären und prophetischen Gaben teilzuhaben an dem *«sod ha-Elohut»*, dem göttlichen Geheimnis.

Ein wohl sehr auffallendes Element in seiner durch prophetische Eingebungen gesteuerten Lebensweise bildeten seine sogenannten *ma'asim zarim*, seine «befremdlichen Handlungen», Handlungen, die im Widerstreit mit der Halacha standen und zu denen Sabbatai Zewi sich auf zwanghafte Weise durch höhere Eingebungen verpflichtet fühlte. Aufgrund seines anstoßerregenden Verhaltens wurde er um das Jahr 1651 durch die Leiter der jüdischen Gemeinde aus Izmir vertrieben. 1662 kam er nach langen Jahren des Umherschweifens nach Jerusalem, und nach einem einige Jahre dauernden Aufenthalt in Kairo traf er 1665 mit Abraham Natan ben Elischa Chajjim Aschkenazi, besser bekannt unter der Kurzfassung seines Namens Natan von Gaza, zusammen.

Diese Begegnung mit dem Propheten von Gaza, der dem Hörensagen nach die geheimen Wurzeln jeder Seele bloßlegen konnte, sollte bestimmend werden für das Entstehen einer messianischen Bewegung, die große Teile des Judentums ebensosehr in Ekstase wie in bittere Enttäuschung versetzen sollte. Sabbatai reiste nach Gaza, um sich dort wie so viele andere auch durch den Propheten die Geheimnisse seiner Seele enthüllen zu lassen und um die zerbrochene Beziehung zu seinen geistigen Wurzeln wiederherzustellen. Schon vor seiner Ankunft empfing Natan eine Vision, in welcher er sah, daß der Name Sabbatai Zewis in die himmlischen Sphären als der Name des Messias eingraviert stand. Aufgrund dieser Erfahrung trachtete er danach, Sabbatai von seiner messianischen Erlösungsaufgabe zu überzeugen. Dies gelang, denn am siebzehnten Siwan des Jahres 1665 rief Sabbatai sich selbst zum Messias und Erlöser Israels aus. Diese Ausrufung bildete den offiziellen Beginn der Sabbatai-Bewegung. Das Gerücht davon verbreitete sich in Windeseile, erst im Osten und danach auch im Westen. Die Zeit war reif dafür.

Ende 1665 schrieb Natan von Gaza einen Brief an Rafael Josef, den Führer der Juden in Ägypten. Dieser Brief kann als das Manifest der Sabbatai-Bewegung schlechthin betrachtet werden. Im ersten Teil des Briefes versicherte der Schreiber, die Menschheit steht, auf der Schwelle zu einer neuen Zeit, in welcher der Flügelschlag der kommenden Welt schon zu hören sei. Seiner Überzeugung nach war die Zeitspanne der Lurianischen *kawwanot* (der mit besonderer Intention verrichteten Gebete und mit besonderer Intention erfüllten Gebote) beendet. Die transzendente Wiederherstellung der Welt der *sefirot* war ja nun beinahe vollendet, und der Durchbruch der Erlösung hing nun bloß noch von der letztendlichen Tat des Messias ab. Neu war die Vorstellung, daß der Lurianische Prozeß des *tikkun* mittels Gehorsam gegen die Tora nicht mehr die gesamte transzendente obere Welt zur Erlösung führen könne, sondern nur deren obere Hälfte. Die untere Hälfte und die Welt der Schöpfung können nur befreit werden durch den Messias selbst, dessen (göttliche) Seele schon vom Beginn von Gottes *ṣimṣum* (Selbstzurückziehung, Selbsteingrenzung) an zu den tiefsten Regionen abstieg, um sich dort mit den Mächten des Bösen zu messen. Der Messias muß sich selbst reinigen, um die am tiefsten gesunkenen heiligen Funken zu befreien, und er ist deswegen nicht der Herrschaft der Tora unterworfen.

Natan unterteilte die Weltzeit in drei Teile: 1. die Arbeitswoche von sechs Werktagen und die Zeitspanne der *šebira* (des kosmischen Zerbrechens) und des notwendigen *tikkun* (der Wie-

derherstellung durch die mit entsprechender Intention vollzogene menschliche Tat); 2. *'ereb šabbat,* die Zeit, die unmittelbar dem Sabbat vorangeht und die eine Übergangsperiode und Zeit der Dämmerung darstellt zwischen der Zeit des Exils und 3. der Zeit der wirklichen Erlösung, dem Sabbat. Mit dem Sabbat ist der Tag der Ruhe und der Erlösung angebrochen. Die Zeit Sabbatais stellt jene Übergangsperiode dar, in welcher der Sabbat selbst noch nicht begonnen hat, in der aber die Arbeit der Woche nicht mehr in vollem Umfang verrichtet werden muß. Wer noch immer an den *kawwanot* festhält, muß als jemand betrachtet werden, der bei Sabbatanbruch noch Arbeit verrichtet. Das wichtigste Kriterium für die Beurteilung des Menschen liegt nun nicht mehr in seinen Taten, sondern in seinem messianischen Glauben, der nichts anderes ist als der Glaube an das erlösende Handeln des Sabbatai Zewi. Nur die Gläubigen (*ma 'aminim*), so nennen sich die Gefolgsleute Sabbatais, werden teilhaben an der kommenden Welt. Dies alles bedeutet eine dem rabbinischen Judentum wesensfremde Spiritualisierung und Individualisierung des nationalen messianischen Zukunftsideals, da ja ganz Israel nach traditioneller Auffassung an der kommenden Welt teilhat[24].

In der Kabbala ist es gängige Auffassung, daß das Wesen des Messias aus der oberen Welt herstammt und daß er dieselbe Seele besitzt wie Adam, David und Mose. Die Konsonanten des Namens Adam (Aleph, Daleth, Mem) verweisen schon auf die Einheit dieser drei Personen. Bemerkenswert ist, wie diese Idee von dem übernatürlichen Wesen des Messias, dessen Seele als aus der Welt der *sefirot* entsprossen verstanden wird, damit er die letzten verbannten Funken der Schekina befreie, entarten konnte zur Vergöttlichung eines sich mit dem Messias identifizierenden Menschen. Aus Andeutungen in seiner Korrespondenz wird deutlich, daß Sabbatai Zewi sich identifizierte mit dem in einer menschlichen Person inkarnierten «Adam Kadmon», der in der mystischen Tradition das Symbol ist für den sich in der Schöpfung manifestierenden Gott[25].

Bemerkenswert ist auch, wie die in der jüdischen Mystik geläufige Idee der Enthüllung einer tieferen mystischen Auslegung der Tora in der messianischen Periode des Sabbatai Zewi zu einem mehr oder minder antinomistischen Verhalten entartete[26]. Dies bedeutete einen unerhörten Bruch mit der traditionellen jüdischen Mystik. Gerade in den «befremdlichen Taten» der Gesetzesübertretung sah Sabbatai Zewi ein Mittel zum *«tikkun»*. Namentlich dieser antinomistische Aspekt der religiösen Vorstellungen Sabbatais erklärt die lange währende Anziehungskraft dieser Bewegung[27]. Im Jahr 1666 sprach Sabbatai selbst diese Segensformel: «Gesegnet seist du, Herr, der du das Verbotene erlaubst.»[28]

Zunächst wurden die verbotenen Taten ausdrücklich bloß dem Messias selbst zugestanden, wie etwa in einem antinomistischen Traktat des Abraham Miguel Cardoso[29]. Im kleinen Kreis wurden Gesetzesübertretungen schon zu Lebzeiten von Sabbatai selbst propagiert[30], aber schon bald entstanden hier und da größere Gruppen, in denen der Antinomismus als allgemeine Praxis eingeführt wurde. So predigte in der Türkei Jakob Querido als vermeintlicher Besitzer der Seele des Messias Ben Josef Gesetzlosigkeit und Immoralität. Die Neigung zu Gesetzlosigkeit kulminierte in der offen antinomistischen Bewegung um Jakob Frank (1726–1791). Diese Bewegung hatte vor allem Einfluß auf Gruppierungen in den Balkanländern.

Am 15. September des Jahres 1666 wurde Sabbatai Zewi von Sultan Mehmed IV. vor die Wahl gestellt, entweder zu sterben oder zum Islam überzutreten. Mit Sabbatais Übertritt zum Islam hoffte der Sultan der politischen Unruhe, die dessen Auftreten verursachte, ein Ende zu machen. Und überdies hoffte er, große Gruppen von Juden zusammen mit dem ihnen persönlich unbekannten verehrten Ekstatiker zum Islam bekehren zu können. In Wirklichkeit blieb dieser aber dennoch Mittelpunkt der jüdischen messianischen Bewegung, und er versetzte die Gemüter durch zahlreiche prophetische Eingebungen bis an sein Lebensende in Aufruhr.

Bis weit in das 18. Jahrhundert haben die Ideen und Ansprüche des schließlich zum Islam übergetretenen Sabbatai Zewi und die Verehrung seiner Person ihre Wirksamkeit behalten. Dies war dadurch möglich, daß Natan von Gaza Sabbatais Übertritt zum Islam als einen notwendigen Abstieg in die tiefsten Niederungen der Wirklichkeit deutete, den er habe vollziehen müssen, um auch die letzten gefallenen göttli-

chen «Funken» zu befreien[31]. Sein Tod zu einem Zeitpunkt, in dem die Erlösung noch nicht geschichtliche Wirklichkeit geworden war, wurde von Natan gedeutet als eine bloß zeitweilige Verborgenheit und als ein Rückzug des Messias in die Welt der *sefirot* . Sein Tod wurde damit zu einer Vervollständigung seiner Vergöttlichung. Namentlich in Deutschland und Polen zeigte sich der Erfolg dieser Rationalisierung der Abtrünnigkeit Sabbatais, wie die Propheten und Pseudomessiasse aus dem Geist des Sabbatai, die dort auftraten, beweisen.

Die ansteckende Kraft und die Überlebensfähigkeit der Bewegung des Sabbatai Zewi ist nur zu erklären aus dem großen Nachdruck, den die Lurianische Kabbala auf die menschliche Initiative gesetzt hatte. Ihre Anhänger trachteten danach, durch das Studium mystischer Werke, durch Gebet und Askese den Prozeß des *tikkun* zu beschleunigen. Die eigentliche Triebfeder dabei war die Erfahrung, nicht willenlos den Umständen ausgeliefert zu sein, sondern durch eigene Initiative einen Durchbruch im Prozeß der Erlösung bewirken zu können. Die Erlösung war jetzt nicht mehr etwas für die ferne Zukunft Verheißenes, sondern ein Geschehen, das in die eigene Reichweite geholt werden konnte.

Obwohl wir hier keine historische Beziehung unterstellen möchten, drängt sich doch ein Vergleich mit christlicher Theologie auf. Auch in ihr wird eine historische Person mit messianischen Ansprüchen vergöttlicht, und auch in ihr werden die bindenden Verpflichtungen der Tora und der mündlichen Tradition verneint. Auch die Theologie im Umkreis des Sabbatai sucht nach Erklärungen für sein Verhalten, seinen Tod und das bisherige Ausbleiben der historischen Erlösung. Die Antworten, die das Christentum — das eine Weltreligion geworden ist — auf die Fragen nach Leben und Tod Jesu gab, bedeuteten namentlich aufgrund der veränderten Einstellung gegenüber Tora und mündlicher Tradition eine Distanzierung vom jüdischen Stamm, aus dem es hervorgegangen war.

Die Sabbatai-Bewegung konnte innerhalb des rabbinischen Judentums, das grundsätzlich an der Autorität von Heiliger Schrift und Tradition festhält, nicht überleben. Die Bewegung war dazu verdammt, als eine pseudomessianische Bewegung unterzugehen, deren Ideen zwar den Ideen der jüdischen Mystik entsprossen waren, dann aber im Streit um das Wesen der traditionellen jüdischen Mystik umgebogen wurden. Die traditionelle Verbindung mit der Halacha wurde ja von Sabbatai und seinen Anhängern außer Kraft gesetzt, und der Messias wurde vergöttlicht. Was die Sabbatai-Bewegung mit der traditionellen messianischen Zukunftserwartung gemeinsam hatte, war deren nationales Element: das über Jahrhunderte hin gehegte Verlangen, in das Land Israel zurückzukehren, und der Glaube — ungeachtet gewisser Äußerungen von Antinomismus —, durch Umkehr und Gebet dazu beitragen zu können.

[1] Dieser Vergleich stammt von P. Epstein, Kabbalah. The Way of Jewish Mystic (Boston/London 1978; Neuauflage 1988) Einleitung XVII.

[2] Zur Merkaba-Mystik siehe: Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt a.M. 1980) 2. Kapitel: Merkaba-Mystik und jüdische Gnosis, 43–86. Scholem datiert das Entstehen dieser Interpretation in das 3. Jahrhundert; siehe: G. Scholem, Art. Kabbalah, in: Encyclopaedia Judaica X, Sp. 505. Die Beziehung zwischen Mystik und Halacha erhellt vor allem aus den Forderungen, die in alten mystischen Schriften an den Mystiker gestellt werden; siehe z.B. eine Passage aus Hejkalot Rabbati (die Datierung von Hejkalot-Texten, d.h. einer Anzahl von Texten mit der Beschreibung von Gottes himmlischen Palästen [= hejkalot] ist umstritten, aber es ist sicher, daß ihr Inhalt auf die ersten Jahrhunderte zurückgeht; vgl. zur Datierungsproblematik: D. Halperin, The Face of the Chariot (Tübingen 1988) 9. Kapitel; hebr. Text in: A. J. Wertheimer, Battei Midrashot, I. (Jerusalem 1950) 67–136: «Allein der ist ein *Jored Merkaba* (jemand der ‹herabsteigt› und eine Vision des himmlischen Thronwagens hat), der diese Eigenschaften hat: Wer die Tora, die Propheten und die übrigen Schriften liest, . . . wer die ganze Tora achtet und ihr folgt: alle Verordnungen, Gesetze, und Unterweisungen, die dem Mose auf dem Siani gegeben wurden.» Zu dieser Passage und anderen Passagen siehe: N.A. van Uchelen, Joodse Mystiek: Merkawa, Tempel en Troon (Amsterdam 1983) 69–84.

[3] Siehe: Shemot Rabbah XXXIII, 4 (Ed. Wilna-Romm, Neudruck Jerusalem 1961): «Rabbi Berekja eröffnete (eine Auslegung mit folgendem Bibelzitat): ‹Dein, Herr, sind Größe und Kraft, Ruhm und Glanz und Hoheit; dein ist alles im Himmel und auf Erden› (1Chr 29,11). Du findest (hier den Beweis), daß der Heilige, gesegnet sei Er, alles, was er droben geschaffen hat, auch hienieden geschaffen hat. . . »

[4] Siehe: Be-Reshit Rabbah I, 1 (Ed. J. Theodor/Chr. Albeck, Neudruck Jerusalem 1965); zu vergleichen sind auch Traditionen, nach denen die Welt um der Tora willen geschaffen worden ist: Siphrei, ʿEpueb, § 37 (Ed. L. Finkelstein, Neudruck New York 1969); Be-Reshit Rabbah I, 4; Wa-Jiqra Rabbah XXIII, 3 (Ed. M. Margulies, Jerusalem 1985) u.a.

[5] TbChagigah 12a (Ed. Wilna-Romm).

[6] 1. *Ḥokma* (Weisheit), 2. *tebuna* (Einsicht), 3. *da'at* (Erkenntnis), 4. *koaḥ* 5. *ga'ara* (Zurechtweisung, d.h. die Fähigkeit, Grenzen zu ziehen), 6. *gebura* (Mut, d.h. sittliche Kraft), 7. *ṣedek* (Gerechtigkeit), 8. *mišpat* (rechtes Urteil), 9. *ḥesed* (liebevolle Treue), 10. *raḥamim* (Erbarmen).

[7] Siehe: Abot de-Rabbi Natan XXXVII, nosach a (55b; Ed. S. Schechter, Neudruck New York 1967), mit einem Verweis auf Hos 2, 21-22 (18-19): «Sieben *middot* tun Dienst vor dem Thron der Herrlichkeit, und dies sind: Weisheit, Gerechtigkeit und rechtes Urteil, liebevolle Treue und Erbarmen, Wahrheit und Friede.»

[8] Geschrieben zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert. Nach einer Tradition in TbSanhedrin 65 b befaßten Rab Chanina und Rab 'Oshaja (zwei babylonische Gelehrte und leibliche Brüder, Ende des 3./Anfang des 4. Jahrhunderts) sich mit dem Sepher Jetzirah (in Handschriften und Quellenwerken auch bekannt unter dem Titel: *Hilkot Jetzirah);* es ist nicht unwahrscheinlich, daß hier verwiesen werden soll auf die Urform dessen, was wir als Sepher Jetzirah kennen. Zum Sepher Jetzirah siehe die kurzgefaßte Besprechung bei Gershom Scholem, Kabbalah, 23-30.

[9] Vermutlich im 12. Jahrhundert entstanden und zum Teil basierend auf der Schrift Razza Rabba, die vom Ende der Gaonitischen Periode datiert und aus Babylonien kommt, die aber verloren gegangen ist und nur in fragmentarischer Form bekannt ist aus Quellenschriften aschkenasischer mittelalterlicher Chassidim. Eine kurze Besprechung des Sepher ha-Bahir findet sich bei Gershom Scholem, Kabbalah, 312-316.

[10] Der Hauptteil dieses Werkes ist ein mystischer Kommentar zur Tora, der Ende des 13. Jahrhunderts entstanden ist und Rabbi Mosheh ben Shem Tob de Leon (gest. 1305) zugeschrieben wird. Später wurden noch verschiedene andere Teile hinzugefügt; zu der äußerst komplizierten Zusammenstellung und Redaktionsgeschichte siehe G. Scholem, Art. Zohar, in: Encyclopaedia Judaica, XVI, Spp. 1193-1215.

[11] Siehe: G. Scholem, Encyclopaedia Judaica, X, Sp. 565. Im Sepher ha-Bahir und Sepher ha-Zohar sind die *sefirot* zu einem zusammenhängenden System emanierter göttlicher Eigenschaften ausgearbeitet. In diesen Schriften wird die Welt der *sefirot* vor allem als eine ethische Ordnung gesehen und in Bezug gesetzt zu Gottes «*middot*» (Eigenschaften). Andere Bezeichnungen sind auch: «*koḥot*» (Kräfte, Potenzen), «*šemot*» (Namen; die *sefirot* werden auch mit verschiedenen göttlichen Namen identifiziert), «*orot*» (Lichter), «*dibburim*» (Worte göttlicher Offenbarung), «*ma'arim*» (Aussprüche), «*lebusim*» (Gewänder), «*madregot*» (Treppenstufen), «*ketarim*» (Kronen).

[12] Schon in der Mischna (Chagigah II,1) wird in einer Warnung an Mystiker diese Beziehung zwischen Mystik und Zukunftserwartung hervorgehoben.

[13] Wir verweisen hier vor allem auf die sogen. Hejkalot-Texte (s.o. Anm. 2); dazu siehe G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (aaO., s.o. Anm. 2) 79 u. 400, Anm. 115. Ferner: N. A. van Uchelen, Joodse Mystiek: Merkawa, Tempel en Troon (aaO., s.o. Anm. 2) 61ff. Beachte auch die Beziehung zwischen Gottes emanierten «*middot*» (Eigenschaften) und messianischer Zukunftserwartung in Pirqei de Rabbi Eli'ezer (Midrasch-Text, redigiert 640-900), Ende von Kap. 3.

[14] Dörfchen in Galiläa, in dem sich im 16. Jahrhundert eine kleine Gemeinschaft jüdischer Mystiker ansiedelte.

[15] G. Scholem, Die jüdische Mystik, 269 u. 439, Anm. 4.

[16] Siehe die Anmerkungen von G. Scholem dazu: Die jüdische Mystik, 269-275; außerdem: ders., The Messianic Idea, 41-42.

[17] Eine kurze typisierende Beschreibung der Hintergründe der Meditationstechniken von Mosche Cordovero findet sich bei P. Epstein, Kabbalah, 14-17.

[18] Siehe: G. Scholem, Die jüdische Mystik, 284; alle Formen der Kabbala haben praktische Aspekte, aber die Art und Weise, wie Praxis und Theorie in dem *tikkun*-Konzept bei Jiṣchak Luria aufeinander bezogen werden, ist einzigartig.

[19] Siehe M. Pozen, Tephisat ha-Historia be 'Einei ha-Kabbalah, in: Chebrah we-Historia, Ed. E. Cohen (Jerusalem 1980) 526. Siehe J. Liebes, Ha-Mashiach shel ha-Zohar li-Demuto ha-Meshichit shel Rabbi Shim'on bar Jochai, in: Ha-Ra'jon ha-Meshichit be-Jisra'el, Ed. S. Ram (Jerusalem 1982) 103 u. 107; er unterscheidet das Denken Cordoveros einerseits und Lurias andererseits als ein statisches gegenüber einem dynamischen Weltbild.

[20] Siehe G. Scholem, Kabbalah, 167, mit einem Verweis auf *Etz Chajjim* von Chajjim Vital (1542-1620); siehe G. Scholem, Sabbatai Sevi (Princeton University Press 1973) = engl. Übers. von: Shabbetai Zevi we-Ha-Tenu'ah ha-Shabbeta'it bi-Jemei Chajjaw (Tel-Aviv 1956/1957) 48.

[21] G. Scholem, Zur Kabbalah, 157. Vgl. damit: ders., Die jüdische Mystik, 301-302. In der Lurianischen Schule sind bezüglich der Frage, ob ein aktives Auftreten des Messias notwendig sei, um die letzten Funken zu befreien, unterschiedliche Standpunkte erkennbar. Siehe dazu G. Scholem, Kabbalah, 168.

[22] Siehe H. J. Schoeps, Jüdische Geisteswelt (Darmstadt o.J.) 176; mit einem Verweis auf einen Bericht bei Rabbi Ja'aqob Emden (1697-1776); dort sind auch weitere Quellen mit bibliographischen Informationen angeführt.

[23] Ungeachtet des strengen Verbots, dies zu tun. Siehe dazu: TbJom. 69b; TbSot. 38a u.a. Zu der Tat des Sabbatai siehe G. Scholem, Kabbalah, 247, außerdem: Die jüdische Mystik, 320 und 448, Anm. 12. Unter dem Einfluß des Natan von Gaza proklamierte Sabbatai sich im Jahr 1665 offiziell zum Messias. Den 15. Siwan des Jahres 1666 bestimmte er zum Tag der Erlösung. Siehe dazu G. Scholem, Kabbalah, 254. Vgl. damit P. Schäfer in: Emuna V/VI (1974) 342.

[24] Zur Theologie des Sabbatai Zewi siehe Y. Jacobson, Mi Kabbalat ha-Ari 'ad la-Chasidut (Tel-Aviv 1984) 66-74.

[25] Siehe J. Greenstone, The Messiah Idea, 221 u. 328, Anm. 19. So führte Sabbatai Zewi sich u.a. ein als «Ich, der Herr, dein Gott, Sabbatai Zewi». Von seinen Anhängern wurde er bis in das 19. Jahrhundert mit dem Ehrentitel «Amirah», einer Abkürzung von «Adonejnu, Malkenu, jarum hodo» (Unser Herr, unser König, seine Majestät sei hochgepriesen») bezeichnet. siehe G. Scholem, Kabbalah, 255.

[26] Eine kurze Abhandlung über dieses Thema findet sich bei P. Schäfer, Schabbtai Zvi und die Sabbatianische Bewegung, in: Emuna, V/VI (1974) 341-242.

[27] Siehe G. Scholem, Die jüdische Mystik, aaO., 321-322. Scholem kennzeichnet das «heilige Ritual der Übertretung» als das bemerkenswerteste Charakteristikum der Sabbatai-Bewegungen.

[28] Siehe G. Scholem, Be-'Iqbot ha-Mashiach (Jerusalem 1944) 61; außerdem: P. Schäfer aaO. 342-344.

[29] Vgl. dazu G. Scholem, Die jüdische Mystik, aaO. 342f. u. 450, Anm. 50, mit: ders., The Messianic Idea, aaO., 66ff. u. 344, Anm. 19.

[30] G. Scholem, aaO. 65f u. 147.

[31] Auf seinem Weg des Übertritts zum Islam folgten dem Sabbatai Zewi die äußerst antinomistische sabbatiani-

sche Doenmeh-Sekte, die in Saloniki gegründet wurde und deren radikalster Flügel von Barukhjah Russo geführt wurde.
Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARCUS VAN LOOPIK

1950 geboren; 1992 an der Freien Universität Amsterdam mit einer Dissertation über den Messianismus in der jüdischen Liturgie zum Doktor der Theologie promoviert; Veröffentlichungen u.a.: De Tien Woorden in de Mekhilta, in: Sleutelteksten IV (Meinema, Delft 1987); De Wegen der Wijzen en de Weg van de Wereld, in: Na de Schriften, V (J. H. Kok, Kampen 1989); engl. Übersetzung: The Way of the Sages and the Way of the World, in: Texte und Studien zum Antiken Judentum (Tübingen 1991); Het Messiaanse Perspectief van de Synagogale Liturgische Cyclus (Diss., Vrije Universiteit Amsterdam 1992). Anschrift: Dr. Marcus van Loopik, Reaumurlaan 12, NL-1222 LT Hilversum. Niederlande.

Helga Robinson-Hammerstein

Messianisches Gedankengut in der Reformation

Messianismus oder Millenarismus — diese beiden Begriffe sind auswechselbar — wird generell als «Krisenkult» angesprochen, welcher an spezifischen Einbruchstellen der Geschichte zeitgemäße Varianten zum eschatologischen Thema der Naherwartung der Wiederkunft Christi und des Endes der bestehenden Weltordnung anbietet[1]. Die Krise, die solche messianischen Spekulationen hervorruft, scheint immer durch die zweifache Enttäuschung im materiellen sowie im geistlichen Bereich beeinflußt. Es steht außer Zweifel, daß die Entwicklung des Reformationszeitalters, besonders die Zeit von 1500 bis 1535 in Deutschland, von einem umfassenden Krisenbewußtsein und allgemeiner Orientierungslosigkeit gekennzeichnet war. Folgerichtig erlebte dieses Zeitalter eine intensive volkstümliche sowie theologische Beschäftigung mit den letzten Dingen in verschiedenen messianischen Spekulationen[2]. Diese Grundeinstimmung wird allerdings nur selten zur Koordinate einer allgemeinen Interpretation der Reformationszeit in den Überblicksgeschichten und übergreifenden Handbüchern. Vielmehr liegt der Nachdruck dort auf der Analyse von Ereignissen, die das umfassende Krisenbewußtsein um 1500 belegen und die Entwicklung der zwanziger und dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts mitgestalteten. Auch nicht-chronologisch geordnete narrative Behandlungen scheuen davor zurück, das Phänomen des Messianismus und seiner Rolle in der Gestaltung der Reformation spezifisch anzusprechen. Es handelt sich hier offenbar um einen Gegenstand, der von Sozial- und Kulturhistorikern auf der einen und Theologen und Kirchenhistorikern auf der anderen Seite nicht einheitlich in seiner Tragweite erkannt wird[3].

Es gibt eigentlich nur zwei Werke, beide unter dem unmittelbaren Eindruck der Folgen des Nationalsozialismus geschrieben, die sich grundsätzlich mit der Ausformung und der Rolle des Messianismus in der Reformation beschäftigen und die damit auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema im späten 20. Jahrhundert grundlegend beeinflußt haben. Will-Erich Peuckert bezeichnet sein Buch *Die große Wende. Das Apokalyptische Saeculum und Luther* (zuerst 1948 veröffentlicht) als «ein Kind des Schmerzes und der Not»[4]. Die die Untersuchung leitenden Fragen sowie die allgemeine Ausrichtung des Werkes ergaben sich aus einem inneren Drang, die Symbole und Zeichen des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts zu lesen und auszudeuten. Aus volkskundlicher Sicht erkannte er sie als Spiegel, in dem Grundwahrheiten seiner eigenen Zeiterfahrungen, besonders zwischen 1939 und 1945, reflektiert wurden: ein Zeitalter, in dem Verwüstung und die Umwertung aller Werte die Menschheit verzweifeln ließen und in der die Angst unrealistische Hoffnungen produzierte.

Das zweite Buch, dem wissenschaftlichen Nachdenken über die revolutionären Umwälzungen der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts entsprungen, hat wesentlich breitere Anerkennung gefunden, besonders in der englischsprachigen Welt. Norman Cohns *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians und Mystical Anarchists of the Middle Ages,* erstmals 1957 veröffentlicht und noch vielfältig als Taschenbuch im Druck, schmückt immer noch die Bibliographien der Vorlesungszyklen zum Spätmittelalter und zur Frühen Neuzeit[5]. Cohn untersucht eine kritische Auswahl von Belegen für apokalyptische Traditionen von jüdisch / frühchristlichen Zeiten bis zum egalitären Millenarismus und der messianischen Herrschaft Johann van Leydens 1535 in Münster; abschließend folgt als Nachklang noch eine Erörterung der Bedeutung der Freigeister der Cromwellzeit in England. Das wichtigste Untersuchungsergebnis liegt in der Beobachtung, daß revolutionärer Millenarismus nur unter spezifischen sozialen Grundgegebenheiten gedeihen kann. Die *prophetae* des Milleniums fanden ihre Gefolgschaft da, wo eine ungegliederte, atomisierte Bevölkerung bestand, unter ländlichen oder städtischen Bedingungen oder beiden gleichzeitig[6]. Cohn versucht zu erklären, wie diese *prophetae* sich über die Jahrhunderte entwickelten, um festzustellen, unter welchen Umständen diese Führer, Männer und Frauen, die zuvor orientierungslos und enttäuscht waren, in eine unwahrscheinliche Wirklichkeit aktiv einbinden konnten.

Läßt man den Messianimus des «Apokalyptischen Zeitalters» als Krisenkult im Peuckertschen/Cohnschen Sinn einmal beiseite, dann entdeckt man noch eine andere, direktere und spontanere Beschäftigung mit dem Messias während der Reformationszeit. Denn wenn man das Hauptanliegen der lutherischen Reformation in Deutschland als ein sozio-intellektuelles Phänomen bezeichnet, dessen verborgener Impuls die Neudefinierung des Gott-Mensch-Verhältnisses aufgrund der ausschließlichen Autorität der Schrift als dem wahren Wort Gottes war, dann stellt sich die Messiasfrage grundsätzlich und von selbst als theologisches Anliegen. Indem er humanistisch-philologische Prinzipien auf die Bibelexegese anwandte, erreichte Luther seinen Zugang zum Messias: eine Wiederbelebung der frühchristlichen/frühkirchlichen Auffassung vom Messias als dem erlösenden Christus (davon unten ausführlicher).

Es ist die Absicht dieses Aufsatzes zu fragen, welche dieser Messiasvorstellungen, die traditionell spätmittelalterliche oder die reformatorisch schriftgemäße, die Reformation in Deutschland prägte. Eine Anwort auf diese Frage sollte nicht allzu sehr überraschen: *Beide* Vorstellungen waren selbstverständlich einflußreich (wie könnte es anders sein). Es ist aber nicht dieser voraussehbare Befund selbst, sondern der unüberwindbare Gegensatz zwischen beiden Vorstellungsbereichen, der sich anhand der unerbittlichen kompromißunfähigen Auseinandersetzung Martin Luthers mit Thomas Müntzer erstellen läßt, der uns den entscheidenden Einblick in die Kräfte, welche die Reformation in Deutschland bestimmten, gewinnen läßt.

Spätmittelalterliche messianische Ideen

Zunächst müssen die folgende Tatsache und ihre komplexen Implikationen fest im Gedächtnis gehalten werden: Die Reformation in Deutschland begann nicht mit Luthers theologischer *sola fide/sola scriptura/solus Christus*-Botschaft. Reformen waren schon vorher in aller Munde, und viele wurden eingeleitet, um dann im Laufe des späteren 15. Jahrhunderts auf halbem Wege steckenzubleiben oder abgebrochen zu werden[7]. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern nicht zustande kam. Da auf diese Weise große Hoffnungen entfacht und wieder ausgelöscht wurden, entlud sich die Unzufriedenheit des Volkes umso zielstrebiger in der ausgewiesenen Richtung in virulentem Antiklerikalismus[8]. Es besteht allerdings kein Zweifel daran, daß die scharfsinnigsten und unerbittlichsten Kritiker aus den Klerikerkreisen selbst kamen. Die Kirche war die für Kritik anfälligste aller Institutionen. Abweichungen und Skandale konnte man ihr umso präziser anlasten, als ihre Autoritätsverfassung und Daseinsberechtigung klarer definiert waren als die weltlicher Herrschaft. Ihre Unternehmungen und Unterlassungen wirkten auch viel grundsätzlicher auf die lebenswichtigsten Interessen und auf das Bewußtsein der Bevölkerung ein. Gleichzeitig mit den Verbalattacken auf die Kirche um 1500 fand aber eine breitgefächerte Heilssuche im ganzen Volk statt. Diese Heilssehnsucht, so verzweifelt

sie sich auch manifestiert haben mag, spielte sich dennoch im großen Rahmen der Beicht- und Sakramentalsysteme der offiziellen Kirche ab[9]. Die Kirche war sogar in der Lage, das Volk durch ihre Manipulation des «ewigen Lebens» in Schach zu halten (hauptsächlich durch Ablaßhandel und Fegefeuerdoktrin). Dadurch wurde jedoch gleichzeitig extreme Angst erzeugt, die alle Gesellschaftsschichten erfaßte[10]. Im Volk verbreitete eine Explosion religiöser Aktivitäten ihre Wirkung. Diese Aktivitäten waren alle darauf gerichtet, ein besseres Leben nach dem Tod zu sichern, wenn man es nicht gar erreichte, dem unerbittlichen Schicksal kleine Zugeständnisse an das irdische Überleben abzuringen: durch Pilgerfahrten zu alten und neuen Wallfahrtsstätten, durch Heiligenanbetung und durch die mittlerweile überbordende Verehrung der Gottesmutter Maria als wirksamster Mittlerin zwischen dem zürnenden Gott und dem sündenverstrickten Menschen.

Im wirtschaftlich-gesellschaftlichen Bereich konnten alle diese überhitzten Initiativen ohne große Mühe eingedämmt werden. Sie entwickelten sich nicht zu einer Massenbewegung, die — von einem überzeugenden volkstümlichen Anführer dirigiert — die bestehende Gesellschaftsordnung radikal bedroht hätte. In diesem Zusammenhang ist eine Reformschrift, die sogenannte *Reformatio Sigismundi,* als Indiz wichtig. Man darf sie als eine Programmschrift bewerten, die die akuten Probleme und eruptiven Gemütszustände in konstruktives Reformdenken zu lenken trachtete. Die Schrift war ursprünglich etwa 1438 anonym verfaßt worden, erreichte aber ihre einflußreichste Verbreitung erst nach 1480, als zahlreiche Nachdrucke ihre wesentlich konservativen Vorstellungen verbreiteten[11]. Dieses öfters überarbeitete Werk ist kein Leitfaden für revolutionären Millenarismus mit messianischem Führer. Es stellt aber den Versuch dar, ein Zeitalter auszumalen, in dem nicht passiv und in unkontrollierter Angst auf die «Erfüllung der Zeit» gewartet, sondern in dem die Geschichte vorangetrieben wird: Die Einführung der neuen Ordnung hängt im Wesentlichen von einer moralischen Erneuerung des Volkes ab; ehrenhafte Ehepaare und ihre Familien sollen die Grundeinheit der harmonisierungsfähigen Gesellschaftsstruktur bilden. Die Prämisse, nach der die Vision der neuen Ordnung entworfen wird, ist die Bestätigung, daß der Zorn Gottes auf seinem Volk lastet, das sich wie verirrte Schafe von seinem Hirten entfernt hat: «Gehorsamkeit ist tot/Gerechtigkeit leid't Not/nichts steht in rechter Ordnung ... Darum zieht Gott seine Gnade von uns ab, und das billig, denn wir übertreten seine Gebote.»[12] Die Schrift endet mit der Offenbarung der gottgewollten Ordnung. Ein längeres Zitat daraus ist schon deshalb gerechtfertigt, weil sich hier das Ausmaß des «gefügigen» spätmittelalterlichen Messianismus am besten greifen läßt:

«Nun ist zu vermerken..., daß es Gottes Absicht ist, einen andern [neuen] Staat und Ordnung einzurichten, die christlich sind... Wir Sigismund, unwürdigerweise Diener Gottes und Mehrer des Heiligen Reiches genannt, tun zu wissen, was uns geoffenbart worden ist in dem Geist... Wir bekennen es bei unserm Seelenheil, wir bezeugen es als Wahrheit Christi bei den Martern unsers Herrn Jesus Christus: was wir hiermit offenbaren, das ist uns widerfahren im Jahr 1403 zu Preßburg in Ungarn am Morgen des Himmelfahrtstages, als der Tagstern schon heraufdrang. Da kam eine Stimme, die rief: ‹Sigismund, stehe auf, bekenne Gott, bereite der göttlichen Ordnung den Weg. Allem geschriebenen Recht gebricht es an Gerechtigkeit. Du vermagst es aber nicht zu vollbringen, obwohl du der Wegbereiter dessen bist, der nach dir kommen soll. Er ist ein Priester, durch den wird Gott viel wirken. Er wird Friedrich von Lantnewen genannt. Er wird das Banner des Reiches aufsetzen zur Rechten, er wird sein eigenes zur Linken führen, in der Mitte aber ein Kreuz. Er wird furchterregend regieren, niemand vermag etwas gegen ihn, er verkörpert die Ordnung Gottes.› Von dem Tag an, als wir des Reiches Knecht und Diener wurden, stellten wir mit allen Sinnen danach, daß eine rechte Ordnung geschähe, daß die Päpste in Zucht genommen, ein Konzil berufen und Ordnung in den Stand der heiligen Kirche gebracht würde. Aber alle geistlichen Häupter sind der göttlichen Ordnung zuwider. Es kann nicht vollendet werden, es sei denn, daß der aufstehe, den Gott dazu ausersehen hat. Darum, so die Zeit herbeikommt, daß ihr solche Offenbarung wahrnehmt, schlagt euch auf seine Seite, laßt uns ihm Beistand tun, dem alles Unrecht zuwider ist. Er soll Friedrich heißen, er soll ein Reich des Friedens bringen... Er wird gar leicht seinen Weg machen. Der Anfang wird un-

gestüm, aber dann wird es gelinde sein; er ist hart, aber danach weich; er ist uns fremd, aber dann wird er uns bekannt. Das ewige Leben liegt vor uns. Wer es begehrt, der muß es ihm gleichtun... Kein König und kein Kaiser ermahnen dich, sondern unser Schöpfer und Gott... Den Argen steht die Hölle offen, aber den getreuen Christen der Himmel...»[13]

Hier hatte eine beträchtliche Abstufung der Vorstellung vom Endzeitkaiser stattgefunden[14]. Volkstümliche Legenden hatten die sibyllinische Prophezeiung wachgehalten und sie als Ziel, jedoch als mehr und mehr entweichendes Ziel, im Auge behalten. Die Prophezeiung wurde als so harmlos und doch so stabil angesehen, daß die politischen Bewunderer und die Räte Kaiser Maximilians I († 1519) sie als überarbeitete *Fredericus Redivivus*-Legende in ihre wohldurchdachte Wahlstrategie einsetzen konnten, um den Wahlerfolg Karls von Habsburg, des Enkels Maximilians, zum Hl. Römischen Kaiser Deutscher Nation sicherzustellen. Sie verwiesen darauf, daß Karl als der in den alten Prophezeiungen angekündigte Herrscher anzusehen sei, da er auch als Mann der Mitte, in Gent in den Niederlanden im symbolträchtigen Jahr des Halbmilleniums 1500 geboren war. Diesen Dingen wurde große propagandistische Bedeutung zugemessen. Obwohl nicht verschwiegen werden darf, daß die Bestechung der Sieben Kurfürsten (sie alleine hatten die Wahl zu treffen) Karl V. letztlich zum Kaiser machte, so ist es doch nicht ohne Interesse zu beobachten, daß Versatzstücke mittelalterlicher messianischer Prophezeiungen als so bekannt und so abrufbar vorausgesetzt werden konnten, daß man sie bei einer für notwendig erachteten Einstimmung des Volkes auf das Habsburgerregime einzusetzen wagte. Konterfei-Holzschnitte des «jungen Helden» wurden, mit entsprechenden Texten versehen, unter das Volk gebracht. Man vertraute auf die sich gegenseitig verstärkende Wirkung von Text und Bild und stellte den Leuten unverbindlich bessere Zeiten in Aussicht mit dem Vers:

Ich hoff *die Sach* soll werden gut,
So Carolus, des edel Plut
die Sach tut für sich nehmen[15].

Die *Reformatio Sigismundi* und ihre Wirkungsgeschichte dringen jedoch nicht sehr tief durch die Oberfläche der mentalen Welt, die das Volk des späteren Mittelalters bewohnte, hindurch. Die komplexeren Dimensionen, die die spätmittelalterliche Endzeitphantasie auszuloten bereit war, offenbaren sich in einem Werk, das — mit außerordentlich brutalen Zerstörungsszenen, in 48 Holzschnitten, versehen — alle Weltuntergangsvorhersagen und apokalyptischen Visionen vereinigt, die den Zeitgenossen zu Gebote standen: Johannes Lichtenbergers *Prognostik*, erstmals 1488 veröffentlicht[16]. Diese *Prognostik* wurde bekannt durch die vielen Nachdrucke in deutscher Übersetzung sowie durch die zahlreichen partiellen Überarbeitungen in *Practicas* und Horoskopen der Jahre 1490 bis 1528. Ihr Einfluß läßt sich u.a. in der vielsagenden Flut von sensationslüsternen Flugschriften erfassen, die einige prognostische Versatzstücke zusammenfügten, um einer schon vorher stark aufgewühlten Bevölkerung eine Zweite Sintflut für 1524 anzukündigen. Diese — so relativierte der Text die Bilder — sollte entweder die ganze Welt zerstören oder die Heimat des Lesers oder vielleicht auch nur einen besonders nassen Sommer vorhersagen[17]. Lichtenbergers Werk stellte somit ein leicht zugängliches Arsenal dar, in dem sich die beunruhigten Gemüter der Leute aufrüsten konnten; letztere wurden als «kleine Leute», als die Schwachen und Demütigen der Seligpreisungen, angesprochen. Sie wurden oft nicht aus eigener Lektüre, sondern durch Vorlesen oder Marktplatz- und «Stammtisch»-gespräche mit diesem Gedankengut bekannt. Die dunklen Andeutungen der *Prognostik* hatten den Vorteil, erweitert und konkretisiert auf bestimmte Ereignisse gedeutet werden zu können. Ihre Weltuntergangsbeschwörungen, ihre angststeigernden Bilder von Todespein und Weltzerstörung, ihre Vorhersage der Endschlacht, des unversöhnlichen Zornes Gottes, der Gog- und Magog-Gestalten, des *pastor angelicus*, des sturmbedrohten Schiffleins Petri, des *Fredericus Redivivus* und vieler anderer Gesichte von ungezügelter Brutalität speisten den Hunger des Volkes, das sich nur allzu leicht davon überzeugen ließ, in der Endzeit zu leben[18].

Hier ist nicht der Ort, eine detaillierte Untersuchung der verschiedenen Bestandteile der eschatologischen Prognostikkunst des einfallsreich systematisierenden Abts Joachim von Fiore (12. Jahrhundert) vorzulegen. Dieser bettete diese Vorstellungen in seine trinitarische Geschichtsschau ein mit dem Zeitalter des Vaters (Altes Testament), dem Zeitalter des Sohnes (Neues Testament) und dem jetztwährenden

oder heraufzuführenden Zeitalter des Geistes. Es gibt genug ausführliche Darstellungen dazu[19]. Zwei Punkte müssen allerdings hier festgehalten werden, um die wirksame Präsenz und den anhaltenden Einfluß dieser prognostischen Tradition um 1500 zu belegen, die besonders von den Pseudo-Joachimiten bis an die Schwelle des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus weiterentwickelt werden. Erstens ist zu bemerken, daß die Prophezeiungen in der Tradition Joachims von Fiore eine Verbindung eingingen mit der astrologischen prognostischen «Wissenschaft», die aus Planetenbewegungen und Konstellationen schicksalsbestimmende Schlüsse zog. Der Sternen- und Planetenhimmel, so wurde vorausgesetzt, war von Gott zur Instruktion der Menschheit so eingerichtet worden, daß sie ihre Angelegenheiten danach ausrichten konnte. Diese Fusion der beiden prognostischen Traditionen schweißte eine geschichtsmächtige Konjunktion unfehlbarer Autoritäten *(auctoritates)* zusammen, die unwiderlegbare Wahrheiten in sich trugen. Zweitens steht außer Zweifel, daß angesichts der intensiven Volksreligiosität um 1500, die von der Kirche offiziell auf die Beschäftigung mit den Letzten Dingen gelenkt wurde und die eine gefährliche Unterströmung von Träumen und Visionen des nahen Endes hervorbrachte, die allgemeine Angst im Volk durch diese Prognostiken stark intensiviert wurde. Es ist allerdings ebenso wahr, daß Angst als unabdingbare Voraussetzung für die innere Erneuerung der Menschheit angesehen wurde. Angst vor Strafe, die man den Menschen so plastisch vor Augen führte, würde das Volk klug machen und dazu bewegen, sein sündiges Leben zu ändern. Vorhersagen des Weltendes konnten sogar einen Trostbestandteil enthalten: Während Texte und Illustrationen Gottes Zorn und die Verstärkung der schon jetzt peinvollen Strafe ankündigten, die man auch allenthalben an den gegenwärtigen schlimmen Lebensumständen ablesen konnte, so ließ sich doch daraus schließen, daß dem Leiden schließlich ein Ende gesetzt und das Reich des Friedens und der Harmonie beginnen würde. Angst wurde in der spätmittelalterlichen prognostischen Tradition in der Tat als das Saatkorn bezeichnet, aus dem die Frucht der Errettung hervorwachsen würde und das die Verheißung eines besseren Lebens schon in sich trug[20].

Albrecht Dürers Darstellung der *Vier Reiter der Apokalypse*, welche den Untergang der gegenwärtigen Ordnung unerbittlich in die eigene Zeit versetzt, vermittelt genau diese Angstbotschaft[21]. Es gibt auch eine Anzahl von Belegen, die die Vermutung rechtfertigen, daß die Darstellungen des Jüngsten Gerichts, die in die Architektur der Kathedralen (seit dem 11. Jahrhundert) im Zusammenhang mit dem ganzen göttlichen Heilsplan vom Anfang der Schöpfung bis zu ihrem Ende mit eingebaut wurden[22], um 1500 ein abschreckendes, angsteinflößendes Eigenleben entwickelten und nicht mehr symbolhaft, sondern wörtlich gelesen wurden. All dieses veranlaßte das Volk umso mehr, sich an die Prognostiken zu klammern, die nach dem schrecklichen Ende doch Erleichterung in Aussicht zu stellen schienen.

Es ist schwer zu sagen, warum diese angestauten Erregungen sich nicht in geballten Protestaktionen entluden; aber man darf wohl einwenden, daß Angst sich nur unter ganz spezifischen Bedingungen in Aktion umsetzen läßt. Unter den meisten Bedingungen macht Angst aktionsunfähig; sie scheint eine fast hypnotische Wirkung auszuüben. Es steht allerdings auch fest, daß kein überzeugender messianischer Führer auftrat, der die verschiedenen Prophezeiungen und die materiellen Enttäuschungserfahrungen zu einem Massenprotest hätte galvanisieren können[23]. Das Potential dazu war jedoch vorhanden, und das darf man nicht aus dem Blick verlieren, wenn Luthers Messiaslehre und die eschatologische Dimension seiner Theologie betrachtet werden sollen.

Martin Luthers Messias in der eschatologischen Dimension seiner Theologie

Die folgende Erörterung muß sich notwendigerweise auf einige, zudem noch oberflächliche Beobachtungen beschränken, in starkem Kontrast zu der überwältigenden Fülle der wissenschaftlichen Studien, die eine knappe Zusammenfassung von vornherein ausschließen.

Es ist ein selbstevidenter Gemeinplatz zu behaupten, daß Luther ein Mensch seiner Zeit war. Die Welt, in der er aufwuchs, war die der spätmittelalterlichen messianischen Spekulationen, die oben kurz vorgestellt wurden. Daß er auch an der intensiven Angst seiner Zeit Anteil hatte, besonders im Hinblick auf die Gerechtig-

keit Gottes und die menschliche Unfähigkeit, aus eigener Anstrengung vor Gott gerecht zu werden, bestätigte er zuletzt noch in seinen autobiographischen Aufzeichnungen[24]. Als Theologe jedoch stellte er das *sola scriptura*-Prinzip als die ausschließlich gültige und sichere Autorität *(auctoritas)* vor, auf der sich die Entdeckung der Wahrheit gründen sollte und durch die Praxis und Glaube der Kirche wieder in Einklang mit dem Urchristentum gebracht werden mußte. Der Ausschließlichkeitsanspruch dieses Schriftprinzips richtete sich unversehens gegen viele Ausformungen der Traditionen (einschließlich der spätmittelalterlichen prognostischen Praxis); sie richtete sich aber ganz besonders dezidiert gegen die ekklesiastischen Traditionen, auf die das Papsttum seinen Anspruch, der Alleininterpret der Schrift zu sein, stützte[25]. Luther forderte für sich selbst und sogar für die ungelehrten Laien, daß Gottes Wort in der Schrift vorhanden war, daß keine Validierung durch irgendeine kirchliche Macht nötig sei und daß das Wort im Neuen Testament eine Begegnung der Gläubigen mit dem lebendigen Christus bedeute. Er kam zu dieser kompromißunfähigen Überzeugung als Folge der Entwicklung einer selbständigen humanistischen Arbeitsweise *(ad fontes)*. Der Prozeß des Ausschließens aller anderen Autoritäten ist von H. Junghans sorgfältig nachgezeichnet worden[26]. Genau wie für die ersten Christen war Jesus der Messias, der *Christos* aus Johannes 1,41 und 4,25, mit allen Folgen für Rechtfertigung und Gesetz, Sünde und Glaube. Luthers Botschaft der Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Christus war eine neuartige Frontalherausforderung an alles, das sich als Glaubenssystem innerhalb der mittelalterlichen Kirche herausgebildet hatte. Einen Kompromiß konnte es nicht geben. Luthers absoluter intellektueller Bruch mit der Kirche und allem, was sie darstellte, ist hier so kraß ausgesprochen worden (obwohl dies natürlich eine kontroverse Aussage ist), um klarzustellen, warum *Luthers* Einstellung zum Papsttum und zu den Radikalen der Reformationszeit so absolut unnachgiebig war. Er selbst beharrte auf dieser Kompromißlosigkeit, und diese Überzeugung bestimmte alle seine Aussagen und sein Handeln[27].

Luthers Christologie war eschatologisch in ihrer Ausrichtung, nicht etwa weil er spätmittelalterlichen Vorstellungen verhaftet gewesen wäre, sondern als Ertrag seiner existentiellen Begegnung mit dem Wort Gottes in der Bibel. Der Sieg Christi, der durch den Kreuzestod an Karfreitag und die Auferstehung an Ostern errungen wurde und der im Glauben des Christen gegenwärtig wirksam ist, wird erst durch die Wiederkunft *Christi* und die zukünftige Vereinigung Christi mit seinem Volk vollkommen erfüllt. Diese bipolare eschatologische Dimension ist schon in Luthers Römerbriefvorlesung (Römer 15,15-16) deutlich vorhanden. Es handelt sich hier in der Tat um eine Neuinterpretation der doppelten paulinischen Vorstellung von der Auferstehung und dem neuen Leben des Menschen hier und jetzt im Glauben und der Auferstehung am Jüngsten Tag[28].

Luther war davon überzeugt, in der letzten Zeit der Welt vor der Wiederkunft Christi zu leben. Er sah dieser Wiederkunft erwartungsvoll entgegen und ermutigte seine Zeitgenossen zu einer ebensolchen «Stetserwartung»: allgemein sprach er vom «lieben Jüngsten Tag». Damit verwahrte er sich entschieden gegen den Chiliasmus seiner Tage; er verurteilte ihn, weil er in seiner Errechnung des Zeitpunktes den Blick für den wahren Charakter des Ereignisses verstellte. Er interpretierte das Millenium nach Offb 20 nicht in der hergebrachten Weise, sondern als historisches Zeitalter, das in der Vergangenheit angefangen hatte und das mit der Manifestation des Papsttums als alleinigem Antichrist endete. G. Seebaß hat argumentiert, daß Luther um so mehr davon überzeugt war, am Ende der Zeit zu leben, je mehr sich seine Überzeugung verfestigte, daß der Papst der Antichrist sei[29]. Diese Antichristvorstellung unterscheidet sich grundsätzlich von der mittelalterlichen. Für Luther bestand der Beweis dafür, daß der Papst der Antichrist *war*, darin, daß dieser gegen die Verkündigung des Evangeliums kämpfte und so das Volk der Tröstung dieser Heilsgewißheit beraubte und es mit der Doktrin der guten Werke und der Verdienste der Heiligen abzuspeisen suchte, was nach Dan 11,36 und 2 Thess 2,4 das untrügliche Erkennungszeichen des Antichristen war[30]. Hierin unterschied Luther sich auch von der hussitischen Antichristvorstellung: nicht auf das Leben der Kirche, sondern auf die falsche Lehre kam es an. In seiner vitriolischen Polemik der 1540er Jahre ließ Luther seiner papstorientierten Antichristvorstellung freien Lauf. Je mehr das wahre Evangelium gepredigt

wird, umso mehr wütet der Antichrist in der Welt; aber das ist als Zeichen des nahen Endes anzusehen, denn der Sieg Christi über den Antichristen steht schon unwandelbar fest. Diese Beobachtung führt zurück zu Luthers Definition des Jüngsten Gerichts als «liebem jüngsten Tag» im krassen Gegensatz zum mittelalterlichen *Dies irae*. Für Luther bedeutete die Wiederkunft Christi ein freudenreiches Ereignis, da sich die Christen endlich mit dem Messias, der sie schon erlöst hatte, vereinen würden. Nach Luther hatte die mittelalterliche Kirche diese klare eschatologische Botschaft durch falsche, von Menschen erfundene Traditionen überlagert, welche nun in der Weltuntergangsstimmung und den angsterzeugenden Prognostiken ihren Niederschlag fanden.

Von dieser bipolaren eschatologischen Warte aus kämpfte Luther auch gegen die Manipulation der Angst, die er im Heilserwerbssystem der Papstkirche am Werk sah. Er argumentierte vehement und in seinem Sinne konsequent, daß Angst einen falschen Glauben erzeuge, der zur Nachfolge falscher Messiasse verleite[31]. Daß wenigstens einige seiner Zeitgenossen das *sola fide*-Postulat in dieser eschatologischen Dimension als unerhoffte Gewissenserleichterung auffaßten, ergibt sich aus Albrecht Dürers früher Reaktion auf Martin Luther. In einem Widmungsschreiben, mit dem er Luther seinen Druck *Ritter, Tod und Teufel* dedizierte, dankte er ihm von Herzen dafür, ihn durch seine theologischen Schriften von der Angst befreit zu haben. Ein weitläufigerer Beleg für diese «von der Angst befreiende» Wirkung Luthers findet sich in der Art und Weise, wie die schreckenerregenden spätmittelalterlichen Altarbilder mit ihren drastischen Darstellungen der ewigen Verdammnis beim Jüngsten Gericht aus den lutherischen Kirchen nach und nach verschwanden. Lukas Cranachs oft variierte Darstellung des Alten (d.h. lutherischen) und des Neuen (d.h. von Menschen fabrizierten, vom Papst manipulierten) Glaubens ist zweigeteilt durch eine blühende und eine verdorrte Seite des Lebensbaumes. Rechtfertigung aus dem Glauben zeigt den Christenmenschen unter dem Kreuz; von Christus aus fließt ein Blutstrahl über diesen Menschen und reinigt ihn symbolisch von allen seinen Sünden. Die Schilderung des fabrizierten Glaubens enthält Elemente des Manipulationssystems, das polemisch der Papstkirche angelastet wird: den auf dem Regenbogen thronenden, richtenden Christus, die Tafeln des Gesetzes als Erinnerung an die unerfüllbaren Bedingungen der Werkgerechtigkeit und den Christen, der von Teufeln mit Mistgabeln in den Höllenschlund getrieben wird[32].

Luther verwahrte sich nicht dagegen, als wiederkehrender Elija oder als der Engel aus Offb 14,6, der dem Weltende vorausgeht, bezeichnet zu werden. Seine eschatologische Perspektive erklärt aber auch, warum er sich nicht in der Rolle eines «Reformators» sah. Nur das Evangelium konnte die Reformation heraufführen: Die genuine, eigentliche Reformation war das Werk Gottes; diese Reformation konnte erst am Ende der Zeit ihre wahre Gestalt enthüllen[33]. Luthers bipolare eschatologische Perspektive erstellt auch den Kontext, in den Luthers Zwei-Reiche-Lehre hineingehört. Hier handelt es sich um zwei idealtypische Konstrukte: das Reich dieser Welt, von Sündern bewohnt, einerseits, und das absolut davon losgelöste Reich Gottes, von wahren Christen bevölkert, andererseits. Das Reich dieser Welt bezeichnet die vorläufige, unvollständige, nicht vervollkommnungsfähige Existenz. Das Reich Gottes ist dasjenige, nach dem die Christen sich sehnen und in dem sie endlich mit Christus vollkommen vereint sein werden. Luther konzipierte die Spannung zwischen beiden getrennten Reichen als dynamische Lebensbedingung[34].

Er geißelte die Radikalen («die Schwärmer») der Reformationszeit als falsche Propheten und falsche Messiasse, weil sie die beiden Reiche aufgrund unzulässiger wörtlich-fundamentalistischer Interpretation zusammenbringen wollten. Eine solche Maßnahme, so argumentierte er, müsse unweigerlich zur Vergewaltigung der Gewissen führen. Die Handlungen der Zwickauer Propheten und des Andreas Karlstadt als Akteure in der Wittenberger Bewegung von 1521-22 riefen somit seine scharfe Verurteilung hervor. Luthers unerbittliche Mißbilligung der radikalen Versuche, die beiden getrennten Reiche in eins zu setzen, erklärt auch die unversöhnliche Härte, mit der er die Rolle Thomas Müntzers als Anstifter von Rebellion und die Handlungsweise der Thüringer Bauern im Jahre 1525, die Müntzers illusionärem Gesellschaftsentwurf nachzulaufen schienen, verdammte. Das soll nun nicht heißen, daß Luthers Beurteilung der Sachverhalte eine gültige Interpretation

darstellt (nicht einmal für seine eigene Zeit). Die Beobachtung soll vielmehr die Beschaffenheit seines eschatologischen Denkens in der konsequenten Verteidigung der Zwei-Reiche-Lehre charakterisieren. Seine unwandelbaren Argumente waren — erstens —, daß die menschliche Natur nicht vervollkommnungsfähig ist und — zweitens —, daß das Ziel der geistlichen Vervollkommnung nicht im politischen Bereich angestrebt werden kann, da es Gnade anstelle von Macht voraussetzt[35].

Thomas Müntzer: Messianische Vorstellungen und revolutionärer Millenarismus

Thomas Müntzers theologischer Werdegang ist immer noch Gegenstand erhitzter Debatten: Wie «Martinisch» war er? War er im Grunde ein Mystiker oder stand er früh unter dem Einfluß der Taboriten, den Hauptvertretern des revolutionären Millenarismus? Es hat viele bemerkenswerte Versuche spekulativer Rekonstruktionen seiner revolutionär millenarischen Karriere gegeben; aber angesichts des ungesicherten Informationsstandes läßt sich über Müntzers Entwicklung vor seiner Ankunft in Zwickau im Jahre 1520 sehr wenig aussagen[36]. Die Problematik wird allerdings nicht so sehr durch die Bestimmung früher Einflüsse als durch Müntzers spätere Assimilation und Integration millenarischer Strömungen, die in ganz Mitteleuropa geläufig waren, gelöst oder geklärt. Es steht außer Zweifel, daß Müntzer in erster Linie — das ist durch die frühen Predigten einwandfrei belegt — mit humanistisch-philologischer Bibelexegese umging. Während ihn sicherlich früh intellektuelle Sympathien mit dem mystischen Spiritualismus Johannes Taulers verbanden, ist doch nachweisbar, daß er im Sinne des Humanismus den überladenen scholastischen Apparat mittelalterlicher theologischer Studien unabhängig von Luther ganz konsequent verwarf[37]. Wie Luther war jedoch auch Müntzer nicht theoretisch zielgerichtet in seiner Behandlung theologischer oder gar politischer Fragen. Er war ein Denker, dessen Gedanken im Schmelztiegel der geschichtlichen Ereignisse geläutert wurden. Die Bedeutung dieser Ereignisse interpretierte er allerdings grundverschieden von Luther. Ohne Zweifel war er ein Gelehrter von hohem Rang — ein ausgewiesener Intellektueller, dessen gründlicher Umgang mit den biblischen Texten den Kanon der mittelalterlichen Dogmen in Frage stellte. Seine Beschäftigung mit der Passion Christi und ihrer Bedeutung für den Menschen, seine Einsicht in die Unfähigkeit der Kirche, den richtigen Weg zur Rechtfertigung und zum Heil zu weisen, deuten auf große Nähe zu Luther hin. Einen frühen Brief an Luther unterzeichnete er mit «Thomas Müntzer, den du aus dem Evangelium geboren hast»[38].

Thomas Müntzers millenarischer Radikalisierungsprozeß läßt sich anhand einer Problematik bestimmen, die beide, Luther und Müntzer, mit gleicher Deutlichkeit erkannten, aber mit total verschiedenen Erklärungen auflösten. Luther, der das Wort Gottes zur Grundlage der Reformation gemacht hatte (in zunehmendem Maße unter dem äußeren Schutz der weltlichen Obrigkeit), fragte sich, wie auch Müntzer, warum die freie Verkündigung des Wortes die Menschen nicht dazu bewegte, ihr Leben zu ändern. Wenn das Wort allmächtig war, wenn es *die* schöpferische Kraft beinhaltete, die den Menschen mit Gott verband, warum blieben dann die Hörer seiner Botschaft solche verstockten Sünder? Warum fingen sie nicht damit an, das friedliche Gottesreich auf Erden zu errichten? Für Luther war die Antwort auf diese Frage im Grunde genommen klar; sie ergab sich aus der oben skizzierten eschatologischen Perspektive. Je intensiver das Evangelium gepredigt wurde, um so ärger wütete der Teufel (und sein Antichrist) dagegen und verstopfte die «Ohren des menschlichen Herzens» gegen das Wort. Zu bedenken war auch — bedingt durch die strenge Trennung der zwei Reiche —, daß das Reich dieser Welt nicht vervollkommnungsfähig war und daß geistliche Rechtfertigung nicht durch Gewissenszwang oder durch Rebellion erreicht werden konnte. (Letzteres wurde Luther erst richtig als Folge von Müntzers Handlungen im Thüringischen Bauernkrieg deutlich.)

Für Müntzer war eine solche Antwort zu leichtfertig. Der Mensch, der durch das Wort Gottes erleuchtet worden war, mußte den Willen Gottes in dieser Welt zu verwirklichen suchen, wenn nötig sogar durch die Umwandlung der bestehenden sozio-ökonomischen Gegebenheiten, die seinem Zugang zu Gott im Wege standen. Das Schlagwort von der «Freiheit des Christenmenschen» bedeutete für Luther das bewußte Aushalten der Spannung, die sich aus

der Zugehörigkeit des Christen zu den beiden getrennten Reichen ergab. Für Müntzer bedeutete es die aktive, wenn nötig auch gewaltsame Entfernung alles dessen, was er als Hindernis auf dem Weg zur Verwirklichung des wahren Glaubenslebens, ungeachtet des Sozialstatus des Gläubigen, ansah.

Im Verlauf seiner Zwickauer Tätigkeit gewann Müntzer darüber Klarheit, daß Theorie und Praxis eins werden müßten, damit Gottes Wille vordringlich erfüllt werden könne, um das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. Müntzer empfand Luthers radikale Trennung der beiden Reiche nicht nur als theologisch unsolide, sondern auch als intellektuell verlogen: Sie stellte den bequemen Ausweg des «sanftlebenden Fleisches in Wittenberg» dar. In Müntzers Augen suchte Luther den Schutz der weltlichen Obrigkeit und war bereit, dafür die vorgeschriebene, gottgewollte Verchristlichung der Welt aufzugeben, um die bestehende, gottferne soziale Ordnung gegen Umsturzabsichten zu schützen.

Thomas Müntzers fortschreitende millenarische Radikalisierung war seine Antwort auf die sozialpolitischen Umstände, die er an den verschiedenen Hauptstationen seines missionarischen Wirkens vorfand: in Zwickau, in Prag, in Allstedt, in Mühlhausen und schließlich bei Frankenhausen. Indem er in seiner Wahrnehmung und seinem Bemühen mehr und mehr von den gegebenen Realitäten abrückte, interpretierte Müntzer sie von der Warte der notwendigen, dringenden Realisierung des Willens Gottes aus; d.h. des kategorischen Imperativs der Verchristlichung des Reiches dieser Welt. In bezug auf das Wort, durch das Gottes Wille vermittelt wurde, begab er sich auf einen mystischen Standpunkt, von dem aus er die gesellschaftlichen Gegebenheiten nur als Hindernisse auf dem Weg der Durchsetzung des Willens Gottes beurteilte. Er übernahm den Begriff des «immerwährenden Wortes», das sich direkt in die Herzen der Menschen ergoß, durch den Heiligen Geist: Gottes Wort muß *erlebt* werden; es kann nur durch Leiden erlebt werden, welches das Herz zum Behälter des Geistes zubereitet. Während man von Luther sagen kann, daß seine Art zu denken ihn dazu prädisponierte, Fragen so zu formulieren, daß biblische Antworten darauf gefunden werden konnten, griff Müntzer zu Visionen und Zeichen statt sich an Bibeltexte zu halten, um die Verchristlichung der Welt einzuleiten[39].

Bei der Rationalisierung seiner Reaktionen auf die sich wandelnden menschlichen Lebensbedingungen, denen er begegnete, machte Thomas Müntzer Anleihen bei den millenarischen Traditionen des Spätmittelalters, die er lebendig in dem Volk vorfand, dem er als Pastor vorzustehen hatte. Dieser Aneignungsprozeß war deutlich am Werk, als Müntzer Kontakte zu der Geheimbruderschaft der verarmten Weber in Zwickau aufnahm. Durch ihre Ausdeutung von Träumen und Visionen zeigten sie ihm den bisher verstellten Zugang zur Verchristlichung der Welt. Mit ihrer Geheimbruderschaft boten sie ihm ein brauchbares und adaptationsfähiges Modell zur Verwirklichung dieses Vorhabens an[40]. Als er im Laufe seines Pfarrdienstes in Allstedt den Bund der Erwählten ins Leben rief und seine Aktivitäten in Mühlhausen im Ewigen Bund Gottes ihren Niederschlag fanden, war er schon weit auf dem Weg der Radikalisierung fortgeschritten. Solche Entwicklungsschübe waren immer Reaktionen auf Zustände, die er schließlich im Licht des taboritischen Chiliasmus betrachtete, an den er in Prag bewußt Anknüpfung gesucht hatte[41].

Es kann nicht Aufgabe dieses Aufsatzes sein, die Stationen der Müntzerschen Karriere als revolutionärer Millenarist nachzuzeichnen, vielmehr besteht das Anliegen darin, dem Leser und der Leserin nahezulegen, diese Karriere als ganz logische Abfolge der Verwertung von Erfahrungswerten zu sehen. Nachdem Müntzer sich einmal die Frage nach der dringlichen Verchristlichung der Welt gestellt und Luthers Trennung der Zwei Reiche verworfen hatte, wurde er zwangsläufig für millenarische Vorstellungen anfällig. Der Übergang von der passiven apokalyptischen Auslegung von Ereignissen zur aktiven, gewaltsamen Intervention folgte dieser bestechenden Logik. Die Reinigung der Christenheit konnte nicht einfach dadurch erreicht werden, daß man modellhaft Gemeinschaften der Auserwählten schuf, die ruhig ihr Leben in der Gewißheit des Auserwähltseins verbrachten. Nein, es mußte gehandelt werden. Müntzers zunehmendes apokalyptisches Bewußtsein läßt sich in den Titeln nachweisen, die er sich als Briefschreiber zulegte. In seinen anderen Schriften bezeichnete er sich auch verschiedentlich als «Bote Christi»[42], als «Sohn des Erzitterns der

Unfrommen» (Ijob 38)[43], als «williger Botenläufer Gottes»[44], als «Erreger der Ungläubigen»[45], als «Diener der Auserwählten Gottes»[46], als «Diener Gottes gegen die Gottlosen»[47], als «Thomas Müntzer mit dem Schwert Gideons»[48] als «neuer Daniel».

Die unumgängliche Notwendigkeit der Gewaltanwendung wird rationalisiert und gerechtfertigt in einer aktualisierenden Interpretation des Zweiten Buches Daniels in der *Fürstenpredigt*[49]. Thomas Müntzers Exegese kündigt seinen ausgereiften revolutionären Millenarismus an, der sich auf das auserwählte menschliche Werkzeug des Zornes Gottes beruft. In echter apokalyptischer Erwartung war er überzeugt davon, daß er und seine Schüler diesem Zorn Gottes entgehen würden, da Gott an denen sein Wohlgefallen hätte, die sein Werk der Reinigung der Christenheit mit Gewalt vorantrieben. Aus dieser Überzeugung heraus ermutigte Müntzer seine bäuerliche Gefolgschaft zum Durchhalten, als sie sich mit einer überwältigenden Fürstenmacht konfrontiert sah:

«Wenn eurer nur drei sind, die in Gott gelassen allein seinen Namen und seine Ehre suchen, werdet ihr hundert tausend [Feinde] nicht fürchten. Nun dran, dran, dran, es ist Zeit; die Bösewichter sind ... verzagt wie die Hunde. Regt die Brüder an, daß sie zum Frieden kommen [daß sie nicht untereinander zerstritten bleiben] ... Es ist über die Maßen hoch, hoch von nöten. Dran, dran, dran. Laßt euch nicht erbarmen, ob euch auch der Esau gute Worte vorschlägt [gut zureden will], Genesis 33. Sehet nicht an den Jammer der Gottlosen. Sie werden euch also freundlich bitten, greinen und flehen wie die Kinder. Lasset euch nicht erbarmen, wie Gott durch Mose befohlen hat, Deutero. 7; und uns hat er auch offenbart dasselbe. Reget an [Ruft zum Aufruhr auf] in Dörfern und Städten und [ruft zu euch] besonders die Bergknappen und andere gute Burschen, welche gut dazu sind [welche hier etwas leisten können]. Wir müssen [dürfen] nicht länger schlafen.»[50]

Luther interpretierte den Ausgang der Schlacht bei Frankenhausen als die Überwindung des Müntzerschen Messianismus und den Sieg seines eigenen Messiasverständnisses[51]. Die Reformation in Deutschland wurde aber von dem Konflikt dieser beiden Messianismen mitgestaltet.

[1] So z.B. in «Messianismus» in RGG³, Bd. IV. Sp. 895-900.

[2] Das Krisenbewußtsein und die verschiedenen Interpretationen des Phänomens sind zusammengefaßt bei Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation. München 1982, 18, 46ff. — Siehe auch Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit. Crisis in Early Modern Europe. Festschrift für Hans-Christoph Rublack. Hrsg. von Monika Hagenmeier und Sabine Holtz (Frankfurt a.M. u.a. 1992).

[3] Juan Cameron, The European Reformation (Oxford 1991) zeigt ein größeres Interesse an diesen Fragen.

[4] Will-Erich Peuckert, Die Große Wende (Darmstadt 1966) 647.

[5] Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium, erstmals veröffentlicht London 1957, mit Revisionen 1961 u. 1970. Hier Paladin Taschenbuch (London 1970).

[6] Cohn (wie Anm. 5), 281-2.

[7] Zu den verschiedenen «Reformen von innen heraus» siehe Cameron (wie Anm. 3), 38ff.

[8] Hans-Jürgen Goertz, Aufstand gegen die Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegungen, in: Peter Blickle (Hg.), Bauer, Reich und Reformation (Stuttgart 1982) 182-209. — Gerald Strauß (Hg.), Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation (Indiana, 1971).

[9] Willy Andreas, Deutschland vor der Reformation. (Berlin ⁷1972), zeichnet ein lebhaftes Bild der Heilssuche. — Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56, 1965, Heft 1. — Siehe auch Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74, 1977, 464-497. — William E. Monter, Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe. (Kapitel 1) (Brighton 1983). — P. Baumgart, Formen der Volksfrömmigkeit in der alten Kirche und den reformatorischen Bewegungen, in: Peter Blickle (Hg.), Revolte und Revolution in Europa. HZ, Beiheft 4, 1975, 196ff.

[10] William Bouwsma, Anxiety and the Formation of Early Modern Culture, jetzt in: ders., A Usable Past. Essays in European Cultural History (Los Angeles, Oxford, 1990) 157-189.

[11] Lothar Graf zu Dohna, Reformatio Sigismundi. Beiträge zum Verständnis einer Reformschrift des 15. Jahrhunderts (Göttingen 1960).

[12] H. Koller (Hg.), Reformation Kaiser Sigismunds (Stuttgart 1964) 50,52.

[13] Reformatio Sigismundi (wie Anm. 12), 330, 332, 334, 344.

[14] Cohn (wie Anm. 5), 71ff; 108ff. — Peuckert (wie Anm. 4), 213ff.

[15] Zitiert bei Karl Brandi, The Emperor Karl V., (London 1967) 109 (dt.: Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, Frankfurt ⁸1986).

[16] Dietrich Kurze/Johannes Lichtenberger. Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie (Lübeck-Hamburg 1960). Lichtenbergers Pronosticatio in Latino zuerst in Heidelberg 1488 veröffentlicht. — Allgemein siehe Marjorie Reeves, Prophecy in the Later Middle Ages (Oxford 1969).

[17] H. Robinson-Hammerstein, The Battle of the Booklets: Prognostic Tradition and Proclamation of the Word in Early Sixteenth Century Germany, in: Paola Zambelli (Hg.), «Astrologi Hallucinati»: Stars and the End of the World in Luther's Time (Berlin 1986) 129-151.

[18] Wie Anm. 17. — Breiter angelegt bei Peuckert (wie Anm. 4).

[19] Wie Anm. 16 und Eintrag «Eschatologie» in TRE X, 1982, 305-314. — D.C. West (Hg.), Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet (New York 1975).

[20] Bernard McGinn (Hg.), Visions of the End (New York 1979).

[21] Andreas (wie Anm. 9), 181ff.

[22] Andreas (wie Anm. 9) 18.

[23] Sehr wichtig in diesem Zusammenhang: E. Lerner, Medieval Prophecy and Religious Dissent, in: Past and Present 72, 1976, 3-24. — Marjorie Reeves, Joachim of Fiore and the Prophetic Future (London 1976).

[24] Martin Brecht, Martin Luther. 3 Bde. (Stuttgart 1981ff) und Heiko A. Oberman, Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel (Berlin 1982) sind nur zwei Beispiele.

[25] Zu den zwei Traditionstypen siehe Heiko A. Oberman, Quo Vadis Petre? Tradition from Irenaeus to Humani Generis, in: ders. (Hg.), The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought (Edinburgh 1986) 269-296.

[26] Helmar Junghans, Der junge Luther und die Humanisten (Göttingen 1985).

[27] Eine brauchbare Diskussion des Selbstverständnisses Martin Luthers findet sich bei Cameron (wie Anm. 3), 111, 192.

[28] Diese zweifache Eschatologie wird knapp in TRE X, 310ff, expliziert.

[29] In TRE III, 1978 Eintrag «Apokalypse». Seebaß verweist auch darauf, daß Luther die Komputation der drei Zeitalter, durch Melanchthon vermittelt, der Chronik Johann Carions entnahm; so in Luthers Supputatio, 1541.

[30] H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik (Leipzig 1960), und eine sehr wichtige kurze Synopsis bei Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers (Gütersloh ^{6}1983).

[31] Siehe meine Ausgabe von Heinrich Pastoris, Casting a German Horoscope (Dublin 1980).

[32] Das sind meine eigenen Beobachtungen anhand der Altäre Lukas Cranachs d.Ä. und d. J. Siehe dazu Oskar Thulin, Cranachs Altäre der Reformation (Berlin 1955).

[33] Heiko A. Obermann, Martin Luther — Vorläufer der Reformation, in: Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, hg. von Eberhard Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck (Tübingen 1982) 91-119.

[34] J.M. Potter, Luther and the Political Millenarianism. The Case of the Peasants' War, in: Journal of the History of Ideas 42, 1981, 389-406. Potter macht auch einige sehr bedenkenswerte Beobachtungen über Luthers Sprachgebrauch und die sprachliche Unzulänglichkeit seiner Gegner in diesem Zusammenhang. — Siehe auch Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken. (Tübingen ^{4}1981), nachgedruckt 1990, 200ff, 225.

[35] Siehe J.M. Potter (wie Anm. 34). — Über Luthers Verhältnis zu Müntzer siehe Carl Hinrichs, Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. (Berlin ^{2}1962)

[36] Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers. (Leiden 1967). Wichtige Neuerscheinungen sind: Tom Scott, Thomas Müntzer (Houndsmill 1989) und Abraham Friesen, Thomas Müntzer, a Destroyer of the Godless. The Making of a Sixteenth Century Revolutionary (Berkeley 1990) — Peter Matheson (Hg.), The Collected Works of Thomas Müntzer (Edinburgh 1988).
Deutsche Ausgabe der Briefe usw. G. Franz u. P. Kirn, Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33) Gütersloh 1968) (revisionsbedürftig). — Gegen Müntzer als Millenarist im strikten Sinn Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär (München 1989) — sehr wichtig in diesem Zusammenhang Michael Baylor, The Harvest and the Rainbow. Crisis and Apocalypse in Thomas Müntzer, in: Krisenbewußtsein (wie Anm. 2), 293-306.

[37] Scott (wie Anm. 36), 11.

[38] Siehe Matheson (wie Anm. 36), 18-22.

[39] J.M. Potter (wie Anm. 34), 400 und besonders wichtig ein Vergleich zwischen Reinhard Schwarz, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten (Tübingen 1977) und Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Mystiker (wie Anm. 36).

[40] Scott (wie Anm. 36), 24.

[41] Schwarz (wie Anm. 39), 56ff, 79ff, 93ff.

[42] Matheson (wie Anm. 36) 46.

[43] Matheson (wie Anm. 36), 51.

[44] Matheson (wie Anm. 36), 54.

[45] Matheson (wie Anm. 36), 67.

[46] Matheson (wie Anm. 36), 82.

[47] Matheson (wie Anm. 36), 142.

[48] Matheson (wie Anm. 36), 151, 156, 157.

[49] Matheson (wie Anm. 36), 236ff.

[50] G. Franz u. P. Kirn, Thomas Müntzer. Schriften (wie Anm. 36), 454-5.

[51] Eine Betrachtung der Gesellschaftsordnungen der friedlichen (besonders der böhmischen und mährischen) und der militanten (Münster 1535) Wiedertäufer, die aus Platzmangel hier nicht angeboten werden konnte, hätte das Bild des Millenarismus in der Reformation in Deutschland noch breiter ausgefächert, aber nicht grundsätzlich verändert.

HELGA ROBINSON-HAMMERSTEIN
Dr. phil.; Dozentin für Neuere Geschichte und Leiterin der Graduiertenstudien am Trinity College in Dublin; seelsorgliche Tätigkeit als Pfarrerin in einer lutherischen Gemeinde in Dublin; ihr Forschungsschwerpunkt ist die Ideengeschichte der Reformationszeit. Anschrift: University of Dublin, Trinity College, Dublin 2, Irland.

Alistair Kee

Der messianische Glaube von Karl Marx

«Schick' uns keinen neuen Messias mehr,» so flehte der Schriftsteller D.H. Lawrence am Anfang dieses Jahrhunderts aufrichtig. Wir, die wir heute auf den Verlauf des 20. Jahrhunderts zurückblicken können, wissen genau, was er meinte. Die Botschaft ist eindeutig: Es hat zu viele falsche Heilsbringer gegeben. Sie haben die einfachen Menschen dermaßen irregeführt und verwirrt, daß sie den einen wahren Messias nicht erkennen konnten und verraten haben. Oder drückt der Ausruf nicht vielleicht genau das Gegenteil aus? Ist die Möglichkeit der Irreführung nicht gerade deswegen entstanden, weil die Menschen sich Christus in genau denselben Kategorien vorgestellt haben, wie diese falschen Erlöser? Müssen wir jene areligiösen Bewegungen unserer heutigen modernen Zeit kategorisch als feindliche Stimmen ablehnen oder kommen sie nicht vielmehr unwissentlich als Botschafter zu einer Kirche, die ihren eigenen Weg eingeschlagen hat? In der modernen Welt gibt es keine bedeutsamere Botschaft als die des ursprünglichen und authentischen Marxismus. In der Tat hat uns die 1989 geschehene Überwindung dessen, was Marx selbst als «rohen Kommunismus» bezeichnete, es ermöglicht, uns der in dieser «Stimme» enthaltenen inneren Stimme sorgsamer und eindringlicher zuzuwenden.

Ist der Marxismus lediglich eine weltliche Form der christlichen Religion, oder entwickelte er sich nicht vielmehr im Zuge der Wiederentdeckung der revolutionären Elemente des frühen Christentums, die schon vor langer Zeit von den Herrschern dieser Welt und ihren ergebenen Hausgeistlichen dankbar außer acht gelassen wurden? Ist der Marxismus die entstellte Version einer messianischen Bewegung, oder bildet er nicht vielmehr die wahre Form jener alten Tradition, neben der sich der christliche Messianismus wie eine entartete Perversion ausnimmt? Hat der Marxismus sich Gottes Messias entschlossen widersetzt, oder hat er sich nicht vielmehr im Gegensatz zum christlichen Messiasbild, das starke faschistische Züge aufweist, zielstrebig auf die Erlangung des Reiches der Gerechtigkeit konzentriert?

Als ich aufgefordert wurde, diesen Artikel zu schreiben, bat man mich darum, den Schwerpunkt meiner Untersuchung auf möglicherweise im Marxismus enthaltene messianische Elemente zu legen. Wie sollen wir an diese Frage herangehen? Sollten wir das Problem unmittelbar auf die Frage reduzieren: War Karl Marx eine messianische Gestalt? Oder sollten wir, parallel zur Jesus-Forschung, die etwas gelehrtere Frage danach stellen, ob Marx sich selbst für einen Messias gehalten hat? Nein, wir sollten ganz gewiß nicht mit solchen Fragen beginnen, deren Antwort in jedem Fall ein schallendes «Nein» wäre. Marx, eine messianische Gestalt? Dieser Mann, der sich selbst als «bürgerlichen Ideologen» bezeichnete und davon überzeugt war, er habe seine Klasse verraten. Wie könnte er sie betrogen haben, da er doch aus dem Mittelstand stammte und in den Adel einheiratete? Er, der, um Ablenkung durch Arbeit zu vermeiden, Geld annahm, das von der Ausbeutung der Fabrikarbeiter in Manchester stammte. Eine messianische Gestalt? Dieser Mann, der ohne sein Monokel und seinen Gehrock niemals öffentlich auftrat. Ein messianischer revolutionärer Führer der Massen? Dieser Mann, vielleicht der einzige Mann in der Geschichte, dem von einem deutschen Gericht eine Bescheinigung ausgestellt wurde, die ihn von jeglichem Einfluß auf den Arbeiteraufstand in Köln freisprach. Nein, Karl Marx kann nicht für eine messianische Gestalt gehalten worden

sein. Er legte auch zu keiner Zeit den für faschistische Messiasgestalten charakteristischen Größenwahn an den Tag. Wie auch immer, gäben wir den hartnäckigen Forderungen nach, ihm einen historischen Titel zu verleihen, einen Titel, den er niemals angenommen und über den er gespottet hätte, so hieße er nicht der Messias, sondern Johannes, der Täufer. Denn er war nicht derjenige, der die Geschichte der Ausbeutung beenden sollte, sondern ähnelt der unbequemen Gestalt von einst darin, daß er wußte, welche Richtung er weisen mußte.

Nein, wir können die oben gestellte Frage nicht beantworten, indem wir uns der Person oder der Biographie von Karl Marx zuwenden. Vielleicht können wir uns der Frage durch einen Vergleich der im Marxismus enthaltenen Pseudo-Messianismen mit seinen wahren Entsprechungen im Judentum und im Christentum nähern. Unglücklicherweise mag bekannt geworden sein, daß allein der Marxismus die einzig wahre messianische Bewegung ist. Wie sich im folgenden zeigen wird, ist der frühe Marxismus nichts anders als die messianische Verkündung des bevorstehenden Anbruchs des Zeitalters der Gerechtigkeit und des Friedens. Darum geht es hier jedoch nicht. Es geht vielemehr um die Frage, inwieweit das klassische Judentum und das orthodoxe Christentum überhaupt wirklich von einem messianischen Glauben geprägt sind. Ist der Marxismus eine messianische Bewegung? Wen interessiert das? Viel wichtiger ist die Frage, ob das im Marxismus enthaltene messianische Element die Vermutungen, die im Kontext des religiösen Denkens und Handelns über den Messias angestellt werden, hinterfragt und korrigiert. Ich möchte besonders auf drei Eigenschaften des Marxismus hinweisen, die für diese Frage von Bedeutung sind.

1. Die «Wiedergewinnung» unserer Zeit und unseres Ortes

Die frühesten Einflüsse, denen wir im Leben ausgesetzt sind, zeigen oft die tiefste und nachhaltigste Wirkung. So verhielt es sich auch bei Marx: Judentum, Christentum und Hegel, in dieser Reihenfolge. Alle anderen Einflüsse erhielten ihren Platz innerhalb des von diesen drei eng verknüpften Systemen geschaffenen Rahmens zugewiesen. Hegel hielt sich für einen guten Lutheraner, und Marx bekannte sich bis zu seinem Tod als «Schüler dieses mächtigen Denkers», dessen Genie als erster die Gesetze des Geschichtsverlaufs aufdeckte. Es wäre absurd, in Marx' frühesten Gedanken nach dem historischen Materialismus zu suchen, aber wir wollen für einen Augenblick außer Acht lassen, daß dieses ausgeklügelte System noch aus anderen Grundgedanken entstand als dem jüdisch-christlichen Erbe, das in Marx' Jugend einen dermaßen prägenden Einfluß auf ihn ausgeübt hatte. Karl Marx entstammte einer Familie, die ihre Geschichte sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits einige Jahrhunderte nach Polen und Ungarn zurückverfolgen konnte, und viele seiner Vorfahren waren angesehene jüdische Rabbiner gewesen. Es wäre normal, diese Tatsache als einen Zufall seiner Herkunft abzutun und zu vermuten, daß sein persönlicher Atheismus den Bruch mit der jüdischen Gemeinschaft und ihren Traditionen bedeutet hätte. Daß dem nicht so war, wird z.B. an einer Bemerkung deutlich, die Marx in einem Brief an Arnold Ruge machte. 1843 wollten die Kölner Juden bei der Provinzialversammlung eine Petition einreichen, und das Oberhaupt der jüdischen Gemeinde wandte sich an Marx, um ihn zu bitten, die Petition zu verfassen. Marx erklärte sich dazu bereit. Wie allgemein bekannt, fühlte sich sein Vater, ein angesehener Trierer Jurist, durch antisemitische preußische Gesetze gezwungen, der Lutherischen Kirche beizutreten. Auf religiöser Ebene konvertierte er jedoch nicht. Karl wurde an einem Gymnasium eingeschrieben, das vormals eine jesuitische Hochschule gewesen war. Die wichtigsten Voraussetzungen für Marx' gesamte Philosophie leiten sich von diesem religiösen Hintergrund ab — ein Sachverhalt, der sich anhand einer Untersuchung der Aufsätze aus seiner Schulzeit leicht nachweisen läßt.

Wenige von uns würden es begrüßen, wenn sie Marx' Schicksal darin teilen müßten, daß ihre Schulaufsätze und ihr Abgangszeugnis — ein Dokument, das ihm mit einer gewissen Vorausschau profunde Religionskenntnisse, aber nur ein dürftiges Verständnis von Geschichte zusprach — von Wissenschaftlern auseinandergepflückt würden. Für unser spezielles Thema ist der Abituraufsatz aus dem Fach Deutsch mit dem Titel «Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl seines Berufes» von Interesse. Marx entwickelte sich zu einem herausragenden Stu-

denten und einem der kritischsten Denker seines Jahrhunderts. Er hätte seine Fähigkeiten zu seinem eigenen Vorteil einsetzen können, jedoch legte er seit seiner Schulzeit die Neigung an den Tag, seine Begabungen in den Dienst anderer zu stellen, die weniger erfolgreich waren.

«... die Religion selber lehrt uns, daß das Ideal, dem alle nachstreben, sich für die Menschheit geopfert habe, und wer wagte solche Aussprüche zu vernichten? Wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind; dann genießen wir keine arme, eingeschränkte, egoistische Freude, sondern unser Glück gehört Millionen, unsere Taten leben still, aber ewig wirkend fort, und unsere Asche wird benetzt von der glühenden Träne edler Menschen.» (MEW 40, 594)[1]

Marx' Ansicht nach ergibt sich ein Leben der Selbstaufopferung zum Wohle der Mitmenschen als Konsequenz aus dem Beispiel des Opfers Christi, einem Beispiel, dem er für den Rest seines Lebens nachfolgen sollte, was große persönliche Einbußen und folglich großes Leid für seine Frau und seine Kinder mit sich brachte. Aber Marx betrachtete Christus nicht nur als moralisches Vorbild. Er verfaßte auch einen Religionsaufsatz mit dem Thema «Die Vereinigung der Gläubigen mit Christus nach Joh. 15,1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt». Der junge Marx sagt uns, daß der Mensch nicht «durch sich selbst den Zweck zu erreichen vermag, für welchen ihn Gott aus dem Nichts hervorgerufen» (MEW 40,598). Jeder, der die Einheit mit Christus erlangt hat, kann die Schicksalsschläge der Welt ertragen, «denn wer vermag ihn zu unterdrücken, wer vermag ihm, seinen Erlöser zu rauben?» (MEW 40,601). Als Marx im Begriff war, seine Dissertation zu verfassen, hatte er bereits den «brüsken, diktatorischen, atheistischen und republikanischen Ton» des Doktor Klubs angenommen, aber er distanzierte sich nicht von den Prämissen seiner frühen religiösen Überzeugung, wie sich im folgenden zeigen wird.

Zu den zentralen Themen in Marx' frühen Schriften gehört die Freiheit, die Emanzipation von verschiedenen Mechanismen sozialer Kontrolle und ganz besonders die Emanzipation von Ungerechtigkeit und Ausbeutung. Die Leibeigenschaft war in Preußen erst ein Jahrzehnt vor Marx' Geburt abgeschafft worden. Seine Eltern hatten unter grausamen Rassengesetzen leiden müssen. Nicht wenige von Marx' Freunden wurden wegen ihrer Religionskritik verfolgt, darunter vor allem sein Mentor, Bruno Bauer. Strenge Zensurgesetze hatten die Einstellung von Zeitschriften, einschließlich der *Rheinischen Zeitung* zur Folge, die von Marx herausgegeben wurde. Als er 1844 Deutschland endgültig verließ und nach Frankreich ging, tat er dies um der freien Meinungsäußerung willen. Durch sein Leben bei den Pariser Kommunarden sollte er seine Aufmerksamkeit bald der Befreiung von den für die aufkommende kapitalistische Wirtschaft typischen ausbeuterischen, entfremdeten und entmenschlichten Arbeitsbedingungen widmen. Es überrascht daher nicht, daß Marx, als er mit seiner *«Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie»* Klarheit in seine Gedanken bringen wollte, schließlich die Frage stellte: «Wo also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation?» (MEW 1, 390)

Bevor wir seine Antwort untersuchen können, muß der notwendige Hintergrund geschaffen werden. In dieser Zeit war der einflußreichste Vertreter des Junghegelianismus (dem linken Flügel der Kritiker des Meisters) Ludwig Feuerbach, an dessen Namen man sich heute wegen seiner Theorie von der Religion als Projektion erinnert. Feuerbachs Ansicht nach projiziert der Mensch seine Hoffnungen, Ängste und Werte auf Gott. Die Religion berichtet uns demnach nur wenig über ein dem Menschen übergeordnetes göttliches Wesen: Sie berichtet uns vielmehr eine Menge über die Gesellschaft auf der jeweiligen Stufe ihrer Entwicklung. Wie er in *Das Wesen des Christentums* feststellt, ist «das Maß deines Gottes das Maß deiner Vorstellung.» Die göttlichen Attribute sind somit in Wirklichkeit menschliche Attribute, unbewußt ausgewählt und projiziert. Aber da die göttlichen Attribute eindeutig keine Attribute von Einzelwesen sind, benennt Feuerbach ein angemesseneres Subjekt. Alle Gott zugeschriebenen Prädikate, alle Attribute, die Gott zu einem Gott machen, sind Gattungsbestimmungen des Menschen. Auf diese Weise bewahrte Feuerbach die mit Gott assoziierten Werte, versuchte jedoch gleichzeitig die Unwirklichkeit von Idealismen (und von der Theologie) zu vermeiden, indem

er diese göttlichen Prädikate auf ein Subjekt innerhalb der menschlichen, materiellen Geschichte anwandte. Ich habe mir Zeit genommen, dies alles zu erklären, weil Marx diese Projektionstheorie der Religion nicht nur akzeptierte, sondern sie zum Ausgangspunkt seiner kritischen Philosophie machte und ihre Anwendbarkeit von der Religionskritik auf die Kritik an Staat, Philosophie, Geld, entfremdeter Arbeit und Privateigentum ausweitete. Nun aber können wir zu Marx' Frage zurückkehren: «Wo also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation?»

Nach dieser im Wesentlichen negativen Kritik dieser Elemente der zeitgenössischen Gesellschaft begibt sich Marx nun auf die Suche nach einem positiven Weg in Richtung der Emanzipation. Ungerechtigkeit und Ausbeutung sind gesellschaftliche Realitäten, und Marx widmet sein Leben von nun an dem Ziel, sie aufzudecken. Seine Beobachtung ließ ihn die Gewißheit zurückweisen, die in Hegels Behauptung liegt, «alles Wirkliche» sei «vernünftig». Für die Menschen, die unter den Zuständen der modernen kapitalistischen Gesellschaft litten, war das Wirkliche alles andere als vernünftig. Diese negative Kritik hatte jedoch aus sich selbst heraus keine befreiende Wirkung. Natürlich bestand die Möglichkeit, daß sich eine Revolution ereignen würde, in der die Ausgebeuteten die Stelle der Ausbeuter einnähmen. Aber eine solche Orwellianische Revolution würde das Leid und die Unterdrückung nur fortsetzen. Mittlerweile in Frankreich, entwickelte Marx eine Auffassung von Geschichte als einer Folge von Klassenkämpfen. Jede neu entstehende Klasse übernimmt politische und wirtschaftliche Macht und hindert die älteren Klassen daran, sie weiter zu unterdrücken. In dieser Folge unterdrückt jedoch die neue Klasse schließlich die ihr untergeordneten Klassen. Dies war immer noch nicht die positive Entwicklung, nach der Marx gesucht hatte. Erforderlich war eine völlig andere Klasse, aber diesmal die letzte Klasse, die mit ihrer Entstehung nicht nur ihre eigene Ausbeutung beenden, sondern auch keine neuen Formen der Unterdrückung einleiten würde. Und so fährt Marx fort:

«*Antwort:* In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf dem *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht ...» (MEW 1,390)

Auf seiner Suche nach Befreiung faßt Marx keine existierende soziale Klasse ins Auge, sondern eine Klasse mit einem Charakter, der sie zu einer neuen Handlungsweise befähigen wird. Dieses neue Subjekt wird in der Lage sein, ein neues Werk zu schaffen. Das Zitat geht weiter mit der Beschreibung einer «Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.»(MEW 1,390)

In ihrer Idealismuskritik meinten die Junghegelianer, Materialisten werden zu müssen, aber es lassen sich in diesem Abschnitt keine Spuren von empirischer Beobachtung erkennen. Marx beschreibt hier keine existierende soziale Klasse, auch nicht die neue industrielle Arbeiterklasse. Wie auch immer, es ist nicht schwer, die Quelle für seine Vision von Befreiung auszumachen. Feuerbach nahm die Gott zugeschriebenen Prädikate und projizierte sie auf die menschliche Gattung, oder vielmehr auf ein nicht-existierendes ideales soziales Subjekt. Nun nimmt Marx die Christus zugeschriebenen Prädikate und projiziert sie auf ein nicht-existierendes ideales soziales Subjekt. Die Wahrheit, daß die Person und das Werk identisch sind, leitet er von der christlichen Lehre ab. Die Ausbeutung kann nicht von den Ausbeutern beendet werden, genausowenig wie die Macht des Bösen von den Sündern gebrochen werden kann. Die Befreiung des Menschen kann lediglich durch die Ankunft eines Menschen geschehen, der zwar ausgebeutet wird, selbst aber niemals zu den Ausbeutern gehören wird, dem Unrecht zugefügt wird, der

aber die Macht des Bösen nicht dafür einsetzen wird, um dieses Unrecht zu vergelten. Das ist es, was Marx mit Wiedergewinnung meint.

Zwangsläufig stammten die meisten theologischen Begriffe ursprünglich aus dem weltlichen Sprachschatz. Aus diesem Grund besaßen sie in der Anfangsphase ihrer Anwendung eine beträchtliche Kommunikationsstärke. Eine Begleiterscheinung ist jedoch darin zu sehen, daß sie zu theologischen Fachbegriffen werden und diese Aussagekraft verlieren, wenn sie außer für diesen spezifischen Gebrauch in der Alltagssprache beibehalten werden. Allerdings können sich die Dinge auch in der entgegengesetzten Richtung entwickeln, wenn tiefgreifende Dimensionen weltlicher Ereignisse oder Bewegungen nur durch eine Wiederverwendung theologischer Termini ausgedrückt werden können. Das ist in diesem Abschnitt geschehen. In der Antike wurde der Begriff apolýtrōsis in einem weltlichen Kontext auf dem Markt gebraucht. Er bezeichnete z.B. den Loskauf eines Sklaven. Der Unglückliche, der sich nicht selbst retten konnte, wurde von jemandem befreit, der sich für ihn einsetzte. Dementsprechend rief das Wort aussagekräftige Assoziationen hervor, als es im Neuen Testament auf das Werk Christi angewandt wurde. So sagt Paulus: «Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus ...» (Röm 3,23-24). «... durch sein Blut haben wir die Erlösung ...» (Eph 1,7). An beiden Stellen übersetzte Luther apolýtrōsis mit dem Wort «Erlösung». Marx jedoch nicht. Er übersetzt es mit «Wiedergewinnung». Dies ist ein weltlicher Begriff, so wie «Erlösung» und apolýtrōsis ursprünglich auch. Er bedeutet «Wiedererlangung» oder «Rückgewinnung». Wie ich aber oben verdeutlicht habe, gibt es Gelegenheiten, in denen die tiefere Dimension einer weltlichen Bewegung eine Bezeichnung durch theologische Termini erfordert. Deshalb habe ich in der englischen Originalfassung dieses Artikels auf die englische Übersetzung des Wortes zurückgegriffen, die der berühmte Marx-Kenner Tom Bottomore vorschlägt. Er beißt die Zähne zusammen und übersetzt Wiedergewinnung mit «redemption», was genau das trifft, was Marx ausdrücken wollte.

Aber ist dies nicht ein verarmtes, humanistisches Verständnis der «Wiedergewinnung», die in der Geschichte nötig ist, wenn Befreiung Wirklichkeit werden soll? Im Gegenteil, es stellt eine mächtige Herausforderung der Tendenz innerhalb des Christentums dar, die das Werk und damit auch die Person Christi frisch-fröhlich auf eine metaphysische und idealistische Sphäre übertragen und dabei ihren Bezug zum historischen, materialistischen und menschlichen Bereich völlig unberücksichtigt gelassen hat. Wie sich an dem aus seiner Schulzeit stammenden Aufsatz gezeigt hat, war Marx sehr wohl bewußt, daß diese Wiedergewinnung, diese Emanzipation des Gefangenen, diese Befreiung des Ausgebeuteten, nicht etwas war, was allein durch entschlossenes menschliches Handeln erreicht werden konnte. Aus diesem Grund erkannte er, was getan werden mußte, ohne in einen leichtfertigen Optimismus zu verfallen und zu behaupten, daß die Arbeiterklasse oder irgendeine Klasse alles erforderliche tun könne. Etwas anderes ist nötig, etwas, das über die menschlichen Bemühungen hinausgeht, und dies stellt das zweite der Elemente in Marx' messianischer Philosophie dar, die die christliche Lehre und Lebensweise in Frage stellt.

2. Das moralische Ziel der Geschichte

Im Johannesvangelium sowie im Rahmen der Theologie der Alexandrinischen Schule wird Christus als der Logos bezeichnet, das kreative Wort Gottes. Oder, wie Pascal es später formulierte: «Christus ist der Urgrund aller Dinge.» In einer wirklich messianischen Theologie handelt Christus nicht einfach in einer andern Sphäre. Er ist die innere Logik, das innere Gefüge der gesamten menschlichen Geschichte. Aber war das im Verlauf der Jahrhunderte eine typische Eigenschaft der christlichen Theologie? Theologen der Heilsgeschichtlichen Schule waren in der Lage, mit großer Sicherheit die mächtigen Taten Gottes in der Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Auferstehung zu verfolgen. Und dann Schweigen. Inwiefern ist Christus heute die innere Logik und die Struktur der fortlaufenden Weltgeschichte, der sie nicht zum Ende, sondern ihrem Ziel entgegen führt? Und dennoch: Wie schweigsam die Theologen hinsichtlich dieser Frage auch sind, in der inneren Logik und dem inneren Gefüge der Geschichte, dem Ziel, auf das sich alle geschichtlichen Ereignisse zubewegen, besteht das zweite verblüf-

fende Charakteristikum von Marx' messianischer Philosophie.

Alle in der westlichen Kultur verwurzelten Menschen mögen der Ansicht sein, daß der Gedanke von einem Ziel der Geschichte oder die Vorstellung, daß sich die Geschichte linear und sinnvoll entwickelt, gläubigen und nicht-gläubigen Denkern gemein sei. Dies ist jedoch nicht der Fall. Eine zyklische Geschichtsauffassung liegt nicht nur den beiden großen Kulturen Indiens und Chinas zugrunde, sondern entspricht auch in stärkerem Maße der Erfahrung und der Beobachtung. Der Zyklus ist die Konsequenz aus Ovulation und Menstruation. Er bildet das allgemein vorherrschende Grundmuster für die Folge der Jahreszeiten. Er wäre auch als Grundmuster für den gesamten Kosmos vom «Urknall» bis zur Implosion denkbar. Nein, die lineare Auffassung von sinnvoller Geschichte, Geschichte, die auf ein bestimmtes Ziel zuläuft, ist alles andere als natürlich. Sie stammt aus einem religiösen Kontext, auch wenn sie von weltlichen Denkern angewandt wird. Diesen Punkt traf Nietzsches Kritik an Menschen, die sich nicht zwischen zwei Wegen entscheiden können, Menschen die genau die religiösen Überzeugungen verworfen hatten, die doch die eigentlichen Fundamente des westlichen Denkens und der westlichen Kultur bilden. Nietzsche erkannte deutlich, daß diejenigen, die sich von den Grundmauern distanziert haben, nicht berechtigt sind, das zu verwenden, was vorher auf ihnen gestanden hat. Somit behauptete er in seiner «Umwertung aller Werte», daß «das Ziel des menschlichen Daseins nicht in seinem Ende, sondern im Übermenschen» liege. Mit großem Mut und mit Ausdauer verwarf er alle teleologischen Forderungen und wandte sich stattdessen der Alternative zu: der ewigen Wiederkehr aller Dinge. Marx erlebte keine solche Entfremdung von christlicher Moral und Teleologie. Er konnte innerhalb seines westlichen Begriffsrahmens weiterdenken, weil das religiöse Modell von der Philosophie verwendet worden war. In Hegels *Phänomenologie des Geistes* wird nichts einfach durch Beobachtung erfaßt: alles wird abgeleitet. Im Nachwort zur zweiten Auflage von *Das Kapital* würdigt Marx den genialen Geist des Meisters. «Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.» (MEW 23, 27) Die Behauptung, daß die Geschichte unerbittlich auf ein moralisches Ziel hinlaufe, ergibt sich nicht aus der Beobachtung der um uns herum existierenden Welt. Hegel entlehnte diesen Gedanken der Lehre von der Vorsehung, aber im Unterschied dazu war in seinem System ein dynamisches Prinzip enthalten. Es ist nicht mehr der transzendente Gott, der die Geschichte so manipuliert, daß «sein Wille geschehe.» Vielmehr ist es die Vernunft, die heute innerhalb der Geschichte arbeitet, innerhalb ihrer inneren Logik, ihrer inneren Struktur. Marx' historischer Materialismus ist nichts anderes als die Materialisierung der Hegelschen Geschichtsauffassung. Die Behauptung, es gäbe ein materialistisches Prinzip, das die Geschichte des Menschen lenkt, war Hegels loyalen Anhängern natürlich ein Greuel, aber dieser Streit innerhalb der eigenen Reihen sollte uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß Marx alle wichtigen Prämissen, die seinem historischen Materialismus zugrundeliegen, von Hegel ableitete, so wie sich der gute Lutheraner seinerseits auf die biblische Religion bezog.

In der Bibel wird eine Folge von göttlichen Fügungen beschrieben. Hegel entdeckte eine Folge von mehreren Entwicklungsstufen: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft, Geist und Religion. Marx deckt in einem allgemein bekannten Zitat plötzlich eine völlig andere Geschichtsdarstellung auf, eine, die weder aus göttlichen noch aus geistigen Ursachen beginnt. «In großen Umrissen können asiatische, antike feudale und moderne bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden.» (Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, MEW 13,9) Die Geschichte wird gelenkt und beherrscht von einer Folge von Produktionsweisen, die jede innerhalb ihrer eigenen Epoche die reale Basis bildet, auf der sich der institutionelle gesellschaftliche Überbau erhebt. Für Marx besitzen diese Epochen progressiven Charakter, und dies nicht nur in materiellem Sinne, was z. B. wirtschaftliche Effizienz angeht. Sie sind auch in moralischer Hinsicht progressiv, indem sie eine Stufe in der fortschreitenden Entwicklung des wirklich menschlichen Lebens kennzeichnen, der Realisierung von menschli-

chem Potential. Aber da ist noch ein weiterer Aspekt, eine Prämisse, die Marx ebenfalls von Hegel ableitete. Nach Hegels dialektischer Geschichtsauffassung können Konflikte und Widersprüche negativ wirken, sie haben jedoch den positiven Effekt, zu einem Ergebnis zu führen, das auf eine andere Weise niemals hätte erreicht werden können. Nichts geht verloren: jeder Aspekt trägt zum komplexen Ganzen bei. *Hic Rhodus: hic salta* — was Hegel obskurerweise folgendermaßen interpretierte: «Man kann nicht über seine Zeit und seinen Ort hinwegspringen». Die späteren Stadien der Geschichte setzen die früheren voraus. Als Marx diesen Leitsatz übernommen hatte, stellte er die Behauptung auf, daß es z.B. unmöglich sei, auf direktem Wege einen Übergang vom Feudalismus in den Sozialismus zu vollziehen. Jede Gesellschaft muß eine kapitalistische Phase durchleben. Marx betrachtete den Kapitalismus als die radikalste und am stärksten vermenschlichende Revolution, die die Welt jemals erlebt hatte. Im Hinblick auf die moderne Industriegesellschaft heißt es im *Kommunistischen Manifest,* daß der Kapitalismus «einen bedeutenden Teil der Bevölkerung dem Idiotismus des Landlebens entrissen» habe (MEW 4, 466). Der Kapitalismus kann nicht ignoriert oder umgangen werden: wie alles andere innerhalb des Hegelschen Systems muß er «aufgehoben» werden.

Marx erhob deshalb den Anspruch, die wahre Basis für die Entwicklung der Menschheitsgeschichte entdeckt zu haben: Im Einklang mit Religion und Philosophie glaubte er, daß die Geschichte nicht von dem Willen oder den Plänen des Menschen gelenkt wird. Hierin liegt der Grund dafür, warum der Marxismus als «wissenschaftlich» bezeichnet wird. In den Vorbemerkungen zu seinem Werk *Das Kapital* bezieht sich Marx auf die «Naturgesetze der kapitalistischen Produktion ....», die mit eherner Notwendigkeit «wirken» und sich durchsetzen (MEW 23, 12). Im Vorwort zur englischen Ausgabe des *Kommunistischen Manifests* stellt Engels eine außerordentliche Behauptung auf, nämlich die, daß der historische Materialismus «berufen ist, für die Geschichtswissenschaft denselben Fortschritt zu begründen, den Darwins Theorie für die Naturwissenschaft begründet hat» (MEW 4, 581), eine Auffassung, die Marx zum ersten Mal in einem Brief an Engels vertrat, kurz nachdem er 1860 Darwins Buch gelesen hatte. Demzufolge existiert nach Marx eine Kraft innerhalb der Geschichte, die ihren Verlauf auf ein moralisches und humanisierendes Ziel zulenkt, aber obwohl der Mensch am Fortschritt der Geschichte teilhat, ist ihr Verlauf durch eiserne Notwendigkeit festgelegt, praktisch unabhängig von menschlichem Willen oder menschlichen Zielen. Dies ist eine wirklich messianische Geschichtsphilosophie. Obgleich sie Prämissen zugrundelegt, die von der Religion abgeleitet sind, stellt sie Behauptungen auf, die weit über die phantasievollsten und kühnsten Theologen hinausgehen. Dies ist Marx' zweite Herausforderung der in der Nachfolge Christi lebenden Menschen. Läuft die Menschheitsgeschichte nachweislich in einer moralischen Richtung auf die Verwirklichung von voller Menschlichkeit für alle zu? Und wenn nicht, ist Religion dann noch irgendetwas anderes als eine wahnsinnige Illusion? Wer ist heute noch bereit, seine Hand zu erheben und zu sagen, wie Gott in unserer heutigen Welt handelt? Und wenn keine Antwort gegeben werden kann, ist dies dann derselbe Glaube wie der Glaube Jesu und seiner ersten Jünger? Und über diese Frage nach dem Glauben gelangen wir schließlich zu der dritten und letzten Herausforderung von Marx' messianischer Philosophie. Marx war ein Verkünder von frohen Botschaften an die Armen. Warum haben sich so viele Menschen von seinen Worten und nicht von den Worten derer, die den Glauben an Christus verkünden, ermutigen lassen?

3. Gerechtigkeit triumphiert in der Geschichte

Obwohl Marx ziemlich anmaßend eine Parallele zwischen seiner Theorie des historischen Materialismus und Darwins Evolutionstheorie herstellte, war er kein Naturwissenschaftler. Natürlich wäre es möglich, aus der Entwicklung in der Geschichte eine Erkenntnis abzuleiten und zu versuchen, sie anhand einer eingehenden Überprüfung der relevanten empirischen ökonomischen Daten zu untermauern oder zu widerlegen. Aber Marx war weder dafür ausgerüstet noch gewillt, eine solch ermüdende Tätigkeit durchzuführen. In einer Rezension von Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* versichert uns Engels, daß Marx «historisch oder logisch» hätte vorgehen können und sich für letztere Methode als der am meisten «geeigneten»

entschied. Wir wissen es besser. Der historische Materialismus stammt von Religion und Philosophie ab, von einer «Logik» und gewiß nicht von einer wissenschaftlichen Analyse von Fakten, von «Geschichte». Marx konnte sich nicht mit rein materialistischen Dingen begnügen. Seit seiner Schulzeit wurde er von dem rechtschaffenen Wunsch angetrieben, Ungerechtigkeit und Ausbeutung aufzudecken und zu bekämpfen. Wäre der historische Materialismus als wissenschaftliches Gesetz aufgestellt worden, so wäre Marx ironischerweise nicht daran interessiert gewesen. Sein einziges Interesse an einem solchen Gesetz hätte in der Frage bestanden, ob es hätte beweisen können, daß sich die Geschichte auf ein moralisches Ziel zubewegte, daß das Reich der Gerechtigkeit eingerichtet wird — notwendigerweise und unerbittlich. Hieraus ergeben sich zwei Aspekte.

Der erste betrifft das von Religionsphilosophen so geliebte Thema: freier Wille und Determinismus. Nach dem historischen Materialismus gibt es keinen Raum für menschliche Freiheit auf der Ebene der Basis, obwohl innerhalb des gesellschaftlichen Überbaus — den Bereichen Politik, Gesetz, Philosophie, Theologie, dem Bereich der Ideologie — Freiheit existiert. Die Ebene der Basis ist die Sphäre der Naturgesetze, die «mit eherner Notwendigkeit» funktionieren, und die, wie Marx uns versichert, keinen Platz für individuelle Verantwortung einräumt. Dieser historische materialistische Determinismus hat marxistische Philosophen natürlich in beträchtliche Verlegenheit gebracht.

Das Problem liegt jedoch nicht bei Marx selbst, sondern bei seinen Nachfolgern. Die Freiheit, die sie so unbedingt bewahren wollen, ist in Wirklichkeit eine bürgerliche Idee, im wahrsten Sinne des Wortes. Die bürgerliche Revolution in all ihren Verzweigungen ist angewiesen auf die Zusicherung von Freiheit für das Individuum: laissez faire, laissez aller, laissez passer. Aber diese Freiheit, vom Bürgertum als eine moralische Tugend gepriesen, wurde von der Arbeiterklasse als Laster erfahren. Dieselbe Freiheit, aus Eigeninteresse heraus zu handeln, war der Ursprung der Unterdrückung, unter der diejenigen zu leiden hatten, die sie selbst nicht ausüben konnten. Diese Ravioli-Revolutionäre, diese Salon-Sozialisten, die mit ihren bürgerlichen Kollegen auf gutem Fuße stehen, versuchen, Marx' völliges Desinteresse an einer solchen Freiheit wegzuerklären. Dadurch spiegeln sie nicht nur ein falsches Bild von dem wider, was Marx so deutlich gemacht hat, sondern sie erweisen auch der Sache, der Marx sein Leben gewidmet hat, einen schlechten Dienst.

Wie es sich für einen messianischen Philosophen gehört, kam Marx — dieser Johannes der Täufer des neuen moralischen Zeitalters, dieser Moses, der das gelobte Land sah, aber niemals betreten durfte — sowohl mit Worten des Gerichts als auch mit Worten der Verheißung. Er verfügte über Worte, die dazu bestimmt waren, den Herrschern dieser Welt Angst einzuflößen, und gleichzeitig über Worte der Hoffnung für die Ausgebeuteten. Und sorgten sich die Unterdrückten und schwerbeladenen um den Verlust der Freiheit auf der Ebene der Basis? Nicht im geringsten, denn sie begriffen die positiven Implikationen des historischen Materialismus. Die bürgerliche Freiheit war nicht ihr Recht, sondern ihr Feind. Und da das Bürgertum durch die geschichtliche Folge von sozialen Revolutionen an die Macht gekommen war, würde Ausbeutung auf absehbare Zeit der Normalzustand für zukünftige Generationen sein. Aber nun, inmitten ihres Elends hörten sie eine prophetische Stimme, die ertönte, um zu verurteilen und zu verheißen. Sagte Marx ihnen, daß sie eines Tages zum Bürgertum gehören würden? Sagte er ihnen, daß sich das Bürgertum im Verlauf der Zeit mehr um ihre Belange kümmern würde? Nein, die Ursache für ihre Hoffnung auf die Zukunft lag ganz und gar nicht beim Bürgertum, sondern bei einer höheren Macht, die die Kraft besaß, die Ausbeutung zu beenden, sei es mit oder ohne die Mitwirkung der Ausbeuter. Der historische Materialismus wurde verkündet wie die messianische Botschaft von einst: Gottes Wille wird geschehen, und die Pforten der Unterwelt werden ihm nicht widerstehen. Das neue Zeitalter und damit das Ende der Ausbeutung wird unerbittlich und mit der Unvoreingenommenheit eines Naturgesetzes anbrechen. Das bedeutet Freiheit. Alle Menschen, die Ohren haben zu hören, können an dieser Bewegung teilnehmen und sie unterstützen: Die anderen sollen sie auf eigene Gefahr überhören und an ihr zugrunde gehen. Das ist die messianische Botschaft des historischen Materialismus: Es ist eine frohe Botschaft für die Armen. Es ist nicht Wissenschaft; es ist Glaube: Es ist nicht Materia-

lismus, sondern Moral. Wenn also nun die Freiheit die erste Folge ist, die sich aus dem historischen Materialismus ergibt, dann wenden wir uns nun der zweiten zu, dem Glauben.

Im Licht dessen, was gerade gesagt worden ist, sollte es uns nicht überraschen, daß der Marxismus eher den Charakter einer messianischen als einer wissenschaftlichen Bewegung besitzt. 1847 fand in London der Erste Kongreß des Bundes der Kommunisten statt. Marx konnte nicht daran teilnehmen, aber Engels bereitete eine Schrift dafür vor. Die *«Grundsätze des Kommunismus»* sind dem typisch katechetischen Frage-und-Antwort-Stil nachempfunden. Die Antwort auf Frage 16 erklärt z.B. die grundlegende Position des historischen Materialismus, die ich gerade dargestellt habe. Es ist Glaube, nicht Wissen. «Sie (die Kommunisten, Anm. d. Red.) wissen zu gut, daß Revolutionen nicht absichtlich und willkürlich gemacht werden, sondern daß sie überall und zu jeder Zeit die notwendige Folge von Umständen waren, welche von dem Willen und der Leitung einzelner Parteien und ganzer Klassen durchaus unabhängig sind.» (MEW 4, 372) Diese Aussage beschreibt den Glauben von Marx und Engels, daß die Geschichte unerbittlich auf ein moralisches Ziel zuläuft und daß dieses Ziel nicht den Launen und Vorlieben der Menschen unterworfen ist.

Ich habe dies als eine Einstellung des Glaubens und nicht des Wissens beschrieben. Die Fakten der Geschichte, wie wir sie beobachten und erleben, mögen, wenn man alles berücksichtigt, den historischen Materialismus scheinbar in Frage stellen. Aber dann wiederum kann der Glaube angesichts von Fakten, die auf das Gegenteil hindeuten, für lange Zeit untermauert werden. Ich möchte dies anhand von Schriften des Apostels Paulus und schließlich mit Marx selbst verdeutlichen.

Durch Paulus' Briefe erhalten wir einen Einblick in ein von Mühsal, Enttäuschungen und ständigen Rückschlägen geprägtes Leben. Objektiv betrachtet sprachen die Ereignisse gegen die Botschaft, die Paulus predigte. Aber der Glaube erlebt solche Dinge auf eine andere Weise. «Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt ...» (Röm 8,28) Auch wenn alles gegen ihn spricht, verliert der Glaube nicht die Hoffnung: Er erkennt in der Not die Zeichen des Sieges. Und dies ist auch die Einstellung von Marx. So dachte er 1862 z.B., als er über den Amerikanischen Bürgerkrieg schrieb, über den Sieg der Armee der Konföderierten Staaten in Maryland und über die Niederlage (die nicht nur die Armee der Unionsstaaten, sondern auch Lincoln, den Marx sehr bewunderte, hatte hinnehmen müssen) sowie über die moralische Ursache an der Wurzel des Konfliktes nach. Objektiv betrachet schien der Krieg auf lange Sicht zugunsten der Staaten, die für die Beibehaltung der Sklaverei kämpften, auszugehen. Marx jedoch war anderer Ansicht. «Die Vernunft siegt dennoch in der Weltgeschichte.» (MEW 15,552) Hieraus spricht nicht Wissenschaft, Geschichte oder Politik. Es ist die Stimme des Glaubens, die stark an die Einstellung von Paulus erinnert. 1854 hatte Marx diesen Glauben bereits in einem Artikel für die *New York Daily Tribune* zum Thema «Die englische Bourgeoisie» dargelegt: «... daß, obwohl die Arbeiterklasse noch mit zeitweiligen Niederlagen rechnen muß, große gesellschaftliche und ökonomische Gesetze wirksam sind, die deren Triumph schließlich verbürgen müssen.» (MEW 10, 649) Zwei Jahre später, im Rahmen einer öffentlichen Rede in London, konnte er diesen ideologischen Glauben in Hegelschen Begriffen formulieren. «Wir für unsern Teil verkennen nicht die Gestalt des arglistigen Geistes, der sich fortwährend in all diesen Widersprüchen offenbart.» (MEW 12,4) Woher leitete Marx diese Überzeugung ab, daß die Geschichte von einer unsichtbaren geistigen Macht gelenkt wird, die von menschlichem Willen und Plänen unabhängig ist? Er leitete sie natürlich vom Meister ab, der fähig war, seine Geschichtsphilosophie in theologische Begriffe zu kleiden. Hegel sagt uns, daß Gott die Menschen mit ihren besonderen Vorlieben und Interessen verfahren läßt, wie es ihnen beliebt; aber das Ergebnis ist die Ausführung — nicht ihrer Pläne, sondern seiner. Marx' ideologischer Glaube leitet sich von Hegels philosophischer Überzeugung ab, die vollkommen auf der biblischen Lehre von der Vorsehung beruht. Die Frage ist also nicht, ob Marx einen messianischen Glauben hatte, ob er der Überzeugung war, daß die Geschichte unerbittlich auf ein moralisches Ziel hinausläuft, nämlich auf die Errichtung dessen, was ich das Reich der Gerechtigkeit genannt habe. Die Frage ist vielmehr, ob ein solcher messianischer Glaube irgendeine entscheidende Rolle im Leben der Christen heute spielt.

In diesem Artikel habe ich die messianischen Elemente in der philosophischen Überzeugung von Karl Marx untersucht. Zu Beginn mag mancher Leser erwartet haben, diese Untersuchung würde zu der Feststellung führen, daß Marx' Philosophie nichts anderes sei als eine entstellte und verstümmelte Version des wahren und endgültigen Glaubens, der sich innerhalb der Kirche findet. Wenn es doch nur so wäre. Statt dessen haben wir erkennen müssen, daß die zentralen Grundzüge von Marx' messianischem Glauben auf unangenehme Lücken im messianischen Glauben der Christen hinweisen. Wird diese Welt erlöst bzw. «wiedergewonnen» werden, oder ist «Wiedergewinnung» ein metaphysischer Vorgang, der diese Welt unverändert — und unkontrolliert — läßt? Bewegt sich die Geschichte auf ein bestimmtes moralisches Ziel zu, auf die Erlangung von Gerechtigkeit und Frieden auf Erden, oder sitzt keiner am Steuerknüppel? Hat sie am Ende gar keine innere Struktur? Und wenn es keine Gewißheit darüber gibt, daß Christus der Urgrund aller Dinge ist, die innere Logik, die uns zum Reich der Gerechtigkeit führt, worin besteht dann die Basis der Verkündigung der frohen Botschaft an die Armen?

ALISTAIR KEE

geb. in Schottland; Studien der Ökonomie und Theologie in Glasgow und New York; Lehrtätigkeit in Zimbabwe und England; zur Zeit Professor für Religionswissenschaften und Leiter der Abteilung für Theologie und Religionswissenschaften an der Universität Edinburgh; Forschungsschwerpunkt: Ideologie und Religion; unter seinen Veröffentlichungen ist besonders hervorzuheben: Marx and the Failure of Liberation Theology (London 1990). Anschrift: University of Edinburgh, Faculty of Divinity, Edinburgh, Scotland.

[1] Die Zitate von Karl Marx bzw. Friedrich Engels sind entnommen aus: K. Marx/F. Engels, Werke, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bde 1-40 (Berlin 1956ff). Zitiert als MEW mit entsprechender Bandnummer und Seitenangabe.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Jon Sobrino

Messias und Messianismus

Überlegungen aus El Salvador

Die Erste Welt scheint weder etwas für den Messias noch für den Messianismus übrig zu haben. In ihr gibt es keinen Ort mehr für die Utopien der Armen, vielmehr ein notorisches Fehlen von führenden Persönlichkeiten, die an diesen Utopien festhalten. Und da in dieser Welt nur das ihre real ist, und weil sie — modern, postmodern oder pragmatisch — entschieden haben, daß beide, Messias und Messianismus, irreal und verdächtig sind, ist es nicht mehr Mode, darüber zu sprechen. Und wenn man noch hinzufügt — und das muß ernsthaft in Erwägung gezogen werden —, daß die Geschichte die Gefahren aufzeigt, die Messias bzw. Messianismus mit sich bringen: Populismus, Paternalismus, Diktaturen, Naivität, Fanatismus, Aggressivität usw., dann lautet die Schlußfolgerung, daß nur wenig von Messias und Messianismus übrig bleibt. Man wird sie allenfalls mit wohlwollender Überlegenheit als Sünde der jungen Völker tolerieren...

Trotzdem, und man sollte es nicht übergehen, brauchen die Armen dieser Welt, der unermeßlich größere Teil der Menschheit, Utopien; Utopien, die ganz einfach sein können wie die, daß das Leben möglich sei, die aber real sind — denn es ist gerade das Leben, das die Armen nicht als selbstverständlich voraussetzen und für das es in dieser Welt noch *keinen Ort* (das Wort «Utopie» leitet sich vom griech: οὐ tópos, d.h. kein Ort, ab. Anm. d. Red.) gibt. Und die Dritte Welt

fährt fort, auf politische Führungskräfte mit Herzen aus Fleisch und nicht aus Stein zu hoffen, die ihnen Hoffnung geben und einen Weg des Lebens anbieten.

Außerdem ergriffen die Armen hier in El Salvador und in anderen lateinamerikanischen Ländern seit einigen Jahren das Wort und setzten ihre Hoffnungen auf Volksbewegungen — Hoffnungen, die Widerhall fanden bei Bischöfen wie Monseñor Romero und Intellektuellen wie Ignacio Ellacuría. Es ist sicher, daß diese Bewegungen empirisch keine großartigen Erfolge hatten — zum Teil wegen ihrer eigenen Fehler und vor allem, weil die erste Welt sie nicht toleriert hat; aber es ist ebenfalls wahr, daß sie wichtige Dinge erreicht haben[1], und in jedem Fall haben sie — wenn nicht als theoretisches Konzept, so doch in der Wirklichkeit — wieder die Frage nach der Notwendigkeit und dem Sinn für den Messianismus und Messias aufgeworfen. Man erinnere sich daran, daß die letzte theologische Schrift Ignacio Ellacurías, sein wahres theologisches Testament, von Utopie und Prophetie handelte[2].

Diese grundlegende Feststellung — der dringende Bedarf der gekreuzigten Völker an Utopien, messianischen Erwartungen oder wie immer man es nennen mag — ermuntert uns, obwohl wir keine Experten in der Exegese oder der Kirchengeschichte sind, diese Überlegungen, um die man uns gebeten hat, aufzuschreiben; denn «der Messianismus war immer und wird immer der beste Ansatzpunkt sein, um die Probleme der Gegenwart anzugehen und um eine hoffnungsvolle Zukunft zu eröffnen»[3]; so die Worte eines Experten.

1. Die Angst der Dritten Welt: ein Christus ohne Reich

Der Verlust des Messianismus hat nicht nur sozio-politische Wurzeln, sondern beginnt in gewisser Weise bereits nach der Auferstehung Jesu. Das Problem ist daher auch ein kirchliches und theologisches und besteht darin, daß man im Namen des *Mittlers* (der auferstandene Christus) die *Vermittlung* (die Verwirklichung seines Willens, in den Worten Jesu das Reich Gottes, die messianischen Erwartungen) in den Hintergrund abdrängte. Unserer Ansicht nach sind zwei Dinge geschehen: Man zog den Mittler der Vermittlung vor, und der Mittler wurde wirkungsvoller nach dem Modell des *Sohnes Gottes* verstanden als nach dem des *Messias.*

1.1 Ein Paradoxon: die «Ent-Messianisierung» Christi

Nach der Auferstehung verwandelte sich *Christus,* der *Messias,* in einen «Eigennamen» des Jesus von Nazaret. So erscheint es programmatisch in der kerygmatischen Formel: «Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, eben diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt» (Apg 2,36), und so bleibt es in allen Schichten des Neuen Testaments. Und dieser Name verwandelte sich in etwas so definitives, daß er auch benutzt wurde, um diejenigen zu bezeichnen, die an Jesus glaubten: «In Antiochien gab man den Jüngern zum ersten Male den Namen ‹Christen›» (Apg 11,26). Die Tatsache ist klar, aber ebenso klar ist, daß der auf den auferstandenen Jesus als etwas Zentrales bezogene Titel «Messias» an Konkretion und Spezifität verlor. Dafür gab es ohne Zweifel wichtige Gründe; aber es führte entscheidend zu dem Paradoxon, das wir provozierend als Ent-Messianisierung Christi, das heißt als Ent-Messianisierung des Messias, bezeichnen.

Bedingung der Möglichkeit dieses Prozesses der Ent-Messianisierung war die Mehrdeutigkeit des Messias-Begriffes selbst. Auf der einen Seite ist klar, daß die ersten Christen mit der Bezeichnung Messias behaupteten, daß im auferstandenen Jesus eine lange Erwartung Israels in Erfüllung gegangen war: die Erscheinung eines Erlösers; auf der anderen Seite aber ist nicht ganz so klar, nach welchem Erlöser-Modell — von denen es im Alten Testament viele gibt — Jesus verstanden werden kann, denn im Alten Testament wurde der Messias unterschiedlich gedacht: als König, später, nach dem Zusammenbruch der Monarchie, als Hoherpriester, als Prophet und sogar als leidender Gottesknecht. Und der König konnte zudem ein kriegerischer, ein gerechter oder ein friedlicher König sein. Der Sieg über die Feinde konnte direktes Werk Gottes selbst sein oder das des Messias als Wundertäter. Und in dem Maße wie die Zeit vergeht und die Geschichte die unmittelbare Erfüllung der Erwartung widerlegt, verwandelt sich der Messias in eine eschatologische Gestalt, das heißt in ein Objekt der endgültigen Hoffnung auf die Zukunft. Außerdem ist bekannt, daß Je-

sus selbst nicht mit Klarheit bestätigte, ob er sich als Messias verstand oder nicht — erinnert sei an das Messiasgeheimnis (gemeint ist hier das sogenannte «Schweigegebot» im Markusevangelium, Anm. d. Red.) —, und wenn, in welchem Sinn.

Was auch ohne exegetische Analyse klar zu sein scheint, ist, daß Jesus nach der Auferstehung als *Erlöser* verstanden wurde und daher Messias genannt werden konnte. Aber die von ihm gebrachte *Erlösung* scheint ein zentrales Element des Messianismus schon nicht mehr zu beinhalten: die Erlösung als eine historische Erlösung eines im Innern und von außen unterdrückten Volkes. Christus wird nicht als der Messias vorgestellt, der — vor allem nach dem Exil — mit der Erwartung der Armen übereinstimmt: als gerechter König, der am Ende Gerechtigkeit erteilen, die Schwachen verteidigen und die Versöhnung und Geschwisterlichkeit herstellen wird.

a) Die Erwartung der *historischen* Erlösung wird ersetzt durch die transzendente Erlösung. Das bedeutet nicht, daß das Neue Testament keinen Wert auf die irdischen Wirklichkeiten legen würde — das zeigen die moralischen Anforderungen, der Aufruf zur Nächstenliebe, zur Sorge für die Schwachen usw.; aber all diese Dinge erscheinen nun eher als ethische Anforderungen, und weniger als das Zentrale, das Jesus bringt und in direktem Verhältnis zu seinem Messianismus steht. Die Erlösung konzentriert sich zudem auf die Vergebung der Sünden und verwandelt sich in eine Erlösung im *Singular.* Es handelt sich nicht mehr um die *vielen* Erlösungen, um Körper und Seelen, die in den Evangelien genannt sind, sondern um eine Konzentration auf die innere Erlösung.

b) Der Bezugspunkt der messianischen Erwartung ist schon nicht mehr das *Volk* mit seinen eigenen Erwartungen, sondern das Individuum. Wiederum will das nicht heißen, daß im Neuen Testament die Idee des «Kollektivs» verschwindet, denn was aus dem Glauben an Christus entsteht, ist gerade eine Gemeinschaft, und die entstehende *ekklesia* drückt ihre eigene Identität in Begriffen aus, die Kollektivität beinhalten: Volk, Körper, Tempel usw. Aber andererseits ist es auch wahr, daß die konkreten Erwartungen der Völker verschwinden, die wir heute als soziale und politische bezeichnen würden (und die genauso ursprünglich menschlich sind wie die individuellen Erwartungen): daß die Sklaverei aufhöre und es Freiheit gebe, daß die Kriege aufhören und es Frieden gebe, daß die Unterdrückung aufhöre und es Gerechtigkeit gebe, daß also der Tod aufhöre und es Leben gebe... Damit verschwinden die «messianischen» Erwartungen, die der Messias erfüllen muß.

c) Konkreter ausgedrückt heißt das, daß dem Messiasverständnis jener zentrale Punkt verloren geht, der im alttestamentlichen Prophetentum der direkte Bezugspunkt der messianischen Erwartungen war: die *Armen* innerhalb des Volkes. Sie sind diejenigen, die den «gerechten König» des Jesaja erwarten, den Messias, der Gerechtigkeit für die Waisen und Witwen bringt und der daher parteiisch sein wird.

Das Gesagte muß man richtig verstehen. Wir negieren oder unterbewerten natürlich nicht das Positive, welches das Neue Testament behauptet: daß Jesus Vergebung der Sünden und Erlösung bringt, aber wir betonen wohl den bedeutenden Wechsel, der sich im Verständnis des Terminus *Messias* ergibt, und dies besonders, wenn man ihn auf Jesus als Eigennamen bezieht. Um die These von der Ent-Messianisierung auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen, genügt es, uns zu fragen, ob jemand von uns heute beim Sprechen von Christus *(dem Messias),* Jesus mit den kollektiven Erwartungen der Armen dieser Welt in Verbindung bringt.

1.2 Die Konzentration auf den Mittler auf Kosten der Vermittlung

Dies führt uns zu einem zentralen Problem im Neuen Testament, das weiter geht als der bekannte Schritt von Jesus zu Christus, also vom predigenden Jesus zum gepredigten Christus. Es handelt sich um einen Wandel im Verständnis des Vorhabens Gottes: Im Zentrum des Kerygmas steht nicht mehr direkt das von Jesus angekündigte Kommen des Reiches Gottes, sondern die Erscheinung Christi. Obwohl Vermittler und Vermittlung miteinander verbunden bleiben, konzentriert sich die «gute Nachricht» Gottes jetzt auf Christus und nicht auf das Reich Gottes, mehr auf den Mittler (den Gesandten Gottes) als auf den Inhalt der Vermittlung (die Wirklichkeit einer Welt nach dem Willen Gottes). Auf diese Weise werden Wirklichkeiten, die für Jesus von Nazaret wichtig waren, so formuliert, daß eine Kontinuität zwischen der Zeit vor und nach

Ostern bestehen bleibt, sich aber auch eine Diskontinuität ergibt. So erwarten die ersten Christen weiterhin die Erlösung und verbinden sie — nun in absoluter Weise — mit Christus; aber diese Erlösung wird nicht mehr als «Reich Gottes», als Befreiung von verschiedenen irdischen und transzendenten, persönlichen und kollektiven Zwängen formuliert, sondern als eher transzendente (in der Parusie), als eher persönliche (des Individuums) und als eher religiöse (Vergebung der Sünden) Erlösung.

Die historischen Gründe dafür sind vielfältig: die Erwartung der nahen Parusie und des Endes der Geschichte, die Ausweitung des Gottesvolkverständnisses über nationale Grenzen hinaus, die Kleinheit der Gemeinden usw. All das machte es wenig wahrscheinlich, daß die Probleme und Erwartungen der Armen als Masse — heute würden wir «strukturell» sagen — formuliert werden, um eine historische Antwort zu finden. Aber das Ergebnis bleibt, wie wir schon gesagt haben, paradox: der Messias antwortet nicht mehr auf die Erwartungen des armen Volkes; oder stärker in der Fachsprache formuliert: Die Vermittlung Gottes tritt zurück, während sich alles auf die Erscheinung des Vermittlers zu konzentrieren scheint[4].

Außerdem wird der Vermittler stärker in seiner Beziehung zur Person Gottes verstanden (was sich in den Titeln «Herr» und «Sohn» ausdrückt) als in seiner Beziehung zum Reich Gottes, die der Titel «Messias» impliziert. Um es in aktuellen Worten zu sagen: Jesus erscheint als Sakrament des Vaters, als historische Gegenwart Gottes in dieser Welt, und dies — offensichtlich eine wahrhaft gute Nachricht — ist das Größte, was in der Geschichte geschehen kann. Obwohl man Jesus den Namen Christus (Messias) als Eigennamen gibt — und dieser Name den Bezug zur Erlösung der Armen, zum Reich Gottes beinhaltet — wird die Beziehung Jesu mit Gott, mit der Person des Vaters, zum Wichtigsten. Das, worauf es am meisten ankommt, ist, ihn als *Sohn Gottes* zu verstehen[5]. Oder in wieder anderer Form gesagt: Man kann dahin kommen, Jesus die *auto-basileia tou Theou*, das Reich Gottes in Person zu nennen; eine schöne, aber auch gefährliche Formulierung, die dazu führen kann, die *Vermittlung Gottes zu ignorieren, weil der Mittler* ja schon erschienen ist.

All dies hier in abstrakter Form Vorgetragene hatte schwerwiegende Konsequenzen für die Geschichte des Glaubens und der Theologie, die zum Teil explizit, zum Teil implizit davon ausgingen, daß es in der Frage des Messianismus einen praktisch absoluten Bruch zwischen dem Alten und dem Neuen Testament gibt und daß dieser Bruch gut und für den neuen Glauben wesentlich ist. Es ist klar, daß es nach Ostern etwas Neues gibt, aber man muß genau analysieren, worin dieses Neue besteht und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Offensichtlich weist das Neue Testament einen Messias als politischen und kriegerischen König zurück, aber es wäre tragisch, Christus in einen Messias eines bloß spirituellen Reiches ohne Inkarnation zu verwandeln, in einen allgemeinen Messias ohne Parteilichkeit für die Armen, ohne Barmherzigkeit für die Leidenden und ohne die Forderung nach Gerechtigkeit an die Unterdrücker.

In anderen Worten: Die Gefahr besteht darin, daß ignoriert wird, oder zumindest nicht so präsent bleibt wie im Alten Testament, daß die gute Nachricht auch vom Inhalt der Vermittlung handelt: daß die Welt, die Schöpfung Gottes, nach seinem Herzen wird. Die Erscheinung des Mittlers und seine Realität als Sakrament der «Person» des Vaters stellt die Bedeutung der Tatsache in den Hintergrund, daß er in dieser Welt für Gott handelt — nach «seinem Willen», zur Transformation der Wirklichkeit dieser Welt.

Wenn man uns richtig versteht und uns die Ironie erlaubt: Manchmal hat man den Eindruck, daß für einige Christen der himmlische Vater schon absolut glücklich ist, nur weil der Vermittler, der Sohn, auf der Erde erschienen ist, obwohl die Situation seiner Schöpfung beklagenswert ist. Wir wissen sehr genau, daß Gott selbst sich durch die Sendung seines Sohnes für immer dieser Schöpfung angenommen hat. Nach den wiederholten Worten Karl Rahners hat Gott in Jesus für immer jene Zweideutigkeit zerstört, möglicherweise Erlöser oder möglicherweise Verdammender zu sein: Jetzt *ist* er dem Wesen nach Erlöser. Aber es wird auch nicht überflüssig sein, sich folgender Worte der Genesis zu erinnern — ohne sie übereilt als anthropomorphistisch abzutun —, und sie für das geltend zu machen, was Gott — auch heute — beim Anblick seiner Schöpfung fühlen könnte: «Als Gott sah, daß die Bosheit der Menschen auf Erden groß war [. . .], da reute es Jahwe, daß er die Menschen auf Erden gemacht hatte, und

er grämte sich in seinem Herzen» (Gen 6,5f). Diese Empörung Gottes muß man wiederentdecken und bewahren, um die Bedeutung zu ermessen, die für Gott auch der Inhalt der Vermittlung, *seine* Schöpfung hat.

2. Die Forderung aus der Dritten Welt: ein Messias mit einem Reich für die Armen

Es kann — vor allem in der Ersten Welt — Leser dieser Überlegungen geben, die einwenden, daß die Dinge nun einmal so sind und daß dies zu akzeptieren sei. Aber aus der Dritten Welt — der es, sogar nach Auskunft der Vereinten Nationen, zunehmend schlechter geht — wird weiterhin nach dem Inhalt der Vermittlung geschrieen, und auf seine Weise tut es auch das Neue Testament durch die Rückkehr zum Jesus der Evangelien. Darum sprechen wir von einem Messias mit einem Reich für die Armen.

2.1 Die «Re-Messianisierung» Christi

Wir haben darauf bestanden, daß man den Zustand der Schöpfung Gottes weder ignorieren noch flüchtig übersehen darf — schon gar nicht mit der Begründung, daß der Mittler bereits endgültig erschienen ist. Und eine — in diesem Fall christologische — Form, wieder ernsthaft mit der Situation der Schöpfung umzugehen, ist die «Re-Messianisierung» Christi, das heißt, ihn mit den Erwartungen der Armen in Verbindung zu bringen, wenn man es so ausdrücken will: «ihn zu politisieren». Dafür muß man aber zwei Vorurteile vermeiden, die immer wieder auftauchen und in der Geschichte wiederkehren, wie man es jetzt in der lateinamerikanischen Kirche nach der Kühnheit von Medellín und der klaren Bestätigung in Puebla bemerkt.

Zum ersten Vorurteil: Auch wenn Jesus — tatsächlich — niemals ein politischer Messias und noch weniger ein König sein wollte und auch keine politische Macht nutzte, so heißt das nicht, daß er nicht die «Polis» gestalten wollte und dafür gar keine Macht genutzt hätte; tatsächlich nutzte er weder die politische noch die militärische Macht, sondern die Macht der Wahrheit (Ankündigung der Utopie des Reiches, Anklage und Entlarvung des Gegenreiches), die Macht der Liebe (mit seinen Konretionen der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit) und die Macht des Zeugnisses (seine Treue bis zum Kreuz). Das Schlechte an der Ablehnung des Politischen am Messias Jesus liegt nicht in den Argumenten, daß Jesus selbst es abgelehnt hat, ein nationalistischer kriegerischer König zu sein und kein theokratisches Reich wollte. Das Problem besteht darin, einerseits die Unterdrückung und die Hoffnungen der Menschen in der Gesellschaft und andererseits die Notwendigkeit des Machtgebrauchs von der Messiasidee zu trennen. Macht wird dadurch, daß sie für die Wahrheit und die Liebe eintritt, weder machtlos noch konfliktscheu (wie uns die neueste Geschichte Lateinamerikas zeigt). Das Schlechte ist daher, die erlösende Beziehung zwischen Messias und Volk zu negieren oder unterzubewerten.

Das zweite Vorurteil, das es aufzudecken gilt, ist die Reduktion des Verhältnisses Jesu zum Politischen auf die Analyse des Messiastitels. Heute ist methodologisch klar, daß man nicht das Substantiv vom Adjektiv her interpretieren darf, sondern umgekehrt: Es kann daher nicht heißen «Jesus ist der Messias», sondern nur «Messias? Das ist Jesus». Und wenn wir mit dieser Perspektive an die Evangelien treten, stellen wir fest, daß Jesus die messianischen Erwartungen des Volkes, konkret die Erwartungen der Armen, doch als etwas Zentrales betrachtet. Das heißt, daß er als der «gerechte und friedliche König» Jesajas erscheint, der Recht und Gerechtigkeit errichten will, und daß er doch barmherzig mit den Schwachen ist und die Unterdrücker anklagt...

Mit welchem Titel man den Jesus benennt, der im Neuen Testament auftritt, ist bis zu einem gewissen Punkt sekundär. Entscheidend ist, daß dieser Jesus das Zentrale der messianischen Erwartungen der Armen im Alten Testament ausdrückt, obwohl er an ihren theokratischen, nationalistischen, ausschließenden, militaristischen u.a. Konzepten tiefgreifende Veränderungen vornimmt. Dies taten die Synoptiker, und dies ist — wie es schon bis zum Überdruß wiederholt wurde — im Neuen Testament von einzigartiger Wichtigkeit: zurückzukehren zu Jesus und zu seiner essentiellen Beziehung zum Reich Gottes[6]. Um seinen Messianismus zu verstehen, ist es nicht so wichtig, ob und in welcher Form die Synoptiker den Titel auf Jesus angewandt haben; das Wichtige und Entscheidende ist, daß sie ihn in essentieller Beziehung zum Reich Gottes präsentieren, denn «die messiani-

sche Erwartung orientierte sich anfänglich nicht an einer konkreten und bestimmten Figur, sondern am Kommen des Reiches Gottes».[7]

Auch heute ist die Wiedergewinnung des Messiastitels dringend: Erstens aus dem eher formalen Grund, nicht in die paradoxe Situation zu geraten, daß «Messias» (Christus) heute weiterhin der am meisten gebrauchte Begriff ist, um sich auf Jesus zu beziehen, ohne daß er irgend etwas Konkretes besagt, und zweitens aus dem inhaltlichen Interesse, nicht auf die Hoffnung für die Armen dieser Welt zu verzichten. Das erste kann und soll man auf verschiedene Weisen machen. So reinterpretiert zum Beispiel José Ignacio González Faus feinsinnig die Bedeutung des Titels in Übereinstimmung mit den Möglichkeiten, die er bietet, um heute zu sagen, welches unsere Erwartungen und unser Verhalten sein müssen: Es ist zentral, daran zu erinnern, daß es sich um einen «gekreuzigten» Messias handelt, was die Versuchung kritisiert, auf einen Magier zu hoffen und die Erlösung an ihn zu delegieren. Und es ist zentral zu betonen, daß die christliche Erwartung und Praxis auf das Reich bezogen sein muß[8].

Was diesen zweiten Punkt betrifft, wurde die Problematik von der Theologie der Befreiung wieder aufgegriffen und wird im Grunde in dem Titel «Befreier» für Jesus zusammengefaßt. Der Glaube der lateinamerikanischen Christen und die Christologie der Befreiung haben dem Messiastitel seine tiefe Bedeutung und Dringlichkeit wiedergegeben[9]. Mit dem «Befreier» wird heute das Zentrale des ursprünglichen Verständnisses vom Messias wiedergewonnen: In der Geschichte wird einer erscheinen, der die Erlösung der Armen und Unterdrückten bringen wird, wird ein gerechter König erscheinen, der die armen Mehrheiten von der Sklaverei befreien wird. So wird Jesus heute von vielen in der Dritten Welt gesehen. Das impliziert keine reine und einfache Rückkehr zum Alten Testament und noch weniger ein Verständnis des Befreiers als nationalistischen, theokratischen oder kriegerischen König. Aber es bedeutet wohl die Wiedergewinnung des Wesentlichen: Der Gesandte Gottes wird die Armen dieser Welt in ihrer Sklaverei und mit ihren Erwartungen im Blick haben.

Die historische Situation Lateinamerikas ermöglicht nicht nur diese Wiedergewinnung des Messianismus Jesu, sondern erfordert sie geradezu. Mit und ohne den Titel des «Befreiers» ist es offensichtlich, daß Jesus in dieser Weise verstanden werden muß, denn anders würde man weder der lateinamerikanischen Realität noch der Realität eines Christus, der Jesus von Nazaret ist, gerecht. Und dies bestätigte Puebla übrigens durch die Anerkennung der «Suche nach dem immer neuen Antlitz Gottes» in zahllosen Sektoren des Volkes Gottes, die «sein legitimes Streben nach einer umfassenden Befreiung erfüllt» (Puebla Nr. 173). Dies bedeutet keine Reduktion der Totalität Christi auf das im Titel «Befreier» ausgedrückte; genauer gesagt: Es ist keine reduktionistische Interpretation, auf die Puebla hinwies: ein Christus als «einen Politker, einen Führer, einen Revolutionär oder einen einfachen Propheten» (Puebla Nr. 178). Aber es ermöglicht und fordert eine Christologie, die — ausgehend vom befreienden Messianismus Jesu — ihre Totalität entfalten kann.

2.2 Messias und Sohn

Daß der Titel «Befreier» heute für den Glauben an Christus wesentlich ist, erscheint uns klar, und auf diese Weise kehrt man zudem dazu zurück, ihn wieder zu «messianisieren». Aber es gilt, Gefahren zu vermeiden: den «Befreier» in eine Zauberformel zu verwandeln, um alle Probleme zu lösen, Christus zur Antwort auf soziale Hoffnungen zu reduzieren und dabei andere Dimensionen der Menschen, inklusive der Armen, zu vernachlässigen oder die Armen im Namen einer kurzfristigen Befreiung *quasi ex opere operato* aufzuhetzen und zu täuschen... Aber das Wesentliche bleibt bestehen: Christus ist *per definitionem* «Messias», und dieser Messianismus kann — und zu einem guten Teil muß er heute sogar — als Befreiung beschrieben werden. Letzten Endes ist es paradox — und traurig —, daß man so stark betonen muß, daß Christus «Befreier» ist, aber vielleicht kann man mit der Tautologie «Christus-Befreier» das wiedergewinnen, was es wahrhaft bedeutet, Christus zu sein.

Es ist nicht gut, wenn durch den Mittler der Inhalt der Vermittlung verschwindet; dies haben wir in diesen Zeilen betont. Aber auch das Gegenteil ist nicht gut, daß nämlich der Mittler durch den Inhalt der Vermittlung unsichtbar wird. Und nicht nur das: Man muß stark hervorheben, daß der Mittler nicht nur Messias,

sondern auch Sohn ist, daß Jesus im wesentlichen nicht nur die Beziehung zum Reich Gottes, sondern auch die zum Vater ist. Wir betonen dies nicht nur, um den Inhalt des Neuen Testaments, die Tradition und die christliche Orthodoxie zu erhalten, sondern auch aufgrund der Erfahrung, daß ein Messias, der auch Sohn ist, ein effektiverer Messias ist. Erinnern wir uns zum Schluß an zwei Personen aus El Salvador, um das Gesagte zu illustrieren.

Monseñor Romero erweckte, animierte, orientierte und erhielt wie sonst niemand die messianischen Erwartungen des salvadorianischen Volkes. Daran gibt es überhaupt keinen Zweifel, und dies zeigte das Volk selbst am 1. Februar 1992, als es zu Beginn des ersten Friedenstages im Land den Platz der Märtyrer überfüllte, und als Ausdruck seiner Freude an der Fassade der Kathedrale ein riesiges Transparent befestigte, mit einem großen Foto von Monseñor Romero und den Worten «Monseñor, Du bist auferstanden in Deinem Volk». Er brachte nicht nur eine gute Botschaft für die Armen, sondern durch seine Art zu sein war er selbst eine gute Botschaft.

Und Monseñor Romero war nicht nur gut, sondern heilig[10], innig vereint mit Gott, so daß die Leute sehr gut verstanden, daß er ein Mensch für die Menschen war, und ebenfalls ein Mensch Gottes, und daß dieses Zweite ihn nicht von den Menschen trennte, sondern ihn ihnen vielmehr näher brachte. Mit anderen Worten, die persönliche Heiligkeit von Monseñor Romero, seine persönliche Einheit mit Gott[11], schmälerte nirgends seinen «Messianismus», sondern verstärkte ihn. In ihm zeigte sich mit aller Klarheit die historische Effizienz der Heiligkeit.

Damit wollen wir sagen, daß sowohl der Inhalt der Vermittlung (das Reich Gottes) als auch der Mittler (Jesus) gute Botschaft sind, daß Messianismus und Sohnschaft sich nicht ausschließen, sondern ergänzen, und daß Jesus als Messias und als Sohn verkündigt werden kann und muß, ohne daß eins das andere beeinträchtigt. Dies zeigte in unseren Tagen Monseñor Romero, der im übrigen wie Jesus am Kreuz endete, für immer dem Messias, dem Sohn und dem Knecht gleich.

Angesichts unseres Glaubens und unserer Realität in der Dritten Welt muß man das Gesagte miteinander in Einklang bringen. Die Armen brauchen dringend die Vermittlung: ein Reich Gottes, das ihre messianischen Erwartungen erfüllt. Sie warten dringend auf einen Messias, auf den Mittler, der ihnen dieses Reich bringt. Und sie erhoffen einen heiligen Mittler, der — mit dem Reich — die Anwesenheit des guten Gottes bringt. In der Ersten Welt können die Erwartungen und vor allem die Ängste andere sein, und vielleicht spricht man dort darum auch nicht vom Messianismus. Aber in der Dritten Welt bleibt er eine Notwendigkeit.

Ignacio Ellacuría pflegte diese Dinge zu betonen. Ich erinnere mich, ihn sagen zu hören — und dies mag diejenigen überraschen, die ihn nicht näher kannten: «Die letzte Waffe der Kirche der Armen ist die Heiligkeit.» Denn er glaubte und erwartete einen heiligen Mittler. Und gleichzeitig betonte er bis zuletzt die Dringlichkeit des Inhalts der Vermittlung. «Man kann nur mit Utopie und in Erwartung glauben und dazu fähig sein, mit all den Armen und Unterdrückten der Welt die Geschichte zu verändern, sie umzustürzen und in eine andere Richtung zu stoßen.»

[1] Hier in El Salvador haben die politischen und religiösen Volksbewegungen wichtige personale und soziale Werte entwickelt: die Priorität der Gemeinschaft vor dem Individuum, der Kreativität vor der auferlegten Nachahmung, der Feier vor dem kommerzialisierten Zeitvertreib, der Hoffnung vor dem Konformismus, der Transzendenz vor dem stumpfen Positivismus. Es ist klar, daß diese Bewegungen auch Fehler begangen haben, daß der Neoliberalismus überhaupt kein Interesse an ihnen hat und daß ihre Zukunft unsicher ist. Aber es wäre ein schwerer Fehler, sich darüber zu freuen, denn das Verschwinden dieser Bewegungen würde für alle eine große soziale Verarmung bedeuten.

[2] I. Ellacuría, Utopía y profetismo desde América Latina, in: Revista Latinoamericana de Teología 17 (1989) 141-184. Es ist wichtig anzumerken, daß Ellacuría — unter anderem — das dialektische Verhältnis zwischen Utopie und Prophetie herausarbeitete: Die Prophetie klagt an, was ausgerottet werden muß, und das ist, obwohl es wie ein Minimum erscheint, schon das Größte. Wie Monseñor Romero sagte: «Es ist nötig, das Kleinste, das das größte Geschenk Gottes ist, zu verteidigen: das Leben.»

[3] A. Salas, El mesianismo: promesas y esperanzas (Madrid 190) 77.

[4] Die Ursache für diese Konzentration liegt bereits implizit in der Erfahrung der Auferstehung. «Mit der Auferstehung und Erhöhung Jesu ist nämlich Gottes eschatologisches Wirken ganz *in einer Person kontrahiert und konzentriert:* im gekreuzigten und auferweckten Jesus. Das alles

umgreifende und selber unumgreifbare, unfaßliche Geheimnis Gottes tritt uns [...] allein in der Gestalt eines Menschen, des Menschen Jesus, anschaulich und faßbar entgegen.» H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (Düsseldorf ²1987) 311.

[5] Walter Kasper formuliert es gut: «Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu gilt seither als das unterscheidend Christliche.» in: Jesus der Christus (Mainz 1974) 191.

[6] Entscheidend für die Rückkehr der lateinamerikanischen Christologie zum historischen Jesus ist daher nicht so sehr der Wunsch zu wissen, was geschehen ist, sondern vielmehr der zentrale Versuch, das Reich Gottes aufzuwerten; vergleiche J. Sobrino, Jesucristo liberador (Madrid 1991) 143-177.

[7] J. Imbach, Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems (München 1989).

[8] J.I. Gonález Faus: La humanidad nueva. Ensayo de cristología (Santander 1984) 256f.

[9] Aus dieser Perspektive ist auch das Bedeutendste des ersten christologischen Buches von Leonardo Boff sein Titel: Jesus Christus der Befreier (Freiburg 1986).

[10] In unserem Artikel «Profil einer politischen Heiligkeit» in: CONCILIUM 3 (1983) 182-187 beziehen wir uns auf Monseñor Romero und zitieren ihn als Beispiel einer solchen Heiligkeit.

[11] Wie wichtig Gott in seinem Leben war, teilte er in seinen Predigten durch Sätze wie den folgenden mit, den er einen Monat vor seinem Martyrium sprach: «Wer sagt mir, liebe Brüder und Schwestern, daß die Frucht dieser heutigen Predigt sein wird, daß jeder von uns geht, um Gott zu begegnen!» (10. Februar 1980).

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 Ingenieurwissenschaften; 1975 theologische Promotion an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind vor allem seine theologischen Arbeiten zur Christologie zu erwähnen. Anschrift: Jon Sobrino, Mediterráneo 50, Jardines de la Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Rosemary Radford Ruether

Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen

Das christliche Bekenntnis von Jesus als dem Christus hat sich aus dem Gedankengut der jüdischen Tradition aus dem ersten Jahrhundert über das Kommen eines Retters am Ende der Geschichte entwickelt. Doch wurden diese jüdischen Vorstellungen durch die christliche Erfahrung und theologische Reflexion in so hohem Maße revidiert, daß sie für Juden größtenteils unverständlich und von Grund auf unannehmbar wurden.

Das Christentum erwiderte diese Ablehnung seiner Thesen und Ansprüche durch die Juden, indem es eine anti-jüdische Christologie «der Verwerfung» (im engl. Original «left-hand» of Christology, Anm, d. Ü.), d.h. eine die Juden verdammende Christologie entwickelte, die dazu diente, die Juden zu verleumden und sie in den christlichen Gesellschaftssystemen anzugreifen und zu unterdrücken. Diese Herabsetzungen, Unterdrückungen und Gewalttätigkeiten machten den Juden die Christologie umso unannehmbarer. Ob es wohl heute, im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, nach zweitausend Jahren der Auseinandersetzung, für Juden und Christen möglich ist, in einen fruchtbaren Dialog über diese Fragen nach dem Messias einzutreten?

Ich werde in diesem Aufsatz kurz über diese Konstruktion einer anti-jüdischen Christologie «der Verwerfung» des Christentums und deren Auswirkungen auf die jüdische Existenz, besonders ab der Zeit, da das christliche Gesellschaftsleben in christlichen Staaten oder Kaiserreichen organisiert wurde, referieren. Ich werde dann fragen, ob dieser anti-jüdische Aspekt der Verdammung aus der Christologie herausgenommen werden kann, so daß das Bekenntnis der Christen zu Jesus als dem Christus nicht mehr mit der religiösen oder gesellschaftlichen Ächtung der Juden verquickt ist. Zuletzt möchte ich

dann untersuchen, in welcher Weise sich die jüdische und christliche Messiaserwartung auf das Kommen eines messianischen Staates oder einer sonstigen politischen Größe beziehen, von denen behauptet wird, sie seien Ausdruck des Reiches Gottes auf Erden.

Die moderne Exegese des Neuen Testaments hat in Frage gestellt, ob Jesus selbst überhaupt für sich in Anspruch genommen hat, der Messias zu sein. Einige Exegeten sind der Meinung, er habe nicht behauptet, selbst der Messias zu sein, aber seine Sendung und Botschaft in Zusammenhang mit dem Kommen des Menschensohns und dem Reich Gottes gesehen[1]. Dennoch kann kein Zweifel daran bestehen, daß die christliche Gemeinde nach seinem Tod Jesu Messianität vertreten und dabei verschiedene jüdische Traditionselemente dieser Figur verwendet hat (davidischer Messias, Menschensohn).

Trotzdem hat allein die Tatsache, daß Jesu Sendung und Botschaft durch die von der römischen Behörde angeordnete Kreuzigung endeten, das Frühchristentum in eine schwere Krise gestürzt. Jeder Anspruch, daß Jesus der Messias war, mußte so formuliert werden, daß dieser Skandal erklärbar wurde. Das Christentum vereinte also verschiedene Vorstellungen der jüdischen Tradition miteinander, die vorher nie zusammen gedacht worden waren. Es verband die Messias-Vorstellung mit dem leidenden Gottesknecht von Jesaja 53, um so zu begründen, warum das Leid und der Tod des Menschensohns Voraussetzung für die Erlösung waren.

Die frühen Christen unterschieden die Erlösung als innere Beziehung zu Gott von der Verwandlung des Bösen der Geschichte in das Reich Gottes, welches in eine ferne Zukunft der Wiederkehr Christi in all seiner Herrlichkeit hinausgeschoben wurde. Außerdem verbanden die Christen den Messias als Erlöserfigur der Endzeit mit kosmologischen Begriffen wie z.B. der Weisheit Gottes und dem Logos Gottes, so daß diese durch Christus erwirkte Erlösung als die Wiedereinsetzung und Erneuerung der ursprünglichen und wahren Natur der Schöpfung betrachtet wurde.

Diese Entwicklungen machten die christlichen Thesen von Jesus als dem Christus unvereinbar mit dem jüdischen Messiasverständnis. Für das Judentum ist das Kommen des Messias untrennbar verbunden mit dem Kommen des Reiches Gottes, der Verwandlung des Bösen der Geschichte[2]. Der christliche Anspruch, dieses Ereignis habe längst stattgefunden, obwohl es keinerlei Anzeichen für die Überwindung des Bösen oder für einen Beitrag zur Verbesserung der Situation durch die Christen gibt, ergab im Kontext des jüdischen Messiasverständnisses keinen Sinn. Für das Judentum müssen sich messianische Ansprüche an der Wirklichkeit ihrer ethischen und sozio-politischen Erfolge messen lassen.

Als die Christen versuchten, ihre christologische Interpretation der hebräischen Schrift in der Synagoge Palästinas oder der Diaspora zu predigen, setzten die rabbinischen Gemeindevorsteher alles daran, sie auszustoßen. Die Christen reagierten darauf, indem sie ihrer Vorstellung von der Notwendigkeit des Leidens des Menschensohns den Gedanken hinzufügten, daß sein eigenes Volk (bzw. die Führerschaft seines eigenen Volkes) ihn zurückweisen müsse. Die Verleumdung der religiösen Oberschicht des Tempel- und Synagogenjudentums als «heuchlerische und blinde Führer» wurde zu einem Bestandteil der christlichen Verkündigung[3].

Diese wachsende Entfremdung fand zu einer Zeit statt, in der das palästinensische Judentum in zwei Phasen der Revolte gegen das römische Imperium (66–73 und 132–137) hineingezogen wurde. Diese Aufstände wurden von dem aus der apokalyptischen Literatur inspirierten messianischen Eifer getragen. Nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 erhoben sich die Überlebenden der rabbinischen Führerschaft zu normativen Hütern des Fortbestands der jüdischen Religion und des Gemeinschaftslebens. Sie unterbanden jeglichen messianischen Aktivismus und verbannten sektiererische Gruppen wie z.B. die Christen aus ihrer Gemeinschaft.

Im Lauf der Zeit veränderte sich die christliche Polemik gegen jüdische Autoritäten, die als blinde Führer verunglimpft wurden, insofern, als nun der Gedanke hinzukam, daß die jüdische Verwerfung Jesu als Christus ihren Führungsanspruch diskreditiere und die Beziehung des jüdischen Volkes insgesamt zu Gott verändere. Diese Auffassung ging auch in die Texte ein, die später zum Neuen Testament wurden. Anti-jüdische Themen wurden außerdem in *Adversus Judaeos*, den Schriften der Kirchenväter

aus dem zweiten bis vierten Jahrhundert entwickelt.

Die *Adversus Judaeos*-Schriften drehen sich um zwei Themen: die Verwerfung der Juden und Erwählung der Heiden durch Gott und die Abschaffung und spirituelle Erfüllung des Gesetzes und des Tempelkultes. Gottes Verwerfung der Juden ist die göttliche Reaktion auf die jüdische Verwerfung Jesu als Christus, aber diese Verwerfung wiederum wird als Höhepunkt einer langen Geschichte der jüdischen Apostasie gewertet. Es heißt dort von den Juden, sie hätten auch die Propheten immer zurückgewiesen, ja, sie sogar getötet. Angefangen mit dem goldenen Kalb hätten sie sich immer wieder von Gott abgewandt und Götzen(bilder) verehrt.

Bei Autoren des späten vierten Jahrhunderts, wie z.B. Johannes Chrysostomos, nehmen diese Negativbilder der Juden fast dämonische Züge an. Die Juden werden als übernatürliche Verkörperung des Bösen mit übermenschlichen Gelüsten nach jeder Verderbtheit des Fleisches und Geistes dargestellt[4]. Die wichtigsten Belegtexte für dieses überzogene Bild jüdischer Verderbtheit waren die jüdischen Propheten selbst. Und dennoch verwendeten die prophetischen Texte Beschreibungen solchen Verfalls, um die Juden zur Reue aufzurufen, während die Kirchenväter eine strikte Unterscheidung zwischen ihren negativen Worten der Verurteilung und dem positiven Aufruf zu Reue und Zukunftshoffnung einführten. Die negative Seite wird als Beschreibung der historischen Wirklichkeit der Juden gelesen, während die positive Seite als zukünftige Verheißung für die Christen und die Kirche in Anspruch genommen wird.

Als Höhepunkt des Frevels in dieser Geschichte des Bösen wird dann die Zurückweisung und Hinrichtung des Messias bewertet. Es ist Chrysostomos, der für dieses Ereignis den Begriff des «Deicides», des Gottesmordes, prägt[5]. Aus seiner Sicht handelt es sich hier um Verrat und *Majestätsbeleidigung* am höchsten Herrscher des Universums. Für Verbrechen dieser Art ist keine Beschimpfung hart genug, und so spricht er von den Juden fortwährend als von Teufeln, von ihren Synagogen als von Bordellen des Teufels. Wegen dieses letzten und schlimmsten Vergehens hat sich die Geduld Gottes mit den Juden erschöpft. Ihre Erwähltheit und besondere Gnade vor Gott wurde zunichte gemacht, und sie wurden ins Exil getrieben. Ihre Stadt wurde zerstört, ihr Kultort geschändet. Sie gerieten in Gefangenschaft ihrer Feinde und können kein Ende ihres Unglücks bis zum Ende der Zeiten absehen.

Im Gegensatz dazu sind es nach Auffassung der Kirchenväter nun die früheren Feinde Gottes, die Heiden, die sich bekehren lassen und zu Gottes neuem, auserwähltem Volk werden. Schrifttexte über die Versammlung der Nationen werden als Voraussage dieser kommenden Heidenkirche interpretiert, allerdings unter Ausschluß der abtrünnigen Juden[6]. Nach Begründung der konstantinischen Staatskirche wird diese Versammlung der Nationen mit der Vereinigung von Weltkirche und Römischem Reich gleichgesetzt. Bischof Eusebius, der Lobredner Konstantins, identifiziert die Christenheit mit dem Tausendjährigen Reich Christi auf Erden[7].

Die Kirchenväter betonen die Vorstellung von der Ersetzung der untreuen Juden durch die im Glauben treue Heidenkirche, im Unterschied zur paulinischen Sicht einer Einpflanzung der Kirche in Israel. Nichtsdestoweniger gehen auch sie von einer weiterbestehenden Beziehung von Gott zu den Juden aus, allerdings ist dies eine ausschließlich negative Beziehung des Zorns und der Verurteilung. Die Juden können aber — trotz ihrer Verbannung und Heimatlosigkeit in der christlichen Ära — vielleicht bekehrt werden. Im *Gottesstaat* des Augustinus wird diese eschatologische Bekehrung der Juden in die Endzeit datiert. Vor der Wiederkunft Christi werde Elias auf die Erde gesandt, um die Juden zu bekehren und sie so in die Gemeinschaft der endgültig Erlösten zurückzuführen[8].

Diese anti-jüdischen Interpretationen der Schrift hätten vielleicht nur geringen Einfluß auf den Status der Juden gehabt, wäre da nicht die schicksalhafte Verbindung der christlichen Kirche mit dem römischen Imperium durch Konstantin gewesen, der das Christentum zur Staatsreligion erhob. Dieser Zuwachs an politischer Macht machte es möglich, daß die christlichen anti-jüdischen Urteile in das christlich-römische Recht und auch in das kanonische Recht übertragen wurden, die nun in der ganzen Gesellschaft durchsetzbar waren.

Die bürgerliche und kanonische Gesetzgebung während des vierten bis sechsten Jahrhunderts marginalisierten die Juden in der christlichen Gesellschaft. Ihnen wurde der Zugang zu

Staatsämtern versperrt, ihnen wurde verboten, christliche Sklaven zu halten (während dieses Verbot nicht für Christen galt; ein weiter Bereich der handwerklichen und landwirtschaftlichen Produktion hing von der Sklavenarbeit ab), und ihnen wurden besondere Steuern auferlegt[9]. Doch auch wenn sie eine gesellschaftliche Randexistenz führen mußten, wurden die Juden als soziale und religiöse Gruppe nicht ausgeschlossen. Dies ist bemerkenswert, weil um das Jahr 380 alle anderen nicht-rechtgläubigen Gruppen (Heiden, christliche Häretiker) vom christlichen Reich mit der Acht und dem Bannfluch belegt wurden.

In dieser Zeit kam es auch zu Volksaufständen, in deren Verlauf Synagogen vom christlichen Mob in Brand gesetzt wurden. Die christlichen Kaiser verlangten in solchen Fällen, daß die Schuldigen den jüdischen Gemeinden Entschädigung zahlten. Diese Schutzfunktion gegenüber den Juden wurde im Mittelalter von den Päpsten und christlichen Fürsten übernommen. Es entwickelte sich ein kompliziertes Verhaltens- und Behandlungsmuster der Christen den Juden gegenüber, das von behördlich-amtlichen Benachteiligungen und Gewalttätigkeiten durch die Bevölkerung geprägt war, das aber auch ein begrenztes Existenzrecht innerhalb der christlichen Gesellschaft, in der christliche Autoritäten als Garanten dieses minimalen «Schutzes» fungierten, sicherstellte[10].

Diese Politik der «Beschützung der Juden» entstammte der Seite des christlichen Glaubens, die die Juden als potentiell zu Christus Bekehrbare ansah. In bestimmter Hinsicht war die christliche Erlösung unvollständig, solange die Juden nicht mit Christus wiederversöhnt waren. Daher lag es von nun an in der Verantwortung der Kirche, nicht nur die göttliche Verurteilung zu vollstrecken, sondern auch die Juden um ihrer zukünftigen Wiederversöhnung mit Gott willen zu beschützen. Die offizielle Theorie und Politik der Christen den Juden gegenüber waren repressiv und oft ambivalent, aber es handelte sich nicht um Völkermord.

Wie konnte es dann aber dazu kommen, daß inmitten des christlichen Europa in jüngster Zeit ein moderner Antisemitismus entstand und die Form eines systematischen Völkermords an den Juden annahm? Die Diskussion über die Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem christlichen Anti-Judaismus und dem nationalsozialistischen Antisemitismus ist zu kompliziert, als daß in diesem Artikel darauf detailliert eingegangen werden könnte. Es muß hier die Feststellung genügen, daß es eine Kontinuität im Erbe der Anfeindung und gesellschaftlichen Marginalisierung gab, daß es aber ebenso eine Diskontinuität in der Verschiebung von religiösen zu rassistischen Vorwürfen gab.

Für die christliche Tradition bedeutete die «Endlösung der jüdischen Frage» schlicht die Bekehrung. Die Juden sollten nicht aus dem christlichen Europa eliminiert werden; sie mußten für die Wiederversöhnung in der Endzeit erhalten bleiben. Aber sobald es sich um eine biologisch begründete Ablehnung der Juden handelte, wurde die Konversion als «Lösung» für das, «was an den Juden falsch war», außer Kraft gesetzt. Für die Nationalsozialisten bestand die Lösung stattdessen in der physischen Ausrottung der Juden. Die Schuld der Kirche am Holocaust liegt nicht nur darin, den Hintergrund für die auch von den Nationalsozialisten benutzten, negativen Stereotypen über die Juden bereitgestellt zu haben, sondern auch darin, nicht entschieden gegen den Völkermord eingetreten zu sein — nicht zuletzt aus der eigenen Tradition des minimalen Schutzes der Juden.

Die Schrecken der nationalsozialistischen Konzentrationslager sitzen so tief, daß es beinahe trivial erscheint, angesichts des Holocausts von der Notwendigkeit einer neuen Christologie zu sprechen. Reuevolles Schweigen scheint hier eher angemessen. Es soll hier nicht von der Vermutung ausgegangen werden, daß ein einfaches Neu-Überdenken der theologischen Formeln *per se* die adäquate Reaktion auf diese schreckliche Geschichte sei. «Heilung» muß auf vielen verschiedenen Ebenen ansetzen. Nichtsdestoweniger ist die Überprüfung solcher theologischer Denkmuster, die die christliche Sicht der Juden als negative Kehrseite ihres Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus geformt haben und weiterhin formen, ein Element dieser eingeforderten Reue.

Die christliche Lehre muß — sowohl auf akademischer Ebene wie auch auf allgemeinerer Ebene, in Predigt, Liturgie und Katechese — alle auf Gegensatzpaaren beruhenden Schemata wie z.B. «Gesetz/Gnade», «Alte/Neue Zeit», «Alter/Neuer Bund», in denen die Juden bzw. das Judentum den «Typus» des Negativen und Un-

vollkommenen vertreten, während die Christen und das christliche Evangelium für das Gute und die vollendete Wahrheit stehen, reformieren. Solche dialektische Spannungen zwischen äußerlich und innerlich, zwischen Nichterfüllung und Erfüllung gibt es in jeder Gemeinschaft. Sie trennen aber nicht einen vom anderen.

Im patristischen Christentum wurde die dialektische Struktur des prophetischen Glaubens in sich geteilt, so daß die positive Seite von Vergebung und Verheißung als auf die christliche Kirche zutreffend ausgesagt wurde, während die negative Seite von göttlichem Zorn, Gericht und Verwerfung allein den Juden zugeschoben wurde. Diese falsche Exegese verzerrte in fundamentaler Weise die Bedeutung des prophetischen Glaubens. Die hebräische Schrift, die eine Tradition der jüdischen Selbstkritik und Reue beinhaltet, wurde in eine unbarmherzige Projektion negativer Stereotypen verkehrt. Die Kirche enthielt sich dabei der Tradition prophetischer Selbstkritik und erschien dadurch in uneingeschränkt glorreichem und vollkommenem Licht.

Obwohl faktisch kein christlicher Exeget der hebräischen Bibel die prophetische Literatur heute noch in dieser Form interpretieren würde, ist es dennoch notwendig, die Weise, in der Christen davon ausgehen, daß das «Alte Testament» das «Neue Testament» voraussagt und sich in diesem erfüllt, zu überdenken. Dies verlangt ferner eine Distanzierung von der sektiererischen Polemik im Neuen Testament selbst. Hier ist die christliche Exegese aufgefordert, sich mit zwei Ebenen der Kritik zu befassen.

Zunächst sollten wir einsehen, daß prophetische Kritik nur als interne, innere Kritik legitim ist — eine Kritik, die sich der erlösten Zukunft derer verpflichtet fühlt, die sie kritisiert. Es ergibt sich eine fundamentale Verzerrung dieser Kritik, wenn sie von außen, aus bloßer Ablehnung eines anderen Volkes, mit dem man kein gemeinsames Leben führen zu können glaubt, erfolgt. Alles das, was richtig an den Verurteilungen des Neuen Testaments gegenüber dem Legalismus und Heuchlertum im Judentum der Zeit Jesu war, muß als Jesu Kritik an der eigenen Religion, und nicht an der Religion irgendwelcher Fremder, der Juden, mit denen er sich nicht hätte identifizieren können, gesehen werden.

Dies bedeutet, daß heute, da die Christen als eine von den Juden getrennte Gemeinschaft dastehen, eine solche Kritik nur als Selbstkritik legitim angewendet werden kann. Wir müssen uns selbst die Frage stellen, bis zu welchem Maß unser eigenes christliches Glaubensverständnis veräußerlicht, «klerikal» und bar jeder authentischen Spiritualität und Sorge für jene «Unreinen», die wir zu Opfern unserer Rechtschaffenheit gemacht haben, geworden ist.

Aber diese Verinnerlichung der Kritik wird die antijüdischen Stereotypen wohl kaum überwinden, wenn sie bei den Christen den Eindruck hinterläßt, daß Christen zwar auch dem Irrtum des Legalismus anheimfallen können, daß solch ein Fehler aber typisch für das Wesen des Judentums sei. Wir müssen die Sprache verändern, in der christliche Selbstkritik immer noch die Stereotypen über das Judentum als negativen Bezugspunkt ihrer Aussagen nimmt. Christliche Seminare müssen in ihre Studien ein wahrheitsgetreues Verständnis der rabbinischen Tradition und der Rolle Jesu in ihr integrieren.

Ein positives Verständnis solcher Figuren wie Hillel muß dann den Gebrauch von bisher rein negativ besetzten Begriffen wie z.B. «Pharisäer» korrigieren. Christen müssen befähigt werden, die Sprache des Neuen Testaments mit der gleichen nuancierten Anerkennung des jesuanischen Judentums zu interpretieren, die sie von ihrem eigenen Christentum zu vermitteln wünschen: daß es sich nämlich um eine Religion handelt, die beides in sich birgt — die prophetische Vision und die Gefahren institutioneller Deformation.

Andere Begriffspaare, die nach einer Korrektur verlangen, sind Partikularismus/Universalismus und Alter/Neuer Bund. Die Christen haben sich selbst in der Rolle des neuen universalen «Gottesvolkes» gesehen, das alle Völker in sich vereinigt und den ethnischen Partikularismus des Judentums überwindet. Es ist richtig, daß das Judentum an ein ethnisches Verständnis des jüdischen Volkes in einer Weise gebunden bleibt, die das Christentum nicht kennt, obwohl diese jüdische «Ethnizität» selbst im Verlauf der jüdischen Diaspora multikulturell und multinational wurde. Es ist außerdem richtig, daß eine derartige Ethnizität in Ethnozentrismus ausarten kann.

Dennoch begehen die Christen einen Fehler, wenn sie nicht anerkennen, daß auch sie trotz

ihrer ethnischen Vielfalt eine besondere Religion und Kultur gegenüber anderen religiösen und kulturellen Gruppen darstellen. Der christliche Anspruch auf Universalität wird von ihnen als Vorwand zu kulturellem Imperialismus mißbraucht, indem sie unterstellen, daß ihre Religion die einzige sei, die die Menschen wahrhaft mit Gott verbindet. Alle anderen religiösen Identitäten sind falsch, teuflisch und stellen keine Verbindung zu Gott her. Nur insoweit die Menschen sich dieser einen, wahren menschlichen Identität anschließen, können sie erlöst werden. Das ist ein falscher Universalismus, oder die Verabsolutierung eines Partikularismus einer religiösen Kultur.

Eine von Paul van Buren vorgeschlagene Lösung für den Anti-Judaismus und den falschen christlichen Universalismus ist die Rückkehr zu der Behauptung, Gott sei in einmaliger und besonderer Weise der Gott der Juden und er habe die Juden in unersetzlicher Weise zu seinem auserwählten Volk erhoben. Die einzige Möglichkeit für Christen, an dieser Beziehung zu Gott teilzuhaben, sei, anzuerkennen, daß sie dem jüdischen Bund «aufgepfropft» sind und nur als nicht-jüdische Erweiterung dieses einen Bundes gelten[11].

Auch wenn es sicher richtig ist, die jüdischen Wurzeln der grundlegenden christlichen Gedanken wie z.B. des Bundes anzuerkennen, bin ich der Meinung, daß van Burens Lösungsvorschlag damit die tiefe Einsicht aufgibt, daß Gott tatsächlich der Gott aller Nationen und nicht nur der einer einzigen ist. Wir sollten in bezug auf den Bundes- und Erwählungsgedanken keine neuen Exklusivitätsansprüche konstruieren, und diese auf nur ein Volk anwenden, weil dadurch die Gotteserfahrungen anderer Völker, einschließlich derer, die zur Kirche Jesu gehören, zu bloß untergeordneten Anhängseln herabgestuft werden. Ich ziehe es vor, von einer Vielzahl von Bundesbeziehungen zu Gott auszugehen, in denen viele Völker ihre je eigenen Besonderheiten einbringen können — und dies in gegenseitiger Anerkennung, nicht in konkurrierender Negation der anderen Völker.

Nur Gott ist schließlich der Eine und Universale. Die Menschheit, die Erde und die ganze Schöpfung können als eins gedacht werden, weil Gott ihr Ursprung und Lebensziel ist. Aber es gibt keinen endgültigen Zukunftsentwurf für die Menschheit, der durch die historische Identität irgendeines Volkes vermittelt würde, ausgenommen die messianische Versammlung aller Völker, die noch nicht stattgefunden hat (und die nur dann in echter Weise stattfinden kann, wenn die Authentizität aller Völker dabei gewahrt bleibt und nicht zugunsten irgendeiner privilegierten Gruppe negiert wird). Die Relativierung der christlichen Perspektive verlangt also nach einer bedeutenden Veränderung der Überzeugung, daß das Christentum schon die «endzeitliche» Perspektive habe.

All diese Anstrengungen, den von der christlichen Theologie aufgestellten Dualismus zu korrigieren, müssen sich letztlich auf die Christologie konzentrieren. Da die anti-jüdische, verurteilende Denkweise des Christentums an die Art und Weise des christologischen Bekenntnisses gebunden war und ist, kann man diese anti-jüdischen Klischees nicht beseitigen, ohne die christologischen Thesen, auf denen sie beruhen, neu zu überdenken.

Der Schlüssel zu einem Umdenken in der Christologie liegt meiner Ansicht nach in einer Theologie der Hoffnung. Das bedeutet konkret, daß unser Verständnis von Jesus als dem Christus neu gefaßt und formuliert werden muß, und zwar als proleptisch und kontextuell, nicht mehr als vollendet und endgültig. Das proleptische Verständnis von Jesus als dem Christus ist modernen Theologen schon vertraut, seit sich im späten 19. Jahrhundert die Erkenntnis durchsetzte, daß der Messiasgedanke und die Vorstellungen vom Reich Gottes sich wirklich auf eine geschichtliche Veränderung der Welt beziehen und nicht nur auf ein inneres Verhältnis zu Gott. Diese Erkenntnis zwang die Theologen, sich mit der Nichterfüllung solcher äußeren historischen Veränderungen auseinanderzusetzen, die die jüdische Tradition mit dem Kommen des Messias gleichsetzte und die das Christentum auf dessen «Wiederkunft» verlegte.

In proleptischem Sinne von Jesus als dem Christus zu sprechen, erlaubt uns, das Neue Testament theologisch sinnvoll in seinem jüdischen Kontext zu lesen. Wer das vor 2000 Jahren stattgefundene Ereignis dieses Jesus, das kaum zur moralischen Verbesserung der menschlichen Realität beigetragen hat, als Erfüllung messianischer Erwartungen interpretiert, leugnet entweder die geschichtliche Wirklichkeit oder die Relevanz Jesu. Hoffnung auf eine verwan-

delte und erlöste Geschichte ist immer noch die innerste Mitte messianischer Hoffnung. Aber ihre Erfüllung ist für uns Christen ebenso fern wie für die Juden.

Die Erfahrung der Auferstehung Jesu stellt sozusagen den Vorgeschmack dieser proleptischen Zukunft, in der das Böse ganz besiegt sein wird, dar. Was als historisches «Faktum» unleugbar bleibt, ist das Kreuz — die Wirklichkeit der Feindschaft unter den Menschen, des Verrats, der Reulosigkeit und Bußunfertigkeit und des Willens, den prophetischen Mahner zu beseitigen, bestimmen auch heute noch unsere geschichtliche Wirklichkeit. Die Auferstehung bedeutet, daß trotz des historischen Siegs des Bösen über das Gute Gott weiterhin die Wahrheit seines Propheten Jesus bestätigt. Gott hat Jesus mit der «rechten», also der rettenden «Hand» ergriffen. In seinem Namen wird diese Hoffnung weiterverkündet, und in seinem Namen sind wir aufgerufen, seinen Weg des gefährlichen Zeugnisses weiterzugehen.

Aber die Erfüllung, die Erlösung der Erde, das Trocknen aller Tränen, die Verwirklichung von Frieden und Gerechtigkeit und die Einheit aller Menschen untereinander und mit Gott — all dies ist noch nicht realisierte Zukunft. Nicht anders als die Juden kämpfen wir an gegen das ungelöste Problem unserer Geschichte und halten an unserer Erfahrung des auferstandenen Jesus fest, die uns davor bewahrt, das Böse als endgültig zu betrachten, und die uns in dem Glauben läßt, daß Gott zuletzt siegen wird. Wenn solche Erinnerungen und Hoffnungen als gemeinsam und analog, nicht aber als einander ausschließend betrachtet werden können, werden auch die Gespräche zwischen Juden und Christen gedeihen[12].

Dies erfordert von den Christen aber außerdem, daß sie einen zweiten Schritt tun und nicht nur den proleptischen, sondern auch den paradigmatischen und kontextuellen Charakter der Messianität Jesu anerkennen. Jesus, der mit dem Tod bestrafte Prophet, in dessen Namen wir gerufen sind, den Weg des gefährlichen Zeugnisses zu gehen, ist unser Paradigma. Aber das heißt nicht, daß es sich dabei nur um eine Geschichte handelt, durch die aus der Mitte unserer Not heraus Hoffnung vermittelt werden kann. Jesus ist nicht nur der Name, der im Himmel und auf Erden angerufen werden kann — es ist *unser* Name.

Damit sind nicht notwendig die anderen ausgeschlossen, die unter Anrufung anderer Namen und Geschichten ihr Streben nach Erlösung fortsetzen — besonders die Juden, für die der Name Jesus nicht zum Paradigma oder zur Offenbarung wurde, und die sich immer noch auf dem Exodus befinden und die Tora als ihre Erinnerung und ihren Weg ansehen. Das Ziel eines Dialogs zwischen Juden und Christen ist nicht, durchzusetzen, daß auch die Juden das Jesus-Paradigma anerkennen und annehmen, sondern zu einer gegenseitigen Anerkennung analoger Paradigmen zu gelangen, die dazu beitragen können, den nachhaltig negativen Eindruck vom Kreuz Jesu als dem vom jüdischen Volk errichteten Galgen abzubauen.

Die Erkenntnis der Christen, daß die Hoffnung auf den Messias wirkliche historische Veränderungen der sozialen Verhältnisse miteinschließt, wirft von neuem die Frage auf, wie wir denn die Zeichen der Zeit wahrnehmen und zwischen dem wahren und falschen Kommen des Messias unterscheiden. Wie können wir uns zukünftig davor schützen, sündhafte menschliche Unternehmungen in den glorreichen Mantel des Reiches Gottes zu hüllen, und dieses Vergehen dadurch in selbstbeschränkte Abgötterei zu verwandeln?

Wir finden zahlreiche Beispiele für diesen Irrtum in der christlichen, aber auch in der späteren säkularisierten Geschichte. Der blasphemische Charakter der Lobrede des Eusebius auf Konstantin, in der Konstantin als Repräsentant Christi auf Erden und sein Kaiserreich als das verwirklichte Reich Gottes dargestellt werden, ist uns heute nur allzu deutlich. Und so sind auch die verabsolutierten Ansprüche der marxistischen Revolutionen, sie könnten «klassenlose Gesellschaften» verwirklichen, mehr als fragwürdig geworden. Selbst die viel verlockendere Rhetorik der siegreichen sandinistischen Revolution, die durch die zehn Jahre währende Bekämpfung durch die Contras einerseits und die Wiedereinsetzung einer abhängigen Regierung andererseits auf grausame Weise zunichte gemacht wurde, ist inzwischen so gründlich in den Staub der Niederlage getreten worden, daß man kaum noch weiß, wie in diesem Land jemals wieder von Hoffnung gesprochen werden kann.

In heutiger Zeit ist auch das jüdische Volk wieder vor diese Frage gestellt. Nach 2000 Jah-

ren der Staatenlosigkeit wird die Gründung des Staates Israel von vielen Juden und Christen mit der Erfüllung der Verheißung und dem Anfangsstadium eines messianischen Reiches identifiziert. In Anbetracht des Holocaust wird der messianische Status des israelischen Staates von vielen als ein nicht hinterfragbares «Recht» angesehen. Wer dessen Wert bestreitet, wird als Antisemit beschimpft, der sich weigert, die Rechte der Juden darauf, in Sicherheit in einem eigenen Staat zu existieren, anzuerkennen.

Aber können wir den Preis, den diese Staatsgründung forderte, einfach ignorieren: Die Beschlagnahmung der Häuser und Grundstücke von zwei Millionen Palästinensern; der weiterhin geforderte Blutzoll gewaltsamer Unterdrückung der palästinensischen Rechte auf eigenes Land und auf einen eigenen Staat; die nukleare Aufrüstung Israels, die angesichts ähnlicher Vorbereitungsmaßnahmen in den arabischen Ländern das Gespenst des nuklearen Holocaust im mittleren Osten heraufbeschwört? Wie auch immer man die Fehler auf beiden Seiten bewerten mag — es muß festgestellt werden, daß wir 1992 — nach 44 Jahren der Existenz Israels im mittleren Osten — einer messianischen Zeit nicht nähergerückt sind.

Der neu-orthodoxe «eschatologische Vorbehalt» mag angesichts all dieser Versuchungen, menschlichen Bemühungen einen messianischen Status zuzugestehen, wohl die angemessene Reaktion sein. Wäre daraus aber zu schließen, daß es keinen Unterschied zwischen gut und böse in menschlichen Handlungsweisen gibt, und keine Unterscheidung zwischen brutaler Tyrannei und jenen zarten Blüten der Gerechtigkeit und Liebe, die uns trotz ihrer Unvollendetheit wenigstens eine Andeutung des richtigen Weges geben?

Messianische Hoffnungen betreffen nicht nur das Leben nach dem Tod oder eine innere (Wieder-)Vereinigung mit Gott, die keinerlei Einfluß auf menschliche Verhaltens- und Handlungsweisen hat. Sie betreffen die Verbesserung der Bedingungen des realen Lebens auf der Erde und das Streben nach ein wenig mehr Liebe, Gerechtigkeit und Frieden. Wie aber erkennen wir, wenn sich dies mitten in diesem Chaos widerstreitender Ansprüche ereignet?

Unser vielleicht sicherster Beweis dafür, daß wir die messianischen «Zeichen der Zeit» in unserer Wirklichkeit erkannt haben, liegt vor, wenn diese guten Dinge im wesentlichen auf Gegenseitigkeit beruhen; wenn das Heil der einen Gemeinschaft nicht die Verdammung einer anderen bedeutet; wenn die uns Hoffnung vermittelnden Ereignisse andere nicht in Verzweiflung stürzen; wenn die Verwirklichung unseres «gelobten Landes» nicht durch die Exilierung anderer erkauft ist. Wenn diese Aspekte einer alles umfassenden Heilung gegeben sind, dann haben wir das Recht zu sagen «Ja, wir haben den Heiligen mitten unter uns gespürt.»

[1] Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1980) 26-34.

[2] Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism (New York 1971) 1-36.

[3] Rosemary Ruether, Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism (New York 1974) 70-94. (dt: Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (München 1978, z.Zt. vergriffen) 66-112).

[4] Johannes Chrysostomos, Homilies against the Jews, engl. Übers., C. Mervyn Maxwell, Ph. D. Dissertation (University of Chicago 1965). Siehe auch Ruether, Faith and Fratricide, aaO., 173-181 (= Nächstenliebe und Brudermord, aaO., 159-167)

[5] Chysostomos, Homily 1.7, col. 854, aaO., 32.

[6] Ruether, Faith and Fratricide, aaO., 137-144; Nächstenliebe und Brudermord, aaO., 119ff.

[7] Eusebius, Werke, Die Kirchengeschichte, Bd. 2.1, hg. v. Eduard Schwartz (Leipzig 1903). Siehe auch Eusebius, Werke, Über die kirchliche Theologie, Bd. 4, hg. v. Hugo Gressmann (Berlin 1972) und Eusebius, Werke, Über das Leben des Constantin, Bd. 1, hg. v. Ivar A. Heikel (Leipzig 1902.

[8] Aurelius Augustinus, Werke in deutscher Sprache, Der Gottesstaat, Bd. 8 (Paderborn 1984).

[9] James S. Seaver, The Persecution of the Jews in the Roman Empire (University of Kansas Press, 1951). Siehe auch Ruether, Faith and Fratricide, aaO., 186-192; Nächstenliebe und Brudermord, aaO., 170-180.

[10] Siehe z.B. die Politik Papst Gregor I. bei Ruether, Faith and Fratricide, aaO., 200; Nächstenliebe und Brudermord, aaO., 180-189.

[11] Paul van Buren, Christian Theology of the People Israel (New York 1983). Eine kritische Untersuchung der Thesen van Burens liefern Rosemary und Herman Ruether, The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict (San Francisco 1989) 211-215.

[12] Der Vorschlag, analoge Geschichten bzw. Erzählungen als Basis der jüdisch-christlichen Dialoge zu nehmen,

stammt von Jacob Neusner: «There has Never Been a Judaeo-Christian Dialogue, but There Can Be One», in: Cross Currents (Frühjahr 1992) 3–25.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Georgia Harkness-Professorin für angewandte Theologie am Garrett-Seminar für Evangelische Theologie in Evanston, Illinois. Sie ist Verfasserin und Herausgeberin von 23 Büchern über Theologie und soziale Gerechtigkeit. Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridan Road, Evanston Ill. 60201, USA.

CONCILIUM aktuell

Jürgen Moltmann

Kirche als Communio

Das Schreiben der «Glaubenskongregation» über «Kirche als Communio» vom 15. Juni 1992 ist kein ökumenischer Text, sondern eine interne römisch-katholische Instruktion. Es handelt sich auch nicht um einen theologischen Text mit Argumenten und Begründungen, sondern um ein Dekret im Stile von Behauptungen, die nicht zu diskutieren, sondern zu befolgen sind. Obwohl der Text nicht einlädt, sondern ausgrenzt, darf er nicht ohne Antwort bleiben. Ich gehe als evangelischer Theologe zuerst auf die Aussagen über «Kirchliche Gemeinschaft und Ökumenismus» in Abschnitt V, 17 und 18 ein und mische mich dann in die Thesen über Einheit und Vielfalt in der kirchlichen Gemeinschaft ein.

Im Text wechseln die Ausdrücke wie «nichtkatholische Kirchen» (17), «von Rom getrennte Kirchen» (14) und «christliche Gemeinschaften» (17). Den orthodoxen Kirchen wird dabei einmal der Titel «Teilkirchen» zugestanden, im nächsten Absatz aber werden sie zu «ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften» degradiert. Die evangelischen Kirchen werden zu «kirchlichen Gemeinschaften» aufgewertet, obwohl sie angeblich «die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie nicht bewahrt haben». Ich halte diese wechselnden, auf- oder abwertenden Bezeichnungen eines ökumenischen Dialogs für unwürdig. Es gehört zum Anstand, sich im Dialog mit den jeweils eigenen Namen, nicht mit fremdbestimmten, anzureden. Es fallen einem aus der Kontroverstheologie des konfessionellen Zeitalters auch Namen für Rom ein, die in Rom nicht geschätzt würden.

Über die «ehrwürdigen Christlichen Gemeinschaften» wird behauptet, sie seien «in ihrem Teilkirchensein verwundet» (17), bei den «kirchlichen Gemeinschaften» sei die «Wunde noch viel tiefer» und auch für die römisch-katholische Kirche bedeute das Getrenntsein eine «Wunde, insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen» (17). Ist das wirklich der einzige Schmerz, den man in Rom empfindet? Gewiß hat der Leib Christi durch die Kirchenspaltungen Schaden gelitten. Aus dieser Einsicht ist die ökumenische Bewegung entstanden. Aber die Exkommunikationen der orthodoxen Kirche im 11. Jahrhundert und der evangelischen Kirchen im 16. Jahrhundert gingen von Rom aus, und die damals noch «Heilige Inquisition» genannte «Glaubenskongregation» hat dem Leib Christi so viele Wunden zugefügt, daß Selbsterkenntnis und Buße, nicht aber Schuldzuweisungen an andere angebracht sind. Wir haben unsere Märtyrer nicht vergessen. Die orthodoxen, evangelischen, anglikanischen und altkatholischen Kirchen hindern Rom zum Glück daran, «seine Universalität zu verwirklichen», denn das römische Zentralsystem selbst steht der Universalität des Evangeliums Christi im Wege, und von der Arbeit der «Glaubenskongregation» heute muß man als katholisch fühlender, evangelischer Christ mit Schmerz wiederholen, was José Martí seinerzeit zur Exkommunikation des Armenpriesters Eduardo McGlynn sagte: «Die Kirche bekämpft nicht ihre Feinde, sondern ihre besten Söhne.» — so auch ihre besten Freunde.

Die nicht-römisch-katholischen Kirchen in der Ökumene sind durchweg zur Gemeinschaft mit Rom bereit, niemals aber zur Gemeinschaft unter Rom. Es wird um Christi willen keine Rückkehr-Ökumene geben, wie das Schreiben in V,18 wünscht. Nur ein im Licht des Evangeliums reformiertes Papsttum wäre diskutabel. Der Bischof von Rom ist uns ein ehrwürdiger und wichtiger Bruder in Christus, aber er ist nicht das «Haupt der Kirche» (12). Dies ist für Kirchen Christi allein Christus, der durch seinen Geist in Wort, Sakrament und Gemeinschaft gegenwärtig ist: Ubi Christus, ibi Ecclesia.

Die «Kirche in und aus den Kirchen», wie das II. Vaticanum formuliert, wird durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes *gebildet, der die Gemeinschaft der Menschen, die Schöpfungsgemeinschaft (die dem Schreiben ganz unbekannt ist) und die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes miteinander verbindet. Der Primat des Bischofs von Rom ist in der Geschichte entstanden und also die geschichtliche Gestalt einer Teilkirche. Darin ein «Wesenselement» der wahren Kirche zu sehen, ist*

eine unbeweisbare Behauptung, die nur dazu dient, diese Gestalt der Einheit der Kirche aus der Diskussion zu ziehen.

Weder ist die Gesamtkirche «Produkt» der Einzelkirchen, noch muß man sie als «Mutter» der Teilkirchen bezeichnen (9). Kausales Denken ist einfältig und wird der komplexen, lebendigen Wirklichkeit nicht gerecht. Ökumenisch verstehen wir die Einheit der Kirchen als ein Verhältnis wechselseitiger Bedingung und Durchdringung. Die Gegenwart Christi wird sowohl in den Kirchen wie zwischen ihnen erfahren, wo immer wir in seinem Namen versammelt sind. Katholizität ist ein Merkmal der Gegenwart Christi. Sie reicht weit über die römisch-katholische Gestalt der Kirche hinaus.

Das Schreiben der «Glaubenskongregation» hält nicht, was der Titel verspricht: Statt von Communio wird vom römischen Universalanspruch gesprochen. Schade, das klingt vorökumenisch und riecht nach einem Rückzug aus Ökumene und Moderne in die römische Wagenburg.

Neue Praxishilfen



Klemens
Schneider (Hg.)
Es wird nicht dunkel bleiben
Lesungsvorschläge, Ansprachen, Fürbitten für Trauergottesdienst und Beerdigung
1991. 128 S. Kt. DM 22,80 ÖS 178,-- / SFr 23,40
3-7867-1537-8

Dieses Buch, das dem Seelsorger helfen möchte, den sehr unterschiedlichen Situationen in Todesfällen gerecht zu werden, bietet wertvolle Anregungen. Die 34 Ansprachen von erfahrenen Seelsorgern möchten auch Kirchenfremde erreichen. Sehr zu empfehlen!

Klerusblatt



Klemens
Schneider (Hg.)
Du machst meine Finsternis hell
Lesungsvorschläge, Ansprachen, Fürbitten für Trauergottesdienst und Beerdigung
1993. Ca. 160 S. Kt. Ca. DM 29,80 / ÖS 233,-- / SFr 30,10 3-7867-1686-2

Nach dem Erfolg des 1. Bandes mit Traueransprachen hat Klemens Schneider nun 45 neue Predigten gesammelt, die den vielfältigsten und häufig auch schwierigen Situationen gerecht werden: vom Tod eines Babys, dem Unfalltod eines Jugendlichen bis hin zum Suizid.



Willi Hoffsümmer
Gottes Spur in der Schöpfung
200 Ideen für Feriengottesdienste und Freizeiten
1993. 176 S. Kt.
DM 26,80 / ÖS 209,-- / SFr 27,20 3-7867-1684-6

Wieder ein echter Praxis-Band, wie man es von Willi Hoffsümmer nicht anders kennt. Im Mittelpunkt seiner Ideensammlung stehen die Ferien. Die vielen Symbole und Geschichten lassen sich auch optimal bei Meditationen, Früh- und Spätschichten vor oder während Ferienfreizeiten einsetzen.

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Vorwort

Virgil Elizondo/Leonardo Boff

Christus in Asien

Einige Gesichtspunkte eines spannungsreichen Prozesses

Unsere vietnamesische Autorin, Mai Thành, illustriert den Kernpunkt des Ringens, das in dieser Ausgabe dargestellt wird, indem sie uns ihre Bekehrungsgeschichte erzählt. Als sie ihren Vater darüber informierte, daß sie Christin werden wollte, war seine Reaktion: «Wenn du Katholikin wirst, dann können wir nicht länger unter einem Dach zusammen leben. Einer von uns wird dieses Haus verlassen müssen.» Dies ist das Ringen von Millionen Bekehrter in allen Teilen der Welt, außerhalb des Westens, gewesen. Kommt das Christentum, um Familien zu spalten und zu zerbrechen, um alte Lebenstraditionen zu zerstören, die Weisheit der Alten auszulöschen und heilige Riten der Völker zu entheiligen? Wenn dem so wäre, würde es eher als eine perverse Religion der Zerstörung und Teilung denn als Religion des Lebens und der Einheit erscheinen. Dies hat mit Sicherheit nichts mit der Religion Jesu zu tun, der dafür betete, daß alle eins seien, der aber niemals betete, daß alle identisch seien! Die alte christliche Welt des Westens wird heute durch die geistlichen Kinder der westlichen missionarischen Aktivitäten von hunderten von Jahren herausgefordert, neue Gesichtspunkte des Christentums, die unentdeckt und ungeahnt geblieben sind, zu entdecken.

Die Arbeit an dieser Ausgabe von CONCILIUM war eine großartige Erfahrung, die mich (Virgil Elizondo, d. Red.) ins Jahr 1968 zurückversetzt hat. Damals verbrachte ich ein Jahr am East Asian Pastoral Institute in Manila und studierte das Christentum inmitten verschiedener asiatischer Erfahrungen. Es war das erste Mal, daß ich die westliche Zivilisation verlassen hatte. Mir war niemals bewußt geworden, wie viele westliche Vorstellungen ich einfach als selbstverständlich hingenommen hatte, in der Annahme, sie seien von Bedeutung für meinen christlichen Glauben und für jedermann auf der Welt vollkommen verständlich. In gewisser Weise arbeitete ich mit der naiven Vorstellung, wenn wir nur korrekt übersetzten, würde jeder verstehen! Ich hatte noch nicht einmal zu ahnen begonnen, daß es ganz unterschiedliche Welten des Verstehens von Wirklichkeit gab, die noch nicht einmal die grundlegendsten der im Spanischen oder im Englischen fundamentalen Vorstellungen oder Wörter kannten.

Ich lebte, studierte, diskutierte, forschte und feierte mit Menschen aus Pakistan, Taiwan, Thailand, Japan, Indien, Sri Lanka, Indonesien, Vietnam und vielen anderen Orten. Dies öffnete mir die Augen und das Herz für viele wunderbare Arten des Verstehens von Wirklichkeit und meiner christlichen Religion, von deren Existenz ich nie etwas geahnt hatte. Vieles, was ich nichtsahnend vorausgesetzt hatte, wurde in Frage gestellt und herausgefordert, ohne jedoch mich oder meinen christlichen Glauben im geringsten zu bedrohen. Die Konfrontation mit anderen Kulturen und Religionen vermittelte mir neue Erkenntnisse meiner selbst als Bürger des Westens und als Christ. Ich begann meinem Absolutheitsanspruch als westlicher Christ abzusterben, doch ich erwachte menschlicher und christlicher zu neuem Leben. Es wurde schnell offenbar, wie verarmt das westliche Christentum geworden war, indem es sich selbst in seiner eigenen westlichen Denkweise abkapselte und die Bereicherung durch die Fülle der Erkenntnis und des Verstehens anderer Völker nicht zuließ. Doch schlimmer als das: Wir ließen häufig die erfrischende Neuheit des Evangeliums nicht durchdringen. Wir bestanden so sehr auf unseren linguistischen, philosophischen und theolo-

gischen Vorstellungen, basierend auf unserer westlichen Weltsicht, statt der Dynamik der Erzählungen und der Bildersprache des Evangeliums zu vertrauen, die in Dialog mit den Geschichten des Lebens — unabhängig von der jeweiligen Weltsicht — hätten treten können.

Das Jahr 1492 markiert die Geburt des kolonialen Christentums auf weltweiter Ebene. Die große westliche Expansion war durch die nicht hinterfragte synkretistische Vermischung der Götzen des Mammon und des christlichen Gottes des ewigen Lebens charakterisiert. Dieser Synkretismus hat sich im Christentum des Westens seit der konstantinischen Wende entwickelt. Das Weltreich und die Königsherrschaft wurden zu einer einzigen, obwohl im tiefsten widersprüchlichen Weltsicht verschmolzen. In dieser seltsamen Synthese gab es eine eigenartige Vermischung und gegenseitige Abhängigkeit von Gott und Gold, materiellem Wohlstand und Erlösung, irdischem Besitz und Himmel, Nächstenliebe und Grausamkeit, Liebe und Gewalt, Versklavung und Emanzipation, militärischer und geistlicher Macht, Kirche und Staat. Dieser europäische religiöse Synkretismus schuf eine Vermischung der Symbolwelt, die das römische Weltreich mit all seiner Macht, Stärke, Prunk und Pracht und die Königsherrschaft Gottes mit ihrer Ablehnung von Macht und ihrem Aufruf zu Armut, Selbstaufgabe um anderer willen und kindlicher Einfalt miteinander verflocht, (statt einen Gegensatz zwischen beiden herzustellen, wie es die Evangelien taten). Diejenigen, die der Weltreich-Königsherrschaft angehörten, betrachteten sich als erlöst und zivilisiert. Alle anderen wurden als Heiden und unzivilisiert angesehen. Das Weltreich forderte Eroberung und Herrschaft, während die Königsherrschaft Entsagung und Dienst verlangte. Und doch wurden diese beiden in sich widersprüchlichen Lebensauffassungen Grundlage des synkretistischen Christentums der westlichen Welt und ermöglichten ihm damit, zu zerstören und zu verteidigen, zu verwunden und danach zu streben zu heilen, auszulöschen und danach zu trachten Leben anzubieten, letztendlich jedoch zu versklaven, auszubeuten, zu mißhandeln und zu töten — alles zur größeren Ehre und zum Ruhm Gottes. Kann sich das kolonisierende Christentum selbst, von innen heraus, erneuern? Ich glaube nicht, daß dies möglich ist. Die Tradition der Arroganz ist zu tief eingewurzelt, um selbst den Demütigsten zu ermöglichen, sich allein durch eigene Kraft zu reinigen. Die Rettung muß von außen kommen. Es scheint keinen anderen Weg zu geben.

Die Bibel ist voll von Geschichten der Menschen. Aber die christliche Tradition des Westens hat sie praktisch alle durch Theorien und Schemata ersetzt, so als ob Gottes Art sich durch Geschichten der Menschen und sinnliche Bildersprache zu offenbaren, nicht kritisch und ernsthaft genug wäre, und wir dies verbessern müßten. Ist das nicht typisch für unsere westliche Mentalität? Wir versuchen ständig, das, was der andere macht, zu verbessern, auch wenn der andere Gott ist. Dies ist so typisch für unsere westliche Arroganz, die immer versucht, allen anderen den eigenen Weg aufzuerlegen, und zwar als den einzigen, der wirklich authentisch und wahr ist. Wir haben unser Leben um anderer willen hingegeben, aber wir waren nicht in der Lage, die Andersartigkeit anderer als berechtigt und wahr zu akzeptieren. Dies ist immer noch eines der charakteristischsten Merkmale des Westens: unsere Unfähigkeit, Andersheit, besonders religiöse Andersheit, in positiver, respektierender und akzeptierender Weise zu schätzen. Dies war die große Sünde, die den Beginn der neuen Weltordnung im Jahre 1492 markierte, und es ist auch heute noch die große Sünde des Westens: Wir, die Christen des Westens, gegen alle anderen heidnischen Völker der Welt. Dies ist genau der großartige Beitrag der an den Rand gedrängten, gekreuzigten und zum Schweigen gebrachten Völker der Dritten Welt: ein Aufruf zu einer tiefen *metanoia* von dem «Wir gegen euch», zu einem neuen «Wir», das jeden in seiner Andersheit wahrhaft willkommen heißen und einschließen kann.

Von dieser Perspektive aus wagen wir eine weitere Veröffentlichung über Christus in Asien, indem wir von einigen der verschiedenen theologischen Gruppierungen jenes Kontinents schöpfen. Es ist das Bestreben der Dritte-Welt-Sektion von CONCILIUM, weiterhin Türen für einen fruchtbaren Dialog zu öffnen, der den Prozeß einer wahren Weltgemeinschaft von Gläubigen unterstützt. Gibt es Raum für Christus in Asien? Wir stellen diese Frage innerhalb der asiatischen Sichtweise, aber eigentlich ist dies eine weltumspannende Frage für alle christlichen Kirchen: Gibt es in der heutigen Weltordnung Raum für Christus? Die Antwort scheint

ein schnelles, eindeutiges «Ja» zu sein. Aber ist diese Antwort nicht zu einfach? Wir wollen tiefer in die herausfordernde Problematik, die von unseren asiatischen Schwestern und Brüdern allen Christen aufgegeben ist, eindringen. Eine der größten Errungenschaften des fünfhundertsten Jahres der neuen Weltordnung liegt darin, daß die Stimme der zerbrochenen, versklavten und zum Schweigen gebrachten Opfer überall auf der Welt hörbar zu werden beginnt. Das neue Wort der Gnade und Errettung wird von den gekreuzigten Völkern der Welt verkündigt. Es ist das Evangelium, geschrieben von Händen, die durch harte Arbeit gezeichnet und verschwielt sind, verkündigt von Zungen, die durch Mangel an Wasser und Nahrung vertrocknet und verschmachtet sind, das heute die heimlichen Götzen des westlichen Christentums entlarvt. Dies bedeutet, das kolonisierende Christentum von seiner kulturellen Arroganz und Versklavung zu befreien, es von seinen verfallenden Elementen zu reinigen und es, indem man den authentischsten Zügen wahrer christlicher Tradition der Evangelien erlaubt, zum Vorschein zu kommen, zu veredeln. Ein neues Christentum wird aus den gebrochenen Körpern und dem vergossenen Blut der Opfer der gegenwärtigen Weltordnung geboren. Gibt es in unseren christlichen Kirchen und Theologenkreisen der gegenwärtigen Weltordnung Raum für diesen Christus?

Für Christen früherer kolonisierter Völker, die mit ihrer Unabhängigkeit ringen, gewinnt die Frage nach religiöser Identität äußerste Wichtigkeit. Steht die Religion der kolonialen Missionare für die Annahme kolonialer Herrschaft, oder kann sie, gereinigt von kolonialen Aspekten, zur verborgenen Energie neuer Bewegungen der Erkenntnis, der Achtung, der Anerkennung und des neuen Lebens werden? Der Christus, der heute in Asien in Erscheinung tritt, ist, wie A. Pieris es darstellt, nicht der «Komplize Christus», der in irgendeiner Weise Invasion, Herrschaft oder irgendeine Form von Ungerechtigkeit rechtfertigt. Es ist der «Opfer-Richter», der in Solidarität mit den Opfern der sündigen Systeme des heutigen Asien — ziviler, kultureller und religiöser Art — eine Umkehr der Gesellschaften Asiens zur Ordnung Christi, entlang der via crucis selbstlosen Teilens, fordert. Dies geschieht mit Sicherheit unter den Dalits in Indien, den Minjung Feminine Christa in Korea (leider ist der Artikel von Hyung Kyung aus Seoul nie angekommen), den chinesischen Kommunisten, die im Jahre 1920 in den Erzählungen von Jesus von Nazaret eine neue Kraft zur geistlichen Erneuerung Chinas erkannten, und unter den landlosen Völkern der Philippinen, die um neues Leben ringen.

«... und legte ihn in eine Krippe, weil in der Herberge kein Platz für sie war.» (Lk 2,7). Jeder würde sich geehrt fühlen, eine berühmte, bekannte, wichtige Persönlichkeit bei sich willkommen zu heißen. Aber wer möchte schon einen Unberührbaren willkommen heißen? Einen übel riechenden, entstellten Unbekannten aus den häßlichen Regionen der Gesellschaft! Die Hirten, die zu den sozial Ausgestoßenen, den zerbrochenen «Unberührbaren» ihrer Gesellschaft gehörten, erkannten seine Herrlichkeit sofort. Doch die etablierten Mächte Jerusalems wurden durch seine Ankunft sehr beunruhigt und trieben ihn schließlich aus der Stadt hinaus nach Golgatha. Es ist kein Platz für Jesus von Nazaret, den Christus, in den sündhaften Systemen irgendeiner Kultur oder Gesellschaft. Genau dieser Jesus, der uns alle, aus seiner Zerbrochenheit und Nichtigkeit heraus, zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander einlädt, ist der wahre Christus der Heiligen Schrift. Dies ist genau der Jesus, den die Unberührbaren Indiens im Jahre 1910 als ihren befreienden Retter erkannten. Das äußerste Nicht-Christus-Sein des Jesus von Nazaret zu seinen Lebzeiten machte sein Christus-Sein in den Reflexionen nach der Auferstehung aus. Seine totale *kenosis* und Identifikation mit dem Abschaum, den Unberührbaren und von der Gesellschaft Verstoßenen, in deren existentieller Schande, Schmach und Zerbrochenheit, bis hin zur Hinrichtung als Krimineller, beraubte ihn aller irdischen Würde, Ehre und Herrlichkeit. Es ist dieses gehorsame Nicht-Christus-Sein, das den Weg für die nachösterlichen christologischen Titel der Herrlichkeit und des Ruhmes ebnet, und letztendlich zu der westlichen Verwirrung führt, ihn im Bild des triumphalen Herrschers zu sehen.

Das Christentum wurde in Asien geboren. Doch als es in die hellenisierte Welt vordrang, gingen viele der ursprünglichen Bild-Metaphern des Evangeliums zugunsten von hoch rationalistischen und philosophischen Begriffen verloren, welche versuchten, die Wahrheit des Christentums der neuen Weltsicht entsprechend zu

erklären. Für manche war dies hilfreich, für andere sollte es sich jedoch als schädlich erweisen. Die neuen Einsichten, die aus der Zerbrochenheit Asiens, Afrikas, Lateinamerikas und der unterdrückten Minderheiten der Welt herkommen, werden den Christen heute weltweit erlauben, ihre Pilgerfahrt hin zur Fülle der Wahrheit fortzusetzen. Eine Wahrheit, die so reich ist, daß sie in angemessener Weise nicht in einer bestimmten Weltsicht enthalten sein kann, sondern die besser verstanden wird, wenn man sie durch die verschiedenen Denkweisen der heutigen Welt hindurch betrachtet. Wir sind zuversichtlich, daß diese Ausgabe von CONCILIUM dabei helfen wird, neue Wege des Verstehens unserer selbst und anderer zu eröffnen.

Es ist angebracht, diese Ausgabe mit dem Artikel von Tissa Balasuriya, der seit vielen Jahren eine der Pionierstimmen Asiens ist, abzuschließen. Tissa hat schon seit langer Zeit seinem Volk neue Hoffnung gebracht, während er uns im Westen herausfordert, unsere Sicherheiten aufzugeben, über unser religiöses Schubladendenken hinauszugehen, und die Früchte des Geistes Gottes, der in Religionen und säkularen Weltanschauungen wirkt, die die wahre Besserstellung und Befreiung der Unterdrückten der Welt anstreben, zu unterscheiden. Es ist tragisch, daß unsere religiösen Institutionen häufig, statt diesen Prozeß zu fördern, ihn in ihrer typischen Unsicherheit erschweren. Doch der Geist ist größer. Die Feier der Arbeitermesse der Christian Workers Fellowship ist ein bewegender Ausdruck des wahrhaft weltumspannenden und alle einschließenden religiösen Festes der aufregend neuen Dinge, die aus den Leiden Asiens heraus entstehen.

Wir danken unseren asiatischen Kollegen, A. Pieris und Mary John Mananzan und den Mitgliedern der Ecumenical Association of Third World Theologians für ihre enge Zusammenarbeit beim Erstellen dieser Ausgabe.

Aus dem Englischen übers. von Wolf-Elmar Schmidt M. A.

Nichtchristliche und christliche Zugänge zu Christus in Asien

Teotônio R. de Souza

Einige Erscheinungsweisen Christi in Asien

Jesus wurde zunächst von einigen semitischen jüdischen Asiaten, aber auch von zahlreichen anderen Menschen als Erlöser erfahren. Seither ist er von den Schriften des Neuen Testaments und von den nach-apostolischen Kirchen als der Christus verkündigt worden. Im Neuen Testament findet sich jedoch kein einheitliches orthodoxes christologisches Modell. Die im Neuen Testament entworfene Christologie war «umfassend und vielfältig», um eine Formulierung des Exegeten George-Soares Prabhu auf der letzten Generalversammlung von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), die im Januar 1992 in Nairobi stattfand, zu zitieren. Die nachapostolischen Kirchen ließen nicht nur einen Konsens hinsichtlich ihrer christologischen Modelle vermissen, sondern sie legten darüber hinaus diesbezüglich heftige Unstimmigkeiten an den Tag, von denen die stürmischen Kontroversen der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit Zeugnis geben. Folglich ist es nicht gerechtfertigt, Gottes Heilsoffenbarungen in der Geschichte aller semitischen Völker und vieler anderer Kinder Gottes in Asien und in anderen Teilen der Welt auf die Bilder und zuweilen auch auf Karikaturen von Christus zu reduzieren, die von dogmatischen Theologien hervorgebracht und exportiert wurden, die allein auf dem Hintergrund des westlichen Denkens und der gesellschaftspolitischen Systeme, die ihnen den Rücken decken, verstanden und akzeptiert werden können.

Der Minderheitskomplex der Juden und gleichzeitig auch der der westlichen Zivilisation sind, insbesondere seit der Zeit der «Entdeckungen» und dem Aufkommen des «Weltkapitalismus», zu einem Großteil für eine ungesunde weltweite Verbreitung von Christus verantwortlich, die wissentlich oder unwissentlich danach trachtet, ihm seine «Inkarnation» abzusprechen und seine Bedeutung stattdessen auf eine «universelle Einzigartigkeit» zu reduzieren. Seine «Menschwerdung» sollte eine Inkarnation der Werte und der Lebensweise sein, die von der «missionierenden» Kirche bzw. den Kirchen akzeptiert wurden, statt auf das Verständnis der Urbevölkerung von Christus und auf ihren Schrei nach Leben einzugehen. In einer Christologie mit offenem Ausgang könnte Jesus ungehindert einen oder mehrere Titel annehmen, die von denen abweichen, die im Westen bekannt sind oder die Anerkennung des Westens benötigen. Es gab zwar einige historische Ausnahmen in diesem Bereich, sie waren jedoch sehr zaghaft und wurden unverschämterweise unterdrückt. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil jedoch hofft man darauf, daß die Ausnahmen zu einer Regel werden, die es erleichtern würde, die Echtheit der Christuserfahrungen der asiatischen Völker zu berücksichtigen und ihre verschiedenen Bezeichnungen anzuerkennen, statt sie anzuzweifeln und sie einer Prüfung durch die schöngeistigen und haarspalterischen theologischen Lehren des Westens zu unterziehen.

Die traditionelle kapitalistische Mentalität der Juden, die zu einem Wesenszug der Entwicklung des westlichen Denkens und seiner gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen geworden ist, hat versucht, Christus dem Rest der Welt, Asien eingeschlossen, als das neueste der Monopolgüter auf ihrem Weltmarkt zu verkaufen. Das führte dazu, daß ihr Christus in erheblichem Maße ein Eindringling geblieben und kein «asiatischer Christus» geworden ist. Die Kirchen, die einen solchen Christus predigen, sind zumeist Kirchen *in* Asien geblieben; ihnen ist es nicht gelungen,

Kirchen *von* Asien zu werden. Statt sich den großen in Asien ansässigen Religionen als «Mitarbeiter» in der Sendung zu den Millionen von *Armen* anzuschließen, betrachten die Missionskirchen in Asien die heimischen Religionen als Rivalen, die eine Bedrohung ihrer «Einzigartigkeit» und der ihres «Christus-Produktes» darstellen. Solange diese Kirchen es nicht schaffen, mit Christus zu sterben, indem sie von ihrem Streben nach Reichtum und Macht Abstand nehmen, ist es unwahrscheinlich, daß sie mit ihm auferstehen und den Millionen der asiatischen Armen, die die Mächte des Todes in ihrem täglichen Leben erfahren müssen, das Leben seines auferstandenen Geistes mitteilen. Das «ausländische Kapital» und die politische Macht im Hintergrund der westlichen Kirchenstrukturen hat auch nach jahrhundertelangem Einsatz nicht mehr als einen unwesentlichen Prozentsatz des gottesfürchtigen und tiefspirituellen asiatischen Volkes für ihre Religion gewinnen können. Der Begriff und, schlimmer noch, die Realität der allgemeinen und katholischen Kirche wird in der Praxis oft auf die Universalität der Jurisdiktionsgewalt reduziert und in der Art und Weise sichtbar, wie diese Macht eingesetzt wird, um jegliche Infragestellung der kirchlichen Autorität oder der Kirchenpolitik, die nicht selten sichtbar oder unsichtbar in den Dienst der Strukturen und Interessen des Weltkapitalismus genommen werden, zu bestrafen. Es gab eine Zeit, in der der Kalte Krieg und das mit ihm einhergehende Kräftegleichgewicht das Erscheinungsbild einer Kirche ermöglichten, die wieder anfing, ihrem prophetischen Ursprung und Auftrag gerecht zu werden. Jedoch zeigen auch die neueren Entwicklungen und das neue Kirchenrecht ihre Auswirkungen auf die Kirche. Das aus dieser Situation hervorgehende «Christus-Produkt» könnte die alten Konflikte und Rivalitäten wieder aufflammen lassen und verschlimmern und die Wirklichkeit von Christi Menschwerdung somit für die asiatischen Gläubigen zu einem fortdauernden Mysterium machen, nach dem sie ihr Leben ausrichten und aus dem sie Kraft schöpfen wollen.

Der syrische Christus der Thomaschristen

Wie sehr man auch die Bedeutung der mündlich überlieferten Traditionen in den östlichen Kulturen und die Verläßlichkeit der Methoden betont, diese Traditionen zu bewahren und ihnen gegenüber den westlichen Kulturen (die in einem Klima lebten, das ihnen ermöglichte, sich auf schriftliches Material zu verlassen) eine Heiligkeit beizumessen, können doch berechtigte Zweifel an der Historizität des leibhaftigen Erscheinens des heiligen Thomas in Indien angemeldet werden. Zumindest scheint die Tradition, die behauptet, der heilige Thomas habe brahmanische Familien zum Christentum bekehrt, ein Anachronismus zu sein, denn bis zu der Arianisierung von Kerala und der gesellschaftlichen Schichtung in das Kastensystem sollten noch einige Jahrhunderte vergehen. Abgesehen von den Hinweisen auf einen Handelsverkehr zwischen dem Römischen Reich und der indischen Halbinsel und auf das Vorhandensein jüdischer Siedlungen, die als Beleg für die Ankunft des Apostels galten, gibt es von den nordwestlichen Landesgrenzen her eine lange bestehende Einflußnahme auf diesen Subkontinent. Der Feldzug Alexanders des Großen zum Indus-Gebiet und die hellenistischen Einflüsse auf die indische Kunst und Kultur geben dafür ein Beispiel. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Konflikt zwischen dem Römischen und dem Persischen Reich in den ersten Jahrhunderten des christlichen Zeitalters und der sich daraus ergebende Loyalitätskonflikt für die Kirchen des Mittleren Ostens zu Anfang des fünften Jahrhunderts einige dieser Kirchen, darunter auch jene, die von Antiochia abhängig waren, dazu veranlaßte, ihre Autonomie auf der Basis ihrer apostolischen Traditionen geltend zu machen. So entwickelte sich die ostsyrische oder chaldäische Kirche zu einem unabhängigen Zentrum der Ausbreitung der Kirche, wofür sie den Preis bezahlen mußte, von den gegnerischen Kirchen des Westens als «nestorianisch» bezeichnet zu werden. Übrigens müssen auch die frühen christologischen «Häresien» und das «Morgenländische Schisma» im Zusammenhang mit dem Konflikt verstanden werden, der aus dem kulturellen und politischen Minderwertigkeitskomplex des auf Rom fixierten Papsttums und der kirchlichen Autoritäten, die im Nimbus des Lichtstrahls des byzantinischen Reiches tätig waren, hervorgegangen war. Rom versuchte, seinen Komplex wettzumachen, indem es seinen Anspruch auf juristischer Ebene überzog. Auch sollte man angesichts des ständigen Gebrauchs des Wortes «Ost» in der von westlichen Autoren

verfaßten frühen Kirchengeschichte Vorsicht walten lassen. Das Wort bezeichnet eigentlich nicht den *Osten* an sich, sondern vielmehr den östlichen Teil des Westens, und zwar den östlichen Mittelmeerraum der griechisch-byzantinischen Kulturwelt. Möglicherweise begann der wirkliche Osten, seine Identität durch die chaldäische syrische Sprache zu bekunden, und machte dadurch seine «monophysitischen» Kategorien für den lateinischen und griechischen Westen noch unverständlicher. Von der syrischen Kirche spaltete sich in einer Reaktion auf das Konzil von Chalkedon die westsyrische monophysitische oder jakobitische Kirche und in der Folge des Konzils von Ephesus die ostsyrische oder nestorianische Kirche ab.

Die Schule von Nisibis-Edessa war vielleicht das größte Zentrum der Gelehrsamkeit und der spirituellen Dynamik des frühen Christentums. Sie formte das frühe Christentum im Osten. Edessa (das heutige Urfa in der Türkei) lag an der Handelsstraße zwischen Syrien und Armenien. Kaufleute aus China und Indien kamen auf ihrem Weg in den Westen durch Edessa. Nisibis (das heutige Nusaybin in Syrien, nordöstlich von Mosul) war ebenfalls ein wichtiges Handelszentrum und ein Ort von strategischer Bedeutung. Als solcher wechselte er oft seine nationale Zugehörigkeit zwischen Persien und Rom. Die theologische Schule von Nisibis-Edessa (so genannt, weil ihre Lage, je nach politischer Situation, zwischen beiden Ortschaften wechselte) wurde kurz nach dem Konzil von Nizäa eingerichtet, und weder die alexandrinische noch die antiochenische Schule, ganz zu schweigen von Rom, konnte sich an Berühmtheit mit ihr messen.

Während die monophysitische Kirche sowohl der Intoleranz des byzantinischen Christentums als auch der des Islams standhielt, war die ostsyrische Kirche nicht nur innerhalb des Persischen Reiches unter der iranischen Bevölkerung mit mazdaistischer Religion, sondern sogar darüber hinaus in Indien und Mittelasien bis hin nach China stark missionarisch tätig. Möglicherweise drängten die Verfolgungen durch die Perser und die spätere Unterdrückung durch den Islam viele Gruppen syrischer Christen, die vom apostolischen Ursprung (durch den heiligen Thomas) ihrer Kirche überzeugt waren, vom 4. Jahrhundert an noch weiter nach Osten. Die Tradition des Thomas von Cana und anderer, die aus Syrien kamen, wird von den Thomaschristen in Südindien hochgehalten. Jedoch ist auch über ihre Verbindung mit China über Indien spekuliert worden. Die Entdeckung einer steinernen Inschrift in Hsianfu, damals Hauptstadt von Nordchina, weist auf die Existenz von Christen im China des 7. und 8. Jahrhunderts hin. Die in chinesischer und syrischer Sprache abgefaßte Inschrift zusammen mit dem Vorhandensein von jüdischen Kolonien und Handelskontakten zwischen China und Indien, einschließlich Mailapur an der Koromandelküste, scheinen der Theorie von einer syrisch-christlichen Verbindung zwischen China und Indien Glaubwürdigkeit zu verleihen. Darüber hinaus gab es buddhistische Mönche, die im 2. und 3. Jahrhundert von Indien nach China gingen. Bekannt ist etwa Hiuen-Tsang, ein chinesischer Gelehrter und buddhistischer Mönch, der im 7. Jahrhundert an den Hof von Harsha kam und viele Jahre in Indien verbrachte. Erst im 9. Jahrhundert ging der Kaiser von China gewaltsam gegen alle fremden Religionen vor.

Die Anführer der Thomaschristen berichten stolz, daß ihr prä-lateinisches Christentum auf kultureller Ebene indisch, hinsichtlich der religiösen Inhalte christlich und was den Gottesdienst anbelangt orientalisch geprägt ist. Diese Behauptungen mögen gegenüber dem römisch-katholischen Christentum in höchstem Maße gerechtfertigt sein, jedoch zögerte der erste Kardinal der syro-malabarischen Kirche nicht, sie als «zero-malabarische» Kirche zu bezeichnen, um damit auf Tendenzen innerhalb der Gemeinschaft zu reagieren, die die syrischen Traditionen wiederaufleben lassen, und ihnen gegenüber einer indischen Form der Liturgie den Vorzug zu geben. Eigenartigerweise haben einige neuere Veröffentlichungen der Gemeinde auf die ethnische Affinität zwischen den Sumerern (Chaldäern) und den Drawidern (Südindien) aufmerksam gemacht. Es ist nicht klar, ob dieser Aspekt Teil einer Argumentation ist, die beabsichtigt, die «Fremdheit» der syrischen Verbindung abzuschwächen! Anders als das syrisch-indische Christentum des frühen China, das ohne jegliche sichtbare Auswirkungen verschwand, hat die Gemeinde in Indien jedoch eine zunehmend aktive missionarische Tendenz an den Tag gelegt und sich über den gesamten indischen Subkontinent und andere Länder der

Diaspora ausgedehnt. Fast 70% der in der Missionsarbeit tätigen Menschen in Indien stammen aus der Gemeinde der Thomaschristen, die in Nordindien acht Eparchien unterhält. Die Ursachen für diese Ausbreitung sind den Verbindungen des frühen Christentums zur jüdischen Diaspora auf der ganzen Welt und seiner allmählichen Loslösung von seinen ethnischen Wurzeln nicht unähnlich. Dieser Prozeß der kulturellen Befreiung der Thomaschristen und seine uneingeschränkte Offenheit gegenüber anderen regionalen Kulturen Indiens muß sich in Zukunft deutlicher zeigen. Nur eine regionale kulturelle Leitung und Hierarchie in den Gemeinden mit syrischem Ritus und eine wirksame Kontrolle über den schleichenden Romanisierungsprozeß, der ihre Strukturen zu unterwandern droht, würde eine deutliche Veränderung in dieser Richtug bedeuten und der Entwicklung eines indischen Ritus mit vielfältigen regionalen Abweichungen den Weg bereiten. Sowohl syrische als auch römisch-katholische Karikaturen von Christus würden dann verschwinden.

Der römisch-katholische Christus der westlichen Kolonialherren

Die Portugiesen kamen unter einem Entwicklungsdruck auf dem Bereich der Schiffahrt und des Seehandels, der das neuentstandene Land weiter in eine Randposition zu drängen drohte, nach Indien. Dem portugiesischen Bürgertum war es gelungen, den Geist der Kreuzzüge, der das Land früher befähigt hatte, seine nationale Unabhängigkeit durchzusetzen, geschickt neu aufleben zu lassen. Es war ein Kampf um das nationale Überleben auf dem bereits übersättigten kleinen Binnenmarkt Europas. Er konnte nur gewonnen werden, indem man die Monopole der italienischen Stadtstaaten durchbrach, die einen für beide Seiten vorteilhaften modus vivendi und operandi mit den Muslimen gefunden hatten, die vom 7. Jahrhundert an Europas Spielraum nach Osten verstellt hatten. Die portugiesische Krone und der Adel konnten die armen Bevölkerungsmassen des Landes mobilisieren, um sie auf den «Entdeckungsreisen» und bei der Gründung eines Reiches schuften zu lassen, das vom Zauber des Reichtums umgeben war und die Hoffnung auf ewige Belohnung für ihre Frömmigkeit und ihre Opfer im Sieg gegen die «Feinde des Kreuzes» barg! Es war die Frömmigkeit der Portugiesen, die zu diesem Zeitpunkt kaum eine Bibelstelle korrekt zitieren konnten. Sie stellte eine fundamentalistische Reaktion auf den islamischen Fundamentalismus dar, der ihre Existenz bedrohte. Von den Portugiesen mit einem solchen Hintergrund, die von dem anerkannten portugiesischen Romanschriftsteller Eca de Queiros als *«plebe beata, suja e feroz»*, d.h. als eine fanatische, dreckige und wilde Menge (der restliche Teil Europas war nicht viel besser in seiner kleinen mittelalterlichen Welt der damaligen Zeit) beschrieben wurden, konnte kein Verständnis für die Feinheiten der hinduistischen Religion und Philosophie erwartet werden. Zusätzlich angesteckt vom Fanatismus der Gegenreformation in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts beteiligten sie sich an einer Orgie von Tempelzerstörungen und antihinduistischer Gesetzgebung und machten die Lebensbedingungen der nicht zur Konversion bereiten Hindus in ihrem «Estado da India» in gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht schwer, wenn nicht sogar unmöglich. Zu behaupten, dies wäre keine «Gewalt» gewesen, wie es viele Apologeten der portugiesischen Missionsmethoden tun, hieße, mit gefühllosen Bestien, nicht mit Personen über Gewalt zu diskutieren. Hier war ein siegreicher Christus der siegreichen westlichen Kolonialherren am Werk. Es gab nur einige Missionare, die aus den weltoffenen Stadtstaaten Italiens stammten (im Unterschied zu den Missionaren der Nationalstaaten in Europa), die eine kulturelle Offenheit gegenüber den Indern, Chinesen und anderen nichteuropäischen Kulturen bekunden konnten.

Im Verlauf dieser kolonialistischen Christusoffenbarung war das ehemalige Christusbild der Thomaschristen ebenfalls dem Untergang geweiht. Christus war bereits zu einem mit dem Heidentum der einheimischen Kulturen verunreinigten, oder besser zu einem den wirtschaftspolitischen Interessen seiner portugiesischen Gläubigen nicht dienenden Christus geworden. Der Konflikt um die Christusvorstellung spaltete 1653 die Einheit der Thomaschristen mit ihrem Entschluß, der Latinisierung mit dem Schwur beim Kreuz von Koonan zu widerstehen. Die Latinisierung durch *Padroado* hatte zum Ziel, die bekannten militärischen und kommerziellen Stärken der Thomaschristen

von Malabar in den Dienst des portugiesischen Gewürzhandels und der Krone zu stellen. Der Kampf der Thomaschristen um ihre eigene Identität dauert an, und man muß hoffen, daß sie nicht, wie die dem lateinischen Ritus folgenden Christen, auch vergessen, daß Jesus nicht auferstand und als Christus, der Herr, verkündet wurde, indem er nach seiner eigenen Identität suchte und diese dann auf seine Mitmenschen übertrug, sondern indem er sie zunächst in seiner fleischgewordenen Solidarität mit den Unterdrückten und mit den Menschen ohne eigene Identität verlor. Christus ist somit ein Widerspruch in sich, in welchem die Gläubigen einen *individuellen und einzigartigen* Christus anzubeten suchen und dabei vergessen, daß Menschwerdung Solidarität mit der ganzen Menschheit und mit der Schöpfung bedeutet.

Der ungebundene Christus

Christus kann nicht der stolze Besitz irgendeines Menschen sein. Er ist ein ungebundener Christus, der alle Bindungen durchbrochen hat und für eine Gotteserfahrung steht, die über alle Titel hinausgeht, eine Gotteserfahrung, nach der sich viele alte spirituelle Traditionen und Religionen Asiens und der ganzen Welt — nicht immer vergebens — gesehnt haben. Gotteserfahrung sollte keine Masken oder Verkleidungen nötig haben. Diejenigen, die für sich die Gewalt in Anspruch nehmen, daß das im Himmel gebunden sei, was sie auf Erden binden, sind wahrscheinlich auch diejenigen, von denen Jesus am Kreuz sagte, daß sie nicht wüßten was sie tun, und für deren Vergebung ihrer Sünden er betete. Und er hat außerdem gewarnt: «Und man wird von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch sitzen. Dann werden manche von den Letzten die Ersten sein und manche von den Ersten die Letzten» (Lk 13,29-30) und «nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, ... dann werde ich ihnen antworten: Ich kenne euch nicht. Weg von mir ...!» (Mt 7,21-23).

(Ich habe in diesem Artikel auf die Angabe von Fußnoten verzichtet, da ich ihn unter Umständen schreiben mußte, die mir den Zugang zu Büchern oder anderen Publikationen nicht erlaubten. Ich möchte jedoch im folgenden auf einige meiner eigenen früheren Schriften sowie auf einige andere Titel hinweisen, die dazu dienen können, sachliche Details nachzuschlagen oder weiterführende Reflexionen über die in diesem Artikel angesprochenen Probleme zu ermöglichen. George Soares-Prabhu verdanke ich einige wichtige Erkenntnisse und bibliographische Hinweise, die ich versucht habe, in diesem Artikel weiterzuführen):

J. A. Fitzmyer, Bibel und Christologie. Dokument der päpstlichen Bibelkommission (Katholisches Bibelwerk 1986) bietet einen nützlichen Überblick über die zeitgenössischen christologischen Ansätze. Darüber hinaus findet sich eine hilfreiche Diskussion jüngerer Beiträge zur neutestamentlichen Christologie in *Semeia* 30 (1985) und in *J. Sobrino,* Christology at the Crossroads (London 1978).

Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen 1934) bietet eine klassische Beschreibung der Ursprünge der «Orthodoxie», die eine Form des Christentums darstellt, die von der römisch-katholischen Kirche unterstützt und aktiv propagiert wird, die aber anderswo niemals völlig angenommen wurde.

Auf der Suche nach weiteren Informationen über die Thomaschristen und über die Rituskontroversen in Indien erweist sich die Zeitschrift *Christian Orient* als sehr hilfreich. Die Veröffentlichungen von *A. M. Mundadan,* darunter besonders Indian Christians Search for Identity and Struggle for Autonomy (Bangalore 1984), enthalten etwas objektivere Ansichten über die syro-malabarische Kirche als die Werke der meisten anderen Autoren, die dem selben Ritus folgen.

Folgende Werke enthalten einige der neuesten Forschungsergebnisse zur Einstellung der portugiesischen Kirche im besonderen und der Kirche der Kolonialzeit in Asien im allgemeinen: *C. R. Boxer,* The Portuguese Seaborne Empire (London 1977); *C. R. Boxer,* The Church Militant and Iberian Expansion (Baltimore 1978); *J. Wicki* (Hg.), O Pai dos Cristãos (Lissabon 1969); *Teotônio R. de Souza,* Medieval Goa (Neu Delhi 1979); *M. D. David* (Hg.), Western Colonialism in Asia and Christianity (Bombay 1988)

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

TEOTONIO R. DE SOUZA

Grund- und Aufbaustudien in Portugiesisch; trat 1967 der Gesellschaft Jesu (Jesuitenorden) bei; 1979 Lizentiat in Philosophie an der Jnana Deepa Vidyapeeth in Poona (Indien); 1972 Magister Artium und 1977 Doktor der Philosophie im Fach Geschichte von der University of Poona; seit 1979 Gründungsdirektor des Xavier Centre of Historical Research in Goa; Mitglied der Portugiesischen Akademie für Geschichte in Lissabon, des Heras Institutes für die Geschichte und Kultur Indiens in Bombay, des Menezes Braganza Institutes in Goa und Mitglied auf Lebenszeit in zahlreichen Geschichtsgesellschaften in Indien, sowie Gastprofessor des Vidyajyoti Institutes für Religion in Neu Delhi; Leiter der Forschungsabteilung der Philosophischen Fakultät der Universität von Goa; Mitglied von EATWOT und derzeitiger Generalkoordinator ihrer Arbeitsgemeinschaft zur Kirchengeschichte; Veröffentlichungen: Medieval Goa (Neu Delhi 1979), eine sozio-ökonomische Studie Goas zur Zeit der portugiesischen Kolonialherrschaft; zu seinen Veröffentlichungen zählen außerdem vier weitere Bücher und über 70 Artikel in geschichtlich oder kulturell orientierten Zeitschriften in Indien und anderswo. Anschrift: Xavier Centre of Historical Research, Alto Porvorim, Goa 403 521, Indien.

Samuel Rayan

Hinduistische Vorstellungen von Christus im 19. Jahrhundert

Die hinduistischen Vorstellungen von und Reaktionen auf Jesus Christus waren im Indien des 19. Jahrhunderts so vielfältig wie die jüdischen im Palästina des 1. Jahrhunderts. Sie reichten von Feindseligkeit und Ablehnung über eine abgestufte Skala von Bewunderung, Anerkennung und Freundschaft, ohne sich der Person Jesu und seiner Botschaft verpflichtet zu fühlen, bis hin zu totaler Hingabe an ihn in einer Jüngergemeinde. Man versteht die hinduistischen Christusbilder dann am besten, wenn man sie im Kontext der Renaissance des Hinduismus und auf dem Hintergrund seines Widerstands gegen neue Herausforderungen und Zwänge betrachtet. Die den Widerstand und die Renaissance des Hinduismus auslösenden und prägenden Faktoren beeinflußten auch die hinduistischen Vorstellungen von Christus. Die Reformbewegungen stützten sich auf die alte Religion — die vielgesichtige hinduistische religiöse Tradition mit ihrer unaufhörlichen Suche nach dem Absoluten, ihren vielen Wegen zur Befreiung, ihrer generellen Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen und ihrem neu erwachten Bewußtsein für unheilvolle religiöse Überzeugungen und Bräuche, deren verderblichen Einflüssen sie im Laufe ihrer langen Geschichte ausgesetzt war. Die Erneuerungsbewegungen formierten sich aufgrund des Wirkens christlicher Missionare; des Einflusses der westlichen Kolonialmächte, die von sich behaupteten, «christlich» zu sein; der Einführung des westlichen Erziehungs- und Bildungssystems; der Arbeit von Orientalisten, die die unermeßlichen religiösen und kulturellen Reichtümer des antiken Indien ans Licht brachten und einem kleinen Kreis von Gebildeten zugänglich machten; und des Aufkommens eines auf Indiens Geschichte und kulturelles Erbe stolzen, selbstbewußten Nationalismus.

Typische Vorstellungen

Es lassen sich sieben verschiedene Vorstellungen von Christus (sowie die entsprechenden Reaktionen auf ihn) unterscheiden:

1) Von einigen wurde das Christentum als Religion der Fremden und Eroberer angesehen. Christus betrachteten sie als Eindringling, als eine Art von religiösem Julius Cäsar. Beide, Christus und das Christentum, stellten ihrer Meinung nach eine Bedrohung des überkommenen Glaubens und des sozialen Gefüges der Nation dar. Dieser Bedrohung suchte man dadurch zu begegnen, daß man sich dem alten Glauben in all seinen Erscheinungsformen, Bräuchen und Grundtexten erneut zuwandte.

2.) Eine andere Gruppe begrüßte den Christus der Bergpredigt, den ethischen Christus, während sie den Christus der «metaphysischen Dogmen» und «mystischen Verdunkelungen» ablehnte.

3) Wieder andere erkannten in Jesus einen Asiaten und fühlten sich ihm nahe. Er unterschied sich von dem europäischen, das indische Volk seiner nationalen Identität beraubenden Christus der Missionare und deren sich gegenseitig bekriegenden Konfessionen.

4) Für die meisten Hindus war die Vorstellung von Christus als *der* Inkarnation Gottes unannehmbar, wohingegen Christus als *eine* göttliche Inkarnation — besonders von den Anhängern Vischnus — begrüßt wurde. Doch war jede Art von Inkarnation unvereinbar mit den vom Islam und vom westlichen Rationalismus propagierten theistischen (deistischen) Anschauungen.

5) Eine weitere Gruppe verehrte Christus als Erlöser, als Sohn Gottes und Gottmenschen. Ihr Christusbild unterschied sich indes von der traditionellen Christusdeutung der christlichen Orthodoxie. Dieser Christus bildete den Mittelpunkt einer «Neuen Religion», einer universalen Kirche, die alle Religionen der Welt miteinander in Einklang bringt.

6) Einige fanden allerdings auch, nachdem sie eine Zeitlang eine oder mehrere der oben ge-

nannten Positionen vertreten hatten, zum orthodox-kirchlichen Glauben an Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes, das gekommen ist, die Welt zu erlösen.

7) Schließlich gab es eine Gruppe, die in Christus den Befreier von gesellschaftlicher und religiöser Unterdrückung sah, obgleich sie in den christlichen Kirchen selbst Unterdrückung erfahren hatten.

Lassen sie uns nun diese verschiedenen Positionen dadurch veranschaulichen, daß wir uns kurz mit einigen Personen und Bewegungen befassen, die für die eine oder andere der oben angedeuteten Richtungen repräsentativ sind.

Liebe mit einigen Vorbehalten
A. Christus, der Sittenlehrer: Rammohan Roy (1772-1833)

Rammohan Roy veröffentlichte 1820 das Buch: «The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness», das Auszüge aus den vier Evangelien enthielt, die Jesu Lehre über das rechte, gottgefällige Leben zum Gegenstand haben. Für Rammohan, der eine brahmanische Gesellschaft, den Bramah-Samaj, gründete, hieß «religiös sein» ein sittliches Leben zu führen. Das ansatzhaft von allen Religionen gelehrte Sittengesetz wird Rammohan Roy zufolge seinen Anhängern hauptsächlich vom Christentum eingeschärft. Die Lehre Christi ist seiner Meinung nach vortrefflich dazu geeignet, Menschen geistig zu erbauen und sittlich zu führen. Er trennte Jesu Lehre von den historischen Geschehnissen seines Lebens, von seinem Tod und von seiner Auferstehung. Diese könnten von den Gegnern des Christentums bestritten werden; ihre spirituelle oder theologische Bedeutung sei gering einzuschätzen. Jesus war Rammohan zufolge Theist; seine Jünger hätten ihn mißverstanden. Das ganze Gebäude der Christologie beruhe auf einem Irrtum.

Rammohan Roy entwickelte seine Sicht von Christus in Auseinandersetzung mit einem Missionar aus Serampore namens Marshman: Jesus war der Messias, unter den Sendboten Gottes nahm er den höchsten Rang ein. Er war Gottes Sohn und Diener, aber nicht Gott, der Beherrscher des Universums. Christus empfängt alles von Gott, ist von ihm abhängig und ihm untertan. Jesus ist der Erstgeborene von allem Geschaffenen, am Anfang hervorgebracht. Er präexistierte im Ratschluß Gottes zum Heil der Schöpfung. Die Einheit von Jesus und Gott ist eine Einheit des Willens und der Intention. Rammohan Roy lehnte den Glauben an die Inkarnation, den er für götzendienerisch und polytheistisch hielt, ab. Ebenso wies er die christliche Sicht des Todes Jesu als Sühnopfer für die Sünde zurück. Die dem Sühnegedanken zugrundeliegende Vorstellung von Gerechtigkeit hielt er für unangemessen. Jesus habe deutlich gemacht, daß dem, der bereut, vergeben wird und daß Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gott wohlgefälliger sind als Opfer.

Rammohans Sicht Christi unterscheidet sich deutlich von dem Christusbild des christlichen Glaubensbekenntnisses. Dennoch lassen ihn die Hochschätzung, die er für Christus empfand, die Bewunderung, die er Christi unvergleichlicher Größe zollte, die Anerkennung der zentralen Rolle Jesu in Gottes Heilsplan sowie sein Gespür für die enge Verbindung von Erlösung und Sittlichkeit dem Mysterium Jesu Christi nahekommen. Und vielleicht wäre er vollständig in es eingedrungen, wäre seine Suche nicht dadurch in eine andere Richtung gelenkt worden, daß er in eine fruchtlose westliche Kontroverse verwickelt wurde.

B. Christus — Gottmenschentum: Keshab Candra Sen (1838-1884)

Seit 1857 war Keshab mit dem Brahma-Samaj und dessen wechselhafter Geschichte eng verbunden. Wie Rammohan bewunderte er Jesu sittliche Größe. Doch ging er über diesen hinaus, indem er die Person Christi auch mit Blick auf das Ostergeheimnis und seine trinitarischen Beziehungen akzeptierte. Keshabs Ansichten über Christus kommen in seinen Vorlesungen, die er zwischen 1866 und 1883 hielt, zum Ausdruck. Vier von diesen Vorlesungen sind für uns besonders wichtig und erhellend: (I) Jesus Christus: Europa und Asien, 1866; (II) Christus und das Christentum, 1870; (III) Indien fragt: Wer ist Christus?, 1879; und (IV) Das wunderbare Geheimnis der Trinität, 1882. Nachdem er Jesus zunächst als einen großen Menschen und Reformer betrachtet hatte, erkannte Keshab später seine gottmenschliche Natur an und anerkannte ihn zuletzt als die zweite Person der Dreifaltigkeit, den ewigen Logos und fleichgewordenen Sohn.

Im Jahre 1866 faßte Keshab die Geschichte der Ausbreitung und Einflußnahme des Christentums in einer Schrift zusammen. Diese schloß mit der Feststellung der «außerordentlichen Bedeutung und des übernatürlichen Heroismus» Jesu. Keshab betonte Christi asiatische Herkunft und Wesensart und betrachtete das Kreuz als ein großartiges Symbol der Selbstaufopferung. Die Auferstehung verkürzte er auf eine Erfahrung, die die Jünger machten, als das heldenhafte Selbstopfer des gemarterten Stephanus ihren sinkenden Mut wieder stärkte. Jesus wollte Gottes- und Menschenliebe. «Christus ist für mich der, der gesagt hat: ‹Dein Wille geschehe›», und «wenn ich von Christus spreche, so meine ich damit einfach die Haltung einer absoluten Loyalität gegenüber Gott». 1879 wandte sich Keshab noch einmal dem Thema der asiatischen Herkunft und Wesensart Jesu zu: Christus ist Orientale. Im Mittelpunkt seines Interesses stand jedoch die Gottheit Christi, Christi gottmenschliche Natur. Christus entäußerte sich selbst, und als sein Selbst dahinschwand, strömte der Himmel in seine Seele, füllte die Gottheit die Leere aus. Alles in ihm war göttlich. So stehen wir also «vor Christus als einem durchsichtigen, kristallklaren Reservoir, in dem das Wasser des göttlichen Lebens ist». Auf diese Weise hat man sich das Sohnsein Christi vorzustellen; er besitzt eine gottmenschliche Natur. Er existierte in Gott, ehe er geschaffen wurde.

Keshab behauptete, daß die Lehre vom Gottmenschentum im wesentlichen eine hinduistische Doktrin sei. Durch die Lehre von der völligen Versenkung in die Gottheit werde Indien zu Christus kommen. Christus wiederum werde das hinduistische Glaubenssystem vollenden, einschließlich seines irrtumsbeladenen Pantheismus. Denn «in Christus offenbart sich wahrer Pantheismus», «die Vereinigung des gehorsamen und ergebenen Sohnes mit dem Vater». Christus begegnet uns als Asiat seiner Herkunft nach, als Hindu seinem Glauben nach, als Verwandter und Bruder, wahrer Yogi, voll süßer Liebe; allzeit wohnt er im Geiste Gottes: «Mein Christus, mein süßer Christus, funkelndstes Juwel meines Herzens, Zierde meiner Seele — zwanzig Jahre lang habe ich ihn in diesem meinem nichtswürdigen Herzen verehrt.»

Im Jahre 1882 wandte sich Keshab der Betrachtung Christi im Lichte des Mysteriums der Dreifaltigkeit zu. Der unbeschreibliche Jehova-Brahma steigt in seinem Sohn, einer Emanation seines Selbst, herab, berührt und durchdringt das Universum und die Menschheit und zieht in der Kraft des Heiligen Geistes die erneuerte Welt zu sich herauf. Die Trinitätslehre der christlichen Theologie gleicht Keshab zufolge auffallend der Sac-cid-ananda-Lehre (sac = Sein, cid = erkennendes Bewußtsein, ananda = Wonne) des Hinduismus. Es gibt nur eine Substanz, eine Person, aber drei Zustände, drei Wirkweisen und Manifestationen, die sich in synthetischer Einheit vermischen.

Christus ist nicht Menschgott, sondern Gottmensch. Die Gottheit ist der Menschheit, die unversehrt bleibt, eingeprägt. Keshab überdenkt noch einmal die Auferstehung und versteht sie nun als etwas, was Jesus widerfuhr. Sie besagt, daß Jesus mit seiner vollen Menschheit zum Vater zurückkehrte. Christus ist nicht der Vater, sondern «besitzt eine ganz gewöhnliche menschliche Natur, in der die Gottheit wohnt». «Er war Gottes eingeborener Sohn, ein Geschöpf», dem Vater gleich ewig(!). Er war, er ist fleischgewordene Sohnschaft, und seine Aufgabe ist es, Sohnsein zu lehren. Keshab erkennt auch das Sühnopfer Christi an: «In Christi Tod erfüllte sich, mehr noch als in seinem Leben, der Heilsplan der göttlichen Vorsehung.» Das Kreuz «überschüttete die Welt mit Glaube, Hoffnung und Liebe»[1].

Keshab verband und versöhnte in sich hinduistische und christliche Traditionen, und schuf so etwas Neues. Dies dürfte ihn auch davon abgehalten haben, sich ausschließlich mit einer der beiden Traditionen zu identifizieren. Er trug mehr zur Verbreitung des Geistes Christi in Indien bei als die meisten Missionare[2]. Keshabs kostbarste religiöse Erfahrungen leiteten sich von Christus her[3].

C. Christus — Süßer, orientalischer, faszinierender Prophet: Patrap Chander Mazoomdar (1840-1905)

Mazoomdars Sicht Christi unterscheidet sich kaum von der Keshabs, seines Freundes und Kollegen in der «Neuen Religion», einer kirchenähnlichen Gemeinschaft, die alle Religionen der Erde miteinander in Einklang zu bringen suchte. Mazoomdar reflektiert über seine Erfahrungen mit Christus in seinem Werk «The

Oriental Christ», das dreizehn Meditationen über die Schönheit, Heiligkeit und Macht des süßen Propheten aus Nazaret enthält. Er stellte Betrachtungen darüber an, wie Jesus badet, fastet, betet, stirbt und regiert. In dunklen und finsteren Zeiten und auf seinen spirituellen Wanderungen hatte er Jesus gesucht. Voll Freude entdeckte er dessen reine, einfache und starke Menschheit. Je mehr er sich seiner eigenen Sündhaftigkeit und Unstetigkeit bewußt wurde, um so mehr fühlte er sich auf geheimnisvolle Weise zu Christus hingezogen, von dessen Leben und Tod für ihn eine «wunderbare Süße und Faszination» ausging. Allen Entmutigungen und allem Spott zum Trotz «blieb ich dabei, Christus zärtliche Achtung entgegenzubringen, die, ohne daß ich es gewollt hatte, in meinem Herzen aufkeimte».

Mazoomdar ging es vor allem darum, Christus zu «orientalisieren». Jesus, wie er sich im Gewande westlicher Ideale und Theologien darstellt, hat es seiner Meinung nach versäumt, mit den für Hindus so typischen «spirituellen Instinkten» in Verbindung zu kommen. In dem oben genannten Buch zeichnete er zwei gegensätzliche Christusfiguren: «Wenn wir vom östlichen Christus sprechen, so sprechen wir von der Inkarnation grenzenloser Liebe und Gnade; wenn wir vom westlichen Christus sprechen, sprechen wir von der Inkarnation der Theologie, des Formalismus, dem Inbegriff ethischer und physischer Kraft. Lasset uns Christus so darstellen, daß alle ihn erkennen und annehmen können.»[4]

Jesus ist Mazoomdar zufolge einzigartig. In ihm gelangen alle partiellen, örtlich begrenzten Inkarnationen zur Vollendung. In seiner Person hat sich die wahre, universale Beziehung zwischen Gott und uns verkörpert. Gott hat sich in Christus endgültig mitgeteilt. Natur, Geschichte, Inkarnationen, Jesus Christus — sie alle sind Stufen innerhalb der fortschreitenden Entfaltung des göttlichen Geistes. Christus ist die vollendete, in ihrer Art einzige und endgültig letzte Manifestation des Geistes. So reinigte sich, als Christus sich reinigte, die ganze Menschheit in ihm. Täglich reinigen wir uns in seiner Taufe. Bedurfte es aber zur Reinigung und Erneuerung unseres innersten Personenkerns nicht noch einer anderen Taufe — der Feuer-, Geist- und Bluttaufe, der Reinigung durch Leiden? Es ist genau dies, was Jesus für uns getan hat, indem er sein blühendes, junges, unschuldiges Leben geopfert hat[5].

Vorbehaltlose Liebe

Die drei Männer, die wir bis jetzt kennengelernt haben, bezogen eine religiöse Position im Schnittpunkt von Hinduismus, Christentum, liberaler Theologie und Rationalismus. Sie bekannten sich mit Vorsicht und unter Vorbehalten zu Christus. Andere aus demselben Kreis elitärer Reformer gingen so weit, einer christlichen Kirche beizutreten, da sie davon überzeugt waren, daß Christus nicht außerhalb seiner Gemeinde erkannt werden könne. Ihr Christusbild entsprach weitgehend dem ihrer Kirche.

A. Christus — Cit (absolutes Bewußtsein) und Opfer: Brahmobandhav Upadhyaya (1861-1907)

Durch den Einfluß seines Onkels Kalicharan Banerjee, eines Christen und Nationalisten, fühlte sich Bhavanicharan von Kindheit an zu Jesus hingezogen. Im Brahma-Samaj und dessen Nachfolgegesellschaften gelang es ihm, durch das Vorbild der Christusfrömmigkeit Keshabs und Mazoomdars über seine Zuneigung zu Christus Klarheit zu gewinnen. Nachdem er in Sind eine Stellung als Lehrer angetreten hatte, begann Bhavanicharan, sich mit theologischen Fragen nach dem Status Christi zu befassen, und bekannte sich 1890 schließlich öffentlich zu seinem Glauben an Jesus als vollkommenem Gott und vollkommenem Menschen. Im Jahr darauf ließ er sich taufen und trat kurz danach zum Katholizismus über. Seit 1894 führte er das Leben eines katholischen Asketen und nahm den Namen Brahmobandhav an. Christus ist für ihn die Mitte von allem; als universaler Lehrer, Offenbarer des Geheimnisses des göttlichen Seelenlebens und Sohn Gottes, der die Fesseln des Karma abzustreifen vermag, fordert er Aufmerksamkeit und Gehorsam.

Brahmobandhavs besonderes Interesse galt der Anpassung des christlichen Glaubens und der Kirche an die indische Religion und Kultur. In bestimmten vedischen Texten entdeckte er Hinweise auf Jesus. Das «Innenleben» Gottes ist seiner Ansicht nach in den heiligen Schriften Indiens bereits schemenhaft erfaßt worden[6]. Nach 1897 kehrte Brahmobandhav sich von dem Theismus der Veden ab und wandte sich

dem Advaita-Vedanta zu, dem seiner Meinung nach besten theoretischen Gerüst für katholische Theologie, obgleich er sich in Fragen der Inkarnation und Gnade auf den Vishnuismus berief.

B. Christus — das inspirierende Kreuz: Narayan Vamana Tilak (1862-1919)

Obgleich Brahmobandhav und Tilak einander nicht kannten — der eine lebte in Sind und Bengalen, der andere in Maharashthra —, stimmten sie in ihren Anschauungen weitgehend überein. Nachdem Tilak mit achtzehn Jahren geheiratet hatte, übte er in den folgenden zehn Jahren zahlreiche Berufe aus, die ihn an verschiedene Orte führten. Während einer Bahnfahrt unterhielt sich einmal ein Mann mit ihm über Dichtung und Christentum, betete mit ihm und gab ihm eine Abschrift des Neuen Testaments. Tilak war von der Bergpredigt tief berührt. Schließlich kam er zu dem Schluß, daß Christus der Lehrer sei, den Indien brauche. Tilak fühlte sich zu Christus, dem vollkommenen Menschen, der sich mit dem Vater identifizierte und fest an sich selbst als das Licht und Leben der Welt glaubte, hingezogen. Christus faßte in einem einzigen Gebot die Forderung der Gottes- und Menschenliebe zusammen und rüttelte durch seine Selbsthingabe alle Menschen auf. Nachdem Tilak 1895 die Taufe empfangen hatte, unterrichtete er Religion und Poetik, verfaßte patriotische und religiöse Gedichte und bemühte sich darum, die Kirche wahrhaft der indischen Kultur anzupassen. Es wird von Tilak berichtet, daß ihm Christus in einer Vision erschienen sei. Dieses Erlebnis trieb ihn zu noch größerer Entsagung und veranlaßte ihn, mehrere Jahre seines Lebens in einem Ashram zu verbringen.

C. Christus — Befreier: Die Parias und Dalits

Die Parias, eine breite Masse unterdrückter Menschen — zu ihnen zählt ein Sechstel der indischen Bevölkerung —, sind von Hindus auf die unterste gesellschaftliche Stufe verbannt, in Unwissenheit gehalten und erniedrigt worden. Alle Hoffnung auf eine absehbare Besserung dieser Situation mußte angesichts der Lehre vom Karma und der Wiedergeburt dahinschwinden. So sahen viele Parias in der christlichen Missionspraxis einen Ausweg aus ihrem Elend. Der Christus der Missionare erschien ihnen als Befreier. 1910 hielten die Mahars von Maharashtha in Pune eine Konferenz ab und richteten an den Außenminister eine Eingabe, in der sie ihre bedrückende Situation beschrieben. Sie appellierten an die britische Rechtsprechung, das Unrecht zu beseitigen, auch wenn sie selber an dem Glauben ihrer Väter festhielten. An einer Stelle der Bittschrift hieß es, daß «durch die sanfte Berührung der christlichen Religion der Mahar ein für allemal gesellschaftlich und physisch aufgewertet» werde. Die Bittschrift ist ein Zeugnis maharistischer Erfahrungen der Befreiung durch Christus — eine bedeutsame Sichtweise Christi von Outcasts. Obgleich das Dokument aus dem Jahre 1910 stammt, reichen die Ereignisse, auf die es Bezug nimmt, in das neunzehnte Jahrhundert zurück.

Verteidigung des Hinduismus

A. Kontroversen

Die hinduistischen Pandite stehen in einer langen Tradition von Kontroversen, religiösen Rechtfertigungen und Auseinandersetzungen mit dem religiösen Pluralismus. Die Kontroversen zwischen Hindus und Christen im neunzehnten Jahrhundert wurden durch die aggressive Evangelisierung ausgelöst. Hindus übten nun ihrerseits Kritik am Christentum und verteidigten — nuanciert und klug oder dogmatisch und pauschal — den Hinduismus.

So führte man in den dreißiger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts in der Gegend um Bombay in zahlreichen Debatten und Traktaten eine Kampagne gegen John Wilson, einen schottischen Presbyterianer und Indologen, der die Puranas[7] mit Kritik und Spott überschüttet hatte. In den Jahren 1830 und 1831 diskutierte man etwa öffentlich Fragen wie die, welchen Gottes Sohn Jesus gewesen sei, wie Gott sterben konnte, ob Jesus uns nicht auch auf andere Weise hätte erlösen können, und wie Brot und Wein heilswirksam sein könnten. Ein gewisser Professor Narayana Rao schaltete sich in den Streit mit Wilson ein und brachte eine in Sanskrit geschriebene Schrift in Umlauf, deren Titel sich in etwa mit «Einer, der auf die Religion seines Landes stolz ist» übersetzen läßt. Diese Schrift, die sich an eine allzu wörtliche Bibelauslegung hielt, verhöhnte einen Schöpfer, der ruhen mußte, die Gestalt eines Menschen besaß

etc. Wenn der christliche Glaube auf Wahrheit beruhte und notwendig wäre, müßte er von Anfang an existiert haben und wäre in Indien schon vor langer Zeit verkündet worden[8].

Zu der wohl bemerkenswertesten Auseinandersetzung zwischen Hinduismus und Christentum kam es durch das 1839 von dem schottischen Staatsbeamten und Orientalisten John Muir veröffentlichte Werk «Matapariksa» («Eine Untersuchung der Religion»), einer trotz scharfer Kritik anspruchsvollen christlichen Abhandlung in Sanskrit. Auf dieses Buch hin erschienen drei wichtige Gegenschriften: zunächst eine 1839 von Somanatha, der in Zentralindien lebte, dann eine weitere im Jahre 1840 von Harachandra, einem Pandit aus Kalkutta, sowie die dritte 1844/45 von Nilakantha Goreh, einem bararesischen Pandit. Somanathas Antwort war voll beißender Ironie, Harachandra stritt lautstark alle gegen den Hinduismus erhobenen Vorwürfe ab, und Goreh schließlich unterzog in seiner systematisch aufgebauten Schrift Muirs Werk einer harten Kritik. Sie beurteilten das Christentum einheitlich negativ, da das christliche Verständnis von Gott, Welt und Menschheit von dem vedischen, dem sie normative Bedeutung beimaßen, abweiche. Eigenartigerweise erwähnten diese hinduistischen Apologien Jesus Christus so gut wie nicht. Das könnte seinen Grund darin haben, daß Christus in Muirs Buch, das den Akzent auf Christi Heilstat legte, keine zentrale Rolle spielte. Doch auch wenn diese Apologeten wenig zu Christus anzumerken hatten: Zum nichtmenschlichen Leben wußten sie sehr viel zu sagen. Die Gleichgültigkeit des Christentums gegenüber diesen Daseinsformen war für sie ein sprechender Beweis für die Unvernünftigkeit des christlichen Glaubens[9].

B. Der Arya-Samaj: Zurück zu den Veden

Der Samaj wurde 1875 in Bombay von Mulsankar (1824–1883), einem aus Kathiawar stammenden Wanderasketen, dessen Asketenname Dayananda Sarasvati lautet, begründet. 1874 vollendete er sein Hauptwerk «Satyarthaprakasa» («Licht der Wahrheit»). Das Buch und die von ihm gegründete Organisation verfolgten das Ziel, Hindus zur Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Religion, wie sie im Veda grundgelegt ist, zu bewegen; Widerstand gegenüber den nichteinheimischen Religionen wie Islam und Christentum zu erzeugen; das Schlachten von Kühen zu verhindern und die brahmanische Religion von Polytheismus, Bilderkult, Tieropfer und Inkarnationsglauben etc. zu säubern. Im Zentrum von Dayanandas Lehre stand das Dogma von der Unfehlbarkeit des Veda. Auf dieses gründete sich der Glaube an das Karma, die Wiedergeburt, die Heiligkeit der Kuh und die Bedeutung sakramentaler Riten. Er gab zu, daß der Bramah-Samaj eine kleine Anzahl von Hindus davor bewahrt hatte, den christlichen Glauben anzunehmen. Aber er beschuldigte seine Anhänger, die Christen in einigem zu imitieren und die Vergebung der Sünden gelten zu lassen[10].

C. Ramakrishna Paramahamsa (1836–1886): Viele Wege zu demselben Gott

Ramakrishnas Leben führt die ganze Breite des Hinduismus vor Augen. Die vielen Religionen sind für ihn Zweige eines Baumes und Wege zu demselben Gott. Die Richtigkeit dieser Anschauung suchte Ramakrishna dadurch zu beweisen, daß er sich den geistlichen Übungen des Yoga, der Tantras, der Bhakti-Frömmigkeit, des Advaita-Weges, des Islam und Christentums unterzog. Mit Christus machte ihn ein Nichtchrist, Sambucharan Mallik (Jadu Nath Mallik), bekannt. Dieser hatte die heiligen Schriften verschiedener Religionen studiert und Jesus zu seiner persönlichen Gottheit erwählt. Als sich Ramakrishna einmal in Malliks Gartenhaus aufhielt, bemerkte er ein Bild der Muttergottes mit dem Jesuskind. Während er es betrachtete, belebten sich die abgebildeten Figuren. Sie strahlten ein Licht aus, das ihn durchflutete und all seine hinduistischen Vorstellungen beiseite schob. Sein Herz war erfüllt von tiefer Achtung für Christus, und er geriet in eine vorher nicht gekannte Verzückung.

Vier Tage später sah Ramakrishna eine schöne, ruhige Gestalt auf sich zukommen. Eine Stimme in seinem Herzen versicherte ihm, daß dies Christus sei, der vorbildliche Yogi, der die Liebe vollkommen zur Anschauung bringt und für die Menschheit gelitten hat. «Unter dem Eindruck dieser Vision blieb Sri Ramakrishna für den Rest seines Lebens Christus in tiefer Liebe verbunden.»[11] Christus war für ihn eine — aber nicht die einzige — Inkarnation Gottes. Neben Christus gab es für Ramakrishna

andere Inkarnationen, wie zum Beispiel Buddha und Krishna. Das Christentum betrachtete er mithin als einen(!) Weg, der zur Gotteserkenntnis führt. Diese Ansicht war indes ein integraler Bestandteil seiner eigenen Tradition, die so durch Ramakrishnas religiöse Erfahrungen verteidigt und gefestigt wurde.

D. Vivekananda (1863-1902)

Narendra Nath Datta, dessen Ordensname Swami Vivekananda lautet, war Ramakrishnas gelehrter Schüler. Wie sein Meister hegte er eine tiefe Zuneigung zu Christus. In Vivekanandas Biographie (1949) ist nachzulesen, daß unter seiner geistlichen Führung nach Ramakrishnas Tod etwa zwölf Mönche an Heiligabend das Ordensgelübde ablegten, nachdem sie den Namen Christi angerufen und seinen Segen erbeten hatten. Die Mönche versammelten sich zur Meditation vor einem Feuer. Naren begann, von Jesus zu erzählen. Durch seine große Redegabe fanden sie Zugang zur Welt Jesu und Paulus'. Naren rief sie dazu auf, Gott zu erkennen und sich selbst zu verleugnen, «wie es der Herr Jesus getan hat»[12].

Schwester Nivedita[13] bezeugt, daß Vivekananda sich als «Diener der Diener Jesu» betrachtete. «Hätte er zu Lebzeiten Jesu in Palästina gelebt, er hätte Christi Füße nicht mit seinen Tränen, sondern mit seinem Blut gewaschen.»[14] Eines von den zwei Büchern, die Vivekananda während seiner Zeit als Wandermönch stets mit sich trug, war die «Nachfolge Christi». Dennoch verteidigte er den Hinduismus gegenüber den christlichen Missionaren. Mit ihm kam es erstmals zur missionarischen Verbreitung des Hinduismus. Vivekananda war «ein wackerer Streiter für die verachtete Religion»[15]. Indien brauchte seiner Meinung nach keine neue importierte Religion, sondern moralischen Auftrieb, die geistige Erbauung der breiten Masse des Volkes, die Kraft, sich zu organisieren, und die innere Festigkeit, die man durch das Studium des Vedanta gewinnt[16].

Schlußbemerkungen

Es gab im 19. Jahrhundert in Indien viele unterschiedliche Vorstellungen von Christus und viele unterschiedliche Reaktionen auf ihn. Sie wurden zum Teil von dem Bild bestimmt, das die Vertreter des Christentums von Christus vermittelten. Das Bild, das man sich von Christus machte, war häufig verschwommen und verzerrt, da man ihn mit der ausländischen Eroberungspolitik und Kolonialherrschaft in Verbindung brachte, die von Menschen ausgeübt wurde, die von sich behaupteten, Anhänger Christi zu sein. Ferner wurde es durch die aggressive Evangelisierung entstellt. Man betrachtete Christus und das Christentum als Mächte, die sich auf die Ausübung von Unterdrückung, Habgier und die Verletzung der Würde von (anderen) Menschen verstehen. Sie verpflichteten ihre Anhänger nicht dazu, gerecht und sanftmütig zu sein, gegen ihre Übertretungen erhoben sie keinen Protest. Wenn der Christus der Evangelien Indien im Kontext der Erfahrung von Freiheit und Gleichheit vermittelt worden wäre und wenn die Bedeutung des Kreuzes und der Liebe auf eine andere, respektvollere und positivere Weise aufgezeigt worden wäre, wäre dann die Reaktion auf ihn nicht breiter, tiefer und erfreulicher gewesen?

Das soll nicht heißen, daß, wenn die christlichen Missionare bessere Methoden angewandt hätten, Indiens Religionen sofort dem Christentum gewichen und untergegangen wären. Was wir mit unserer Frage vielmehr andeuten wollen, ist, daß ein ausführlicherer und tiefergehender Dialog hätte stattfinden können, der zu einer ernsthaften theologischen Untersuchung der in Indien immer wieder vertretenen Ansicht geführt hätte, daß Gott immer schon für das Heil aller Menschen gesorgt hat. In Indien hat man wiederholt versucht, eine auf alle Menschen zugeschnittene Religion zu entwickeln, indem man die besten Erfahrungen in allen religiösen Traditionen miteinander in Einklang zu bringen suchte. Auch dieser Versuch hätte einer theologischen Untersuchung unterzogen werden können. Es wäre so das Antlitz des Einen sichtbar geworden, den Keshab den «größeren Christus» nannte, des einen Wortes, das die ganze Schöpfung, die Geschichte der Liebe und Vergebung, alles Ringen um Gerechtigkeit und das heiligende und kraftspendende Wirken des Geistes von dem einen Ende der Zeit und des Raumes zum anderen vermittelt. Ein solcher Dialog hätte uns den geistigen Horizont abgesteckt, innerhalb dessen das Faktum der religiösen Pluralität unverzerrt gesehen werden kann. Er hätte uns gelehrt, die verschiedenen Symbol-

systeme nicht nur als viele Wege, die zu Gott führen, anzusehen, sondern als die vielen Wege Gottes, uns in unserer konkreten historischen Situation zu begegnen. Er hätte sie uns als vielfältige Zeichen seiner Gegenwart, als historische Urkunden seiner Stimme und seines undeutlich — wie in einem Spiegel — wahrgenommenen Antlitzes erkennen lassen.

Ein Überblick über die hinduistischen Vorstellungen von Christus (und Reaktionen auf ihn) im 19. Jahrhundert lädt zu einer tiefergehenden und ausführlicheren Betrachtung Christi, der immer schon in diesem Land gewesen ist und allen Missionaren vorangeht, ein. Gefordert ist eine noch größere Sensibilität gegenüber der Weise, wie er uns begegnet.

Die Geschichte von der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24) ist die Geschichte der Menschheit. Lasset uns zusammenkommen, das Brot brechen, aufeinander zugehen und uns in Gastfreundschaft begegnen — verborgene Lichter und Feuer und der verborgene Herr werden uns so erscheinen.

[1] Vgl. David C. Scott, Keshub Sunder Sen. A Selection. (Madras 1979) 219-247.

[2] Scott, aaO. 40.

[3] Vgl. J. N. Farquhar, Modern Religious Movements in India (London 1924) 66f.

[4] Vgl. P. C. Mazoomdar, The Oriental Christ (Boston 1883) 42-46, 17-18.

[5] Mazoomdar, aaO. 50-52.

[6] Vgl. J. Lipner/G. Gispert-Sauch, The Writings of Brahmobandhav Upadhyay (Bangalore) XIVf.

[7] Eine Gruppe altindischer Literaturwerke, die in erzählender Form religiöse Sagen enthalten (Anm. der Übers.).

[8] Vgl. Richard F. Young, Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth Century India (Wien 1981) 30-31.

[9] Vgl. Young, aaO. 137.

[10] D.S. Sarma, Studies in the Renaissance of Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries (Benares 1944) 164.

[11] Claude A. Stark, God of All. Sri Ramakrishna's Approach to Religious Plurality (Massachusetts 1974) 88.

[12] Stark, aaO. 159-160.

[13] Angesprochen ist die Engländerin Margaret Noble, eine eifrige Verfechterin von Vivekanandas Ideen (Anm. der Übers.).

[14] Sister Nivedita, The Master as I saw Him (Kalkutta 1966) 276.

[15] Sarma, aaO. 294.

[16] AaO. 282-283, 304.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

SAMUEL RAYAN

geb. 1920; 1939 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; 1955 Priesterweihe; 1950 Universitätsabschluß in Literaturwissenschaften an der Universität von Irivandrum; 1960 Promotion zum Doktor der Theologie an der Gregoriana in Rom; 1961-1972 Studentenseelsorger in Kerala; Seit 1972 Professor für Theologie in Delhi; Mitherausgeber der Zeitschrift für Theologie Jeevadhara. Neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln in Indien und außerhalb Indiens veröffentlichte er: The Holy Spirit (New York 1978); The Anger of God (Bombay 1992); In Christ: The Power of Women (Madras 1986). Anschrift: Vidya Jyoti, 23 Raj Niwas Marg, Delhi 110054, Indien.

Pui-Lan Kwok

Das chinesische nicht-christliche Christusverständnis

«Und für wen haltet ihr mich?» Diese Frage stellte Jesus zuerst seinen jüdischen Jüngern. Als später Paulus und andere Prediger das Evangelium in den rund um das Mittelmeer gelegenen Städten verkündeten, wurden die Heiden der griechisch-römischen Welt mit derselben Frage konfrontiert. Jahrhunderte lang war es dann so, daß die Antworten auf die christologische Frage weitestgehend von Christen formuliert wurden, die in der prägenden Entwicklungsperiode unter dem Einfluß der jüdischen und griechischen Kultur lebten.

Als die Missionare das Evangelium in Asien einführten, wurde die christologische Diskussion aber in einem anderen kulturellen Kontext, vor dem differenzierten und reich entfalteten religiösen Hintergrund der Asiaten neu entfacht. Die sprachliche Struktur, die Denkmuster, Weltsichten und der Lebensstil vieler asiatischer Völker unterscheiden sich in grundlegender Weise von denen des Westens. Die Chinesen zum Beispiel verwenden immer noch eine Bilderschrift, während andere alte Kulturen sich schon lange andere Schriften angeeignet haben. Die Chinesen haben außerdem komplexe und hochdifferenzierte Philosophien, östliche Kunstformen und literarische Meisterwerke entwickelt, die auf eben diesem Schriftsystem basieren.

Das Christentum wurde in China zuerst im siebten Jahrhundert durch die Nestorianer, und später durch römisch-katholische und protestantische Missionare eingeführt. Für die Gelehrten, die von der konfuzianischen Tradition durchdrungen waren, galt das Christentum als fremde, idiosynkratische Lehre, als Irrglaube der gleichen Art wie Buddhismus und Taoismus. Für den Adel und das Beamtentum stellten die Missionare eine Bedrohung ihres Ansehens und ihrer führenden Stellung im Volk dar. Im frühen 20. Jahrhundert, zur Zeit der anti-christlichen Bewegung, wurde das Christentum von jungen Studenten und radikalen Intellektuellen heftig angegriffen und als imperialistisch und unwissenschaftlich kritisiert. Seit dem 17. Jahrhundert wurden in China große Mengen von antichristlichen Traktaten, Pamphleten und Anthologien konfuzianischer und buddhistischer Apologeten veröffentlicht. Die Gesamtheit dieser weitverbreiteten Literatur veranschaulicht nicht nur die Konflikte zwischen zwei Kulturen, sondern bietet auch umfassendes Quellenmaterial für das Verständnis des chinesischen, nicht-christlichen Christus-Bildes.

Jesus als Inkarnation Gottes

Bevor die Missionare Jesus als Inkarnation Gottes verkünden konnten, mußten sie einen chinesischen Begriff für «Gott» finden. Mehr als drei Jahrhunderte lang konnten die Missionare und Chinesen keine Übereinstimmung darüber erlangen, wie die hebräischen und griechischen Begriffe *Elohim* und *Theós,* oder Gott, in die chinesische Sprache zu übersetzen seien. Die Übersetzbarkeit des Wortes «Gott» veranschaulicht so beispielhaft die Unterschiede, die zwischen der chinesischen und den indoeuropäischen Sprachen bestehen. Doch diese Unterschiede der Sprachen reflektieren letztlich nur die tieferen Divergenzen der geistigen Kategorien und Denkprozesse[1]. Die Missionare glaubten an ein höchstes Wesen, den Schöpfer und Beherrscher des Universums. Und der Name für dieses «aus sich selbst heraus existierenden, ewigen und allmächtigen Wesens, des Schöpfers von Himmel und Erde»[2], ist Gott. Im Gegensatz dazu steht die chinesische Vorstellung einer Kosmogonie, die als dynamischer, kontinuierlicher und organischer Prozeß verstanden wird, in dem es keinen Schöpfer gibt, der außerhalb des Universums existiert.

Der französische Sinologe Jacques Gernet erläutert, warum es für den Chinesen schwer ist, sich eine Vorstellung vom Seienden im Sinne einer ewigen und transzendenten Wirklichkeit jenseits der phänomenalen Welt zu machen. Er schreibt: «Es gibt im Chinesischen kein Wort

für die Benennung der Existenz, nichts, das die Vorstellung vom Sein oder der Existenz, was im Griechischen so zutreffend mit dem Substantiv *ousía* oder dem Neutrum *to ón* bezeichnet wird, ausdrücken könnte. Das Fehlen dieser Begriffe oder mentalen Kategorien weist aber nicht auf eine essentielle Unterlegenheit hin, sondern eher auf die grundverschiedenen Weisen des Denkens»[3].

Da die Chinesen kein Substantiv für das «Sein» haben und also darin keine letzte Wirklichkeit erkennen können, ist es für sie besonders schwierig, sich dem Gedanken zu öffnen, daß Gott körperliche Gestalt annahm und in menschlicher Gestalt existierte. Viele Verfasser antichristlicher Schriften betonten diesen Punkt. So fragte zum Beispiel ein Autor im 17. Jahrhundert:

«Hat dieser große Beherrscher des Universums, der alles schuf, körperliche Substanz? Wenn ja, wer schuf ihn und wo war er, bevor Himmel und Erde bestanden? Wenn er keine körperliche Substanz hat, ist er das, was unser konfuzianischer Glaube Taiji (der kosmische Ursprung) nennt. Aber der Taiji kann weder Haß noch Liebe empfinden. Und wie könnte er verlangen, daß die Menschen ihm gehorchen? Wie könnte er Lohn und Strafe zuteilen? ... Aber es kommt noch schlimmer: Sie behaupten, daß der Herr des Himmels herunterstieg und auf Erden als Mann geboren wurde ... Wo war er also, bevor er herunterstieg?»[4]

Für die meisten nicht-christlichen Chinesen ist die Vorstellung, daß Jesus die Inkarnation Gottes in der Geschichte ist, einfach unglaubwürdig und irrational. Angenommen, Jesus wäre innerhalb der langen chinesischen Kultur in der West-Han-Dynastie geboren worden, so hätten sie Grund zur Frage, wo Gott in den vielen vorhergehenden Dynastien war.

Andere Chinesen, die besser mit der buddhistischen Lehre vertraut waren, fanden bestimmte Ähnlichkeiten zwischen der Vorstellung von der Inkarnation und dem verwandelten Körper Buddhas. Die Buddhisten glaubten, daß Buddha in Form des spirituellen Körpers und ebenso in Form des verwandelten Körpers existierte. Manche nahmen sogar an, das Christentum hätte bestimmte Grundsätze vom Buddhismus übernommen. Gleichzeitig gab es aber ebenso grundsätzliche Differenzen. Erstens, da der Buddhismus die phänomenologische Existenz als Illusion ansieht, konnte die Inkarnation Gottes nur eine unwirkliche Erscheinung sein. Dies ließe sich mit der Häresie des Doketismus in der jungen Kirche vergleichen. Zweitens glaubt der Buddhismus, daß der verwandelte Körper Buddhas sich in hunderten und tausenden anderer Menschen manifestiert. Das nicht-dualistische Denken des Buddhismus trennt nicht zwischen dem «Einen» und den «Vielen». In deutlichem Gegensatz dazu hält das Christentum daran fest, daß sich Gott nur einmal in der Geschichte in der Person Jesu manifestierte[5].

Der geschichtliche Jesus

Wenn es für die Chinesen schon kaum verständlich war, wie Jesus Gott sein konnte, so fanden viele erst recht die außergewöhnlichen Ereignisse des Lebens Jesu schwer nachvollziehbar. Da die Chinesen dem familiären Hintergrund einer Person große Aufmerksamkeit schenken, waren sie sehr daran interessiert, mehr über die Eltern Jesu zu erfahren. Die Erzählungen der Evangelien enthielten wenig Informationen über Jesu Abstammung, und seine wunderbare Geburt durch eine Jungfrau erschien nicht nur den Chinesen, sondern auch ihren von der Aufklärung beeinflußten westlichen Zeitgenossen äußerst befremdend.

Ein chinesischer Gelehrter aus der Zeit um 1850 stellte die Behauptung auf, Jesus sei unehelich geboren — eine Auffassung, die von weiten Kreisen der Chinesen geteilt wurde, die mit Verbitterung über die Öffnung des chinesischen Hinterlandes für die Missionare um 1860 reagierten:

«Jesus wurde in Judäa geboren. Seine Mutter Maria, die noch nicht verheiratet war, sagte lästerlicherweise, sie hätte das Kind von Gott. Tatsächlich war Jesus ein vaterloses Kind ... (Wie in westlichen Quellen bezeugt, war Maria Jungfrau, als Jesus geboren wurde. Aber Jesus hatte einen älteren Bruder. Söhne zu gebären ohne verheiratet zu sein, war damals Sitte. Nicht nur Jesus hatte keinen Vater.)»[6]

Jesu niedriger sozialer Status als illegitimes Kind wurde mit der Tatsache in Verbindung gebracht, daß er Kontakt mit Menschen niedriger sozialer Schichten und zweifelhafter Abstammung hatte. Konfuzius, der chinesische Weise, hatte 70 intelligente Studenten um sich, und der

große neu-konfuzianische Gelehrte Zhu-Xi eröffnete eine Akademie für die Gebildeten. Jesus hatte im Gegensatz dazu Steuereinnehmer und Fischer als Jünger. Darüber hinaus waren viele Chinesen erstaunt darüber, daß einer seiner Jünger, der ihm viele Jahre gefolgt war, ihn schließlich verriet.

Aus konfuzianischer Sicht war Jesus alles andere als ein lobenswerter Sohn, der die gebührende Ehrfurcht eines Sohnes den Eltern gegenüber zeigt. In Berufung auf die Textstelle, in der Jesus sagt: «Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und (...) Mutter.» (Mk 3,35), kritisierten einige chinesische Autoren, daß Jesus nicht einmal seine eigene Mutter anerkenne und respektiere. Ebenso wurden die Jünger Jesu beschuldigt, in ihren menschlichen Beziehungen gegen die konfuzianische Lehre der Treue und der Ehrfurcht den Eltern gegenüber zu verstoßen.

In der chinesischen Volksreligiosität gibt es eine große Zahl von Erzählungen über wunderbare Heilungen. Die Tatsache, daß Jesus Wunder wirkte, um die Kranken zu heilen, wurde als ein weiterer Beweis dafür gewertet, daß das Christentum ebenso wie jene Volksreligionen ein für die unwissende Masse bestimmter Irrglaube war. In der christlichen Apologetik wird Jesu Fähigkeit, Kranke zu heilen, als Zeichen für seine Gottessohnschaft interpretiert. Doch in der chinesischen Geisteswelt gilt diese Fähigkeit nicht als etwas Außergewöhnliches, da von vielen berühmten chinesischen Ärzten und Wunderheilern geglaubt wurde, sie hätten die Macht, Menschen vor dem Tod zu retten. Im frühen 20. Jahrhundert, als die Wissenschaften in radikalen intellektuellen Kreisen beinahe zu einer Art «Religion» wurden, begann man die Wundergeschichten als «Relikte der Vergangenheit» zu bewerten, die sowohl von seiten der historischen Forschung als auch von seiten der Wissenschaft angezweifelt wurden.

Viele Chinesen hegten unbestimmte Zweifel angesichts der Berichte des Evangeliums über Jesu Tod und Auferstehung. Ein berühmter chinesischer Gelehrter des 19. Jahrhunderts, Yu Zhengxie, stellte in Frage, daß Jesus durch die Kreuzigung gestorben war. Er fragte, «wie es möglich sein könnte, daß, wenn Jesus wirklich am Kreuz gestorben war, (seine Anhänger) dieses Ding, durch das er so grausam hingerichtet worden war, zu etwas Kostbarem erhoben und so heilig verehrten?»[7] Aber die meisten anderen Autoren glaubten, daß Jesus tatsächlich gekreuzigt worden war, und werteten dies als Beweis dafür, daß er ein von den römischen Autoritäten verurteilter Krimineller gewesen war. Wie die Menschen, die damals Jesus am Kreuz verspottet hatten, konnten die Chinesen nicht glauben, daß der ans Kreuz geschlagene Mann der Erlöser der Menschheit sein sollte. Yang Guangxian, ein orthodoxer Konfuzianer des 17. Jahrhunderts, der glaubte, daß das Christentum eine Bedrohung der chinesischen Lebensweise darstellt, sagte: «Nicht nur, daß Yesu (Jesus) nicht dazu in der Lage war, die Menschheit als ganze zu retten — er wurde sogar selbst zum unehrenhaftesten aller Tode verurteilt. Konnte dies der Herr, der den Himmel geschaffen hat, sein? Sein Streben nach Macht war fehlgeschlagen, er unterwarf sich nicht still der Gerechtigkeit, sondern betete auf Knien zum Himmel ...»[8]

Die Auferstehung Jesu wurde von den rationalen Konfuzianern als ganz unvorstellbar beurteilt; sie hielten daran fest, daß der Körper Jesu von seinen Jüngern gestohlen worden war. Nachdem sie dies heimlich getan hatten, verbreiteten sie das Gerücht, daß Jesus am dritten Tage auferstanden war. Die Buddhisten dagegen, die eine sichere religiöse Vorstellungskraft haben, konnten die Auferstehungsgeschichte mit ihrer eigenen Begrifflichkeit fassen und umformen; daher die Klage eines Missionars: «Ganz gleich welche Worte man verwendet, um die Auferstehung auszudrücken. Die Uneingeweihten werden sie so verstehen, als sei die Seelenwanderung gemeint.»[9]

Obwohl die nicht-christlichen Chinesen im allgemeinen wenig vom Leben des historischen Jesus beeindruckt waren, hatten sie eine ganz andere Meinung von seiner Lehre. Der durchschnittliche Chinese wäre höchstwahrscheinlich zufrieden mit der Darstellung Jesu als Lehrer der Menschen im Westen, so wie Konfuzius und Mencius die bedeutenden Lehrer Chinas waren. Einige würden sogar zugeben, daß es gute Elemente in der Lehre Jesu gibt, die von den Chinesen übernommen werden sollten. Eine solch tolerante Einstellung war teilweise auch Ergebnis des Respekts gegenüber den frühen katholischen Missionaren, die ihrerseits eifrige Leser der chinesischen Klassiker waren.

In die Gewänder einer konfuzianischen Robe gehüllt, verbrachte der bedeutende jesuitische

Missionar Matteo Ricci Jahre damit, die chinesischen Klassiker zu studieren. In seiner bedeutenden theologischen Abhandlung «The True Meaning of the Master of Heaven» verwendete Ricci zwangsläufig chinesische Begriffe und Idiome und setzte auch chinesische Vorstellungsmuster ein, um so christliches Gedankengut zu vermitteln. Einige der Gelehrten hatten wahrscheinlich den Eindruck, daß die Lehre vom Herrn des Himmels nicht so radikal anders war als die chinesische Lehre. Da auch die neukonfuzianischen Gelehrten viele Begriffe und Gedanken vom Buddhismus übernommen hatten, bestand vielleicht eine echte Chance der Verbindung von Konfuzianismus und Christentum. Riccis Schüler, der Beamte und Gelehrte Xu Guangqi, predigte seinen Kollegen eine Art Vermischung von Konfuzianismus und Christentum.

Doch diese eher positive Haltung gegenüber der Lehre vom Herrn des Himmels war nicht von Dauer, da andere katholische Mönche vom Dominikaner- und Franziskanerorden keine so offene und integrierende Stellung dem Konfuzianismus gegenüber einnahmen. Der erbitterte Ritenstreit von 1724 führte dazu, daß der chinesische Kaiser die Missionare ausweisen ließ und das Christentum als Irrglaube verurteilte.

Die Feindseligkeit gegenüber dem Christentum wurde noch größer, als durch die in der Mitte des 19. Jahrhunderts geschlossenen ungleichen Verträge zwischen China, England und Frankreich die Mission und Predigt des Evangeliums in China wieder freigegeben wurden. Nach wiederholten Demütigungen durch den Westen erkannten die chinesischen Intellektuellen, daß die Fremden mit ihren Kriegsschiffen, Kanonenkugeln und ihrer fremdartigen Religion eine wirkliche Gefahr für China bedeuteten. Zeng Guofan, der berühmte Beamte und Wissenschaftler, der bei der Niederschlagung der Taiping-Aufstände mithalf, und der Elemente der christlichen Lehre mit der chinesischen Volksreligion vermischte, wies warnend darauf hin, daß im Fall einer Anerkennung des Christentums durch die Chinesen folgendes passieren würde:

«Die Wissenschaftler würden nicht mehr die Erlaubnis haben, die konfuzianischen Klassiker zu studieren, die sich von der sogenannten Lehre Jesu, dem Neuen Testament, unterscheiden. Die tausendjährigen chinesischen Riten, Ethik, Poesie, Geschichte, Gesetze und Institutionen würden an einem einzigen Tag zunichte gemacht ... Unser Konfuzius und Mencius würden in ihren Gräbern bittere Tränen weinen.»[10]

Diese Ansicht Zengs wurde auch von anderen zeitgenössischen konfuzianischen Wissenschaftlern geteilt. In der anti-christlichen Literatur, die in dieser Zeit geschrieben wurde, betonten die Verfasser, daß die Lehre Jesu die fünf Verwandtschaftsverhältnisse in der chinesischen Gesellschaft zerstören würde, weil die Christen glauben, daß alle Menschen Brüder und Schwestern sind. Das Christentum wurde weiterhin beschuldigt, die gesellschaftlichen Beziehungen zu untergraben, zu sexuellem Fehlverhalten zu ermutigen und sogar die Vorherrschaft der Frauen über die Männer zu verteidigen.[11]

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts waren die chinesischen Intellektuellen westlichem Denken und westlichen Institutionen gegenüber etwas aufgeschlossener, da sie nach Wegen suchten, wie China zu retten sei. Doch viele glaubten, daß China die westliche Wissenschaft und Demokratie, nicht aber die christliche Religion einführen sollte. Die antichristlichen Schriften von Zhu Zhixin, einem Führer der Guomindang, waren damals in weiten Kreisen verbreitet. In einem Essay mit dem Titel «Was ist Jesus?» hinterfragt Zhu das Wesen und die Lehre Jesu. In Anknüpfung an das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in Mt 25 fragt Zhu, wie diese fünf Jungfrauen, die vorbereitet waren, in das Himmelreich aufgenommen werden konnten, da sie doch selbstsüchtig waren und nicht einmal ihren Freunden in Not Hilfe leisten wollten. Auch die Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11 wurde als Offenbarung des rachsüchtigen Charakters Jesu interpretiert[12].

Chen Duxiu, der einer der ersten Führer der chinesischen Kommunistischen Partei wurde, präsentierte dagegen eine ganz andere Perspektive. In dem bedeutenden Essay «Christentum und das chinesische Volk», der 1920 veröffentlicht wurde, spricht Chen lobend von der Person Jesus, obwohl er die Schöpfungs- und Dreifaltigkeitstheorien des Christentums als unglaubwürdig ablehnte. Nach Ansicht Chens konnten der Charakter und die Lehre Jesu zur moralischen Erneuerung des chinesischen Volkes beitragen. Wenn die Chinesen dem edlen

Charakter und dem leidenschaftlichen Gefühl Jesu nacheifern wollten, so Chen, dann könnten sie aus diesem Abgrund von Düsternis, Verderbnis und Kälte gerettet werden. Chen betonte außerdem, wie wichtig Jesu Lehre von Vergebung, Aufopferung und universaler Liebe für die Chinesen sei[13]. Wie Chen, so glaubten auch viele liberale Christen in China, daß das Christentum eine Möglichkeit zur Rettung Chinas in sich berge, weil es eine Kraft zur moralischen Erneuerung sein könne[14].

Jesus als Erlöser

Der strittigste Punkt der christologischen Diskussion in China war die Behauptung des Christentums, daß Jesus der Erlöser der Menschheit sei. Das Christentum glaubt an die Verderbtheit aller Menschen, und die augustinische Interpretation von der Erbsünde beeinflußte das westliche Menschenbild jahrhundertelang. Da die Menschen Sünder sind, können sie nur durch den Opfertod Jesu Christi mit Gott wiederversöhnt werden.

Die humanistische Tradition des Konfuzianismus hatte ein grundsätzlich anderes Verständnis von der menschlichen Natur und ihren Neigungen. Sowohl Konfuzius als auch Mencius betonten die Entwicklungsmöglichkeit der menschlichen Natur zum Guten mehr als ihre umgekehrte Neigung zum Bösen. Durch das Studium der chinesischen Klassiker, durch Selbsterziehung und Entwicklung der eigenen moralischen Fähigkeiten haben die Menschen eine echte Chance, moralische Vollkommenheit und Weisheit zu erlangen. Dieser allgemeine Optimismus gegenüber der menschlichen Natur wird auch vom Mahayana Buddhismus geteilt, der grundsätzlich allen Menschen die Möglichkeit zuspricht, wie Buddha zu werden und die plötzliche Erleuchtung zu erleben[15]. Viele Wissenschaftler haben nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es in der klassischen chinesischen Kultur keine vergleichbare Vorstellung von «der Sünde» als fundamentaler Verderbtheit im religiösen Sinne gibt. Die Chinesen sprechen eher von Scham und Schuld, aber nicht von «Sünde».

Es sind im Westen viele verschiedene Sündentheorien entwickelt worden, die versuchten, eine Antwort auf die schwierige Frage, wie Jesus der Erlöser der Menschheit sein kann, zu geben. Diese Theorien haben ihre Metaphern und Vorstellungen immer der menschlichen Erfahrung entnommen und sind eindeutig kulturell geprägt. So basiert die Erlösungstheorie auf dem römischen Strafrecht, und die Sühnevorstellung trägt eindeutige Züge der jüdischen Opferrituale. Viele dieser Theorien sind für uns heutige Menschen im Westen nicht leicht verstehbar, ganz zu schweigen von den Chinesen, die mit vollkommen anderen mentalen Kategorien operieren. In bezug auf die Erlösungstheorie stellt ein Gelehrter fest:

«Sie sagen, der Herr des Himmels bezahlt in eigener Person für die Verbrechen von zehntausend Generationen. Das ist vollkommen unverständlich. Da der Herr des Himmels eine Majestät ohne gleichen und unbegrenzten Mitleids ist — warum erließ er nicht einfach eine Amnestie für die Verbrechen der Menschen und warum hatte er es nötig, ihre Verbrechen mit dem Einsatz seiner eigenen Person zu sühnen? ... Und wenn er dazu fähig war, die Verbrechen der Menschen mit dem Einsatz der eigenen Person zu sühnen, warum war er dann nicht dazu in der Lage, es so einzurichten, daß die Menschen keine weiteren Verbrechen begehen?»[16]

Um die Sühnelehre dem Volk näher zu bringen, fanden die Missionare heraus, daß sie dazu religiöse Begriffe und Gedanken der chinesischen Volksreligionen entlehnen konnten. Der Volksglaube des Buddhismus geht davon aus, daß die Verdienste *(gongde)* der Vorfahren, Unsterblichen und Bodhisattvas späteren Generationen angerechnet werden können. In religiösen Abhandlungen und christlichen Katechismen erklärten viele Missionare, daß Jesus als unser Mittler unsere Strafe auf sich nahm, und daß seine Verdienste unserem Namen angerechnet werden können. Doch viele konfuzianische Intellektuelle hatten keine Achtung vor dieser Volksreligion, und manche zweifelten die Gerechtigkeit dieses Verfahrens der Übertragung von Verdiensten an:

«Wenn nun plötzlich ein Staatsbeamter von hohen Verdiensten und Würden darum ersuchen würde, daß allein er getadelt werden sollte, und daß es keinerlei Bestrafung für die Verbrechen von tausenden Menschen, die revoltiert hatten, geben sollte, weil sein Verdienst ausreicht, um (ihr Verbrechen) auszugleichen — wäre das gerecht?»[17]

Selbst wenn die Verdienste Jesu auf uns übertragbar wären, ist er nicht der einzige Erlöser, denn es gibt noch andere Buddhas und Bodhisattvas. Da sie in einem pluralistischen Milieu erzogen worden sind, empfinden es viele Chinesen als Zumutung, an einen fremden Erlöser mit exklusivem Erlösungsanspruch glauben zu sollen.

Die obige Diskussion zeigt deutlich, daß es oft schwer ist, sich über philosophische und religiöse Vorstellungen in einem interkulturellen Kontext auszutauschen. In der Vergangenheit ist die Reaktion der Chinesen auf das Christentum zumeist ablehnend gewesen, weil die Missionare und sogar viele chinesische Christen darauf bestanden, daß die westliche Interpretation des Lebens und Wirkens Christi anzuerkennen sei. Auch heute wird das Christentum von der Mehrheit der Chinesen noch als «fremde Religion» angesehen. Anstatt von den Chinesen zu fordern, daß sie von anderen Kulturen formulierte christologische Antworten für sich akzeptieren, wäre es lohnender, den nicht-christlichen Christus-Vorstellungen mit mehr Einfühlungsvermögen zu begegnen. Diese Art der interkulturellen Annäherung fordert unsere versteckten Vorurteile heraus und eröffnet uns neue Wege des Nachdenkens über die Bedeutung Christi in unserer religiös pluralistischen Welt.

Die verschiedenen Formen des nicht-christlichen chinesischen Christus-Bildes haben sich außerdem im Laufe der Zeit verändert. Die Empfänglichkeit der Chinesen für Christus hängt davon ab, wie gut sie die christologische Problematik in ihr eigenes Denksystem integrieren können und in welchem Maß dieses Christus-Bild auf die Nöte des heutigen China antwortet. Fremdenfeindlichkeit und strenger Nationalismus haben viele Chinesen daran gehindert, ein genuines Christus-Verständnis zu entwickeln. Im heutigen China, in dem viele Menschen ihr Vertrauen in den Marxismus verloren haben, fühlt sich eine wachsende Zahl junger Intellektueller zum Christentum hingezogen. Jetzt, da die Chinesen für Demokratie und Menschenrechte eintreten, beginnen einige Intellektuelle nach den religiösen Wurzeln, die der westlichen Demokratie zugrundeliegen, zu forschen und kommen zu einer vorteilhafteren Neubewertung des Christentums. Wir hoffen, daß in naher Zukunft eine bedeutungsvollere Begegnung zwischen dem Christentum und dem chinesischen Volk stattfinden kann.

[1] Für eine Diskussion der Frage nach der Begrifflichkeit und Ausdrucksweise aus feministischer Perspektive siehe P. L. Kwok, Chinese Women and Christianity, 1860-1927 (Atlanta, Georgia 1992) 31-38.

[2] W. J. Boone, An Essay on the Proper Rendering of the Words *Elohim* and *Theos* into the Chinese Language, in: Chinese Repository 17 (1848) 50.

[3] J. Gernet, China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures, übers. v. Janet Lloyd (Cambridge 1985) 241f.

[4] Tianxue chuzheng, in: Pixie ji (c. 1643) zitiert in: Gernet, aaO. 221.

[5] Siehe Gernet, aaO. 229.

[6] Shang Xiekui Wo Liangfeng shangtang shu (1863), in: Fan yangjiao shuwen jietie xuan (Ausgewählte anti-christliche Schriften und Denkmäler), hg. v. M. L. Wang (Jinan, Shandong 1984) 24.

[7] Siehe P. A. Cohen, China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism (Cambridge, Mass. 1963) 38.

[8] Zitiert in: Gernet, aaO. 228.

[9] Gezeichnet von C., In What Form Shall We Give the Bible to the Chinese, in: Chinese Recorder 21 (1890) 454.

[10] Tao Yuefei xi, zitiert in: Jindai Zhongguo yu Jidujiao lunwen ji (Gesammelte Aufsätze über das Verhältnis von modernem China und Christentum), hg. v. Z.P. Lin (Tabei 1981) 21.

[11] Tianzhujiao xieji, in: Pixie jishi (Ein Tatsachenbericht zur Abwehr des Irrglaubens) (1871) 2-3.

[12] Zhu Zhixin, What is Jesus?, in: Chinese Essays on Religion and Faith, hg. v. D. Lancashire (San Francisco 1981) 230-233.

[13] Chen Duxiu, Christianity and the Chinese People, in: AaO. 211-222.

[14] W. H. Lam, Chinese Theology in Construction (Pasadena, Calif. 1983).

[15] J. Ching, Confucianism: A Philosophy of Man, in: China and Christianity: Historical and Future Encounters, hg. v. J. D. Whitehead u.a. (Notre Dame, Indiana 1979) 8-28.

[16] Zitiert in: Gernet, aaO. 226.

[17] Zitiert in: Gernet, aaO. 53.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

PUI-LAN KWOK

promovierte an der Harvard-Universität und lehrt Theologie an der Episcopal Divinity School in Cambridge, Massachusetts. Sie hielt Vorlesungen über feministische Theologie in verschiedenen Ländern. Sie ist Verfasserin von Chinese Women and Christianity, 1860-1927 und Mitherausgeberin von Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective. Journalistische Veröffentlichungen in Semeia, Concilium und East Asian Journal of Theology. Anschrift: 99 Brattle Street, Cambridge. MA 02138, USA.

Aloysius Pieris

Hat Christus einen Platz in Asien?

Ein umfassender Überblick

Dieser Aufsatz versucht zu artikulieren, wie die Antwort einer engagierten und bewußt lebenden Minderheit asiatischer Christen auf die oben gestellte Frage lauten könnte.

Offensichtlich muß diese Frage aber noch weiter differenziert werden: Welcher Christus und warum? Hier haben wir die verschiedenen «Christusse» auszusortieren, die auf Asiens Gefolgschaft Anspruch erheben, und zwar insbesondere

► den eurokirchlichen Christus der offiziellen Kirche;

► den nichtwestlichen Christus der Gelehrten und Intellektuellen;

► und schließlich den wirklich asiatischen Christus.

Die Antwort der Geschichte auf die einleitende Frage ist jedenfalls hart und eindeutig: Sie haben samt und sonders keinen Platz in Asien, aber jeder von ihnen aus einem anderen Grund. Da die Geschichte eine zuverlässige Lehrerin ist, habe ich ihrem Urteil das Recht zugestanden, meiner Untersuchung die Themen vorzugeben.

Asien ist für das Christentum immer unzugänglich gewesen: Bloße drei Prozent der Asiaten haben sich nach Ablauf von zwei Jahrtausenden zu ihm bekehrt. Dies hat seinen Grund nicht notwendigerweise und in erster Linie in der Tatsache, daß Christus im Zusammenhang mit der europäischen Kolonisierung auf den Plan trat. Ebensowenig hätte ein «einheimisch gemachter» Christus die Asiaten überlistet, das Christentum anzunehmen. Im ersten und zweiten Teil meines Beitrags werde ich Zweifel an diesen Behauptungen äußern, um so die wirkliche Fragestellung für unsere Überlegungen in Teil drei und vier herauszuschälen.

I. Der eurokirchliche Christus der offiziellen Kirche

Getragen von den Wogen der Kolonisierung, schwang sich der eurokirchliche Christus in Lateinamerika und etwas später auch in den nicht islamisierten Stammesgebieten Afrikas und weiterhin auch in Ozeanien zur beherrschenden Macht auf. Warum aber gelang es ihm dann nicht, auch Asien einzunehmen — außer in einigen wenigen engbegrenzten Gebieten? Ich möchte hier eine schon früher von mir vorgelegte Deutung dieses eigenartigen Phänomens wiederholen[1].

Meine Deutung setzt voraus, daß es zwei Typen von Religiosität gibt: den kosmischen und den metakosmischen Typ. Zum ersten Typ sind alle Kulturen zu zählen, die auf Stammes- und Clanzugehörigkeit aufbauen und deren Religiosität in der Verehrung der Natur und ihrer Kräfte besteht, entweder in Gestalt eines göttlichen Wesens oder in Gestalt eines Komplexes solcher Wesen. Dieses Göttliche ist dabei so sehr Teil der Welt, daß man ihm auf den Wegen einer ökologischen Spiritualität begegnen kann. Eine pejorative falsche Bezeichnung dafür lautet «Animismus». Die Verehrung der Geister und kosmischen Mächte wie der *Bons* (in Tibet), der *Devas* (in Südasien), der *Nats* (in Burma), der *Phis* (in Thailand, Laos und Kambodscha), der Geister der Ahnen (in den konfuzianischen Kulturen Koreas, Chinas und Vietnams), der *Kamis* (im schintoistischen Japan) usw. ist ein konstitutives Element dieser Religiosität.

Zum metakosmischen Typ gehören die sogenannten großen Religionen, die die «Existenz» eines transzendentalen Horizontes des innerweltlichen Geschehens postulieren (des *Brahman-Atman*, des *Nirwana*, des *Tao* usw. in den «gnostischen» Religionen; des *Jahwe* bei Mose, des *Abba* bei Jesus, des *Allah* bei Muhammad in den drei «Agape-Religionen», eines Horizontes, der den Menschen heilbringend nahekommt, entweder durch befreiende Erkenntnis *(gnósis)* oder durch erlösende Liebe *(agápe)*.

Der Mechanismus, der in der Ablehnung Christi in Asien wirksam ist, könnte scherzhaft als die «Helikoptertheorie der Expansion von Religionen» bezeichnet werden. Diese Theorie

gründet auf vier geschichtswissenschaftlichen Beobachtungen:

1. Die erste Beobachtung besagt, daß die metakosmischen Religionen Helikoptern gleichen, wobei die kosmischen Religionen als die natürlichen Landeplätze dienen. Ihre Begegnung stellt eine gegenseitige Bereicherung dar, da sie einander ergänzen. Darum gibt es auch keine radikale Bekehrung der einen zu den anderen. So gesehen, bedeutet «Inkulturation» nichts anderes, als daß eine metakosmische Religion ihren naturgegebenen Ort der Einwurzelung in einer kosmischen Religion findet. Das ist die Art und Weise, wie alle nichtchristlichen Religionen sich in den verschiedenen Teilen Asiens ausgebreitet haben. Die Ausbreitung des Christentums auf den Philippinen — wie auch in Afrika und Lateinamerika — scheint ebendiesem Muster gefolgt zu sein.

2. Einen zweiten Trend kann man, wie es scheint, auf diese Formel bringen: Wer zuerst kommt, wird zuerst bedient. Der Buddhismus kam vor dem Christentum nach Thailand. Das Christentum kam auf den Philippinen in solche Gebiete, wo ihm keine andere metakosmische Religion zuvorgekommen war. Das ist der Grund, warum Thailand heute buddhistisch ist und warum die Philippinen heute christlich sind. Der tantrische Hinduismus in Java gehört zum Typ der kosmischen Religionen, und so hatte es der Islam nicht so schwer, seine Kultur zu durchdringen.

3. Für gewöhnlich ist es so, daß, wenn einmal ein Helikopter gelandet ist, kein anderer Helikopter auf demselben Landeplatz landen kann. Das bedeutet z.B.: Die Philippinen werden kein buddhistisches Land werden, ebenso wie Thailand nicht christlich werden wird. Mit anderen Worten: Massenbekehrungen von einer metakosmischen Religion zu einer anderen sind unwahrscheinlich. Nur wo noch kosmische Religiosität vorherrscht (z.B. in Ozeanien und gewissen Enklaven von Laos und Kambodscha und in den Gebieten mit Stammeskulturen in Indien sowie in gewissen Teilen Koreas, wo der Buddhismus mehr konfuzianistischer als metakosmischer Art ist), gibt es deutliche Anzeichen dafür, daß das Christentum Durchbrüche erzielt. In gewissen Teilen Indonesiens (Nordsumatra, Ambonia, Molukken) hat das Christentum wahrscheinlich deshalb einige Millionen Neubekehrter gewonnen, weil eine kosmische Religiosität stärkeren Einfluß auf die Massen hatte als der Islam. Die anderen Regionen Asiens würden es nicht zulassen, daß das Christentum die Oberhand in seinen religiösen Kulturen gewänne.

4. Die Möglichkeit, daß ein Helikopter mit Gewalt von seinem Landeplatz verdrängt wird, ist nicht ausgeschlossen. Eine metakosmische Religion könnte eine andere dadurch verdrängen, daß sie auf längere Zeit kontinuierlich politischen oder militärischen Druck ausübt oder auch mittels demographischer Verschiebungen (d.h. durch eine Art Kolonisierung in Form von Einwanderung). Die Geschichte der Religionen in Mittel- und Westasien weist tatsächlich Beispiele dieser Art in Hülle und Fülle auf.

Diese vier Trends, die keineswegs als absolute Größen zu verstehen sind, die aber ein historisch zu beobachtendes Grundmuster der Ausbreitung von Religionen markieren, erklären, warum das koloniale Christentum in den meisten Regionen Asiens keine Wurzeln geschlagen hat. Es ist nicht notwendigerweise der koloniale Beigeschmack Christi, der abgelehnt wird, denn wir können feststellen, daß seine eurokirchliche Gestalt in kosmischen Kulturen, die heute christiansiert sind, mit vollem Erfolg inthronisiert worden ist.

Tatsächlich aber macht die Enzyklika *Redemptoris missio* Asien als ein mögliches Feld für eine quantitative Ausbreitung des Christentums aus (RM 37). «Öffnet die Tore für Christus!», lautet ihr Aufruf (RM 3). Unsere auf den oben referierten Beobachtungen gründende Prognose besagt, daß die Kulturen, welche die großen Religionen absorbiert haben — und das sind mehr als 90 Prozent Asiens — keinen Platz haben für Christus, es sei denn als eine unter vielen anderen kosmischen Mächten, d.h. eher als eine weitere Gottheit im Pantheon der kosmischen Mächte denn als den einen Herrn und Erlöser.

II. Der nichtwestliche Christus der Intellektuellen

Im Brennpunkt unseres Interesses stehen hier hauptsächlich Versuche einiger einzelner Christen oder auch von Gruppen von Christen, aus den vorgegebenen theologischen Denkformen auszubrechen, um das Christus-Ereignis innerhalb des Horizontes der anderen asiatischen Re-

ligionen und Kulturen zu vermitteln. Wir möchten hier über vier solcher Versuche nachdenken, zwei in China und zwei in Indien.

Der erste Versuch auf unserer Liste ist — um es so zu formulieren — «der buddhistische Christus» der nestorianischen Kirchengemeinschaft, die von 635 bis 845 in China eine Blütezeit erlebte. Wir könnten ihr Experiment als «Inreligionisation» — im Unterschied zur «Inkulturation» — bezeichnen[2], wobei wir uns für unser Urteil auf erhalten gebliebene Berichte stützen können[3]. Inkulturation ist — wie wir oben erklärt haben — das Eindringen einer metakosmischen Religion in das Ethos einer kosmischen Religion, ohne daß damit die metakosmische Religion in Frage gestellt würde. Beim nestorianischen Experiment aber sehen wir, wie eine metakosmische Religion (das Christentum) eine neue asiatische Identität inmitten des Idioms und des Ethos einer anderen metakosmischen Religion (des Buddhismus) entwickelt — etwas, das aus dem Rahmen des oben (I.) geschilderten Musters von Beobachtungen herausfällt.

So war die christliche Soteriologie zum ersten Mal im Begriffsrahmen der buddhistischen Weltsicht neuformuliert worden, indem das Avalokitesvara/Kuan-Yin-Modell dazu verwendet worden war, eine «buddhistische Christologie»[4] zu entwickeln. Um die kühne Originalität dieses Experiments würdigen zu können, muß man es auf dem Kontrasthintergrund des Synkretismus der Manichäer des dritten Jahrhunderts sehen, welche die Person Jesu in einem Dickicht von buddhistischen Bezeichnungen und Begriffen verschwinden ließen[5].

Offensichtlich machten die Nestorianer in anderen Teilen Asiens ganz andere Erfahrungen, und die Dokumente ihrer führenden Zentren in Mesopotamien belegen sowohl dialogische als auch feindselige Beziehungen zum Buddhismus[6]. Wenn die Zeit des «buddhistischen Christus» nicht länger dauerte als etwa zwei Jahrhunderte, so war dies nicht irgendwelchen kirchlichen Interventionen zuzuschreiben, sondern dem im Jahre 845 von Kaiser Worzong verfügten rigorosen Verbot aller sogenannten «fremden Religionen», zu denen sowohl der Buddhismus als auch das Christentum gehörten.

Daher haben wir nicht die Möglichkeit, festzustellen, inwieweit der «buddhistische Christus» der nestorianischen Gelehrten der Masse der Chinesen zugesagt hätte. Wir können nur vermuten, daß die nestorianische Christologie und das Zeugnis des monastischen Lebens in dieser christlichen Gemeinschaft vieles beigetragen haben zum Entstehen dieses «buddhistischen Christusbildes», das aber dennoch tot und in den literarischen Werken und Inschriften der Vergangenheit begraben bleibt.

Der zweite Durchbruch erfolgte tausend Jahre später mit der Ankunft von Matteo Ricci in China. Während er den Buddhismus als unvereinbar mit dem Christentum ablehnte, baute er weiter auf der kosmischen Religiosität des Konfuzianismus, und so wählte er mehr den Weg der Inkulturation als den Weg der «Inreligionisation», wie wir es heute rückblickend formulieren können.

So wie Ricci in China ein gelehrter Mandarin wurde, so wurde Roberto de Nobili in Südindien ein brahmanischer Sanyasi. Diese beiden Männer gewannen viele Menschen für das Christentum und gründeten christliche Gemeinden. Hier war es das mangelnde Verständnis innerhalb der Kirche, das diesen Bemühungen ein Ende bereitete. Wenn sie nicht unterdrückt worden wären, was wäre dann wohl das Schicksal derartiger Gemeinschaften in Rotchina mit seinem antikonfuzianistischen Kommunismus oder im modernen Indien mit seiner wachsenden antibrahmanischen Bewegung der ihre Rechte anmeldenden Dalit (mehr dazu siehe unten!) gewesen?

Was Rotchina betrifft, wo Ricci immer noch etliche Verehrer hat, so wissen wir, daß die Patriotische Kirche nach einem Christus suchte, der im Rahmen des antikonfuzianistischen Sozialismus[7] eine chinesisch-kirchliche Prägung haben sollte, während die Untergrundkirche solche Versuche als treulosen Kompromiß mit einer atheistischen Ideologie ablehnte und ihre Treue zu Christus im Einklang mit ihrem ererbten kirchlichen Stil eines von der Beziehung zu den westlichen Kirchen geprägten Selbstverständnisses bekannte. Die Gesamtkirche wartet voller Spannung ab, wie die chinesischen Christen diesen Konflikt lösen werden, welche Art von Christus aus dieser Versöhnung hervorgehen wird und welche Stellung einem solchen Christus in diesem gigantischen Teil Asiens zukommen wird. Diese Frage wollen wir daher in unserem Aufsatz keiner kritischen Bewertung unterziehen.

In Indien waren ebenfalls neue Entwicklungen zu beobachten. Als de Nobilis Werk im Dunkel der Vergangenheit verschwunden war, trat eine neue Christusgestalt auf den Plan: der gnostische Christus der Hindu-Renaissance des 19. Jahrhunderts, ein Gottmensch, in dem das Göttliche und das Menschliche sich einer mehr moralischen als einer ontologischen Einheit erfreuten, ein Christus, der wohl von seinem kirchlichen «Leib» getrennt sein mochte, der aber dafür dem Idiom des metakosmischen Hinduismus vertraut war.

Bezeichnenderweise verdankte dieser Christus sein Entstehen meist den Federn wohlmeinender hinduistischer und christlicher Gelehrter der sogenannten höheren Kasten. Verständlicherweise konnten die großen Massen der Hindus von diesen Versuchen überhaupt nichts bemerken, und auch bei der Elite der Hindus wurde diese neue Inkarnation nicht von allen begeistert willkommen geheißen[8]. Gleichzeitig zeigte sich die Gesamtkirche nicht bereit, sich diese Bestrebungen zu eigen zu machen. Man fragt sich, ob dieser indische Christus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts außerhalb der historischen Abhandlungen, die sich mit dieser Epoche befassen, überhaupt noch weiterlebt.

Um es zusammenzufassen: Keiner dieser vier Aspekte hat in den Herzen der Massen oder in den Köpfen der Mehrheit der heutigen Elite einen Platz gefunden. Die Gründe dafür sind, wie oben dargelegt, unterschiedlicher Art.

Was die Echtheit dieser vier «Christusse» betrifft, so bieten sich uns zwei Weisen der Bewertung an: Die eine bestünde in einer langwierigen und mühsamen Analyse des christologischen Wertes dieser Schöpfungen; die andere, die ich empfehlen möchte, bestünde darin, sie dem asiatischen Christus an die Seite zu stellen und an ihm zu messen.

III. Der asiatische Christus

Der «asiatische Christus» ist meine Abkürzung für den «Christus Asiens», den die Bischöfe Asiens in ihrer Liturgie während der Panasiatischen Konferenz im Jahr 1974 ansprachen. Im Mittelpunkt meines Interesses aber steht hier nicht so sehr die «asiatische Eigenart» dieses Christus als vielmehr die «Christushaftigkeit» solcher Kategorien von Asiaten, die allein seine asiatischen Züge freilegen können. Diese Akzentsetzung hat mich dazu geführt, vier solcher Kategorien zur Diskussion auszuwählen.

1. Der zerbrochene Leib des indischen Christus

Die Demütigungen des *zerbrochenen Christus* Indiens sind seit den siebziger Jahren in das hineinverwoben worden, was als die *Dalit-Theologie*[9] bekannt geworden ist. *Dalit* bedeutet etwas Zerbrochenes, etwas, auf dem herumgetrampelt wird, etwas, das zerstört ist — und zwar durch das in Indien herrschende schändliche System der Unterscheidung zwischen hohen und niederen Kasten und solchen Kasten, die als «scheduled» (auf eng umschriebene soziale Rollen festgelegt) bezeichnet werden[10]. Das schwache Selbstwertgefühl der Unberührbaren und Ausgestoßenen hat seinen Grund in jahrhundertelanger grausamer Ausgrenzung hinsichtlich Wohnbezirken, Bildung, Ehefähigkeit, Nahrung, Bestattung, Zugang zu Wasser und selbst zu den Tempeln; ferner in einer tiefgreifenden Stigmatisierung als angeblich beschmutzte und beschmutzende Species von Unpersonen. Seit den siebziger Jahren hat man allen zurückgebliebenen Kasten, allen den Stammeskulturen angehörenden und landlosen Arbeitern, die im heutigen Indien den Primärsektor der Dienstleistungsarbeiten darstellen, schrittweise den Namen «Dalit» zugestanden.

Mahatma Gandhis herablassende Bezeichnung der «Unberührbaren» als «Harijan» («Gottes Leute») erschien den aufgeklärten Kreisen unter ihnen als beleidigend. Sie weigerten sich, in das unterdrückerische, vom hinduistischen Kanonischen Recht (den *Dharma Sastras)* festgeschriebene Kastensystem kooptiert zu werden, in jenes System, das Gandhi mit unnachgiebiger Härte als sakrosankten unverletzlichen Teil der Hindureligion verteidigte. Dalit ziehen es vor, als diejenigen bezeichnet zu werden, die sie schon immer waren, als Dalit, als ein gebrochenes Volk. Diese Gebrochenheit meint vermutlich auch die zahlreichen Kastenspaltungen und Konflikte unter den Dalit selber[11]. Die Haltung der christlichen Dalit ist eindeutig: Es ist mehr ihre Gebrochenheit als ihr Christsein, was ihre Identität und folglich auch ihre Christo-Praxis ausmacht.

Daher war in der Sicht der Dalit der gnostische Christus nur ein Phantom, das die hinduisierenden Christen sich geschaffen haben, wäh-

rend sie den Leib des wirklich indischen Christus mit Füßen traten. Jene großen Pioniere der «Einheimischmachung»[12] sehen sich heute vor das Gericht der Dalit gestellt. Selbst die christlichen Aschrams, die den Dialog mit der metakosmischen Religiosität des Hinduismus pflegen, ohne je dem zerbrochenen Christus die Möglichkeit zu geben, ein Wort der Herausforderung zu äußern, sind Komplizen in dieser Sünde gegen den Leib des Herrn! Und die «Dritte-Welt-Theologen» sind hart kritisiert worden, weil sie bloß von den indischen Armen im allgemeinen gesprochen haben, ohne im einzelnen auf die skandalös schlechte Lage der Dalit sogar innerhalb der Kirche einzugehen[13]. Denn man macht hier geltend, daß die große Mehrheit der Christen (in manchen Gebieten 60%, in anderen beinahe 90%) zu den Dalit gehört, daß aber 90% der Leitungsfunktionen in der Kirche und des Theologiebetriebs in den Händen einer Minderheit von Christen aus den «oberen Kasten» seien! Der zerbrochene Christus hat selbst in der Kirche keinen Platz, die daher auch eigentlich nicht der Leib *dieses* Christus sein könne!

Viele Dalit-Theologen lehnen die marxistischen Instrumente der Gesellschaftsanalyse, die einigen der «Dritte-Welt-Theologen» Indiens so teuer sind, ganz und gar ab. Denn sie können nicht nur darauf hinweisen, daß die indischen Marxisten nicht fähig waren, die Kastenstruktur zu verstehen — die meisten von ihnen gehörten zu den höheren Kasten und hatten keine Erfahrung erster Hand mit der Dalit-Realität —, sondern auch Marx' eigene Theorien über die indische Gesellschaft und ihre künftige Befreiung fußte zu sehr blindlings auf Ideologen wie Max Müller und auf den Verwaltungsberichten der britischen Kolonisatoren, die keine Insiderkenntnis des kastenverseuchten ländlichen Indien hatten.

Daher tritt in der Dalit-Theologie an die Stelle jenes Exodus-Textes, der den Befreiungstheologen so teuer ist, das Bekenntnis zu Israels historischen Wurzeln, Dtn 26,5-12: «Du aber sollst vor dem Herrn, deinem Gott, folgendes Bekenntnis ablegen: ‹Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starkem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten...›.» Da das Dalit-Sein die konstitutive Dimension ihrer Theologie ist, ist der zerbrochene Christus, mit dem sie sich selbst identifizieren, dem sie nachfolgen und dem sie dienen, eine großenteils nichtchristliche Wirklichkeit! Daher ist ihre Beteiligung an der Dalit-Bewegung im allgemeinen ein wesentlicher Bestandteil ihrer Christo-Praxis.

Da dem Dalit-Christus nicht nur in der zivilen Gesellschaft, sondern auch in den christlichen Gemeinschaften ein Platz verweigert wird, richtet sich der Kampf sowohl gegen den eurokirchlichen Christus der offiziellen Kirche als auch gegen den Hindu-Christus der Mitglieder der Aschram-Bewegung, da beide die Konsequenzen fürchten, die von ihnen gefordert würden, wenn sie ihren Platz zugunsten des Zerbrochenen Christus räumten. Es gibt Gerüchte, daß gewisse Gruppen (nämlich Ordensgemeinschaften) sich dafür entscheiden wollen, «den Weg der Dalit zu gehen», und zwar sowohl in der Ausrichtung ihres Dienstes als auch bei der Werbung für ihren Nachwuchs. Wenn dies tatsächlich stimmt, wird die indische Kirche bald das Kreuz besteigen, an dem sie zunächst einmal zerbrochen werden wird, bevor sie zu einem Christus heranreift, nach dem Indien sich sehnt.

2. Der vom «Han» gepeinigte Leib des koreanischen Christus

In der Minjung-Theologie Koreas[14] erscheint ebendieser Christus mit einem «vom *Han* gepeinigten Leib». *Han* ist eine Mischung aus vielen Dingen: aus einem Empfinden der Resignation angesichts unentrinnbarer Unterdrückung, Empörung über die Unmenschlichkeit des Unterdrückers, Zorn über sich selbst, weil man sich in diese hoffnungslose Situation verstrickt hat..., und einer Menge anderer Emotionen, die alle zusammen zu einer kraftvoll strömenden Quelle seelischer Energie werden, aus der ein revolutionäres Potential erwächst, sobald diese Energie in einer sozial organisierten Weise freigesetzt wird.

Im Alltagsleben wird diese revolutionäre Energie in kleinen Dosen freigesetzt durch rituelle Handlungen, die mit Hilfe von Schamaninnen oder Schamanen vollzogen werden. Die dramatischste Freisetzung von *Han* aber ist der Maskentanz, in welchem von den Minjung (dem unterdrückten Volk) ein prophetischer Humor geübt wird gegen die konfuzianische Elite und gegen die mit dem konfuzianischen System verbündeten Mönche (der metakosmischen Religion, welche in Korea gleichbedeutend ist mit dem Buddhismus). Dies ist eine symbolische Inszenierung des unverhohlenen Strebens der Minjung nach Freiheit.

Man unterscheidet zwischen *Daejung*, den halbbewußt lebenden Massen, und *Minjung*, dem seiner selbst bewußt gewordenen Volk[15]. Sind darin nicht auch zwei Momente im Leben des koreanischen Christus enthalten: das Moment der *Han*-Geplagtheit und das Moment der Freisetzung der *Han*-Energie des messianischen Volkes? Und stellt nicht der Übergang von dem einen zum anderen die eigentümliche koreanische Christo-Praxis dar?

Diese Spielart asiatischer Theologie entstand in ihrer gegenwärtigen Form erst in den siebziger Jahren in den Worten und Taten eingekerkerter und/oder gefolterter Bauern, Arbeiter, Studenten, Professoren und Journalisten, die ihre prophetische Rolle durch einen *reditus ad fontes* entdeckten, durch eine Rückkehr zu den alten (nichtchristlichen) koreanischen Quellen der Befreiung: zur Minjung-Tradition. Die Minjung-Theologie machte sich nur die gelebte Erfahrung der Minjung-Christen zu eigen, die sich wiederum die (nichtchristliche) Minjung-Tradition als solche zu eigen gemacht hatten.

Die Christianisierung der Minjung-Tradition geschah im 19. Jahrhundert auf eine solche Weise, daß man Korea als das erste Land in Asien bezeichnen kann, in dem die Samenkörner einer Befreiungstheologie gesät wurden. Zum ersten Mal empfing eine asiatische Nation die Bibel nicht als das heilige Buch der fremden Aggressoren — denn die kolonisierende Macht war für Korea das schintoistisch-buddhistische Japan und nicht der christliche Westen —, sondern als eine heilige Geschichte der Minjung. Während die Sprachen der koreanischen Gelehrten Japanisch und Chinesisch waren, hatte das Erscheinen der Bibel in koreanischer Sprache (und in der koreanischen Schriftart für das Volk, das «Hangul») eine explosive Auswirkung auf die Minjung. Hier trat nun ein mit den Minjung solidarischer Gott auf den Plan, der das Wort von der Befreiung in ihrer eigenen verachteten Sprache und im volkstümlichen Idiom von erzählten Geschichten, Dramen und Gedichten verkündete, in einem Idiom, das so ganz anders war als die Fachsprache, deren sich der Gott der von den Missionaren erteilten Katechese bediente!

Daher war das koreanische Christentum von Anfang an ein Glaube, der politisch wirksam wurde, und es spielte eine bedeutende Rolle im nationalen Befreiungskampf, ganz anders als in anderen asiatischen Ländern, wo es die nichtchristlichen Religionen waren, die nationalistische Gefühle gegen die westlichen Kolonisatoren anstachelten. Kein Wunder daher, daß die Bücher Exodus und Daniel in Korea als möglicherweise subversives Schrifttum mit dem Bann belegt wurden!

Daraus können wir die Folgerung ziehen: Wenn die Bibel den Unterdrückten in Asien zugänglich gemacht wird, kann es leicht dazu kommen, daß sie zum Samen eines echt asiatischen Christentums wird, da sie ermöglicht, die besten (nichtchristlichen) Befreiungstraditionen Asiens in das Bewußtsein der Kirche aufzunehmen. Kein Wunder daher, daß es bei kirchlichen Amtsträgern konzertierte Aktionen mit dem Bemühen gegeben hat, den Glauben der koreanischen Christen zu entpolitisieren und zu privatisieren, und zwar nicht ohne Erfolge.

Selbst heute noch gibt es ein Zusammenspiel zwischen dem neokolonialistischen Flügel der Christen und den Vertretern einer auf bloße Entwicklung setzenden Ideologie mit dem Ziel, die führerlosen Massen *(Daejung)* davon abzuhalten, sich ihrer Ketten zu entledigen und ihre Rolle als ein messianisches Volk *(Minjung)* zu spielen. Der Pesach-Übergang vom Zustand des vom *Han* gepeinigten leidenden Gottesknechtes zur Heilsstunde der Erhöhung mittels der Freisetzung des *Han* ist die einzige Art und Weise, wie der asiatische Christus sich in Korea als der Bund zwischen Gott und den Unterdrückten erweisen kann. Was diese koreanische Christophanie hindert, ist die perverse Ordnung des Mammons, die einzig und allein einem Christus ohne Kreuz einen Platz reserviert, einem Christentum, das sich in dieser Ordnung bequem eingerichtet hat.

3. Die ihre Mutterbrust darbietende Christa der asiatischen Frauen

Die asiatischen Frauen haben keinen wirklich angesehenen Platz in der Gesellschaft, selbst dort nicht, wo sie sich selbst bis zur Erschöpfung abarbeiten im Dienst von Männern: daheim und in Büros, auf den Feldern, in den Wäldern und Fabriken; in Freizeiteinrichtungen und Nachtclubs; und natürlich auch in Tempeln und Kirchen. Ihre Christushaftigkeit ist von Hyung Kyun Chung in ihrem Farbholzschnitt «Koreanische Christa» kraftvoll wiedergegeben worden: als eine Schamanin, die mit ausgebreiteten Armen an einem Kreuz hängt und auf einem Lotus thront, mit einem Schwert in der einen Hand und einer Schale voll Reis in der anderen; die von einem Speer durchbohrte Seite des Gekreuzigten, aus der die Wasser des Geistes entspringen, wird in abgewandelter Form so dargestellt: eine unbedeckte (weibliche) Brust, allzeit bereit, Kinder zu stillen.

Dieses Bild betont nachdrücklich die Tatsache, daß eine Schamanin zwar in der Gesellschaft keinen angesehenen Platz einnimmt, daß sie aber nach wie vor für die Massen der vom *Han* gepeinigten Frauen die am leichtesten zugängliche Quelle des Trostes und der Erleichterung ist. Sie ist die «Priesterin des *Han*»[16]. Hyung Kyun Chung dehnt diese Beobachtung auf alle kosmischen Religionen Asiens aus und bemerkt dazu: «Die Tatsache, daß es von Frauen bestimmte Volksreligiosität in Asien — wie das koreanische Schamanentum, den volkstümlichen Buddhismus in China, der die Kwan In (eine Göttin) verehrt, den Kult der Ina (einer Muttergöttin) auf den Philippinen — gibt, ist ein machtvoller Beweis für den Widerstand von Frauen gegen die patriarchalischen Religionen.»[17] Hier könnte man auch noch die Kali oder Pattini Südasiens oder andere weibliche Manifestationen der göttlichen Gerechtigkeit nennen, welche die Armen und Hilflosen gegen ihre Bedrücker anrufen[18].

Man beachte, daß alle diese Kulte zur kosmischen Ebene der großen asiatischen Religionen gehören. Denn alle metakosmischen Religionen dulden oder empfehlen gar in ihren Heiligen Schriften und in ihren Traditionen den Patriarchalismus. Ebenso wie das Kastensystem ist auch der Sexismus eine Form religiöser und nicht bloß sozioökonomischer Unterdrückung. Oft, wenn auch nicht immer, geschieht es am kosmischen Ende des asiatischen religiösen Spektrums (in der Volksreligiosität), daß Frauen religiöse Symbole entdecken, die ihnen dazu dienen können, direkt oder indirekt gegen ihre Sklavinnenrolle zu protestieren oder sich selbst innerhalb der Religionen einen gewissen Freiraum zu schaffen.

Der kosmische Zugang zum Feminismus unterscheidet sich vom säkularistischen Zugang. Letzterer spiegelt die Antireligion von Feministinnen wider, die auf den Antifeminismus der Religion reagieren. Der «kosmische» Zugang dagegen ist eine Mischung von Erdverbundenheit, Weiblichkeit und Religiosität der Armen. Das Engagement von Frauen aus den unterdrückten Klassen in ökologischen Bewegungen[19] ist daher ein Zug des asiatischen Feminismus, der diesen vom Feminismus anderer Regionen unterscheidet.

Daher gibt es in Asien eine Tendenz, sich theologisch anzueignen, was früher einmal als «volkstümliche» (und in unserem Sprachgebrauch als «kosmische») Religiosität verdammt wurde. Denn dies ist die Religiosität aller vier hier erwähnten Kategorien von Armen in Asien. Es ist die Spiritualität des asiatischen Christus, unter dessen Gliedern Diskriminierungen der Art wie «Mann oder Frau, höhere Kaste oder niedere Kaste, christlich oder nichtchristlich» (Gal 3,28!) weniger Gewicht haben als unter denen, die diesem asiatischen Christus seinen Platz verweigern.

4. Der «Dritte-Welt-Christus» Asiens

Daß die Bezeichnung «Dritte Welt» heute immer noch verwendet wird, irritiert Menschen, die meinen, dieser Begriff habe seit dem Zusammenbruch der «Zweiten Welt» seinen Sinn verloren. Das ist so, weil sie die Bezeichnung «Dritte» rein numerisch verstehen, als die Nummer drei in einer Zahlenreihe, während sie doch in ihrer originalen (französischen) Prägung «etwas sowohl von der Ersten als auch von der Zweiten Welt Verschiedenes» meinte, einen «dritten Weg», das gesellschaftliche Leben zu organisieren, eine Alternative zu den beiden anderen Modellen — ein Wortsinn, der auch auf die Bewegung der «Blockfreien» inspirierend wirkte[20]. Zweitens zielt dieser Begriff auch auf die «Zwei-Drittel-Welt», auf die notleidenden

Massen in den übervölkerten Ländern, welche die übergroße Mehrheit der Menschen auf unserem Planeten bilden. Ferner schließt er den Gedanken ein, daß diese Welt der Armen in Wirklichkeit das Abfallprodukt einer von der Ersten Welt angeführten Plutokratie ist.

Diesen drei Bedeutungsinhalten fügen die afroasiatischen und lateinamerikanischen Theologen eine vierte, biblisch-christologische Bedeutung hinzu: «Dritte Welt» steht für die Gedemütigten dieser Erde, die Gott erwählt hat als Bundespartner in seinem Plan der Befreiung der Menschen. Dies ist auch der Christus, in dem Jesus als in den Gliedern seines Leibes weiterlebt; durch ihn und mit ihm und in ihm allein ist die Kirche berufen, ihre Sendung immer aufs neue aufleben zu lassen und eben dadurch ihre Identität als Kirche immer neu zu schaffen.

Die unter einer Hungersnot leidenden Kinder Jakobs, die sich auf der Suche nach wirtschaftlicher Hilfe nach Westen wandten und ins reiche Ägypten kamen, um dann doch nur die politischen und kulturellen Sklaven des Geberlandes zu werden, wurden von Jahwe auserwählt, einen «dritten Weg» zu gehen, indem sie zur Gemeinschaft wurden in einem Land, das bezeichnenderweise genau in der Mitte lag zwischen Ägypten und Babylonien, den beiden Supermächten jener Zeit. Von daher ist es zu verstehen, daß heute die Dritte Welt, die von ihrem Partner Jahwe dazu berufen ist, den Traum von einer neuen Welt der Gerechtigkeit und der Liebe zu verwirklichen, zu einer theologischen und sogar christologischen Herausforderung geworden ist, da die Glieder des Leibes des «Dritte-Welt-Christus» in ihrer Mehrheit Asiaten und Nichtchristen sind.

IV. Der asiatische Christus: Ein Zeichen des Widerspruchs

Asiatische Theologien entwickeln sich in einem dialektischen Prozeß der Lösung verschiedener Konflikte, deren vier im folgenden näher herausgearbeitet werden sollen. Die asiatischen Christen brauchen sowohl Zeit als auch die Freiheit, diese Konflikte auf ihre eigene Weise zu lösen.

1. Die drei Christusse im Konflikt miteinander

In einer traditionellen Christologie (durch die ich die asiatische Fragestellung dem Rest der Kirche verständlich machen kann) ist «Christus» eine Art «Sammeltitel», der all das absorbiert hat, was wir Glaubende seit der Zeit der österlichen Auferstehungserfahrung Jesus jemals zugesprochen haben. Die für unseren Zweck entscheidenden Elemente sind diese drei: Der Christusname, der sich teilweise überschneidet mit dem Namen des Dreifaltigen Gottes (Gottes heilschaffende Anwesenheit in der Geschichte), wie es sich in den frühesten asiatischen (nämlich den syrischen) Anaphoragebeten zeigt; Christus als der auferstandene Jesus, verbunden mit seinem irdischen Leib, der Kirche, wie er sich in der paulinischen Katechese zeigt; Christus als die Fortdauer der Geschichte Jesu auf Erden im Leben und in den Kämpfen der Armen und Enteigneten, die als die Opfer menschlicher Mißachtung auch die eschatologische Gerichtsinstanz für die Völker sind (Mt 25,35ff).

So ist der vorwiegend «nichtchristliche» Charakter des Christus zu einem bestimmenden Faktor in den vier Spielarten asiatischer Theologie, wie wir sie im Teil III unseres Beitrags dargestellt haben, geworden. Dies bereitet kein Problem, wenn wir an dem traditionellen Glauben festhalten, daß, wenn auch an Jesus alles Christus ist, so doch am Christus nicht alles Jesus ist *(Jesus est totus Christus, non totum Christi).* Jesus kann nur dann zur Vollgestalt des Christus wachsen, wenn alle seine Glieder (von denen die meisten Nichtchristen sind) zusammen mit dem ganzen Kosmos so wie er selbst dafür streiten — und wenn nötig, unter Einsatz des Lebens —, daß Gottes Reich auf Erden beginnen kann.

Die christlichen Mitglieder von «menschlichen Basisgemeinschaften» *(basic human communities)* wirken auf der Grundlage dieser Christologie; und im Licht dieser Christologie ist zu den drei oben (Teil I) behandelten Bildern folgendes festzustellen: Der Christus der offiziellen Kirche ist nicht nur europäisch, sondern auch klerikal-kirchlich, d.h. er ist eine schwerfällige Körperschaft, ein Leib, der den Blick auf sein eigenes Haupt, welches Jesus ist, verstellt. Der nichteuropäische Christus der asiatischen Elite aber leidet an dem anderen Extrem, nämlich daran, daß er unkirchlich ist; er ist ein Haupt ohne Leib, ein verstümmelter Jesus, der vom ganzheitlichen Christus abgetrennt ist. Im Unterschied zu diesen beiden ist der asiatische Christus (wie er von den menschlichen Basisge-

meinschaften erkannt und verkündigt wird, und wie diese ihm dienen) — der bisweilen auch der nichtchristliche Christus genannt wird — der echte Leib, wenn er sein Haupt auch noch nicht mit Namen genannt hat.

2. *Zwei Missiologien im Konflikt miteinander*

Es ist daher verständlich, daß die Fragestellung der asiatischen Theologie zum Entstehen zweier im Konflikt miteinander liegender Missiologien geführt hat, in denen sich die drei unterschiedlichen Christusbilder widerspiegeln. Die eine definiert Mission als die Aufgabe, auf die eine oder andere Weise *Christus in Asien einen Platz zu verschaffen;* die andere versucht die Konsequenzen daraus zu artikulieren, daß *Christus als derjenige* erkannt und verkündigt wird, *der keinen Platz in Asien hat.*

Der eurokirchliche Christus war gerade im Begriff, dank der nachkonziliaren Entwicklung der Theologie der Ortskirche aus Asien zu verschwinden, als nämlich der Gedanke an eine Mission zur Christianisierung Asiens etwas zurücktrat zugunsten des Gedankens an eine Mission zur Asiatisierung des Christentums. Einige asiatische Kirchen, die es ablehnten, bloße Verlängerungen des westlichen Patriarchats zu sein, bemühten sich darum, ein für alle Asiaten verstehbares Zeichen und ein für alle zugängliches Mittel des Reiches Gottes zu sein, wie es in Asien seit unvordenklichen Zeiten erfahren wurde.

Nun, das erste Opfer dieser neuen Ekklesiologie ist die Christologie, während der Proselytismus das zweite ist! Denn der «Christus Asiens», den die asiatischen Bischöfe bei ihrer Liturgie während ihrer Panasiatischen Konferenz im Jahre 1974 ansprachen, war doch allem Anschein nach schon in Asien gewesen, ehe noch die Kirche dort ankam, und er war und ist auch heute noch weit über die Grenzen der Kirche hinaus dort wirksam. Waren die Bischöfe sich wohl alle dessen bewußt, daß sie damit stillschweigend den «nichtchristlichen Christus» und seinen Anspruch an die Kirche Asiens anerkannten? Die christologischen Überlegungen, welche die neue Ekklesiologie begleiteten, führten zu Verwirrung in der Missiologie und zu mancherlei Besorgnis in der Kirche[21].

Die Enzyklika *Redemptoris missio* ist ein Versuch, diese Befürchtungen eher zu bestärken als sie zu beschwichtigen. Obwohl sie vieles von den konziliaren Lehraussagen wiederholt, offenbart sich in den einleitenden Abschnitten eine ganz andere versteckte Absicht. Man gewinnt den Eindruck, daß die Kirche, die ihren Zugriff auf den säkularisierten Westen verloren hat, dafür die Kontrolle über den religiösen Süden gewinnen möchte, der dabei ist, zum neuen Zentrum der Christenheit heranzuwachsen, und zwar sowohl im numerischen als auch im qualitativen Sinn, abgesehen davon, daß er zugleich die Arena von globalen Konflikten ist. Vermutlich in Anspielung auf die Missionen in Asien und den beiden Amerika im 16. Jahrhundert, die zu einer Erneuerung des kirchlichen Lebens in Europa beitrugen, wünschen sich die Verfasser der Enzyklika, daß der missionarische Eifer einen neuen Aufschwung erleben möchte, und zwar im Sinne des Missionsmodells der *plantatio ecclesiae,* welches, wie wir vermuten, eine quantitative Ausweitung der kirchlichen Herrschaft des westlichen Patriarchats in der Dritten Welt sichern soll.

Die Enzyklika warnt davor, den Akzent mehr auf das Reich Gottes denn auf die Kirche als vorrangiges Ziel der Mission zu setzen. Die Mission lautet, die Kirche auszubreiten, Asien dazu zu bringen, «Christus [d.h. dem eurokirchlichen Christus!] die Tore zu öffnen»! Dies ist eine Art von Missiologie, der es darum geht, überall in Asien für Christus einen Platz zu schaffen.

Etliche asiatische Theologen haben sich — wie oben gezeigt — ähnlich unsachgemäß geäußert. Sie haben sich bemüht, einen nichtwestlichen Christus zu *erfinden,* der einen «ansehnlichen Platz» in den Köpfen der religiösen Elite haben würde, statt die Christushaftigkeit der Armen Asiens zu *entdecken,* die wie Jesus keinen anständigen Platz haben, wo sie geboren werden könnten (Lk 2,7), keinen ansehnlichen Platz, wo sie leben und arbeiten könnten (Joh 1, 46), keinen sicheren Platz in ihrem eigenen Land, wo sie Zuflucht finden könnten vor unterdrückerischen Herrschern (Mt 2,13-14), und keinen ihnen selbst gehörenden Platz, an dem sie begraben werden könnten (Mt 27,59).

3. *Zwei Weisen des Dienstes, die in Konflikt miteinander stehen*

Daher ist es die Entdeckung der Christushaftigkeit von Asiens frommen (meist nichtchristli-

chen) Armen ohne Platz in der Gesellschaft, die ein neues theologisches Suchen entlang der oben erwähnten zweiten missiologischen Linie inspiriert hat. Das Ziel ist dabei nicht, einen Platz für den ortlos gemachten Christus zu schaffen, sondern sich dienend auf ihn einzulassen.

Nun aber können wir auch bei dieser Praxis des Dienens zwei Trends feststellen. Eine Gruppe versieht den *Heilungsdienst der Kirche am asiatischen Christus.* Die andere Gruppe sucht teilzunehmen an dem *prophetischen Dienst, den der asiatische Christus gegenüber der Kirche und der Gesellschaft leistet.* Der erste Trend wird nicht nur von Mutter Teresa und ihren Schwestern vertreten, sondern von unzähligen anderen Männern und besonders Frauen, deren heroische Nächstenliebe umso christlicher ist, als sie ohne Begleitung durch die Medien, welche sie auf Kosten der Armen vermarkten, getan wird. Diese Menschen tun ihre Arbeit innerhalb der kirchlichen Strukturen.

Die andere Art des Dienstes aber kann nur in den menschlichen Basisgemeinschaften gelingen, die an der Peripherie der offiziellen Kirche tätig sind. Das ist eine Mission, die keinen Trost und keine Befriedigung derart, wie ihn die Gruppen des erstgenannten Typs genießen, verschafft. Es ist vielmehr ein intensives Sich-Hineinbegeben des Glaubens in das Projekt der Befreiung von Menschen und des sozialen Wandels, das sich gründet auf den Glauben, daß die Ortlosigkeit des asiatischen Christus ein wesentliches Merkmal der Sünde ist, von der sowohl die zivile wie die religiöse Gesellschaft (einschließlich der Kirche) befallen sind.

Das ist der Grund, warum der asiatische Christus keinen Platz in diesem sündhaften System beansprucht; denn er ist selbst dessen Opfer und Richter zugleich, nicht sein Komplize. Die christliche Mission der Art, wie sie in den menschlichen Basisgemeinschaften artikuliert wird, fordert von den Gesellschaften Asiens eine Bekehrung zur Ordnung Christi. Die Taufe ist kein angemessener Mechanismus, um die Kirche auf Kosten des asiatischen Christus auszubreiten. Angemessene Mission besteht darin, «aus den Völkern Jünger zu machen» (Mt 28, 19), und zwar entlang des Kreuzwegs einer selbstlosen Anteilnahme, so daß das Leben jeden Volkes radikal neugeordnet wird entsprechend den Forderungen, die der asiatische Christus erhebt.

Die Tatsache, daß diese beiden Dienste getrennt voneinander geleistet werden, ist ein Hindernis für das Kommen des Reiches Gottes. Wenn der asiatische Christus nicht in Wort und Tat als Gottes Gericht über die Völker verkündigt wird, kann der Heilungsdienst nur dazu dienen, die sündhafte Ordnung zu verewigen (Mutter Teresa, Achtung!). Das prophetische Wirken von menschlichen Basisgemeinschaften aber kann zu ideologischer Routine durch Hoffnungslosigkeit führen, wenn nicht Heilungswunder ihr Wort von der Befreiung mit einem Hoffnungsstrahl erleuchten, d.h. mit Ausblicken in die eschatologische Fülle des Heils.

Die Versöhnung dieser beiden Gruppen ist von entscheidender Bedeutung auch für eine andere Zielsetzung, die der asiatische Christus fordert: für die Reevangelisierung der offiziellen Kirche durch die menschlichen Basisgemeinschaften — etwas, das die vermittelnde Tätigkeit von solchen fordert, die mit dem Amt der Heilung betraut sind und die innerhalb der kirchlichen Strukturen arbeiten. Daher unsere abschließende Beobachtung:

4. Der Konflikt zwischen Zentrum und Peripherie

Die offizielle Kirche hat aufgrund ihres Minderwertigkeitskomplexes ihre evangelische Sendung oft durch ihre Bündnisse mit den herrschenden Klassen kompromittiert, indem sie Institutionen unterhielt, die Eliten hervorbringen. Dem asiatischen Christus entfremdet, mag die Kirche so indirekt zu dessen Ortlosigkeit beigetragen haben. Die apostolische Autorität der offiziellen Kirche hängt ab von ihrer Kontinuität zu Jesus von Nazaret. Diese Kontinuität aber wird entstellt, wenn die Kirche keinen Leib in Einheit mit dem asiatischen Christus bildet. Die menschlichen Basisgemeinschaften bilden den Kanal, durch den die Kirche diese Verbindung wiederherstellen und ihre verlorene Autorität wiedergewinnen kann. Und so kann sie sich auch von den Ketten des eurokirchlichen Feudalismus befreien.

Denn in den menschlichen Basisgemeinschaften geschieht eine Aneignung der Geschichte Jesu als eines asiatischen Dramas der Befreiung. Die Mitglieder christlicher Kirchen (obgleich nur eine Minderheit in den menschlichen Basisgemeinschaften) erzählen diese Geschichte neu

als die Geschichte des asiatischen Christus, indem sie in Wort und Tat, in Liturgie und Leben erklären, «daß Jesus von Nazaret, dem sie nachfolgen, der fortlebende Christus ist, dem sie hier in Asien dienen». Das hierarchische Zentrum der Kirche ist der erste Adressat dieser «neuen Evangelisierung», die an der Peripherie stattfindet!

Eine solche Bekehrung des Zentrums aber ist, wie wir beobachtet haben, schwierig, wenn nicht die beiden Dienste (der Heilungsdienst *am* asiatischen Christus und der prophetische Dienst *des* asiatischen Christus) zu einer einzigen Christo-Praxis verschmelzen.

Wenn dies geschieht, dann kann der asiatische Christus, dieser Stein, der der Kirche zum Anstoß werden und sie zu Fall bringen kann, zum Fels ihres Heils werden (vgl. Röm 9,32-33). Dann wird die Kirche keine Energie mehr verschwenden mit dem «Versuch, Christus in den Gesellschaften Asiens einen Platz zu bereiten». Sie wird sich vielmehr daran abarbeiten, «Asiens Gesellschaften, die keinen Platz für Christus haben, zu verändern».

[1] A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, (Theologie der Dritten Welt 9) (Freiburg/Brsg. 1986) bes. 79-91 und 112-121.

[2] A. Pieris, aaO. 81.

[3] Z.B. die katechetischen Schriften des Alopen, eines nestorianischen Missionars, der 653 n. Chr. von Mesopotamien her eintraf; ebenfalls die Schriften von Ching Ching (oder Adam, um seinen christlichen Namen zu nennen); außerdem die wohlbekannte Stele, die 781 n. Chr. von Yazedbouzid, Ching Chings Vater, errichtet wurde, dessen Familie aus Balkh, einer Hochburg des Buddhismus, stammte.

[4] Eine gute Zusammenfassung mit Belegstellen findet sich bei David Scott, Christian References to Buddhism in Pre-Medieval Times, in: Numen XXXII/1 Juli 1985, 88-100.

[5] Siehe Hans-J. Limkeit, Jesus' Entry into Parinirvana. Manichean Identity in Buddhist Central Asia, in: Numen XXXIII/2 Januar 1986, 224ff.

[6] D. Scott, aaO. 91.

[7] Eine sehr kompakte Analyse dieses Versuches findet sich bei K. Flinn, Prophetic Christianity and the Future of China, in: J. K. Hadden/A. Shupe (Hgg.), Prophetic Religion and Politics (New York 1984) 307-328.

[8] Siehe Richard F. Young, Resistant Hinduism. Sanscrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth Century India (Wien 1981) 137-138.

[9] Meine beiden Hauptquellen sind: M.E. Prabhakar (Hg.), Towards a Dalit Theology (Delhi 1989), und Arvind P. Nirmal, A Reader in Dalit Theology (Madras 1991).

[10] Die Bezeichnungen «obere Kasten» und «untere Kasten» sind in der zeitgenössischen indischen Literatur ersetzt worden durch die weniger anstößigen Bezeichnungen «fortgeschrittene Kasten» und «zurückgebliebene Kasten».

[11] Siehe Ganshyam Sha, Dalit Movement and the Search for Identity, in: Social Action 40/4, Dezember 1990, 217-335.

[12] Z.B. Upadhyay, Sundhar Sing, Nehemia Gore, Krishna Pillai, Appasamy, Norman Vaman Tilak, Chencia, Chakkarai — um nur die wichtigsten Gestalten zu nennen — gehörten alle «fortgeschrittenen Kasten» an!

[13] Immerhin muß hier daran erinnert werden, daß 1981 auf dem Treffen der «Ecumenical Association of the Third World Theologians (EATWOT)» in Delhi eine Anhörung zum Thema «Dalit» einen der Hauptpunkte des Programms bildete. Mit meinem Beitrag zu diesem Treffen (jetzt gedruckt in «Theologie der Befreiung in Asien», aaO. 161-199) habe ich dafür plädiert, daß der Kampf der Dalit und der Angehörigen von Stammeskulturen für ihre Befreiung ein wichtigeres Element einer asiatischen Theologie sei als die überbewertete Hindu-Renaissance.

[14] Die Hauptquelle, auf die ich meine Überlegungen gründe, ist das Sammelwerk: Minjung Theology. People as Subjects of History (1981; überarbeitete Fassung: New York 1983).

[15] Kwon Jin-Kwan, Minjung Theology and Its Future Task for People's Movement, in: CTC Bulletin (CCA, Honkong, X/2&3, Mai-Dezember 1991) 16-22.

[16] Chung Hyun Kung, The Struggle to be the Sun again: Introducing Asian Women's Theology (New York 1991) 66.

[17] AaO., 112.

[18] Zu der Zeit, da ich diesen Beitrag schreibe, wird berichtet, daß die Mütter, deren Kinder in Folterkammern in Sri Lanka verschwunden sind, sich häufig in den diesen Göttinnen geweihten Tempeln versammeln, um von ihnen ihr Recht zu erbitten und Befreiung von ihrem Schmerz zu suchen.

[19] Siehe Gabriele Dietrich, Women's Movement in India: Conceptual and Religious Reflections (Bangalore 1988) 129-201.

[20] Siehe meine Arbeit: Three Inadequacies in the Social Encyclicals (ein Vortrag, den ich beim Asian Seminar on the Future of Catholic Social Thought im März 1992 in Hongkong, gehalten habe und der demnächst im Druck erscheint).

[21] Siehe Felipe Gomez, Uniqueness and Universality of Christ, in: East Asian Pastoral Review 1983/1, 4-30; Aloysius Pieris, Christology in Asia. A Reply to Felipe Gomez, in: Voices from the Third World, XI/ 2, Dezember 1989, 155-172.

Aus dem Englischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALOYSIUS PIERIS

1934 in Sri Lanka geboren; Mitglied des Jesuitenordens; Gründer und Direktor des Tulana Research Centre in Kelaniya bei Colombo. Hat klassische Indologie studiert und sich in buddhistischer Philosophie spezialisiert. Herausgeber von «Dialogue», einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen, die im Emmanuel Institute in Colombo erscheint. Veröffentlichungen: Zahlreiche Arbeiten aus den Gebieten Missiologie, Theologie der Religionen, asiatische Befreiungstheologie und Buddhologie. Er ist Gastprofessor für asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila. Als theologischer Berater der Christian Workers Fellowship (CWC) seit 1968 im buddhistisch-marxistisch-christlichen Dialog engagiert. Anschrift: Tulana Research Centre, Kohalwila Road, Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.

Felix Wilfred

Bilder Jesu Christi im pastoralen Kontext Asiens

Eine Interpretation der Dokumente der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen

Als ich diesen Aufsatz abfaßte, griff ich zuerst nach der kürzlich erschienenen Sammlung der Dokumente der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen (FABC)[1] und suchte im Inhaltsverzeichnis nach dem Stichwort «Christus». Zu meiner Verwunderung fand es sich darin nicht[2]. Das ist schon ein Hinweis darauf, daß die Bischöfe Asiens[3] sich über Jesus Christus nicht ex professo ausgesprochen und erst recht keine Christologie entwickelt haben. Die Dokumente sind Verlautbarungen von Hirten der Kirche, und die Probleme, mit denen sie sich befassen, sind vor allem ekklesiologischer Natur. Alles, was die Bischöfe über Jesus Christus sagen, ist durch ihre pastoralen Anliegen veranlaßt, bedingt und von ihnen durchdrungen.

Der vorliegende Aufsatz ist ein Versuch, die christologische Sicht der FABC, die ihren pastoralen Verlautbarungen zugrundeliegt, zu deuten[4]. Er ist eine *Interpretation* und nicht eine Reihe von Zitaten aus FABC-Texten. Die Interpretation basiert jedoch auf einem gründlichen Studium der Texte selbst und auf meiner eigenen Erfahrung, die ich als theologischer Experte in zwei Vollversammlungen und zahlreichen Beratungen der FABC gewonnen habe.

Die Bedeutung Jesu Christi für Asien

In jedem Dokument der Föderation äußert sich ein lebhaftes Gespür der Bischöfe für die Wirklichkeiten, denen sie in Asien gegenüberstehen. Es gibt kaum ein Dokument, das nicht von einer Analyse des asiatischen Umfeldes ausgeht oder eine solche wenigstens in sich schließt. Und das auffallendste Kennzeichen der Situation ist die *gewaltige Armut.* In Asien gibt es mehrere Nationen, die zu den ärmsten der Welt gehören[5]. Für die Bischöfe ist die Bedeutung Jesu nicht Sache einer Theorie oder schöner Ideen; sie wird unmittelbar auf ihre Erfahrung der schlimmen Entbehrungen bezogen, unter denen die Menschen auf diesem Kontinent leiden.

Jesus ist für Asien nicht deswegen bedeutsam, weil die Hauptmasse der Asiaten nicht christlich ist, sondern weil sie arm ist. Jesus und der arme Mensch gehören ja untrennbar zusammen. Seine Sendung weist einen direkten Bezug zu den Armen auf, die «selig» genannt werden; ihnen ist das Gottesreich versprochen (Lk 6,20; 4,18-21). Und deswegen muß seine Botschaft, seine Selbstidentifikation und Solidarität mit den unterdrückten und bedrängten Menschen Asiens unwillkürlich auf Widerhall stoßen. In den durch Armut gekennzeichneten Massen Asiens sehen die Bischöfe Gegenwart Jesu; in ihren Kämpfen, ihrem Stöhnen gewahren sie ein Neuaufleben des Paschamysteriums Jesu; in ihrer Ohnmacht erblicken sie ein geistliches «Befreiungspotential» und sie erkennen, daß «das Evangelium vom Reich Gottes in ihrer Lebensrealität Gestalt annimmt und der Geist Jesu, des Befreiers, unter ihnen wirkt»[6].

Wie bedeutsam Jesus in Asien ist, wird von der Gemeinschaft seiner Jünger — der Kirche — abhängen und davon, wie weit sie sich die Sache der Armen zu eigen macht[7]. Darum sprachen die Bischöfe von Anfang an von der Kirche Asiens als einer Kirche, die im Begriff ist, eine «Kirche der Armen» zu werden[8], und erklärten auf ihrer ersten Vollversammlung den «Dialog mit den Armen» zu einem Hauptpunkt ihres programmatischen Manifests[9]. Das Modell und die Inspiration hierzu ist für die Kirche die *keno-*

sis, die Selbstentäußerung Jesu. Der Gedanke der *Kenose* der Kirche nach dem Beispiel Jesu durchzieht die ganze FABC-Dokumentensammlung; die Bischöfe kommen sehr beharrlich und sehr eindringlich darauf zu sprechen. Für das Kirchesein im armen Asien ist es ja entscheidend, Sakrament Jesu Christi zu sein[10]. Ein weiterer Grund ist der: Die Kenose versetzt uns in unseren Beziehungen zu andersgläubigen Nachbarn in die richtige Haltung und läßt uns den universalen Heilsplan Gottes vorurteilslos sehen[11]. Das wird uns auch mit unseren andersgläubigen Brüdern und Schwestern zusammenarbeiten lassen, «um das Gottesreich in Asien sichtbarer präsent zu machen»[12].

Das Vermächtnis der Ausbreitung des Christentums in der Kolonialzeit war auf dem Boden Asiens auch sein entfremdendes Verhängnis. Nun erblicken die Bischöfe eine neue Offenheit, eine neue Möglichkeit für das Kommen Jesu in Asien. Sie sehen, daß Jesus dem tiefen Verlangen der Massen Asiens entspricht. Und diese Sehnsüchte der Armen Asiens sind sehr konkret: Es geht ihnen darum, daß sie ihre Menschenwürde, ihr Selbst-Sein als Personen zurückgewinnen. Die ihnen auferlegte Armut verwehrt ihnen die Freiheit, vollmenschliche Personen und Gemeinschaften zu werden. Jesus kann im nachkolonialen Asien wieder bedeutsam Einzug halten durch eine Kirche, die schlicht und machtlos, arm und mit den Ausgegrenzten solidarisch ist und ihr Los teilt[13]. Diese Überzeugung ist in den Überlegungen der Bischöfe fest verwurzelt.

Die Zentralität Christi und die Universalität seiner Botschaft

Die Dokumente sprachen unzweideutig von der zentralen Bedeutung Christi für unseren Glauben und unser christliches Leben[14]. Jesus ist für die Gläubigen der Quell, der Inspirator und das Vorbild des Lebens mit Gott. Darum ermahnen die Bischöfe zu tiefer Vereinigung mit der Person und dem Mysterium Jesu. Wenn aber dieser Glaube sich im Umfeld Asiens entfaltet, erblüht er konkret als Anerkennung des universalen Charakters der Botschaft Jesu Christi. Jesus ist für Asien von zentraler Bedeutung, denn sein Geist, sein Leben ist katholisch, universal, für alle Menschen und Völker offen. Seine Botschaft vom Gottesreich ist Ausdruck der in ihm verkörperten Universalität. Beim Bestreben, den Forderungen des asiatischen Umfeldes zu entsprechen, wird das Reich Gottes im Denken der Bischöfe zu einem zentralen Punkt[15]. Es bietet den geeignetsten Rahmen, ihren zwei wichtigsten Erfahrungen, die auch ihre Hauptsorgen sind, Sinn zu geben: der kulturellen und religiösen Vielfalt der Völker Asiens und dem Vorherrschen krasser Armut.

Der von ihnen vertretene Zusammenhang zwischen der zentralen Bedeutung Jesu und dem universalen Charakter seiner Botschaft ist auch aus Folgendem ersichtlich: Im Bestreben, ihren Glauben an Jesus Christus und die Situation Asiens aufeinander zu beziehen, sprachen die Bischöfe in Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanum (das sich seinerseits an die Lehre der frühchristlichen Schriftsteller hält) vom «Samen des Wortes Gottes»[16]. In der Folge aber sprachen sie angesichts der konkreten Erfahrungen und pastoralen Situationen in diesem Zusammenhang von der «Saat des Reiches»[17] — eine dem Kontext und der Geschichte entsprechende Ausfaltung des etwas abstrakten Begriffs «Same des Gotteswortes».

Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist es meines Erachtens wichtig, die Haltung der FABC gegenüber einigen üblichen westlichen Auffassungen von der Beziehung Jesus Christus — Kirche — Gottesreich klarzustellen. Es wäre ein totales Mißverständnis der Haltung der FABC, wollte man annehmen, sie versuche, zwischen die Person Jesu und die Botschaft vom Gottesreich einen Keil zu treiben, um die Botschaft in den Vordergrund, Jesus selbst in den Hintergrund zu stellen. Gleichzeitig aber unterscheiden sich ihre Sicht und Akzentsetzung deutlich von denen in einigen westlichen Kreisen. In diesen sagt man, das *Gottesreich* lasse sich nicht von der Person Jesu trennen. Die Bischöfe Asiens hingegen legen den Ton darauf, daß *Jesus* sich nicht von seiner zentralen Botschaft vom Gottesreich trennen läßt. Jesus weist auf das Reich Gottes hin, und das Gottesreich weist auf die Verkündigung Jesu zurück. Der universale Charakter der Botschaft Jesu vom Gottesreich ist nicht nur der in Asien gangbarste pastorale Zugang zu Jesus, sondern auch der Schlüssel, mit dem Asien die Person Jesu Christi entziffern kann.

Dementsprechend suchen die Bischöfe durch die stärkere Betonung des Gottesreiches auch

nicht den Platz der Kirche unterzubewerten. Vielmehr richten sie ihre Aufmerksamkeit auf die Kirche, indem sie diese an ihre ernsten Pflichten und ihre schwerwiegende Verantwortung als eine Gemeinschaft erinnern, die berufen ist, den Fußstapfen Jesu zu folgen.

Vermeidung einer ausschließenden, verabsolutierenden Sprache

Die Bischöfe Asiens sind imstande, die zentrale Bedeutung Jesu und den universalen Charakter seiner Botschaft hochzuhalten, ohne sich dabei einer verabsolutierenden Sprache zu bedienen. Im allgemeinen äußert sich in den Dokumenten die Tendenz, eine ausschließende Sprache zu vermeiden. Das ergibt sich aus der theologischen Ausrichtung der Föderation.

Erstens ist der Ausgangspunkt der Bischöfe der universale Heilsplan Gottes für die Welt. Dieser ist der Rahmen, innerhalb dessen sie das Mysterium der Person Jesu Christi und seine Sendung verstehen. Das ist bemerkenswert im Blick auf neuere Missionsströmungen, die von Jesus Christus selbst ausgehen. In diesem Sinn stimmt die Ausrichtung der Bischöfe Asiens mit dem Konzilsdokument *Ad gentes*[18] überein.

Zweitens sind sie sich der Rolle des Geistes in der Heilsökonomie sehr bewußt[19] und deshalb bestrebt, das geschichtliche Christusereignis als etwas zu sehen und zu deuten, das durch die Macht des Heiligen Geistes geschehen ist (Geist-Christologie).

Drittens ist das Thema des Pilgerns, des Auf-dem-Weg-Seins im Denken der FABC ein Leitgedanke. In Übereinstimmung mit dem Geist von *Nostra aetate,* dem Konzilsdokument, das vom gemeinsamen Ursprung und Endziel der ganzen Menschheit sprach[20], äußern die Bischöfe Asiens häufig den Gedanken, daß wir mit allen Menschen und Völkern Asiens, mit ihren unterschiedlichen Kulturen und religiösen Traditionen auf dem Weg sind. Diese Pilgerschaft ist der Horizont, unter dem wir das Mysterium Jesu und dessen Verkündigung zu verstehen haben. Kurz, die Sprache der Bischöfe ist nicht verabsolutierend und ausschließend, sondern eine relationale (was nicht heißen will eine relative oder relativierende) Sprache. Das Mysterium Jesu Christi steht in Verbindung mit dem Gesamtplan Gottes — mit dem Geist, der in der Welt am Werk ist, und mit den andersgläubigen Nachbarn in Asien, mit denen wir gemeinsam auf dem Weg sind. Das führt uns zum nächsten Punkt.

Eine besondere asiatische Weise der Christusverkündigung

Die Bischöfe sprechen von der Dringlichkeit der Verkündigung. Sie vertreten aber eine arteigene Verkündigungsweise und -praxis. Diese ergibt sich aus dem asiatischen Umfeld, dem die Kirche in Dialog, Inkulturation und Befreiung zu entsprechen hat[21]. Wenn sie über Mission im allgemeinen sprechen, anerkennen sie den Zusammenhang von Mission und Dialog. Sie bemerken aber auch, daß sie voneinander verschieden sind, so daß der Dialog nicht einfach zu einem Verkündigungsinstrument wird. Obwohl jedoch die Mission etwas Eigenes ist, wird sie durch den Dialog in ihrem Vorgehen zwangsläufig beeinflußt[22].

Somit hat die Verkündigung in Asien einen anderen Charakter. Wir werden zu einem tieferen Eindringen und Hineinwachsen in das Mysterium dessen veranlaßt, was wir durch unsere Beziehungen zu unseren andersgläubigen Nachbarn verkünden. Asien ist keine *tabula rasa.* Es hat eine eigene geistige und religiöse Landschaft, gegenüber der und im Zusammenwirken mit der unser Glaube an Jesus Christus leuchten und unsere Verkündigung sinnvoll und bedeutsam sein kann. Wegen dieser unterschiedlichen Art sollte, wenn Bischöfe Asiens von Verkündigung sprechen, das nicht im Licht einer ungeschichtlichen universalen Missiologie verstanden und gedeutet werden, sondern kontextgemäß[23]. In der Tat sprechen die Bischöfe selten im Sinn der klassischen Abfolge Verkündigung — Bekehrung — Taufe — Eintritt in die Kirche, sondern in der Richtung von Verkündigung, Zeugnis, christusförmige Taten, Dialog, Befreiung und so weiter. Kurz, die Verkündigung wird als Bezeugung, Dialog und Befreiung verstanden, jedoch nicht ausschließlich, denn die Bischöfe erkennen der mündlichen Verkündigung auch eine Aufgabe zu. Sie erblicken aber deren Quell im Heiligen Geist selbst, der eingeben wird, wann, wo und wie sie zu leisten ist[24]. In ihrer Besinnung auf die Grundlage ihrer pastoralen Anliegen trugen so die Bischöfe zum Aufkommen einer besonderen asiatischen Missionstradition bei[25].

Das Unterscheidende der asiatischen Christusverkündigung ergibt sich auch aus anderen Faktoren. Es gab schon früher Begegnungen Asiens mit Jesus Christus und seiner Botschaft. Die Person Jesu wird heute von Millionen von Asiaten, die «Nichtchristen» sind, bewundert und geliebt. Und es gibt auch solche, die an Jesus Christus glauben, aber aus schwerwiegenden gesellschaftlichen Gründen daran gehindert werden, Glieder der sichtbaren Kirche zu sein. Tatsachen und Probleme wie diese ließen die Föderation eine wichtige Frage aufwerfen: Wie weit ist die sakramentale Taufe auf die Übergabe an Jesus Christus bezogen? Diese Frage stellten sich das Institute for Missionary Apostolate (BIMA II), das bischöfliche Institute for Religious Affairs (BIRA II) und der Internationale Missionskongreß, der 1979 in Manila abgehalten wurde[26]. Die Bischöfe beschränkten sich darauf, der Reflexion darüber den Weg zu öffnen, ohne schon in diesem Moment eine Antwort vorwegzunehmen.

Die Inkarnation Jesu und die Ortskirche

Die Gültigkeit des Universalen erfahren wir im Konkreten, Partikulären. Jesus bekundete sein Christussein dadurch, daß er zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt, in einer besonderen gesellschaftlich-politischen Situation intensiv auf die Welt Palästinas einging. Dieses Sich-Einlassen Jesu, sein scharfes Gespür für das, was um ihn herum vorging, seine leidenschaftliche Liebe zum Letzten und Geringsten und sein Eingehen auf die Forderungen der Gesellschaft und Geschichte seiner Zeit lassen uns verstehen, was Inkarnation eigentlich besagt. Das letzte Zeichen seiner gänzlichen Identifikation mit der besonderen Umwelt war seine Selbstentäußerung im Tod. Aus diesem Eintauchen in das Besondere bis zur gänzlichen Selbsthingabe auferstand Jesus und wurde zum universalen Christus, zum lebenspendenden Geist.

Die Bischöfe Asiens orientieren sich an diesem erhabenen Inkarnationsmysterium. Mehr als jedes andere beseelt dieses ihr Denken und ihre pastorale Praxis. Im Engagement Jesu und seinem Umgang mit der Gesellschaft seiner Zeit erblicken die Bischöfe das Verhaltensmuster für ihre eigene Sendung in der heutigen Gesellschaft Asiens. Für sie ist deshalb die Universalität Jesu Christi nicht etwas Abstraktes, sondern etwas, dessen Gültigkeit sich in der Antwort auf das Partikuläre, Konkrete erweist. Das Inkarnationsmysterium wird zum Angelpunkt für ihr Verständnis der Ortskirche. Eine Ortskirche sein heißt nichts anderes, als hier und heute in Asien christusförmig zu sein, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und dem Ruf Gottes, der durch die Geschichte, durch unsere Erfahrungswirklichkeiten ergeht, kraftvoll zu entsprechen[27].

In der Konzils- und Nachkonzilsperiode wurde der Gedanke der Ortskirche in den Vordergrund gerückt, und die Erneuerung und Reform baute weithin auf ihm auf. Man suchte die konstitutiven Elemente einer Ortskirche festzustellen und insbesondere die Beziehung zwischen der Ortskirche und der Gesamtkirche zu studieren. Noch heute erörtert man weiterhin Fragen wie die, ob der Ortskirche oder der Universalkirche die Priorität zukomme, usw.

Das Denken der Bischöfe Asiens über die Ortskirche hat einen anderen Schwerpunkt und Akzent. Die Überlegungen der Föderation betreffen dieses Bündel von Fragen und Problemen nicht direkt. Sie sehen die Ortskirche vielmehr von der Inkarnation und Sendung Jesu in ihrem Kontext her[28]. Die besondere Eigenart der Kirche Asiens wird geformt und der Inkulturationsprozeß in Bewegung versetzt, wenn die Gemeinde der Jünger und Jüngerinnen Christi die Herausforderungen der Situation Asiens tatsächlich annimmt.

Das Inkarnationsmysterium verschafft dem Aufbau der Ortskirche noch eine weitere Dimension: Jesus wuchs an Weisheit und Einsicht (vgl. Lk 6,20), und dabei spielte sein Lebensmilieu gewiß eine bedeutsame Rolle. Die Ortskirchen Asiens haben nicht nur auf die Situation anzusprechen; sie sollten sich auch durch die asiatische Umgebung formen lassen. Das würde in der Identität der Ortskirchen Asiens einen Unterschied ausmachen, beispielsweise dadurch, daß in ihrer Umgebung überall Menschen anderen Glaubens da sind.

Über Inklusivismus und Pluralismus hinaus

Die vielfältige religiöse Umgebung, in der die Kirchen Asiens leben, werfen die wichtige Frage nach Jesus und seiner universalen Heilsvermittlung auf. Wir erfahren ja täglich, daß unsere Nachbarn an ihrem Glauben an andere Mittler

festhalten. Die Liebe zu diesen und die Anhänglichkeit an sie spiegeln sich in ihrer geistig-religiösen Kraft und ihrem sittlichen Verhalten wider. Darum die Frage nach der Beziehung zwischen unserem Glauben an Jesus Christus und dem unserer Nachbarn anderer religiöser Traditionen.

In der heutigen Erörterung des Problems verwendet man die Kategorien Inklusivismus und Pluralismus[29]. Wie die diesbezügliche Haltung des Zweiten Vatikanums läßt sich die der Bischöfe Asiens in den ersten Jahren der FABC als Inklusivismus bezeichnen. Im Denken der Bischöfe ging jedoch eine Entwicklung vor sich. Eine stärkere Erfahrung des Glaubens andersgläubiger Menschen und eine existentiellere Beziehung zu ihm scheinen die Bischöfe über den Inklusivismus hinausgeführt zu haben. Der Geist der Dokumente und der Gesamteindruck könnten darauf schließen lassen[30], auch wenn die Bischöfe auf dieses Problem nicht gründlich eingegangen sind. Hingegen pflichten die Bischöfe nicht einer Vielzahl von Theophanien und göttlichen Mediationen bei, von denen jede in ihrer eigenen religiösen Welt selbständig und gleichermaßen gültig wäre. Somit können wir sagen, daß die Bischöfe Asiens weder für den Inklusivismus noch für den Pluralismus Stellung nehmen. Sie scheinen mit diesen gängigen Kategorien zu brechen und nach einem neuen Deutungsrahmen zu rufen.

Blick nach vorn

Die Bischöfe Asiens haben Fragen von großer Tragweite für die pastorale Praxis angeschnitten. Sie stützten sich dabei auf ihren Glauben an Jesus und ließen sich vor allem vom Inkarnationsmysterium inspirieren. Um aber die von ihnen ins Auge gefaßten Ziele und Ausrichtungen zu erreichen, bedarf es dringend einer asiatischen neuen Deutung Christi. Eine solche wurde bis jetzt noch nicht vorgenommen. Natürlich erwarten wir von der FABC bei ihrer pastoralen Zielsetzung nicht eine voll entwickelte asiatische Christologie. Man dürfte jedoch erwarten, daß von asiatischen — alten und neuen — Hilfsquellen dazu mehr Gebrauch gemacht würde. In Asien liegt eine reiche Tradition von Versuchen vor, Jesus Christus neu zu deuten. So sehen beispielsweise in Südasien einige in ihm einen *Guru*, einen *avatar*, einen satyagrahi (einen fest mit der Wahrheit Verwachsenen), einen *jivanmukta* (Vollverwirklichten), usw.[31]. Eine neu verstandene Christologie wird eine solide Grundlage für die Inkulturationspraxis in Asien liefern.

Im Anschluß an die geistig-religiöse Tradition Asiens haben die Bischöfe großes Gewicht auf das Gebet, die Meditation usw. gelegt. Eine ganze Vollversammlung (Calcutta 1978) hatte das Gebet zum Thema. Für die asiatischen christlichen Denker steht das Johannesevangelium dem Geist Asiens näher, und die waren von dem in ihm vorgelegten Jesusbild fasziniert[32]. Die reiche Symbolik, die Innerlichkeit und der mystische Charakter, den das johanneische Jesusbild aufweist, könnte von den Bischöfen für eine fruchtbare pastorale Praxis auf diesem Kontinent ausgewertet werden.

Meiner Ansicht nach können erst dann, wenn sich die Bischöfe pastoral gewissen wichtigen, aber bis jetzt unerforschten Problemen und Fragen zu stellen beginnen, die christologischen Überlegungen der Föderation vertieft werden. Probleme, mit denen sich die Bischöfe noch nicht gründlich genug befaßt haben, die aber ein großes Potential für die Entwicklung bedeutsamer Jesusbilder in Asien enthalten, sind z. B.: erstens die Tatsache, daß Millionen von Jüngern und Jüngerinnen Jesu Christi in Asien nicht zu der sichtbaren Kirche gehören. Tausende von ihnen besuchen unsere Kirchen und Gottesdienste, unsere Heiligtümer und Wallfahrtsorte. Viele von ihnen sagen, sie hätten in ihrem Leben Jesus Christus erfahren, und andere haben versucht, sich ein Bild von ihm zu machen. Diese Erfahrungen und Deutungen könnten von großem Wert sein. Zweitens ist die Frauenfrage dringlich. Leider hat sich die Föderation mit diesem Problem noch nicht befaßt. Asiatische Frauen, die durch die herkömmliche Gesellschaft diskriminiert und durch die moderne Entwicklung grausam ausgebeutet werden, haben Erfahrungen und Einsichten, die uns tiefer in das Mysterium Jesu Christi hineinnehmen und in den Kern seiner Botschaft versetzen können. Drittens besteht in Asien das Problem des religiösen Fundamentalismus, der ernste gesellschaftliche Konsequenzen, Gewalttaten, Zerstörungen und Morde mit sich bringt. Einer der Gründe sind die Konflikte zwischen den Absolutheitsansprüchen verschiedener religiöser Traditionen. In diesem Umfeld eines allgemeinen

Fundamentalismus ist es für eine geeignete pastorale Praxis sehr wichtig, die herkömmliche christliche Weise des Sprechens von Jesus Christus, seiner Person und seiner Botschaft in Asien zu überdenken.

Schluß

Die Bischöfe Asiens waren bestrebt, unseren christlichen Glauben an Jesus Christus schöpferisch auf die Forderungen zu beziehen, die die Situation in Asien stellt. Das ließ sie zu einer eigenen Auffassung der Verkündigung in der Welt Asiens gelangen und die Ortskirche nach dem Modell der Inkarnation Jesu verstehen. Leider aber versucht heute eine *Missiologie der Restauration* von außen her in Asien einzudringen und gewinnt durch Ableger Anhänger. Sie beurteilt die Lage vereinfachend und aus Distanz und ist der irrigen Ansicht, die Bischöfe hätten bloß von Dialog, Befreiung, Inkulturation usw. gesprochen und die Verkündigung Jesu Christi versäumt. Diese Restaurationsmissiologie bringt in die harmonische Entwicklung im Denken der Föderation einen bedauerlichen Bruch. Es ist zu hoffen, daß dieser Import einer vorkonziliaren, veralteten Missiologie in Asien lediglich ein vorübergehendes Phänomen darstellt und daß die Föderation auch in Zukunft der Linie folgt, die durch ihre vielen Dokumente vorgezeichnet ist, und dabei zum Entstehen neuer, dem Geist Asiens entsprechender Jesusbilder beiträgt.

Ein sehr eifriger, in der charismatischen Bewegung tätiger Priester klebte einmal an die Außenwand seiner Pfarrkirche ein Plakat mit der Aufschrift «Jesus ist die Antwort». Am nächsten Morgen aber sah er, daß einige schelmische (oder scharfsinnige?) Burschen darunter gekritzelt hatten: «Aber was ist die Frage?». Jahrhundertelang waren die Christen bestrebt, durch ihre Fragen, die sich aus ihrer Kultur und der zeitgenössischen Gesellschaft ergaben, die Person, das Leben und die Botschaft Jesu Christi zu entdecken. Sollen wir das dem Asien von heute verweigern? Sollen wir nach Asien Antworten importieren, die sich um seine Fragen nicht kümmern? Lassen wir Asien das Jesusbild entdecken und wiederentdecken, das den Erfordernissen des Kontinents und seinen Fragen am meisten entspricht. Als eine Körperschaft von Leitern, die mit den pastoralen Gegebenheiten Asiens in Tuchfühlung stehen, hat die FABC bedeutende Beiträge zu dieser Aufgabe geleistet und wird sie weiterhin leisten.

[1] For All the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991, hg. von Gaudencio B. Rosales/C.G. Arevalo (Quezon City-New York 1992). Sämtliche Hinweise auf FABC-Dokumente sind, falls nichts anderes vermerkt ist, diesem Sammelband entnommen.

[2] Es findet sich das Stichwort «Jesus Christ» mit gerade einem Hinweis, nicht auf die FABC-Dokumente selber, sondern auf den einleitenden Aufsatz.

[3] Um Mißverständnissen vorzubeugen: Jedesmal, wenn von den Bischöfen Asiens oder von Asien die Rede ist, beziehen sich die Aussagen auf diejenigen Regionen Asiens, die kirchlich der Föderation der Bischofskonferenzen Asiens angehören. Deren Mitglieder sind die Konferenzen von Bangladesch, China, Indien-Nepal, Indonesien, Japan, Korea, Laos-Kambodscha, Malaysia-Singapur-Brunei, Myanmar (Burma), Pakistan, der Philippinen, Sri Lanka, Thailand und Vietnam; die kirchlichen Jurisdiktionen von Hongkong und Makao sind angegliedert. Was von unserer geographischen Lage her als Westasien und vom Westen als der Mittlere Osten bezeichnet wird, gehört also der Föderation nicht an.

[4] Damit man die verschiedenen Texte der FABC richtig versteht, muß man sich folgende Sachverhalte vor Augen halten: Die Föderation kommt für gewöhnlich alle vier Jahre zu Vollversammlungen zusammen, an der die Präsidenten und Delegierten der Mitgliederkonferenzen teilnehmen, und die die höchste Körperschaft ist. Bis jetzt wurden fünf Vollversammlungen abgehalten: 1974 in Taipeh, 1978 in Calcutta, 1982 in Bangkog, 1986 in Tokio, 1990 in Bandung. Die verschiedenen Ämter, Institute usw. hingegen, die sich auf besondere Aspekte des kirchlichen Lebens beziehen, sind dauernd tätig. So gibt es Ämter für die Mission, die Laien, die Massenmedien, die Entwicklung, für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten, Erziehung und Studentenseelsorge. Hinzu kommt ein theologisches Beraterkomitee, das im Dienst der FABC und der verschiedenen Organe steht.

[5] Um sich vom Ausmaß der Armut in Asien ein Bild zu machen, braucht man sich bloß den kürzlich veröffentlichten Bericht anzusehen: Human Development Report 1992 of the United Nations Development Programme (UNDP) (Oxford 1992). Der Bericht veranschaulicht die Weltsituation in Form eines oben weiten, nach unten sich verengenden Kelchglases. Während das reichste Fünftel der Weltbevölkerung 82,7% des totalen Welteinkommens erhält, erhält das ärmste Fünftel davon bloß 1,4%. Weitaus die Mehrheit der Länder Asiens fallen, mit Ausnahmen wie Japan, unter diese Gruppe. Zu den verschiedenen Problemen und Erfordernissen auf dem Kontinent vgl. Felix Wilfred, Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement (Madras 1991).

[6] Bishops' Institute for Social Action (BISA VII), organized by the Office for Human Development of FABC, 232.

[7] Der Internationale Missionskongreß, der 1979 unter Beteiligung vieler Bischöfe Aiens in Manila abgehalten wurde — die Dokumente wurden in die FABC-Sammlung (vgl. Anm. 1) aufgenommen —, erklärte: «Falls die Kirche ihre Missionstätigkeit nicht in der festen Überzeugung leistet, daß die Armen letztlich die wichtigsten Heilsgemein-

den und Heilsträger sind (wie das in der Heilsgeschichte stets der Fall war), dann fehlt die unerläßliche Demut, die allein die Wahrheit über Christus, über den Menschen und über die Kirche selbst offenbart.» (aaO. 144).

[8] Asian Bishops' Meeting (Manila 1970) 5. Diese Zusammenkunft anläßlich des Besuchs Pauls VI. gab den direkten Impuls zur Gründung der FABC.

[9] Vgl. Statement of the FABC I Assembly, 15.

[10] Die letzte Vollversammlung in Bandung (Indonesien) legte den Akzent auf das «Kirchesein». Mehr als nach Taten rief sie nach einer «neuen Weise des Kircheseins» in Asien. Vgl. Plenary Assembly V (Bandung 1990) 283. 287.

[11] Vgl. Bishops' Institute for Religions Affairs (BIRA) IV/12, 331.

[12] Plenary Assembly V (Bandung 1990) aaO. 279.

[13] «Damit wir den uns zukommenden besonderen Platz im multireligiösen Umfeld Asiens finden, müssen wir Jesus Christus als den Befreier Asiens und seine Kirche als die Dienerin und das Werkzeug dieser Befreiung entdecken ... Heute ergeht somit an uns Christen Asiens der Ruf, eine tief Christus dem Befreier zugetane Kirche zu sein» (Statement of the Plenary Assembly IV, aaO. 191).

[14] Vgl. z.B. Plenary Assembly I (Taipei 1974) aaO. 13; Assembly IV (Tokyo 1986) aaO. 191.

[15] Das Reich Gottes ist in den Dokumenten ein Leitmotiv, und seine Bedeutung wurde von der letzten Vollversammlung (Bandung 1990) sehr bekräftigt. Vgl. Plenary Assembly V (Bandung 1990) aaO. 275-289.

[16] Plenary Assembly I aaO. 14.

[17] Plenary Assembly IV (Tokyo 1986) aaO. 182. 187.

[18] Vgl. Ad gentes, 2 und 3.

[19] 1985 legte der indonesische Theologe Carolus Putranta an der Gregorianischen Universität von Rom eine Dissertation vor unter dem Titel: The Idea of the Church in the Documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) 1970-1982. Darin faßt er das, was er in den FABC-Dokumenten fand, kurz zusammen (Anm. 1). In bezug auf die Rolle des Heiligen Geistes im Denken der Bischöfe sagt er: «In seinem Geist weckt und fördert Christus weiterhin das Streben der Menschen nach Lebensfülle. Da die Christen und die Kirche in Asien dem Geisteswirken begegnen, muß ihr Verhalten darin bestehen, daß sie ehrfürchtig hören und wahrnehmen. Bei der Verkündigung des Namens und Evangeliums Christi ist die Rolle der Christen die, den Geist bei seiner Gegenwart und seinem Wirken in der Welt zu ‹sekundieren›, sich daran zu beteiligen» aaO. 265).

[20] Vgl. Nostra aetate, 1.

[21] Vgl. z.B. Plenary Assembly V (Bandung 1990) aaO. 281ff.

[22] Vgl. BIRA IV/6, 304.

[23] Im Bewußtsein des bemerkenswerten Unterschieds im jetzigen geschichtlichen Umfeld und der tiefgreifenden Veränderung, die in Asien und der Dritten Welt überhaupt vor sich geht, erklärte der Internationale Missionskongreß von Manila (1970) in seiner Botschaft: «Wir haben in der Missionsgeschichte der Dritten Welt einen entscheidenden Wendepunkt erreicht. Es gibt keine Rückkehr in die Vergangenheit mehr, weder zu einstigen Missionstheorien noch zu einstigen Missionsmethoden noch zu einstigen Missionszielen» (aaO. 131).

[24] Vgl. BIRA IV/ 7, 310; vgl. auch Plenary Assembly V, aaO. 282.

[25] In Indien und in Asien gibt es eine reiche besondere missiologische Tradition. Sie wurde entwickelt im klaren Bewußtsein, daß die Ortskirche die Trägerin der Mission in ihrem Umfeld ist. Wie George Gispert-Sauch in seiner Besprechung des neuen Buches von David J. Bosch, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission (New York 1991) bemerkt, nimmt man leider von dieser reichen Tradition nicht oder nur wenig Notiz: Vidyajyoti Journal of Theological Reflection 56 (1992) 623-625.

[26] BIMA II, 100; BIRA II, 115; International Congress on Mission, aaO. 129. 136-137.

[27] Wie ernst die Bischöfe das Umfeld nehmen, erhellt aus der Aussage bei der letzten Vollversammlung: «Dies ist der Kontext des schöpferischen und erlösenden Wirkens Gottes, das Theater, in dem das Drama der Rettung Asiens sich abspielt»: Plenary Assembly V (Bandung 1990), aaO. 275.

[28] Vgl. außer der Sammlung der FABC-Dokumente (s. Anm. 1) auch: Theses on the Local Church. A Theological Reflection in the Asian Context. A Document by the Theological Advisory Commision of FABC (FABC Papers Nr. 60) (Hongkong 1991), insbesondere These 10.

[29] Vgl. Alan Race, Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theory of Religions (London 1983).

[30] Vgl. die verschiedenen Erklärungen des BIRA. Die Weiterentwicklung ihres Denkens liegt jedoch in einer wichtigen Erklärung der Bischöfe über das Verhältnis zwischen der Heilsökonomie und den verschiedenen religiösen Traditionen. Aus ihrer unmittelbaren, existentiellen Beziehung zur religiösen Welt ihrer Nachbarn erklärten die Bischöfe: «In diesem Dialog nehmen wir sie (andere religiöse Traditionen) als bedeutsame und positive Elemente in der Ökonomie des Heilsplans Gottes an. In ihnen gewahren und respektieren wir tiefe geistliche und sittliche Sinngehalte und Werte. Während vieler Jahrhunderte waren sie der Schatz der religiösen Erfahrung unserer Ahnen, aus dem unsere Zeitgenossen weiterhin Licht und Kraft schöpfen. Sie waren (und sind weiterhin) der echte Ausdruck der edelsten Sehnsüchte ihrer Herzen und die Heimstätte ihrer Kontemplation und ihres Betens. Sie waren behilflich, den Geschichten und Kulturen unserer Nationen Gestalt zu geben. Wieso sollten wir ihnen also nicht Hochachtung und Ehre erweisen?» (aaO. 14).

[31] Vgl. M.M. Thomas, The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance (Madras 1970). Vgl. auch Felix Wilfred/M.M. Thomas, Theologiegeschichte der Dritten Welt: Indien (München 1992); Hans Staffner, The Significance of Jesus Christ in Asia (Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1985).

[32] Vgl. Christopher Duraisingh-Cecil Hargreaves (Hg.), India's Search for Reality and the Relevance of the Gospel of John (Delhi 1975); George Soares-Prabhu (Hg.), Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer Deutung (Freiburg 1984).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FELIX WILFRED

Geboren 1948 in Indien; ehemaliges Mitglied der Internationalen Theologenkommission und Präsident der Indian Theological Association; Professor für Systematische Theologie am St. Paul's Seminary in Tiruchirapalli; Gastprofessor am East Asian Pastoral Institute in Manila; unter seinen Veröffentlichungen zu Kirche, Christentum und Theologie in Indien ist auf deutsch zugänglich: F. Wilfred (Hg.), Verlaß den Tempel. Antyodaya — indischer Weg zur Befreiung (Theologie der Dritten Welt 11) (Freiburg i. Brsg. 1988). Anschrift: St. Paul's Seminary, Post Box 36, Tiruchirapalli-620001, Indien.

Carlos H. Abesamis

Die Wiederentdeckung der zentralen Botschaft des Neuen Testaments in der Dritten Welt

Dieser Artikel ist eine «Reportage» darüber, wie wir in der Dritten Welt — genauer: auf den Philippinen — das Neue Testament lesen bzw. neu lesen. Diese Neuinterpretation erhebt den Anspruch, eine seriöse Interpretation zu sein, die sich auf die weithin anerkannten Ergebnisse der historisch-kritischen Methode und neuerer soziologisch vorgehender Untersuchungen stützt. Ihr exegetisches Hauptinstrument ist jedoch die Solidarität mit den ums Überleben kämpfenden Armen der Dritten Welt. Es ist ihr oberstes Prinzip, die Dinge mit den Augen der Armen zu sehen, denn diese Lesart behauptet — und beweist —, daß der Standpunkt Jesu dem der Armen ähnlich, wenn nicht sogar mit ihm identisch ist. «Die Dinge mit den Augen der Armen sehen» heißt also «die Dinge mit den Augen Jesu sehen». Die Sprache, in der dieser Artikel abgefaßt ist, ist im großen und ganzen einfach — wie die Sprache Jesu und die der Armen. (Es gehört zu den schweren Sünden der christlichen Theologie, daß sie sich, auch wenn es einfacher ginge, kompliziert ausdrückt.)

Vieles kann freilich im Rahmen eines solchen Artikels nur angeschnitten werden.

Jesus und das Heil

Unsere Untersuchung des Neuen Testaments dreht sich um das Thema «Jesus und das Heil». Diese beiden Begriffe fassen die Kernbotschaft des Neuen Testaments zusammen. Es ist für das christliche Bewußtsein wichtig, diese zentrale Botschaft richtig zu erfassen, denn alles andere nimmt von diesem Zentrum seinen Ausgang und bezieht sich auf es zurück. Da sie jedoch leicht mißverstanden werden kann, sollten wir uns die Zeit und die Mühe nehmen, Klarheit über sie zu gewinnen.

Da Jesus im Neuen Testament der Ursprung von allem ist, gehen wir so weit wie möglich auf ihn selbst, seine ursprüngliche Botschaft, seine Gesinnung und seine Taten zurück. Wir werden nicht auf Schritt und Tritt die Ursprünglichkeit oder Authentizität eines jeden Wortes oder einer jeden Tat Jesu nachweisen, aber wir spüren, daß ein Logion authentisch ist, wenn wir es durchgehend finden (z.B. die Verkündigung des Reiches Gottes), wenn derselbe Gedanke in verschiedene Worte gekleidet ist (z.B. das «Land» in Mt 5,5, die «neue Welt» von Mt 19,28 und das «Reich» von Lk 22,29-30), wenn etwas in der Kultur Jesu so alltäglich ist, daß es ziemlich unwahrscheinlich ist, daß Jesus nicht darum wußte (z.B. die Erwartung einer neuen Geschichte, des «kommenden Äons»), und wenn etwas sehr gut zum übrigen Denken und Lebenskontext Jesu paßt.

Die Sendung Jesu

Wenn wir die zentrale Botschaft des Neuen Testaments untersuchen, so ist es unser erster Schritt zu fragen: Was war Jesu Auftrag? Wir beginnen mit einer dynamischen Frage und nicht mit abstrakten oder metaphysischen Fragen, wie die nach der Natur Jesu oder seiner Messianität.

Diese Vorgehensweise zielt auf die Vermittlung der folgenden Einsicht: Obgleich die Heilige Schrift, aus der Perspektive des Kreuzes oder im Blick auf die Ewigkeit, von Jesu Sendung als von «Jesu Sühnetod für die Sünde» spricht, hat dennoch nach Darstellung derselben Heiligen Schrift — auf der Ebene der Geschichte und in einem früheren Abschnitt des Lebens Jesu — Jesu Sendung einen anderen Brennpunkt, nämlich die *Herrschaft* oder das *Reich Gottes*. Beide, Jesu Sühnetod für die Sünde und das Kommen des Reiches Gottes, sind, obgleich miteinander verbunden («wie», wollen wir an dieser Stelle nicht untersuchen), nicht identisch. Das Reich Gottes war nicht nur bei Jesu Tod gegenwärtig. Schon zu seinen Lebzeiten behauptete Jesus kategorisch, daß das Reich Gottes «mitten unter euch» ist (Lk 17,21; vgl. auch Lk 11,20).

Ich weiß nicht, ob eine Theologie, die den Geist der Ersten Welt atmet, diese Frage nach der Sendung Jesu angemessen behandelt. Sie ist jedoch kritisch: Sie versteht es, zwischen jener Seelsorge und Spiritualität, die sich allein um das Seelenheil[1] der Menschen sorgt, und jener, der es darum geht, Leben in seiner ganzen Fülle zu ermöglichen, zu unterscheiden.

Die übliche, weitverbreitete Antwort

Wie gehen wir vor, um ein biblisch und pastoral befriedigendes Verständnis der Sendung Jesu zu gewinnen? Wir setzen bei der üblichen, unter gemeinen Christen, seien es Kleriker oder Laien, weitverbreiteten Antwort an: Jesus ist gekommen, uns das Heil zu bringen, indem er für unsere Sünden starb. Die wichtigsten mit dieser Antwort verbundenen theologischen und katechetischen Begriffe sind: (a) der *Tod* Jesu als die Heilstat Jesu (b) *Sühne* für unsere Sünden und *Vergebung* der Sünden (c) die Seele als das Ziel der Erlösung — moderne Theologen würden von der ganzen Person[2] sprechen (d) *übernatürliche Gnade* als das Heilsgeschenk in diesem Leben (e) der Himmel als das Ziel nach dem Tod (f) die *Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht* als die endgültige und definitive Belohnung im Leben nach dem Tod (g) *Glaube* von seiten des Religionsanhängers als die angemessene Antwort. Wer an einem Priesterseminar lehrt, wird feststellen, daß diese Ansichten überraschenderweise auch unter Geistlichen noch immer weit verbreitet sind. Ich vermute, diese Situation rührt teilweise daher, daß neuere theologische Entwürfe nicht genau genug den wichtigen Fragen nachgegangen sind, die mit der Sendung Jesu verbunden sind.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei von vornherein festgestellt, daß die Wirkmacht von Jesu Sühnetod nicht zu unterschätzen ist. Solche Macht und Schönheit berührte mit unterschiedlicher Intensität die Herzen von Märtyrern, Heiligen, inbrünstig Glaubenden und besonders von Mystikern, die sie auf einer anderen Erfahrungsebene geschmeckt und gerochen haben. Wenn es eines Tages einen echten, universalen Ökumenismus geben wird, wird allen deutlich werden, daß Jesu Sühnetod einen wesentlichen Beitrag zum Dialog des Christentums mit den asiatischen Religionen über Sünde, Karma und Selbsterkenntnis leistet.

Die Sendung Jesu jedoch nur unter dem Aspekt seines Sühnetodes zu sehen, hieße, das Zeugnis der Heiligen Schrift zu verkürzen. Wie stehen wir nun zu diesem gängigen, weitverbreiteten Verständnis der Sendung Jesu? Wir sagen, es ist korrekt und biblisch, aber unvollständig. Das Neue Testament spricht im Blick auf die Ewigkeit beispielsweise von Jesu Sühnetod als der Bestimmung Jesu:

Nicht darin besteht die Liebe, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat (1 Joh 4,10; vgl. auch Röm 5,6-10; Joh 3,16; Mt 1,21; Mk 10,45; 1 Kor 15,3ff).

Aber auch hier sagen wir: Dieses Verständnis der Sendung Jesu ist unvollständig!

Die Verkündigung der Königsherrschaft oder des Reiches Gottes

Warum behaupten wir, daß die traditionelle Antwort unvollständig ist? Weil dem Schriftzeugnis zufolge Jesu Sendung *in der Geschichte, vor seinem Tod am Kreuz,* auf die Königsherrschaft oder das Reich Gottes[3] und seine Verkündigung zielte:

Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe (Mk 1,14-15; auch Mt 4,17.23; 9,35; 24,14; Lk 4,43; 8,1; 9,11; Mt 3,12; 10,7; Lk 9,2; 10,9-11; vgl. daneben Apg 1,3; 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31).

Zu diesem und ähnlichen Texten ist folgendes anzumerken:

1) Es handelt sich hier eindeutig um Sendungs-Texte, d.h. Texte, die die Absicht verfolgen, eine Erklärung über die Sendung Jesu abzugeben[4]. Das wird schon beim flüchtigen Lesen dieser Texte deutlich. Sie legen die Sendung Jesu in kurzen Worten dar. Wem dies noch nicht so klar sein sollte, der versuche einmal, diese Texte laut und mit der richtigen Betonung zu lesen.

2) Im Zentrum des Interesses dieser Sendungs-Aussagen steht offenkundig die Königsherrschaft/das Reich Gottes. Es ist eindeutig, daß Jesu Sendung irgendetwas mit der Verkündigung dessen zu tun hatte, was sein Kulturkreis die *malkût ṣamajim* (Königreich «der Himmel», vgl. dazu Anm. 9) oder die Herrschaft bzw. das Reich Gottes nannte. Ja, diese Texte und die

Evangeliumserzählung insgesamt erklären, daß die Verkündigung der Gottesherrschaft oder des Reiches Gottes das Thema sei, das sich durch die ganze Jesus-Geschichte zieht.

Zu welcher abschließenden Einsicht gelangen wir nun — angesichts der Tatsache, daß die Schrift sowohl von Jesu Sühnetod als auch von der Gottesherrschaft-/Reich-Gottes-Verkündigung als der Aufgabe seines Lebens spricht, und angesichts der Tatsache, daß beide nicht identisch sind? Ich denke, wir werden dem biblischen Zeugnis auf diese Weise gerecht: *Am Kreuze war es in der Tat Jesu Auftrag, für unsere Sünden zu sterben. Am Anfang, ursprünglich, in einem früheren Stadium seines Auftretens jedoch war die Verkündigung der Gottesherrschaft/des Reiches Gottes Jesu Auftrag.* Das ist ein einfacher und im großen und ganzen angemessener Weg, das Problem darzustellen.

Ebenso kann man jedoch auch darauf hinweisen, daß die biblischen Texte, die sich mit der Sendung Jesu befassen, aus unterschiedlichen Perspektiven geschrieben wurden. Vom Standpunkt der *Ewigkeit* her betrachtet, gibt es zahlreiche Möglichkeiten, über die Sendung Jesu zu sprechen. Einigen Texten zufolge ist Jesus zum Beispiel gesandt, unsere Sünden durch seinen Opfertod zu sühnen (vgl. oben 1 Joh 4,10). In der *Geschichte* jedoch war Jesu Auftrag anfänglich, d.h. in einem früheren Abschnitt seines Lebens, die Verkündigung der Gottesherrschaft oder des Reiches Gottes (siehe oben Mk 1,14-15). So können wir — im Blick auf die Ewigkeit — sagen, daß Jesus gesandt war, um für unsere Sünden zu sterben. Doch wenn wir uns auf die Ebene der Geschichte begeben, müssen wir sagen, daß Jesu Sendung ursprünglich auf die Verkündigung der Gottesherrschaft bzw. des Reiches Gottes ausgerichtet war.

Zu diesem frühen Zeitpunkt können wir unsere Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß Jesus tatsächlich Heil verkündet hat. Doch zielte Jesu Heilsverkündigung nicht auf ein «himmlisches» Heil, sondern auf die «Königsherrschaft Gottes» oder das «Gottesreich»! Der Himmel und das Reich Gottes sind nicht identisch, wie wir noch sehen werden. Diese Erkenntnis kann schockieren. Vielleicht hilft uns aber diese knappe Vorinformation, pastoral mehr in der Begrifflichkeit des Reiches Gottes als einfach nur der des Himmels zu denken und zu sprechen — und die Implikationen und Konsequenzen dieser Rede von der Gottesherrschaft anzuerkennen.

Die Gottesherrschaft in den Seligpreisungen

Wir kommen nun zu der Frage: Was ist die Herrschaft/das Reich Gottes? Auch hier wollen wir wieder das biblische Zeugnis zu Worte kommen lassen. Einleitend seien jedoch einige weitverbreitete Mißverständisse erwähnt. Erstens: Das Reich Gottes und der Himmel sind identisch, sowie — damit übereinstimmend — die Ansicht, Jesus lädt uns in den Himmel ein, Jesus öffnet die Himmelspforten usw. Nichts davon steht in der Bibel. Zweitens, die Ansicht, daß das Reich Gottes mit der Kirche identisch ist. Auch dieser Gedanke liegt Jesus fern. Drittens, die irrige Auffassung, daß Gottesherrschaft die Herrschaft Gottes in unseren Herzen meint. Hier wird das Gottesreich auf eine rein innere Wirklichkeit im Herzen reduziert. Dahinter steht eine falsche Interpretation von Lk 17,20-21, bei der der Text ungenau mit «Das Königreich Gottes ist in euch» wiedergegeben wird, wohingegen er richtig im Kontext von Jesu Wirken gelesen werden müßte: «Das Reich Gottes ist mitten *unter* euch».

Was also ist der Bibel, oder genauer: Jesu Vorstellung zufolge die Gottesherrschaft? Im wesentlichen ist das Reich Gottes eine neue Welt, die Erfahrung einer neuen Geschichte. Die Juden zur Zeit Jesu stellten es sich als ein neues Israel und eine neue Geschichte Israels vor. Es bringt eine neue Erde mit sich, auf der anstelle von Armut und Unterdrückung Gerechtigkeit und Freiheit herrschen; auf der es keinen Hunger, sondern Brot und Reis gibt; auf der man lacht, anstatt zu trauern; auf der den Sanftmütigen das Land gehört; auf der den Barmherzigen Barmherzigkeit erwiesen wird; auf der wir Gott unmittelbar erfahren und endlich den vollen Status von Söhnen und Töchtern Gottes erlangen. So würde ein Asiat, der im Geiste der Bibel auf das Kommen des Reiches Gottes hofft, ein neues Asien und eine neue Geschichte Asiens erwarten, die sich dadurch auszeichnet, daß man mit allem, was das Leben lebenswert macht — Gesundheit, Nahrung, Gegenwart Gottes —, reich gesegnet ist.

Wie kommen wir zu einer solchen Interpretation des Reiches Gottes? Indem wir die Seligpreisungen so verstehen, wie sie Jesus verstan-

den hat. Man schlage Mt 5,3-10 und Lk 6,20-21 nach.

Dort findet man einige Hinweise, wie die Seligpreisungen, v.a. im Blick auf die Erschließung der Bedeutung der Gottesherrschaft, zu verstehen sind:

1) Die Seligpreisungen sind Heilsverkündigungen. Jesus verkündete das Heil verschiedenen Gruppen, wie zum Beispiel den Hungernden, denen, die reinen Herzens sind, den Sanftmütigen etc. Man lese die Seligpreisungen laut und mit der richtigen Betonung. Sie sollten wie helltönende Heilsverkündigungen klingen:

Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen!

Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben!

Denen, die ein reines Herz haben, verkündete Jesus das Heil in Form der Schau Gottes. Den Sanftmütigen verkündete er das Heil in der Form des Landbesitzes.

2) Heil und Gottesherrschaft waren identisch. Wenn die Juden über das Heil nachdachten oder darüber sprachen, dachten oder sprachen sie in der Begrifflichkeit der Herrschaft/des Reiches Gottes.

3) Und wo genau sollten wir in den Seligpreisungen nachlesen? Im zweiten Teil. Jede Seligpreisung besteht aus zwei Teilen. Ein Beispiel:

Selig, die keine Gewalt anwenden (erster Teil), denn sie werden das Land erben (zweiter Teil). Der zweite Teil enthält die verschiedenen Heilssegnungen der Herrschaft/des Reiches Gottes. In ihm finden wir also einen Ausdruck, der das Heil benennt oder beschreibt. Er enthält einen Aspekt oder eine Beschreibung der Herrschaft/des Reiches Gottes.

Mit Hilfe solcher Richtlinien erkennen wir, daß Heil oder Herrschaft/Reich Gottes bedeutet:

... sie werden Söhne Gottes genannt werden (Mt)

Den (vollen) Status von Söhnen und Töchtern Gottes zu erlangen.

... sie werden Gott schauen (Mt)

Gott unmittelbar zu schauen und zu erfahren. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sehen wir Gott unklar und verschwommen — wie in einem Metallspiegel. Das Heil oder die Gottesherrschaft sind untrennbar mit der unmittelbaren Erfahrung Gottes verbunden.

... sie werden Erbarmen finden (Mt)

Auf Barmherzigkeit stoßen. Barmherzigkeit steht hier für den alttestamentlichen Begriff *haesaed*, der in den Prophetensprüchen die Barmherzigkeit bezeichnet, die mit Gerechtigkeit *(mispat* oder *sedaqah)* und Treue *(aemaet)* eng verknüpft ist und das darstellt, was wir heute «soziale Gerechtigkeit» nennen würden[5]. Auf Barmherzigkeit stoßen heißt mithin, soziale Gerechtigkeit, die sich durch Mitleid und Hilfsbereitschaft auszeichnet, zu erfahren.

... sie werden das Land erben (Mt)

Land! Erde! Gemeint ist keine spiritualisierte Erde, sondern die Erde, die man fühlen und riechen kann. Gemeint sind dieselbe Erde und dasselbe Land wie in Deuteronomium oder den Psalmen[6]. Die vielen Millionen Bauern ohne Landbesitz in der Dritten Welt kämpfen um diese Art von Land.

... ihr werdet lachen (Lk)

... sie werden getröstet werden (Mt)

Trost und Lachen für diejenigen, die trauern und weinen. Mit den Trauernden und Weinenden sind wie mit den Armen und Hungernden in den anderen Seligpreisungen die Unterdrückten in der palästinischen Gesellschaft zur Zeit Jesu gemeint. Das Reich Gottes besteht hier also in Trost und Freude für die Armen und Unterdrückten.

... ihr werdet satt werden (Lk)

Stillung des Hungers, oder mit anderen Worten: *Nahrung, Brot, Öl, Früchte des Weinstocks.* Diese Nahrung ist weder metaphorisch noch rein symbolisch aufzufassen, was aus einer der Bitten des Vaterunsers deutlich wird: «Gib uns heute unser tägliches Brot». «Täglich» ist nicht die einzige mögliche Übersetzung von *epioúsion* im griechischen Urtext. Es läßt sich auch mit «für den folgenden Tag» oder «morgen» übersetzen. In diesem Falle bezieht es sich auf das Brot des Gottesreiches, von dem man erwartet, daß es den «folgenden Tag» oder bald kommt. In dem Gebet, wie es Jesus ursprünglich lehrte, bezog er sich nicht auf das tägliche Brot, sondern auf das Brot des für die Zukunft erwarteten kommenden Reiches. Denken wir nur an uns selbst: Wenn wir im Vaterunser darum beten, daß uns Gott unser tägliches Brot gibt, so beten wir weder um metaphorisches oder symbolisches, noch allein um geistiges Brot. Wir beten um reales Brot! Mit anderen Worten, der Ton im Vaterunser liegt auf realem und nicht bloß auf symbolischem Brot. Wenn wir das soeben Gesagte

nun damit in Zusammenhang bringen, daß sich das Brot des Vaterunsers ursprünglich auf das Brot des Gottesreiches bezog, so sehen wir, daß die Nahrung des Gottesreiches nicht auf etwas Symbolisches eingeschränkt werden kann[7].

Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes (Lk)

Schließlich meint das Reich/die Herrschaft Gottes *Gerechtigkeit und Befreiung für die Armen und Unterdrückten.* Zu dieser Einsicht gelangt man, wenn man folgendes berücksichtigt: Mit den ursprünglich in der Seligpreisung angesprochenen *anawim* waren nicht nur die Armen, sondern die Armen *und* Unterdrückten gemeint[8].

Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Himmelreich (Mt)

Diese Seligpreisung ist wie die anderen Seligpreisungen Heilsverkündigung. Wenn wir diese beiden Hinweise im Zusammenhang betrachten, wenn wir also fragen, was ist das den Armen und Unterdrückten zu verheißende Heil, sehen wir, daß in dieser Seligpreisung die Rede vom «Reich Gottes»[9] Gerechtigkeit und Befreiung für die Armen und Unterdrückten meint.

Weitere Vorsichtsmaßregeln:

Das bisher Gesagte reicht hin, um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie wir uns mit Hilfe der Seligpreisungen der ursprünglichen Bedeutung des Reiches Gottes nähern. Sicherheitshalber nehmen wir uns jedoch die Zeit, auch das Folgende anzumerken:

1) Bei dem Versuch nachzuvollziehen, was die Rede vom «Reich Gottes» meint, konzentriere man seine Nachforschungen auf den zweiten Teil der Seligpreisungen, denn dort findet man die Antwort auf die Frage: Was ist das Gottesreich? Man schaue *nicht* auf den *ersten* Teil, denn er beinhaltet nicht, was das Reich Gottes ist, sondern *wer* es empfängt. Der erste Teil enthält nicht die segensreichen Wirkungen, die das Reich Gottes ausmachen, sondern die Adressaten, die Anwärter des Reiches Gottes. Anderenfalls wäre man zu solch absurden Aussagen gezwungen wie: Das Reich Gottes sind die Armen, die Hungernden...

2) Ebenso hüte man sich davor, die Seligpreisungen als Imperative oder Ratschläge für ein tugendsames Leben zu interpretieren. Als Jesus sagte, «Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert...« meinte er nicht: «Seid hungrig. Es ist gut zu hungern. Hunger ist eine christliche Tugend. Er ist eure Eintrittskarte in den Himmel». Die Seligpreisungen sollten keine moralischen Imperative, Ermahnungen zur Tugendhaftigkeit oder Bedingungen für den Eintritt in den Himmel sein. Sie sind vielmehr Heilsverkündigungen. «Euch, die ihr hungert, verkündige ich, daß ihr gesättigt werdet!» Pompöser ausgedrückt: die Seligpreisungen sind keine *Paränese* (Ermahnung), sondern *Kerygma* (Verkündigung, Verkündigtes).

Ergebnis: Die Darstellung des Reiches Gottes in den Seligpreisungen

Das Reich/die Herrschaft Gottes ist nach Darstellung der Seligpreisungen eine neue Welt und eine neue Geschichte, in der die Armen von ihrer Armut erlöst sind, in der die Trauernden nun jauchzen, in der es keinen Hunger mehr gibt, in der das Land nun den Demütigen und Gedemütigten gehört, in der die Barmherzigen Erbarmen finden, in der man Gott und seine Vaterschaft unmittelbar erfährt.

Jesu Reich-Gottes-Botschaft und der Prophet Jesaja

Wir wollen nun unser Verständnis des Reiches/der Herrschaft Gottes noch etwas vertiefen. Eine weitere wesentliche Quelle für die Erschließung der Bedeutung der Gottesherrschaft sind die Jesus-Worte, in denen er sich auf Jesaja stützt. Was es bei dieser Übung zu verstehen gilt, ist, daß die Herrschaft/das Reich Gottes dort zu finden ist, wo folgende Segnungen des Lebens anzutreffen sind:

Gesundheit für die Kranken
Leben oder Auferstehung für die Toten
Die frohe Botschaft der Befreiung von Armut
Freiheit für die Gefangenen
Verkündigung des letzten Jubeljahres (vgl. Lev 25)
Freude für die Armen
Einer, der mit dem Geist Gottes gesalbt ist,
ein auserwählter Knecht, der
den Armen gute Botschaft bringt etc.,
der Gerechtigkeit vor allen Nationen sprossen lassen wird.

Das ist das Bild der Herrschaft/des Reiches Gottes, das sich aus bestimmten Jesus-Worten ergibt, ein Bild, das von Jesaja inspiriert ist.

Wie kommen wir zu dieser Einsicht? Erstens, indem wir in den Schriften des Jesaja ein Bild des

Heils mit seinen vielen Facetten und die Gottesherrschaft als eine solche Facette erkennen. Zweitens, indem wir begreifen, daß die Gottesherrschaft, praktisch gesprochen, all die Eigenschaften in sich schließt, die mit ihr assoziiert werden. Mit anderen Worten, die Gottesherrschaft ist dann gegenwärtig, wenn die Eigenschaften oder segensreichen Wirkungen, die mit ihr in Verbindung gebracht werden, gegenwärtige Wirklichkeit sind. Drittens, indem wir verstehen, daß in Jesu Worten die Bilder, das Vokabular und der Geist des Jesaja widerhallen. Konkret heißt das:

Bei Jesaja findet man ein Bild des Heils. Wir beachten dabei den Umstand, daß die zur Zeit Jesu vorliegenden Schriften des Jesaja eine organische Einheit bildeten; sie waren nicht in Kapitel und Verse unterteilt[10]. Jemand, der zur Zeit Jesu Jesaja las, gewann mithin ein organisches Bild des Heils. Aus Platzgründen werde ich, anstatt alle in Frage kommenden Texte zu zitieren, Schlüsselbegriffe, die das Heil beschreiben, aus einigen beispielhaften Texten aufführen:

Frohe Botschaft
Dein Gott ist König! (Jes 52,7)
Gute Nachricht
Seht, da ist euer Gott! (oder: Die Gottesherrschaft ist offenbar) (Jes 40,9)
Dann werden die Augen der Blinden geöffnet, auch die Ohren der Tauben sind wieder offen (Jes 35,5-6)
Die *anawim* (Armen und Unterdrückten) freuen sich wieder über den Herrn,
und die Armen jubeln über den Heiligen Israels (Jes 29,18f)
Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir,
denn der Herr hat mich gesalbt,
um den Armen *(anawim)* gute Botschaft kundzutun.
Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist,
damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde
und den Gefesselten die Befreiung,
damit ich ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe. (Jes 61,1-2)
Die Versklavten freizulassen (Jes 58,6)
Siehe, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen.
Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht.
Er schreit nicht und lärmt nicht und läßt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen.
Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, und den glimmenden Docht löscht er nicht aus; ja, er bringt wirklich das Recht.
Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen, bis er auf der Erde das Recht begründet hat. Auf sein Gesetz warten die Inseln (Jes 42,1-4)
Er beseitigt den Tod für immer. (Jes 25,8)

Und was ist, praktisch gesprochen, die Gottesherrschaft? Sie ist nichts anderes, als all die Eigenschaften oder Segnungen des Lebens, die mit ihr assoziiert werden. D.h. die Herrschaft/das Reich Gottes besteht darin,
daß die Blinden sehen
die Lahmen gehen
die Tauben hören
die Toten leben;
in der guten Botschaft der Erlösung für die Armen
Freiheit für die Gefangenen
Befreiung der Unterdrückten
dem letzten Jubeljahr (vgl. Lev 25)

Jesus gibt also die Gedanken, Bilder und Worte des Jesaja wieder. Man beachte, daß Jesus diese Worte anläßlich verschiedener Ereignisse in seinem Leben geäußert hat und daß sie häufig nur partielle Anspielungen auf Jesaja enthalten. Wenn wir die Jesus-Texte lesen, müssen wir darauf achten, was in ihnen angedeutet ist, oder worauf sie anspielen. Die im Text hervorgehobenen Worte spiegeln Jesu Verständnis des Reiches Gottes wider:

Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: *Blinde sehen wieder, und Lahme gehen;* Aussätzige werden rein, und *Taube hören; Tote stehen auf,* und *den Armen wird das Evangelium verkündet.* Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt. (Mt 11,2-6) (Man beachte also, daß, obwohl Jesus hier nicht den Begriff «Reich Gottes» verwendet, unmißverständlich auf dieses angespielt wird. Die aufgezählten Segnungen des Lebens sind die von Jesaja beschriebenen segensreichen Wirkungen des Gottesreiches.)

Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa, er verkündete das *Evangelium Gottes* und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das *Reich Gottes* ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium. (Mk 1,14-15)

In diesem Text kommt zwar der Begriff «Reich Gottes» vor, ohne daß jedoch die Segnungen des Reiches aufgezählt werden. Da aber der Begriff «gute Nachricht» in Verbindung mit dem Begriff «Königreich» jesajanisch klingt, ist hier auf die Segnungen des Jesaja angespielt.

Andere Worte von oder über Jesus, mit denen die Herrschaft/das Reich Gottes beschrieben oder angedeutet wird:

So kam er auch nach Nazaret, wo er aufgewachsen war, und ging, wie gewohnt, am Sabbat in die Synagoge. Als er aufstand, um aus der Schrift vorzulesen, reichte man ihm das Buch des Propheten Jesaja. Er schlug das Buch auf und fand die Stelle, wo es heißt: *Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.* Dann schloß er das Buch, gab es dem Synagogendiener und setzte sich. Die Augen aller in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er, ihnen darzulegen: heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt (Lk 4,16-21)

Auf diese Weise sollte sich erfüllen, was durch den Propheten Jesaja gesagt worden ist: *Seht, das ist mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebter, an dem ich Gefallen gefunden habe. Ich werde meinen Geist auf ihn legen, und er wird den Völkern das Recht verkünden.* Er wird nicht zanken und nicht schreien, und man wird seine Stimme nicht auf den Straßen hören. Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er dem Recht zum Sieg verholfen hat. Und auf seinen Namen werden die Völker ihre Hoffnung setzen. (Mt 12,17-21)

Selbst der folgende Text, die Seligpreisung der Armen, ist von Jesaja inspiriert, bei dem die Seligkeit der Armen mit der Gottesherrschaft in Verbindung gebracht wird:

Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. (Lk 6,20)

Der Himmel und die Königsherrschaft

Nun, da wir nachvollzogen haben, was die Rede vom «Reich Gottes» in der Bibel meint, verstehen wir, daß biblisch gesehen der Himmel nicht dasselbe ist wie das Reich Gottes. Die Bibel kennt in der Tat einen als «Himmel» bezeichneten Ort (Mk 1,9-11; Mt 18,10; Eph 1,9-10). Der Himmel und das Reich Gottes sind jedoch nicht identisch. Die Hauptbedeutung von Himmel ist «die Wohnstätte Gottes dort oben» (Mt 5,16; 7,11; 18,10; 6,9). Auch ist er da, wo Gottes Boten, die Engel, sind (Mt 22,30; 24,36). Und schließlich entspricht er dem Ort, wohin die Gerechten unmittelbar nach dem Tod gehen. Doch spricht die Bibel nicht vom Himmel als einer neuen Welt oder verwandelten Schöpfung (Mt 19,28), wo es Nahrung für die Hungernden gibt (Lk 6,211), die Toten auferstehen (Joh 11,25; Mt 11,5), wo in Christus alles vereint ist, alles, was im Himmel und auf Erden ist (Eph 1,10 etc.), dem Reich Gottes also.

Schlußbemerkungen

Unsere bisherigen Bemühungen führen zu der einfachen, für uns in der Dritten Welt jedoch folgerichtigen Interpretation: Im Zentrum von Jesu Sendung stand vor seinem Tod am Kreuz das Gottesreich, das eine neue Welt und eine neue Geschichte... ist.

Bei unserer Auslegung entdecken wir dann:

... daß die Auferstehung ein anderes Kennzeichen der Herrschaft/des Reiches Gottes ist und daß es der Bibel um den ganzen Menschen geht.

... daß eine weitere Besonderheit des Reiches/der Herrschaft Gottes die Vernichtung der bösen Mächte ist.

... daß die Herrschaft/das Reich Gottes eine *neue Welt* oder *eine neue Schöpfung* ist und daß im Neuen Testament ein bildlicher Ausdruck für «neue Welt» «neuer Himmel und neue Erde» ist.

... daß ein anderer Name für die Herrschaft/das Reich Gottes das «kommende Zeitalter» ist, der sich auf eine *neue, die bisherige Geschichte ablösende Geschichte* bezieht.

... daß die Herrschaft/das Reich Gottes einen futurischen Aspekt hat und daß diese Zukunft nicht zusammenfällt mit dem Tod des Individuums, sondern mit dem Ende der gegenwärtig noch andauernden Geschichte, wenn die neue Welt und neue Geschichte, die wir die Herrschaft/das Reich Gottes nennen, kommen wird; daß es, wenn der einzelne stirbt, tatsächlich ein Leben nach dem Tod gibt, oder er «in den Himmel kommt», daß dieser jedoch nicht mit der Herrschaft/dem Reich Gottes identisch ist.

... daß die Herrschaft/das Reich Gottes auch einen präsentischen Aspekt hat; daß zur Zeit Jesu das Reich Gottes in solchen Segnungen des Lebens «lokalisiert» werden sollte, wie die, die Jesus durch seine Taten bewirkte — Gesundheit für die Kranken, Leben für die Toten, die gute Nachricht der Befreiung für die Armen; daß in unserer Zeit die Herrschaft/das Reich Gottes in den Segnungen des Lebens gegenwärtig sein sollte, die den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechen.

... daß die Herrschaft/das Reich Gottes sowohl Ziel als auch Aufgabe ist; daß das Reich Gottes, in das zukünftig einzutreten wir eingeladen sind, als letzte Belohnung Ziel ist; daß die Herrschaft/das Reich Gottes auch Aufgabe ist, insofern Jesus seinen Jüngern den Auftrag erteilte, das Königreich in Wort und Tat zu verkündigen.

... daß kontemplatives Schweigen nach Art der Betrachtung, die Jesus übte, ein integraler Bestandteil einer am Königreich Gottes orientierten Spiritualität ist.

... daß die gute Botschaft von Gerechtigkeit und Freiheit für die Armen ein zentrales Anliegen Jesu ist.

... daß das Neue Testament eine «Evangeliums-» und eine «Gesetzesseite» hat.

... daß die Reich-Gottes-Praxis Jesu konfliktträchtig war und er in dem von ihm heraufbeschworenen Konflikt eindeutig auf der Seite der Armen und Marginalisierten stand.

... daß man, wenn man über den Tod Jesu reflektiert, nicht nur die Bedeutung seines Todes im Horizont des Glaubens in Betracht ziehen darf (Warum starb Jesus? Er starb als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit), sondern auch die historischen Gründe für seinen Tod berücksichtigen muß (Warum wurde Jesus getötet?).

... daß die Auferstehung Jesu als Beginn der neuen Welt verstanden wurde und der auferstandene Jesus als erste Frucht dieser neuen Welt.

... daß die erwartete Parusie Jesu als ein Augenblick der Freude und Erlösung betrachtet wurde, da sie zugleich die Stunde bezeichnet, wenn das Reich/die Herrschaft Gottes endgültig kommen wird.

... daß in einem Diskurs über «Jesus und das Heil» die übergreifende Wirklichkeit in Jesu Wirken die Herrschaft/das Reich Gottes ist und nicht so sehr das sogenannte «Oster-Geheimnis»; daß die Erlösungstat Jesu nicht auf seinen Tod (und seine Auferstehung) beschränkt werden kann, sondern vielmehr sein Wirken, seinen Tod, seine Auferstehung und Parusie einschließt.

[1] Ich gebrauche «seelisch» hier im griechischen Wortsinn, wo auf dem Hintergrund der Trennung von Leib und Seele mit «seelisch» die die Seele betreffenden Dinge bezeichnet werden. Dieser Wortsinn unterscheidet sich von dem hebräischen, wo sich «seelisch» nicht auf die Seele bezieht, sondern auf den ganzen Menschen oder generell auf die mit dem Geist Gottes begabte Wirklichkeit.

[2] Doch ändert diese Konzentration des Interesses auf die ganze Person anstatt einfach nur auf die Seele grundsätzlich nichts an der grundlegenden Stoßkraft dieser gängigen, weit verbreiteten Anschauung. Sie ist nach wie vor im wesentlichen moralistisch und ahistorisch.

[3] Das hebräische Wort malkût kann Königsherrschaft bzw. Königreich oder auch beides zusammen bedeuten. Die Begriffe «(Königs-)Herrschaft», «(König-)Reich» und Herrschaft/Reich Gottes sind in diesem Artikel austauschbar.

[4] Ausgenommen sind hier Texte wie z.B. Mt 9,13; Mk 2,17; Lk 12,49; Joh 3,16f; 9,39; 10,10, da sie in der einen oder anderen Hinsicht «sekundär» sind.

[5] Zum Beispiel Hos 2,19f; Mi 6,8; Jes 32,15f; Jer 9,24.

[6] Zum Beispiel Dtn 1,8 und passim Ps 25,13; 37,9.11.22.29.34.

[7] Wir haben hier die lukanische Version herangezogen, die von (physischem) Hunger und seiner Befriedigung durch materielle Nahrung spricht, da die Version des Lukas aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprünglichen Jesusworte getreuer wiedergibt als die des Matthäus. Die Fassung des Matthäus, die von Hunger und Durst nach Gerechtigkeit spricht, läßt deutlich das besondere Interesse des Matthäus an dem Thema «Gerechtigkeit» erkennen.

[8] Dies ebenso wie die Wahl des Matthäus («die arm sind vor Gott») anstelle von Lukas zu belegen, würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

[9] «Königtum der Himmel» bedeutet genau das gleiche wie «Königtum/Reich Gottes». Der Begriff «Himmel» fungiert hier als Ersatz für den Begriff «Gott». Die Juden setzen aus Achtung vor dem Namen Gottes andere Begriffe, wie zum Beispiel «Himmel», an seine Stelle. Mit «Königtum Gottes» ist daher nicht der Himmel gemeint.

[10] ... geschweige denn in zwei oder drei Bücher, wie dies die moderne Forschung tut.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

CARLOS H. ABESAMIS

Theologische Ausbildung an der Universität Innsbruck von 1960 bis 1964; Spezialstudium der Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom von 1966 bis 1968; Dozent für Bibelwissenschaften an verschiedenen theologischen Hochschulen; Mitbegründer des Socio-Pastoral Institute; Gründungsmitglied der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT); zahlreiche Kurse und Seminare zum Thema Relecture der Bibel vom Kontext der Dritten Welt her. Veröffentlichungen: A Third Look at Jesus (Quezon City 1991), sowie etliche Beiträge in Zeitschriften. Anschrift: Loyola House of Studies, P.O. Box 4082, Manila, Philippinen.

Francis X. D'Sa

Die christliche Inkarnation und das hinduistische Avatara

«Aber obwohl Christus und Buddha sich gleich sind,
sind sie sich gleich in ihrer Unterschiedlichkeit,
— das ist in der Tat der Nutzen der so vielen Offenbarungen,
denn es gibt nicht nur die eine Offenbarung, wie jene Missionare behaupten.
Ist das wirklich deshalb so, weil der historische Christus
in zu ausschließlicher Weise zum Grundstein des Glaubens gemacht wurde,
in dem das Christentum jetzt versagt?»

Sri Aurobindo[1]

Methodische Vorbemerkungen

Das allseits bekannte Problem von Wahrheit und Methode stellt sich unweigerlich in einer Studie über Religion oder religiösen Glauben. Einerseits kann die Methode nicht aus sich selbst heraus zur «Wahrheit» eines religiösen Glaubens führen, andererseits würde das Fehlen einer Methode schließlich damit enden, daß den Herausforderungen von Aberglaube und Fundamentalismus nicht mehr adäquat entgegengetreten werden kann.

Diese Schwierigkeiten werden beinahe unüberwindlich, wenn es darum geht, einen Glauben zu untersuchen, der in eine Weltsicht eingebettet ist, die sich von der eigenen grundlegend unterscheidet. Unglücklicherweise *klingt* der Ausdruck «Inkarnation im asiatischen Denken» (das mir zugewiesene Thema) den meisten westlichen Lesern, die in christlichem Denken und Glauben aufgewachsen sind, wohl recht harmlos. Der wiederholte Gebrauch von Ausdrücken wie *Inkarnation* im Kontext asiatischer Religionen läßt einen leicht übersehen, daß diese Ausdrücke in imperialistischer Manier ihren spezifischen Beigeschmack (der von der westlichen Kultur herkommt) auf eine völlig andere Metaphern-Welt übertragen, in der dadurch der spezifische Sinn der eigenen Metaphern, wie z.B. Avatara, untergeordnet, wenn nicht sogar unterdrückt wird. Daher ist die «Inkarnation im asiatischen Denken» ein ebenso (wenig) harmloser Begriff wie «Avataras im europäischen Denken» für asiatische Leser.

Ein Weg, der aus dieser Sackgasse herausführte, wäre die Sensibilisierung des Bewußtseins für diese spezifische Metaphern-Welt und die Respektierung des originären Wahrheitsanspruchs. Wie auch immer die Erfolgschancen eines solchen Projekts sein mögen — es verlangt von uns, daß wir die von uns gewählten Verfahrensweisen, mit denen wir in die Sphäre der Religion eindringen, und die Methoden, mit denen wir sie untersuchen, kritisch reflektieren.

In Blick auf unser Thema ist es notwendig, sich inhaltlich der Tatsache bewußt zu werden, daß ein Avatara in einer kosmozentrischen, die Inkarnation dagegen in einer anthropozentrischen Weltsicht beheimatet ist[2]. Für jemanden, der in nur einer Welt(sicht) aufgewachsen ist und der wenig oder keine Berührung mit einer anderen gehabt hat, mag dies keinen besonderen Sinn ergeben. Doch wer sich der Unterschiede zweier Weltsichten bewußt ist, wird nach der Schnittstelle suchen, welche die beiden verbinden kann, weil er in existentieller, und nicht nur intellektueller Verbindung zu ihnen steht. Selbstverständlich kann eine solche methodische Bewußtheit nicht ihrerseits zu irgendeiner Methode degenerieren; aber sie kann durch eine entsprechende Thematisierung wirksam gemacht werden, so ähnlich wie der System-Pfad in einem Computer, der trotz seiner Wirksamkeit im System selbst nicht geöffnet werden kann.

Die Sprache der Symbole und Metaphern

Es gibt noch einen weiteren Punkt, der erläutert werden muß, bevor wir zur den Reflexionen über die Avataras übergehen können. Ich meine damit den Symbolcharakter der religiösen Sprache. Die Sprache des Glaubens — jedes Glau-

bens — ist symbolischer Natur. Wir können von (dem Glauben an) Avataras nur innerhalb der Sphäre von Symbolen und Metaphern sprechen. Weil der Glaube ein Ausdruck einer Tiefenerfahrung ist, muß er unterschieden werden von der Glaubens-Lehre, die (auch wenn sie nach volkstümlichem Verständnis mit Glaube gleichgesetzt wird) tatsächlich der Versuch (einer späteren Zeit) ist, den Glauben in die Sprache einer neu-interpretierenden Gemeinschaft neu zu übersetzen. Der Glaube ist daher als Ausdruck einer Tiefenerfahrung eine Art ursprüngliche Aktivität des menschlichen Geistes und kann als solche nicht auf das Wissen oder Wollen des Menschen reduziert werden. Eine ursprüngliche Aktivität hat ihre eigene, spezifische Dynamik. Die des Glaubens, die sich in Metaphern und Gleichnissen aus-drückt, tendiert ursprünglich zu einer Erweiterung, aber nicht zu einer Erweiterung unseres Informationsstandes, sondern der «Grenzen des Seins». Daraus ergibt sich, daß der Gläubige die Welt anders wahrzunehmen beginnt. Was für ihn zuvor keinen Sinn ergab (wie zum Beispiel die Selbsthingabe oder Vergebung), füllt sich jetzt mit Sinn.

Das Göttliche: Die Tiefendimension der Wirklichkeit

Religion ist eine Suche nach Sinn in allen seinen möglichen Dimensionen. Der Versuch, die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit zu sehen, ist ein anderer Weg, diesen Sinn zu fassen, und ein dritter Ansatz legt den Akzent auf das Wohlergehen aller Lebewesen. Wie immer man es auszudrücken versucht, Religion hat mit der Suche nach einem letztgültigen Sinn, der allen Sinn erst sinnvoll macht, zu tun. Wäre der Sinn der «Körper» des Glaubens, dann ist Sinnfülle seine «Seele». Die Letztgültigkeit des Sinns hat mit der Tiefendimension der Wirklichkeit zu tun und kann sich in vielerlei Weise ausdrücken. Da der Glaube das Ergebnis einer Entdeckung, ja Auf-deckung der Tiefendimension der Wirklichkeit darstellt, ist die Sinnerfülltheit (Sinnfülle) die Kundgebung dieser Entdeckung und kann sowohl in ihren menschlichen als auch kosmischen Aspekten wahrgenommen werden. Von der Tiefendimension des Göttlichen zu sprechen, ist also nur eine von vielen möglichen Annäherungsweisen.

Avatara und Vibhuti

Die hinduistische Tradition hat ihrer Erfahrung der Tiefendimension in verschiedensten Formen Ausdruck gegeben[3]. Die zwei bedeutendsten sind Avatara und Vibhuti; Avatara betont den Aspekt der Gegenwärtigkeit und Vibhuti den der Macht. Wir sprechen von Avatara, wenn das Göttliche in diese Welt hinuntersteigt und in der einen (= Natur) oder anderen Form gegenwärtig wird. Sprechen wir aber von Vibhuti, dann ist das Göttliche nicht (ganz) gegenwärtig, denn ein Vibhuti repräsentiert nur einen Aspekt des Göttlichen und ist erfahrbar, wenn das Göttliche jemanden oder etwas mit der Gabe seiner Macht ausstattet. Während Avatara das Göttliche selbst ist, welches das Wesen (d.h. die Form) etwa eines Fisches, Ebers oder Menschen annimmt, ist im Vibhuti eine besondere göttliche Macht oder Eigenschaft wirksam.

Die Avataras

Obwohl der Glaube an die Avataras nicht explizit in den kanonischen Schriften erwähnt wird, ist er ein wesentlicher Bestandteil der hinduistischen Tradition. Der Grund dafür liegt in der *vox populi,* die im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder den Herabstieg des Avatara in diese Welt verkündet hat. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß die hinduistischen Traditionen eine Vielzahl von Avatara-Schemen entwickelt haben. Von ihnen ist das Modell der zehn Avataras[4] klassisch geworden. Im folgenden Zitat beschreibt der moderne Mystiker und Philosoph Aurobindo Ghosh, wie er dieses Modell versteht:

«Die hinduistische Vorstellung der nacheinander auftretenden zehn Avataras ist selbst gewissermaßen ein Gleichnis für die Evolution. Erst kam der Fisch-Avatara, dann das amphibische Tier, das zwischen Land und Wasser lebte, dann das Landtier, dann der Mann-Löwe-Avatara, der das Bindeglied zwischen Mensch und Tier darstellt, dann der Mann als kleiner, unterentwickelter Zwerg von bloß physischer Existenz, der aber dennoch die Gottheit in sich trägt und Besitz von seiner Existenz nimmt, dann die rajasic, sattwic, nirguna Avataras, die die menschliche Entwicklung vom vitalen rajasic zum sattwic mentalen Menschen, und schließlich zum die Sphäre des Mentalen übersteigenden Über-

menschen darstellen. Krischna, Buddha und Kalki stellen die letzten drei Phasen der spirituellen Entwicklung dar — Krischna eröffnet die Möglichkeit der Überwindung des Geistes; Buddha versucht, darüber hinaus zu höchster Befreiung zu gelangen, aber diese Befreiung ist immer noch negativ und beinhaltet noch nicht die Rückkehr zur Erde, die ja erst eine positive Vollendung der Evolution bedeuten würde; Kalki ist dann derjenige, der dies vollbringt, indem er die Herrschaft des Göttlichen auf Erden einsetzt und so die feindlichen Asura-Mächte zerstört. Diese Vorwärtsbewegung gelangt treffsicher und unfehlbar an ihr Ziel.»[5]

Die Avatara-Lehre

Ein Avatara-Schema wie dieses ist nur innerhalb der Welt des Avatara-Glaubens bedeutungsvoll. Vielleicht kann die Göttliche Dichtung Bhagavadgita, deren viertes Kapitel (vv 6–9) den *locus classicus* enthält, einen ersten Zugang zu dieser Welt verschaffen:

«Ein Ungeborener, unvergänglich in meinem eigenen Sein und Herr über die endlichen Leben,
Und doch kann ich materielle Existenz annehmen und durch meine eigene Macht erscheinen.
Denn immer, wenn das Reich darniederliegt,
Und wenn das Unrecht emporsteigt, offenbare ich mich.
Von Zeitalter zu Zeitalter erscheine ich, um das Recht und die Wahrheit zu errichten.
So daß die Guten gerettet werden und die Übeltäter zugrundegehen.
Wenn ein Mensch meine göttliche Geburt und mein göttliches Handeln also erkennt wie sie wirklich sind,
Wird er nach diesem Leben nicht wiedergeboren, sondern kommt zu mir.
Viele Menschen, befreit von Leidenschaften, Angst und Zorn, erfüllt von mir und auf mich vertrauend, sind durch das Feuer der Weisheit gereinigt worden und in mein Wohnhaus gekommen.»[6]

Jede Interpretation des «Werdens» (im engl. Original «becoming», d.h. «Werden» im Sinne von «Ins-Sein-Kommen». (Anm. d. Ü.) des Göttlichen in der raum-zeitlichen Welt muß folgende Punkte berücksichtigen. Dieser Avatara-Textabschnitt beginnt mit der eindeutigen und nachdrücklichen Erklärung des unwandelbaren Wesens des Göttlichen, was im Sanskrit-Originaltext noch viel eindrucksvoller als in der Übersetzung zum Ausdruck kommt. Zweitens wird deutlich die Vorherrschaft des Göttlichen verkündet. Drittens tritt das unveränderliche Göttliche in den Bereich des Veränderlichen (= Kosmos) ein. Viertens tut Gott dies aus eigener Entscheidung. Fünftens wird der *Anlaß* dieser Offenbarung verkündet: der Niedergang des Dharma und die Zunahme der ihm feindlichen, entgegengesetzten Macht. Sechstens ist der *Zweck* und Anlaß der göttlichen Offenbarung, die in jedem Zeitalter stattfindet, der Schutz der Guten, die Vernichtung der Übeltäter und die Wiederherstellung des Dharma. Und schließlich ist das *Ziel* des Avatara-Glaubens, die Gläubigen von der Wiedergeburt zu befreien.

Der Avatara-Glaube: Alle Dinge im Göttlichen sehen

Der Avatara-Glaube muß in einer Weise betrachtet und verstanden werden, die den obigen Überlegungen gerecht wird, obwohl er natürlich darauf nicht reduziert werden darf. Der Text spricht davon, daß die Geburt des Göttlichen im Kontext der Unveränderlichkeit des Göttlichen steht und verspricht weiterhin, denjenigen zu befreien, der mit dem Mysterium vertraut ist. Die göttliche Geburt und Taten zu erkennen, verheißt Befreiung von der Wiedergeburt und Eintritt in den Bereich des Göttlichen. Es besteht also ein Zusammenhang zwischen der fortbestehenden Gegenwart des Göttlichen und dem befreienden Wissen von seiner Geburt und seinem Handeln. Diese wiederum stehen in Einklang mit der göttlichen Unveränderlichkeit.

Wenn der Anlaß für das «Werden» des Avataras die Vermehrung des Bösen und die Schwächung des Guten in dieser Welt ist, dann gilt das für jedes Zeitalter. Denn von welchem Zeitalter könnte nicht behauptet werden, das Böse hätte die Oberhand gewonnen? Ist es nicht eine allgemeine, besonders unter «guten» Menschen verbreitete Meinung, das «gegenwärtige» Zeitalter sei von einem fortschreitenden Verfall der moralischen Praxis gekennzeichnet? Tendieren wir nicht dazu, die Zeit, in der wir leben, als «böse» zu bewerten und nostalgisch auf die Vergangenheit (besonders auf die sehr weit entfernte Vergangenheit) zurückzublicken und sie zum «goldenen

Zeitalter» zu erheben? Dieses Verfahren wurde in jedem Zeitalter angewendet. Deshalb die Behauptung, daß sich das Göttliche «von Zeitalter zu Zeitalter» (d.h. in jedem Zeitalter) in dieser Welt manifestiert. Jedes Zeitalter bietet also die Gelegenheit, daß das Absolute «geboren» wird, um für die Wiederherstellung des Dharma zu «wirken». Die Frage ist nun, wie wir vor dem Hintergrund der wiederholten Behauptung der Unveränderlichkeit des Göttlichen sein Kommen zu verstehen haben...

Aus der Perspektive der kosmozentrischen Weltsicht kann die Aussage «Er kommt wirklich» nicht ein geschichtliches Ereignis des Ankommens bedeuten — weil er ja immer präsent ist! Sein Kommen kann nur unsere Bewußtwerdung der Wirkungen seiner Gegenwart und Macht — besonders in Zeiten, wo alles düster und trostlos erscheint — bedeuten.

Dieser Punkt muß sorgsam ausgearbeitet werden, denn sonst droht die Gefahr einer rein psychologischen Interpretation. Wissen ist nicht das, was im Kopf des Wissenden vor sich geht; Wissen ist, das zu werden, was wir immer schon sind. Wir sind ein Teil der Wirklichkeit, nicht getrennt von ihr. Durch Wissen realisieren wir diese Einheit, oder besser, wir lassen diese Einheit in unserem Leben — wenn auch nur nach und nach — wirksam werden. Vor diesem Hintergrund bedeutet «Bewußtwerdung» die Realisierung unserer Einheit mit der Wirklichkeit.

Die hinduistische Erfahrung des Menschlichen schließt Historizität nicht in gleicher Weise mit ein, wie dies in der christlich-abendländischen Erfahrung während der letzten Jahrhunderte üblich war, weil nach dem hinduistischen Verständnis von der Erfahrung des «In-der-Welt-Seins» nicht Purusha (der Unveränderliche), sondern Prakiti (der Veränderliche) Bestandteil dieser Welt ist. Das bei den Hindus zu beobachtende Fehlen jeglichen Interesses an der Suche nach dem historischen Krischna weist darauf hin, in welcher Weise die Gegenwart Krischnas in der raum-zeitlichen Welt geglaubt wird: Er ist und wirkt *in* der Welt, aber er ist nicht *von* dieser Welt. Darüber hinaus wird in der kosmozentrischen Tradition das Göttliche nicht als personale, sondern eher als kosmische Kraft vorgestellt. Daher können wir sagen, daß Krischna *ist*, aber wir können nicht sagen, daß er *hier* ist, denn seine Gegenwart ist gleichbedeutend mit allem, was da ist.

Anders als in der westlichen historischen Weltsicht, in der Gegenwart zugleich Geschichtlichkeit bedeutet, hat der Hindu ein ontologisches Weltverständnis. So ist die Ontologie des Westens im Horizont des geschichtlichen Denkens verankert, während das Geschichtsdenken im Osten auf der Basis des ontologischen Denkens fußt.

Der Avatara-Glaube betont sehr die Dynamik, mit der die göttliche Gegenwart in dieser Welt wirkt; die Bestimmung und das Hauptziel dieses Glaubens ist nicht, Anbetung und Kult zu fördern, sondern in den Momenten der Hoffnungslosigkeit — wenn das Böse an die Stelle des Guten tritt und alles beherrrscht — Begeisterung und Mut zu vermitteln und den Gläubigen daran zu erinnern, daß das göttliche Mysterium immer die Herrschaft über diese Welt behält und daß deshalb nichts ohne sein Wissen und seine Zustimmung geschieht. Dieser Glaube läßt keinen Raum für Verzweiflung oder Fatalismus.

Die gedankliche Konzeption des Avatara-Glaubens schließt mit ein, daß das Göttliche die einzige wirkende Kraft ist, und daß außer dieser handelnden, wirkenden Kraft keine andere Person existiert, der Wirksamkeit zugesprochen werden könnte. Ein Avatara ist das Göttliche in der Form, in der es auf die Erde hinabgestiegen ist. Der Krischna-Avatara zum Beispiel ist das Göttliche in Form eines Menschen. Analog zu der Unterscheidung im westlichen Denken zwischen Person und Natur unterscheiden die hinduistischen Traditionen zwischen Individuum (J^va) und Person (Purusha)[7]. Diese Erkenntnis erlaubt die Schlußfolgerung, daß Krischna-Avatara beides ist, Gott und vollkommen freier Mensch, obwohl er nicht ein Individuum in Gefangenschaft ist[8]. Denn in der hinduistischen Tradition ist jedes Individuum im Netz der Wiedergeburt gefangen — was man von Krischna eben nicht sagen kann. Er ist zwar wirklich Mensch, aber er transzendiert den Kreislauf von Geburt und Wiedergeburt. Hier impliziert Mensch-Sein nicht unbedingt Geschichtlichkeit; Geschichtlichkeit ist nur ein Kennzeichen jener, die sich in der Gefangenschaft der Wiedergeburt befinden.

Folglich *ist der Avatara-Glaube im wesentlichen der Ausdruck einer fundamentalen Erfahrung der alles durchdringenden Gegenwart des Göttlichen:* In dieser Gegenwart sind sowohl das

Menschliche wie auch das Kosmische verankert. So erklärt sich auch die Vielzahl der in allen Zeitaltern wiederkehrenden Formen der Avataras. Etwas anderes von dieser kosmozentrischen Weltsicht zu erwarten, hieße, von den Charakteristika der anthropozentrischen Weltsicht wie zum Beispiel der Einzigartigkeit (des *ephápax*[9]) zu extrapolieren.

Der Avatara-Glaube teilt in bewegender Weise die Tatsache mit, daß das Göttliche eine konstitutive Dimension unserer Wirklichkeit ist. Das Böse ist gleichbedeutend mit der Abwesenheit des Göttlichen. Aber die Erfahrung der Abwesenheit des Göttlichen ist keinesfalls eine ungünstige Vorbereitung auf die Ankunft des Göttlichen.

Vibhutis: Die göttlichen Manifestationen

Es gibt noch eine andere Weise, wie das Göttliche in den hinduistischen Traditionen erfahrbar ist. Sie trägt den Namen Vibhuti. Ein Vibhuti ist die Manifestation des Göttlichen, die in einer Person wirksam wird («Ich bin Arjuna unter den Pandava-Prinzen») oder durch die besondere Eigenschaft eines Dings («Ich bin der Geschmack des Wassers») oder sogar in einem Geschehen («Ich bin der Tod, der Alles-Zerstörer»). Die Vielfalt der göttlichen Manifestationen, die Bestandteil der kosmozentrischen Weltsicht ist, umfaßt praktisch alles. Obwohl das sprichwörtliche Axiom «Der beste oder erste seiner Art unter den Lebewesen ist ein Vibhuti» nicht völlig stimmt, ist es doch in einem Punkt zutreffend. Alles, was herausragend, einzigartig, brillant, wunderbar, auffallend, bemerkenswert, eindrucksvoll, hervorstechend oder bedeutsam ist, ist ein Vibhuti; dies wird so in verschiedenster Weise in der Bhagavadgita ausgedrückt: «Alles, was existiert, ist mit mir verwoben, so wie die Perlen eines Netzes auf den Faden gezogen sind» (7.7); «Ich bin die Quelle von allem und alles geht aus mir hervor» (10.7); «Ich bin der Same aller Kreaturen» (10.39) und «Ich stütze dieses ganze Universum mit einem Teil meines Seins» (10.41).

Die Vibhuti-Lehre

Die folgenden Beispiele aus der Gita können die Lehre der Vibhutis veranschaulichen.

«Ich bin der Geschmack des Wassers ... das Licht des Mondes und der Sonne; ich bin OM, das in aller heiligen Lehre ertönt, ich bin der Schall im Weltall und die Tapferkeit im Manne. Ich bin der reine Wohlgeruch der Erde, das Leuchten des Feuers, das Leben aller lebendigen Geschöpfe, die Buße der Asketen ... ich bin der starken Männer Stärke ohne das Gefühl des Verlangens; ich bin der Lebewesen Leidenschaft, die keine heilige Pflicht erschwert.» (Bhagavadgita 7.8,9,11)

«Ich bin das in den Herzen aller Geschöpfe fortdauernde Selbst; ich bin ihr Anfang, ihre Mitte und ihr Ende. Ich bin Vischnu, der unter den Sonnengöttern wandelt, die strahlende Sonne unter allen Lichtern; ich bin der Blitz unter den Windgöttern, der Mond unter den Sternen. Ich bin der Gesang in der heiligen Lehre; Ich bin Indra, König der Götter; ich bin der Verstand der Sinne, das Bewußtsein aller Geschöpfe ... Ich bin der goldene Meru, der über die Berge hinausragt ... Ich bin das Meer aller Seen ... Ich bin Himalaya, das Maß dessen, was fortbesteht ... Unter den Bäumen bin ich der heilige Feigenbaum ... Ich bin das Oberhaupt der göttlichen Weisen, der Führer der himmlischen Musikanten, der Einsiedler-Philosoph unter den Heiligen ... Ich bin der zeugende Gott der Liebe, der König der Schlangen ... der Maße, ich bin die Zeit; Ich bin der Löwe unter den wilden Tieren. Ich bin der reinigende Wind ... der dahinfließende Strom Ganges; Ich bin der Anfang, die Mitte und das Ende der Schöpfung ... der Wissenschaft, ich bin die Wissenschaft des Selbst ... Ich bin der Vokal *a* im Alphabet ... Ich bin unzerstörbare Zeit, ich bin der Schöpfer, der überall zugleich ist, ich bin der Tod, der Alles-Zerstörer, die Quelle von allem, was künftig sein wird; ich bin die weiblichen Kräfte: Ruhm, Glück, Sprache, Gedächtnis, Intelligenz, Entschlossenheit, Geduld ... Ich bin der gewaltige Kulturgesang, das Metrum der heiligen Lieder, der heiligste Monat des Jahres, der Frühling, der die Blumen erblühen läßt ... Ich bin Krischna unter den mächtigen Verwandten; Ich bin Arjuna unter den Pandava-Prinzen ... Ich bin das Zepter der Herrscher ... Ich bin die Stille der Geheimnisse, die die gelehrten Männer kennen ... Ich bin der Same aller Geschöpfe; nichts Lebendiges oder Unlebendiges könnte ohne mich existieren.» (Bhagavadgita 10.20-39)[10]

Diese Beispiele vermitteln eine Ahnung davon, von welchen Dingen und Personen geglaubt wird, daß sie Vibhutis sind. All diese aus

kosmischen Elementen und Funktionen, aus unbelebten und belebten Dingen der Welt, aus Menschen und ihrem Verhalten entnommenen Bilder repräsentieren paradigmatisch all das, was die Menschheit als heilig, bedeutungsvoll und sicher betrachtet.

Der Vibhuti-Glaube: Das Göttliche in allen Dingen sehen

Es stellt sich die Frage, was das alles bedeutet. Was ist mit der Manifestation der göttlichen Gegenwart wirklich gemeint? Weil im Vibhuti-Glauben die göttliche Gegenwart und ihre Vorherrschaft über alle Lebewesen betont wird, und dies in der Absicht, in Zeiten der Schicksalsprüfungen und des Leidens gegen Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung anzukämpfen, ist der Vibhuti-Glaube ein Glaube «für jede Gelegenheit». *Überall und in allem kann das Wirken der göttlichen Gegenwart wahrgenommen werden:* nicht nur im Guten und Großartigen, im Tapferen und Schönen, im Stolzen und Mächtigen, sondern auch im Offensichtlichen (wie dem Wind und dem Wasser) und im Zweifelhaften (wie dem Glücksspiel und dem Begehren). Nichts wird ausgelassen, nicht einmal der Tod, «der Alleszerstörer» (10.34).

Angesichts der verschiedenen Arten von Vibhutis könnte man versucht sein, den Schluß zu ziehen, daß das Göttliche «eine Option für die Besten und Tapfersten, die Gerechten und Berühmten» getroffen habe. Dies käme einer schwerwiegenden Fehlinterpretation gleich. Was der Vibhuti-Glaube klarzumachen versucht, ist genau das Gegenteil: Was auch immer deine Leistungen, Stärken, Begabungen und Herkunft sein mögen — «Ich wohne tief im Herzen aller Menschen; Erinnerung, Wissen und Denken kommen von mir; ich bin der Gegenstand aller heiligen Lehre; und ich bin der, der diese Lehre kennt, der Schöpfer ihrer letzten Wahrheit»(15.15).

Ein Vibhuti ist nicht nur die bloße Erinnerung daran, daß das göttliche Geheimnis im Fleisch, in den Blumen und Früchten am Werk ist. Es ist die Einladung zu einer Begegnung mit der göttlichen Gegenwart in der und durch die Sakramentalität der kosmischen Dimension der Wirklichkeit. Ein Vibhuti ist, um hier einen heiligen Ausdruck christlicher Terminologie zu verwenden, ein Sakrament, und wie jedes Sakrament lädt es uns ein, eine Sakra-Mentalität gegenüber diesem Universum zu entwickeln.

Schluß

Der Glaube an die Gegenwart des göttlichen Geheimnisses — gleich ob in Form von Avataras oder Vibhutis — ist bemerkenswert. Bemerkenswert, nicht nur aufgrund seines weitreichenden Einflusses auf die Menschen des Subkontinents (und das, obwohl dieser Glaube nicht Bestandteil der hinduistischen kanonischen Schriften ist), sondern eher aufgrund der ihm innewohnenden Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Veränderung. Die Aktualisierung dieses Glaubens würde die Entdeckung der Tiefendimensionen sowohl des Menschlichen wie auch des Kosmischen bedeuten, und das heißt, sie würde die Morgenröte einer neuen Welt und ihrer Beziehungen einleiten, in der die Menschheit eine neue Grundeinstellung gegenüber dem Universum, eine Sein-Einstellung (und nicht eine Haben-Einstellung) hätten. Und dann wäre das Universum seinerseits die Quelle und der Kern ihres Reichtums.

[1] The Purpose of Avatarhood, Letters on Yoga (Sri Aurobindo Birth Centenary Library, 221) (Pondicherry 1970) 430.

[2] Vgl. F. X. D'Sa, Gott, der Dreieinige und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus (Düsseldorf 1987) 5-78.

[3] Vgl. P. Hacker, Zur Entwicklung der Avataralehre, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südost-Asiens, Heft 4 (1960) 47-60.

[4] Unter den vielen Avatara-Schemen hat das Zehn-Avatara-Schema eine weite Akzeptanz gewonnen. Es gibt auch andere Avatara-Schemen, in denen die Zahl der Avataras zwischen sechs und 23 schwankt. Vgl. M. Dhavamony, Hindu Incarnations, in: Studia Missionalia, Heft 20 (1971) 163-189.

[5] Aurobindo, aaO.. 402.

[6] Die (engl.) Übersetzung stammt von Kees W. Bolle, The Bhagavadgita. A New Translation (Berkeley/Los Angeles/London 1979).

[7] Der Klarheit halber muß hier hinzugefügt werden, daß es auch einen unterschiedlichen Hintergrund für die Unterscheidung dieser zwei Fälle gibt: der Hintergrund der westlichen Tradition ist philosophisch, der der hinduistischen Tradition soteriologisch geprägt.

[8] Der klassische hinduistische Text besteht darauf, daß Krischna *wie* ein Mensch war; der Grund dafür liegt nicht darin, daß sein wahres Menschsein geleugnet werden soll, sondern so soll hervorgehoben werden, daß Krischna eine ganz eigene Gruppe bildet; in seiner Situation Mensch zu sein, bedeutet nicht gleichzeitig, gebunden zu sein. Geschichtlichkeit impliziert hier Gefangenschaft. Das gilt aber nicht für Krischna, denn er ist niemals gefangen. Einige Nicht-Hindus mißverstanden das und zogen den Schluß, die Avatara-Lehre sei eine Art Doketismus. Vgl. J. Neuner, Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avataras, in: Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart III, hg. v. A. Grillmeyer u. H. Bacht (Würzburg 1954) 785–824. In analoger Weise wird von Jesus gesagt, er sei uns in allen Dingen gleich, außer der Sünde. Würde man dies fehldeuten, könnten manche behaupten, Jesus sei nicht wirklich Mensch gewesen, da das Mensch-Sein Gebundensein und also die Veranlagung zur Sünde miteinschließt!

[9] ephápax ist der griechisch-neutestamentliche Begriff, mit dem das «ein für allemal» des Sühnopfers Christi zum Ausdruck gebracht wird, wie etwa in Hebr 9,28 oder 1 Petr 3,18 (Anm. d. Red.)

[10] Die (engl.) Übersetzung stammt von B. Stoler Miller, The Bhagavad-Gita: Krishna's Counsel in Time of War (Toronto/New York / London / Sydney / Auckland 1986).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

FRANCIS X. D'SA

Indischer Jesuit, studierte an der Universität von Poona in Indien und an den Universitäten von Innsbruck und Wien in Österreich. Professor für Systematische Theologie und Indische Religionen an der Jnana Deepa Vidyapeeth (Pontificium Athenaeum) Poona und Direktor des Instituts für Religionswissenschaften. Mehr als zehn Jahre lang Gastlektor an der Universität Innsbruck und auch an vielen anderen europäischen Universitäten. Herausgeber zahlreicher Konkordanzen für religiöse Texte in Sanskrit. Sein Hauptinteresse aber gilt den kulturvergleichenden, interkulturellen Studien. Außer einem Buch über die indische hermeneutische Schule ist er der Verfasser von *Gott, der Dreieine und der All-Ganze.* Neuere Publikationen (z.B. über die Menschenrechte, Dharma) sind ebenfalls alle aus einer interkulturell geprägten Perspektive verfaßt. Anschrift: Institute for the Study of Religion, c/o De Nobili College, Post Box 7, Ramwadi, Poona 411 014, Indien.

Mary John Mananzan

Das Paschamysterium aus philippinischer Sicht

Das Paschamysterium bildet das Herzstück des jüdisch-christlichen Glaubens. Seit der Urerfahrung der Befreiung des auserwählten Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens und seiner Ankunft im Gelobten Land durchzieht das Exodus-Thema die Heilsgeschichte: ein sich ewig wiederholender Übergang von der Sklaverei in die Freiheit, vom Karfreitag zum Ostersonntag, vom Leiden zur Herrlichkeit, vom Tod zum Leben. Dieser Artikel wird sich mit der Frage beschäftigen, wie die Christen auf den Philippinen in verschiedenen Stadien ihrer Geschichte ihr Leben und ihr Handeln von diesem Geheimnis haben prägen lassen.

1. Historischer Hintergrund

Das Christentum gelangte im 16. Jahrhundert im Zuge der spanischen Kolonialisierung der Inseln durch den Sieg des Schwertes und des Kreuzes auf die Philippinen. Da sie selbst keine hochstrukturierte und hochentwickelte Religion, wie sie in ihren Nachbarländern florierte, vorweisen konnten, nahmen die Einwohner der Inseln das Christentum dankbar an.

Die Menschen haben sich die christliche Religion jedoch niemals wirklich zu eigen gemacht und suchten in Zeiten höchster Not bei ihren Riten Zuflucht. Sie besaßen eine kosmische Religiosität, die jeden Aspekt ihres Lebens so sehr durchdrang, daß sie in ihren tiefsten existentiellen Erfahrungen an ihr festhielten und sie auf die neue Religion, die die Kolonialherren mitgebracht hatten, übertrugen.

Nach 350 Jahren unter spanischer Herrschaft gerieten die Inseln unter den Einfluß der amerikanischen Regierung, da Spanien die Philippinen als Folge seiner Niederlage im Spanisch-Amerikanischen Krieg von 1898 an die Vereinigten Staaten von Amerika abtreten mußte. Die Filipinos erlebten von nun an eine andere Variante des Christentums, nämlich den Protestantismus.

Heute verteilen sich die 63 Millionen Einwohner der Philippinen wie folgt auf die Religionen: 85% sind Katholiken, 6% Protestanten, 4% Muslime, und die restlichen 5% halten entweder an ihren alten Naturreligionen fest oder bekennen sich zu gar keinem Glauben.

2. *Das spanische Vermächtnis: der leidende Christus*

Schauen Filipinos zum ersten Mal den während der Karwoche in Sevilla stattfindenden *Pasos* zu, bei denen Statuen von Jesus und Maria in Prozessionen durch die Stadt getragen werden, fühlen sie sich wie zu Hause, denn die spanischen Missionare hatten eine Menge religiöser Sitten und Gebräuche aus ihrer Heimat mit in die Kolonien gebracht.

Eine der wichtigsten Traditionen besteht in der Beachtung der Karwoche und insbesondere in der Lesung der Leidensgeschichte *(Pasyon)* und dem Nachspielen des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Diese Umzüge und Aufführungen wurden nicht nur als katechetische Mittel genutzt, um den Menschen die biblische Botschaft nahezubringen, sondern auch um sie aus ihren weit verstreuten Bergdörfern in die Stadt zu locken.

Nach Nick Tiongson setzten die spanischen Kolonialherren diese Passionsdarstellungen dazu ein, «um den Indios Loyalität zu Spanien und zur katholischen Kirche einzuimpfen . . .; sie förderten die Resignation angesichts der Dinge, wie sie nun einmal waren, und regten statt zu einer Auseinandersetzung mit den in der gegenwärtigen Welt herrschenden Bedingungen zur ausschließlichen Beschäftigung mit der Moral und dem Leben nach dem Tod an.»[1]

Rey Ileto, der im Wesentlichen mit Nick Tiongsons Auffassung übereinstimmt, macht darüber hinaus auf eine weitere Funktion der *Pasyon* aufmerksam: «Eine zweite Funktion, die wahrscheinlich nicht im Interesse der Missionare lag, bestand darin, der Bevölkerung des philippinischen Tieflands die Möglichkeit zu geben, ihre eigenen Werte, Ideale und sogar ihre Hoffnungen auf Befreiung zu artikulieren.»[2]

Das philippinische Volk bezog einen großen Teil der Sprache des Anti-Kolonialismus des späten 19. Jahrhunderts aus der *Pasyon*, die auch die Ideale der *Confradias* (religiöse Bruderschaften) prägte und einige der Aufstände dieser chiliastischen Bewegungen in der späteren Zeit der spanischen Herrschaft und in der frühen Kolonialzeit inspirierte. Ileto führt aus:

«Selbst wenn wir für einen kurzen Augenblick unsere Aufmerksamkeit nur auf den Text der *Pasyon Pilapil* konzentrieren, werden ihre Bezüge zu Volksbewegungen und sozialen Unruhen bereits erkennbar. Zum einen stellt die *Pasyon Pilapil* keine bloße biblische Geschichte dar, sondern wird durch die Verarbeitung von Episoden, die sich auf die Erschaffung der Welt, den Sündenfall des Menschen und das Jüngste Gericht beziehen, vielmehr zu einem Abbild der Weltgeschichte, dem Anfang und dem Ende der Zeiten. In ihrer Nacherzählung des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Christi und in ihrer Darstellung des Jüngsten Gerichts verwendet sie starke Bilder des Übergangs von einer Stufe oder einer Ära in eine andere, z.B. von der Dunkelheit zum Licht, von der Verzweiflung zur Hoffnung, vom Elend zur Erlösung, vom Tod zum Leben, von der Ahnungslosigkeit zum Wissen, von der Schande zur Reinheit und so weiter. In den Zeiten der spanischen und amerikanischen Kolonialherrschaft trugen diese Bilder zur Entwicklung einer Unterströmung bezüglich des Glaubens an das Tausendjährige Reich bei, die die Landbevölkerung in wirtschaftlichen und politischen Krisenzeiten in die Lage versetzte, unter der Führung von einzelnen oder Gruppen, die die Befreiung von der Unterdrückung versprachen, gegen die Situation anzukämpfen. Wie aus dem folgenden ersichtlich werden wird, kündete eine dieser Gruppen den Übergang der Philippinen vom dunklen, armseligen, unehrenhaften Zeitalter der spanischen Herrschaft zu einer leuchtenden Ära der Freiheit an.»[3]

Das spanische Vermächtnis scheint der einen Seite des Paschageheimnisses eine größere Bedeutung beigemessen zu haben als der anderen: Es betonte eher das Leiden als die Herrlichkeit, eher den Karfreitag als den Ostersonntag. Eine

Umfrage, in der die philippinische Landbevölkerung nach ihrem bevorzugten Christusbild gefragt wurde, ergab, daß die beliebteste Christusdarstellung die des gekreuzigten Christus ist. Der Forscher Benigno Beltran erklärt diese Vorliebe:

«In einem Land, in dem Armut, Entbehrung und Unterdrückung das gemeinsame Los der Bevölkerungsmehrheit darstellen, in dem Wirbelstürme und Erdbeben an der Tagesordnung sind, ist es nicht verwunderlich, daß das Bild des Gekreuzigten, den Kopf geneigt und den Mund in qualvollem Todeskampf geöffnet, Trost spendet und ein Ventil für angestaute Gefühle des Mitleids und der Tragik für die Ungebildeten und die Schwerbeladenen bietet. Bei einigen Menschen verstärkt der Anblick des gekreuzigten Gottes die Entschlossenheit zum Überleben. Das Kreuz ist ein wesentlicher Teil des christlichen Glaubens. Das Bild des Gekreuzigten stellt auf eindeutige und komplexe Weise dar, wie Gott auf unsere äußerst greifbare Wirklichkeit eingeht — darauf nämlich, daß wir Menschen Sünder sind. Mit Blick auf das Kreuz können Christen angenommen von und im Vertrauen auf den leidenden Gott, der den sündigen Menschen mit seiner Liebe treu bleibt, leben.»[4]

Diese Betonung des leidenden Christus wird vom Anthropologen Frank Lynch bestätigt, der schreibt: «Der Christus der Filipinos ist überwiegend ein leidender Christus. Er ist der geschlagene, gegeißelte, gedemütigte und besiegte Christus.»[5]

An den gleichen Nerv rührt James Ebner FSC mit seinem Kommentar zur Vernachlässigung der Auferstehung in der Quiapo-Anbetung des Schwarzen Nazareners:

«... die Vernachlässigung scheint typisch für den gesamten philippinischen Katholizismus. Ein Blick auf die Traditionen der Karwoche ist diesbezüglich sehr aufschlußreich. Egal, was Geistliche ihren Gemeinden heute über die Relevanz von Ostern mitteilen, fast jedes Gemeindemitglied, mit dem man sich unterhält, hat seine religiöse Energie bereits am Karfreitag aufgebraucht. Das Wichtigste ist dann einfach schon vorbei. Sogar sogenannte gebildete Filipinos betrachten Ostern als Nachtrag, vielleicht sogar als Unannehmlichkeit. Man kann mit einiger Sicherheit behaupten, daß der eingewurzelte Glaube von erwachsenen Filipinos in beträchtlichem Maße ein Golgotha-Katholizismus ist.»[6]

3. Das Paschamysterium in der philippinischen Volksfrömmigkeit

Noch lange nachdem die Spanier die Philippinen verlassen hatten, lebten die von ihnen eingeführten religiösen Praktiken fort. Mit dem für sie charakteristischen Erfindungsreichtum fügten die Filipinos diese Elemente in ihr tägliches Leben ein und verknüpften in gewissen Fällen auch ihre alten Überzeugungen damit.

Bis heute wird die *Pasyon* in vielen ländlichen Gemeinden noch von alten Frauen ohne Unterbrechung drei Tage lang gesungen. In einigen Ortschaften fügen sich junge Männer heute noch leichte Schnittwunden in den Rücken zu und geißeln sich selbst oder lassen sich von anderen mit der Peitsche schlagen. Diese Geißelung findet in einer Art von Prozession der jungen Männer durch den ganzen Ort statt und endet am Fluß, in dem sie dann untertauchen. Dies geschieht als eine Erfüllung von Gelübden, die sie für bestimmte Anliegen abgelegt haben. Anderenorts lassen sich einige junge Männer wirklich mit Nägeln und allem anderen Zubehör ans Kreuz schlagen.

In einer Studie über verbreitete religiöse Bräuche des Volkes macht der Laientheologe José de Mesa auf einige Andeutungen der Auferstehung in einer scheinbar überwiegend vom Karfreitag geprägten Spiritualität aufmerksam. So endet z.B. die *Pasyon* in der berühmten als Moriones-Fest bezeichneten Tradition der Provinz Marinduque nicht mit dem Tod Christi, sondern mit dem Zeugnis des legendären Soldaten Longhino, der mit seinem Schwert in die Seite Jesu stach, und dessen blindes Auge von dem Blut und dem Wasser, das aus der Seite Christi floß, geheilt worden sein soll. Die Worte, die ihm in den Mund gelegt worden sind, stellen ein mutiges Bekenntnis der Auferstehung Jesu Christi dar:

«Großer Pilatus, meine Augen haben Jesus von den Toten auferstehen sehen. Ein Engel kam vom Himmel herab und rollte den Stein vor seinem Grab zurück. Das Antlitz des Engels leuchtete hell wie ein Blitz, und sein Gewand war so weiß wie Schnee. Ich war jedoch nicht der einzige, der den Engel gesehen hat. Wir alle erschraken und fürchteten uns. Einige der jüdischen Wachsoldaten wurden taub. Als Jesus dem

Grab entstieg, sahen wir, daß sein Gesicht wie die Morgensonne strahlte ... frage die anderen Centurios, die ebenfalls dort waren. Auch sie waren Zeugen der Auferstehung Christi.»[7]

Darüber hinaus stößt man in allen Regionen der Philippinen auf die Inszenierung des frohen Zusammentreffens von Jesus und Maria am Karsamstag. Es wird in Ibanag als *Padafung,* in Ilocano als *Domingo-Sabet,* in Pampanga als *Pasko ng Salubong,* in Bicol als *Alleluya* und in den Visayas als *Sugat* bezeichnet. Wie auch immer es genannt wird und welche Version auch immer dargestellt wird, das wichtigste Element besteht überall in einer Prozession von Männern, die einer Christusstatue folgt, und einer Prozession von Frauen, die einer Statue der *Mater Dolorosa* folgt. Die beiden Züge schlängeln sich auf verschiedenen Wegen durch die Stadt, wonach sie schließlich gleichzeitig durch zwei verschiedene Tore den *Patio* betreten. Der Hauptengel (die Traumrolle eines jeden zehnjährigen Mädchens) ersetzt dann den schwarzen Schleier der Jungfrau Maria durch einen blauen, der das Ende ihrer Trauer symbolisieren soll.

De Mesa hält das in den oben beschriebenen Traditionen vorliegende Auferstehungsverständnis für problematisch. Auf Filipino wird «Auferstehung» mit *Muling Pagkabuhay* wiedergegeben, das seinem ursprünglichen Wortsinn nach «wieder lebendig sein» bedeutet. In dieser Formulierung liegt die Gefahr eines Mißverständnisses, nämlich daß Jesu Auferstehung die Rückkehr zu seinem ehemaligen an Raum und Zeit gebundenen Leben bedeute. De Mesa ist der Ansicht, daß eine katechetische, pädagogische Notwendigkeit dazu besteht, die Auferstehung Jesu als eine radikale Umgestaltung zu etwas völlig neuem, zu «einem anderen, neuen, unvergleichlichen, definitiv unsterblichen Leben — etwas völlig anderem» darzustellen[8]. Sein Verbesserungsvorschlag besteht darin, unter Zuhilfenahme zweier philippinischer Konzepte mit *Hiya* (Schande) den Kreuzestod und mit *Dangal* (Würde und Ehre) die Auferstehung zu verdeutlichen. De Mesa erläutert dies folgendermaßen:

«Wir haben gesehen, wie die Würde und Ehre Jesu durch seine Verurteilung und seinen gewaltsamen Tod am Kreuz verletzt wurden. Wenn dies so richtig ist, dann muß die Auferstehung etwas über Jesus, seine Botschaft, sein Verhalten und sein Schicksal aussagen. Darüber hinaus muß sie auch uns, die wir den Anspruch erheben, diesem abgelehnten und geschändeten Menschen nachzufolgen, etwas zu sagen haben.

Die Auferstehungsbotschaft offenbart genau das, womit niemand rechnen konnte: daß nämlich dieser gekreuzigte Jesus trotz allem Recht hatte. Gott stellte sich auf die Seite dessen, der sich selbst vollkommen aufgeopfert hat, der sein Leben für die Sache Gottes und der Menschen hingegeben hat.

Die Auferstehung bedeutet, daß der Anspruch Jesu, sein Glaube an die Nähe Gottes, sein Gehorsam, seine Freiheit, seine Freude, sein gesamtes Handeln und Leiden bestätigt wurden.»

Auf dem Hintergrund der philippinischen Kultur, in der Würde, Ehre und Schande wichtige Begriffe bilden, und in einer Situation, in der im Namen des Fortschritts und der nationalen Sicherheit die Würde des Menschen ständig mit Füßen getreten wird, verleiht die Verwendung dieser Begriffe der Auferstehung Bedeutung und Wert. Und überall dort, wo die Menschenwürde wiederhergestellt wird oder wo Menschen für sie kämpfen, dort werden neue Auferstehungserfahrungen gemacht.

4. Das Paschamysterium in der Theologie des Kampfes

Es ist bezeichnend, daß philippinische Theologen, die von der Befreiungstheologie inspiriert wurden, ihre Theologie lieber als Theologie des Kampfes denn als Befreiungstheologie bezeichnet wissen möchten. Sie ist nicht so sehr eine Theologie über den Kampf als vielmehr eine Theologie, die auf dem Hintergrund des Kampfes getrieben wird — dem Kampf der überragenden Mehrheit des philippinischen Volkes für Gerechtigkeit. Sie betont die Bemühungen der Menschen selbst, ihre Befreiung nach jahrhundertelanger Unterdrückung und Ungerechtigkeit durchzusetzen. Lester Edwin Ruiz erklärt die Namensfindung auf eine andere Weise, indem er sich nämlich auf die biblische Tradition des Jakobskampfes (mit Gott) bezieht. Er schreibt:

«In der biblischen Tradition wird erzählt, daß Gott und Jakob die ganze Nacht hindurch miteinander gerungen haben. Gott renkte Jakob das Hüftgelenk aus, aber Jakob wollte ihn nicht loslassen. Der Ausgang ihres Kampfes bestand darin, daß Gott sah, daß sich dieser Mann in ra-

dikaler Weise verändert hatte. Deshalb, so erzählt die Geschichte, änderte Gott den Namen des Mannes von Jakob, was bedeutet ‹Gott möge schützen›, in Israel, was sowohl ‹der mit Gott kämpft› als auch ‹Gott streitet› bedeuten kann (Halpem 1986). Dieser Kampf ist gleichzeitig persönlicher, politischer, geschichtlicher und heiliger Natur. Aber gerade weil er all diese Aspekte beinhaltet, muß er immer unvollständig, immer ‹auf dem Sprung› bleiben, immer im Dienst des größeren Kampfes für die Veränderung stehen.»[9]

Ed de la Torre, der als Vater der Theologie des Kampfes betrachtet werden kann, war der Erste, der feststellte, daß die philippinische Theologie, die wir heute brauchen, eher eine Theologie des Kampfes als eine Befreiungstheologie sein sollte. Mit dieser Aussage soll die Befreiungstheologie auf keinen Fall abgewertet werden. Vielmehr verhält es sich so, wie Fely Carino de la Torres Standpunkt wiedergibt: «Obgleich es sich auch weiterhin als wichtig erweist, sich innerhalb des Bereiches der theologischen Methode zu bewegen, die von der Befreiungstheologie repräsentiert wird, ist es nichtsdestoweniger notwenidig, daß wir in unserer Situation den ‹Wegen›, durch die das Ziel der ‹Befreiung› erreicht werden kann, mehr Aufmerksamkeit zuwenden.»[10]

Eingedenk des Paschamysteriums verfaßte Ed de la Torre 1972 einen Artikel über das «Leiden, Sterben und die Auferstehung des kleinbürgerlichen Christen.»[11] Er zeichnet das allmähliche Erwachen der Christen zu der von Unterdrückung gekennzeichneten Situation bei der Ausrufung des Kriegsrechts 1972 und dem Aufkommen der Widerstandsbewegungen nach. Die aus der Arbeiterklasse stammenden philippinischen Christen wurden mit der Entscheidung konfrontiert, den militärischen Truppen entweder bei ihrem Vorbeimarsch zuzuschauen, ein Hindernis für sie darzustellen oder aber sich ihnen anzuschließen. Für viele bedeutete diese Entscheidung ein Dilemma. Wie kann man ernsthaft den Anspruch erheben, Christ zu sein, wenn man sich dazu entschließt, nach Grundsätzen vorzugehen, die von anderen Christen als atheistisch, materialistisch und gewalttätig verurteilt werden? Indem sich Ed de la Torre mit den kleinbürgerlichen Christen identifiziert, kann er das Hin- und Hergerissensein, in dem sie sich befinden, erklären:

«... wir haben uns selbst an ein Kreuz, das durch unsere eigenen Hände entstanden ist, genagelt, weil wir die Menschen lieben, ihnen dienen wollten, aber immer zögerten, aus Angst, mißbraucht zu werden oder daß unsere Prinzipien verletzt werden könnten, also liebten wir ‹rein und keusch aus der Distanz›. Wir ähnelten Jungfrauen, die aus Angst vor dem Risiko sehr überlegt, aber nicht stark genug liebten, die auf unbefleckte Empfängnisse und Jungfrauengeburten von Plänen, Organisationen, Bewegungen und Gesellschaften warteten.»[12]

Gedemütigt von der Wahrheit über sich selbst, befreiten sich einige kleinbürgerliche Christen von ihren unrealistischen Illusionen darüber, Anführer des Volkes zu sein, und nahmen statt dessen die Rolle an, den Massen an der Basis zu dienen. Einige von ihnen mußten in übertragenem Sinne sterben — indem sie sich von den Einrichtungen, denen sie gedient hatten, lossagten. Andere mußten sogar im wörtlichen Sinne sterben, da sie in den bewaffneten Kampf eintraten. Aber de la Torre weist auf einen noch radikaleren Tod hin: «Der Christ wird mit einem sogar noch furchterregenderen Tod konfrontiert. Sein Gott stirbt. Der Gott, der soziale Grundsätze offenbarte und Machtwunder wirkte, wird plötzlich durch die Macht von Menschen, die Geschichte machen wollen, in Frage gestellt.»[13] Aber was ist mit der Auferstehung? Wo ist das neue Kleinbürgertum und das neue Christentum? Ein neues Bewußtsein befindet sich im Entstehungsprozeß. Der eigene Glaube wird neu definiert. Aber bis dahin ist es noch ein weiter Weg. De la Torre stellt abschließend fest:

«Mittlerweile ist die Fastenzeit angebrochen, und wenn man so durch die Wüste wandert, blickt man manchmal wehmütig auf die sicheren Definitionen zurück, die man zurückgelassen hat, und erinnert sich wankelmütig an die theologischen, politischen und wirtschaftlichen Fleischtöpfe des Establishments. Und man nörgelt über Anführer und Weggefährten und denkt an Reue und Kampf und hofft, daß der Kampf, der die Berge ebnen und die Täler füllen soll, den Weg für das nahende Reich Gottes bahnen wird.»[14]

Der Exeget Carlos Abesamis beginnt beim ersten Paschafest, dem Exodus des auserwählten Volkes aus Ägypten. Er betrachtet dieses als «das zentrale Ereignis in der Heilsgeschichte des israelitischen Volkes.»[15] Mit diesem Ereignis voll-

bringt der Gott der Geschichte eine Heilstat an seinem auserwählten Volk, die sowohl total als auch konkret ist, total in dem Sinn, daß sie den ganzen Menschen erfaßt, Körper und Seele, und sich innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes vollzieht, statt sich ausschließlich auf das Individuum zu konzentrieren; und konkret, weil die Israeliten von konkreten Übeln (Sklaverei und Unterdrückung) befreit wurden und konkrete Segnungen erfahren durften (das Gelobte Land). Das Exodusgeschehen ist demnach in erster Linie ein «Gerechtigkeitsgeschehen», und weil der Exodus die zentrale Heilstat darstellt, «handelt das erste Glaubensbekenntnis von Gerechtigkeit und einem Gott der Gerechtigkeit.»[16] Dieses Erlösungsverständnis erstreckt sich nach Abesamis durch die gesamte Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition.

Auch Jesus selbst wandte dieses Erlösungskonzept an. Der Begriff, mit dem Jesus die Erlösung bezeichnete, war das «Reich Gottes», und die äußeren Anzeichen dafür, daß dieses Reich Gottes bereits angebrochen war, bestanden in konkreten Segnungen wie z.B. in der Tatsache, daß Blinde wieder sehen und Lahme wieder gehen konnten und Aussätzige geheilt wurden.

Die Hellenisierung des Christentums und andere Entwicklungen engten dieses Erlösungsverständnis ein auf «die Erlösung der Seele von Sünde, Hölle und Tod, mit dem Ziel, in den Himmel aufgenommen zu werden». Diese Begriffsverengung hat der Erlösung einen individualistischen, dualistischen und außerweltlichen Charakter verliehen. Für die Theologen ergibt sich daraus die Verpflichtung, die ursprüngliche Bedeutung von Erlösung, in der die Gerechtigkeit eine zentrale Rolle einnahm, wiederherzustellen. Abesamis schließt: «Es sind die heute lebenden Armen und ihr Kampf, die uns dazu herausgefordert haben, zu unseren biblischen Wurzeln zurückzukehren und die Frohe Botschaft von Gerechtigkeit und Befreiung im tiefsten Inneren des Auftrags Jesu wiederzuentdecken. Möge dieses Evangelium seinerseits dazu beitragen, uns anstecken zu lassen von der Aufgabe, für Gerechtigkeit und Befreiung in unserer heutigen Zeit zu kämpfen.»[17]

5. Feministische Theologie auf den Philippinen

Die feministischen Theologinnen auf den Philippinen betrachten das Engagement philippinischer Frauen für ein ganzheitlicheres Menschsein auf dem Hintergrund des allgemeinen Kampfes für gesellschaftliche Veränderungen und die völlige Befreiung des Menschen als Ausgangspunkt ihres Theologietreibens. In einem Land, das von Armut, Hunger, Naturkatastrophen, Auslandsverschuldung und dem «totalen Krieg» heimgesucht wird, fühlen sich die Frauen in doppelter Hinsicht unterdrückt. Mit der zunehmenden Unzufriedenheit der Männer geht eine ansteigende Rate von Fällen der Gewaltanwendung gegenüber Frauen einher. Der westliche Polizeibezirk von Groß-Manila verzeichnet zum Beispiel als häufigste Verbrechen in diesem Gebiet «Vergewaltigung, Raub und Mord an Frauen». Darüber hinaus hat die Wirtschaftskrise verschiedene Formen des Frauenhandels auf dem einheimischen und auf dem ausländischen Markt, auf dem die Frauen als Prostituierte, als postalisch angeforderte Bräute und als Gastarbeiterinnen verkauft werden, verursacht. Es ist erwiesenermaßen die Frau, die sich am besten in den leidenden Christus einfühlen kann.

Gerade in diesen Erfahrungen von Frauen hat jedoch die Saat der Befreiung der Frau aufzugehen begonnen. Es ist eine Frauenbewegung entstanden, die die Frauen zu der Erkenntnis befähigt hat, daß sie nur durch ihren Zusammenschluß ihre Unterdrückung überwinden, sich gegenseitig stärken und auf ihre Befreiung hinarbeiten können. Die Frauen haben ihre dreifache Bürde — die wirtschaftlichen Entbehrungen, die sexuelle Ausbeutung und die soziale Aufopferung —, die durch das «zusammenhängende Herrschaftssystem, das Feministinnen als Patriarchat bezeichnen, verursacht wurde, schwerpunktmäßig in Angriff genommen[18]. Sie haben die Einführung des westlichen Patriarchats, mit dem die spanischen Missionare sich die einstmals freie und gesellschaftlich aktive *Mujer Indigena* für die Domestikation gefügig machten, bis zur Spanischen Eroberung zurückverfolgt.

Der Entwicklung des Paschamysteriums folgend versprechen sich die feministischen Theologinnen Hoffnung für ihren Emanzipationskampf. Sie sind sogar dabei, eine Spiritualität zu entwickeln, die eine Art Korrektiv gegenüber der Karfreitagsreligiosität des Volkskatholizismus auf dem Lande bilden soll. In einem meiner früheren Artikel habe ich diese Spiritualität folgendermaßen charakterisiert:

«Es ist eine Spiritualität, die eher fröhlich als nüchtern, eher aktiv als passiv, eher von einem großzügigen als von einem einengenden Wesen ist. Sie feiert statt zu fasten, sie verzichtet statt zu kontrollieren. Sie ist eine Oster- und keine Karfreitagsspiritualität. Sie ist eher kreativ als konservativ ... Diese sich entwickelnde Spiritualität von Frauen verspricht sprühend vor Leben, befreiend und farbenfroh zu werden. Ihre Richtung und Neigungen scheinen größere Möglichkeiten des Lebens und der Freiheit und somit immer mehr Gelegenheiten zu eröffnen, wirklich, intensiv und ganzheitlich lebendig zu sein.»[19]

Schlußbemerkung

Am Anfang diese Artikels stand die Behauptung, daß das Paschageheimnis das Zentrum des jüdisch-christlichen Glaubens bildet. Tatsächlich bildet es das Zentrum des Lebens selbst, da das Leben ein ständiges Paschafest, ein ständiger Übergang von der Dunkelheit zum Licht, von der Agonie zur Ekstase, von Tod zum Leben ist. Die philippinischen Christen haben im Verlauf ihrer Geschichte die Vorherrschaft der Dunkelheit, des Schmerzes und des Todes erfahren müssen, da sie dreieinhalb Jahrhunderte Kolonialherrschaft durchlebt haben und auch heute noch die Fesseln des Neo-Kolonialismus spüren, selbst nachdem die Philippinen politische Unabhängigkeit erlangt haben. Das einfache Volk leidet immer noch unter Wirtschaftskrisen, politischer Instabilität und kultureller Entfremdung. Kein Wunder also, daß die philippinische Spiritualität immer noch überwiegend eine Karfreitagsspiritualität ist. Aber es gibt Anlaß zur Hoffnung. Im philippinischen Volk haben sich ein politisches Bewußtsein und soziale Bewegungen, die für Veränderungen eintreten, entwickelt, die zur Hoffnung auf einen Ostersonntag berechtigen.

[1] Nick Tiongson, zitiert nach Rey Ileto, Pasyon and Revolution (Quezon City 1979) 15.
[2] Rey Ileto, aaO. 16f.
[3] AaO. 18f.
[4] Benigno Beltran, The Christology of the Inarticulate (Manila 1987) 123.
[5] F. Lynch, Art. Catholicism, in: Area Handbook on the Philippines, 1956, 662.
[6] James Ebner, God: A Problem in Filipino Catholicism, in: Vision IV 1, 1978, 19.
[7] Vgl. José de Mesa, In Solidarity with Culture (Quezon City 1987) 106.
[8] AaO. 125.
[9] L. E. Ruiz, Towards a Theology of Politics, in: Theology, Politics and Struggle (Quezon City 1986) 43-44.
[10] Fely Carino, What About the Theology of Struggle, in: Religion and Society (Manila 1987) VIII.
[11] Edicio de la Torre, Touching Ground, Taking Root (Quezon City) SPI Publication, 87-97.
[12] AaO. 95.
[13] AaO. 96.
[14] AaO. 97.
[15] Carlos Abesamis, Exploring the Core of Biblical Faith (Quezon City 1991) 30.
[16] AaO. 32.
[17] Carlos Abesamis, Good News to the Poor, in: Religion and Society (Manila 1987) 213.
[18] EATWOT Women, Patriarchy in Asia (Manila 1991), 8.
[19] Mary John Mananzan, Emerging Spirituality of Women, in: Essays on Women (Manila 1987) 158.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

MARY JOHN MANANZAN

Mary John Mananzan OSB ist die Vorsitzende von GABRIELA, einem nationalen Zusammenschluß von Frauenorganisationen. Sie ist außerdem Dekanin des St. Scholastica's College und Direktorin des Institute of Women's Studies. Sie ist Mitbegründerin und derzeitige Generalsekretärin der Bürgerallianz für Verbraucherschutz und Mitbegründerin des Center for Women's Resources sowie dessen derzeitige Vorsitzende des Beratungsgremiums. Sie ist vor kurzem zur internationalen Koordinatorin des Frauenausschusses der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) gewählt worden. Anschrift: St. Scholastica's College, 2560 Leon Guinto Street, P.O. Box 3153, D-406 Manila, Philippinen.

Mai Thành

Christentum in Vietnam

Vorspiel

Beim Schreiben dieses Beitrages drängt sich mir unwiderstehlich die Erinnerung an das Drama auf, das ich mit den Meinen zusammen durchgemacht habe. Es war ein leidenschaftliches und zugleich lichtvolles Drama. Ich meine unseren langen Weg in das Licht des Glaubens an Jesus Christus. Als eine Art Vorspiel möchte ich hier zunächst einige Szenen dieses Dramas gleichsam als Abriß dessen darlegen, was die Christen in Vietnam auf ihrem Weg in die römisch-katholische Kirche erlebten.

Es war im Herbst 1946. Über unserem Land lag dunkel drohend der schwere Schatten des Krieges zwischen der französischen Armee und Vietnam. Da und dort rollte der ferne Donner der Kanonen und zerriß den Frieden meiner heimatlichen Erde. Vietnam hatte im vergangenen Herbst unter der Führung Hô Chi Minhs, des Gründers des indochinesischen Kommunismus und Präsidenten der vietnamesischen demokratischen Republik, seine Unabhängigkeit ausgerufen. Ich war achtzehn Jahre alt. In der Gewißheit, in Christus das Licht meines Lebens zu finden, entschloß ich mich, meinen Vater um die Erlaubnis zu bitten, die christliche Taufe zu empfangen.

«Unmöglich!», war die Antwort. Offensichtlich war mein Vater über mein Ansinnen tief erschüttert. «Wenn du meine Tochter bleiben willst,» fuhr er fort, «dann schwöre mir, niemals diese Ruchlosigkeit zu begehen.»

Ich schwieg.

«Wenn du unbedingt katholisch werden willst, können wir nicht mehr unter dem gleichen Dach wohnen. Einer von uns beiden muß dann dieses Haus verlassen.»

Ich wagte kein Wort und keine Bewegung. Papa nahm seinen Regenschirm und verließ wortlos das Haus.

Vierunddreißig Jahre später. Es ist Frühling 1980. Mein Vater ist altersschwach geworden. Ein Priester besucht ihn, ein großer Freund meines ältesten Bruders. Ganz unerwartet eröffnet mein Vater dem Priester seinen Wunsch, Christ zu werden. Großes Erstaunen! Kurze Zeit danach wird er getauft. Einen Monat später nimmt der himmlische Vater unseren greisen Konfuzianer von 85 Jahren wie ein Neugeborenes in sein Reich auf — ein ewiges Ostern für unseren irdischen Vater nach einer langen, mit seinen Kindern hienieden durchlebten und durchlittenen Fastenzeit. Beim Beerdigungsgottesdienst findet mein ältester Bruder einen ergreifenden Ausdruck kindlicher Pietät sowohl für den Vater im Himmel als auch für seinen irdischen Vater, da er den Hinübergang dieses «Sohnes der fünfundzwanzigsten Stunde» zu den ewigen Ufern preist.

Was war geschehen? Was hatte sich zwischen dem Herbst von damals und dem Frühling von heute ereignet? Es war ein Weg durch düstere Schatten und strahlendes Licht. Gewissermaßen der Widerschein eines anderen großen Dramas, des Todes und der Auferstehung eines Volkes, einer Kirche, der Kirche von Vietnam. Die Hoch- und Tiefpunkte dieses Dramas will ich hier darlegen. Sie sind eingebettet in die Geschichte der Evangelisierung jenes Teils der Menschheit, der den östlichen Rand der indochinesischen Halbinsel bewohnt.

Land der Begegnung

Vietnam liegt am Zusammenfluß zweier Ozeane, des indischen und des pazifischen. Hier legten im Laufe des 13., 14. und 15. Jahrhunderts die Schiffe aus dem Westen auf ihrer Fahrt nach «Ostindien» an. Hier verlief die Straße der Seide, der Gewürze und der Parfums. Hier wurden Waffen und Waren getauscht und manchmal auch tragische Konflikte ausgetragen.

Und so wandelte sich die Küste von Vietnam auch zur Reiseetappe für die Missionare, die auf den hier anlegenden spanischen und portugiesischen Schiffen aus der Heimat oder auch aus Macacca, Macao und Manila kamen, aus Städten also, die Portugal unterstanden; es waren die ersten, von glühendem Seeleneifer erfüllten Verkünder des Evangeliums auf diesem Boden. Allen voran Gaspard de Santa Cruz. Ihm folgten zwischen 1550 und 1560 andere Männer: Dominikaner, Franziskaner, Augustiner und einige Weltpriester. Ihr erster Eindruck von dieser Kü-

stenbevölkerung war überaus günstig: ein Volk von religiöser Aufgeschlossenheit für die Saat der Frohbotschaft. Wie stand es also mit dem menschlichen Milieu, das die Missionare antrafen?

Das menschliche Milieu

Fast zwei Jahrtausende lang wurde die vietnamesische Seele von kulturellen und religiösen Werten geprägt, die ihre Wurzeln einerseits im chinesischen Konfuzianismus und Taoismus, andererseits im indischen Buddhismus hatten, wobei letzterer jedoch durch chinesische Bonzen nach Vietnam importiert worden war. Unser Volk hat sich diese Werte angeeignet, sie dabei jedoch der völkischen Eigenart angepaßt. Daraus entstand ein Kulturerbe, das trotz der tiefgreifenden gesellschaftlich-politischen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte bis heute lebendig geblieben ist.

Gewiß schlichen sich in diese Traditionen — wie übrigens in jede andere Religion — auf der Ebene des ungebildeten Volkes Irrtümer ein. Und doch haben diese jahrtausendealten Traditionen der vietnamesischen Volksgemeinschaft eine vielfältige religiöse Grundlage verliehen, die dem Christentum wertvolle Ansatzpunkte und willkommene Anklänge bot.

1. Konfuzianismus

Der Konfuzianismus hat uns drei Güter vererbt: Sinn für den Menschen, Sinn für die Familie und Sinn für das Heilige, für Gott.

a. Sinn für den Menschen: Wahrhaft Mensch ist der Mensch erst in der Menschenliebe. Sie gilt es immerfort zu vervollkommnen: «Der sichere Weg zur Vollkommenheit besteht darin, daß der im Guten gefestigte Mensch in seinem Mitmenschen ein Ebenbild seiner selbst erkennt. Dieses echt menschliche Verhalten begündet die universale Liebe. Denn über die vier Ozeane hinweg sind alle Menschen Brüder»[1].

b. Sinn für die Familie: Der im Guten gefestigte Mensch sucht die Dinge in ihrer Wurzel zu erkennen. Hat er ihre Wurzel gefunden, fängt sein Weg zu blühen an, Weg hier im Sinne von Tugend, von Verhaltensweise, von Religion. Und die Wurzel des Guten ist die Ehrfurcht vor dem Vater, der Mutter und den Ahnen, mit einem Wort, die Pietät, eine Tugend, die alle anderen Tugenden in sich schließt und belebt, die alles menschliche Tun leitet. Wer sich geistig und sittlich vervollkommnet, um seine Eltern zu ehren, um den Leib, die Seele und das Leben zu bessern, das sie einem geschenkt haben, der ist auf dem rechten Weg. Er wird in dieser Kraft die Familie in Ordnung halten, noch bevor er das Land regieren und die Welt zum Frieden führen kann.

c. Sinn für Gott: Auch wenn es Konfuzius nicht gelungen war, Gott ausdrücklich zu nennen, so hatte er doch die Intuition von einem Schöpfergott, einem höchsten Wesen, einer Vorsehung, einer absoluten Gerechtigkeit und Güte. Der Kult, den der Mensch Gott schuldet, kommt in seinem praktischen Verhalten gemäß der oben erwähnten Ethik zum Ausdruck: In dem Maße, wie der Mensch Gott preist und seine Ahnen ehrt, wie er sich seinem Nächsten gegenüber als wohlwollend erweist, in diesem Maße sichert der Mensch die Harmonie zwischen Himmel und Erde. Diese kosmische Sicht vom Menschen als eines Bindeglieds zwischen der Macht des Himmels und dem Leben auf der Erde ist sozusagen ein unbewußter Fingerzeig auf die Mittlerrolle Christi zwischen seinem himmlischen Vater und seinen auf den Wegen der Erde wandernden Brüdern. Überdies kommt dieser Sinn für Harmonie beim konfuzianischen Menschen in den Tugenden der «rechten Mitte», der Toleranz, des Maßes, der Höflichkeit und der Treue zum Ausdruck.

2. Taoismus

Vom Taoismus haben wir den Begriff eines transzendenten Gottes. Es ist das Tao, der alles überragende Weg, ein unnennbares, unergründbares Jenseits, Erzeuger aller Wesen und doch demütig, weil er sich nicht aufdrängt: «Er ist wohlwollend und nährt alles Seiende, ohne sich ihm als Herr aufzunötigen. Wegen seiner beständigen Selbstlosigkeit ist er gleichsam ein gemindertes Wesen. Und doch strebt wegen seiner Freigiebigkeit alles zu ihm hin und macht ihn groß. Auch der Weise, der diesen demütigen und hochherzigen Ursprung aller Wesen nachahmt, macht sich klein»[2].

Buddhismus

Der Buddhismus ist die in Vietnam am stärksten verbreitete Religion. Das war schon so bei

den Königen; das ist auch heute noch so bei Gebildeten und einfachen Leuten. Er lehrt die Loslösung vom eigenen Ich, das allumfassende Mitleid, die Gewaltlosigkeit, die Ehrfurcht vor dem Leben, die Selbstlosigkeit und das Wohlwollen. Im Kanon Pâli kommt die Unterweisung Buddhas folgendermaßen zum Ausdruck: «O ihr Mönche, hört! So wie im letzten Monat der Regenzeit im Herbst die Sonne sich wieder in den wohlkenlosen Himmel hebt, alle Finsternis vertreibt und glänzt und strahlt, so haben auch alle angewandten Mittel zum Erwerb eines religiösen Verdienstes nicht den Wert eines Sechstels vom Wohlwollen. Das Wohlwollen befreit das Herz, es nimmt alle diese Wege in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt.»

Zu den acht Rechtschaffenheiten des Bewußtseins gehört die Rechtschaffenheit der Kontemplation. Buddha erklärt sie auf folgende Weise: «Ein Mönch lebt immer in Ehrfurcht gegenüber seinem Körper; er ist tätig, bedacht, beschaulich und hat sich von Freuden und Schmerzen losgelöst; er lebt immer in Ehrfurcht gegenüber seinen Empfindungen, tätig, bedacht, beschaulich und hat sich von Freuden und Schmerzen losgelöst; er lebt immer in Ehrfurcht gegenüber seinem Geist, tätig, bedacht, beschaulich und hat sich von Freuden und Schmerzen losgelöst; er lebt immer in Ehrfurcht gegenüber dem Leben und seinen Elementen, tätig, bedacht, beschaulich und hat sich von Freuden und Schmerzen losgelöst. Das, o ihr Mönche, das ist die Rechtschaffenheit der Kontemplation.»[3]

Drei Religionen in einem Volk

Die Frage ist nun: Wie integriert das vietnamesische Volk diese drei hier sehr vereinfacht dargestellten Religionen in seinem Dasein? In seinem ganz natürlichen und praktisch orientierten religiösen Sinn hat sich der gläubige Vietnamese nicht mit Dogmen und Gedankenstreitigkeiten über die unterschiedlichen sittlichen Verhaltensweisen belastet. Der Vietnamese ist in seiner Familie wie auch in den gesellschaftlichen Beziehungen Konfuzianer. Er praktiziert das buddhistische Fasten. Er meditiert die buddhistischen Sûtras. Er geht in die Pagode oder zieht sich im Geist der taoistischen Loslösung in die Einsamkeit zurück, wenn er sieht, wie das Böse den Menschen und die Gesellschaft verdirbt. Dieser religiöse Synkretismus erklärt und äußert sich durch eine tiefe und versöhnungsbereite Toleranz: Alle Religionen sind gut, da sie ja nur das Wohl des Menschen suchen. Daher gehörten alle drei Religionen zum Studienprogramm der Schulen und Universitäten, ohne Diskriminierung oder kritische Vergleiche. Sicher sind diese Religionen wie alles menschliche Suchen unvollkommen. Aber gerade die Synthese dieser einander ergänzenden religiösen Werte bildet zweifellos den eigentlichen religiösen Grund des Volkes in Vietnam. Sie war es auch, die den Keimkräften des christlichen Glaubens einen gut gepflügten und fruchtbaren Boden bereitet hat. Nicht wenige Missionare haben das festgestellt. Es kam ihnen während ihrer Predigttätigkeit immer deutlicher zu Bewußtsein.

Einer der hervorragendsten Missionare Vietnams, der Jesuit Alexandre de Rhodes, von dem später noch die Rede sein wird, erklärte: «Dieses Land ist ein fruchtbarer Boden, den der Himmel mit seinem Tau gesegnet hat und wo alle Felder jede Art Früchte in Fülle tragen» (Auszug aus seinen in Vietnam wohlbekannten Reiseberichten).

Ein anderer Missionar und Anthropologe, Pater Cadière, bemerkt in seinen Untersuchungen über «Die Glaubensüberzeugungen und religiösen Praktiken der Vietnamesen» zutreffend: «Das religiöse Gefühl offenbart sich bei den Vietnamesen und in allen Gesellschaftsschichten mit großer Kraft und beherrscht das gesamte Leben; es erfaßt im enggeflochtenen Netz seiner religiösen Praktiken das tägliche Tun, sei es noch so bedeutsam oder noch so schlicht»[4].

Die Morgenröte der Evangelisierung

Nach immer wieder unterbrochenen, zeitlich begrenzten Evangelisierungsbemühungen der ersten Missionare an den vietnamesischen Küsten landete im Jahre 1590 der spanische Priester Ordonnez de Cevallos im nördlich gelegenen Tonkin. Die Geschichte dieser Anfänge berichtet, daß seine Verkündigung der Frohbotschaft innerhalb von acht Monaten viele Mitglieder der königlichen Familie erfaßte. Die Schwester des Königs, Prinzessin Bai Hoa, wurde auf den Namen Maria Flora getauft. Das Evangelium hatte ihr Herz so gewonnen, daß sie um den Bau eines Klosters bat; sie wurde dessen Oberin. Damit war das Tor zur weiteren Evangelisierung offen. Andere Missionare kamen ins Land, aus

Japan vertriebene oder aus Macao hergesandte Jesuiten, unter ihnen die Patres Pierre Marquez und Alexandre de Rhodes, letzterer aus der französischen Provence stammend. Er war sprachbegabt und erlernte in kurzer Zeit Vietnamesisch. Da er auch in Mathematik und Astronomie zu Hause war, gewann er die Freundschaft des Herrschers von Hanoi und konnte 1627 eine Kirche errichten. Er predigte darin vier bis sechs Stunden täglich. An Weihnachten füllte eine große Menschenmenge das Kirchenschiff, um ihn vom «menschgewordenen Herrn Jesus Christus» sprechen zu hören. Später hat er selbst davon erzählt: «Ich hatte einen unglaublichen Erfolg. Eine Schwester des Königs und siebzehn ihrer Verwandten sowie hochangesehene Offiziere wurden getauft. In drei Jahren stieg die Zahl der Getauften auf 3500. Das Erstaunlichste war, wie leicht sich die ‹Götzenpriester› bekehren ließen, sie, die doch für gewöhnlich am meisten widerstrebten. Ich taufte zweihundert von ihnen. Sie waren dann außerordentlich hilfsbereit bei der Bekehrung der anderen»[5].

Ob diese Zahlen nun stimmen oder nicht, eines ist unbestreitbar: Das Volk empfand, wenn auch unterschiedlich tief, eine wirkliche Zuneigung zur Botschaft des Evangeliums.

Ein Weg durch Licht und Schatten

Die günstige Saatzeit dauerte etwa drei Jahre. Angesichts der rasch voranschreitenden Ausweitung der christlichen Kerngebiete erließen die Regierenden und die Gebildeten Verbots- und Ausweisungsdekrete. Und dies aus hauptsächlich folgenden Gründen:

Der erste Grund war die Verpflichtung für die Bekehrten, den Ahnenkult aufzugeben, da er als Götzendienst und Aberglaube galt. Die Missionare verboten die Darbringung von Speiseopfern auf den Altären, die den Verstorbenen errichtet waren; sie verboten ebenfalls, vor diesen Altären auf die Knie zu fallen. Das gleiche Verbot traf die Gebetszeremonien vor der Buddhastatue. Aber eben dieses Verbot, die kindliche Pietät vor dem Altar der Ahnen zum Ausdruck zu bringen, stieß auf schärfste Mißbilligung. Das Verbot blieb bis ins 20. Jahrhundert hinein gültig. Es fand amtlichen Niederschlag in den päpstlichen Dekreten *Ex illa die* (1715) und *Ex quo singulari* (1742), die Rom anläßlich des berüchtigten «Ritenstreits» herausgab.

Schuld an diesen Maßnahmen war die lehramtliche Unnachgiebigkeit der katholischen Kirche nach dem Trienter Konzil. Die Kirche war damals von der Angst vor einem Schisma umgetrieben, und eine deutlich dualistische Trennung zwischen Kirche und Welt, Seele und Leib, Himmel und irdischem Gemeinwesen, dem Christentum und den anderen, als «heidnisch» oder «teuflisch» bezeichneten Religionen hatte um sich gegriffen. Diese Diskriminierung und Eliminierung jahrhundertealter religiöser Werte im Orient und somit auch in Vietnam war während vieler Jahrhunderte die Ursache von Verfolgungen und Martyrien.

Andererseits verursachte das Verbot der Polygamie viel Verwirrung in den Familien. Zum Beispiel mußten seit langem verheiratete Ehefrauen fortgeschickt werden. Hinzu kam die Einführung neuer, völlig unbekannter Sitten: die Bekehrten trugen unverständliche Namen (Taufname) und an einer Halskette einen unbekannten Gegenstand — das Kreuz.

Der zweite Grund war der Haß der Landesregierung gegen die Missionare wegen deren Beziehungen und Zugehörigkeit zu den westlichen Kaufleuten. Die Boten des Evangeliums, die mit den Handelsschiffen ankamen und Seite an Seite mit den Kaufleuten und oft unter deren Schutz ins Land vordrangen, wurden freundlich aufgenommen oder scharf abgewiesen, je nachdem, ob das Verhältnis zwischen den Königen und den ausländischen Seeleuten gut oder schlecht war. Vietnam war vom 16. bis zum 18. Jahrhundert geteilt: Der Norden unterstand der Herrschaft der Trinh, während im Süden die Nguyên regierten. Die Rivalität zwischen den beiden Familien führte oft zu bewaffneten Konflikten. Da nun die portugiesischen Schiffe den einen wie den anderen Munition lieferten und die Missionare diesen Handelsverkehr benutzten, um die christliche Religion ins Land zu tragen, wurden diese in kurzer Zeit mit den ausländischen Feinden identifiziert. Das Kreuz, das die Prediger herüberbrachten, galt bald als die «Standarte der Portugiesen». Manche waren der Ansicht, «die Portugiesen kämen mit ihren besten Waren sehr gern überall dorthin, wo sie diese Standarte sehen».

Zusätzlich zur Verkündigung des Evangeliums lieferte der Missionar Alexandre de Rhodes einen wichtigen Beitrag zur Romanisierung der vietnamesischen Schrift, die bisher aus chinesi-

schen Schriftzügen von komplizierter ideographischer Struktur bestanden hatte. Der Pater, dem schon andere vorgearbeitet hatten, kam auf den Gedanken, zur Übertragung der vietnamesischen Phoneme das europäische Alphabet zu benützen; dabei legte er besondere diakritische Zeichen fest, um den eigentümlichen Ton der vietnamesischen Sprechweise festzuhalten. Die beiden ersten Werke Alexandres in dieser neuen Schrift machten Epoche: der «Katechismus für Taufbewerber, in fünf Tagen erklärt» und das «anamitisch-portugiesisch-lateinische Wörterbuch». Die neu erfundene Schrift erlaubte eine rasche Verbreitung nicht nur der Frohbotschaft, sondern auch der vietnamesischen Literatur in der Gesellschaft. Etwas später wurde diese Schrift vervollkommnet und blieb bis heute unsere nationale Schrift, das quôć ngữ.

Wachstum und Vertiefung

Trotz der immer wieder wechselnden Situation aufgrund der sozio-politischen Probleme wuchsen die ersten, von den Jesuiten gegründeten Christengemeinden ziemlich schnell an. Der Eifer der Neugetauften stimulierte die Arbeiter im Weinberg des Herrn. Rom entsandte im Jahre 1659 die zwei ersten Apostolischen Vikare, um auf die neuen Bedürfnisse der anwachsenden Christenheit zu antworten, nämlich die französischen Bischöfe François Pallu für das Tonkin und Lambert de La Motte für Indochina. Rom hatte ihnen folgende Aufgaben eingeschärft:

- Heranbildung von einheimischen Priestern und sogar Bischöfen;
- Gehorsam gegenüber Rom;
- Verzicht auf politische Tätigkeit;
- Achtung vor den örtlichen Kulturen und Gebräuchen.

«Hütet euch, diese Völker dazu zu bewegen und ihnen zu raten, ihre Riten, Gebräuche und Sitten zu ändern, außer sie stünden ganz offensichtlich in Gegensatz zur Religion. Denn wahrhaftig, was wäre unsinniger, als Frankreich, Spanien oder Portugal nach China zu importieren. Nicht das sollt ihr einführen, sondern den Glauben. Er stößt die bestehenden Liturgien und Gebräuche weder zurück noch verletzt er sie, falls sie nicht wirklich schlecht sind; im Gegenteil, sie wollen geschützt werden» (Dekret der Glaubenskongregation unter Papst Alexander VIII.).

Daraufhin setzte das Missionswerk mit neuem Schwung ein. Einheimische Priester wurden ausgebildet, Katechetenvereine geschaffen und die erste religiöse Kongregation des Landes gegründet, die «Kreuzesfreunde». Ihnen wurde die Seelsorge und der pastorale Hausbesuch in den priesterlosen Gemeinden übertragen. Sie spielten eine sehr wichtige Rolle in Zeiten der Unterdrückung: Leitung von Gebetsgottesdiensten, Predigt anstelle der Priester, Krankenbesuch und -pflege, Kommunionausteilung, Kindertaufe, Umerziehung der Frauen usw.

Das gemeinsame Bemühen der Priester aus dem Pariser Missionsseminar und der spanischen Jesuiten, Franziskaner und Dominikaner stellte die Christenheit auf festere Grundlagen. Die Zahl der Katholiken damals wird auf 200.000 bis 300.000 geschätzt. Die Ausbildung der Priester stieß freilich auf zahlreiche Schwierigkeiten: periodisch einsetzendes Predigtverbot, mühsames Lateinstudium, Armut. Das erste Priesterseminar war eine im Hafen von Faifoo in Mittelvietnam vor Anker liegende Dschunke. 1668 wurden vier Priester geweiht, zwei für den Norden, zwei für den Süden.

Bedauerlicherweise setzte die Verfolgung erneut ein. Sie wurde noch verschärft durch Streitigkeiten der Kleriker untereinander: Probleme der Jurisdiktion, der Satzungen, der Verteilung der Pastoralgebiete zwischen Welt- und Ordensklerus, die noch dazu aus unterschiedlichen Ländern kamen mit nicht immer übereinstimmenden missionarischen Ansichten.

Das Eingreifen Frankreichs

Zu den oben genannten Schwierigkeiten fügte das 18. Jahrhundert noch andere Hindernisse für die Glaubensverkündigung hinzu. Eine von einem Unternehmer angeführte französische Expedition mit kommerziellem Ziel scheiterte 1750. Der Herrscher des Südreiches überwarf sich mit dem Unternehmer, vertrieb die Ausländer, ließ die Kultstätten zerstören und bestrafte die Katholiken streng. Die verfolgte Kirche fuhr fort, mitten in diesem Sturm ihren Glauben mutig zu leben. Im Norden stieg die Zahl der Priester auf fünfundzwanzig.

Der Bürgerkrieg zwischen den regionalen Landesherren erfuhr gegen Ende des 18. Jahrhunderts durch den Aufstand der Tây Son im südlichen Mittelvietnam zusätzlichen Zunder.

Nguyên Huê rief sich selbst nach seinem Sieg über die Herrscher des Nordens und des Südens zum Kaiser aus (1788–1792). Ein letzter Überlebender der Herrscher des Südens mit Namen Nguyên Anh brachte die Armee auf seine Seite und beabsichtigte, Nguyên Huê zu stürzen und das Reich wieder an sich zu reißen. Unter Vermittlung des Apostolischen Vikars von Südvietnam, Bischof Pigenau de Béhaine, warb er um die Militärhilfe Frankreichs. Nach manchem Zögern und vergeblicher Vorsprache bei anderen, am Orient interessierten westlichen Ländern wurde der Bischof im Namen Nguyên Anhs beim französischen König vorstellig. Der Erfolg der Gesandtschaft war nur scheinbar. Pigneau de Béhaine kehrte nach zwei Jahren mit dem kleinen Prinz, dem Sohn Nguyên Anhs, der ihm bei diesem diplomatischen Unternehmen anvertraut worden war, ins Land zurück. Einige Händler und Freiwillige schlossen sich dem priesterlichen Botschafter an, um sich auch nach Indochina zu begeben. Daraufhin entfesselten die Tây Son gegen die Christen eine blutige Verfolgung. Immerhin verwirklichte sich der Wunsch des Bischofs, mit Hilfe Nguyên Anhs eine größere religiöse Freiheit durchzusetzen, als dieser 1802 unter dem Namen Gia Long König wurde. Das wiedervereinigte Land erlebte eine Friedenszeit, und die Katholiken erfreuten sich wieder größerer Freiheit.

Neue Verfolgungswelle

Nach dem Tod des Königs Gia Long (1820) geriet die Kirche von Vietnam unter den einander ablösenden Regierungen der Könige Minh Mang, Thieu Tri und Tu Duc in einen heftigen Verfolgungssturm. Die Erlasse gegen «die Religion der Europäer, die das Herz der Menschen verdirbt», waren die Antwort auf die Ankunft bewaffneter Schiffe und das Eindringen der «seltsamen christlichen Sitten»; sie führten zu entsetzlichen Massakern. Fremde wie einheimische Priester und ihrem Glauben treue Laien starben unter grausamen Foltern. Zehntausende von Christen wurden zwischen 1880 und 1884 unter Tu Duc niedergemetzelt.

Die von Frankreich her durchgeführte «Strafexpedition» verschlimmerte die Lage noch und mündete in die 1857/58 schrittweise einsetzende Eroberung Vietnams durch die Franzosen.

Unter französischer Kolonialherrschaft

Während dieser Zeit, in welcher es mit Ausnahme örtlich begrenzter, noch wenig durchschlagender Aufstände zu keinem Krieg und zu keiner Verfolgung kam, konnte sich die Christenheit festigen. Priesterseminare wurden gebaut, diözesane Frauenkongregationen entstanden, Niederlassungen vor allem aus Frankreich eingewanderter männlicher und weiblicher Kongregationen sowohl apostolischer als auch kontemplativer Ausrichtung wurden gegründet. Das Aufblühen der Schulen, Kollegien, Krankenhäuser und Sozialheime hatte großen Einfluß auf das christliche und nichtchristliche Milieu. Stärker als die unmittelbare Verkündigung drang die Evangelisierung mittels Erziehung und Sozialdienst unauffällig, aber gründlich in das vietnamesische Bewußtsein und weckte Bekehrungen und Ordensberufe von erstaunlicher Tiefe. Christlicher Humanismus, Geisteswissenschaften, Kunst und Philosophie, alle durch die Schulen und Universitäten ins Volk getragen, stellten einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der vietnamesischen Gesellschaft dar. Die Errichtung einer einheimischen katholischen Hierarchie mit der Weihe der drei ersten Bischöfe Nguyên Ba Tong (1933), Hô Ngoc Cân (1935) und Ngô Dinh Thuc (1938) waren eine Freude für die ganze Christenheit des Landes. Im Jahre 1940 zählte diese eineinhalb Millionen von im ganzen 18 Millionen Vietnamesen, darunter 1000 vietnamesische Priester und 300 französische Missionare.

Auf dem Weg zur nationalen Unabhängigkeit

Der japanische Staatsstreich vom 9. März 1945 setzte der französischen Anwesenheit vorläufig ein Ende. Im Herbst des folgenden Jahres proklamierte Hô Chi Minh die nationale Unabhängigkeit. Die französische Armee kehrte daraufhin 1946 nach Vietnam zurück. Der Krieg dauerte bis zu den Genfer Verträgen von 1954 nach der Niederlage der französischen Armee. Diese Verträge spalteten das Land in zwei Staaten, kommunistisch im Norden und nationalistisch im Süden. Eine starke Auswanderungsbewegung der Christen nach Süden mit dem damit entstehenden Versickern eines großen Teils der evangelischen Kräfte im Norden setzte ein. Für die Zurückgebliebenen begann eine finstere Zeit

schwerer Konflikte. Marxistische Ideologie und Patriotismus stießen aufeinander oder sogen sich gegenseitig auf. Die Christen galten als «Reaktionäre», weil sie jede Zusammenarbeit mit der Regierung ablehnten. Rom erklärte seinerseits die Kommunisten für «zuinnerst pervers». Der unter dem Vorsitz des ausländischen Apostolischen Nuntius verfaßte Hirtenbrief der einheimischen Hierarchie exkommunizierte alle Katholiken, die auf irgendeine Weise mit den Kommunisten zusammenarbeiteten. Manche Bischöfe verweigerten jenen Eltern, die ihre Kinder in die öffentlichen, unter dem kommunistischen Regime einzigen Schulen schickten, die Sakramente. Die Kirche des Nordens lebte, oder besser: überlebte unter unentwirrbaren Schwierigkeiten. Stellenweise verkümmerte sie zu einer Bastion des Widerstands und einem in sich selbst abgeriegelten Ghetto.

Südvietnam erlebte bis 1960 eine ruhigere Zeit. Doch konnte es nicht verhindern, in die der verwickelten Lage des Landes inhärenten Konflikte hineingezogen zu werden. Die Kirche in Vietnam besaß 1960 unter Papst Johannes XXIII. ihre eigene Hierarchie mit den drei Erzbistümern im Norden (Hanoi), im Zentrum (Huê) und im Süden (Saigon). Das bedeutendste Ereignis war aber die Durchführung des Dekrets *Plane compertum est* durch Paul VI. im Jahre 1965. Es gestattete den Ahnenkult in den Familien bekehrter Christen. Schließlich wurde auch das Verbot der heiligen Pflicht kindlicher Pietät aufgehoben, ein Verbot, das vier Jahrhunderte gedauert hatte! Die Kirche begann, den konfuzianischen Familien nach so vielen familiären, politischen und gesellschaftlichen Konflikten und nach so vielen Martyrien ihre «verlorenen» Kinder zurückzugeben. Zu diesem Zeitpunkt konnten auch wir, meine Brüder, meine Schwestern und ich selbst, in die Familie heimkehren, um in Anwesenheit unseres konfuzianischen Vaters unseren Ahnen die schuldige Verehrung zu erweisen. Unsere innere Bewegung war groß, als wir vor dem Altar, den wir seit zwanzig Jahren nicht mehr aufgesucht hatten, unsere Pietät mit der unseres Vaters einten zu einer innigen Gemeinschaft mit dem Jenseits, dem unsichtbaren und doch so wirklichen Reich Gottes. Wir feierten im anschließenden Mahl froh die Rückkehr der «verlorenen Söhne». Mein Vater sprach das bemerkenswerte Schlußwort: «Der Westen hat sich dem Osten genähert und das Christentum unseren großen, uralten Traditionen. Wird diese Einbürgerung verstanden und überall verwirklicht, dann wird sie auf das Volk einen wohltuenden Einfluß ausüben.» Seit diesem Tag haben wir versucht, unsere Kindesliebe bei jeder passenden Gelegenheit zu zeigen, nicht nur durch Kultgesten, sondern auch durch ein offenes Herz für die menschlichen Werte, wozu uns das Zweite Vatikanische Konzil, insbesondere in *Gaudium et Spes, Lumen gentium* und *Nostra aetate,* ermutigt. Daraus erklärt sich auch der glückliche Ausgang unseres am Beginn des Beitrags erwähnten Familiendramas: die frohe Begegnung unseres irdischen Vaters mit dem Vater im Himmel.

Koexistenz, Konflikt oder Dialog? Nationale Wiedervereinigung unter dem kommunistischen Regime

1975 endete das verwickelte Kriegsgeschehen zwischen dem von den Amerikanern unterstützten Süden und dem vom sozialistischen Block unterstützten Norden Vietnams. Das Ende dieses Krieges stellte die vietnamesische Kirche vor eine neue Herausforderung: die marxistisch-leninistische Ideologie. Die Folge: Furcht, Angst, Feindschaften, Auswanderung, Diskriminierung und Mißtrauen im Inneren des Landes und der katholischen Kirche. Aber die Gegensätze der Standpunkte haben nicht verhindert, daß eine gewisse Anzahl von Christen und mit ihnen einige aus der Hierarchie einen Weg der Versöhnung und des Dialogs suchten. Der bischöfliche Hirtenbrief vom Jahre 1980 galt als Markstein einer neuen Mentalität:

«Die Kirche geht ‹den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt› (*Gaudium et spes 40,2*). Darum müssen auch wir mit unserem Volk den gleichen Weg gehen und mit ihm die gleiche Schicksalsgemeinschaft tragen. Denn unser Vaterland ist das Milieu, in dem uns Gott als seine Kinder will. Unser Land ist die mütterliche Heimat, die uns empfangen und getragen hat auf unserem Weg zur Berufung der Kinder Gottes. Unser Volk ist die Gemeinschaft, die Gott uns aufgetragen hat, damit wir ihr dienen als Erdenbürger und als Glieder des Volkes Gottes.»

Die Ordensbrüder und Ordensschwestern haben in ihren in- und ausländischen Berichten

versichert, ihr Dasein in diesem Land sei eine Entscheidung für das Evangelium in der Überzeugung, daß «die grundlegende Marschroute der Kirche der Mensch ist» und die Heilsgeschichte Vietnams in der Geschichte des eigenen Volkes sich verwirklichen muß. Trotz der unausweichlichen, in einem langen, sowohl gesellschaftlich-kulturellen als auch politischen Konflikt verwurzelten Verdächtigungen leisteten Christen, Ordensbrüder, vor allem aber Ordensschwestern, diese so beweglichen und für jede undankbare Arbeit bereiten Arbeitskräfte, ihren Beitrag zu den dringendsten Aufgaben, um das verwüstete Land wieder aufzubauen, und besonders um die tiefen Wunden, die uns die Geschichte geschlagen hat, zu verbinden. Der Weg zur Wiederversöhnung ist offen. Der Dialog muß auf allen Ebenen und mit allen einsetzen. Die Katholiken wissen: Sie sind der Sauerteig der Menschheit, das Ferment der Liebe, der Freude und der Hoffnung, Zeugen einer armen, dienenden Kirche nach dem Bild ihres Herrn in der Erniedrigung der Inkarnation.

Wie geht es weiter?

Die gewaltigen Anstrengungen, die der Kirche Vietnams inmitten der sturmbewegten Geschichte des vietnamesischen Volkes abverlangt wurden, wollte sie nicht untergehen, sondern in Treue zu ihrem Glauben wieder wahrhaft leben, haben es noch nicht zugelassen, mit der Kultur, in welcher sie geboren wurde, eine Symbiose einzugehen. Immer noch schmückt und kleidet westliches Gehaben ihre Liturgie; immer noch hält sie an einer dogmatischen Begrifflichkeit fest, die einer fremden Kulturwelt entstammt und den geistigen und materiellen Stempel europäischer Denkart trägt.

Alle diese Elemente sind unbestreitbar ein tausendjähriger Reichtum, und wir haben sie dankbar übernommen. Aber in das vielfarbige Gewand Christi muß auch die Seide des Orients und also auch Vietnams eingewoben werden. Das Antlitz Christi in diesem Land muß sich noch stärker in seiner Kultur inkarnieren, in seinem Hunger nach Würde und wahrer Freiheit.

Es wurden bisher auf seiten der Katholiken unseres Landes in bestimmten Bereichen gewiß lobenswerte Anstrengungen unternommen. Liturgische Gesänge wurden geschaffen, in denen sich Instrumente und Musikempfinden des Landes Ausdruck verschaffen können; einige Zeitschriften und theologische oder spirituelle Essays kamen zustande; man versuchte — etwas zaghaft — mit dem Buddhismus ins Gespräch zu kommen; die Bibel und das Brevier wurden in die Landessprache übertragen; ein an die Situation angepaßter neuer Katechismus entstand und kam probeweise zur Anwendung. Aber alle diese Bemühungen bleiben doch noch recht eng begrenzt. Denn quälende Sorgen aufgrund der tiefgehenden sozio-politischen Umwälzungen mit dem daraus entstehenden Mangel an Forschungsorganen und Planungsgremien nehmen die Christen stark in Anspruch.

Welche Ausrichtungen wären möglich für eine tiefer in das Gewebe der vietnamesischen Kultur und Lebenserfahrung eingebettete Katechese und Theologie? Ich bin zwar theologisch nicht kompetent, möchte aber doch gerne einige Elemente beitragen. Ich schöpfe sie aus meiner eigenen Erfahrung als Vietnamesin, die sich zum Evangelium bekehrt hat und nun auf dem Wege ist, auf den Ruf Christi, wie er heute an mich ergeht, zu antworten.

1. Die Dimension der kindlichen Liebe im Menschen

Die Pietät, also die kindliche Liebe zu Eltern und Ahnen, ist eine im Herzen des Vietnamesen tief verankerte und verwurzelte Tugend. Ist sie nicht auch ein gewisser Widerschein jener anderen, gottmenschlichen Kindesliebe, die den einzigen Sohn Gottes seinem ewigen Vater gegenüber erfüllt, von dem er ausgegangen und zu dem er zurückgekehrt ist? Entfaltet nicht das Johannesevangelium gerade diese wesenhafte Kindschaft, die ihn mit dem Vater eint, in der Zeit und Geschichte der Menschen?

«Ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat» (Joh 6,38).

«Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen» (Joh 4,34).

«Die Welt soll erkennen, daß ich den Vater liebe und so handle, wie es mir der Vater aufgetragen hat» (Joh 14,31).

Ja, noch tiefer läßt sich diese kindliche Liebe ausloten in ihrer Vollendung am Kreuz: «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23,46).

Aufrecht stehend vor dem Familienaltar, ermutigt durch die Veröffentlichung des Dekrets *Plane compertum est,* bin ich am Tag der Feier des Ahnenkultes meiner Familie, im Geist dieser unüberbietbaren Kindesliebe Jesu am Kreuz in Gemeinschaft getreten mit dem «Erstgeborenen aller Schöpfung», dem großen Bruder und Priester des Alls. Das erste Gebetswort, das mir so recht aus dem Herzen kam, war: «Vater unser im Himmel». Alles übrige Beten war nur noch Dank an den höchsten Vater, von dem jede Vaterschaft auf Erden stammt.

2. Die familiäre und geschwisterliche Dimension im Menschen

Die vietnamesische Familie ist der heimische Herd, an dem sich alle mitmenschlichen Verhältnisse entzünden. Die Beziehungen, die wir mit unseren Landsleuten knüpfen, bringen das in der Alltagssprache zum Ausdruck. Kaum kennen wir uns, und schon ist die Rede von Verwandtsein. Anstatt jene, die das Alter unserer Eltern haben, mit Ong (Herr) oder Bà (Frau) anzureden, sagen wir Bác oder Chú (Onkel) und Thím oder Cô (Tante) zu ihnen. Menschen, die so alt sind wie meine Brüder und Schwestern, spreche ich mit Anh, Chi oder Em an, je nachdem, ob sie älter oder jünger sind als ich. Ähnliches gilt für die Anrede jener Leute, die das Alter meiner Großeltern, Großonkel usw. haben. Ein Beispiel unter anderen: Der frühere Präsident Hô Chi Minh bleibt in Schrift und Sprache unseres Landes der «Onkel Hô ». Das entspricht genau der Mentalität und Sprechweise der Vietnamesen. Denn die Chinesen und andere Nachbarvölker benützen nur das «Ich», «Du» und «Ihr» ohne jede andere affektive oder verwandtschaftliche Nuance.

Diese sprachliche Eigentümlichkeit verwende ich gerne in meinem täglichen Umgang mit den Menschen, denen ich begegne, mit dem Verkäufer im Laden, mit dem Mann, der mich in seiner Rikscha durch die Straßen radelt, oder mit meinem Kollegen im Büro. Ich erfahre auf dem Weg dieser Sprechweise eine geschwisterliche Begegnung, die zu anderen, noch tieferen Werten Zugang verleiht. Ich frage mich: Warum sollte man nicht von dieser Seelenhaltung aus den Sinn für die Kindschaft entwickeln und verchristlichen bis hin zu jener Kindschaft des Evangeliums, die sich auf unsere Kindesbeziehung zu Gott dem Vater gründet, mit seinem Sohn, unserem großen Bruder, und Maria, unserer Mutter, als Mittler?

Dieser im Herzen der Vietnamesen verankerte Sinn für die Familie wird sich meiner Ansicht nach ohne Schwierigkeiten in die innergöttlichen Hervorgänge der göttlichen Familie einbinden lassen, in welcher sich ein jedes seiner «Familienglieder» durch seine Beziehungen zu den anderen beiden bestimmt: Vater, Sohn, Geist. Entspringen dieser Urfamilie nicht alle Familien hienieden, durch den Sohn versammelt und zur neuen Menschheit als einer universalen Familie erneuert? Christus ist nicht gekommen, «um aufzuheben, sondern um zu erfüllen» (Mt 5,17).

3. Die Dimension des Dialogs

Dialog ist Hinwendung zum anderen. Der andere kann gleichartig, fremdartig oder gegnerisch sein. Unsere Erfahrung mit unseren kommunistischen Landsleuten war zwar schwierig, aber doch auch möglich und trägt allmählich Frucht. Das ist kein Dialog auf der Ebene der Worte oder der Diskussion, sondern ein Dialog der Freundschaft, der Zusammenarbeit, der gemeinsamen Mühe im Dienst am ganzen Volk. Dieser Dialog inspiriert uns zu anderen Dialogen: Dialog mit anderen Religionen und Glaubensüberzeugungen, mit anderen Kulturen, anderen Optionen, anderen Völkern; Dialog, der sich auf den Dialog der Menschwerdung gründet, wie ihn der Sohn Gottes verwirklicht hat. Diese Menschwerdung setzt eine Kenosis, eine Entäußerung voraus, die Basis jeder Wiederversöhnung, jeder Harmonie der Gegensätze, jeder Begegnung der Extreme.

Die Kirche von Vietnam ist dazu berufen, sich in diese göttlich-menschliche Bewegung einzulassen, indem sie aus sich herausgeht, sich mehr und mehr dessen entledigt, was sie sperrt und dem Volk entfremdet, dem sie dienen will. Die Kirche macht sich so selbst zum Ort der Begegnung, der Öffnung, der Teilhabe, in verständnisbereiter Ehrfurcht vor dem anderen, anstatt ihre Rolle als einzige «Hüterin der Wahrheit» zu verteidigen. Nein, anstatt zu denken: «Extra ecclesiam nulla salus», anstatt zu ungelegener Zeit zu singen: «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat», sucht sie den Seligpreisungen nahezukommen und dem dienenden Gottessohn

ähnlich zu werden, diesem «ganz Anderen», der uns gleich geworden ist, unser Partner, unser Bruder, unser inniger Freund, unser Bräutigam. Um an diesen «ganz Anderen» heranzukommen, brauche ich ganz einfach den anderen. Ein französischer Missionar, der aufgrund seiner Sendung unter die Volksstämme auf den vietnamesischen Hochebenen Anthropologe geworden ist, teilt uns mit: «Man muß auf das Amen der Völker (‹Amen› in ihrer Sprache, in ihrer eigenen Mentalität) hören. Gott war hier, und ich wußte es nicht. Wenn ich dem Atheisten oder dem Heiden begegne, stehe ich vor dem Abbild Gottes, ich befinde mich auf heiligem Boden. Man zieht die Schuhe aus und nähert sich sachte. Würde ich Lärm machen durch zu frühes Reden, betäubte ich seinen religiösen Sinn, und ich selbst würde nicht mehr jenes leise bebende Verlangen in ihm vernehmen, das die befreiende Offenbarung erwartet. Handelt denn Gott mit mir anders? Erdrückt er mich etwa, indem er mir alles auf einmal zeigt? Er ist da, aber er läßt sich suchen, Schritt für Schritt, um die Begegnung vorzubereiten»[6].

Schlußgedanken

Wie lebt die Kirche von Vietnam heute nach vier Jahrhunderten Evangelisierung ihren Glauben? Alle ausländischen Besucher, die in den letzten fünf Jahren nach Vietnam kamen, waren über die zunehmende Lebenskraft des Glaubens in diesem Land überrascht. Ja, unser Glaube hat zugenommen trotz der Schwierigkeiten, die der tiefgreifende gesellschaftlich-politische Umbruch in unserem Land verursacht hat. «Vietnam, eine Kirche von erstaunlicher Vitalität» — so lautet der Titel des Beitrags, den Pater Albert Longchamp am 14. März 1988 in «Témoignage chrétien» veröffentlicht hat.

Hier eine gedrängte und unvollständige Statistik:

— 8 bis 9 Prozent der Bevölkerung sind katholisch;
— 32 Bischöfe für 25 Diözesen
(Fünf verstorbene Bischöfe sind noch nicht ersetzt);
— 5100 Ordensschwestern;
— 1782 Priester;
— 557 Seminaristen
(staatlich begrenzte Zahl bei viel mehr Kandidaten);
— 3406 Taufen in Hô Chi Minh-Stadt (1991)
(davon mehr als die Hälfte Erwachsenentaufen).

Alle diese Zahlen nehmen zur Zeit zu. Das ist der Dialogbereitschaft zwischen der Kirche und dem Staat zu verdanken. Wechselseitiges Verständnis und gegenseitige Offenheit ermöglichen heute einen wirksameren Einsatz der Katholiken in Erziehung und Sozialdienst. Laienchristen, Ordensbrüder, Ordensschwestern und Priester sind sich ihrer geschichtlichen Verantwortung bewußt und versuchen, die Vergangenheit auf sich zu nehmen und neue Wege in die Zukunft zu öffnen. Sie sind überzeugt, daß ihr Glaube, ob er nun verborgen in unterirdischen Quellen sprudelt oder durch das Glaubenszeugnis offen vor aller Welt leuchtet, dazu beitragen wird, die Reisfelder Vietnams und die Äcker der Kirche Christi wieder zum Grünen und Blühen zu bringen. Sie erkennen durch die Störungen und Brüche der menschlichen Geschichte hindurch die tieflaufende ununterbrochene Weiterfolge der Heilsgeschichte. Sie gehen mit und in ihrem Volk ihren Weg, bescheiden, aber frohen Mutes, Seite an Seite mit jenem «Fremden» auf dem Weg nach Emmaus bis zum Brotbrechen. Darum wandern sie weiter mit dem Herrn, im Schweiß ihres Angesichts und mit dem Lächeln der Liebe und der Hoffnung auf den Lippen.

[1] Konfuzius, Gespräche.
[2] Laotse, Unterweisungen.
[3] Kanon Pâli.
[4] Zitiert nach Nguyên Huy Lai in: La tradition religieuse, spirituelle et sociale du Viêt Nam. Sa confrontation avec le christianisme (Paris 1981) 40.
[5] Zitiert nach Guy Marie Oury in: Le Viêt Nam des martyres et des saints (Paris 1988) 25.
[6] Jacques Dournes, L'offrande des peuples (Paris 1967) 4.

Weitere Dokumente:

Die Geschichte des Christentums XII u. XIII (Freiburg, in Vorbereitung).
Claude Lange, Viêt Nam, l'histoire, la terre, les hommes (L'Harmattan 1987) 97ff.
Tran Tam Tinh, Dieu et César (Südostasien 1978).
L. Cadière, Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, in: Ecole française d'Extrême-Orient (Saigon 1957/58).

Nguyên Hông, Histoire de l'évangelisation au Viêt Nam (Verlag Hiên Tai, Viêt Nam 1959).
Histoire de l'Eglise catholique (Verlag Chân Ly, Viêt Nam 1972).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

MAI TANH

Aus konfuzianischer Familie, Bekehrung zum Christentum, Studium in Frankreich, Eintritt in die Kongregation Notre-Dame. Lizentiat in Theologie am Institut Catholique von Paris, in Philosophie an der Sorbonne, dann, an der gleichen Universität, Doktorat in Erziehungswissenschaften, Fach Schulfernsehen. In Vietnam (Dalat) Professor für Philosophie in den städtischen Gymnasien und für Psychologie an der Universität. Bis 1975 verantwortlich für die Schulfernsehsendungen am Centre Alexandre de Rhodes, dem von Jesuiten geleiteten Fachzentrum für Erwachsenenunterricht. Nach 1975 verantwortlich für die Sendungen für Kindererziehung an der staatlichen Fernsehstation in Hô Chi Minh-Stadt bis 1984. Zur Zeit Aufenthalt in Paris im Dienst der Kongregation Notre-Dame. Anschriften: 8 Avenue Daniel Lesueur, Paris 75007, Frankreich; 228 Nam ky khoi nghia, Hô Chi Minh-Stadt, Vietnam.

Peter Nemeshegyi

Christsein in Japan

Auf den vier großen und zahllosen kleinen Inseln, welche das 371.801 km^2 große Gebiet Japans bilden, leben heute mehr als 120 Millionen Menschen. Von diesen sind ungefähr eine Million getaufte Christen, die Jesus Christus als ihren Herrn und Erlöser anerkennen. Ein kleiner Tropfen in einem großen Meer. Aber diese kleine Herde Christi hat eine einzigartige Geschichte und eine große Aufgabe.

Kirche der Märtyrer

Die Geschichte des Christentums in Japan beginnt am 15. August 1549, als der hl. Franz Xaver mit zwei anderen Jesuiten auf einem kleinen Schiff eines chinesischen Kaufmanns als erster christlicher Missionar im Hafen von Kagoshima landete. Obwohl außerhalb der Reichweite der Kolonialherrschaft Spaniens und Portugals, und trotz mangelhafter Sprachkenntnisse und der Unkenntnis der japanischen gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse, hatte seine missionarische Tätigkeit einen erstaunlichen Erfolg. Als er 1551 das Land verließ, um seine Missionsreise nach China vorzubereiten — an dessen Toren er starb —, gab es mehrere hundert getaufte Christen in Japan, und die Tore für die Evangelisation des Landes waren geöffnet. Zuerst kamen Jesuiten, dann auch Dominikaner, Franziskaner und Augustiner verschiedener Nationen nach Japan. Dank ihrer selbstlosen Glaubensverkündigung stieg die Zahl der Christen um das Jahr 1580 auf schätzungsweise 150.000, um 1614 auf 400.000 Menschen. Unter den Neubekehrten gab es einige, die sich von der Annahme des Christentums Vorteile im beginnenden Schiffshandel mit den Portugiesen erhofften, aber bei den meisten war die Annahme des christlichen Glaubens die Folge einer authentischen Bekehrung zu Gott, dem liebenden Vater, und zu Jesus Christus, den für uns gestorbenen Erlöser. Der Beweis für die Echtheit dieser Bekehrungen ist die heroische Standhaftigkeit vieler Christen während der 300jährigen Christenverfolgung, die 1587 vom Shōgun Toyotomi Hideyoshi[1] verfügt, von seinem Nachfolger Tokugawa Ieyasu intensiviert und mit beispielloser Grausamkeit bis 1873 weitergeführt wurde. Das Christentum wurde unter Todesstrafe verboten, die ganze Bevölkerung wurde verpflichtet, jährlich auf Christusbilder und Marienbilder zu treten um zu beweisen, daß sie nicht Christen seien — viele dieser plattgestampften Reliefs finden sich jetzt in Museen —, alle Häfen des Landes wurden für die Außenwelt gesperrt, viele Tausende von Christen, welche die ausgeklügeltsten Torturen nicht zum Glaubensabfall bringen

konnten, wurden in grausamster Weise hingerichtet, alle Priester wurden entweder aus dem Lande verbannt oder erlitten den Märtyrertod.

Und trotzdem: Mehr als 15.000 Christen, meistens einfache Fischer oder Bauern, bewahrten geheim den Glauben an Christus, tauften ihre Kinder und hofften auf eine bessere Zukunft. Ein französischer Missionar, Bernard Petitjean (1829-84), der, nachdem Japan auf Druck der westlichen Mächte seine Häfen geöffnet hatte, die Erlaubnis erhielt, zur Betreuung der in Japan wohnenden Ausländer im Land zu verweilen, entdeckte sie 1865. Als ihre Existenz der japanischen Regierung bekannt wurde, schlug eine letzte Welle grausamer Verfolgung auf sie nieder, der viele zum Opfer fielen, bis endlich im Jahre 1873 das Verbot des Christentums aufgehoben und in der Verfassung von 1889 die Religionsfreiheit festgeschrieben wurde.

Einer dieser Verfolgten namens Yūjirō (1855-70), ein fünfzehnjähriger Junge, den seine Peiniger wochenlang Tag und Nacht nackt im kalten Winter im Freien hocken ließen und täglich auspeitschten, vertraute vor seinem Tod seiner Schwester, mit der er das Gefängnis teilte, an: «Ich fror so, daß ich schon daran war, meinen Glauben zu verleugnen. Aber da sah ich einen Spatzen, der seine Jungen fütterte und mit seinen Flügeln vor dem Wind beschützte. Da verstand ich, daß der himmlische Vater auch mich liebend beschützt, und entschloß mich, was man mir auch antut, meinem Glauben treu zu bleiben.»

Die Nachfahren dieser standhaften Christen bilden einen bedeutenden Teil der heutigen Katholiken Japans. Unter ihnen gibt es auch heute viele Priester- und Ordensberufe. Aus dem kleinen Dorf Shitsu, in der Nähe von Nagasaki, dessen Bewohner in der letzten Verfolgung verschleppt und ihrer Äcker beraubt wurden, und die nach ihrer Rückkehr in der größten Armut lebten, stammen zwei Kardinäle, Taguchi Yoshigoro (1902-78) und Satowaki Asajirō (geb. 1904). Das ist wohl einzigartig in der Kirchengeschichte.

Auch nach der Einführung der Religionsfreiheit war die Lage des Christentums in Japan nicht einfach. Dreihundert Jahre lang wurde den Leuten mit allen Mitteln staatlicher Propaganda eingeschärft, daß das Christentum eine verabscheuenswürdige Religion und die Christen Vaterlandsverräter seien. Trotzdem erschienen von der Meiji-Zeit an große christliche Persönlichkeiten in Japan. Bevor wir uns ihnen zuwenden, möchten wir zuerst das geistige Milieu des modernen Japan skizzieren, in dem sie als Christen lebten und wirkten.

Das geistige Milieu des modernen Japan

Das Leben der modernen japanischen Gesellschaft gründet auf den folgenden vier Elementen: 1) der durch den Buddhismus überlieferten mystischen Religiosität, 2) der chinesischen Kultur und ihrem Konfuzianismus, 3) der im Shintoismus erhaltenen ursprünglichen Religion der Japaner, 4) der westlichen Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Kunst, dem westlichen Recht- und Erziehungswesen, und — seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges — der Demokratie, der Freiheit, der Gleichberechtigung und dem Wohlfahrtsstaat. Betrachten wir kurz diese vier Elemente, die auch für den Christusglauben in Japan von großer Wichtigkeit sind.

1) Der Buddhismus kam durch China in der Form des Mahayana nach Japan. Dieses betont die Einheit alles Seienden im Ur-Nichtigen der Buddha-Natur. Der Mensch erreicht sein Heil in der Vereinigung mit dieser ursprünglichen Natur durch das Erlebnis der inneren Entleerung oder, wie es der Amida-Buddhismus lehrt, durch eine vertrauensvolle Hingabe an den Amida-Buddha, der durch sein großes, barmherziges Gelübde alle Lebewesen erlöst. Durch die großen buddhistischen Persönlichkeiten des 13. Jahrhunderts (Dōgen, Shinran, Nichiren) hat sich der Buddhismus in verschiedenen Formen in der ganzen Bevölkerung verbreitet, und das Land ist auch heute noch von buddhistischen Tempeln übersät, in denen die Bonzen ihre Gebete und Zeremonien verrichten.

Die traditionellen Sekten des Buddhismus haben allerdings im modernen Japan viel von ihrer Lebenskraft eingebüßt. Ein Zeichen davon ist, daß die Bonzen in Japan, im Gegensatz zur Lehre des Gautama Buddha, heiraten und sich hauptsächlich mit den Gebeten für die Toten beschäftigen.

Aber die buddhistische Mentalität übt noch immer einen großen Einfluß auf die Seele der Japaner aus. Ein Zeichen davon sind die mehr als 2.300 neuen Religionen, die seit 1867 in Japan entstanden sind und zu denen sich wohl mehr als 20-30 Millionen Japaner bekennen. Die

größten dieser Religionen befolgen die Lotus-Sutra, und auch die anderen, wenn auch in synkretistischer Art, tradieren viel buddhistisches Gedankengut, so vor allem die Überzeugung von der Ureinheit des allkosmischen Lebens. Der große Erfolg dieser neuen Religionen zeigt, daß die höchst säkularisierte japanische Gesellschaft ein großes religiöses Bedürfnis hat. Auch bei Japanern, die nicht zu diesen neuen Religionen gehören und sich persönlich, wie viele junge Leute in den Städten, zu keiner bestimmten Religion bekennen, finden sich viele Elemente buddhistischer Mentalität. Nennen wir die wichtigsten:

a) Das Bewußtsein der Vergänglichkeit alles Irdischen und die gelassene Annahme dieser Tatsache. Die Japaner hängen nicht so krampfhaft am Augenblick oder am persönlichen Leben wie die Menschen im Westen.

b) Die Japaner sind nicht egozentrisch. Das «Ich» wird immer als in eine größere Gemeinschaft eingebettet empfunden: in das «Wir» der Familie, des Betriebs, des Volkes.

c) Die Japaner fühlen sich mit allen Lebewesen verbunden. Sie leben sehr bewußt die verschiedenen Jahreszeiten, sie pflegen ihr Gärtlein, schmücken die Wohnung mit den Blumen der Jahreszeit, gebrauchen in Versen und Briefen Anspielungen auf die sich wandelnde Natur.

d) Die Japaner erspüren das Urmysterium auch im Kleinsten. Sie wollen sich nicht durch eine objektive Schau dieses Mysteriums bemächtigen, sondern durch das Heben des Schleiers, der das Subjekt vom Urgrund trennt, mit diesem verschmelzen. Die wunderbaren Gärten der buddhistischen Klöster sind nicht zur objektiven Betrachtung angelegt, sondern wollen Einheitserlebnis mit der einzigen Urwurzel allen Seins vermitteln.

2) Was den Konfuzianismus betrifft, bekennen sich heute wohl sehr wenige Japaner als Konfuzianer, aber die Hauptlehren des Konfuzius bilden noch immer eine formende Kraft der Gesellschaft. Wir können diese Lehren in sieben Punkten zusammenfassen: a) Das Ziel der Staatsregierung ist das Allgemeinwohl des Volkes. b) Das Wohlergehen des Volkes und aller anderen Gemeinschaften ist auf die gegenseitige, wohlwollende Zusammenarbeit der Mitglieder angewiesen und auf Treue gegenüber der Gruppe und ihrer Führerschaft gegründet. c) Nicht militärischer Rang oder Reichtum, sondern durch Prüfungen bewiesenes Wissen sichert Führerstellungen in der Gesellschaft. d) Pflichtgefühl und Mitmenschlichkeit sollen das gesellschaftliche Leben regieren. e) Den Vorgesetzten, den Lehrern, den Alten gebührt Ehre. f) Die Höflichkeitsformen im gesellschaftlichen Umgang und die Zeremonien des religiösen und zivilen Lebens werden befolgt. g) Nicht intellektuelle Spekulation, sondern die dem Gewissen folgende Tat führt zur wahren Erkenntnis.

Daß sich die japanische Gesellschaft nach der alles zerstörenden Niederlage im Zweiten Weltkrieg zu der zweitgrößten Wirtschaftsmacht der Welt entwickelt hat und auch heute eine verhältnismäßig gut funktionierende Gesellschaft bildet, ist zum großen Teil diesem konfuzianischen Ethos zu verdanken.

Neben den aktiven Tugenden des Konfuzianismus ist aber in Japan unterschwellig auch eine andere Denkwelt Chinas lebendig: der Taoismus. Im Gegensatz zu Kung-tse (Konfuzius) betont Lao-tse das Nicht-Tun, die Absichtslosigkeit, die Schwachheit, das Weibliche. Die Japaner haben den Taoismus als Religion nicht übernommen, aber wie Gellért Béky in seinem schönen Buch über den Taoismus schreibt, sind «die hauchzarten Bilder der chinesischen und japanischen Malerei; die beinahe überirdischen Feinheiten der bildenden Kunst, die mit einem Minimum von Aufwand und Material etwas Unaussprechliches ausdrückt (oder besser suggeriert); die unübertroffene Farbmischung eines Kimonos; der überaus zarte Glanz des chinesischen Porzellans; die verschwommene Vollkommenheit eines Zen-Gemäldes und noch viele andere Erscheinungen aus der Geschichte Chinas und Japans, ohne das Tao nicht denkbar.»[2]

3) Der Buddhismus stammt von Indien, der Konfuzianismus und Taoismus von China; das Shinto aber ist die auch heute lebendige ursprüngliche Religiosität Japans. Es hat keine Dogmen und keine Heilslehre. Sein Wesen ist das Fest, wo getrommelt, getanzt, gesungen wird, und wo man in rhythmischem Schritt die Kultgegenstände herumträgt. Die Gemeinde feiert hier ihre Einheit mit der lächelnden Urharmonie aller Natur, die Einheit mit den verstorbenen Ahnen, und die Einheit der jetzt Lebenden. In der Heiterkeit werden Zwiste und Sorgen vergessen; vertrauensvoll erfahren alle ihr Eingebettetsein in das All-Leben des Kosmos und seiner wohlwollenden Mächte.

4) Nun aber hat sich Japan, in welchem all diese alten Traditionen lebendig sind, in den letzten hundertzwanzig Jahren mit bewundernswerter Lernfähigkeit zur modernsten Gesellschaft der Welt entwickelt. Ihre Technik hat die des Westens übertroffen; der Lebensstandard hat sich beträchtlich gehoben; die demokratischen Einrichtungen funktionieren; die allgemeine Sicherheit ist eine der besten in der Welt; die Beiträge zur Entwicklungshilfe, usw. sind enorm gewachsen; die ärztliche Betreuung ist erstklassig; die durchschnittliche Lebenserwartung ist die höchste in der Welt.

Freilich fehlen auch die Schattenseiten des modernen Lebens nicht. Finanzielle Skandale der Politiker mehren sich; die Zahl der Ehescheidungen steigt an; die Pornographie und sexuelle Ausschweifungen grassieren; die Zahl der Abtreibungen ist enorm; die Jugendkriminalität nimmt zu; der Stress des Lebens verursacht viele psychische Schäden; die im Leben gescheiterten Obdachlosen und Vagabunden fristen in großer Zahl ihr jämmerliches Dasein am Rande der Gesellschaft; die aggressive Handelspolitik Japans führt zu Konflikten mit den starken Ländern und zur Benachteiligung der schwachen Länder.

Dies ist der Schauplatz, auf dem eine Reihe von großen christlichen Persönlichkeiten gewirkt hat und wirkt. Wir wollen einige von ihnen vorstellen und ihre Stimme hören.

Christliche Persönlichkeiten im modernen Japan

Als Japan im Jahr 1853 auf westlichen militärischen Druck hin seine Häfen öffnete, kamen auch christliche Missionare ins Land und übten nach Abschaffung des Christenverbotes eine rege Tätigkeit aus. Katholische Missionare der Pariser Missionsgesellschaft betreuten nicht nur die aus der Zeit Franz Xavers übriggebliebenen Christen, sondern entfalteten auf traditionelle Art eine eifrige Missionstätigkeit im ganzen Land. Ihr unermüdlicher Eifer, sowie die von französischen Ordensgemeinschaften gegründeten Schulen, Spitäler und Leprastationen führten zur Bildung vieler kleiner christlicher Gemeinden, aber im ganzen blieb ihr Einfluß auf die Gesellschaft gering.

Die protestantischen Missionare, die zum Großteil aus Amerika kamen und schon in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts mehrere Universitäten gründeten, übten in dieser Periode einen größeren Einfluß auf die gebildeten Schichten aus, besonders auf die jungen Samurai, die wegen der Abschaffung des Feudalsystems ihren Standort in der Gesellschaft verloren hatten und eine neue Basis für ihr Leben suchten. Einer von diesen war Ebina Danjō (1856-1937)[3], der durch seine Konfuzius-Studien zu der Überzeugung kam, daß der von Kung-tse oft erwähnte «Himmel» ein persönlicher Gott sei. Er kam in Kontakt mit christlichen Missionaren und wurde getauft. Gott war für ihn, in echt konfuzianischer Art, der Herr, dem er in absoluter Treue zu dienen hatte. Später empfand er Gott mehr und mehr als seinen Vater, mit dem er sich als Kind vereint fühlte. Seine Christologie war allerdings eine Art von Bewährungschristologie: Christus war für ihn eine außerordentliche Persönlichkeit, die das Vater-Kind-Verhältnis mit Gott vollkommen verwirklicht hat.

Wegen dieser Art von Christologie geriet Ebina in Streit mit einem anderen außerordentlich begabten Konvertiten zum Protestantismus, Uemura Masahisa (1861-1925), der aufgrund eines überwältigenden Bekehrungserlebnisses eine streng orthodoxe, kalvinistische Glaubenslehre vertrat und seine ungeheuere Energie zur Gründung von Kirchengemeinschaften und zum prophetischen Dienst für soziale Gerechtigkeit und Menschlichkeit einsetzte. Viele der späteren Führer des japanischen Protestantismus waren seine Schüler.

Eine andere, sich stark von den Übrigen unterscheidende Persönlichkeit war Uchimura Kanzō (1861-1930). Er empfand in der Begegnung mit dem christlichen Gott eine beglückende Befreiung von der Knechtschaft aller Götter und wollte Liebe zu Jesus und Liebe zu Japan, konfuzianische Ethik und christliche Moral verbinden. Er fand endlich seinen seelischen Frieden im Glauben an die Erlösung durch das Kreuz Christi, aber die Vielzahl der institutionellen christlichen Kirchen wirkte auf ihn abstoßend. Deshalb gründete er die sogenannte Nicht-Kirche-Bewegung. Laut Uchimura wollte Jesus eine Gemeinde bilden, die nicht durch Ämter und Ordnungen besteht, sondern durch den Glauben an die Liebe in Jesus dem Christus. Uchimura empfand die Institutionen der westlichen Kirchen als künstlich; die Kirche Gottes sollte einfach und naiv sein.

Deshalb blieb Uchimura bis zum Ende seines Lebens ein freier Prediger. Unter seinen Schülern und Nachfolgern gibt es bis heute eine Anzahl bedeutender Wissenschaftler, Erzieher und Theologen.

In den schweren Kriegsjahren entwickelte sich im japanischen Protestantismus eine christlich-soziale Bewegung, deren bedeutendster Denker Nakajima Shigeru (1888–1946) war. Er hoffte auf eine durch Sozialismus verwirklichte große Gemeinschaft der Menschheit. «Christus» war für ihn ein anderer Name für die Liebe, ein universales Prinzip, das sich in Jesus von Nazaret im höchsten Maße verwirklicht hatte.

In derselben Zeit beginnt der große Einfluß der Theologie Karl Barths auf die protestantische Theologie Japans. Viele japanische Christen sind ja Konvertiten, die in der schroffen barthianischen Ablehnung aller außerchristlichen Religionen ihr Bekehrungserlebnis fanden. Die barthianische Theologie begünstigte freilich nicht die Aufnahme der obengenannten Elemente der traditionellen japanischen Religiosität. Eine positive Auseinandersetzung mit anderen Religionen setzte erst in den Nachkriegsjahren ein.

Während des Krieges betrachtete die militärische Regierung Japans das Christentum mit größtem Mißtrauen. Alle protestantischen Kirchen wurden auf Regierungsbefehl zu einer Christlichen Kirche Japans vereinigt, und die Weigerung einiger Christen, an den staatlich vorgeschriebenen Shinto-Zeremonien teilzunehmen, wurde als Hochverrat bestraft. In dieser Lage hat die römische Kongregation «De propaganda fide» im Jahre 1936 eine Instruktion veröffentlicht, in der sie den Katholiken Japans die Teilnahme an den Zeremonien der staatlichen Shinto-Tempel gestattet, aufgrund einer Erklärung der japanischen Regierung, laut der diese Zeremonien nicht religiöse, sondern rein patriotische Veranstaltungen seien. Desgleichen wurde den Katholiken gestattet, an den in Japan üblichen religiösen Zeremonien bei Begräbnissen und Hochzeiten teilzunehmen[4]. Diese Instruktion hat einen Schlußstrich unter die unglückliche Geschichte des Verbotes der Chinesischen Riten gezogen — ein Verbot, welches vielleicht der größte Mißgriff der Missionsgeschichte war —, aber das Faktum, daß dies in Verbindung mit dem Militarismus Japans geschah, verursacht den Christen Japans bis heute Gewissensbisse. Besonders in protestantischen Kreisen ist das Gefühl des Versagens vieler Christen während der Kriegszeit groß, und obwohl die Nachkriegsverfassung den Kaiser als bloßes Symbol des Staates ohne politische Gewalt belassen hat, wird von diesen Kreisen das Tenno-System heftig angegriffen.

Während des Krieges gab es endlich auch unter japanischen katholischen Christen bedeutende Denker. Neben dem höchst begabten und heiligmäßigen Priester Iwashita Sōichi (1889–1940) ist vor allem sein Schüler Yoshimitsu Yoshihiko (1904–45) zu nennen. Als Student der berühmten kaiserlichen Universität von Tokyo, voll von ehrgeizigen Zukunftsplänen, hatte er ein Erlebnis, das er später gern sein «Hortensius-Erlebnis» nannte: Wie Augustinus beim Lesen des Hortensius von Cicero, faßte er den großen Entschluß, sein Leben ausschließlich der Suche nach der Wahrheit und dem Streben nach der Tugend zu widmen. Er wird zuerst Protestant, dann Katholik; er studiert bei Jacques Maritain. Seiner Rückkehr nach Japan folgen zwölf Jahre intensivsten geistigen Schaffens im Dienst des ewigen Logos und der Kirche Christi. Er doziert Philosophie an der 1911 von Jesuiten gegründeten Sophia-Universität, schreibt Bücher und Aufsätze und philosophiert mit dem äußersten Einsatz seines Daseins bis zu seinem zu frühen Tod. «Ost und West sind eins», schreibt er auf seinem Krankenbett. «Die Offenbarung der übernatürlichen Wahrheit des Christentums, die der Gemeinsamkeit aller Mühen und Anstrengungen der Menschennatur entspricht, bringt alles zur Einheit und Vollendung.» Mit leuchtenden Augen sagte er bei seinem letzten Vortrag: «Der wahre Christ ist der Sieger im All, der Sieger im Menschenleben. Die Grundmelodie der Musik seiner Seele muß das beständige ‹Alleluja, Amen› sein. Freunde, laßt uns den auferstandenen Herrn lobpreisen, mitten im Weltall stehend, aufschauend zur himmlischen Kirche, noch in der irdischen Kirche.»

Eine andere, in den Schmerzen der Kriegszeit geborene Theologie ist die Theologie des Schmerzes Gottes des protestantischen Theologen, Kitamori Kazō (geb. 1916). Gott der Vater liebt die Sünder, die er eigentlich nicht lieben kann, und gibt seinen eingeborenen Sohn für sie hin. Dies zu tun bedeutet einen tiefen Schmerz für Gott-Vater. Menschen, die um der Liebe wil-

len einen großen Schmerz ertragen, sind die Zeugen des Schmerzes Gottes. Diese 1946 entwickelten Gedanken Kitamoris haben damals wegen seiner Barth-Kritik bei Theologen in Japan kein großes Echo gefunden. Sie erweckten aber im Westen ein großes Interesse, da sie die in den sechziger Jahren erscheinenden Theologien des leidenden Gottes vorwegnahmen.

Seit den siebziger Jahren hat sich in Japan, besonders unter den protestantischen Christen der Christlichen Kirche Japans, eine starke, radikale, in politischem und sozialem Handeln sich engagierende Bewegung gebildet. Jesus wird hier als ein Mann dargestellt, der sich auf die Seite des diskriminierten und leidenden Volkes stellte, und im Gegensatz zur herrschenden Schicht seiner Zeit nach einem menschenwürdigen Zusammenleben der Menschen trachtete. Christen dieser Richtung engagieren sich stark für die Benachteiligten der japanischen Gesellschaft und unterstützen energisch die sozialen Protestbewegungen in anderen Ländern Asiens.

Ein anderes Gebiet, welches in den Nachkriegsjahren eifrig erforscht wird, ist die Christologie, und zwar in Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, besonders mit der buddhistisch geprägten Philosophie von Nishida Kitarō (1870-1945). Die Christologie des protestantischen Theologen Takizawa Katsumi (1906-84) gehört zu dieser Richtung. Er nennt das Urfaktum «Immanuel». Er meint damit den primären Kontakt des Menschen mit Gott. Gott ist immer mit uns. Wenn ein Mensch zu diesem Urfaktum «erwacht», entsteht ein sekundärer Kontakt mit Gott: das religiöse Leben. Jesus ist für Takizawa ein Mensch, der den sekundären Kontakt mit Gott so vollkommen verwirklicht hat, daß er zum Maß alles Menschlichen gemacht werden kann.

Ähnliche Gedanken, obwohl in Kontroverse mit Takizawa, entfaltet Yagi Seiichi (geb. 1932). Er war schon protestantischer Christ, als er durch ein Erleuchtungs-Erlebnis in der Zen-Art zur unmittelbaren Erfahrung gelangte, in der sich ihm — wie er sagt — die Realität zeigte, wie sie vor der Gestaltung durch das Ideelle ist. Die auf dieser Basis entfaltete Theologie Yagis ist für ihn die Basis eines sehr rege geführten Dialogs mit Buddhisten. Sie führt allerdings auch zu einer Relativierung des Christentums.

Ein bedeutender Versuch zur Vermittlung der japanischen geistlichen Tradition mit dem Christentum, ohne Relativierung des letzteren, findet sich in den Werken des Jesuiten Kadowaki Kakichi (geb. 1926). Nach intensiven Studien der Technik, der christlichen Philosophie und der Theologie widmete sich Kadowaki, unter der Führung eines Zen-Meisters, der Zen-Meditation, während der er eine von seinem Meister als echt anerkannte Erleuchtung erlangte. In seinem aus persönlicher Erfahrung und innerem Drang geschriebenen Werk «Metaphysik des Weges»[5] erklärt und vergleicht er, unter dem Gesichtspunkt eines Weges, die Gedankenwelt des großes japanischen Dichters Bashō, des großen Zenmeisters Dōgen und des Christentums. Seine auf dem Johannesevangelium gegründete Erklärung des Christentums will den Lesern eine Hilfe bieten, sich mit ihrer ganzen Persönlichkeit mit dem Weg «Christus» zu identifizieren. Am Anfang «war» das göttliche Sein und die göttliche Tat, welche durch den Abstieg und den Aufstieg des Logos die Erlösung der Welt verwirklicht. Das Paradox der Menschwerdung Gottes in Jesus wird durch den allgemeinen Erlösungswillen des Vaters in Bewegung gesetzt. Bei all dem spielt die Körperlichkeit eine entscheidende Rolle: Die Jünger Jesu sollen mit ihrem ganzen Körper die Worte Jesu hören und sich ihm übereignen. Der Schmerz des Vaters, als er seinen Sohn am Kreuze «verläßt», ist der tiefste aller Schmerzen. In der Auferstehung aber zieht Jesus alle seine Jünger in die «Hyper-Liebesgemeinschaft» des Vaters.

Christsein japanisch

Wir müssen hier die Vorstellung japanischer christlicher Denker abbrechen, obwohl noch viele Namen zu erwähnen wären. Zusammenfassend könnten wir die Hauptaufgaben des Christentums in Japan in folgenden Punkten erörtern:

1) Das Christentum darf sich in Japan nicht als eine nur prophetische Religion begreifen, die ausschließlich den «ganz anderen», transzendenten Gott bekennt. Gott, der schon durch die Schöpfung jedem Geschöpf innewohnt, hat sich durch die Menschwerdung des Sohnes mit jedem Menschen vereinigt (*Gaudium et Spes 22*), und der Heilige Geist Christi wirkt in jedem einzelnen Menschen in jedem Augenblick seines Lebens. Das Urfaktum ist «Gott-mit-uns», der sich in demütiger, verschwenderischer Liebe

hingibt. Nur wenn Jesus Sohn Gottes im eigentlichsten Sinn des Wortes ist, kann man das Kreuz Jesu als den Ort des Schmerzes Gottes verstehen, wo Vater und Sohn, jeder auf seine Art, am Schmerz der Welt teilnehmen. Die Auferstehung Christi begründet die Hoffnung auf den siegreichen, ewigen Erfolg des großen kosmischen Lebens, den wir nicht beschreiben, sondern nur erahnen und erhoffen können.

2) «Zwei als Eins ist Liebe», sagte schon Meister Eckhart. Die christliche Theologie des Ostens muß eine Theologie der Liebe und der Güte sein. Der transzendente Gott macht sich zum lebendigen Weg in jedem Menschen und in der ganzen Menschheit, deren allgemeines Heil wir erhoffen dürfen. Christus ist die unwiderrufliche Zusage Gottes an die Welt, das «Ja» des Gottes, der «das Leben liebt» (Weish 11,26).

3) Das Christentum in Japan muß die inneren, religiösen Tiefen der menschlichen Seele ansprechen. Es darf nicht im Aktivismus verlaufen. Es darf auch nicht die Einheit von Seele und Körper vergessen. Theologie zu betreiben soll in Japan das Beschreiten eines Weges sein, auf dem der Christ mit dem Einsatz seines ganzen Daseins in der Nachfolge Christi wandelt. Dies ist eine Wanderschaft, deren Seele das von der Stille Gottes umspülte Gebet ist.

4.) Das soziale und karitative Engagement der Christen bleibt wesentlich. Es muß aber auf einer tiefen religiösen Erfahrung fußen und die Werte der konfuzianischen Ethik bedenken. Allerdings bedarf diese Ethik, wie sie gegenwärtig in Japan gelebt wird, der Korrektur. Die innerhalb der Gruppen gut funktionierenden Gemeinschaften in Japan sind meistens geschlossene Gemeinschaften, die dem Außenseiter indifferent, konkurrierend oder feindlich gegenüberstehen. Eine Ausdehnung der ethischen Einstellung auf die ganze Menschheit ist notwendig. Sie wurde schon von Kung-tse anvisiert, findet aber ihre letzte Begründung in dem Glauben an den Vater aller Menschen und an den Christus, der für alle gestorben und für alle auferstanden ist. Außerdem hat die traditionelle Moral in Japan weitgehend ihre ursprüngliche metaphysische und religiöse Begründung verloren. Sie bedarf einer Neubegründung, die der Glaube an den trinitarischen Schöpfergott am besten bieten kann.

5) Gegenüber der übertriebenen Organisation und Zielstrebigkeit sollte das Christentum in Japan mehr von der Schwachheit, Absichtslosigkeit und verschwenderischen Großzügigkeit der christlichen Liebe zeigen. Jesus wurde von seinen Verwandten als nicht zielstrebig kritisiert (Joh 7,3-4), und der hl. Bernhard von Clairvaux sagt von der Liebe: «Ich liebe, weil ich liebe. Die Liebe ist der Liebe Grund» (Cant 83,4). Japan hat eine Reihe protestantischer und besonders katholischer Schriftsteller (Endō Shūsaku, Miura Ayako, Ogawa Kunio, Sono Ayako, Inukai Michiko, Tanaka Sumie, und viele andere) hervorgebracht, deren Romane, Erzählungen und Berichte von Millionen Japanern gelesen werden. Das Lieblingsthema dieser Schriftsteller ist der durch Liebe sich selbst entwaffnende Jesus, der bis zum Ende den schwachen, zitternden, strauchelnden Menschen beisteht. Diese Schriftsteller sowie der gute Ruf von christlichen Schulen und karitativen Institutionen haben viel dazu beigetragen, daß heute in Japan die Geschichte des japanischen Christentums sehr positiv gewertet und das Christentum hochgeschätzt wird.

6) Die vom Shinto-Fest erahnte Urharmonie ist eine Wirklichkeit: Sie ist die Liebesgemeinschaft des dreieinigen Gottes. Alles kommt von ihm und strebt zu ihm zurück, bis er «alles in allem» (2 Kor 15,28) sein wird. Dieser Glaube schenkt dem Christen einen tiefen Optimismus.

7) Die letztlich vom Christentum stammenden Ideale der Menschenrechte, der Rechtsgleichheit, des Wohlfahrtstaates, der Internationalität, usw. wurden von den Japanern ohne ihre christliche Wurzel übernommen. Deshalb fehlt ihnen eine Begründung. Diese Begründung kann und soll vom Christentum geboten werden. Es fehlt auch zur Realisierung dieser Ideale der Ansporn, der aus dem Glauben entspringt, daß Jesus aus Liebe für mich und für alle gestorben ist und daß, dank seiner Auferstehung, die Liebe ewig bleibt (*Gaudium et Spes 39*). Diesen Ansporn kann und soll eine Christologie geben, die in Japan durch Wort und Tat beweisen soll: Gott ist gut!

[1] Im vorliegenden Artikel werden die japanischen Familiennamen an erster Stelle angegeben, wie es in Japan üblich ist. Die Transkription richtet sich nach dem System von Hepburn.

[2] Gellért Béky, Die Welt des Tao, Freiburg/München, 1972, 188

[3] Für eine ausführliche Beschreibung der japanischen Theologie siehe A. Dohi, T. Sato, S. Yagi, M. Odagaki,

Theologiegeschichte der Dritten Welt, Japan (München, 1991).

[4] Acta Apostolicae Sedis 28 (1936) 406-409

[5] Kadowaki Kakichi, Michi no keijijōgaku, Bashō, Dōgen, Iesu, Tokyo, 1990

PETER NEMESHEGYI

Geboren 1923 in Budapest, Ungarn. Er studierte Rechte und Staatswissenschaft an der Staatlichen Universität von Budapest, Philosophie und Theologie in Szeged, Innsbruck und Rom. Er hat den theologischen Doktorgrad an der Päpstlichen Universität Gregoriana erworben. Seit 1956 doziert er Fundamental- und Dogmatische Theologie an der Sophia Universität, Tokyo. Er ist Verfasser des Werkes La paternité de Dieu chez Origène (Paris 1960) und zahlreicher theologischer Bücher und Artikel, besonders in der japanischen und ungarischen Sprache. Anschrift: 2-7-10 Sekimachi-Higashi Nerima-ku, Tokyo (177) Japan

Tissa Balasuriya

Der Christliche Arbeiterbund in Sri Lanka

Der Christliche Arbeiterbund (CWF = Christian Workers Fellowship) ist einer der ältesten und der ersten kirchlich gebundenen Nichtregierungsorganisationen von Sri Lanka. Die Bewegung wurde 1958 von einer Gruppe christlicher Arbeiter ins Leben gerufen. Die Gründung der Bewegung ging zum Teil auf die Einflüsse des sozialen Aufbegehrens der Bevölkerung Sri Lankas, insbesondere der breiten Masse des singhalesischen Bevölkerungsanteils, während der allgemeinen Parlamentswahlen im April 1956, sechs Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit im Februar 1948, zurück. Der politische Umsturz von 1956 führte dem ganzen Land die Notwendigkeit von radikalen gesellschaftlichen Veränderungen, die die Sehnsüchte der Mehrheit der Menschen, besonders der Singhalesen und Buddhisten, erfüllen sollten, vor Augen. In ihm manifestierte sich ein Protest gegen die Privilegien, die die englischsprachige Elite hinsichtlich ihres Reichtums und Einkommens, ihrer Erziehung, ihrer Arbeitsstellen und ihrem gesellschaftlichen Leben genoß.

Darüber hinaus offenbarte der Umsturz den kritischen Christen, wie sehr sie sich von der Bevölkerungsmehrheit, die zum einen arm war, zum anderen größtenteils dem Buddhismus oder Hinduismus angehörte, entfremdet hatten. Dies war die Zeit, in der eine neu auflebende buddhistische Führung die Verstaatlichung der Schulen forderte, die bisher von konfessionellen Institutionen, hauptsächlich von Christen, geleitet worden waren. Als Sri Lanka die Unabhängigkeit erlangte, bildeten die Christen, die von der Kolonialregierung profitierten, eine privilegierte Minderheit, der dank ihrer besseren Ausbildungsmöglichkeiten Vorteile zukamen.

In der Mitte dieses Jahrhunderts hatte der Großteil der christlichen Kirchen auf Ceylon, wie die Insel damals genannt wurde, keinen Sinn für seine gesellschaftliche Verantwortung. Die aufgeklärteren unter ihren Mitgliedern wie Pater Peter Pillai, Kanon Ekanayake und Dr. C.J.C. de Silva befürworteten soziale Reformen innerhalb eines kapitalistischen Rahmens. Sie hatten Angst vor dem Kommunismus und hielten die marxistischen Parteien wie die Lanka Sama Samaja Partei und die Kommunistische Partei für die gefährlichste Bedrohung für das Land und die Kirchen, in deren Weiterentwicklung das erste Ziel ihrer Mission lag. Bei den damaligen allgemeinen Parlamentswahlen schrieb die katholische Kirche ihren Mitgliedern vor, die Parteien des rechten Flügels und nicht die Marxisten oder ihre Verbündeten, die für die Verstaatlichung der Schulen eintraten, zu wählen.

Sowohl auf lokaler als auch auf globaler Ebene waren die Kirchen weit davon entfernt, eine Theologie des Dialogs mit den anderen Religionen zu entwickeln. Die Schulen wurden 1960-61 verstaatlicht, was zu einem großen Teil auf die Weigerung der Christen, insbeson-

dere der Katholiken, zurückzuführen war, in ihren Schulen andersgläubigen Studenten den Unterricht in ihren jeweiligen Religionen zu ermöglichen. Die vorherrschende christliche Theologie behauptete, das Christentum sei die einzig wahre Religion, und alle anderen Religionen seien irrig. Die Kirchenleitung lag fast vollständig in den Händen von Klerikern oder elitären Laien, die die Anerkennung der Bischöfe und des Klerus vorweisen konnten. Das kirchliche Apostolat unter den Arbeitern, insofern es über die traditionellen pastoralen Funktionen des Klerus hinausging, war paternalistisch geprägt. Nur wenige Gruppen, wie die Bewegung für Soziale Gerechtigkeit, die Christliche Arbeiterjugend und die Katholische Arbeiterbewegung, hatten ein ausgeprägteres soziales Bewußtsein.

Der Christliche Arbeiterbund wurde 1958 in Colombo als eine formlose Gruppe von überwiegend englischsprachigen christlichen Büroangestellten ins Leben gerufen. Vijaya Vidyasagara, ein Gewerkschafter und Jurist, der später als Beamter im Finanzministerium tätig war, wurde von heute auf morgen zu einem der maßgeblichen Initiatoren, Ideologen, Organisatoren und Liturgiker der Bewegung. Zu den anderen Pionieren gehörten Graf Keegel, Jeffrey Abeysekera, Audrey Rebera, Ainsley Samarajiwa, F.R. Rasiah und I.P.C. Mendis. Da sie religiös motiviert waren, sich für soziale Veränderungen engagierten und am politischen Leben beteiligten, mußten sie sich sowohl mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Religion und Marxismus als auch mit den Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionen auseinandersetzen.

Zu den Hauptmerkmalen der Bewegung zählen

1) die maßgebliche Mitwirkung der Laien in der Leitung, in der Theologie und in der Liturgie,
2) ihre nicht-konfessionelle Verfassung, die sich außerhalb der institutionellen Kirchenstrukturen bewegt (jedoch von den Kirchen anerkannt wird),
3) ihre Offenheit gegenüber allen Kirchen und ihrer Gemeinschaft untereinander,
4) ihr Einsatz für interreligiösen Dialog, Handeln und Gottesdienst,
5) ihre sozialistische Orientierung im Denken und im politischen Handeln.

Die ersten drei Punkte betreffen inner- und zwischenkirchliche Beziehungen. Die Laien in den Führungspositionen des CWF haben den Vorteil, sowohl auf den Gebieten der Theologie und der Liturgie der Kirchen als auch was das marxistische Denken und Handeln angeht, versiert zu sein. Einige von ihnen gehörten den linken politischen Parteien an und gerieten als überzeugte Christen, denen die Kernaussagen der Frohen Botschaft Jesu Christi viel bedeuteten, in eine Zwickmühle. Sie mußten erfahren, daß die meisten Mitglieder der Kirchenleitung kein Verständnis für ihre Denkweise und ihre Ausrichtung nach links oder gar für ihr politisches Engagement als christliche Gruppe aufbringen konnten. Andererseits hatten die politischen Parteien des rechten Flügels keine zufriedenstellende Lösung für die Probleme der Arbeiter oder für die Befreiung des Landes vom inneren und ausländischen Kapitalismus anzubieten.

Die Laien wollten sich am kirchlichen Gottesdienst beteiligen, empfanden jedoch die traditionelle Liturgie als formalistisch und weit von den Problemen der Arbeiter und von den Religionen und Kulturen der Bevölkerungsmehrheit Sri Lankas entfernt. Nicht zuletzt aus diesen Gründen formierten diese Arbeiter ihre eigene Bewegung, ohne ein kirchliches Mandat anzustreben oder zu erwarten. Sie fühlten sich verpflichtet, ihre eigene Theologie und Liturgie im Rahmen des religiösen, sozialen und kulturellen Hintergrundes ihres Landes zu entwickeln.

Der CWF stellt eine der ersten Erfahrungen mit einer nicht konfessionell gebundenen christlichen Bewegung dar. Heute ist uns die «post-konfessionelle» Kirche bekannt, die von den verschiedenen protestantischen Kirchen Chinas gegründet wurde. 1953 bedeutete es in Sri Lanka eine wirkliche Pionierleistung, christliche Arbeiter aus allen Konfessionen, Katholiken eingeschlossen, zusammenzubringen. Der CWF entstand vor den Reformen des «guten Papstes» Johannes XXIII. (1958-63), vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) und bevor die Veränderungen, zu denen der Weltkirchenrat bahnbrechende Arbeit geleistet hat, Sri Lanka erreichten.

Die Laienbewegung zählte zu ihren Mitgliedern die beiden progressiven Bischöfe der Zeitspanne von 1960 bis 1984, Lakshman Wickremasinghe (anglikanisch) und Leo Nanayakkara OSB (katholisch). Die Priester und Theologen Aloysius Pieris SJ (katholisch), Lynn de Silva

(methodistisch) und Kenneth Fernando (der im Mai 1992 zum anglikanischen Bischof von Colombo gewählt wurde) und zahlreiche andere Angehörige des Klerus unterstützten die Bewegung aktiv. Dem CWF gelang es, Angehörige des Klerus der verschiedenen Kirchen zusammenzubringen, selbst als ihre Kirchen sich sehr weit voneinander entfernt hatten. Bereits sehr früh förderten sie die Gemeinschaft der Christen aller Konfessionen. Die Geistlichen aller Kirchen wirkten aktiv in der vom CWF entworfenen Liturgie, besonders in der Arbeitermesse mit. Dies bedeutete natürlich eine Infragestellung der traditionellen Orthodoxie jeder der beteiligten Kirchen.

Theologie der Kirche

Die Vertrauenskrise innerhalb der Kirche rief in dieser Zeit verschiedene Reaktionen hervor. Einigen Priestern und Ordensleuten der katholischen Kirche war es unmöglich, innerhalb der damals rigiden Strukturen der Kirche ihr Amt in sinnvoller Weise auszuüben. Sie kehrten in den Laienstand zurück und gaben den Kampf in ihrer klerikalen oder religiösen Position auf. Andere verließen das Priesteramt oder ihren Orden mit dem Ziel, ihre Lebensweise zu ändern und zu heiraten. Wieder andere emigrierten als Priester und/oder Ordensleute in andere Länder, in denen ihre Denkweise bereitwilliger akzeptiert wurde.

Wieder andere schließlich blieben trotz ihrer Unzufriedenheit mit den institutionellen Strukturen der Kirche in Sri Lanka und versuchten neue Wege christlichen Lebens und der Nachfolge zu gehen, ohne die Kirche oder ihr Amt aufzugeben oder sich durch ihre engen Vorschriften einschränken zu lassen. Der CWF trug zu ihrer Gemeinschaftsbildung bei und unterstützte sie darin, eine Theologie hervorzubringen, die stärker mit unserem srilankischen Erbe des Buddhismus, Hinduismus und des Islam im Einklang steht. Der CWF suchte nach einem Ausdruck des Glaubens seiner Mitglieder an Jesus Christus, der sie sowohl zu sozialem Engagement als auch zur Gemeinschaft mit anderen Religionen inspirierte.

Im Rückgriff auf die antike christliche Tradition verstanden sie die Bedeutung der Kirche in einem weiteren Sinne als zu diesem Zeitpunkt in der Kirche üblich.

«Das Christentum ist nicht nur eitel Sonnenschein, wie einige Leute meinen. Es hat sehr viel mit unserem täglichen Leben hier und jetzt zu tun. Auch ist das Christentum keine rein individualistische Religion, die ganz auf den einzelnen bezogen ist, aber nur sehr wenig oder gar nichts zu sozialen oder weltlichen Dingen zu sagen hat. Im Gegenteil, für einen Christen ist *der Anspruch Christi ein totaler Anspruch.* Er gilt im Hinblick auf das ganze Leben, sei es öffentlich oder privat, spirituell oder materiell, religiös oder weltlich. Der Erlöser der Seele ist gleichzeitig der Heiland des Körpers: Der Herr der Kirche ist auch der Herr der Welt ... Und alle Menschen sind Geschwister, denn sie haben einen gemeinsamen Vater, der sie nach seinem Bild geschaffen hat, und sie haben in Christus einen gemeinsamen Bruder, der ihr Leben und ihre Arbeit geteilt hat und schließlich gestorben ist, um ihr ganzes Leben zu bereichern». (aus «The Christian Worker and the Trade Union», der ersten Veröffentlichung des CWF, herausgegeben im November 1958, einige Monate, nachdem die Gruppe sich zu formieren begonnen hatte).

Die 12 Seiten umfassende Broschüre ermutigt die Arbeiter, als notwendige Konsequenz aus ihrer Jüngerschaft Jesu Christi an Gewerkschaftsaktivitäten und, wenn nötig, auch am politischen Leben teilzunehmen. In dieser Phase stammen die Zitate hauptsächlich aus dem Alten und Neuen Testament und von den Kirchenvätern; sie sind den Schriften britischer Denker entnommen. Die Bezugnahme auf die frühen Kirchenväter ist in der ersten Veröffentlichung des CWF am bemerkenswertesten. In dieser Schrift zitieren die Verfasser den heiligen Clemens von Alexandrien: «Alle Dinge gehören allen Menschen gemeinsam und stehen nicht den Reichen zu, um sich einen unangemessenen Teil anzueigenen. Der Ausspruch ‹Ich besitze etwas, und das im Überfluß, warum sollte ich es also nicht genießen?› gebührt weder dem Individuum noch der Gesellschaft ... Gott hat uns die Freiheit des Gebrauchs gegeben, aber nur insoweit als nötig, und Er hat bestimmt, daß der Nutzen allen zugänglich sei» (Clemens von Alexandrien, Der Pädagoge 2,13, zitiert in: The Christian Worker and the Trade Union, 8)

Des weiteren werden der heilige Basilius, der heilige Johannes Chrysostomos, der aus dem Mittelalter stammende John Ball von Kent

(1381, Priester und Anführer eines Bauernaufstandes in England), Jerrard Winstanley (17. Jahrhundert, Anführer der Bergarbeiterbewegung in England), John Malcolm Ludlow (1821-1911), ein Vorkämpfer der Christlichen Sozialistischen Bewegung in England, und andere zitiert. Der letzte Textabschnitt stammt aus Friedrich Engels' Einleitung zu Karl Marx' Der Klassenkampf in Frankreich vom 6. März 1895. Auch Camillo Torres wird in der revidierten Neuauflage von 1976 zitiert.

Daraus wird deutlich, daß die Anfänge der Bewegung vom Nachdenken der srilankischen Arbeiter über die gegebene Situation inspiriert und von dem linken christlichen Denken motiviert wurde, das damals in England zu finden war. Die Anfänge des CWF nahmen die späteren Entwicklungen in der ökumenischen Theologie und der Befreiungstheologie der 60er und 70er Jahre vorweg.

Seine Vision wurde hinsichtlich ihrer Implikationen zu einem späteren Zeitpunkt in ihrer Schrift «For a *Real* Sri Lankan Church» (Für eine *wirkliche* srilankische Kirche, Colombo 1984) verdeutlicht. Die Broschüre beginnt mit einer Reflexion zum Thema des göttlichen Mysteriums.

«*Die ganze Menschheit* (nicht nur die Christen) bildet die Familie und den verklärten Leib Christi: Die Kirche existiert nur als ein äußeres Zeichen und Symbol für diese Wahrheit und als wirksames Mittel für ihre Verwirklichung. Folglich existiert die Kirche nicht für sich selbst, sondern um den Menschen dabei zu dienen, ‹das Reich› oder ‹die gerechte Herrschaft› Gottes unter den Menschen zu errichten, damit sie alle in wahrer Brüderlichkeit (sic!), in Gerechtigkeit und Frieden als Familie Gottes leben können. Kurz gesagt, die Kirche ist das Sakrament des Gottesreiches» (For a *Real* Sri Lankan Church, 1-2).

Ausgehend von diesen grundsätzlichen Prinzipien entwickelte der CWF Vorstellungen über deren weitere praktische Anwendungen in der Kirche und im gesellschaftlichen Leben der Gegenwart.

«Von der Kirche wird gesagt, daß sie bereits seit der Erschaffung des Menschen und der Entstehung der Welt besteht (Eph 1,4). Wenn also die Kirche präexistent war, lebte sie in allen Heiligen, die vom Anfang der Zeiten an auf der Welt waren, welche religiöse Überzeugungen oder welches Glaubensbekenntnis sie auch vertreten haben mögen.»

Die Kirche in einem allgemeineren Sinn würde demnach gleichbedeutend sein mit all den Menschen, die — ungeachtet ihrer religiösen Bekenntnisse — Gottes Willen tun (Mt 7,21; Apg 10,34-35; Mt 25). Die Denkweise des CWF bezeugt den Glauben an den in der gesamten Menschheit gegenwärtigen Heiligen Geist. (Röm 15,21; Jes 52,15)

«Christus ist die Hoffnung der Völker (Gen 49,10). Sein Geist wirkt unter den Ungläubigen (Röm 15,21; Jes 52,15) und findet sich sogar bei denen, die ihn nicht suchen (sic) (Röm 10,20; Apg 17,23) . . . Die Christen glauben, daß Gott, der durch die Propheten und die Weisen des Altertums — durch die Buddhas und *rishis* — gesprochen hat, schließlich in Christus sein lebendiges Wort gesandt hat, um der lebendigen Wahrheit Ausdruck zu verleihen, die aller Gerechtigkeit und allen *dharmas* zugrundeliegt.»

Nachdem er diese Position deutlich gemacht hat, behauptet der CWF, daß es in Gottes die ganze Welt umfassender Vorsehung «zwangsläufig eine Verbindung zwischen den traditionellen Religionen Asiens und der Religion Seines Sohnes Jesus geben muß. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, über die religiösen Kategorien hinauszugehen, um die Früchte des Geistes Gottes wahrnehmen zu können, der in der Welt war und ist und auch in ‹nicht-christlichen› Religionen und in weltlichen Befreiungsideologien wirkt. Diese Erkenntnis sollte uns auch zur Anerkennung unserer traditionellen asiatischen Bekenntnisse, wie Hinduismus und Buddhismus, als wirkliche Erlösungsträger, die von Gott in ihr jeweiliges Umfeld eingesetzt wurden, veranlassen» (For a *Real* Sri Lankan Church, 2-3). Die Logostheologie muß in einem weiteren Sinne von Christus als der aktiven Erlösungsgegenwart Gottes in der ganzen Schöpfung in und durch ihre religiösen und kulturellen Realitäten interpretiert werden. Aus dieser Ansicht ergibt sich eine Sakramententheologie, die die anderen Religionen als Sakramente einschließt. Wir können die traditionelle christliche Definition des Sakramentsbegriffs als «dem äußeren Zeichen innerer Gnade» auf sie anwenden.

«Christus ist das Wort oder die Äußerung Gottes, der Logos, das *dharma* und die Triebkraft der Geschichte, die jeden Menschen, der

ins Leben gerufen wird, in seinem individuellen religiös-kulturellen Umfeld mit dem Werkzeug zur Erlösung, dem Weg zur Befreiung ausstattet... Es geschieht durch die Sakramente des Buddhismus und Hinduismus, durch die Botschaft der Moral und des selbstlosen Lebens, daß eine solche Erlösung normalerweise vermittelt und empfangen wird ... Nur dann, wenn durch das Wirken Christi die spirituellen Reichtümer, die in diesen alten religiösen Strömungen entdeckt werden können, und das Christentum sich in einem einzigen Fluß vereinigen, werden wir das Gesicht eines wahren asiatischen Christen erblicken können» (For a *Real* Sri Lankan Church, 15).

Der CWF entwickelt eine Christologie, indem er den grundsätzlichen Aussagen der Heiligen Schrift eine unserem heutigen Kontext angemessene Bedeutung zugrundelegt, ohne in die einfallsreichen und endlosen Debatten über die dogmatische Definition der Kirche zu verfallen.

«In unserer buddhistisch-hinduistischen Tradition bedeutet *dharma* im Wesentlichen das, was Sinn stiftet und alles Leben zusammenhält, und was die Welt von der Dunkelheit ins Licht führt, vom Tod zur Unsterblichkeit. Darunter kann nur der große Kampf um Befreiung *(vimukthi)* aller Lebewesen verstanden werden. *Dharma* wird eigentlich mit Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit und dem Kampf gegen das Böse in all seinen Erscheinungsformen identifiziert ... ‹Christus› ist die jüdisch-christliche Vorstellung (‹Mythos›) dieser göttlichen Offenbarung in den Geschehnissen der Geschichte ... (Exodus; 1Kor 10,1-4).»

Obwohl der CWF eine christliche und sozialistische Verfassung hat, war er von Anfang an offen für die anderen Religionen. Die Gegenwart des göttlichen Geistes in anderen religiösen Traditionen leiten die Mitglieder des CWF von der Bibel selbst her.

«Obwohl die Bibel die Geschichte des Handelns des *dharma* in der Geschichte des jüdischen Volkes entfaltet, erkennt sie an, daß die Reichweite der Befreiungstaten des *dharma* weit über die Grenzen der jüdischen und christlichen Geschichte hinausgeht (Am 9,7; Jes 19,24-25; Mi 4,1-5; Röm 8,18-24). Unglücklicherweise haben die religiösen Traditionen der semitischen und europäischen Völker mit ihrem Missionseifer diese grundlegende Erkenntnis im großen und ganzen aus den Augen verloren. Die entstehende wahre asiatische Kirche muß sich deshalb völlig verwandeln lassen, bis sie die unvergleichliche Schönheit des *dharma* in seiner Fülle sichtbar macht» (For a *Real* Sri Lankan Church, 16).

Die christlichen Sakramente werden in bezug auf diese weitere Perspektive und die tatsächliche Praxis des moralischen Lebens in den tagtäglichen Situationen der Gesellschaft interpretiert. Folglich ist die Taufe eine Verpflichtung, das Reich der Gerechtigkeit zu fördern und die Mächte des Bösen zu bekämpfen, die sich in unserer heutigen Zeit besonders im Mammon manifestieren.

Die Mitglieder des CWF wurden von wissenschaftlichen Gesellschaftsanalysen, von dem Bedürfnis nach sozialer Gerechtigkeit und von marxistischem Gedankengut inspiriert. Im Laufe der Jahre erarbeiteten sie eine Synthese dieser verschiedenen Elemente durch ihr Verständnis von dem Mysterium Christi in seiner allgemeingültigsten Bedeutung. Unter Bezugnahme auf die orthodoxe Tradition des heiligen Basilius und des heiligen Johannes Chrysostomos bemühte sich der CWF,

«das Sakrament des oder der Nächsten, das im Grunde das Sakrament des Armen ist, zu leben. Es ist das Sakrament des Armen, weil wir in der Gegenwart unseres Nächsten, der an unserer Seite ist, das Geheimnis der Gegenwart Christi erkennen, die uns herausfordert, unsere Herzen zu öffnen und in Solidarität den Kampf für die Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse unseres Nächsten zu teilen (Mt 25,31-46) und so zu einer Veränderung aller gesellschaftlichen Bedingungen, die die Befriedigung solcher Bedürfnisse verhindern oder ihnen im Wege stehen, zu gelangen» (For a *Real* Sri Lankan Church, 4). Hierin bestand die christliche Motivation des sozialen Interesses und Engagements des CWF. Obwohl die Armen im Kampf um ihre Befreiung am stärksten gefordert sind und einen Appell an ihre Mitmenschen, auf ihre Forderungen nach Gerechtigkeit zu reagieren, darstellen, müssen sich auch die Reichen von ihrem Egoismus und von ihrem Unterdrückerdasein befreien. Ihre Befreiung oder *«vimukthi»* besteht darüber hinaus darin, ihre Anhäufung von Besitz und ihr Verhaftetsein im Reichtum, der auf Kosten anderer geht, zu überwinden.

Die Liturgie des CWF

Die christliche Liturgie in ihrer traditionellen Form stellte immer schon ein Problem für Christen mit einem ausgeprägten sozialen Bewußtsein dar und tut dies noch heute. Ursache hierfür ist, daß diese Art des Gottesdienstes vom Klerus dominiert wurde, nach Konfessionen getrennt und weit entfernt von befreiendem Handeln in der Gesellschaft war und die Gottesdienstformen der kulturellen und spirituellen Traditionen des srilankischen Volkes kaum berücksichtigte. Von den großen Kirchen ging, von leeren Phrasen abgesehen, wenig Bereitschaft zur Offenheit aus. Einerseits bieten die charismatischen, pfingstkirchlichen oder fundamentalistischen Gruppen eine starke Partizipation der Laien, aber andererseits setzen sich die meisten von ihnen nicht sehr für soziale Belange ein und haben starke Vorbehalte hinsichtlich der Gemeinschaft mit anderen Religionen.

Der CWF hat durch die Entwicklung von Formen des Gottesdienstes, die versuchen, diesen Bedürfnissen der Gemeinschaft von Christen verschiedener Konfessionen, der gesellschaftlichen Relevanz, der Laienpartizipation oder -initiative und der interreligiösen Beziehungen gerecht zu werden, einen beispielhaften Beitrag zum liturgischen Leben der Christen in Sri Lanka geleistet. In dieser Hinsicht hat ihre Theologie einer offenen und sozialverantwortlichen Christologie ihnen ermöglicht, eine Spiritualität in all diesen Dimensionen zu entwickeln.

Das tägliche Leben der CWF-Mitglieder ist geprägt von der regelmäßigen Feier der Arbeitermesse, bei der die Anwesenheit von Menschen verschiedener Religionen und Überzeugungen selbstverständlich und willkommen ist. Die Arbeitermesse, die von Laienmitgliedern des CWF entwickelt wurde, verdeutlicht die Wunschvorstellung von der klassenlosen Gesellschaft und einem Leben, wie es in der Freiheit Jesu, «dem Menschen für andere», geführt werden sollte. Somit birgt sie für Menschen aller Überzeugungen eine Triebkraft für soziales Handeln. Sie beinhaltet viele singhalesische und hinduistisch-buddhistische Elemente wie das Schweigen, die Gesänge, die Trommeln, die Seemuscheln, die Verwendung von Wasser, Lichtern, Feuer, Weihrauch, die Verehrung des Sakramentes durch eine tiefe Verbeugung und die hinduistische Auffassung von der Anbetung des Transzendenten: *Om Shanti Shanti Shanti.* Die radikale Haltung der Arbeiter äußert sich im Gedächtnis an die großen Führergestalten des gewaltfreien Widerstandes wie Mahatma Gandhi und Martin Luther King und der Revolutionsprozesse, wie Marx und Engels, Camillo Torres oder Che Guevara. Die Rote Fahne und Arbeitswerkzeuge werden zusammen mit Brot und Wein auf dem Altar geopfert und am Ende des Gottesdienstes zur Begleitmusik der srilankischen Version der Internationalen weggetragen, wodurch eine Verbindung zwischen der Messe und dem Kampf der Massen hergestellt wird.

Das Eucharistieverständnis des CWF, das Teilen des Opfers und der Liebe Christi, begründet ihre Offenheit für die Gemeinschaft mit allen Menschen guten Willens, die für die Werte des Reiches der Gerechtigkeit, das von Jesus gepredigt wurde, eintreten. Es ist nicht durch die Rigidität der offiziellen kirchlichen Konfessionen gebunden. Statt dessen betont es die soziale Bedeutung der Eucharistie, so daß

«es für einen überzeugten Christen, der weiß, was die Heilige Kommunion bedeutet, unmöglich wird, sich nicht in den Kampf für die Befreiung des Menschen verwickeln zu lassen, daß es für einen überzeugten Kommunionempfänger unmöglich wird, kein überzeugter Politiker zu werden.»

Der CWF hat weitere Liturgieformen entwickelt, wie z.B. eine Gottesdienstordnung für die Karwoche, die in Beziehung zu ihren Bibelstudien steht, das Bundesmahl (Agape), Riten für Taufen, Hochzeiten, Beerdigungen, Buße und Krankensalbung sowie Meditationen wie die *Maithri Bhavana* (Meditation über Leidenschaft). Er hat eine Architektur und Kircheninnengestaltung gefördert, die die interreligiösen Dimensionen unserer Gesellschaft und Gottes Allgegenwart in der Menschheit zum Ausdruck bringen.

Die wirkliche asiatische Kirche existiert noch nicht. Sie wird aus der Verschmelzung unserer spirituellen Traditionen hervorgehen müssen.

«Wie die Kirche als der Leib Christi dann aussehen wird, darüber können wir heute nur spekulieren. Aber wir täten gut daran, das derzeitige christliche Kirchenbild, von der asiatischen Kirche, die noch im Werden ist, zu unterscheiden!» (For a *Real* Sri Lankan Church, 13)

Gesellschaftspolitisches Engagement und Gewerkschaftsarbeit

Die hauptsächlichen Aktivitäten des CWF bestehen im Dienst an den Arbeitern, und zwar in der Unterstützung ihrer Fortbildung und Organisation und in der Solidarität mit ihren Kämpfen. Der CWF hat wertvolle Sozialstudien veröffentlicht, die sich mit der jüngeren Geschichte unseres Landes beschäftigen. Das Hauptwerk «Social Change in Ceylon», das 1968 als Flugschrift herausgegeben wurde, erlangte sowohl in akademischen als auch in Arbeiterkreisen einen hohen Bekanntheitsgrad.

Der CWF hat, indem er die Einheit der Menschheit und der Gottheit oder der spirituellen Dimension herausstellte, dazu beigetragen, daß Christen ein starkes Interesse an den Belangen der Arbeiter entwickelt haben. Gleichzeitig wurde den Arbeitern der unterschiedlichsten Glaubensrichtungen das christliche Engagement für die gemeinsame Sache der Befreiung des Volkes deutlich. In allen problematischen Situationen, die das Land in den vergangenen Jahrzehnten durchlebt hat, spielte der CWF mit seinen Verbindungen zu den arbeitenden Bevölkerungsschichten und durch seine Mitgliederschaft, die sich über ethnische und religiöse Unterschiede hinwegsetzt, eine positive und konstruktive Rolle.

Als nicht-konfessionelle Laienbewegung außerhalb der institutionellen Strukturen verfügte der CWF über die nötige Unabhängigkeit und Flexibilität für eine wirkliche Beteiligung in und Identifizierung mit der Arbeiterbewegung. Der Bund machte Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten über ideologische und persönliche Fragen durch. Dennoch ist es ihm 35 Jahre lang gelungen, seine Probleme durch eine Konsensfindung zu lösen und so die Einheit in der Vielfalt mit ihren kollektiven Leitungsformen zu verkörpern.

Der CWF hat sich von der Basis der in den Industrievierteln von Colombo tätigen Arbeiter auf andere Teile des Landes ausgedehnt: Die Plantagenarbeiter, Freihandelszonenarbeiter und Bauern. Sein «Gami Seva Sevana» in Galaha bei Kandy ist ein Projekt für die Förderung des organischen Anbaus. Der CWF hat den bäuerlichen Genossenschaften geholfen, gegen die großen multinationalen Konzerne anzutreten, die dabei sind, Nahrungsmittelverarbeitung, -vertrieb und -produktion des Landes an sich zu reißen. Die CWF-Einheiten ermutigen zu einem Leben in Gemeinschaft in den verschiedensten Formen, das vom Teilen der religiösen Erfahrungen und von sozialem Engagement begleitet werden soll.

Mit seinen Niederlassungen in allen Provinzen des Landes hat der CWF aktiv dazu beigetragen, eine gerechte und friedliche Lösung für die ethnischen Konflikte, die Sri Lanka in den vergangenen zehn Jahren verwüstet haben, zu finden. Während des Bürgerkrieges, der das Volk je nach ethnischer Zugehörigkeit in viele Gruppen gespalten hat, war er in der Lage, den Kontakt zu Mitgliedern in allen Teilen des Landes aufrecht zu erhalten. Er stand für eine politische Option für ein vereinigtes Sri Lanka, basierend auf einer wirklichen Machtübertragung auf die Provinzen. Im weiteren Verlauf des Bürgerkrieges wurde ein im Dienst der CWF tätiger Organisator im April 1989 in Kantale getötet, weil er versucht hatte, eine «Friedenszone in einem rassisch sensiblen Gebiet» einzurichten. Innerhalb der letzten zehn Jahre waren alle Aktivitäten dieser Art wegen vieler — legaler und illegaler — bewaffneter Gruppen, die im Land operieren und das Recht in ihre eigenen Hände nehmen, mit ernster Gefahr für Leib und Leben verbunden.

«The Christian Worker», die Vierteljahresschrift des CWF, stellt eine der besten Zeitschriften des Landes dar. Ihre «Gelben Seiten» bieten eine sehr informative und kritische Betrachtung der aktuellen Ereignisse und Fragen des Landes und der Welt. Sie wird von den führenden Personen aller großen politischen Parteien, insbesondere der Linksparteien, gelesen.

Wirkung und Relevanz

Obwohl der CWF in Colombo von einer englischsprachigen Gruppe gegründet wurde, arbeitet er heute im ganzen Land hauptsächlich in singhalesischer und tamilischer Sprache. Die verschiedenen Zusammensetzungen der Ausrichtungen und Aktivitäten verleihen dem CWF auf einer Vielzahl von Gebieten den Charakter einer Pionierbewegung; hinsichtlich der Leitungsfunktion von Laien, in der christlichen Theologie, hinsichtlich sinnstiftender Liturgie, christlicher Kunst und liturgischer Musik, in den Beziehungen zwischen den verschiedenen

Religionen, im Dialog zwischen Christen und Marxisten, im von religiöser Überzeugung inspirierten sozialen und politischen Engagement und hinsichtlich der Läuterung von Religion durch soziales Engagement. In allen diesen Dimensionen war und ist der CWF Bahnbrecher und Pionier.

Aus dem Englischen übesetzt von Andrea Kett

TISSA BALASURIYA

Tissa Balasuriya OMI wurde am 29. August 1924 in Sri Lanka geboren. Er studierte an den Universitäten von Ceylon, Rom, Oxford und Paris. Er war von 1964 bis 1971 Rektor des Aquinas University College, von 1969-1979 Studentenseelsorger der «Catholic Students Pax Romana» von Asien, seit 1971 Gründer und Direktor des Zentrums für Gesellschaft und Religion, Gründer und Mitglied der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) und von 1976 bis 1986 deren Asienkoordinator. Herausgeber von Quest and Logos (1966, 1967), Voices of Third World Theology (1985-1992), Social Justice (1987), Sadaranaya (1987). Er steuerte Artikel zu zahlreichen Studien über Probleme der Theologie und der Sozialwissenschaften bei. Bücher: Jesus Christ and Human Liberation (1976), Eucharist and Human Liberation (1977), Planetary Theology (1984), Sri Lanka Economy in Crisis (1981), Catastrophe July 1983, Mary and Human Liberation 1990), Right Relationships — De-Rooting and Re-Rooting of Christian Theology (1991); dazu viele Broschüren und Artikel. Anschrift: Centre for Society and Religion, 281, Deans Road, Colombo 10, Sri Lanka.

Afrikanische und asiatische Spiritualität

Auszug aus der Erklärung des Kongresses zur Spiritualität Afrikas und Asiens, Colombo, 18.–25. Juni 1992

Ein Neues Bewußtsein Sinnhorizont

In dieser geschichtlichen Stunde, in einer Situation, wie sie im Vorhergehenden beschrieben wurde, brauchen wir einen neuen Sinnhorizont — eine neue Rangordnung der Werte, eine menschliche, humane Art zu leben und ein Teilen dessen, was das Leben ausmacht: Mais oder Reis und Wasser, Himmel und Erde. Wir brauchen eine Spiritualität, die auf der Würde jedes einzelnen Menschen beruht, auf der gegenseitigen Verwiesenheit im sozialen Bereich und im Bezug zur Welt und auf der Verwurzelung allen Lebens im Stofflichen. Wir brauchen eine Spiritualität des beständigen Kampfes für Freiheit und Gerechtigkeit, eine Spiritualität des nie nachlassenden Widerstandes gegen Herrschaft und jede Art von Diktatur, die von den Zentren und Institutionen des akkumulierten Reichtums und der Gewalt ausgehen. *Wir brauchen eine Spiritualität, die uns befähigt, für die Verteidigung unserer Rechte zu kämpfen, unsere Zukunft zu gestalten, unsere Ziele zu formulieren und den Weg zu gehen, den wir selbst wählen; wir wollen nicht länger zulassen, daß unsere Seelen kolonisiert, unsere Länder mit ihren Bodenschätzen verpfändet werden und unser Schicksal den Urhebern der Armut auf der Welt und den Händlern des Todes anheimgegeben wird.* Frühere Kolonisatoren, gegenwärtige Ausbeuter und Händler des Todes mit ihren Verbündeten vor Ort können nicht Modelle und Definitionen dessen, was Humanität oder authentische menschliche Entwicklung ist, vorgeben. Wir brauchen eine Spiritualität *der Gewalt der Gewaltlosen, der Macht der Wahrheit, der Liebe und der Freiheit, eine Spiritualität des unverfälschten Christentums mit der klaren Absage an jede Diskriminierung.* Es wird eine Spiritualität des Nonkonformismus und des Widerstands sein, und sie wird leuchten wie ein Licht in der dunklen Nacht.

Afrika, Asien und die Bibel

Es besteht eine große Nähe zwischen der traditionellen Spiritualität Afrikas und Asiens und der zukünftigen Spiritualität, die im Entstehen ist und die wir anstreben; und ebenso gibt es eine Nähe zwischen diesen und der Spiritualität der Bibel. Sie alle entstehen und entspringen aus der Erfahrung von Natur und Geschichte, wie sie unterdrückte Gemeinschaften machen; aus der Erfahrung der Schönheit und Freigebigkeit der Erde, aus der Erfahrung von schmerzlichen Ereignissen, von Leiden, Kampf und Hoffnung. Der afrikanischen und asiatischen Spiritualität oder Religiosität geht es, nicht weniger als der Bibel, um lebenspendende Segnungen, und zwar nicht erst nach dem Leben, sondern schon auf dieser Welt und in der gegenwärtigen Geschichte. Es ist eine Spiritualität, die in ihrem Denken, Handeln und Fühlen Geschichte und Welt, Zeit und Raum umspannt: Sie orientiert sich an der Entfaltung des Lebens auf der Bühne der Geschichte auf diesem Erdboden — des Lebens mit seiner Geschichte von Freuden und Leiden, Reis und Hunger, Unterdrückung und Befreiung. Diese Spiritualität ist global und weltumspannend in dem Sinn, daß sie das Heil in Begriffen lebenspendender Gaben für den einzelnen und die ganze Menschheit versteht und es für möglich hält, daß das alles in einer Neuen Welt und Neuen Geschichte geschieht. Unter lebenspendenden Gaben verstehen wir Nahrung, Regen, Obdach, Land, Menschenrechte und

-würde, Freiheit, Gerechtigkeit, Vergebung der Sünden, den Geist Gottes in den Herzen der Menschen — kurz: die Fülle des Lebens. Weltumspannend ist diese Spiritualität, weil sie sich danach sehnt, daß den Opfern des Systems Gerechtigkeit widerfahre, den «Waisen, Witwen, Flüchtlingen und Armen», die als Beispiel genannt sind für alle, die unterdrückt, an den Rand gedrängt oder ausgestoßen werden; und diese Sehnsucht wird zu einer großen Leidenschaft. Weltumspannend ist diese Spiritualität auch in dem Sinn, daß ihre Sorge um das Heil auch die Natur umfaßt, das heißt die Erde, die Luft, die Bäume, die Gewässer und die Vögel.

Natur

Die biblische Religiosität hat eine besondere Nähe zur Natur und zur Erde: nicht nur, weil sie sich zum größten Teil in einem agrarischen Umfeld entfaltet hat; auch nicht nur deshalb, weil sie das menschliche Heil so ausdrückt, daß es in der Gabe von «Korn, Wein, Öl, Herden von Lämmern und Rindern» besteht und in der Gabe der Weisheit, die den Menschen ins Herz gelegt wird, und im Kommen eines «Neuen Himmels und einer Neuen Erde» (Jer 31,12; Ex 36,2; Jes 65,17-25; Offb 21,1-5); auch nicht nur deswegen, weil die Menschen der Bibel, wenn sie beten, oft auf die Natur Bezug nehmen (vgl. Ps 65 u.a.); und auch nicht nur, weil Jesus offensichtlich mit der Erde vertraut war, mit den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels.

Der Grund dafür ist im besonderen darin zu sehen, daß die biblische Religiosität *Erde und Natur als solche,* nicht nur die Menschheit, *als Brennpunkt des Heilshandelns Gottes* sieht. Wir können das der Art entnehmen, wie die Schöpfungsgeschichte aufgebaut ist, in der fünf Tage der Erde, dem Licht, dem Waser, den Pflanzen, den Bäumen, den Vögeln, den Tieren gewidmet sind; und alles war gut, sehr gut (Gen 1,1-25); die Erde ist ein schöner Garten (Gen 2,8-9). Die zweite Schöpfung beginnt mit einem Bund nicht nur mit Noach, sondern ebenso mit «allen Lebewesen — mit den Vögeln, dem Vieh und mit allen Tieren des Feldes, mit allen Tieren der Erde» (Gen 9,9ff).

Wir sehen das besonders deutlich auch in der biblischen Vision des zukünftigen Heils: «Ich schließe an jenem Tag einen Bund mit den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels und mit allem, was auf dem Erdboden kriecht» (Hos 2,18-20); und an einer anderen Stelle heißt es: «Dann wohnt der Wolf beim Lamm ...» (vgl. Jes 11,1-9). Das endgültige Heil drückt Paulus in Worten aus, die charakteristisch sind für das semitische Denken: «Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes ... Auch sie soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes ... Wir wissen, daß die ganze Schöpfung ... seufzt und in Geburtswehen liegt» (Röm 8,19-23). So wird die Heilsgeschichte, die mit der Schaffung von Himmel und Erde begann (Gen 1,1), zur Vollendung kommen in der Schaffung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde (Offb 21,1-5). Der Epheserbrief sieht die Fülle der Zeiten und die Einheit von allem, nicht nur der Menschheit, in Christus (Eph 1,9-10). Nach Paulus wird, wenn alles Jesus unterworfen ist, Gott herrschen «über alles und in allem» (1 Kor 15,28) — eine Sicht der Dinge, die uns in die Nähe der Einheit des Alls in den großen östlichen Religionen führt.

Umkehr

Wir müssen uns daher von der rücksichtslosen Beherrschung der Natur abwenden und umkehren. Die Folgen dieser Beherrschung sind verheerend; wir bekommen sie immer stärker zu spüren. Unsere Vermessenheit, uns zu Herren der Welt zu machen, anstatt ihr Sachwalter und Freund zu sein, hat unsere Beziehung zur Natur entstellt und zerstört. Besitzgier und Habgier haben das fürsorgliche geschwisterliche Band, das uns helfen sollte, uns und die Erde zusammenzuhalten, zertrennt. Die daraus folgenden verzerrten Beziehungen werden offenbar mit Kapitalismus und Patriarchat. Sie beuten sowohl die Erde wie die Frauen aus und erniedrigen sie, die die geheimnisvolle Quelle und der Ursprung des Lebens und die Verheißung der Zukunft sind. Die ökologische Krise, der Widerstand der Frauen und der Schrei der Ausgebeuteten zwingen uns nun, die Vergeblichkeit unserer Versuche, der Natur mit den Hexereien und Abstraktionen unserer Wissenschaft und Technik zu bezwingen, einzugestehen. Sie zwingen uns, zu unseren erdgebundenen und sozia-

len Wurzeln zurückzukehren, um unsere Erdverbundenheit wiederzugewinnen und unsere Verwiesenheit auf die übrige Schöpfung wiederherzustellen. Sie laden uns verlorene Söhne und Töchter des Kosmos ein, unsere selbstverschuldete Gebrochenheit und unsere Klassen-, Rassen- und sexistischen Trennungen zu bereuen und Heilung und Gemeinschaft zu finden in ganzheitlichen Beziehungen zur Natur und zwischen Frauen und Männern. Anstatt Erfüllung in Herrschaft und Gewalt zu suchen, sind wir aufgerufen zu einem Leben der Interdependenz im kosmischen Netz des Lebens; wir sind aufgerufen zu einer Spiritualität, die uns fest in der Realität der Welt und im Netzwerk menschlicher Verbundenheit verankert, die für die Komplementarität und Gleichwertigkeit aller Menschen, Gruppen und Kulturen eintritt, Diskriminierungen aufgrund sexistischer oder rassistischer Vorurteile entgegentritt und Privilegien, die sich auf physische Gewalt stützen, ablehnt. Es ist eine Spiritualität, die sich in gegenseitiger Annahme und gegenseitigem Verstehen zu verwirklichen sucht und in der Hervorbringung und Aufrechterhaltung des Lebens jenseits aller konkurrierenden Ausbeutung der Natur oder von Menschen.

Afrikanische und asiatische Spiritualität ist zudem *ökologisch* verankert. Das Überleben und der wirkliche Fortschritt der Menschheit sind zuinnerst und untrennbar verbunden mit unserem Willen und unserer Fähigkeit, im Einvernehmen mit der Natur zu leben. Abgesehen von der Bereitstellung der grundlegenden Überlebensressourcen zur Aufrechterhaltung des Lebens bietet uns die Natur Tausende von Tönen und Bildern unbeschreiblicher Schönheit, die den menschlichen Geist und seine Vorstellungskraft inspirieren und erheben. Diese Spiritualität schafft in uns ein erneuertes Gespür für Staunen und Dankbarkeit für die unvergleichliche Schönheit und den Rhythmus der Natur und läßt uns uns selbst als integralen Teil des Kosmos verstehen.

Gerechtigkeit

Die Spiritualität Afrikas und Asiens betont eine Wahrheit, die auch von der Bibel nachdrücklich hervorgehoben wird: daß die Erde und ihre Reichtümer nicht nur für das Wohl einiger weniger Menschen und auch nicht nur für eine — unsere eigene — Generation vorhanden sind. Sie sollen dem Wohl der ganzen Menschheit, auch den Generationen, die nach uns geboren werden, dienen. Die Spiritualität, um die wir uns mühen, erstrebt einen Lebensstil, der mit anderen in Schlichtheit und nicht gewinnsüchtiger Mäßigung zu teilen bereit ist. Sie strebt danach, im Teilen und in gemeinsamer Verbundenheit «mehr zu sein», als in individualistischer Akkumulation «mehr zu haben». Möglich wird diese neue Art zu leben durch die gemeinschaftliche Verfügung über die allen gemeinsamen Lebensgrundlagen und durch verantwortlichen Gebrauch der Reichtümer der Erde für das Wohl der ganzen Menschheit.

Die Spiritualität, um die es geht, leitet uns auch dazu an, in den Vögeln und den Blumen und in der ganzen Schöpfung Gottes Gerechtigkeit und Liebe wahrzunehmen. Sie drängt uns, uns nachdrücklich für den Sieg von Gottes Gerechtigkeit in allen menschlichen Beziehungen einzusetzen und ihr auf der ganzen Welt zum Durchbruch zu verhelfen (Mt 5,3-11; 6,25-33; 25,31-46). Die Leidenschaft für Gottes Gerechtigkeit, die jedem Lebewesen zukommen läßt, was es für sein Werden, sein Leben und seine Vollendung benötigt, wird uns dazu führen, Mißgunst und Egoismus zu meiden, die Ursachen entmenschlichender Ungerechtigkeiten zu erkennen, uns dem Kampf der Armen und Unterdrückten für ihre Befreiung anzuschließen und nicht unser Gewissen mit beschwichtigenden «Werken der Nächstenliebe» zu beruhigen.

Viele einheimische Völker gewinnen nach wie vor aus ihrer kosmischen Religiosität Kraft und Inspiration für ihre Kämpfe und ihren Widerstand gegen die welt- und menschenfeindlichen Wirkungen des Kapitalismus und Imperialismus. Im Unterschied zu den «Jenseits-Religionen», die für das Entstehen einer sozial engagierten Spiritualität und Praxis hinderlich sind, fördert die afrikanisch-asiatisch-biblische Spiritualität eine «Diesseitigkeit» und die Bindung an Geschichte und Welt, ohne die Dinge der Welt durch atheistische Mißachtung oder götzendienerische Habgier herabzusetzen. Diese Spiritualität führt zum Einsatz für die ungeschmälerten Menschenrechte, die das Recht der Frauen über ihren Körper und ihre Sexualität einschließen. Diese Spiritualität erstreckt sich auf die ganze Welt und verlangt, daß die Erde und ihre Reichtümer auf alle Völker aufgeteilt werden. Damit

ist hinsichtlich der Verteilung der Erdbevölkerung ein Aufruf zur Gerechtigkeit verbunden, wonach das Verhältnis von Land und Bevölkerung, wie es sich im Gefolge von Kolumbus, Vasco da Gama, Magellan und Cortes sowie durch den Kolonialismus Europas entwickelt hat, korrigiert werden muß. Unsere Spiritualität ist somit eine facettenreiche Einladung an alle, an der Vision und Verwirklichung eines neuen Lebensstils teilzunehmen, der Verantwortung übernimmt für die ganze Erde und den gesamten Kosmos.

Unsere Spiritualität hat ihren Ursprung und ihre Mitte in unserem Leben und in den Erfahrungen des Lebens. Dasselbe gilt für die Religiosität der Bibel. Die Bibel handelt von der Geschichte: die Geschichte ist ihr alles beherrschendes «Thema». Es geht um die Geschichte des Volkes Israel (Genesis 12-50, Exodus bis Deuteronomium, 1 Samuel bis 2 Könige, Nehemia und Esra, die Bücher der Propheten: sie alle sind ein kritischer Kommentar zur Geschichte Israels).

Die Betrachtung der einfachen Glaubensbekenntnisse (wie zum Beispiel Dtn 26,5-10) kann das veranschaulichen. Hier werden nicht metaphysische Wahrheiten, sondern *Ereignisse der religiösen und politischen Geschichte Israels* angeführt: die Berufung und die dem Ruf folgende Wanderung, Friede und Wohlstand in Ägypten unter Josef, die Befreiung und die Landnahme.

Der Glaube Israels sieht in diesen Ereignissen die Taten Jahwes in der Geschichte. Wir stellen also fest, daß der Gott der Bibel, der zweifellos auch «überweltliche» Eigenschaften hat (Gott «oben im Himmel»: Jes 6,1-8; Ps 33,13-14; Mt 5,9), so gesehen wird, daß er in geschichtlichen Ereignissen Gestalt annimmt.

Der Glaube Israels handelt von der theologischen Geschichte der *Menschheit und der Welt* (Gen 1-11, Jes 40-66, jüdische apokalyptische Schriften, Röm, Eph, Offb, Reich-Gottes-Botschaft Jesu).

Diese Geschichte erstreckt sich *von der Erschaffung von Himmel und Erde am Anfang (Gen 1-3) bis zum Kommen des Neuen Himmels und der Neuen Erde am Ende der gegenwärtigen Geschichte* (Siehe Offb 21).

Und die Mitte dieser Geschichte ist Jesus Christus, sein Wirken, sein Tod und seine Auferstehung und seine «Wiederkunft» in Herrlichkeit.

Heil als lebenspendender Segen

Die *Heilige Schrift der Juden* (das Alte Testament) sieht das *zukünftige Heil* in der Ausgießung des Geistes Gottes, in der Fruchtbarkeit der Felder, in Recht und Gerechtigkeit, im Frieden (als Frucht der Gerechtigkeit), in der Sicherheit und in weiteren derartigen Segnungen. Ein Beispiel dafür bietet Jesaja:

«Wenn aber der Geist aus der Höhe über uns ausgegossen wird, dann wird die Wüste zum Garten, und der Garten wird zu einem Wald.

In der Wüste wohnt das Recht, die Gerechtigkeit weilt in den Gärten.

Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Sicherheit für immer.

Mein Volk wird an einer Stätte des Friedens wohnen, in sicheren Wohnungen, an stillen und ruhigen Plätzen...

Wohl euch! Ihr könnt an allen Gewässern säen und eure Rinder und Esel frei laufen lassen» (Jes 32,15-20).

Das *gegenwärtige Heil* besteht in den heilbringenden Gaben des Regens zur rechten Zeit, der ertragreichen Ernte, der Gabe des Brotes, der Sicherheit, des Friedens, in der Nachkommenschaft, im Bund, darin, daß Gott in ihrer Mitte weilt, in der Befreiung aus der Sklaverei (siehe Lev 26,2-13).

In der *Heiligen Schrift der Christen* (dem Neuen Testament) besteht das *zukünftige Heil* in einer neuen Schöpfung oder in einer neuen Welt, in der die Gerechtigkeit zu Hause ist. So «erwarten wir, seiner Verheißung gemäß, einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt» (2 Petr 3,13). Die Offenbarung des Johannes beschreibt diese neue Welt als einen Ort, wo eine neue Menschheit Gottes Bundesvolk ist, in dessen Mitte Gott wohnt, wo alle Tränen aus den Augen gewischt werden, wo der Tod nicht mehr sein wird und keine Trauer und keine Klage, und wo alles neu wird (Offb 21,1-5). Die Seligpreisungen schildern dieses Heil, das Gegenwart und Zukunft zugleich ist, als eine neue Welt und eine neue Geschichte, deren Segnungen in der Sohn- und Tochterschaft Gottes bestehen, in der direkten Erfahrung Gottes, in der Erfahrung von Gottes Erbarmen, im Besitz des Landes, von Reis und Brot, in Gerechtigkeit und Befreiung für die Armen (Mt 5,2-10; Lk 6,20-21).

Das *gegenwärtige Heil* bringt den Kranken Heilung, den Toten Leben und den Armen und Unterdrückten gute Nachricht (von Gerechtigkeit und Befreiung) — all das sind unterschiedliche Dimensionen des Lebens.

«Und Jesus antwortete ihnen: Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen (*'anawim* = die unterdrückten Armen) wird das Evangelium verkündet» (Mt 11,2-5).

Gerechtigkeit, vor allem, was wir heute «soziale Gerechtigkeit» nennen, spielt in der biblischen Religion und Spiritualität, und besonders im Neuen Testament, eine weitaus größere Rolle, als man gemeinhin erwartet.

Die nachdrückliche Forderung nach sozialer Gerechtigkeit bei den Propheten dürfte allgemein bekannt sein (vgl. Jes 5,7 u. ö.). Wir wissen auch, welch zentrale Rolle der Exodus, also eine Erfahrung von Befreiung und Gerechtigkeit durch ein versklavtes Volk, im Leben und Bewußtsein des Volkes der Bibel gespielt hat. Weniger bekannt dürfte jedoch sein, daß Jesus, nach der «Liebe zu Gott und zum Nächsten», *Gerechtigkeit-Barmherzigkeit-Treue (das heißt: «soziale Gerechtigkeit») als den wichtigsten Teil der Tora bezeichnet hat!* Man betrachte dazu einmal Mt 23,23 und Lk 11,42.

Die Spiritualität Afrikas und Asiens muß durchtränkt sein mit Hoffnung. Die Verheißungen der Bibel, vor allem in der Sicht der Prophetie und der Apokalyptik, sind die Quellen dieser Hoffnung.

Schweigen, Stille und Kontemplation

All dies zeugt von der welthaften Natur und der «Welthaltigkeit» der biblischen Spiritualität. Zur Spiritualität gehört aber unabdingbar auch die Dimension von *Stille und Kontemplation.*

Das verdient besonders hervorgehoben zu werden angesichts der Tatsache, daß kontemplative Stille sich nicht im «Werkzeugkasten» des durchschnittlichen Christen findet, während sie selbstverständlich zum Haushalt des Lebens und der Religion der großen Glaubensgemeinschaften des Ostens dazugehört. Und doch müssen wir — aufbauend auf unsere Erfahrung, die aus dem Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung resultiert, wodurch der Schwerpunkt auf die äußere Welt der Geschichte gelegt wird — auf die Unverzichtbarkeit der inneren Welt, des inneren Selbst, der inneren Kraft und Größe, des Weges nach innen, aufmerksam werden. Natürlich soll die Stille nicht zu Passivität und Tatenlosigkeit führen, sie soll uns vielmehr Kraft geben, zu ausgeglicheneren Trägern des Wandels zu werden.

Jesus hat immer wieder gebetet. Und wir vermuten, daß er oft *in kontemplativer Stille* gebetet hat — zum einen, weil er gesagt hat «Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viele Worte machen», zum andern, weil berichtet wird, daß er die ganze Nacht gebetet hat, und wie sollte ein Gebet die ganze Nacht hindurch anders als still gebetet werden; und drittens war Jesus ein Mensch des Ostens.

Die Spiritualität Afrikas und Asiens und Jesus Christus

In unserem Bemühen, die afrikanische und asiatische Spiritualität unserer Völker zu beschreiben, müssen wir Jesus Christus mit den Gegebenheiten unserer Welt in Beziehung setzen. Wir stellen fest, daß die äußerste und radikale Einzigartigkeit Jesu in der totalen Selbsthingabe im Dienst am anderen besteht. Er hat seine Botschaft und das heilspendende Beispiel der Liebe seiner Gemeinde, der Kirche, überliefert. Jesus predigte und verkündigte das Kommen des Reiches Gottes. «Dein Reich komme», in ihm werden die Güter dieser Erde gerecht verteilt sein: «Gib uns unser tägliches Brot», und «niemand wird Mangel leiden».

Jesus von Nazaret war ein liebender und liebenswerter Mensch, und er rief die Menschen zu heilsamen Beziehungen untereinander und zur Natur auf. Im Zentrum seiner Lehre steht, daß Gott die Liebe ist und daß, wer liebt, in Gott lebt. «Liebe Gott, und liebe deinen Nächsten wie dich selbst» ist das höchste Gebot, in dem das Gesetz und die Propheten erfüllt werden. In seinem Dienst an den Menschen hat Jesus seine göttliche Gegenwart «unter den Letzten» angekündigt. Er hat den Dienst der Liebe zum anderen, vor allem zu den Unterdrückten dieser Erde, zum Prüfstein der Spiritualität und der Vereinigung mit Gott gemacht. Mit seiner einfachen, naturverbundenen Lebensweise, in einer Welt sozialer Ungleichheit und schroffer

Ausbeutung der Frauen, der Armen und an den Rand Gedrängten, hat er sich unablässig für deren Rechte eingesetzt. Er gab sein Leben hin als Zeugnis seines kompromißlosen Engagements für Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Friede und Authentizität. Er rief eine Gemeinschaft ins Leben, die für seine Botschaft der Liebe Zeugnis geben und seinem Beispiel eines authentischen Dienstes der Liebe folgen sollte.

Im Laufe der Zeiten wurden seine Person und sein Werk von der Jüngergemeinde unterschiedlich verstanden. Das Selbstverständnis der Gemeinde ist für die Darstellung Jesu und seiner Sendung von entscheidender Bedeutung. Daraus, wie die Gemeinde in unterschiedlichen Kontexten die Sendung Jesu versteht und begreift, entstehen unterschiedliche kontextuelle Theologien.

Die Apostel erkannten, daß der Heilige Geist auf den Hauptmann herabgekommen war, den Petrus besuchte und durch die Taufe in die Gemeinde der Gläubigen aufnahm, da er den Heiligen Geist schon empfangen hatte (Apg 10-11).

In der Theologie und Christologie der frühen Kirche war es noch denkbar, daß der Heilige Geist in allen Menschen sich zeigen und gegenwärtig sein könne, sogar vor dem Kommen Jesu. Clemens von Alexandrien (150-211/216) schreibt: «Die wahren Führer der Menschheit sind die alten Philosophen, die, von Gott inspiriert und vom Logos geleitet, die Völker die göttliche Wahrheit gelehrt haben ...», wobei er Buddha erwähnt (Stom. V 12; vgl. Jacques Dupuis, Jesus Christ and his Spirit, TPI Bangalore 1977, S. 15; vgl. auch die Traditionen der Subordinationisten und der Nestorianer).

Im Laufe der Jahrhunderte wurde Jesus auf den Konzilien als ein gott-menschliches Wesen definiert, das die zweite Person der Heiligsten Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist ist. In dieser Sicht wurde Jesus vergöttlicht und zur einzigen, ausschließlichen, universellen und endgültigen Manifestation Gottes unter den Menschen erklärt.

Die dogmatischen Definitionen der Konzilien ließen zusammen mit der Lehre von der Erbsünde keinerlei Raum für ein heilvolles Handeln Gottes unter den Menschen außer in der Tätigkeit der Kirche. Sie beachteten zu wenig das unaussprechliche und unerforschliche Geheimnis Gottes, das alles menschliche Verstehen übersteigt und sowohl der innerste Kern aller Wirklichkeit ist als diese zugleich transzendiert.

Auf diese Weise wurde den Völkern Asiens und Afrikas durch die christliche Mission im Gefolge von Vasco da Gama ein *konstantinischer Jesus Christus* vorgestellt, mit einem schroffen und kompromißlosen Urteil über die Völker Asiens und Afrikas, die nicht Mitglieder der Kirche wurden, und über deren Religionen und Kulturen. Zurückzuführen war das darauf, daß sich die christliche Theologie und Spiritualität über die Jahrhunderte hindurch in einer europäisch geprägten Kirche entwickelt haben und gelebt wurden, mit der Bevorzugung der westlichen weißen Rasse gegenüber den Völkern Afrikas und Asiens.

Jesus Christus wurde in johanneischem und paulinischem Sinne als der präexistente Logos (Joh 1) und als der Eine, in dem alles erschaffen und versöhnt ist, verstanden: «Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand» (Kol 1,16-17). Christus, der «das Alpha und das Omega» ist, existiert vor dem historischen Jesus und ist gleichewig mit dem «Vater», der absoluten Gottheit. Dieser Christus steht nicht im Widerstreit oder in Konkurrenz zum Absoluten, das in anderen Religionen als transzendent verstanden wird und anders benannt wird als mit dem Namen Jahwe. Dies ist eine Art, wie der Ausdruck *kosmischer Christus* verstanden werden kann.

Ein anderes Verständnis des kosmischen Christus, das auch in diesem Dokument zu finden ist, zielt auf Jesus, der sich für den Menschen und die Natur interessiert, für den Planeten Erde und das Weltall, den Kosmos.

Die herkömmliche Theologie nach Konstantin spielte das soziale Engagement des historischen Jesus herunter, betonte statt dessen seine transzendente Göttlichkeit und hob seine jenseitige Heilsfunktion im Zusammenhang mit der durch die Ursünde gegebenen allgemeinen Verdammnis hervor. Jesus war aber auf diese Weise den täglichen Kämpfen seiner Gemeinde entfernt, seine Botschaft der Befreiung und

seine Autorität als Gottes Wort (Logos) in Menschengestalt wurden abgeschwächt oder verleugnet. Ja er diente dazu, Ausbeutung der schlimmsten Art zu legitimieren.

Die Wahrnehmung der menschlichen Identität Jesu, seiner die Liebe lehrenden und befreienden Sendung, ist für die Völker Asiens und Afrikas von größter Bedeutung: Dieser Jesus ist wirklich eine Realität dieser Welt, er ist immer gegenwärtig in den vielen, die die «Letzten», die Entrechteten sind.

Während Jesus Christus nicht geteilt und nicht teilbar ist, hat der Jesus von Konstantin, Kolumbus und Vasco da Gama die Teilungen und Denominationen der sozio-ökonomischen, patriarchalischen und theologischen Machtkämpfe Europas nach Afrika und Asien exportiert. Bei uns gibt es unterschiedliche Denominationen als Folge der Kämpfe der Europäer und nicht als Folge von Liebe, Botschaft oder Beispiel Jesu.

Wir sind uns des Skandals und der Begrenzungen bewußt, die aus den Spaltungen entlang ethnischer und konfessioneller Bruchlinien entstehen und ein Haupthindernis für das Verstehen des historischen Auftrags Jesu darstellen. Wir brauchen eine *postkonfessionelle und multikulturelle Aneignung der Bedeutung Jesu Christi.* Damit würde ein neues Zeitalter für das Zeugnis der Kirche in der Welt eröffnet, in der die wichtigste Frage die wäre, was Jesus täte, sollte er noch einmal unter uns erscheinen, und was die Richtschnur der Rechtschaffenheit, die er verkündet hat, für uns heute bedeutet.

Die Völker Afrikas und Asiens müssen die ihnen eigene kosmische Spiritualität wiedergewinnen oder sich erhalten, und sie müssen die Werte ihrer großen Religionen und was wertvoll ist in ihren Weltanschauungen zusammen mit den Werten des Jesus der Evangelien bewahren. Sofern alle Religionen und Kulturen sowohl versklavende wie befreiende Elemente beinhalten, müssen wir Grundsätze erarbeiten und anwenden, um jedes einzelne Element und alle insgesamt kritisch und konstruktiv zu prüfen. Was wahrhaft Leben spendet und zur Fülle des Lebens für Mensch und Natur beiträgt, stammt von Gott, dem Geber alles Guten; und jede menschliche Handlung, deren Folgen den Menschen entwürdigt und die Natur, die Quelle allen Lebens, zerstört, steht gegen Gottes Liebe und seine Absicht mit der Menschheit und der Welt.

Ökologie, Feminismus und die Spiritualität Afrikas und Asiens Auf dem Weg zu einer Spiritualität des Öko-Feminismus

«Halte still,
meine Seele,
diese Bäume sind Gebete»
(Rabindranath Tagore)

Zu den wichtigsten Themen unserer Zeit gehört die Frage, wie wir mit unserer Mutter Erde so leben können, daß Fortbestand, Mannigfaltigkeit und Ausgleich der Kräfte gefördert werden. Die Erde ist in Gefahr. Sie wird in alarmierendem Tempo zerstört. Wenn dieser Vorgang nicht zum Halten gebracht werden kann, werden wir unseren Nachkommen keine lebenswerte Erde überlassen können. Menschen, die die Erde schützen und einen bewahrenden Lebensstil fördern wollen, haben die *ökologische Bewegung* ins Leben gerufen, die uns auffordert, unser Denken über Natur, Entwicklung und wissenschaftlichen Fortschritt zu überprüfen. Die ökologische Bewegung befähigt uns, unsere anthropozentrische Verfehlung gegenüber den anderen Lebewesen einzusehen. Sie ruft uns auf zu neuen Verhaltensweisen, die auf der Anerkennung der gegenseitigen Verwiesenheit und auf dem Leben förderlichen Werthaltungen gegenüber allen Lebewesen auf dieser Erde beruhen.

Auch die *feministische Bewegung* auf der ganzen Welt stellt unseren Lebensstil grundsätzlich in Frage. Sie hat begonnen, die Ursachen für das Leid und den Kampf der Frauen im begrifflichen Rahmen des sogenannten «Patriarchats» zu sehen. Patriarchat ist ein hierarchisches Herrschaftssystem, in dem Männer die Macht haben und alle anderen Lebewesen mit der von ihnen geschaffenen Ideologie von Sexismus, Rassismus, kulturellem Imperialismus und Androzentrismus beherrschen. Dieses System von «Herrschaft und Unterwerfung» hat in der Weltgeschichte zu Kriegen, Unrechtssystemen und ökologischen Katastrophen geführt.

Als die ökologische und die feministische Bewegung sich zusammenschlossen, um für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzutreten, entdeckten sie, daß sie viele Grundannahmen teilen: die Sicht der Welt, die Analyse, die Vorgehensweise, den Lebensstil

und die Vorstellung von der Zukunft. Beide Bewegungen stellen sich gegen eine «Herrschaft über»-Beziehung, die in allem eine dualistische und hierarchische Unterdrückung zur Folge hat. Sie erstreben eine befreite und befreiende Beziehung, wo «Kraft von innen» und «Kraft miteinander» befördert werden. Sie glauben, daß die Vergewaltigung von Frauen und die Vergewaltigung der Erde denselben Ausgangspunkt haben. Beides geht zurück auf die Gewalt, die aus der «Macht über» andere hervorgeht, wie sie für den Mann, der die Macht innehat, charakteristisch ist: Er zerstört das rechte Verhältnis aller zueinander.

Menschen, die sowohl die ökologische wie die feministische Sicht teilen und sich in der Bewegung für eine neue feministische und ökologische Welt engagieren, nennen sich selbst *«Öko-Feministinnen»* und ihre Weltsicht *«Öko-Feminismus»*. Kraft für ihren Kampf schöpfen sie aus Religionen, Kulturen und Weltanschauungen, die Gleichheit untereinander, Bejahung des Körpers und Ehrfurcht vor der Natur gebieten. Sie sind auf der Suche nach einer Spiritualität, die die Immanenz Gottes, die Heiligkeit dieser Welt und die Ganzheitlichkeit von Körper, Sinnlichkeit und Sexualität vertritt. Sie wollen die Heiligkeit der «Materie» wiederentdecken, die in vielen Stammesreligionen der Welt eine große Rolle gespielt hat. In ihrem Streben nach einer ganzheitlichen Spiritualität können Öko-Feminismus und kosmische Spiritualität einander bestärken.

Die Spiritualität der frühen Religionen

Viele Öko-Feministinnen weisen die Spiritualität des westlichen Christentums zurück, das auf dem griechisch-hellenistischen Dualismus, der Hierarchie des Seins und auf androzentrischer Voreingenommenheit aufbaut. Die Schöpfungstheologie dieser Tradition stellt den Menschen, und besonders den Mann, in das Zentrum der Welt. Der Mann hat «Herrschaft über» alle anderen Lebewesen auf der Welt inne. In dieser Tradition wurde Gott immer mehr zum jenseitigen Ganz-Anderen, der über das ganze Universum herrscht. Dieser Gott diente zahlreichen Kolonisatoren als ideologische Waffe für Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung. Wenn Gott zu einem weißen, reichen Europäer wird, wird der weiße reiche Europäer zu einem Gott für alle Menschen und alle Lebewesen auf dieser Welt. Öko-Feministinnen halten demgegenüber Ausschau nach einer alternativen Spiritualität, die imstande ist, auf ihr Bedürfnis nach Bejahung der Heiligkeit der Welt zu antworten.

Wo kann diese kosmische Spiritualität Anhalt finden? Viele Teilnehmer und Teilnehmerinnen dieser Konferenz stimmen darin überein, daß die institutionalisierten, patriarchalischen, jenseitsorientierten Religionen nicht die Hauptquelle einer ganzheitlichen Spiritualität sein können. *Wir haben uns der Spiritualität der eingeborenen Völker und Stämme in Asien und Afrika zugewandt.* Ihre Spiritualität läßt der Schöpfung als einem dynamischen und in hohem Grad vernetzten Gefüge des Lebens ihren vollen Wert und fördert lebenspendende Werthaltungen: Heiligkeit des Lands, Ehrfurcht gegenüber allen Geschöpfen, umsichtigen Gebrauch und Bewahrung der Reichtümer der Erde, Erbarmen mit den Schwachen, Unterdrückten und an den Rand Gedrängten. Diese weltbejahenden Werthaltungen, Rituale und Praktiken werden oft als «abergläubisch» hingestellt, tatsächlich aber weisen sie hin auf ein kosmisches Netzwerk, dessen Wahrnehmung zu einer heilsamen und verwandelnden Erfahrung für uns alle werden kann.

Ein Netz von Beziehungen

Dieses kosmische Netzwerk ist ein natürliches, harmonisches und lebendiges Gefüge von Beziehungen, das vom inner- und zwischenmenschlichen Bereich ausgehend sich über die gemeinschaftlich-gesellschaftliche Ebene bis in den globalen und planetarischen Bereich erstreckt. Gegründet ist dieses Beziehungsgefüge auf Gerechtigkeit: Es gibt keine Ausbeutung, keine Manipulation, keine Unterdrückung; statt dessen herrscht *gegenseitiger Austausch, tiefe Ehrfurcht und fein abgestimmte Rücksicht.* Wenn sich zum Beispiel Menschen aus Afrika oder Asien einem Fluß oder Berg nähern, um ihn zu überqueren, oder einem Baum, wenn sie anpflanzen, fischen oder ernten, fragen sie oft die Geister, die mit dem Land, dem Berg, mit den Pflanzen und Bäumen, den Flüssen und Gewässern verbunden sind, um Erlaubnis. Sie nehmen nicht mehr von der Natur, als sie brauchen, und sie nehmen es nicht, ohne sich vorher zu fragen, was sie zum Leben brauchen. Sie bemühen sich,

der Natur auf andere Weise zurückzugeben, was sie nehmen, ganz so, als würden sie eine Schuld begleichen.

Wenn wir *in die Spiritualität des Öko-Feminismus die Spiritualität der Eingeborenen Afrikas und Asiens einbringen,* dann beginnen wir, die Bedeutung der Natur, Gottes und des Menschen auf eine neue Weise zu begreifen. Vor allem hört damit auf, daß die Natur als ein gefühlloser, toter Bereich aufgefaßt wird. Sie wird zu einem von Gott durchdrungenen und aus Gott lebenden Wesen. Ein tiefes Gefühl der Achtung, ja Ehrfurcht vor dem lebenspendenden, feinen Beziehungsgeflecht der Erde kommt auf. Die Erde wird geheiligt. Der Rhythmus von Ebbe und Flut der Gewässer und Meere wird zum Tanz Gottes. Die lebenspendende Fruchtbarkeit des bewässerten Landes wird zur Nahrung, die Gottes Güte schenkt. Wind und Luft werden zu Gottes belebendem Atem. Gott ist die Macht, die Leben schenkt. *Der Kosmos ist der «Schoß» Gottes.* Diese enge Beziehung zwischen Gott und Kosmos entfaltet sich in schöpferischer Energie, die Leben hervorbringt und erneuert. Gott belebt den Kosmos, und der Kosmos tanzt mit dem Schöpfer einen kosmischen Tanz von erlesener Anmut und Schönheit. In dieser kosmischen Entfaltung der immerwährenden Schöpfung werden die Menschen zu Mit-Schöpfern und Mitschöpferinnen Gottes und der Natur.

Diese Vision der *rechten Beziehung zwischen Gott, Menschen und Natur* darf nicht als kraftvolles Bild im Bereich der Poesie verbleiben. Es muß Gestalt annehmen im Kampf unserer Völker um Überleben und Befreiung und ihrem Leben und Handeln Kraft verleihen. Die feministische Bewegung hat immer die Auffassung vertreten, daß «das Persönliche politisch ist». Wenn wir unsere Spiritualität des Öko-Feminismus in unserem täglichen persönlichen und politischen Leben verankern und seine Wirkkraft für die Befreiung der Armen der Dritten Welt einsetzen, werden wir einen wirklich grünen Lebensstil, eine grüne Politik und Wirtschaft entwickeln. Der Schrei der Natur von den entwaldeten Bergen, aus den vergifteten Flüssen und der verschmutzten Luft, die wir der vom Westen angebotenen Entwicklung, den Transnationalen Konzernen und dem Kapitalismus verdanken, brechen uns das Herz. Die Schreie von Frauen und Kindern, die Opfer sexueller Gewalt, des Tourismus und der Armut werden, bringen uns zum Schreien. Wir bekräftigen unsere Verpflichtung zum Kampf für die Befreiung unserer Völker und der Natur, indem wir an das Ende unserer Erklärung das Symbol des Baumes setzen. Der Baum ist das anregendste Symbol für die Spiritualität des Öko-Feminismus.

Der Baum faßt den lebenspendenden Elan und Anstoß der Bewegung des Öko-Feminismus ins Bild. Seine Wurzeln reichen tief hinab in den Boden der Mutter Erde, sie schützen den Boden gegen Erosion und nehmen aus ihm die lebenspendende Feuchtigkeit auf. Stamm und Krone strecken sich, in vollkommener Einzigartigkeit nach Struktur, Aussehen, Größe, Zweigen und Blättern nach oben, in die Freiheit des Himmels. Die Blätter verwandeln das todbringende, giftige Kohlendioxyd in lebenspendenden Sauerstoff. Im Schatten des Baumes, der wie ein Schutzschirm wirkt, entfaltet sich das Leben verschiedener Insekten und Pflanzen, von Tieren und Menschen. Seine Früchte bieten Nahrung für den Körper, seine Blüten sind Labsal für die Seele. Wenn seine Blätter abfallen, werden sie zu Dünger für den Boden. Dieser zyklische und rhythmische Prozeß von Erschaffen, Ernähren, Heilen und Neuschaffen des Lebens ist ein treffendes Symbol für die Lebenskraft, die der kosmischen Spiritualität des Öko-Feminismus eigen ist.

«Ich bat den Baum,
Sprich mir von Gott,
und er begann zu blühen.»

(Rabindranath Tagore)

CONCILIUM aktuell

Leonardo Boff

Ein anderer Weg, aber dieselbe Richtung

Warum ich mein Priesteramt niedergelegt habe

Am 28. Juni 1992 habe ich den Entschluß gefaßt, einen anderen Lebensweg zu wählen. Die Richtung aber werde ich weiterhin beibehalten. Ich habe das Priesteramt aufgegeben und bin rechtmäßig aus dem Franziskanerorden ausgetreten. Diese Entscheidung wurde von der Öffentlichkeit mit großem Verständnis aufgenommen und durch tausende von Briefen und Zuschriften aus aller Welt bestärkt. Zum Teil löste sie auch Verwirrung aus. In meinem offenen Brief an «alle Gefährtinnen und Gefährten im Glauben und in der Hoffnung» habe ich die Gründe und Motive für diesen Schritt dargelegt. Ich möchte den Inhalt dieses offenen Briefes hier nicht noch einmal zusammenfassen. Vielmehr möchte ich den Hintergrund der Frage ausleuchten, denn es handelt sich hier um etwas, das in seiner Tragweite über mein persönliches Leben hinausgeht. Die Verantwortung für eine persönliche Entscheidung in ihrem unhintergehbaren und in gewisser Weise geheimnishaften Charakter bleibt dabei immer unangetastet. Ich nehme die Verantwortung dafür vor Gott und den Menschen auf mich.

Viele Theologen unserer Generation durchleben ein Drama, das sie tief bewegt. Wir haben uns der Aufgabe der theologischen Reflexion mitten in einem Sturm der Erneuerung unter Johannes XXIII. und während des Zweiten Vatikanischen Konzils gewidmet. Wir erkannten die unerfüllten Wünsche dieses heiteren Papstes und Papst Pauls VI. in den ersten Jahren seines Pontifikates. In diesem Sturmwind der Freiheit wurde ein theologisches Denken entwickelt, das ohne Zweifel für die Geschichte des Christentums von Bedeutung ist.

In Lateinamerika, wo der größte Teil aller Katholiken überhaupt lebt, entstanden Bewegungen und Institutionen, die die Verheißung eines neuen Modells von Kirche in sich bargen und die sich aus der Gefangenschaft jener Mächte befreit hatten, die unsere Völker immer kolonisiert und ihnen die herrschende westliche Kultur aufgezwungen hatten. So entstand eine neue Lesart der Bibel vom Volk her, durch die sich die Armen das Wort Gottes so zu eigen machen, daß es ihrem Leben und ihrer Befreiung zugute kommt; es entstanden die Basisgemeinden, in denen eine neue Art, Kirche zu sein, konkret wird — eine stärker gemeinschaftsorientierte Kirche, die fleischliche Gestalt annimmt in den Volkskulturen der Indios, der Schwarzen, der Mestizen, der Armen; es entstanden die verschiedenen Formen der Sozialpastoral, in denen das Christentum seine befreiende Kraft wiedergewinnt im Hinblick auf die Fragen nach sozialer Gerechtigkeit, nach einer gerechten Verteilung des Grund und Bodens, nach den unterdrückten Kulturen und den zugrundegerichteten gesellschaftlichen Klassen; es entstand die Theologie der Befreiung, als notwendige Reflexion, die die Praxis der Christen begleitet und animiert; und schließlich sind die Bischofskonferenzen zu nennen, die diesen mächtigen Strom der großzügigen Hingabe lenkten, deren Bischöfe nicht einfach kirchliche Amtsträger waren, sondern Hirten inmitten ihres Volkes, einfach, prophetisch, und so mancher von ihnen ein Blutzeuge.

Dann, seit dem Ende der siebziger Jahre, war eine Rückkehr zur kirchlichen Disziplin zu beobachten. Bestimmte Gruppen, die von der vatikanischen Bürokratie in Schach gehalten, doch im System der Macht immer präsent waren, schafften es, sich wieder bemerkbar zu machen. Sie schufen ihre eigene Interpretation der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und damit eine Theologie (d.h. Ideologie), die ihre Rom-fixierte zentralistische Praxis rechtfertigte. Die Gestalt des Papstes versahen sie mit einem mythischen Nimbus. Sie ließen ihn durch die ganze Welt reisen, um den Gläubigen den Eindruck zu vermitteln, er sei in Wirklichkeit der einzige Bischof von allen und eines jeden einzelnen. Im Laufe der achtziger Jahre waren es die geschickte Politik der Bischofsernennungen, die Kontrolle der Bischofskonferenzen, die Isolierung der entsprechenden kirchlichen Leitungsgremien, die Errichtung von Grenzzäunen für die Theologie und die Bestrafung bestimmter Theologen, wodurch es gelang, das gesamte Gefüge der Kirche einer einzigen Norm zu unterwerfen. Ein großangelegter Prozeß einer neuen Fixierung auf

Rom und einer Reklerikalisierung der gesamten Kirche wurde ins Werk gesetzt, vergleichbar allein mit dem, was auf das Erste Vatikanische Konzil folgte.

Zwei unterschiedliche Grundauffassungen von Kirche liegen im Streit miteinander: Die erste — die von Johannes XXIIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil — fordert die Erneuerung der Kirche: Diese muß sich von der historischen Last der Jahrhunderte befreien, um für jede Generation attraktiv zu sein und ihr eine Begegnung mit dem Evangelium zu ermöglichen. Deshalb braucht sie Freiheit und schöpferische Kraft. Von daher ergibt sich eine polyzentrische Sichtweise, das heißt eine Vision von Kirche mit mehreren Zentren der Koordination und der Macht. Das zweite Verständnis von Kirche geht von der Grundüberzeugung aus, daß die Kirche keiner Veränderung bedarf, sondern vielmehr der Ordnung und der Disziplin, damit die geistliche Eroberung der modernen Kultur erfolgreich sei. Disziplin und Ordnung erfordern die Haltung des Gehorsams und der Unterwerfung unter die Strategien der Autoritäten. Daraus ergibt sich eine monozentrische Sichtweise, das heißt ein einziges Zentrum, mit Sitz im Vatikan, fungiert als Denkfabrik und Entscheidungsschaltstelle.

Die achtziger Jahre führten uns vor Augen, wie die römische Sichtweise sogar unter Anwendung regelrechter Gewaltmethoden durchgesetzt wurde (dies war zum Beispiel der Fall beim Eingriff in die Strukturen der CLAR, der lateinamerikanischen Konferenz der Ordensleute); sie führten uns vor Augen, wie die prophetische Kirche des Volkes unter Erzbischof Helder Camara demontiert wurde; sie führten uns vor Augen, wie man sich über alte lokale Traditionen der Bischofsernennung in Europa hinwegsetzte; sie brachten uns die strikte Unterbindung des Prozesses der Afrikanisierung der Kirche in Afrika und die systematische Diffamierung und Verfolgung der Theologie der Befreiung.

Dies ist, so scheint mir, der strukturelle Hintergrund des gegenwärtigen Dramas der römisch-katholischen Kirche. In diesem Rahmen sind die örtlichen und bestimmte Personen betreffenden Ereignisse zu sehen. Auch meine Entscheidung kann nur im Gesamt dieses Szenarios verstanden werden. Ich war an der Frage von beiden Seiten her beteiligt: Als Franziskaner fügte ich mich in das traditionelle und hierarchische Modell von Kirche als societas; als Befreiungstheologe war und bleibe ich ein Teil des erneuerten Modells von Kirche als Gemeinschaft.

Aufgrund meiner Tätigkeit als Theologe und Schriftsteller, als Animator und Begleiter des großen Netzes von Basisgemeinden in Brasilien und in Lateinamerika war ich seit 1971 der strengen Überwachung durch die Lehrautoritäten des Vatikans unterworfen. Diese war eng verbunden mit den konservativen Kräften der Ortskirche, die als untergeordnete Organe die betreffenden Eingaben, Kritiken, Beschwerden und Anschuldigungen verwalteten. Nichts kommt von Rom, was nicht zuvor nach Rom gegangen ist. Zunächst kamen die Briefe direkt vom Präfekten der Glaubenskongregation an mich. Dann nur noch über den Generalminister meines Ordens, der auf Druck von höherer Gewalt seinerseits wiederum Druck auf den Provinzial ausübte, der wiederum mich unter Druck setzte. Dieser Wasserfall-Mechanismus birgt eine eigene Perversität in sich. Er zerstört die Bande der Geschwisterlichkeit unter den Menschen. Er mißbraucht sie in einer Funktion, die ihnen nicht zukommt, denn ein Ordensoberer hat keine Lehrautorität (er ist ja kein Bischof). Auf diese Weise werden theologische Fragen mit den Mitteln des Gehorsams «gelöst». An die Stelle des Dialogs tritt die Unterwerfung im Namen der kirchlichen Disziplin, «zum Wohle der Kirche, des Franziskanerordens und der Seele» (des Opfers). Ich wiederhole hier, was ich bereits in meinem offenen Brief geschrieben habe: «Die Erfahrung, die ich persönlich während dieser zwanzig Jahre mit dem Lehramt gemacht habe, ist diese: Es ist grausam und erbarmungslos. Nichts vergißt es, nichts vergibt es, alles fordert es ein.» Wenn ich die Akten der Leidensgenossen von Galileo Galilei bis zu Hans Küng und Eugen Drewermann lese, dann finde ich Bestätigung für dieselbe inquisitorische, arrogante, bürokratische, kalte und erbarmungslose Logik.

Man handelt so, als ob es Gott nicht gäbe und als ob er nicht die Menschlichkeit unter den Menschen stärken würde. In vielen der Briefe fehlt völlig jeder Bezug auf Gott oder Christus. Das ist eine subtile Art, sich gegen das zweite Gebot zu versündigen: den heiligen Namen Gottes zu mißbrauchen, indem man seinen Namen nicht ausdrücklich nennt, aber ihn als symbolisches Druckmittel dazu benutzt, um das Nachdenken über den Glauben in Schranken zu verweisen.

Ich habe den starken Eindruck, daß wir es mit einer strukturellen Sünde der Institution der rö-

misch-katholischen Kirche zu tun haben: mit dem Anspruch auf das Monopol für die Wahrheit, und mit dem Willen, kraft dieses Monopolanspruchs alles unter Kontrolle zu bringen, selbst wenn es um Menschenrechte geht. Hier gibt es kein Gespräch, weil die Voraussetzungen für jedes Gespräch fehlen: Demut, das Bewußtsein von der eigenen Gebrechlichkeit, die Bereitschaft, voneinander zu lernen und die Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis. Nichts davon — oder nur wenig — ist vorhanden. An die Stelle der Radikalität des Evangeliums tritt schlichter Rigorismus.

Dieses ekklesiozentrische Verhalten bringt die Kirche mehr in die Nähe der Kaiserpaläste als in die Nähe des armseligen Fischerbootes Petri. Ein Gefühl der Ohnmacht und der Verzweiflung greift im Leben eines Theologen Platz. Diese Art von Kirche vermittelt kein Heil. Wie kann man da behaupten, wie es ein konservatives Denken tut, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil? Der Gedanke, daß diese Art von Kirche und dieses Verhalten bis ans Ende der Welt fortdauern könnten, läßt mich vor Schreck erstarren. Was haben wir mit dem Erbe der Geschwisterlichkeit und Zärtlichkeit Jesu, das das mütterliche und väterliche Antlitz Gottes offenbart hat, getan?

Andererseits fühlte ich als Theologe, der in einer Kirche als Gemeinschaft verwurzelt ist (diese Kirche umfaßt Kardinäle und Intellektuelle ebenso wie die große Schar derer, die sich zum katholischen Glauben bekennen), daß noch nicht alles verloren ist. Hier wird ein wenig vom Traum Jesu von einer geschwisterlichen Gemeinschaft im Lichte der heiligen Dreifaltigkeit lebendig, die die vollkommene Gemeinschaft ist. Die große Mehrheit der Mitglieder dieser Volkskirche (sie ist ja Teil des Volkes Gottes) kommt aus Verhältnissen bitterer Not, es sind die Armen und Marginalisierten. Ihre Sorgen sind nicht Disziplin, Ordnung und Orthodoxie, ihnen geht es vielmehr um das Verhältnis von Evangelium und Ungerechtigkeit, vom Gott des Lebens und den Armgemachten. Aus dem Zusammenleben mit ihnen und aus dem Teilen des Lebens und des Glaubens mit diesen Menschen entstehen jedesmal aufs Neue eine Begeisterung und ein großartiges Lebensgefühl. Das Leben ist viel zu kurz, gemessen an den Aufgaben, die wir gemeinsam zu erfüllen haben.

Da ich erkannte, daß mir die Möglichkeiten zu handeln und zu reflektieren innerhalb dieser Kirche als Großinstitution praktisch genommen wurden, entschloß ich mich, die Funktionen, die ich innerhalb dieser Kirche als Institution als Franziskaner und Priester hatte, aufzugeben. Es gibt Situationen, in denen es nicht mehr um die Frage geht, ob wir es schaffen, die Kirche als Institution zu verändern, sondern in denen es vielmehr darum geht, mutig entschlossen zu vermeiden, daß die Institution uns verändert. Ich ziehe das Risiko der Kreativität einer Art von Anpassung vor, die eine Ruhe mit sich bringt, die mit dem Geist des Evangeliums nichts mehr zu tun hat.

Ich habe einen anderen Weg eingeschlagen, um dasselbe weitermachen zu können, das heißt, um die Gemeinden zu begleiten, um eine Theologie in enger Tuchfühlung mit der Praxis zu betreiben, um den Glauben und die Hoffnung in den Basisgemeinden zu feiern, von denen es in Brasilien tausende gibt. All dem habe ich nicht abgeschworen, im Gegenteil, das ist meine geistige Heimat. In diesem Sinne bleibe ich weiterhin Priester und Franziskaner.

Schließlich leben wir nur einmal. Und es muß sich lohnen, zu leben, besonders in jener Freiheit, die Christus für uns mit seinem Blut erkauft hat. Ich verstehe mich als Theologe der Gemeinde Christi, die umfassender ist als die Organisation Kirche. Ich nehme weiterhin am Leben der Basisgemeinden teil, auch an den sakramentalen Feiern, denn sie nehmen mich so auf, wie es immer der Fall war. Beim achten nationalen Treffen der Basisgemeinden im September 1992 in Santa Maria (Südbrasilien), an dem zirka dreitausend Delegierte aus Brasilien und ganz Lateinamerika teilnahmen, verlangte man nach meiner persönlichen Anwesenheit. Ich habe meine Rückkehr aus der Schweiz vorverlegt, um dieser Bitte zu entsprechen, die auch von den anwesenden Bischöfen unterstützt wurde. Der Empfang, der Beifall und das gemeinsame Gebet waren für mich eine Art zweite Weihe für den Dienst am Volk Gottes und an der Volkskirche.

Ich bin mir dessen bewußt, daß mein Entschluß auch Abschnitte meines vergangenen Lebens relativiert, nicht durch Untreue zu dem, was ich einmal versprochen habe, sondern auf der Suche nach einem Weg, der meinem Gewissen entspricht — ein Weg, der letztlich denselben Ursprung hat wie meine Taufe, mein Dienst als Priester und mein franziskanisches Charisma: die Nachfolge Jesu, der Enthusiasmus des Heiligen Geistes und die Gemeinschaft mit allen, getragen von der großen Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit.

Aus dem Portugiesischen übers. von Dr. Bruno Kern M.A.

LEONARDO BOFF

Geb. 1938; Studien in Curitiba, Petrópolis und München; ehemaliger Professor für systematische und ökumenische Theologie in Petrópolis; z. Zt. Professor für Ethik und Spiritualität an der Universität des Bundesstaates Rio de Janeiro; Autor zahlreicher Bücher zur Theologie der Befreiung, u. a.: Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten (Düsseldorf [3]1986); Der dreieinige Gott (Bibliothek Theologie der Befreiung) (Düsseldorf 1987); Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit (Düsseldorf 1991); Jesus Christus, der Befreier (Freiburg [3]1989); Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie (Düsseldorf [5]1986); Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung (Düsseldorf [2]1987); Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz [4]1985); Hg. (zusammen mit Bruno Kern u. a.): Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen — Streitpunkte — Personen (Düsseldorf 1988).

«CONCILIUM aktuell» wird vom jeweiligen Autor bzw. von der jeweiligen Autorin verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Direktionskomitees von CONCILIUM wieder.

Vorwort

David N. Power/Kabasele Lumbala

Absurdes Sterben und liturgisches Gedächtnis

Zu der Zeit, als entschieden wurde, ein CONCILIUM-Heft zu dem Thema zusammenzustellen, wie die Liturgie mit dem Phänomen des Massentodes umgeht, war gerade der Golfkrieg im Gange. In Zeitungen, Zeitschriften und auf den Fernsehschirmen hatten die Menschen in aller Welt Bilder vom «Korridor des Todes» gesehen. Massenhaft lagen tote Iraker in der Stille der Wüste, manche waren in ihren zerschossenen Fahrzeugen eingeklemmt, andere waren niedergestreckt worden, als sie zu Fuß den Bombardierungen aus der Luft zu entkommen suchten. Zweifellos wollten viele Menschen die Truppen Saddam Husseins aus Kuwait vertrieben sehen, aber dieser Massentod rief in seiner Brutalität doch ein namenloses Entsetzen hervor. Jetzt, da wir die Artikel zu diesem Heft sammeln und redigieren, sehen wir gebannt auf die «ethnische Säuberung» in Bosnien und auf die Bilder von ausgemergelten Körpern auf den Feldern und in den Häusern und Straßen von Somalia. Und wenn das Heft schließlich erscheint, wird unsere Aufmerksamkeit mit großer Wahrscheinlichkeit von anderen gräßlichen Vorfällen gefesselt werden.

Mehrmals im Laufe eines Jahres berichten die Medien von Hunderten und Tausenden Toten, sei es als Folge von Erdbeben, Flutwellen, Zug- oder Flugzeugunfällen, als Opfer von grausamen kriegerischen Auseinandersetzungen oder von Hungersnöten.

Durch die Massenmedien werden die Menschen heute weltweit, wenn auch meist nur oberflächlich, mit diesen Tragödien konfrontiert. Vor allem in der westlichen Welt kann man geradezu von einem Bombardement mit derartigen Nachrichten sprechen, so daß die einzelnen Ereignisse bagatellisiert werden oder das Bewußtsein abgestumpft wird. Andererseits ist trotz der Gefahr, daß solche Tragödien trivialisiert werden, in der Öffentlichkeit die Sensibilität dafür gewachsen, wie viele Menschen infolge politischer Unterdrückung zu Tode kommen, wie viele in diesem Jahrhundert an den Folgen von Kriegen gestorben sind und noch sterben, und es zeigt sich eine Irritation über die Todesfälle, die auf Aids oder Drogen zurückzuführen sind. Auf diese oder andere Weise wird die Öffentlichkeit mit dem Massentod konfrontiert. Die Menschen erleben heute eine Kette oder Masse von Todesfällen, die sich der Zählung widersetzen, die Opfer mit Anonymität bedrohen und die Überlebenden ebenso betäubt wie trauernd zurücklassen. Das kollektive Bewußtsein sieht sich durch diese Todesfälle mit scheinbarer Absurdität und Sinnlosigkeit konfrontiert. In dieser Situation blendet es entweder die Wirklichkeit aus, oder es sucht nach Möglichkeiten, ihr doch einen Sinn abzugewinnen oder darin eine Bedeutung zu finden. Wer noch zu einer Reaktion fähig ist, organisiert Mahnwachen oder andere symbolische Handlungen und Bekundungen der Betroffenheit, die Liturgie in unseren Kirchen jedoch zeigt sich kaum berührt, eventuell erfolgt eine Einschließung in das Gebet der Gläubigen, wobei die Namen der Personen und Orte möglicherweise noch falsch ausgesprochen werden.

In seiner bekannten Studie zur Geschichte des Todes hat Philipp Ariès verschiedene Perioden der Todesauffassung unterschieden: Er sprach von dem Zeitalter des gezähmten Todes, des eigenen Todes und des unsichtbaren Todes, womit er die jeweils vorherrschenden kulturellen Einstellungen zur Erfahrung des Todes charakterisierte. Heute könnte man mit guten Gründen vom Zeitalter des absurden Todes sprechen. Die

zahllosen Toten des Ersten Weltkriegs, deren Sterben völlig sinnlos schien, der Holocaust des jüdischen Volkes unter den Nazis, der Tod von Soldaten und Zivilisten in Vietnam und Kambodscha, der Hungertod in einer Welt des Überflusses, der Foltertod von Opfern politischer und militärischer Instanzen, das langsame und schmerzvolle Sterben der Aids-Kranken: all das gibt dem Tod eine Aura von Absurdität. Dieses Sterben hat nicht nur keinen Sinn, allzuoft ist es auch noch verursacht durch sinnloses, bösartiges oder — viel prosaischer — abgestumpftes und gefühlloses Verhalten der Gesellschaft. Und immer weckt es grundsätzlich die Frage nach der Anwesenheit, besser: Abwesenheit Gottes.

Die Beisetzung von Opfern eines Massentodes hat eine eigene Prägung. Wenn es sich um die Opfer menschlicher Greueltaten handelt — wie beim Tod in Vernichtungslagern, beim verborgenen Tod der Opfer von Gewaltregimen, wo Personen einfach «verschwinden» — oder um Kriegstote, ist das Festhalten der Todesstunde nicht rituell vorgesehen. Die Toten bleiben namenlos. In anderen Fällen — wie beim Tod durch Hungersnot oder durch Naturkatastrophen — geht es vor allem darum, die Opfer schnell zu bestatten, damit nicht noch Seuchen ausbrechen. Der Ritus wird schnell vollzogen, der Körper des einzelnen wird zu einem unter vielen, er wird namenlos in einem Massengrab bestattet.

Es bleibt in diesen Fällen ein individuelles und kollektives Erfordernis, dem Tod einen eigenen Sinn zu geben. Es zeigt sich das Bedürfnis nach einem öffentlichen Akt, der den Toten und ihrem Sterben Name und Bedeutung zuspricht. Nach Unglücksfällen brauchen die Angehörigen und Überlebenden Anhaltspunkte für die Erinnerung. Es mag paradox klingen, aber gerade von denen, die fast anonym sterben, muß die Öffentlichkeit ein Bild bewahren, wenn die Kultur eine solche Verletzung bewältigen will. Es bietet sich dafür eine ganze Reihe von Riten an, auf die zurückgegriffen werden kann, seien sie kultureller, politischer oder religiöser Natur, oder eine Mischung von allen drei Elementen.

Im kirchlichen Ritus muß, wie sonst auch, die Absurdität des Geschehens als die notwendige Durchgangsstufe zur Wiedergewinnung von Leben und Sinn sichtbar werden, gerade für die Toten. Kirchliche Gemeinden und Gemeindeleiter wissen, daß der Verpflichtung zum Gedächtnis der Toten unter diesen Umständen nicht mit den üblichen Gottesdienstformen entsprochen und dem Schmerz der Überlebenden nicht mit den traditionellen religiösen Antworten begegnet werden kann. Um zu einer angemessenen Form des Gottesdienstes und des Gedächtnisses zu finden, bedarf es der Phantasie. Es besteht dabei keine Notwendigkeit, sich auf das liturgische Repertoire zu beschränken; vieles, was wertvoll ist und Trost zu spenden vermag, können Gläubige in anderen Formen des Gedächtnisses finden.

Die eigentliche Intention dieses Heftes von CONCILIUM ist die Suche nach Formen der christlichen Liturgie, die in unserem Zeitalter des absurden Todes, angesichts des Massentodes, Resonanz zu finden vermögen; dabei war uns bewußt, daß eine solche gottesdienstliche Feier innerhalb einer bestimmten Kultur, als Teil eines weiteren sozialen Bemühens um die ausdrucksmächtige Form des Gedächtnisses, Gestalt gewinnen muß. Schmerzlich bewußt war uns außerdem, daß die üblichen christlichen Antworten auf den Massentod, ja auf den Tod überhaupt, heute in Frage gestellt sind. Es erheben sich theologische Probleme, denen nicht ausgewichen werden darf, wenn rituelle und liturgische Formen für Trauer um die Toten und ihr Gedächtnis entwickelt werden sollen.

Im ersten Teil des Heftes lenken die Autoren den Blick auf gegenwärtige Erfahrungen im Hinblick auf die Bestattung von Toten, die Opfer von Katastrophen wurden. Der Hungertod in Afrika (Semporé), die auf Naturkatastrophen folgende Verwüstung auf den Philippinen (de Mesa) und die Tagesliste derer, die an Aids sterben (Ruijter), stellen gewiß drei recht unterschiedliche Ausschnitte der Wirklichkeit vor; als Katastrophen unserer Zeit konfrontieren sie uns mit einer grauenhaften Wirklichkeit. Die Autoren weisen darauf hin, daß ein Gebet unmöglich ist, ohne daß die Gründe und Ursachen für das Unglück erörtert werden. Unweigerlich stellen sich allgemeine ethische Fragen, wenn man vor der traurigen Notwendigkeit steht, die Opfer eines Massentodes zu bestatten.

Im zweiten Teil werden die herkömmlichen christlichen Formen des Umgangs mit dem Tod und der Hoffnung auf ein Weiterleben im Licht dieser Wirklichkeit untersucht. Diese Beiträge bringen ein Beispiel aus der Geschichte (Villaró), werfen einen Blick auf die Form der

Klage (Torres Queiruga), erörtern die theologischen Voraussetzungen (Deneken) und beobachten die Verwendung der Bildmuster der christlichen Sprache (Jeanrond).

Der dritte Teil lenkt die Aufmerksamkeit auf Ereignisse der Vergangenheit. Einige Autoren (Guroian, Fragomeni) berichten über verschiedene Wege, wie Gemeinschaften oder Völker in unterschiedlichen Kulturkreisen im Rückblick auf Fälle von Massentod Formen der Erinnerung entwickelt haben. Diese Beiträge zeigen, wie Menschen mit dem Gedanken an die Toten umgehen müssen, wenn es sich um die Absurdität, Grausamkeit und Anonymität handelt, wie sie diese besonderen Todesumstände kennzeichnen. In den Beiträgen wird auch deutlich, wie hier die schöpferische Phantasie den Tod in einer Weise vergegenwärtigen kann, daß er einen neuen Stellenwert im sozialen und kulturellen Leben bekommt, und wie diese Art von Gedenken zu einer sozialen Kraft wird, die sich ungerechten und unterdrückerischen Taten und Ideologien widersetzt. An dieser Stelle werden auch Informationen darüber gesammelt, wie das Gedächtnis der Opfer von Massensterben und anderen Formen des absurden Todes in verschiedenen Ländern oder im Kontext bestimmter Gruppen begangen wird, worauf auch der kurze Beitrag von David Power aufmerksam macht. Obwohl die Beiträge dieses Abschnitts und die darin beschriebenen Riten und Symbole nicht direkt mit Liturgie im engeren Sinn zu tun haben, enthalten sie aufschlußreiche Modelle liturgischen Gedenkens und machen bewußt, wie fehl am Platze jede liturgische Feier ist, wenn sie nicht von schöpferischer Phantasie und schöpferischem Handeln im Umgang mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit geprägt ist.

Natürlich kann das Thema nicht in einem einzelnen Heft erschöpfend behandelt werden, und es konnten in jedem der Teile aus zahlreichen Möglichkeiten nur einige wenige ausgewählt werden. Unsere Absicht war nicht, ein Modell der Liturgie zu entwickeln, das nur noch in die Liturgischen Bücher aufgenommen werden müßte. Das Anliegen ist viel bescheidener: Wir hoffen, daß das in diesem Heft vorgelegte Material von verschiedenen Gemeinden aufgegriffen wird und sie anregt zu einem hoffnungsvollen Gedächtnis des Lebens der Toten — im Zeitalter des absurden Todes.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

Mitten in der Katastrophe die Toten begraben

Sidbe Semporé

Hunger in Afrika

«Tastend suchen sie den Eingang in einen Friedhof»
Albert Londre

Angesichts der Hekatomben, die der Hunger heute in den östlichen und südlichen Regionen Afrikas dahinrafft, erscheint es — seien wir nur ehrlich! — geradezu anstößig, auf ein paar knappen Seiten den abscheulichen Moloch an die Wand zu malen, der die Menschen des afrikanischen Kontinents zu Tausenden verschlingt — umso anstößiger, als der Verfasser dieses Beitrags und die Leser des Artikels vor den Schrecken des Hungers ja sicher sind. Es sei denn, wir würden von diesem Ärgernis unserer Zeit schon bei der Nennung seines Namens im Innersten getroffen revoltieren. Es sei denn, es würde uns von Grund auf zu einer radikalen und unverzüglichen *Metanoia* unseres Verhaltens bewegen.

Die tragische Wahrheit der Verheerungen, die der Hunger in Afrika und anderswo in der Welt verursacht, liegt in der Tatsache, daß sie jeden Menschen angeht, ganz gleich, wo er sich befindet, und dies ganz einfach aufgrund der gemeinsamen Menschennatur, was in jeder Person Beziehungen, Rechte und Pflichten der Solidarität denen gegenüber nach sich zieht, die vor unseren Türen oder vor unseren Grenzen zusammenbrechen.

Die Tatsachen

Sterbende Vögel verbergen sich. Das unerträgliche, widerliche Schauspiel von Berichterstattern und Kameraleuten, die ohne Rücksicht auf das unter dem abgestorbenen Fleisch und den ausgetrockneten Knochen noch glimmende Fünkchen Menschsein den gierigen Massenmedien das Röcheln erlöschender Skelette und den Abschiedsblick von Kindern mit aufgedunsenen Bäuchen zum Fraß vorwerfen, dieses Schauspiel trägt dazu bei, das bereits gesättigte und überdrüssige Gewissen der *Fern*-Seher und *Fern*-Leser völlig abzustumpfen. Wird der hier unternommene Weckruf angesichts der tragischen Lage des hungernden Afrika Besseres bewirken?

Im Oktober 1991 stellte der Monatsbericht des Internationalen Währungsfonds über die «weltwirtschaftlichen Perspektiven» bezüglich der Situation in Afrika fest: «Ungefähr 30 Millionen Bewohner dieses Erdteils sind vom Hunger bedroht, vor allem in Äthiopien und im Sudan, aber auch in Angola, in Burkina Faso, in Liberia, Moçambique und Somalia.» Zwei Monate später machten sich die internationalen Massenmedien zum Sprachrohr für den Angstschrei der südafrikanischen Länder und Madagaskars, die von einer katastrophalen Dürre heimgesucht und in denen 20 Millionen Menschen unmittelbar vom Hungertod bedroht sind. In den Monaten Juni und Juli 1992 beklagten einige Länder des Sahel ihrerseits einen ernsten Mangel an Regen und riefen ebenfalls um Hilfe.

Die Bestandsaufnahme der Fachleute für das Jahr 1992 ist erschreckend: 25 bis 30 Millionen Menschen, in der Mehrzahl Kinder, sind unmittelbar dem Hungertod ausgesetzt, der auf dem afrikanischen Kontinent wütet: 60 Millionen leiden befristet unter schwerer Unterernährung. Diese apokalyptische Situation ist das Ergebnis komplexer menschlicher und klimatischer Faktoren und wiederholt besonders dramatisch analoge Katastrophen der fernen und nahen Vergangenheit Afrikas. Man braucht gar nicht bis auf die biblischen Berichte vom Hunger in Ägypten zurückzugreifen, um zu sehen, daß die Geißel des Hungers in regelmäßigen Abständen die leicht anfälligen afrikanischen Völkerschaften heimgesucht hat. Die meisten Völker des

Kontinents haben aus den Berichten über die Wanderbewegungen und aus der mündlichen Überlieferung noch die bitteren Jahre der «mageren Kühe» im Gedächtnis, in denen ihnen nichts anderes übrig blieb, als Wurzeln zu kauen und schließlich an ausgetrockneten Brunnen zusammenzusinken. Die zwei vergangenen Jahrzehnte (1970–1990) zählen freilich zu den mörderischsten in der gegenwärtigen afrikanischen Geschichte. Man braucht sich nur an die schreckliche Dürreperiode erinnern, die in den ausgehenden siebziger Jahren und erneut zwischen 1984/85 den afrikanischen Landstrich des Sahel in seiner ganzen Breite von Kap Verde am Atlantik bis nach Äthiopien heimgesucht hat. Die Bevölkerungsverluste stiegen in die Hunderttausende. Seither erlebt die Sahelzone eine fortschreitende Verschlechterung des Bodens und des Klimas; die Verwüstung schreitet rasant voran und führt zu weitausgreifenden Bevölkerungsbewegungen; ständig strömen flüchtende Menschenmassen aus wirtschaftlichen Gründen in die Küstenländer. Die anfälligen, durch die andauernden klimatischen Katastrophen tödlich getroffenen Wirtschaftssysteme dieser armen Länder funktionieren nur noch als Mangelwirtschaft. Trotz mutigen Einsatzes der einheimischen Landarbeiter und vielfältiger internationaler Hilfeleistung steigern die Sahelstaaten von Jahr zu Jahr ihre Notrufe zugunsten der Millionen Heimgesuchter und Hungernder. Von Jahr zu Jahr schlägt die Hungergeißel schlimmer zu, und dies trotz der Verbesserung gewisser wirtschaftlicher und klimatischer Gegebenheiten und trotz punktueller oder sogar permanenter internationaler Hilfe.

2. Die somalische Tragödie

Darf man vom Einzelfall auf die allgemeine Situation schließen? Nein, die Lage ist von einer Region Afrikas zur anderen derart verschieden, und die Hungergegenden wechseln so oft von einem Jahr zum anderen, daß hastig aus Sonderfällen geschlossene Verallgemeinerungen fehlgehen. Der Leidensweg verlief im vergangenen Jahrzehnt durch die Sahelzone, durch Äthiopien und durch den Sudan. Die neunziger Jahre schlagen nun den afrikanischen Süden und die Somaliahalbinsel mit schwerem Getreidemangel und den üblen Folgen der Mißernten aufgrund einer außergewöhnlichen Trockenheit; und als ob das nicht schon genug wäre, kommt in Liberia, Djibouti, Moçambique und Somalia ein sinnloser Bürgerkrieg zu allem Unheil dazu.

Was da aber in Somalia geschieht, spottet aller Beschreibung. Es ist ein wahrer Dorn der Anklage im Gewissen der Menschheit. «Man könnte meinen, hier wäre eine Atombombe explodiert, so schrecklich ist das Land durch den Krieg und den Hunger zugrundegerichtet», erklärte ein Besucher des Landes erschüttert. Die Aufmerksamkeit und die Hilfe, mit denen die westliche Welt auf den Krieg auf dem Balkan reagiert, überblenden sozusagen die Meldungen und Stellungnahmen zur Lage in Somalia, derart selten und medienschwach werden sie der Öffentlichkeit mitgeteilt. Indessen genügt der Hinweis auf drei Reaktionen offizieller Persönlichkeiten, um das Ausmaß des ganzen Elends, das seit 1991 über Somalia hereinbricht, eindringlich vor Augen zu führen.

Am 3. August 1992 erklärte der Sonderbotschafter der Vereinten Nationen, Mohamed Sahnoun:

«Aufgrund des fehlenden internationalen Einsatzes und des Geldmangels ist es vielleicht schon zu spät, die eineinhalb Millionen Somalier — fast ein Viertel der Gesamtbevölkerung — zu retten; sie sind dem Hungertod geweiht, wenn nicht unverzüglich eine massive Nahrungslieferung einsetzt.»

Die zweite Stimme ist die des französischen Ministers für Gesundheit und humanitäre Maßnahmen, Bernard Kouchner; er berichtete am 8. August 1992 nach einem kurzen Besuch in Somalia:

«Ich habe seit Biafra nichts Schlimmeres gesehen. Ich habe den Tod entdeckt. Den Tod eines Landes und vor allem den Tod der Kinder, die am Wegrand röchelnd verenden.» Er beschwört die europäische und internationale Gemeinschaft, dahin zu wirken, daß der Balkankrieg dieses entsetzliche Drama in Somalia nicht verdeckt.

Am gleichen Tag veröffentlichte DIE ZEIT ein Interview des Generalsekretärs der UNO, Butros Butros-Ghali, in welchem er erneut und energisch seine.Entrüstung über den Mangel an Einsatz der reichen Länder zur Rettung Somalias ausdrückt:

«Es besteht ein Unterschied zwischen dem Bürgerkrieg in Somalia und dem in Jugoslawien. In Somalia wurden zehnmal mehr Men-

schen getötet als in Jugoslawien, aber niemand hat sich um dieses Land gekümmert. — Verglichen mit Somalia ist der jugoslawische Konflikt ein Krieg unter Reichen! Die UNO und der Generalsekretär müssen allen Mitgliedstaaten die gleiche Aufmerksamkeit widmen.»

Diese drei Erklärungen beabsichtigten, die Schläfrigkeit der Großmächte angesichts des drohenden Todes der Bevölkerung eines ganzen Landes aufzurütteln; sie fanden ein lebhaftes Echo bei dem damaligen demokratischen Kandidaten für die Präsidentschaftswahl in den USA, Bill Clinton. Er forderte am 9. August 1992, die amerikanische Regierung möge sich in der humanitären Aktion der UNO zugunsten Somalias stärker einsetzen. Tatsächlich wird ja geschätzt, daß 4,5 Millionen von im ganzen 7,5 Millionen Menschen dieses Landes in kurzer Zeit von Hungersnot bedroht sind.

In den Lagern stirbt durchschnittlich jede Minute ein Somalier, meistens ein Kind. Bis Mitte August 1992 war nur ein Zehntel der zum Überleben der Bevölkerung notwendigen Hilfe im Land eingetroffen; andererseits hatten die Vereinten Nationen immer noch nicht die kümmerliche Zahl von 500 «Friedenssoldaten» zum Schutz und zur Überwachung der Nahrungsmittelhilfe geschickt.

3. Der Hunger — ein unabwendbares Schicksal?

Warum diese andauernde chronische Verschlechterung der Ernährungslage in so zahlreichen afrikanischen Ländern?

a) Klimatische Ursachen

Natürlich gibt man da zu allererst dem Himmel die Schuld, dem Himmel, also Gott und den göttlichen Mächten, die der Erde den befruchtenden Tau verweigern! Es kommt nicht selten vor, daß die verantwortlichen Politiker auf dem Höhepunkt klimatischer Katastrophen die Kirchen und Gläubigen zu Gebet und Fürbitte auffordern.

Aber dieser Himmel ist doch auch, das weiß man ja, ganz prosaisch betrachtet das wolkenschwere Firmament, das den Regen spendet und das sich dem menschlichen Zugriff immer noch entzieht. In Somalia nun waren die Regenfälle seit 1989 ungenügend, und die Ernten sozusagen inexistent. Und was noch schlimmer ist: Selbst wenn sich der Himmel gnädig erweist, so werden die Ernten doch zuweilen von riesigen Heuschreckenschwärmen vernichtet. Auch vermindert das unerbittliche Vorrücken der Wüste in der Sahelzone trotz Aufforstungsbemühungen und Vermehrung der Wasserstauanlagen die landwirtschaftlichen Anbauflächen und verschärft die Verschlechterung des Bodens.

b) Menschliche Ursachen

Ich weiß nicht, ob man mit dem französischen Agrarwissenschaftler René Dumont und einigen Öko-Systematikern den westlichen Ländern und insbesondere Amerika als den Hauptschuldigen die Verantwortung für die atmosphärischen Störungen und den klimatischen Gleichgewichtsverlust des Planeten anlasten kann; jedenfalls erklärte R. Dumont nach dem Gipfeltreffen in Rio[1]. «Die Verantwortung für die Zerstörung der Ozonschicht und, als Folge davon, die Dürre in Afrika, in Madagaskar und anderswo in der Welt tragen diese industrialisierten Länder und vor allem Amerika.»

Eins ist sicher: Am Hunger in Afrika sind zu einem großen Teil die Menschen selber schuld.

Der mächtige Einfluß der modernen Zivilisation und der Westmächte auf den Lauf der Geschichte Afrikas hat auf die Ernährungsstrukturen tiefgehend eingewirkt und hat die Produktionsmethoden völlig verändert. Die Gründung künstlicher Staaten, die ein ganzes Mosaik von Völkern unter das mythische Banner der Nation und einer engstirnigen Vaterlandsideologie zusammenzwingen, bedeutet einen tragischen geschichtlichen Irrtum. Das beweisen die Millionen Toten in Biafra, in Katanga, in Äthiopien, im Sudan, in der westlichen Sahara, in Cabinda, in Casamance, in Ruanda, in Burundi, in Somalia usw. Die den ungefestigten afrikanischen Gesellschaftssystemen künstlich übergestülpten Strukturen aus einer anderen Welt erzeugen schlechte Imitationen, ja Karikaturen von Staaten, deren «Grenzen» die Bürger in Gefangene und die Ausländer in Feinde verwandeln. Die strengen Zollvorschriften unterworfenen Nahrungsmittel zirkulieren nicht mehr von einem Land zum anderen, von einem Gebiet ins andere. Und das alles im Namen der Staatsraison!

Andererseits hat man seit der Kolonialzeit den Anbau von einträglichen Ausfuhrkulturen — oft als Monokulturen — für die industrialisierten Länder gefördert, auf Kosten des im Inland selbst lebensnotwendigen Nahrungsmittelanbaus. Nun hat aber der Nahrungsmittelweltmarkt nicht nur durch ein ungerechtes und betrügerisches Quotensystem für die Rohstoffe die afrikanische Wirtschaft abgewürgt; er hat auch durch die massive Subventionierung der Landwirte und Ausfuhrunternehmen der westlichen Industrieländer den afrikanischen Bauern einen schweren Schlag zugefügt[2].

Das Gewicht der *Auslandsschulden* — 200 Milliarden Dollar für ganz Afrika — und der damit verbundenen Auflagen sowie die von den internationalen Bank- und Finanzinstituten einer ausgebluteten Wirtschaft aufgezwungenen Strukturanpassungsprogramme sind kaum eine Hilfe zur wirksamen Bekämpfung der drängenden Ernährungsprobleme. Es wäre freilich ungerecht, würde man die Verantwortung für das im afrikanischen Landwirtschaftssektor herrschende Elend ausschließlich der internationalen Konjunktur in die Schuhe schieben. R. Dumont hat schon in den sechziger Jahren in seinem bekannten Buch «L'Afrique noire est mal partie» die afrikanischen Machthaber selbst vor wirklichkeitsfremden, den lebensnotwendigen Landwirtschaftssektor vernachlässigenden politischen Entscheidungen gewarnt.

Die Bevölkerung fast aller afrikanischen Länder muß heute diese politischen Irrtümer und abenteuerlichen Wirtschaftsoptionen teuer bezahlen; einst blühende Getreideausfuhrländer wie Nigeria, Guinea, Mali, die Elfenbeinküste u.a. sind zu tief verschuldeten Einfuhrländern geworden.

Die meisten Regierungen haben sich in den Prioritäten getäuscht. Sie haben es vorgezogen, Landwirtschaft und Bauerntum dem Prestigestreben — jenen skandalösen «weißen Elephanten» der afrikanischen Städte — und einer Minderheit von Privilegierten zu opfern. Und was noch schlimmer ist: Verwaltungssystem und Erziehungsmodell haben mächtig dazu beigetragen, die landwirtschaftliche Arbeit abzuwerten und zu verachten und die Dörfer zugunsten rings um die großen Städte anwachsender Elendsviertel zu entvölkern.

Die Folge ist heute eine archaische Technologie und veraltete Bodenbearbeitungsmethoden im afrikanischen Landwirtschaftssektor. Es fehlen die orts- und landeseigenen Lagermöglichkeiten, die Tausch- und Marktverbindungen für die Produkte, es fehlt einfach eine Agrarpolitik und eine rationelle Bewirtschaftung des Bodens.

Die *fortschreitende Umweltzerstörung* durch Entwaldung, durch unkontrollierte Brennholzbeschaffung und in gewissen Gegenden durch Buschfeuer führt zur Verminderung fruchtbarer Erde und saisonbedingten Regens.

Andererseits bezeugt die gegenwärtige Situation in Äthiopien, in Somalia, im Sudan, in Liberia und in Moçambique, wie sehr die ständigen blutigen Konflikte auf dem Kontinent zu einer der Hauptursachen für die Hungerplage werden. Es ist doch unerhört, daß seit einem Jahrzehnt im Sudan, diesem riesigen «Getreidespeicher Afrikas», Millionen Menschen dem Hunger ausgeliefert sind. Der Strom von Millionen ausgehungerten, in provisorischen Lagern zusammengepferchten, auf den Straßen dahinsiechenden oder auf Todesflößen wegtreibenden *Flüchtlingen* bedeutet für das Afrika der Nationen und der Stämme ein Ärgernis, das zum Himmel schreit. — Die Bilanz ist erschütternd: Eine Million Tote in Moçambique seit dem Ausbruch des Bürgerkrieges im Jahre 1975, und 800.000 vom Hungertod bedrohte Menschen und zwei Millionen Flüchtlinge im Jahre 1992, deren Überleben von der internationalen Hilfe abhängt. Eine solche Bilanz entzieht denen, die in diesem Land an der Macht sind, und deren Gegnern, die töten, um diese Macht an sich zu reißen, jegliche Legitimation. Dasselbe gilt für Somalia: Hier heben die Flüchtlinge in den Lagern Massengräber aus, um die Hunderte von Menschen zu beerdigen, die täglich vor Hunger zugrundegehen. Das Absurde des Flüchtlingsphänomens in Afrika kann man auch noch an folgendem doppelten Teufelskreis ablesen: Im Oktober 1991 beherbergte Äthiopien 385.000 Flüchtlinge aus dem Sudan, während der Sudan 663.000 Flüchtlinge aus Äthiopien aufnahm! Zur gleichen Zeit gab es in Äthiopien 355.000 geflüchtete Somalis gegenüber 350.000 geflüchteten Äthiopiern in Somalia. Den Gipfel der Grausamkeit erreichen in Äthiopien, Somalia, Sudan und Moçambique jene Gewalthaber und Aufständischen, die sich nicht scheuen, in brudermörderischen Kriegen, die sie sich gegenseitig liefern, den Hunger als Waffe einzusetzen, indem sie die Ernten niederbrennen, die inter-

nationalen Hilfssendungen ihrem Zweck entfremden und jedes Eingreifen humanitärer Organisationen verhindern. Ganz zu schweigen von den ungeheuren Summen, die auf beiden Seiten der Kriegführenden für den Ankauf von Waffen und Munition ausgegeben werden.

Unter den menschlichen Faktoren für den Hunger in Afrika ist schließlich auch das unkontrollierte Bevölkerungswachstum zu erwähnen; es verschärft das in dem gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Kontext bestehende Mißverhältnis zwischen der Produktion und dem Verbrauch; es verschlimmert auch die Unterernährung auf dem Kontinent. Das Bemühen der Staatsmänner um eine Aufklärung der Bevölkerung und eine Verhaltensänderung breiter Volksschichten ist noch allzu zaghaft. In Ländern, wo die Jugendlichen unter 21 Jahren in der Mehrheit sind (65 Prozent der Bevölkerung), wird die soziale Lage in dem Maße explosiv, wie die Arbeitslosigkeit die Jugend natürlich ganz und gar nicht für eine Rückkehr auf das Land motiviert, sondern sie im Gegenteil zur Beute sozialer Übelstände werden läßt. Der ständig weiter klaffende Abstand zwischen dem demographischen und dem wirtschaftlichen Wachstum bedeutet kurzfristig die sehr reale Gefahr einer schweren Ernährungskrise.

Der Aufweis der Hauptursachen für den Hunger in Afrika führt zu dem Schluß: *Hunger bedeutet keineswegs ein unabwendbares Schicksal.* Die Hauptfaktoren für den Hunger liegen vor allem im menschlichen Versagen. Es ist wohl leichter, dem durch klimatische Katastrophen verursachten Hunger entgegenzuwirken, als einen strukturbedingten Hunger zu bekämpfen, der sich aus dem Verhalten und Handeln der Menschen ergeben hat. Soll man sich also dem Pessimismus überlassen? Nein, denn in diesem Kampf gegen Hunger und Verzweiflung ist die menschliche und religiöse Ethik von großer Hilfe.

4. «Nehmt und eßt alle davon»

Und wenn sich die Frohbotschaft für die Millionen Hungernden in Afrika in dem lapidaren Testament Jesu zusammenfassen ließe: «Nehmt und eßt alle davon»? Tatsächlich zeigt alles in der Lehre Jesu («Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben», Mt 25,35) wie auch in seinem Wohltun («Ich habe Mitlied mit diesen Menschen; sie [...] haben nichts mehr zu essen», Mk 8,2) nicht, daß er «das Hungerproblem in Israel» lösen wollte, wohl aber, daß er die Notwendigkeit sehr ernst genommen hat, es müsse jeder Mensch genug zu essen haben. Die den Armen geltende Frohbotschaft wird in Form von vermehrtem (Mk 8), erflehtem (Mt 11), hingegebenem (Joh 6) und gebrochenem (Mt 26,26) Brot verkündet, unter dem Bild eines Festmahls auch, bei dem man sich in froher Gesellschaft satt essen kann (Lk 14,15). Wer in einem Flüchtlingslager angesichts ausgehungerter Menschen, denen das Leben dahinschwindet, weil es an «Brot» fehlt, das ihnen der afrikanische Himmel und die afrikanische Erde verweigert haben, das Evangelium aufschlägt und liest, dem werden die Worte dessen Wahrheit und Lebenskraft, der «Brot» geworden ist für das Leben der Welt, um die Menschheit aus ihrer tödlichen Schwäche zu erretten. Über die humanitären Grundsätze und die moralischen Vorschriften hinaus verweist das Leiden der Hungernden Afrikas auf die ergreifende und erschütternde Wirklichkeit des Ostermahls und die brutale Wirksamkeit der Sünde der Welt.

Das Hungerdrama in Afrika setzt im Namen der menschlichen Gerechtigkeit und der Grundsätze des Evangeliums, der Selbstsucht der Wohlversorgten übel zu. Die in den kalten Mechanismen der Weltwirtschaft und der internationalen Geopolitik so oft schon angeprangerte strukturelle Sünde wirkt in aller Offenheit erbarmungslos auf die Schwachen ein. Die Beziehungen zwischen dem von den mächtigen Nationen ausgebeuteten, geplünderten und betrogenen Afrika und den reichen Ländern sind von einer schreienden Ungerechtigkeit. Man wirft den Afrikanern die Brosamen hin, die vom Tische der Reichen fallen — die Ungerechtigkeit springt in die Augen. Eine neue Weltordnung baut sich gegen die Kleinen und Armen auf. Die in Europa und Nordamerika entstandene regionale Machtkonzentration sowie die zur Zeit im ehemaligen sowjetischen Machtbereich sich vollziehenden nationalen Neuaufbrüche läuten der Sorge um die Dritte Welt und der Nord-Süd-Zusammenarbeit die Totenglocke. Von nun an ist Afrika ganz sich selbst überlassen, verlassen und «vergessen» von seinen einstigen Kolonisatoren. Gewiß, man empört sich bei uns. Aber wozu soll das gut sein? Die Europäische Gemeinschaft legt ihren Mitgliedstaaten

Beschränkungen in der Nahrungsproduktion auf, um die ins Maßlose angewachsenen Lebensmittelvorräte zu verringern und die Preise zu stabilisieren. Da und dort protestieren die Landwirte, indem sie ihre Ernten vernichten. Man hat ausgerechnet, daß man mit zwei Prozent der Weltproduktion an Getreide die achthundert Millionen unterernährten Menschen versorgen könnte. Das Hochkommissariat der UNO für die Flüchtlinge fordert seit langem schon 55 Millionen Dollar für die Rückführung der angolanischen Flüchtlinge; es wurden ihm nur 2 Millionen bewilligt; die Angolaner mußten im Exil bleiben. Man wagt es nicht, die ungeheuren Ausgaben für die Olympischen Spiele in Barcelona (Juli-August 1992) aufzurechnen, Ausgaben jener Nationen, die sich «Brot und Spiele» im Überfluß leisten können, just zu dem Zweck, den «drei Milliarden Fernsehzuschauern» den unerträglichen Anblick der hungerleidenden Völker zu ersparen. Nein, seufzen nützt da nichts. Und das reuige Mea culpa auch nicht. Denn Afrika — das ist nicht nur der arme Lazarus unter dem reichgedeckten Tisch der Welt. Afrika wird von seinen eigenen Kindern getreten. Seine Sünde ist nicht weniger groß als die der Welt. Die Ausgehungerten und Unterernährten bezeugen es. Wenn man weiß, daß der Hunger nicht nur das Überleben von Millionen Menschen bedroht, sondern auch die menschlichen Fähigkeiten eventuell Überlebender bleibend schädigt und ganze Generationen für immer körperlich und seelisch beeinträchtigt, dann ermißt man die ungeheure Verantwortung derer, die den Hunger verursachen, fördern, erhalten oder einfach ignorieren.

«Primum vivere» — so sagten die alten Römer. Die Regierenden und die Kirchen können sich diesem ersten Gebot der menschlichen Existenz nicht entziehen. Und wenn auch dieses Gebot, das jedem Menschen das Recht auf Nahrung und die wesentlichen Güter des menschlichen Daseins zuerkennt, in der Religion die unpassenden Formen von «Almosen» und von «Caritas» angenommen hat, so bleibt es dennoch untilgbar ins Fleisch der Menschheit eingebrannt.

Die Eucharistie bedeutet und aktualisiert dieses Hauptgebot des Rechts auf Leben und auf Lebensmittel neu. Es ist ein Recht auf das Brot der Erde, das dem Menschen die Kraft gibt, das Brot des Himmels in sich aufzunehmen. «Der Mensch lebt nicht *nur* von Brot, sondern (*auch*) von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt» (Mt 4,4). Das Wort Gottes kann nicht Menschen ernähren, denen jegliches Menschsein geraubt ist, Menschen, die zu anonymen Objekten der Caritas erniedrigt wurden und als einzigen Hoffnungshorizont ein zweifelhaftes Weiterbestehen der elementaren Lebensfunktionen haben. «Ein hungriger Magen hat keine Ohren», nicht einmal für das Wort Gottes!

Es wird höchste Zeit, daß wir uns hier in Afrika über die Geschmacklosigkeit einer gewissen Auffassung und einer gewissen Praxis der Eucharistie klar werden; sie sind eine Beleidigung des unveräußerlichen Rechts der Hungernden. «Man spricht nicht vom Strick im Haus des Gehenkten.» Wie kann man Christengemeinden Ausgehungerter und Unterernährter über Fasten und Sättigung predigen, ihnen ein paar Gramm Ungesäuertes austeilen und «heiliges Aufbewahrtes» armen Menschen anbieten, die nicht einmal ihr tägliches Essen bekommen? Die Ritenstreitigkeiten und die Kontroversen über die eucharistische Materie müssen in Afrika in einen energischeren Einsatz der Kirchen für den Kampf gegen den Hunger und seine Ursachen münden, denn der bisherige Einsatz ist noch lange nicht ausreichend.

Die katholische Kirche in Afrika ist stark versucht, die Eucharistie zu reduzieren auf das «wahre Engelsbrot, das für uns vom Himmel herabkommt und das wir alle anbeten». Die Hungernden Afrikas aber, diese «Bruchstücke der Eucharistie, die die Passion Christi ständig neu beleben»[3], stellen eine Frage an die Kirche, an ihre eucharistische Praxis und ihr Verständnis vom Sakrament des Lebensbrotes.

In der Begegnung mit den Hungernden Afrikas wird das Abendmahl wirklich zum Gedächtnis der Lebenstragödie. Und dieses Gedächtnis weist die Kirche und die Gläubigen an die *nährende Erde.* Hier wird der Christ auf geheimnisvolle Weise eins mit dem Bauern in seinem Leid und seiner Leidenschaft für die Scholle, seiner täglichen Not und seiner verzweifelten Suche nach «Brot». Kann die Kirche gültig das «Brot brechen», d.h. im Namen des Auferstandenen die Frucht der Arbeit und der Mühe der afrikanischen Bauern austeilen, ohne sich aktiv an deren Seite zu stellen, um die Lebens- und Arbeitsbedingungen zu verbessern? Die sakramentalen Worte des Abendmahls, «Nehmt und eßt», treiben zur Tat, die

Hungernden zu nähren. Das geteilte Brot des Herrn verweist aus der Kraft der Menschwerdung heraus auf das Brot der Armen dieser Erde, auf die, welche es herstellen, und auf die, denen es fehlt.

Das Abendmahl als Gedächtnis der Lebenstragödie verweist die Kirche auch auf die *Geschäfte der Händler* und Kaufleute, dorthin, wo das Getreide gelagert, manipuliert und ausgebeutet wird. Die eucharistische «Teilhabe» lenkt den Blick der Kirche auf jene Engführungen, wo das Brot aufhört, für «alle» da zu sein. Folglich ist jetzt die Kirche im Namen der maßlosen Freigebigkeit des Heilsbrotes eingeladen, sich im Kampf gegen jene Aushungerer des Volkes einzusetzen, die sich nicht scheuen, absichtlich Hunger zu provozieren, nur um ihren eigenen Geldsack aufzufüllen. Solange die «Selbständigkeit in der Nahrungsmittelversorgung» und der «freie Güteraustausch» leere Slogans bleiben, werden zahlreiche Afrikaner weiterhin neben vollen Getreidespeichern Hungers sterben.

Verwiesen wird die Kirche auch an die *internationalen Wirtschaftswege,* Symbole einer Menschlichkeit ohne Grenzen, die mit Hilfe der humanitären Organisationen und Organe für das Überleben der Enterbten wirkt, und zugleich Symbole einer Unmenschlichkeit der Reichen, die ihr Gesetz und ihre Preise diktieren. Sie sind es, von denen Psalm 14,4 sagt: «Sie verschlingen mein Volk — das ist das Brot, das sie essen.» Das eucharistische Brotbrechen öffnet den Horizont einer universalen Geschwisterlichkeit, wo dem «Brot» keine Grenzen gezogen sind, weil es nicht mehr dem Appetit der Spekulanten und der Trusts anheimgegeben ist. Für die Hungernden Afrikas trägt die Liebe des Herrn das Antlitz eines miteinander geteilten «Brotes». Könnte die Eucharistie eine wesentlichere Botschaft verkörpern?

[1] Bisher liegt keine Untersuchung vor über die möglichen Auswirkungen des dritten französischen Atomversuchs in der Sahara (Januar 1961) auf Umwelt und Klima der dortigen Gegend.

[2] Die Zeitschrift «Jeune Afrique» (Paris) schrieb in ihrer Nummer vom 12.-18. März 1992: «Das europäische Getreide und der amerikanische Reis sind aufgrund der Zuschüsse an ihre Produzenten in Dakar oder Bamako billiger als das dort angebaute Getreide, was die Abhängigkeit der afrikanischen Länder im Bereich der Nahrungsmittelversorgung verschärft — Nahrungsmittel, die sie verbrauchen, ohne sie selbst in genügendem Maße produzieren zu können, während die Hirse und der Sorgho des einheimischen Bodens immer weniger Absatz finden. (...) Die Krise, der Afrika ausgesetzt ist, wird noch vertieft durch die absichtliche Disziplinlosigkeit in der Festsetzung der Preise für die Grundnahrungsmittel und durch die unloyale Konkurrenz, die die großen Nahrungsmittelausfuhrländer der Welt dem afrikanischen Kontinent liefern» (Sophie Bessis, in: Jeune Afrique 1627, 12./18. März 1992, 68f.).

[3] Nach dem Wort Pater Joseph Wresinskis hinsichtlich der «Vierten Welt».

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

SIDBE SEMPORE

1938 in Ouagadougou (Burkina-Faso) geboren. Dominikaner. Theologische und biblische Studien in Frankreich, Österreich, Israel und der Schweiz. Diplom der Ecole Biblique de Jérusalem. Theologische Lehr- und Forschungstätigkeit im Bénin, in Nigeria und an der Elfenbeinküste. Beiträge und Untersuchungen über das Ordensleben, über die christlich-afrikanischen Kirchen usw. Leiter der Zeitschrift «Pentecôte d'Afrique». Anschrift: B.P. 479, Cotonou, Rep. Benin (Westafrika).

José M. de Mesa

Das Bestatten der Opfer von Naturkatastrophen auf den Philippinen

Erdbeben und Taifune gehören zum Leben auf den Philippinen dazu. Erstere treten selten auf, letztere suchen die Inseln jedes Jahr heim. Aber das Erdbeben, das am 16. Juli 1990 die nördliche Region der Insel Luzon erschütterte, und der Taifun vom 5. November 1991, der eine Stadt und ihre Umgebung im Süden des Landes traf, sind in schmerzhafter Erinnerung, da durch sie soviele Menschen starben und soviel zerstört wurde. Die Konzentration auf diese beiden Ereignisse gibt einen angemessenen Ausgangspunkt für die Diskussion der Erfahrung von Naturkatastrophen auf den Philippinen. Beide Katastrophen ereigneten sich unter Tiefland-Filipinos, die eine gemeinsame Kultur haben. Damit sind wir in der guten Lage, einen Aspekt christlichen Lebens in einer kulturell homogenen Gruppe näher betrachten zu können. Das Erdbeben im Juli 1990 erreichte eine Intensität von 7,7 auf der Richter-Skala. Dieses Beben, auch als «Killerbeben» bezeichnet, führte zum Tod von mindestens 500 Menschen; die meisten von ihnen wurden von zusammenstürzenden Gebäuden getroffen, zermalmt oder begraben. Das spätere Ereignis, der Taifun vom November 1991, brachte andauernden Regen und führte, vor allem in der Stadt Ormoc zu Springfluten, bis zu 3,70 m hoch, in tiefliegenden Gebieten sogar bis zu 6,10 m hoch. Als das Wasser schließlich zurückwich, fand man über 5000 aufgedunsene Leichen im ganzen Stadtgebiet. Die Mehrzahl der Toten waren Arme, die in der Nähe der Flußufer lebten, Orte, die in Ormoc als hohe Risikogebiete gelten.

I. Die Erfahrung

A. Soziale Fürsorge und Rehabilitation

In beiden Unglücksfällen suchte man zuerst nach Überlebenden und sorgte für sie. Es wurde sofort eine Katastrophenhilfe organisiert. Einzelne und Gruppen überall im Land, Pfarreien eingeschlossen, halfen auf jede ihnen mögliche Weise. Um das Ausbrechen einer Epidemie zu verhindern, mußten die Toten gefunden und begraben werden. Die in Ormoc City verstreuten, sich in unterschiedlichen Stadien der Verwesung befindlichen Leichen wurden sobald wie möglich auf Lastwagen gesammelt und in Massengräber geworfen. Man hatte weder Zeit, alle Toten zu identifizieren, noch sie nach einem angemessenen Ritus zu beerdigen.

Auch die psychologischen und sozialen Aspekte der Katastrophen wurden beachtet. So organisierte zum Beispiel eine katholische High School für ihre Schüler und deren Eltern Sitzungen, um ihre traumatischen Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Erdbeben zu bearbeiten. Das gemeinsame Bemühen einiger Menschen, den Überlebenden auf psychologischer Ebene zu helfen der Lage Herr zu werden, führte zur Bildung einer Selbsthilfe-Kooperative, die die Hilfsdienste weiter ausbaute. Psychologen und Berater hatten in Ormoc viel zu tun. Ein Priester sagte im Rückblick auf das Unglück: «Die Menschen irrten ohne Ziel umher, hilf- und orientierungslos.» Er erinnerte sich, wie einige der Opfer beim kleinsten Regenschauer anfingen, voller Eile ihre Sachen zu packen, während andere dazu neigten, sich zurückzuziehen, ruhig und müßig zu bleiben.

B. Christliches Gebet und Liturgie

Im Gegensatz zu der von der Kirche durchgeführten Katastrophenhilfe wurde wenig, dem Kontext entsprechendes, getan, um durch Gebet und kritische Reflexion der spezifisch religiösen Dimension der Tragödien zu begegnen. Die übliche Segnung und Messe für die Toten wurde durchgeführt. Wo eine persönliche Note fehlte, wurde dem durch die persönliche Andacht und das Gebet der Trauernden abgeholfen. Es wurden jedoch keine besonderen Liturgien formuliert, um die Opfer der beiden Katastrophen zur letzten Ruhe zu betten. Die Eucharistie wurde, sobald es angemessen schien sie wieder zu fei-

ern, in der Form des üblichen römischen Ritus durchgeführt. Im Prinzip wurden dieselben Worte und Gesten, derselbe Ritus benutzt. Die einzige Anpassung der Feier an das, was geschehen war, lag in den Einführungen, den Gebeten der Gläubigen und in den Predigten. Was für die von den Katastrophen betroffenen Gebiete galt, galt anscheinend auch für andere katholische Gemeinden im Land, die der Opfer im Gebet gedachten. Es ist verständlich, daß der Druck der vielfältigen durch die Krise entstandenen Aufgaben die Kreativität lähmte, welche die Liturgie kontextuell bedeutungsvoll hätte machen können. Aber man kann fragen, warum später, als die Situation allmählich wieder zum Normalzustand zurückkehrte, nichts im Hinblick auf originäre Liturgien getan wurde. Es wurde nicht viel an produktivem Denken gehegt, wahrscheinlich weil die Messe eben die Messe war. Die ewige Liturgie geht weiter, ganz gleich was passiert. Außerdem hängt die Meßfeier von Priestern ab, auch bei Gelegenheiten, bei denen Menschen sich vielleicht bedeutungsvollere, der Situation stärker entsprechende Feiern gewünscht hätten, und auch etwas dafür hätten tun können.

Der Situation angemessene Gottesdienste und Gebete nahmen außerhalb offiziell anerkannter Formen Gestalt an. Wahrscheinlich weil dies vor allem außerhalb der vorgeschriebenen Riten ablief, wurden diese Feiern problemlos zu gemeinsamen Bemühungen von Katholiken und Protestanten. Bei dieser Art Gottesdiensten, «Ökumenische Gottesdienste» genannt, gedachte man der Toten im Gebet und erinnerte die Lebenden an ihre Verantwortung. Diese Gottesdienste gaben sowohl der Trauer Ausdruck als auch der erneuerten Hoffnung. Dazu einige Beispiele:

Da ist das Gedenken des ersten Jahrestages des Erdbebens vom 16. Juli zu nennen, abgehalten auf dem Platz einer Stadt im Norden, und ein «Tag der Trauer»-Gottesdienst in Ormoc City am 40. Tag nach der Katastrophe. Die zuerst erwähnte Gedenkfeier gedachte der Toten durch Gebete, das Läuten von Kirchenglocken und die Neuinszenierung der Erdbebenerfahrungen der Menschen. Wort, Symbol und Gebärde erinnerte die Menschen an die, deren Leben durch eine Katastrophe abgeschnitten worden war. Die Bedeutung des Gottesdienstes lag aber nicht nur im Gedenken der Toten. Er sollte auch die Lebenden an die Notwendigkeit gemeinsamen Handelns erinnern, um das Leben wiederaufzubauen. Folglich war das Thema der Gedenkfeier auch: «Die Neugestaltung unserer erschütterten Gemeinde, im Hinblick auf tatkräftige Solidarität.»

In Ormoc wurde die Thematik der Trauer viel stärker betont. Nachdem die Menschen von der dringenden Aufgabe der Fürsorge für Überlebende und der sofortigen Bestattung verwesender Leichen entbunden waren, kamen sie zu einem Tag der Trauer zusammen. Es war der vierzigste Tag nach der Katastrophe. Der Tag war durch viel Gebet geprägt, von der Morgendämmerung bis zum frühen Abend. Es gab eine Prozession, bei der die am schlimmsten betroffenen Gebiete Stationen wurden, an denen die Menschen anhielten und für die beteten, die gestorben waren. Danach wurden diese Stellen von Priestern gesegnet.

Nach dieser Prozession fand ein ökumenischer Gottesdienst statt, der fünf Stunden dauerte. Dieser Gottesdienst drehte sich um die Wichtigkeit von Ökologie und die Verantwortung der Christen, sich um die Erde zu kümmern, er schloß aber auch das Gedenken der Toten im Gebet und im Niederlegen von Kränzen ein. Wiederum wurden die Themen der Trauer und der Erneuerung der Hingabe an das Leben zusammengefügt. Man gedachte der Toten und der Lebenden. Der Tag der Trauer endete mit der Feier der Eucharistie der katholischen Gemeinde, auf dem Friedhof, auf dem alle Leichen, die man in der Stadt verstreut gefunden hatte, in Eile beerdigt worden waren.

C. Traditionelle Bräuche

Die Trauer und das Gedenken derer, die in den Katastrophen umkamen, endeten nicht bald nach ihrem Tod, gemessen an den Traditionen der Totenbestattung auf den Philippinen. Es ist üblich, daß leidtragende Familien nach dem Begräbnis eine Novene für den Toten halten. Der letzte Tag der Novene wird als eine kleine Feier gestaltet. In ähnlicher Weise ist der 40. Tag nach dem Todestag ein Anlaß für entferntere Verwandtschaft und für Freunde, zum Gebet und zu einer Feier zusammenzukommen. Das erste Jahr nach dem Tod ist ein Trauerjahr. Mitglieder der engeren Familie tragen gewöhnlich ein Zeichen der Trauer, normalerweise eine schwarze

Anstecknadel. Am Ende dieses Jahres werden üblicherweise Verwandte und Freunde eingeladen, zusammenzukommen zum Gebet im Andenken an den Toten und wieder zu einer Feier. Todestage werden auf verschiedene Weise begangen: ein Besuch des Grabes, eine Messe für den Toten in der Kirche oder ein Familiengebet am Hausaltar. Der Toten wird immer wieder gedacht. Besonders während der traditionellen, alle Jahre wiederkehrenden Besuche der Familien an den Gräbern ihrer Lieben am 1. November, dem Fest Allerheiligen. An diesem Tag sind die Friedhöfe auf den Philippinen von Menschen überfüllt. Der Anlaß ist sowohl von einer festlichen als auch von einer Atmosphäre des Gebets geprägt. Solche Friedhofsbesuche werden normalerweise auch zu Gelegenheiten für Familientreffen. Wie auch bei anderen Bräuchen, die mit dem Gedenken der Toten zusammenhängen, findet man hier die gleiche Verflechtung der Wirklichkeiten der Toten und der Lebenden, wie das auch schon in oben erwähnten Beispielen erkennbar war.

D. Eine religiöse Lesart der Katastrophen

Erfahrung ist notwendigerweise interpretierte Erfahrung. Die Analyse der religiösen Wahrnehmung der Tragödien offenbart, was die Menschen allgemein erlebt haben. Nach ihrer Vorstellung verursachte Gott die Katastrophen. Dies ist nicht einfach ein mangelndes Verständnis des Christentums, sondern vielmehr die Art der Filipinos zu glauben, wie sie auch schon vor der Ankunft des Christentums geglaubt haben. Die Existenz Gottes und die Identifikation dessen, was in der Welt geschieht, mit dem Willen Gottes, sind kulturelle Annahmen. Gottes Souveränität und Macht, und als Gegenstück die menschliche Unterordnung und Verletzbarkeit, sind weithin unhinterfragt[1]. Gott, der uns das Leben verleiht, kann es jederzeit zurücknehmen. Der Kommentar eines Überlebenden des Erdbebens ist bezeichnend: «Ich war so entsetzt, denn als wir ins Freie liefen, sahen wir, wie das Gebäude einstürzte, und man berichtete, daß mehrere drinnen umgekommen waren. Wir sahen viele Menschen draußen, die weinten und um Hilfe riefen. Was für ein Erlebnis ... Ich lebe, unser Haus steht noch, meine Familie lebt, während andere starben. Ist dies göttliche Vorsehung? Ja, ich denke schon!» Man glaubte weithin, daß die Katastrophe Gottes Art sei, Menschen für ihre Bosheit zu bestrafen. In Baguio City erzählten Menschen von Hotels, bekannt als Stätten für Glücksspiel und eheliche Untreue, die einstürzten. Wo katholische Kirchen und Schulen den größten Schaden durch das Erdbeben erlitten, sprachen die Menschen von Gottes Zorn als Züchtigung und Mahnung. Die Menschen mußten für ihre Sündhaftigkeit bezahlen. Deshalb beteten die Menschen während des Erdbebens, einige sogar öffentlich auf der Straße. Sie baten um Erbarmen und um eine weitere Chance, als bessere Menschen leben zu können. Die Katastrophe wurde auch als Weg Gottes betrachtet, die Menschen zu ermahnen, auf den Pfad der Gerechtigkeit zurückzukehren. So sagte ein katholischer Priester in seiner Predigt: «Die Lektion gilt jedem von uns, die wir überlebt haben. Uns wurde eine weitere Chance gegeben. Was werden wir damit anfangen?» Die Überlebenden sollten sich glücklich preisen, daß sie noch eine weitere Chance erhalten hatten.

Während im allgemeinen Gottes Gericht und Sanktionen fraglos hingenommen wurden, gab es doch einzelne, die Gott für das, was geschehen war, kritisierten. Einige, die die Katastrophe in Ormoc erlebt hatten, fluchten Gott, daß er sie leben ließ. Andere machten Gott den Vorwurf, daß er zugelassen hatte, daß so etwas geschehen konnte. Aber ob es nun eine Haltung der Ergebung oder der Anklage gegen Gottes Willen war — man sah Gott als den für das Elend Verantwortlichen an. Die tridentinische katholische Lehre, an der man auf den Philippinen noch weithin festhält, verstärkte und legitimierte dieses tief verwurzelte kulturelle Verständnis Gottes noch, anstatt es abzulehnen. Diese Lehre spricht von der Unterordnung in allen Dingen unter den göttlichen Willen und das göttliche Belieben, und ermahnt die Katholiken «im Gedächtnis zu halten: Wenn wir durch Gebet und Flehen nicht vom Bösen erlöst werden, dann sollen wir unsere Leiden in Geduld ertragen, überzeugt davon, daß es Gottes Wille ist, daß wir sie erdulden[2]».

Auf der anderen Seite gab es aber auch Christen, die das Erdbeben und den Taifun anders aus einer religiösen Perspektive erlebten. Sie waren der Überzeugung, daß diese Naturkatastrophen nicht von Gott gewollt waren. Gott war kein strafender Gott: Die Menschen waren ver-

antwortungslos geworden, indem sie ihre Umwelt schwer beschädigt hatten. Diese Stimmen betonten die Frage der Ökologie und menschlichen Verantwortung für die Erde (vgl. *Gaudium et Spes* 55). Eine christlich inspirierte Gruppe erklärte ausdrücklich, daß «für viele von uns das Killerbeben der Weg der Natur war, um Rache für unsere mutwillige Zerstörung, unseren Mißbrauch und unsere Vernachlässigung von Mutter Erde zu nehmen». Als Antwort auf die religiöse Frage, die durch das Erdbeben aufbrach, versicherte ein anderer Pastor den Menschen in einer Predigt, daß Gott uns nicht «einen Streich spielen» will, «indem er uns erschüttert». Aber «wenn wir mit dem Ökosystem oder dem Gleichgewicht der Natur herumpfuschen oder auf der Unversehrtheit der Schöpfung herumtrampeln», warnte er, «dann können wir der Rache und dem Zorn der Natur nicht entfliehen.» Ein gemeinsamer Unterrichtsplan des Faches Religion für alle Klassen einer katholischen Mädchenschule setzte sich ebenfalls mit den spezifisch religiösen Aspekten der Erdbebenkatastrophe auseinander. Der Kernpunkt davon war die wissenschaftliche Erklärung des Erdbebens, das Problem der Ökologie und die Verantwortung des Menschen für die Umwelt. Die Ansicht, daß die Katastrophe, deren Zeuge man geworden war, nicht dem Willen Gottes entsprach, wurde betont. Sogar ein Pastor, der über den höheren Kirchenbesuch und über die höhere Kollekte erfreut war, erkannte die Notwendigkeit, die volkstümlichen Vorstellungen der Menschen über Gott in Frage zu stellen.

In Ormoc schien das stärkere Element, das im religiösen Verständnis der Menschen von dieser Situation auftauchte, die menschliche Schuld zu sein. Ein Katastrophenhelfer bemerkte, daß die Menschen im allgemeinen «im Hinblick auf die Zerstörung durch den Taifun den Menschen, und nicht Gott, die Schuld geben». Die Frage der Ökologie stand im Zentrum des ökumenischen «Tages der Trauer». Nachdem man erklärt hatte, daß «die Ausbeutung der Schöpfung Gottes im Widerspruch zu unserem Glauben steht», wurde ein Gebet gesprochen, das die Notwendigkeit «der Achtung und Fürsorge für (Gottes) Schöpfung», ausdrückte, «damit (Gottes) Volk überall glücklich mit der übrigen Schöpfung (Gottes) zusammenlebt.» Die Lesungen stammten nicht nur aus der Heiligen Schrift (Gen 1,1-31; Dtn 30,19-20; Joh 10,10), sondern auch aus Hirtenbriefen der katholischen Bischofskonferenz der Philippinen zum Thema Ökologie und aus einer Erklärung der United Church of Christ, in der die Sorge um die Umwelt ausgedrückt wird. Auch die Gebete nach der Predigt waren sehr eindeutig im Hinblick auf die Fürsorge für die Erde:

Herr, wir haben deine Schöfung ausgebeutet und die Natur verschmutzt. Wir haben Wälder, die Leben gaben, abgeholzt. Die Bäume sind verloren. Wir werden schwer für das bezahlen, was wir der Natur schulden.

Herr, wir haben die Rechte deiner Kinder verletzt. Sie wurden mißachtet, betrogen, gedemütigt, gefangen genommen und litten. Wir müssen ausharren, um Leben in Harmonie mit der Natur zu erlangen.

Herr, wir haben deine Kirche entweiht, indem wir die Bedürfnisse unserer Brüder und Schwestern mißachteten. Wir sind durch Macht in Versuchung geführt und hungrig und gierig nach Wohlstand geworden.

Herr, befreie uns durch die Kraft deines Heiligen Geistes aus dem Elend, in das wir uns selbst gebracht haben. Mögen unsere Herzen zu dir zurückkehren und wir ein Leben in Solidarität mit der Natur leben. So werden wir unsere Verantwortung als Haushalter deiner Schöpfung erkennen. Mögen wir in Hoffnung leben. Die Erde ist Gottes, und so auch wir. Amen.

III. Theologisch-pastorale Reflexion

Im Rückblick auf die beiden Naturkatastrophen sieht man, daß es richtig war, der Suche nach den Überlebenden und der Fürsorge für sie Priorität zu geben. Es mußten Rettungsaktionen durchgeführt werden. Man mußte sich um die Verletzten kümmern; die unter Schock Stehenden und die Leidtragenden mußten getröstet, die Hungrigen und Durstigen mit Nahrungsmitteln versorgt werden. Den Obdachlosen mußte Unterkunft gegeben werden und die Toten mußten um der Lebenden willen beerdigt werden.

Solch aktives Bemühen um das Leben hat Vorrang vor theologischer Reflexion. Hier ist die Illustration, die Buddha für den Umgang mit Notfällen gibt, passend[3]. Ein Mensch, der von einem vergifteten Pfeil durchbohrt worden ist, denkt nicht darüber nach, was dieser Pfeil, der

seinen Körper durchbohrt hat, möglicherweise bedeuten könnte. Was dieser Mensch sofort tun muß, ist, diesen Pfeil zu entfernen, damit nicht der ganze Körper vergiftet wird.

Aber wenn das Evangelium die Erfahrung durchdringen soll, muß eine kritische theologische Reflexion folgen. Offensichtlich beeinflußt durch die Annahme des kulturellen Weltbilds der Filipinos, beherrscht das Bild von Gott als dem Souveränen und Mächtigen, dessen Wille gleichgesetzt wird mit dem, was in der Welt passiert, immer noch allgemein das Bewußtsein der Filipinos. Verbunden mit der kulturellen Vorstellung, daß menschliche Wesen von Natur aus schwach sind, verstärken und legitimieren sich das Bild des allmächtigen Gottes und der hilflosen Kreatur gegenseitig. Solch ein Bewußtsein untergräbt die menschliche Initiative und läßt die menschliche Verantwortung in den Hintergrund treten. Es gibt auch fälschlicherweise Gott die Schuld für das Unheil, das menschliche Gemeinschaften befällt.

Um solch ein Verständnis zu reinigen, ist es pastoral von Vorteil, ein positives kulturelles Element zu erkennen und darauf aufzubauen, anstatt ein fremdes Element einzuführen. In unserem Fall findet man in der Kultur selbst einen Glauben, daß, während Gott lebenspendende Güte und Freundlichkeit manifestiert, die Menschen für die Situationen, in denen sie sich vorfinden, verantwortlich bleiben. In den Worten eines philippinischen Sprichworts wird das so ausgedrückt: «Nasa Diyos ang awa, nasa toa ang gawa.» («Liebevolle Güte ist Gottes Angelegenheit; Mühe ist die Sache der Menschen.») Dieser Glaube, zusammen mit dem wachsenden Bewußtsein menschlicher Verantwortung für die natürliche Umwelt, kann vielleicht allmählich frühere kulturelle Vorstellungen von Gott verändern.

Für Christen wird darüber hinaus der lebenspendende Einsatz ihrer Kultur durch den humanisierenden Einfluß des Evangeliums gefördert. Die Überzeugung, daß Gott, obwohl mächtig, kein Autokrat, sondern ein liebender Gott ist, dessen Wille und Handeln mehr auf das ausgerichtet sind, was Leben spendet als auf das, was Leiden und Tod bringt, stellt die kulturelle Vorstellung, daß Gott straft und Zerstörung bringt um Menschen zur Umkehr zu rufen, in Frage.

Schließlich, vom Gesichtspunkt der Evangelisierung her, waren die zwei Katastrophen lehrreiche Ereignisse. Sie hätten außergewöhnliche Möglichkeiten geboten, das negative Verständnis der Filipinos von Gott und dem göttlichen Willen zu reinigen. Doch diese spezifisch religiöse Dimension wurde sowohl in liturgischen Feiern als auch in kritisch-theologischer Reflexion vernachlässigt. Das Bemühen, diese Frage zu thematisieren, war zu gering. Es ist wirklich bedauerlich, daß solche Möglichkeiten, auf höchst bedeutungsvolle und überzeugende Weise zu lehren, versäumt wurden.

[1] J.M. de Mesa, And God Said, «Bahala Na!»: The Theme of Providence in the Lowland Filipino Context (Quezon City 1979) 81-92.

[2] Catechism of the Council of Trent for Parish Priests (New York 1934) 583.

[3] The Teaching of Buddha (Tokyo 1966) 296-298.

Aus dem Englischen übers. von Wolf-Elmar Schmidt M. A.

JOSE M. DE MESA

Geb. 1946 in Manila; verheiratet; Vater von drei Kindern; Professor für systematische Theologie und Mitarbeiter am East Asian Pastoral Institute auf den Philippinen; 1978 Promotion im Bereich Religionswissenschaft an der Katholieke Universiteit Leuven in Belgien. Weitere Studien 1986 an der St. Paul University in Ottawa, Kanada. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Thema Inkulturation im Kontext der Kultur der Tiefland-Filipinos, seinem Spezialgebiet. Darunter unter anderen: And God Said, «Bahala Na!»: The Theme of Providence in the Lowland Filipino Context; In Solidarity With the Culture (Deutsche Übersetzung: Maginhawa — Den Gott des Heils erfahren). Mitautor von Doing Theology und Doing Christology. Jüngste Veröffentlichung zum Thema: Ehe als Form der Jüngerschaft. Anschrift: East Asian Pastoral Institute, P.O. Box 221, 1101 U.P. Campus Quezon City, Philippinen.

Jan Ruijter

Aids als Ursprung neuer Riten

Mitte 1991 wurde in der katholischen Mose-und-Aaron-Kirche im Zentrum Amsterdams die Bestattung von Danja Macare «gefeiert», die in noch jugendlichem Alter an Aids gestorben war. Im Anschluß daran bemerkte der Leichenbestatter: «Das war kein gewöhnlicher Gottesdienst, sondern ein starkes religiöses Erlebnis.» Ich durfte die Bestattung vornehmen und sagte ungefähr: Danja Macare ist sicher unter uns: Ihr Leib liegt in unserer Mitte, als wäre er in einem großen Wohnraum zu Hause, geschmückt mit den Fotos und Bildern aus ihrer Kindheit und einer halben Strickjacke als einem Sinnbild ihres unvollendeten Lebens ... Danjas Mutter und Großmutter hielten Ansprachen. Ein halbes Jahr zuvor hatte Danja, schon ernstlich erkrankt, ein tiefes Gespräch mit Königin Beatrix, als diese der Feier der Wiedereröffnung der restaurierten Kirche beiwohnte. Danja hatte ihr Blumen überreicht; die Königin nahm sie mit einem herzlichen Händedruck in Empfang, und bei ihrem Gang in die Kirche hatte sie ihre Hand auf Danjas Schulter gelegt.

Aids-Aufklärung

Die Mose-und-Aaron-Kirche dient u.a. als Versammlungsort für das angrenzende Mose-Haus, ein Zentrum für Erwachsenenbildung. In diesem Haus und in der Kirche hatten wir schon fünf Jahre lang Treffen mit HIV-Infizierten (Menschen, die Aids haben oder wahrscheinlich daran erkranken werden), (Ex-)Drogensüchtigen, ihren Partnern und Mitgliedern ihrer Familien, Ärzten, Krankenschwestern, Sozialarbeitern, Ethikern, Pfarrern, Psychologen, Politikern usw. veranstaltet. Die Zusammenkünfte werden auch besucht von Vertretern des «Regenbogens», der ökumenischen Drogenberatung, der Schorer Stiftung, des Beratungsbüros für Homosexuelle, der Nationalkommission zur Aidsbekämpfung und der niederländischen HIV-Vereinigung.

Wir begannen unsere Informationsveranstaltungen und Gesprächsrunden fünf Jahre nach dem ersten Aidsfall, der 1982 in den Niederlanden registriert worden war. Anfänglich legten wir das Hauptgewicht auf die medizinische, psychologische und soziale Schulung, zu der die HIV-Positiven und an Aids Erkrankten am meisten beitrugen. Es war beeindruckend, wie Menschen aus ganz verschiedenen Hintergründen — Mitglieder und Nichtmitglieder von Kirchen, Agnostiker und Atheisten, Mitglieder der Heilsarmee, Homosexuelle und Geistliche, Prostituierte und die gesellschaftliche Oberschicht der Nation — mit offenem Geist und Herz, ja mit Respekt, Liebe und gegenseitigem Vertrauen einander zuhörten. Es war kaum je ein Mißklang zu vernehmen Diese Begegnungen waren ein bemerkenswerter Einspruch gegen Ängstlichkeit und Diskriminierung.

Nach den ersten fünf Veranstaltungsreihen, die jeweils von ungefähr hundert Menschen besucht wurden, hatten wir stärker in die Tiefe zu gehen. Das Bedürfnis nach mehr Hintergrundinformation nahm zu; zumal die Aids-Frage und die nach dem Ende des Lebens blieben brennende Probleme. Wir erforschten sie im Verein mit der Aids-Arbeitsgruppe des Amsterdamer Kirchenrats und gingen nun dazu über, mögliche Formen des Freitodes ebenso offen und eindringlich zu erörtern, wie wir vorher über andere mit Aids zusammenhängende Themen gesprochen hatten. Neben der Selbsttötung wurde insbesondere der Wunsch nach Euthanasie, den einige Aids-Kranke äußerten, auf die Themenliste gesetzt. Trat man dabei für Euthanasie ein? Nein, man schreckte eher davon ab, obwohl einige dachten, man sollte Menschen, die aufrichtig darum bitten, diesen letzten Becher kalten Wassers nicht verweigern. Gerade dadurch, daß man solche Dinge zu erörtern ermöglichte und miteinander darüber so intensiv sprach, wie wir es taten, hatten die Menschen ihnen gegenüber mehr Bedenken als zuvor. In den Niederlanden kommt es nicht in Frage, daß Spezialärzte in Spitälern oder ortsansäßige Ärzte und die Familie daheim etwas Unverantwortliches tun. Vereinzelten Gerüchten im Ausland

zum Trotz hat man gegenüber Euthanasie starke Bedenken und ein geschärftes Gewissen. Und infolge der Diskussionen wie die im Mose-Haus mit all den damit verbundenen Emotionen ist man noch zurückhaltender geworden.

Abschied vom Leben

Fast wie von selbst tauchte dann ein neues Thema auf: der Abschied von oft noch jungen Menschen, ihre Bestattung und die Trauer um sie. Aids scheint einen Prozeß auszulösen, der mit immer mehr Tabus unserer Zeit bricht. Man kümmert sich um ernstlich Kranke, steht Sterbenden bei, auch in Fällen von Selbsttötung und Euthanasie, und trauert um sie.

So entwickelten sich unsere Informationstage zu einem Triptychon. Die Einführungen und Diskussionen der letzten Jahre wurden in einer Schriftenreihe (bis jetzt fünf Schriften) gesammelt und zu Tausenden verbreitet[1].

Beeindruckend ist, daß bei der Informationsvermittlung und Diskussion über Aids der Schwerpunkt sich von dem, was «Fachleute» zu sagen haben, immer mehr zu den Erfahrungen Aidskranker verlagerte, die von den Betroffenen selbst geäußert wurden. Ihre Geschichten brauchen nicht von den Überlegungen von Ärzten, Psychologen, Ethikern und Pfarrern bestätigt oder bekräftigt zu werden. Die tiefsten Erfahrungen, über die Aidskranke berichten, sind so wichtig und eindrucksvoll, daß sie sich selbst legitimieren. Die Aidskranken selbst sind die «Fachleute»; ihre Geschichten sind authentisch, was sie sagen und wünschen, braucht nicht von dritter Seite gerechtfertigt zu werden und benötigt nicht einmal die Erkenntnisse offizieller Sachverständiger, die zugegen sind. Und das gleiche gilt in bezug auf das, was Freunde, Partner und Angehörige bei diesen Zusammenkünften über Aidskranke sagen. Die Betroffenen lernen voneinander und bestimmen selbst, wie der letzte Abschnitt des Lebens Aidskranker gestaltet sein soll.

Das gilt insbesondere vom Abschiednehmen vom Leben. Ausgelaugte und abgedroschene alte Riten vor und nach dem Sterben machen schöpferischen, spontanen und ergreifenden Formen des Abschiednehmens und der gegenseitigen Unterstützung des Sterbenden und der Hinterbliebenen Platz, besonders wenn junge Menschen an Aids sterben. Dann möchten die Angehörigen und Freunde vor und nach dem Tod ihr Betroffensein zeigen. Es liegt auf der Hand, daß ein Mensch nur dann sein Leben in Würde zu Ende leben kann, wenn er von einer Schar derer umgeben ist, die ihn am meisten geliebt und sich am meisten um ihn gekümmert haben. Diese bilden miteinander eine enge Gemeinschaft, um einander zu stärken und zu stützen, einander anzunehmen, sich gegenseitig zu ermutigen und danach des Verstorbenen zu gedenken. Was kann es Besseres geben, als daß die Hand, die dich hielt, als du Abschied für immer nahmst, dich liebkoste und deine Leintücher wechselte? Und was gibt es Schöneres, als daß der Mund, der die letzten Abschiedsworte spricht, dich geküßt hat?

Bei verschiedenen Anlässen erzählte Ria Bos, die Mutter von Marieke, die in frühem Alter an Aids starb, im Mose-Haus, wie ihre Tochter den Abschied und die Bestattung im voraus mit denen vorbereitet hatte, die ihr am nächsten standen. Der Leichenbestatter ist manchmal für die Wünsche der betreffenden Person offen. Bei Marieke war das nicht der Fall. Da entschloß sie sich, alles selbst in die Hände zu nehmen: Sie dachte an den Sarg, dessen Träger, Mietwagen; sie zeichnete Karten mit der Todesanzeige und gab den Auftrag, sie zu drucken. Marieke wünschte, daß ihre Leiche daheim behalten werde. Der Sarg solle freundlich und hübsch gestaltet und mit molligem Material und Satin ausgeschlagen sein. Ein weiterer Wunsch war: Alle an der Bestattung Teilnehmenden sollten ihren Namen auf eine weiße Karte schreiben, und alle Karten sollten dann in den Sarg gelegt werden, bevor dieser geschlossen würde. Marieke traf auch Abmachungen mit der Diskothek «Dansen bij Jansen» im Zentrum von Amsterdam. Nach der Bestattung dürfe jeder dorthin gehen; es sei recht, über sie ein wenig zu trauern, aber am Bestattungstag solle man vor allem nicht daheim hocken und Trübsal blasen. Ria Bos bezeugte, daß diese Periode sehr wichtig war: «So beteiligten sich alle am Weg zum letzten Lebewohl. In der Woche vor ihrem Tod sollte hinter Marieke und jemand anderem mit großer Regelmäßigkeit die Türe geschlossen werden. Und alle sollten Lebewohl sagen. Marieke war bereit zu sterben. Sie war noch imstande, alles selbst zu regeln. Und sie konnte denen, die sie liebte, Lebewohl sagen. Die Bestattung Mariekes am Abschluß dieser Periode könnte fast ein Fest ge-

nannt werden, das von ihr organisiert worden war.»

Im Mose-Haus sprach der Sozialarbeiter Jan Christiaan Haye über die Bestattung eines seiner Schützlinge, der das Ende seines Lebens als stilechte barocke Aufführung inszeniert hatte. Die Bestattung war der auch von ihm selbst in Szene gesetzte Akt: «Ein prächtiger alter Leichenwagen, von vier Pferden mit schwarzen Umhängen und umwickelten Füßen gezogen, fuhr im Schrittempo eine Stunde lang durch Amsterdam.»

Tineke van der Kruk, eine Krankenschwester, die in der Aids-Abteilung des großen Amsterdamer AMC-Spitals arbeitet, erzählte im Mose-Haus ebenfalls, wie in das Sterben und Bestattetwerden eine neue Kultur kommt oder, besser gesagt, wie die Menschen zu dem zurückkehren, was Brauch war. Sie wies darauf hin, daß Menschen es unmittelbar vor dem Tod vorziehen, daheim zu sein; mit der Unterstützung durch professionelle Hilfskräfte werde dies immer mehr möglich. Die Menschen möchten ihre Bestattung in die eigenen Hände nehmen. Nachfolgend ein Zitat aus ihren einleitenden Worten: «Vor allem junge Menschen, zumal solche mit Aids, haben die Leichenbestatter sehr verlegen gemacht. Für diese oft etwas älteren Männer muß es gelinde gesagt, schockierend sein, mit Aidskranken über die Farbe des Sarges zu sprechen: ob gelb oder weiß — Farben, die früher nicht erhältlich waren. Und erst recht die lebhaften Bestattungen auf dem Wasserwege, auf der Amstel, mit Booten als Leichenwagen, von der Berlage Brücke bis zum Zorgvlied Friedhof. Und die Gehilfen bekamen eine Gänsehaut, als sie hörten, was für ein herrlicher Platz in Zorgvlied gefunden wurde und welches Musikstück bei näherer Prüfung am geeignetsten erschien, um beim Versenken des Sarges gespielt zu werden.»

Bei einer der letzten Diskussionen im Mose-Haus sagte Willem Bode, der in die letzte Aids-Phase eingetreten war, er wünsche, eingeäschert zu werden. Seine Asche solle dann in einem Kolumbarium aufbewahrt werden. Die Urne solle mit kleinen Spiegeln bedeckt sein, so daß die, die an ihn dächten, von ihm widergespiegelt würden — er hatte das uralte Memento mori für die heutige Zeit neu erfunden. Bei den Vorträgen über Aids im Mose-Haus spricht regelmäßig P. Jan van Kilsdonk SJ. Zu seinem persönlichen Seelsorgestil gehört die Begleitung von Sterbenden, darunter vieler junger Aidskranker. Er sagte wiederholt, er spende die Krankensalbung nur dann, wenn der/die Sterbende spontan und ernsthaft darum bitte. Er bezeugte auch, er sei bei den jungen Aidskranken, denen er beistand, nie auf Schuldgefühle gestoßen: «Der/die Kranke empfindet Aids als ein völlig unverdientes Schicksal.» Er wohnte auch schon dutzendemal Beerdigungen oder Einäscherungen von jungen Frauen und Männern bei, die — wie er sagte — «begonnen hatten, das Licht des Lebens zu hassen und sich die Türe zum Tod, oft sehr gewaltsam, selbst geöffnet hatten.» Und er fuhr fort: «Wir sagten zu ihr/ihm stets Lebewohl als zu einem Menschen, der mehr gelitten hat als wir selber und somit bewundernswerter, vielleicht majestätischer geworden war.»

Im Lauf der letzten fünf Jahre wohnte ich oft Bestattungen von Menschen bei, die an Aids gestorben waren und die ich beim Sterben begleitet hatte. Ich war ihnen anläßlich der Informationsveranstaltungen und Diskussionen im Mose-Haus begegnet. Sie waren mit mir befreundet: Paul, Ivo, Martin, Danja, Bertus, John und Kees. In meiner Ansprache bei der Bestattung, für gewöhnlich in einem Krematorium, versuchte ich jeweils, den Geist zum Ausdruck zu bringen, von dem das Leben der/des Verstorbenen beseelt war. Da die meisten von ihnen in ihrer letzten Lebensphase viel gegeben hatten, hatten sie auch viel an Aufmerksamkeit und Liebe gewonnen, was auch bei ihrer Bestattung zum Ausdruck kam. Ich nahm stets auf diese Aufmerksamkeit und Liebe Bezug.

Nur dann, wenn der/die Verstorbene vor dem Sterben religiöse Gefühle geäußert hatte, kam ich auf dieses Thema mit ein paar Worten zu sprechen. Vielleicht ist es angebracht, den Schluß meiner Ansprache bei einer dieser Bestattungen anzuführen: «Wenn wir über das sprachen, wozu wir jetzt hier zusammengekommen sind, bat Martin, wir sollten ‹Amazing Grace› (‹Wundervolle Gnade›) singen, und zwar sehr innig, denn er war jedem von uns dankbar für die ihm geschenkte Freundschaft, Liebe und Sorge. Er erlebte, sah und fühlte euch bis an sein Ende. Und ihr standet den ganzen Tag bei ihm, als er zu Hause im Sarg lag, mit seiner Musik, seinen Blumen, mit euch zusammen — es war wunderbar. Und nun gleitet sein Kahn über das Meer, über den Horizont, meilenweit, bevor ich schlafe. Der Pfad versinkt am Horizont und

kommt außer Sicht. Oder geht er auf der anderen Seite weiter? Auf alle Fälle: Lebe wohl, teuerster Martin!»

Bei der Bestattung Ivos war es besonders rührend, daß die im Krematorium Versammelten, seine Angehörigen und Freunde, sich am Schluß rund um den Sarg scharten, einander die Hand reichten und sie hochhielten, als ob sie zu der Musik tanzten. Einige empfanden das als eine symbolische Geste, die den Auferstehungsgedanken zum Ausdruck brachte.

Neue Riten

Zu Beginn dieses Aufsatzes erzählte ich von der Bestattung von Danja Macare in der Mose-und-Aaron-Kirche. Vorher hatte ich nie gedacht, daß Aidskranke, die an unseren Informationsveranstaltungen teilnahmen, wünschen würden, von unserer Kirche bestattet zu werden, denn sie waren keine Kirchgänger. Sie wählten ihre eigenen Lieder und Musikstücke, die oft noch nie in einer Kirche erklungen waren. Wir hatten mit ihnen und der Familie im voraus erörtert, wer eine Ansprache halten solle. Wir kamen oft überein, über welche Teile des Lebens des/der Toten und auf welche Weise gesprochen werden solle und wie ein Blumengruß zu arrangieren sei. Manchmal bedarf es eines Segenswortes, manchmal kommt das nicht in Frage, und der Name Gottes wird bei einer Bestattung zu Füßen des Altars der Mose-und-Aaron-Kirche nicht erwähnt. Doch die Bestattung von Danja Macare fand eine solche Zustimmung, daß die katholische Rundfunkgesellschaft sie im Fernsehen übertrug und weitere Programme über neue Riten zu machen plant.

Ungefähr sechs Monate nach dem Tod von Danja Macare, Anfang Februar 1992, wurde in unserer Kirche die Bestattung von Henk Koers abgehalten, der im frühen Mannesalter an Aids gestorben war. Er hatte ein Leben gelebt, in dem vieles vorkam, was von Gott und dem Gesetz verboten ist: Zuhälterei, Diebstahl, Organisation von Hundekämpfen, Drogenhandel — in einer langen Autobiographie schrieb er selbst über all das. Doch am Ende hatte er erfahren, wie sehr Aids das Leben vertiefen kann.

Vor seinem Tod versuchte Henk, seine Sache so weit als möglich in Ordnung zu bringen. Er wünschte ebenfalls, seinen Abschied in die eigene Hand zu nehmen. Ich kann immer noch seine leuchtenden Augen sehen, als ich sagte, es sei sicher möglich, seine Bestattung in unserer Kirche zu halten. Auch er wählte die Lieder aus, die gesungen werden sollten. Wie Danja Macare wünschte er, daß Erik Windhorst — der selbst mit dem HIV-Virus angesteckt ist — mit seinem Dudelsack die Totenbahre umkreise. Die langgezogene, gehobene Musik dieses Instruments schien das Weihwasser und den Weihrauch bei der üblichen katholischen Bestattung zu ersetzen und war ebenso eindrucksvoll. Henk sah auch vor, daß zweiundvierzig rote und weiße Rosen, eine für jedes Jahr seines Lebens, verteilt werden sollten, die weißen an gute Freunde, die roten an die ihm am nächsten stehenden lieben Menschen. Diese Freunde brachten die Rosen zur Bahre und stellten sie in eine Vase. Später, auf dem Friedhof, wurden sie wiederum eine nach der anderen auf den Sarg gelegt, der von den Familienangehörigen und Freunden Henks zum Grab getragen wurde. Henks Bruder Jaap sagte, er wolle die Fackel übernehmen und als Nächster der Familie im Mose-Haus an der nächsten Reihe von Gesprächstagen über Aids teilnehmen. Ist es nicht beachtlich, wie ein solches Leben nach dem Tod in anderen weitergeführt wird?

Sterben und Blumen — das läßt mich an eine bemerkenswerte Initiative denken, auf die ich in den Vereinigten Staaten gestoßen bin. 1990 besuchte ich die internationale Aids-Konferenz in San Francisco. Im General Hospital wohnte ich einem neuen Brauch bei. Wir standen im Garten des Krankenhauses. Ein Teil davon war umgegraben, neu bepflanzt und Menschen zur Verfügung gestellt worden, die ihre letzten Tage im Krankenhaus verbracht hatten. Es wurde nicht viel gesprochen und nur ein einziges Lied gesungen. Wichtig war, daß jeder Teilnehmer an einem Stock ein Plättchen mit dem Namen eines lieben Menschen hatte. Zuerst sprach, wer das Plättchen trug, in ein Mikrophon den Namen der Person auf dem Plättchen; dann sagten alle «hier» (d.h. «er/sie ist hier unter uns»); nachher wurde das Plättchen an eine Pflanze oder einen Strauch geheftet. Das schuf einen Garten mit Namen von Menschen. Ihr Leben mag abgebrochen sein, aber die Erinnerung an sie wird so lange lebendig erhalten, wie diese Pflanzen wachsen und blühen. An dieser Zusammenkunft nahmen auffallend viele vom Aids-Verband und der Aids-Klinik im Krankenhaus teil.

Lenie van Rijendam-beek, eine großzügige reformierte Pfarrerin in Amsterdam, hielt an den Aids-Tagen ebenfalls regelmäßig einen Vortrag. Auch sie nahm gegen die oft abstoßende, unpersönliche übliche Bestattung Stellung. Sie vertrat die Ansicht, eine Bestattung sollte stilvoll und dem persönlichen Leben und den Überzeugungen der Verstorbenen entsprechend sein. Das sollte den Charakter der Verabschiedung bestimmen. Falls zwischen dem/der Erkrankten und den Nahestehenden vor dem Tod Meinungsverschiedenheiten bestanden hätten, sei den Wünschen des/der Verstorbenen der Vorzug zu geben.

Sie erzählte, wie sie und weitere Mitglieder des Kirchenrats von Amsterdam und der humanistischen Vereinigung, die mit diesen Dingen befaßt waren, die Initiative ergriffen, Kirchen in Amsterdam und den Vorstädten und Ausbildungszentren zur Verfügung zu stellen, um denjenigen Menschen behilflich zu sein, die eine Bestattung auf ihre Weise vornehmen wollen, ohne Leichenbestatter in Anspruch zu nehmen. Diese Kirchen und andere Körperschaften sollten aufnahmebereit sein und den Betreffenden freie Hand lassen. Falls die Zeremonie in der Kirche stattfindet, können die Geistlichen daran beteiligt werden, aber das braucht nicht der Fall zu sein.

Ich erinnere mich, wie vor fast zwanzig Jahren Leni Reijendam und ich um das Verbleiben der Orgel im Krematorium Westerveld kämpften. Damals wollte man diese wegschaffen, weil die Angestellten des Krematoriums es nicht gerne sahen, daß Kinder und Freunde von Verstorbenen auf der Orgel schlecht spielten und in einem fort Fehler machten. Sie dachten, ein Tonband sei viel attraktiver. Aber wir retteten die Orgel.

So entstehen immer mehr Riten und Initiativen für Bestattungen und Totengedenkfeiern, zumal unter Homosexuellen, die an Aids leiden und sterben. Der Gesang, der bei solchen Bestattungen regelmäßig gesungen wird, ist nicht das «In paradisum» und erst recht nicht das «Dies irae», sondern das Lied «Amazing Grace». Inzwischen sind noch mehr neue Bräuche aufgekommen, nicht nur von der amerikanischen homosexuellen Welt her, in der der erste und später viele Fälle von Aids vorkamen, sondern auch in den Niederlanden. Beispielsweise wird am jährlichen internationalen Gedenktag mit Lichtern und Fackeln der an Aids gestorbenen Angehörigen und Freunde gedacht, ihre Namen werden verlesen, das «Amazing Grace» wird gesungen, Ballons werden losgelassen und «Steppdecken» werden ausgebreitet. Der Gedenktag wird auch an verschiedenen Orten von Amsterdam gefeiert: in der Alten Kirche, in der Neuen Kirche, auf dem Damm und in den Beurs.

Solche «Steppdecken» haben sich in den Niederlanden endgültig durchgesetzt. In der Welt der Homosexuellen wird dieser Ausdruck gebraucht für ein Kleid, eine Fahne mit dem Namen und manchmal persönlichen Daten eines toten Aidskranken darauf. Diese Namensflaggen oder Gedenkkleider kamen in Amerika auf, um auf die Politiker etwas Druck auszuüben. Man verwendet die «Decken», um auf eine menschliche, persönliche Weise zu zeigen, was Aids eigentlich bedeutet. In Amerika sind mehr als zwanzigtausend dieser herrlich verzierten und gesteppten Decken hergestellt worden; einige von ihnen wurden sogar dem Weißen Haus gegenüber ausgebreitet. Diese «Decken» machten in Amerika einen großen Eindruck, auch auf die Politiker und Wissenschaftler, die oft bloß mit Graffiti und Figuren angesprochen werden. Die niederländische HIV-Vereinigung regt an, solche «Decken» wenigstens dann herzustellen, wenn die dem/der Verstorbenen Nahestehenden es wünschen. Es hat sich gezeigt, daß sie das Gedenken an Verstorbene stärken. In einem gewissen Sinn holt eine «Decke» einen Toten wieder ins Leben zurück. Ist das nicht eine gute Weise des Trauerns?

Schlußbetrachtung

Tod ist die letzte Geburt. Tod bedeutet Leben. Tod heißt wieder auferstehen, weiterleben. Sicherlich in Freunden und geliebten Menschen. Das wird in Riten, in einer Liturgie gefeiert. Im Gottesdienst der Gemeinde entstehen Kontinuität und Verbindungen zwischen Tod und Leben. Aids, woran viele junge Menschen erkranken, hat neue Riten, persönliche «Liturgien» hervorgebracht. Man hat wieder entdeckt, wie wichtig Riten sind, wie sie Menschen zusammenbringen, Emotionen kanalisieren können; wie sie es ermöglichen, Zusammengehörigkeitsgefühle auszudrücken. Heleen Riper, die einen Überblick über Änderungen zusammenstellt, die im

Denken über Sterben und Tod in den Niederlanden vor sich gehen, hat unter dem Titel «A Living Language for Death» dies in einer Einführung im Mose-Haus klar zum Ausdruck gebracht. Sie sagt mit Recht: «Riten ermöglichen uns zuweilen, Dinge zu sagen oder auszudrücken, für die wir nicht so recht Worte finden.» Riten sind im menschlichen Leben Rettungsanker, um Sterbende zu stützen und zu stärken und den Nahestehenden trauern zu helfen. So wie die alte, um den Toten kreisende kirchliche Liturgie den Menschen über sich selbst und ihr Schicksal hinweghalf und immer noch hinweghilft, so tun dies auch die neuen Riten, zu denen die schlimme Aids-Epidemie unerwartet angeregt hat. Durch diese Riten kommen die Menschen über ihr Schicksal, über sich selbst hinweg.

[1] Leven met Aids (Amsterdam 1989); AIDS en Levensbëendiging (Amsterdam 1990); AIDS op leben en dood (Amsterdam 1991); Future with Aids (Amsterdam 1990) (alles Veröffentlichungen des Amsterdamer Kirchenrats und des Mose-Hauses).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAN RUIJTER

Geb. 1940 in Wormer (Niederlande); Studien in Hageveld und Wermond; 1966 Priesterweihe und Tätigkeit als Kaplan; Mitinitiator der «Kritischen Gemeinde Ijmond»; 1968 gründete er die «Septuaginta-Bewegung» kritischer Priester, Prediger und Laien. Diese Bewegung hielt in vielen Ländern Europas Kongresse ab und berief einige «Schattensynoden» in Rom ein. In enger Verbindung mit seinem kirchlichen Engagement war die Rolle, die er in der Boykottkampagne gegen outspan- Früchte (im Zusammenhang mit der Antiapartheidbewegung) und in der Antivietnambewegung bzw. in der Chile-Solidaritätsarbeit spielte.
Seit 1980 ist Ruijter Koordinator des Mose-Hauses der Mose-und-Aaron-Kirche in Amsterdam. Das Mose-Haus ist ein Zentrum für Erwachsenenbildung. Hier wird Arbeit mit alten Menschen, ethnischen Minderheiten, Obdachlosen, Aidskranken, etc. geleistet. In der Mose-und-Aaron-Kirche finden Feste, Ausstellungen, Kundgebungen und Konzerte statt. Ruijter selbst arbeitete bei vielen der genannten Aktivitäten mit und ist Autor zahlreicher Veröffentlichungen. Anschrift: Mozeshuis, Waterloopplein 205, 1011 PG Amsterdam.

Albert Villaró

Die Bürger von La Seu D'Urgell und die Schwarze Pest

1. Die Pest

Zwischen 1347 und 1352 verminderte eine durch den Bazillus «Yersinia pestis» verursachte Epidemie die Bevölkerung Europas um ein Drittel. Durch eine Serie von Naturkatastrophen seit 1330 (sintflutartige Regenfälle, Überschwemmungen, Erdbeben) konnte der Bazillus — gewöhnlich ansässig im Atmungsbereich der parasitären Flöhe wilder Nagetiere in den asiatischen Steppen — die Hausnagetiere, besonders die schwarze Ratte («Rattus rattus»), infizieren[1].

Nach einer wenig erforschten Periode der Ausbreitung der Seuche in Asien kam die Krankheit gegen Ende des Sommers 1347 nach Konstantinopel: auf einem Schiff aus Genua, das auf der Flucht vor den Mongolen war, die eine genuesische Fabrik auf der Halbinsel Krim belagerten. Die an der Pest erkrankten Belagerer katapultierten ihre Toten in die Stadt und infizierten so die Genueser.

Nachdem die Pest in Konstantinopel aufgetaucht war, breitete sie sich von dort blitzartig aus. Die Krankheit trat in den Meereshäfen auf und gelangte von dort flußaufwärts in das Landesinnere. Der Pest ging jeweils ein großes Rattensterben voraus. Wenn diese starben, griffen ihre den krankheitserregenden Bazillus tragenden Flöhe die Menschen an. Während der Pest von 1348 war die Beulenpest (neben der Blutvergiftungs- und der Lungenpest die dritte Variante der Krankheit) die häufigste. Sie war nicht immer tödlich: Ein bedeutender Teil der Bevölkerung hatte nur milde Formen der Krankheit. Die Beulenpest erzeugte sehr schmerzhafte Entzündungen der Lymphdrüsen; der Tod trat zwei oder drei Wochen nach den ersten Symptomen ein.

2. Die Stadt

Nach einigen neueren archäologischen Ausgrabungen ist es wahrscheinlich, daß La Seu D'Urgell von den Römern gegründet wurde. Die erste Nennung eines Bischofs stammt aus dem Jahr 527, als Sant Just am Zweiten Konzil von Toledo teilnahm. Die Stadt entwickelte sich zur Hauptstadt eines ausgedehnten Bistums, von der aus die Evangelisierung eines großen Teils der katalanischen Pyrenäen koordiniert wurde.

Zu Beginn des Jahres 1348 hatte La Seu 1.000 bis 1.300 Einwohner[2]. Die Stadt wartete auf die Ankunft eines neuen Bischofs. Der letzte war Pere de Narbona gewesen. Er war Ende 1347 mit Sicherheit schon tot. Sein Nachfolger Gillem Campoci war bis zum Ende des Sommers noch nicht angekommen.

Der Bischof war der Herr der Stadt. Einer seiner Repräsentanten, der Viguier, sprach in seinem Auftrag Recht. Eine zweite Macht, die der Kanoniker, kontrollierte den Kult in der Kathedrale und übte direkte Macht über viele Dörfer in der Umgebung aus. Die durch die beginnende Herrschaft des Konsulats vertretene städtische Macht versuchte, als dritte politische Macht ihren Ort in einem nicht immer ausgewogenen System unterschiedlicher Kräfte zu bestimmen und zu besetzen.

Die Einwohner der Stadt widmeten sich vor allem der Landwirtschaft: Die Flüsse Segre und Valira durchfließen eine fruchtbare Ebene. Daneben hatten die Handwerker eine große Bedeutung, die Gegenstände für die bäuerliche Bevöl-

kerung der Bergdörfer herstellten. Ein dritter, wirtschaftlich sehr mächtiger Sektor war der der Kaufleute und Wollhändler, die eine städtische Elite bildeten, die die Organe der städtischen Regierung kontrollierte.

Die Gegenwart der Kirche machte sich in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens bemerkbar. Zuerst durch die Kathedrale, ein enormes Bauwerk aus dem zwölften Jahrhundert, in dem sich die Aktivitäten der fast vierzig Kanoniker und hundert Inhaber einer Pfründe konzentrierten. Außerdem noch in der intensiven Aktivität der seit 1273 in einem nahe der Stadtmauer gelegenen Konvent wohnenden Dominikaner, denen ein großer Teil der Einwohner bedingungslos half, wie man an der hohen Anzahl von ökonomischen Hilfen der Stadtbewohner für den Bau des Konventes sehen kann. Als Hauptstadt eines Bistums gab es in La Seu auch einen großen Verwaltungsbereich: zwei Notare, Rechtsanwälte, Juristen und eine hohe Zahl von Schreibern.

Ihnen haben wir es zu verdanken, daß wir den 12. Juni 1348 lebendig vor uns haben.

3. Die Pest in der Stadt

Am 12. Juni 1348 eilte Elisenda, die Ehefrau des Guillem Peraga, zum Notar Pere d'Altarriba, um ihren letzten Willen auszudrücken. Am selben Tag taten dies auch Moneta de les Ribes, Guillema Palanca und die Witwe von Ramon Cadena. Vier Testamente an einem Tag war eine höchst ungewöhnliche Zahl in einer Stadt, in der jedes Jahr im ganzen dreißig bis vierzig Testamente registriert wurden. Dieser Tag markiert den Beginn der Seuche. Zwischen dem 12. Juni und dem 12. September setzten die Notare der Stadt insgesamt 325 Testamente auf. Am 12. Juli gab es am meisten Arbeit: zwanzig Testamente. Seit diesem Tag bis Mitte September nimmt die Anzahl der Testamentsdiktate ab[3].

Im selben Jahr wurden hundert Inventare abgefaßt, d.h. Aufstellungen des Besitzes durch die Testamentsvollstrecker[4].

In den Testamenten und im Rest der Archivalien gibt es keine konkreten Hinweise auf das durch die Pest ausgelöste Sterben. In nur zwei Dokumenten tauchen indirekte Hinweise auf, die uns die Annahme erlauben, daß die Zunahme der Anzahl von Testamenten in der Pest begründet liegt und keinen anderen Grund hat: Im Kodizil des Priesters Bernat Pere und im Testament von Guillem Canals — beide wurden am 17. Juni ausgefertigt und direkt aufeinanderfolgend im Handbuch des Notars Pere d'Altarriba abgeschrieben — erscheinen nur vier von sieben für die Gültigkeit des juristischen Aktes notwendigen Zeugen. Als Begründung für die Abwesenheit der Zeugen bezog sich der Kopist auf die «ingruente mortalitatis peste», die für die Irregularität verantwortlich sei.

Sonst findet sich kein weiterer Hinweis, weder in den Kapitularakten noch in der Korrespondenz, in den anderen Testamenten oder in den späteren Akten. Das Wort «Pest» erscheint niemals, obwohl die Bewohner der Stadt die Existenz der Krankheit und ihre Konsequenzen sehr genau kannten: Die Nachrichten über das Übel verbreiteten sich schneller als der Bazillus selbst. Schon einige Wochen vor Juni gab es Gerüchte darüber, was sich näherte. Selbst ein Arzt namens Jacme d'Agramont aus der Stadt Lleida (150 Kilometer südlich von La Seu) schrieb einige Wochen vor dem Erscheinen der Epidemie eine Abhandlung über die Pest, in der er auch seine Ansicht über die Situation der Stadt in bezug auf die Gesundheit äußerte:

«Ein anderer Grund dafür, daß die Pestilenz besonders in eine Stadt kommt, liegt darin, daß sie an einer tiefen Stelle liegt und rundherum hohe Berge hat, und die Bewohner nennen sie Stadt oder beengten Ort — und so ist es in La Seu d'Urgell —, denn so ein Ort bekommt keine Zugluft, und Zugluft reinigt die Luft von der Fäulnis.»[5]

Die Pest kam sicherlich von Puigcerdà, einer Stadt ungefähr fünfzig Kilometer östlich von La Seu flußabwärts. Puigcerdà unterhielt ausgedehnte Handelsbeziehungen mit Barcelona, wo die Pest schon während der Monate April und Mai aufgetaucht war[6].

4. Die Einwohner angesichts der Krankheit

Die Bewohner teilten keine Details über die Natur der Krankheit mit, die sie dahinraffte. Ungeachtet dessen läßt sich in den Testamenten eine gewisse Abstufung in der Art beobachten, wie die Tatsache festgehalten wird, daß das Testament im Zustand der Krankheit abgefaßt wird: Vom «licet sim infirmus» bis zum «maxima egritudine detentus» oder «iacens in maxima egritudine» liegen Differenzen, die sich sicherlich auf

verschiedene Stadien der Krankheit beziehen, die zwei Wochen andauerte.

Die Dokumente erlauben es nicht, die Gewohnheiten der kranken Einwohner genau kennenzulernen. Es scheint, daß der Kranke, ohne vom Rest der Familienmitglieder, die sich um ihn sorgten, isoliert zu sein, im eigenen Bett lag. Wenn der Kranke keine Familie hatte, bezahlte er eine Person dafür, daß sie sich um ihn kümmerte.

Das Gesundheitssystem hatte drei Ebenen: Zuerst die Ärzte. Es gibt kaum Hinweise auf das Wirken des Arztes der Stadt, Pere Martí, der am 21. Juni 1348 einen Freund nach Perpignan schickte, um seine Mutter zu suchen. Weitere Hinweise auf ihn gibt es nicht, und es scheint so, als sei er eines der ersten Opfer der Pest geworden. Die jüdische Gemeinde hatte ihren eigenen Arzt: zu Beginn des Jahrhunderts war es Jucef de Maceres.

Die Chirurgen übten eine außerordentlich praktische Medizin aus. Während der Pest gab es drei von ihnen in La Seu: Ramon Pere, Bernat de Ribes und Ramon de Prats. Mindestens zwei von ihnen sind an der Pest gestorben.

Die niedrigste Ebene des Gesundheitssystems waren die Bader, die Zähne zogen, zur Ader ließen und Brüche reparierten. Während des Sommers 1348 gab es nur einen Bader: Sorribes, von dem wir nicht mehr als seinen Namen kennen.

Die drei Apotheker der Stadt konnten nur wenig zur Linderung der Krankheit tun. Wir besitzen das sehr interessante Inventar von Bernat Ferrer, der ebenfalls während der Pest starb, in dem die Medikamente, über die man zu dieser Zeit verfügte, ausführlich aufgelistet sind: beispielsweise «Mumienstaub», «Zypernbutter» und Kandiszucker.

5. Das Beerdigungsritual

Das Beerdigungsritual, dem die Einwohner von La Seu Mitte des vierzehnten Jahrhunderts folgten, war komplex und wurde während der Seuche anscheinend nicht verändert. Auf jeden Fall diktierten die Erblasser die Beerdigungsanweisungen im Vertrauen darauf, daß sie beachtet würden, obwohl die praktische Durchführung vieler Beerdigungen durch die große Zahl von Toten jeden Tag gefährdet war.

Die Verstorbenen wurden, nachdem sie gewaschen waren, in ein Leichentuch aus einfachem Leinenstoff gehüllt und in einen Holzsarg gelegt. Die Totenwache wurde im Haus mit Kerzen abgehalten.

Die Beerdigungszeremonie entsprach der Mehrheit der Beerdigungsriten. Die Prozession, die den Leichnam vom Haus bis zum Grab führte, war eine Zeremonie mit vielen religiösen Symbolen und von großer sozialer Bedeutung. Die Pracht des Trauergeleits hing von der sozialen Stellung des Verstorbenen ab.

Zur Prozession gehörte die Gegenwart von Priestern (Inhaber einer Pfründe und Kanoniker), die für ihre Begleitung eine Vergütung erhielten. Der Leichnam wurde auf Schultern getragen, und die Träger erhielten dafür ebenfalls ein Entgelt. Was dem Gefolge aber am meisten Glanz verlieh, waren die Gruppen von Kerzen tragenden und extra für diese Gelegenheit gekleideten Armen. Die Zahl der Armen schwankte zwischen zwölf und sechzig, und sie wurden von den Testamentsvollstreckern des Toten ausgewählt. Man schätzt, daß während der zwei Monate, die die Epidemie andauerte, ein Dutzend von Prozessionen mit Armen organisiert wurde.

Der Ort der Bestattung war im Testament angegeben. Es gab in La Seu neun Friedhöfe, die entsprechend der sozialen Stellung des Toten oder seiner persönlichen Frömmigkeit ausgewählt wurden. Für das Recht zur Beerdigung wurde gewöhnlich ein kleiner finanzieller Beitrag zur Unterstützung des ausgewählten Beerdigungsortes geleistet. Die am meisten angesehenen Orte waren die beiden Klöster, die Kathedrale und der Konvent der Dominikaner.

In allen Testamenten tauchen religiöse Verfügungen auf, je nach wirtschaftlicher Macht und persönlicher Frömmigkeit des einzelnen. Beerdigungen, Jahresmessen, Schenkungen an kirchliche Werke, Lebensmittelschenkungen an die Prediger: Die Modalitäten sind sehr unterschiedlich und werfen ein Licht auf verschiedene Aspekte der Liturgie und des religiösen Lebens der Zeit.

6. Die Folgen der Epidemie

Es ist schwer, die Anzahl der Toten der Epidemie festzustellen. Wir haben insgesamt 325 Testamente, in denen gewöhnlich auf den schlechten Gesundheitszustand der Verfasser hingewiesen wird. Allerdings gab es wichtige

Gruppen — die Juden, die Armen, die Mönche, die Kinder —, die keine Testamente machten und die im selben oder sogar in noch größerem Maße von dem Übel betroffen waren. Wenn wir annehmen, daß die Stadt 1.300 Einwohner hatte, könnte die Zahl der Opfer zwischen 300 und 500 liegen, ein Prozentsatz, der zwischen 20 und 35 Prozent der Gesamtbevölkerung schwankt.

Die demographische Krise führte zu einem massiven Rückgang der Besiedlung dieses Gebietes, der sich, begünstigt durch neue Pestschübe und durch den blutigen Bürgerkrieg gegen Joan II., bis zum Beginn des sechzehnten Jahrhunderts hinzog. Die Wirkungen dieses Bevölkerungsknicks zeigen sich in Werken wie *Spill Manifest de Totes les Coses del Vescomdat de Castellbò*, in denen alle *masos rònecs* (verlassene Landhäuser) in der Nachbarschaft von La Seu aufgezählt sind[7].

Die ökonomischen Folgen bemerkte man sofort. Als zuverlässiger Indikator des Niveaus der ökonomischen Aktivitäten kann der Rückgang der Kreditgeschäfte auf eine sehr geringe Anzahl während der Monate der Seuche gelten. Üblicherweise wandten sich die Bauern vor der Erntezeit — in dieser Gegend seit Ende Juni und in den Bergen während des ganzen Juli — an Darlehensgeber, um das Korn zu erhalten, das sie bis zum Ende der Ernte zum Überleben benötigten. In den folgenden Jahren glich sich diese Aktivität wieder aus, aber das Bild, das die Dokumente zeigen, ist grundlegend verändert: Die Eigentumstitel beziehen sich gewöhnlich auf verstorbene Personen, und die Beschreibungen der Felder, Weinberge und Wiesen sind lange Aufzählungen der toten vorherigen Eigentümer[8].

Die durch das Massensterben hervorgerufenen ökonomischen Schwierigkeiten zogen sich noch lange Zeit hin: Der König Pere el Cerimoniós befreite das der Stadt benachbarte Kloster Sant Serni de Tavèrnoles und alle Pfarreien der Diözese von Tributzahlungen, *propter pestilentiam vel malitiam temporis*[9].

Was die öffentliche Ordnung betrifft, reicht es, auf die scheinbare Ruhe und das Fehlen von Konflikten während der Monate der Pest hinzuweisen. Vielleicht ist der beste Beweis das ungebrochene Vertrauen in den öffentlichen Glauben, das die erkrankten Bewohner der Stadt ausdrückten. Emery verweist in seinem Artikel über die Pest in Perpignan auf die Normalität, mit der die Bewohner der Hauptstadt des Roussillon die Hilfe der Notare beanspruchten:

«Es ist offensichtlich, daß ein kranker Mann oder eine kranke Frau während der Seuche von 1348 in Perpignan vernünftige Gründe hatte, den eigenen letzten Willen kundzutun. Und ein von einem professionellen Schreiber geschriebenes und von mindestens fünf weiteren Personen beglaubigtes Testament zeugt von einem hohen Grad gesellschaftlicher Organisation. Es scheint unmöglich, daß solche Dokumente in der angegebenen Menge (28 Testamente; A.V.) in einer Zeit der allgemeinen Panik und des Terrors erstellt wurden.»[10]

Emery stellt diese Betrachtungen angesichts von 28 in Perpignan überlieferten Testamenten an. Das Verhältnis zwischen Testamenten und Bevölkerung in der Hauptstadt des Roussillon beträgt zwei Testament pro tausend Einwohner. In La Seu, nur 150 Kilometer von Perpignan entfernt, liegt das Verhältnis sehr viel höher: fast 250 Testamente pro tausend Einwohner. Es scheint völlige Ruhe geherrscht zu haben.

Die Erwähnung der Pest als Grund dafür, daß die notwendigen Zeugen nicht versammelt werden konnten, ist die einzige Ausnahme. Was geschah am 17. Juni 1348? Vielleicht war dies der Tag, an dem sich die Seuche in ihrer ganzen Härte zeigte: Die Gerüchte waren Wirklichkeit geworden, und die Einwohner nahmen zur Kenntnis, daß die Pest sie direkt angriff. Wer weiß, ob der Alarmzustand und die Verzweiflung sich unter der Bevölkerung verbreiteten. Aber dieser schwierige Moment scheint nicht lange gedauert zu haben. Am folgenden Tag wurde bis zum Ende der Plage fast zwei Monate später fortgefahren, die Testamente in völliger Normalität auszustellen.

Diese äußerliche Ruhe unterscheidet sich sehr von den gewalttätigen Ausschreitungen gegen die jüdischen Gemeinden an verschiedenen Orten Kataloniens im Sommer 1348. Tatsächlich wurden die Juden in verschiedenen, in bezug auf die Bevölkerung mit La Seu vergleichbaren katalanischen Städten (Cervera, Tàrrega, Girona) im Glauben daran angegriffen, daß sie für die Ausbreitung der Krankheit verantwortlich seien. In La Seu ergab sich diese Situation nicht: Die kleine jüdische Gemeinde wurde respektiert und erhielt nachträglich sogar wirkliche Hilfe, indem ihr 1367 die Erlaubnis für den Bau einer neuen Synagoge erteilt wurde[11].

Der König selbst, Pere el Cerimoniós, unternahm im Sommer 1348 eine Reise auf der Flucht vor der Pest und vor den adeligen aragonesischen Aufständischen: Seine zwei jüdischen Ärzte gingen voran und prüften die Orte, wohin sich der königliche Zug begab. Trotz der Vorsichtsmaßnahmen starb die Königin in Teruel an der Pest.

7. Schlußbetrachtung

Zwischen Juni und August 1348 gelangte die Pest nach La Seu. Ein Drittel der Einwohner starb. Trotzdem scheint die Sterblichkeit das Verhalten der Bevölkerung — im Gegensatz zu dem, was sich in anderen Teilen Europas ereignete — nicht berührt zu haben. Es gab keine Angriffe auf Juden, keine massenhafte Auswanderung der Bevölkerung in für sicherer gehaltene Zonen. Die notariellen Quellen sind nicht reich an Aussagen über das gesellschaftliche Verhalten, aber sie erlauben einen Einblick, bis zu welchem Punkt das alltägliche Leben erhalten blieb.

Ein Begriff scheint die Haltung der Stadt zu bestimmen: Resignation. Wir wissen nicht, worin sich La Seu von anderen Städten wie Cervera, Barcelona und Florenz unterschied, in denen sich die öffentliche Ordnung durch die Angriffe auf Juden und massenhafte Auswanderung der Bevölkerung beträchtlich veränderte.

Muß man über einen positiven Einfluß der Kirche nachdenken, einer Institution, die in allen Bereichen der Bistumshauptstadt anwesend war? War es die Eigenart seiner Einwohner — Bewohner der Berge, die es gewohnt waren, in feindlicher Umgebung zu überleben —, die dieses gefaßte Verhalten bestimmte?

Wir wissen es nicht. Auf jeden Fall waren die Auswirkungen nicht unmittelbar. Die Verbreitung neuer oberflächlicherer und spektakulärerer Formen der Spiritualität geht möglicherweise auf die Zeit der Pest zurück, aber sie bleiben nicht lange Zeit bestehen. Die Pest, der Schwarze Tod, suchte die Stadt, wenn auch nicht so schlimm wie 1348, in periodischen Abständen weiterhin heim. Die späteren Quellen enthalten keine Beschwerde, keine apokalyptische Klage. In wenigen Jahren wurden Seuchen zu einer gewöhnlichen, von der Bevölkerung auf sich genommenen Tatsache, die sie im allgemeinen erfolglos mit den knappen Mitteln bekämpfte, die ihr zur Verfügung standen: das Schließen der Stadttore und das Verbot für Menschen aus infizierten Gebieten, die Stadt zu betreten.

Die Bewohner gewöhnten sich daran, im Sommer die Pest zu erwarten. Das Andenken an die erste Plage, die gewaltsamste und spektakulärste, löste sich allmählich in der Erinnerung des Volkes auf.

[1] Eine grundlegende Bibliographie über die Schwarze Pest wäre zu ausufernd. Folgende Grundlagenwerke müssen genannt werden: P. Ziegler, The Black Death (London 1972) und M.R. da Costa, As pestes medieváis europeias e o «Regimento proveytoso contra a pesteneça, (Fontes Documentáis Portugesas, XII) (Paris 1979).

[2] C. Batlle, La Seu d'Urgell medieval. La ciutat i els seus habitants (Barcelona 1987).

[3] A. Villaró, La pesta negra, el 1348, a la Seu d'Urgell, in: Urgellia VIII (1987-88) 271-302.

[4] A. Villaró, Noves dades sobre la pesta negra a la Seu (348). Disposicions pietoses l'any de la pesta, in: Urgellia IX (1988-89) 343-364.

[5] J. Veny, Regiment de preservació de pestilència, de Jacme d'Agramont, Segle XIV (Tarragona 1971) 63.

[6] A. Ubieto, Cronología del desarollo de la Peste Negra en la Península Ibérica, in: Cuadernos de Historia V (1971) 49.

[7] P. Trago, Spill Manifest de Totes les Coses del Vescomdat de Castellbò (La Seu d'Urgell 1983).

[8] Villaró, La pesta negra, aaO. 284.

[9] A. Lopez de Meneses, Documentos acerca de la Peste Negra en los dominios de la Corona de Aragón. «Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón» VI, CSIS (Zaragoza 1950) Dokument Nr. 128.

[10] R.W. Emery: The Black Death of 1348 in Perpignan, in: Speculum, LXII, 4 (1967) 611-623.

[11] C. Batlle, La Seu d'Urgell medieval, aaO. 106.

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

ALBERT VILLARÓ

1964 in La Seu d'Urgell geboren; Lizentiat in Geschichte des Mittelalters an der Universität von Barcelona; zur Zeit Stadtarchivar in La Seu d'Urgell und Arbeit an einer Dissertation über die Wahrnehmung der Landschaft im Hochmittelalter; zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen. Anschrift: Arxin Municipal, 24700 La Seu d'Urgell, Lleida, Spanien.

Andrés Torres Queiruga

Die Klage und das Massensterben

Der Tod ist mit dem Leben nicht zu versöhnen. Für mich Lebenden bedeutet er die Bedrohung des Nichts: die Negation, die das Sein in Frage stellt und sich als letzte Unsicherheit zwischen den Menschen und Gott stellt. Wenn der Tod massenhaft ist, verdunkelt er den Horizont noch stärker und ordnet die Gemeinschaft neu, die in ihrer Wurzel durch die undurchdringliche und immer dem Bösen zugewandte Dunkelheit in Frage gestellt ist. Von daher rührt die Notwendigkeit der emotionalen Entlastung, der Anstrengung zur Wiedergewinnung des Sinnes und der Suche nach neuen Wegen für das Leben.

Dort hat der *Schmerz* seinen Ort und dort erfüllt er seine wichtige Funktion; die Funktion, die durch die Radikalität des Schocks — auch in unserer säkularen Welt — gewöhnlich auch eine Rückkehr zur Religiosität beinhaltet. Auf jeden Fall geschieht diese Rückkehr vorrangig in den Glaubensgemeinschaften. Wie uns die lange Geschichte der Klagen, Bittgebete, Prozessionen und Feiern unterschiedlichen Typs zeigen, ist der Kult daher der natürliche Ort des Schmerzes[1].

Diese Geschichte enthält einen großen Reichtum an Gesten und Texten, an emotionalem Ausdruck, gefühlvollen Formulierungen und sogar an Zukunftsprogrammen. Aber gleichzeitig kann sie auch eine Hypothek bedeuten, die nicht nur die Kreativität einschränkt, sondern die Gemeinschaft in überwundene Schemata preßt und damit daran hindert, sich der Fülle der Bedeutung und der Erlösung zu öffnen, die lange und schmerzhaft in einer Geschichte erkämpft wurde, die ihren Höhepunkt in Christus hat und sich in der immer wieder erneuerten Gegenwart des Geistes aktualisiert.

Die Wachsamkeit dieser *Ambivalenz* gegenüber ist ein fundamentales Element dieser Reflexionen. Es geht nicht darum, ein Modell der Feier anzubieten, sondern ausgehend von der fundamentalen Bedeutung des Kultes, der schon vom in Christus offenbarten Angesicht Gottes her interpretiert wurde, die theologischen Bedingungen aufzuzeigen, die jede konkrete Feier beachten müßte. Bei den im folgenden analysierten Bedingungen geht es nicht um die vollständige Auflistung aller Bedingungen, sondern um diejenigen, die unverzichtbar sind, um sowohl die «Ehre Gottes» als auch die erlösende Funktion für die Menschen zu bewahren.

Der Kult als die Wahrheit des Realen

Die großen Erschütterungen können den Kult vor allem wieder zu einem tieferen Realismus führen. Die direkte theologische Sprache mit ihren «göttlichen Worten» neigt zu einem sakralisierenden Dualismus, der aus dem Kult einen abgegrenzten Bereich innerhalb des Lebens macht — *temenos* (griech.: heiliger Bezirk, abgeleitet vom Verbum témein = schneiden, abtrennen, Anm. d. Red.), *templum:* der abgetrennte oder abgegrenzte Raum —, nicht aber eine Aktion des Lebens selbst. Von daher kann Hegels säkulareres, aber genial tiefschürfendes Verständnis eine gute Hilfe sein.

Er verstand sehr gut, daß der Kult, jenseits von jedem moralischen «Geschwätz», *die wirkliche Wahrheit repräsentiert und aktualisiert, die der Glaube entdeckt, das gewöhnliche Leben aber zu verdecken neigt:* «Dieser Versöhnung, die an und für sich vollbracht ist, teilhaft zu sein, ist das Tun des Kultes.»[2] Von daher ist die Kultgemeinschaft nicht etwas Künstliches oder oberflächlich Symbolisches, sondern sie besteht darin, die Wirklichkeit in ihrem wahren Sinn sichtbar zu machen: «Näher ist nun der Kultus die Tätigkeit des Hervorbringens und des Bewußtseins dieser Einheit und des Genusses dieser Einheit, daß das, was im Glauben an sich ist, vollbracht werde, und daß es gefühlt und genossen werde» (1827, 156). In der Aktualisierung der Einheit — «mich in Gott zu wissen und Gott in mir» — aktualisiert der Kult «die Wahrheit» und verursacht von daher «höchsten, absoluten Genuß» (1827, 227-228). So stellt die kultische Handlung die wahre Integrität des in Gott fundierten und erlösten Wirklichen gegen-

über dem Betrug, der Spaltung und sogar dem Schrecken des äußeren Scheins wieder her. In der kultischen Handlung erkennen wir uns als das, was wir in Wahrheit sind: als Sünder, die sich begnadigt wissen, als Geschwister, die schützen, helfen und teilen, und als Kinder, die aus dem Vater ein Leben leben, dessen endgültiger Sinn gegenüber dem Bösen garantiert ist.

Aber Hegel ist nicht naiv. Er bewahrt in jedem Fall seinen Vernunftoptimismus hinsichtlich einer philosophischen Versöhnung und bemerkt, daß es weder um eine unmittelbare Wahrheit noch um eine billige Freude geht: «... hier ist die Forderung, daß das Herz breche — d.h. der unmittelbare Wille, natürliches Selbstbewußtsein soll aufgegeben werden» (1824, 167). Das prophetische und das jesuanische Motiv der Kritik am Kult als bloß äußerlichem ohne Umkehr des Herzen hört man bei ihm mit aller Klarheit. Mehr noch, weder die Umkehr noch die Vewirklichung können jemals perfekt sein: «Über dieser Sphäre schwebt eine Trauer, die nicht aufgelöst ist» (1824, 165). Der Kult bleibt immer offen auf eine weitergehende Fülle; eine Fülle, von der nicht ein hegelianisches «Wir», sondern das «Wir» der biblischen Offenbarung weiß, daß sie mit der eschatologischen Verheißung und Erlösung übereinstimmt.

Auf jeden Fall darf die Akzentsetzung auf die Innerlichkeit nicht die wesentliche gemeinschaftliche und historische Dimension des Kultes unterschlagen. Dies zu betonen, wäre nach Hegel wahrhaft tautologisch. Aber daran zu erinnern ist wichtig, denn es benennt den Anspruch, daß die kultische Aktion seine Wahrheit in einer Gemeinschaft sichtbar zu machen hat, die sich einerseits als aktiv und solidarisch versöhnte zeigt und die sich andererseits in der Geschichte festmacht und dabei die Lehre der Vergangenheit erinnert, verinnerlicht und aktualisiert — Erinnerung —: «Daher besteht der Zweck des Kultus darin, daß das Individuum mit sich selbst diesen Prozeß durchlaufe und dadurch weiterhin Mitglied der Gemeinde bleibe, in der der Geist lebendig ist» (ebd.).

Natürlich geht es hier nicht um getreue Hegel-Jüngerschaft. Hegel ist zwar sehr hilfreich, letztendlich aber geht es darum, zu einer echten und wahren Feier zu gelangen. Darum will sich die Bestimmung dieser Wahrheit nicht dem hegelianischen Bild Gottes unterwerfen — obwohl wir ohne Zweifel noch immer viel davon lernen müßten —, sondern sich auf den liebenden und erlösenden persönlichen Gott Jesu stützen.

Es geht darum, eine wahre Feier zu erreichen, die es erlaubt, die konkrete Situation in ihrer wahren Wirklichkeit zu leben. Und das bedeutet, sie in ihrer direkten Wirkung auf die Sensibilität der Gruppe zu leben, *soweit* diese Wirkung aus dem ausdrücklichen, bezeugten und feierlichen Bewußtsein der Gegenwart Gottes kommt. Denn diese Gegenwart bestimmt für den Gläubigen den letzten Sinn dessen, was geschieht: Sie erlaubt es, die Vision mit einzubeziehen, und den Diskurs der bloßen Unmittelbarkeit — mit seinem Desinteresse und seiner Trostlosigkeit, mit seiner Tendenz zur Flucht und seiner totalitären Reaktion — zu durchbrechen, um die ganze Wahrheit zu ergreifen, die die unendliche Tiefe der Verwurzelung in Gott einschließt.

Die Angst, der Schrecken, die Bestürzung über das Massensterben sind das erste, sind das sichtbare Gesicht und müssen in die Feier aufgenommen werden, die sonst blutleer und leblos würde. Daher muß man jede mögliche Ausdruckskraft — sowohl spontane wie tradierte — nutzen und außerdem noch die psychologisch-therapeutischen und sozial-integrativen Hilfsmittel der im Volk verankerten Trauerrituale[3] und die großen biblischen Klagelieder einsetzen. Aber es wäre unzureichend, dabei stehenzubleiben. Diese Hilfsmittel sind in eine gläubige Erfahrung zu integrieren, die als fundamentale Aussage in erster Linie die lebendige Gegenwart Gottes mit sich trägt, die es erlaubt, den Sinn wieder herzustellen, die Angst zu überwinden und den Schrecken zu integrieren.

Und hier beginnt die Aufgabe kritischer Unterscheidung. Es kommt darauf an, wie man diese Aussage einführt. Da die Gegenwart Gottes unsichtbar ist, muß sie hervorgerufen und in ihrem wahren Sinn und in ihrer echten Wahrheit re-präsentiert werden. Jede prophetische Tradition weiß von der ständig lauernden Gefahr der Verfälschung durch die Angst des Tabus oder durch die magische Manipulation. Ein theologisches Bewußtsein mit einem Verständnis für die Geschichte hat wachsam zu sein gegenüber jeder Interpretation, die der absoluten Hingabe des Schöpfer- und Erlösergottes nicht gerecht wird.

Der Reichtum der Sprache in der Bibel und im Kult

Die Behutsamkeit, von der oben die Rede war, erweist sich als entscheidend und notwendig, weil die Art, wie Gott im Kult gegenwärtig wird, den entscheidenden Sinn der Feier bestimmt: Entweder entfaltet sie ihre erlösende Wirkung oder sie wird im Gegenteil zur Beschwörung fremder Geister oder zur Förderung abwegiger Aktivitäten deformiert. Außerdem muß es eine umfassende Behutsamkeit sein. Alle Elemente des Kultes bestimmen «das große Syntagma der Feier»[4], weil der Kult — um den schönen Ausdruck von Schleiermacher zu gebrauchen — «darstellendes Handeln» ist: das Wort und die Geste, die Zeit und der Raum, die Anordnung und der Rhythmus. Trotzdem konzentrieren wir uns auf das *Wort*, denn seine determinierende Rolle ist nicht zu übersehen: Wie das Konzil in bezug auf die Offenbarung sagt, verleihen die übrigen Elemente dem Wort die Intensität, aber es ist das Wort, das sie erhellt und ihr «Geheimnis» erklärt (vgl. *Dei Verbum*, 2). Von dem, was in der Feier *gesagt* wird, hängt in entscheidendem Maße ihr ganzer Sinn ab.

Heute ist es nicht notwendig zu betonen, daß diese Akzentuierung keinen abstrakten Intellektualismus bedeuten muß. Die Mehrdimensionalität der Sprache wird weitgehend akzeptiert. Und vor allem seit der Aufwertung der Umgangssprache durch den älteren Wittgenstein hat die *pragmatische Dimension* eine enorme Bedeutung erhalten. Es war Austins Verdienst, ein für allemal klargestellt zu haben, daß Wörter nicht nur «lokutive Akte» sind, die Tatsachen ausdrücken, sondern auch «illokutive Akte», die «Dinge herstellen», und sogar «perlokutive Akte», die «die Gefühle, Gedanken, Handlungen des Hörers, des Sprechenden und anderer Personen» verändern[5]. Nach ihm und später nach Searle[6] sind diese Ideen bestätigt, erweitert und vertieft worden. Dazu muß man auch die Aufwertung des *Symbolischen* zählen, das nicht länger als primitiv, infantil und kapriziös gilt und als eigener und nicht reduzierbarer Gebrauch der Sprache angesehen wird. Mit dem unermeßlichen Reichtum seiner doppelten Schichtung der Bedeutung ermöglicht es, Unausdrückliches auszudrücken; und mit seiner «ontologischen Vehemenz» öffnet es neue Dimensionen zur Erforschung der Wirklichkeit[7].

All dies findet eine unmittelbare und in vielen Aspekten bevorzugte Anwendung auf dem Gebiet der religiösen Sprache; und zwar nicht nur, weil man in der Überwindung der positivistischen Eindimensionalität ihre Legitimität wieder anerkannt hat,[8] sondern vor allem, weil man ihren, vorher durch die übermäßige Reduktion auf den bloß objektiven Bezug verdeckten, spezifischen Reichtum besser erforschen und ausnutzen konnte. Der neue Begriff des Symbolischen erlaubt es zu erkennen, daß seine referentielle Fähigkeit den unendlichen Horizont der Transzendenz erreicht. Das neue pragmatische Bewußtsein hat die expressiven und verwirklichenden Werte des Symbolischen sowie seine Fähigkeit betont, das Intimste des Sprechers selbst einzubeziehen und es zu verändern[9].

Von daher wird klar, daß die Sprache nicht nur — wie es in der theologischen Tradition immer hieß — das wichtigste Medium der Offenbarung darstellt, sondern den Kult in seiner innersten Struktur prägt. Tatsächlich hat die liturgische Erneuerung dies zur Kenntnis genommen und besonderen Wert darauf gelegt, das große expressive Potential der Schrift zu nutzen. Richtig gelesen, eröffnen diese Gründungstexte alle Register ihrer mythischen und symbolischen Gehalte, geben allen großen Gefühlen Ausdruck im Gebet und lehren, sich der erlösenden Gegenwart des Herrn zu öffnen.

Konkret bilden das Buch der Klagelieder, eine große Anzahl der Psalmen und verschiedene Hymnen und Ausdrücke in der Bibel ein hervorragendes Material für einen authentischen Kult angesichts der Bedrohung durch den Schmerz, die Ungnade und den Tod. Die Pflege der Sensibilität, das Lernen des Gebetes, die Wiedergewinnung der historischen Erinnerung und die Verfügbarkeit vor Gott finden darin ihre beste Nahrung, die ein Modell und eine unersetzbare Hilfe für die Gemeinschaft der Gläubigen bildet, um ihren Sinn wiederzugewinnen, ihre Hoffnung zu beleben und ihre Taten zu begründen.

«Schlecht zu reden schadet der Seele»

Und dennoch ist nicht alles so einfach. Die Wertschätzung des Pragmatischen, vielleicht eine natürliche Tendenz der Kompensation, hat sich nicht ohne Spannungen mit dem eigentlich

Erkenntnisfähigen und deshalb auch mit dem ontologischen Wert und dem Wert der Wahrheit in der religiösen Sprache verwirklicht: Die Trennung in Oxford zwischen einer Linken (nicht erkenntnisfähig) und einer Rechten (erkenntnisfähig) ist dafür ein guter Beweis. Wenn zudem noch die spontane Tendenz hinzukommt, die biblische Sprache zu sakralisieren, ohne wirklich ihre (heute in der Theorie von allen anerkannte) Historizität zu beachten, läuft man Gefahr, Texte oder Ausdrücke zu benutzen, die ein Bild vermitteln, das nicht mehr das des Gottes Jesu ist. Und dieses Bild kann in dem sensiblen Bereich der Klage und des Gebetes angesichts des Bösen in seinen fürchterlichsten und katastrophalsten Formen sehr schädliche Wirkungen haben.

Ich beziehe mich dabei vor allem auf ein Gottesbild, das in vielen Texten des Alten Testaments auftaucht, besonders in denen, die sich auf das Böse beziehen: Gott als die direkte Ursache, als derjenige, der das Böse entweder nicht verhindern will oder es als Strafe oder sogar zur Demonstration seines Zornes oder seiner Rache nutzt. Der in vieler Hinsicht wunderbare Text der Klagelieder ist in dieser Hinsicht fürchterlich beispielhaft: «schonungslos», «goß er seinen Zorn aus wie Feuer», «wie ein Feind» ... (Klgl 2,2-6)[10]. Und im allgemeinen haben die Worte von León-Dufour starke Geltung: «Die israelitische Tradition wird niemals den von Amos formulierten kühnen Grundsatz aufgeben: ‹Geschieht ein Unglück in einer Stadt, ohne daß der Herr es bewirkt hat?› (Am 3,6; vgl. Ex 8,12-28; Jes 7,18). Aber diese Intransigenz zeigt verheerende Reaktionen: Vor dem Bösen der Welt behauptet der Gottlose ‹Es gibt keinen Gott!› (Ps. 10,4; 14,1) oder nur einen unwissenden Gott (Ps 73,11); und Ijobs Frau sagt konsequent: ‹Lästere Gott› (Ijob 2,9)»[11].

Dies zu ignorieren wäre verhängnisvoll: Die typische Strategie einer teilweisen Anpassung, bis die Zeit für einen «Paradigmenwechsel»[12] reif ist, wäre keine gute Strategie, denn niemand versucht, die offensichtlichen Werte dieser Texte zu negieren: Nicht nur die *expressiven* Werte, sondern auch die positive *historische Funktion*, soweit diese Texte — in jenem Moment — ein gutes Mittel waren, um die Herrschaft Gottes auf dem Boden einer unzureichenden Kategorisierung der kreatürlichen Autonomie zu bekennen, um seine Gerechtigkeit ausgehend von der deuteronomischen Lehre der Vergeltung zu verkünden und, wie in den Klageliedern und in so vielen Psalmen, um trotz allem das Vertrauen auf den Herrn zu behalten. Aber gerade *heute* erlaubt und fordert der historische Fortschritt der Offenbarung, das Gute davon zu behalten, ohne den fürchterlichen Preis zu zahlen, der damit verbunden ist. Der Gott Jesu schickt nicht das Böse, sondern er leidet mit uns, er straft nicht, sondern vergibt bedingungslos, er erzürnt nicht, sondern «ist Liebe», das heißt er *besteht* ausschließlich aus Liebe[13]. (Und indem Jesus das offenbart, widerlegt er das Alte Testament nicht, sondern korrigiert und «erfüllt», was schon in ihm keimt und in seinen besten Texten angekündigt ist.)

Die Klage über das Massensterben im christlichen Kult, angesichts der schrecklichen Seite der Geschichte, kann nicht die an Gott gerichtete Frage sein, warum er die Ungnade schickt oder warum er zornig auf uns ist — denn dies ist gar nicht sicher; viel weniger noch kann es eine Rüge sein, so als sei er schuldig; nicht einmal eine Bitte an ihn, es zu vermeiden, so als sei er verantwortlich; oder die Übeltäter zu bestrafen, so als sei er die empirische Hilfskraft unserer Justiz... Wenn aufgrund von Trägheit die Ausdrücke beibehalten werden, die diese falschen Annahmen mit sich bringen, mag dies wie Treue zum Buchstaben — oder sogar wie «elegante» theologische Rhetorik — erscheinen. In Wirklichkeit aber ist es eine schwerwiegende Untreue gegenüber dem lebendigen Wort und eine schwere Verantwortung vor dem Glauben.

Heute mag es nicht notwendig sein, den objektiven Reichtum zu betonen, der in jedem Ausdruck der Alltagssprache steckt[14], noch die gestaltende Kraft des Geistes, die jedem subjektiven freien Willen vorgeordnet und stärker als er ist. Der Geist gelangt nur zu sich selbst durch die Vermittlung der Sprache: Er entsteht in ihr und er formt in ihr seine innerste Substanz. Ein falscher Ausdruck zerstört notwendigerweise diese Vermittlung, indem er ihre Entwicklung verdirbt. Schon Sokrates hat dies, gerade angesichts des Todes, in großartiger Weise ausgedrückt: «Denn wisse nur, bester Kriton, fuhr er fort, sich unschön auszudrücken ist nicht nur an sich fehlerhaft, sondern es flößt auch den Seelen etwas Schlechtes ein» (Phaidon 115e).

Wenn es sich um eine so stark perlokutive Sprache wie der religiösen handelt und bei ei-

nem entscheidenden Punkt wie dem Angesicht Gottes, versteht man, daß hier die eigentlichen Wurzeln des Geistes berührt werden. Um so mehr, da in einer Feier alles darauf ausgerichtet ist, das Wort wirksam werden zu lassen. Aufgrund der Unsichtbarkeit Gottes bildet die sprachliche Ikone die eigentliche Bedingung seiner bewußten Anwesenheit und bestimmt daher auch die Art seiner Aneignung[15]. Subjektiv und mit Recht besteht jede Tradition darauf, daß sich die Teilnehmer vom verkündeten Wort formen lassen; in der benediktinischen Regel heißt es: «mens nostra concordet voci nostrae»[16].

Angesichts dieser objektiven Wirkung ist es nicht statthaft, ausschließlich auf der *subjektiven Intention* zu bestehen und zu sagen, daß man nicht beabsichtigt, Gott zu «beschuldigen»; es geht ebensowenig, sich hinter den *ausgesprochenen Werten* zu verstecken und zu behaupten, daß man nur die menschliche Traurigkeit oder die Abhängigkeit von Gott auszudrücken sucht: Diese Werte sind real, aber sie können nicht verabsolutiert werden, wenn sie mit dem Wert der Wahrheit zusammenstoßen, den es ebenfalls in der Sprache zu reflektieren gilt. (Auch eine Blasphemie kann ein wirksames und ausdrucksstarkes Medium sein und eine große perlokutive Kraft, zum Beispiel als Bedrohung, haben, aber die objektive Wahrheit der Worte fordert, sie nicht auszusprechen.) Unabhängig von jedweder Subjektivität «enthält das Wort, *wer ich für dich bin und wer du für mich bist*»[17]. In diesem Fall ist dieses «du» nicht weniger als Gott, und wir dürfen niemals den Hinweis Karl Barths vergessen: Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch. Gott ist die oberste Norm, die über die letzte Wahrheit der Situation entscheidet, und daher muß er auch über die Wahrheit unseres Ausdrucks entscheiden.

Es mag manchmal schwer und sogar sehr hart sein, die Notwendigkeit zu beachten, die Sprache zu modifizieren, das Wort der Schrift — von Christus her auswählend und neu lesend — aufzunehmen oder sogar kritisch zu verändern, neue Texte auch in anderen Religionen und von großen Dichtern (erinnert sei an den Aufruf Heideggers) zu suchen und — wenn notwendig — eigene neue Texte zu schaffen; aber es ist sicherlich reinigend. (Machen Sie die Probe, und Sie sehen, wie voll unsere Gebete von gewöhnlichen Sätzen und die Ehre Gottes beleidigenden Implikationen sind: Wir «informieren» ihn von dem, was geschieht, wir versuchen, ihn zu «bekehren», damit er gut sei und zu den Leidenden barmherzig, und wenn es notwendig ist, bieten wir ihm sogar Dinge zum Tausch. . .) Und es ist vor allem wahrhaft erlösend: Wie Hegel bemerkte, gelangen wir zu unserer radikalen Wahrheit, indem wir uns bekehren, unserer Besonderung absterben und unsere eigene Mitte in Gott hinein verlegen. Und nur aus dieser Wahrheit heraus kann eine Feier authentisch, integrativ und erneuernd sein[18].

Die Erlösung feiern

Wenn Gott die letzte Wirklichkeit ist, die jeder Situation innewohnt, und die symbolische Mitte, die die Feier entscheidend strukturiert, ist es nicht übertrieben festzuhalten, daß es einfacher wird, alles in der Wahrheit zu verankern, wenn Gott tatsächlich angerufen wird.

Die Grundlage ist, daß sich die Feier an der lebendigen und wirksamen *Solidarität* orientiert und damit das vermeidet, was Paul Ricouer mit vollem Recht als *rotten points*, als verfaulte Stellen der Religion bezeichnet[19]: die Anklage und der Trost. Die Anklage aufgrund eines Gottes, der schrecklicher und zorniger Vater ist, der «straft»; oder im Gegenteil der falsche Trost eines wundertätigen Gottes, der in die Welt eingreift, indem er den Feind vernichtet, die Pest wegfegt oder Brot regnen läßt. Dies ist die harte Forderung der Meister des Zweifels, die sich schon in eine kulturelle Objektivität verwandelt hat, die die Kultur der Massen erreicht hat und die man daher nicht mit guten Gründen bekämpfen kann. Um die dadurch deformierte Wahrheit wiederzugewinnen ist es notwendig, diese Herausforderung anzunehmen und ehrlich unsere Wunschbilder zu kritisieren. Wenn unsere feierlichen Worte die Gegenwart desjenigen Gottes hervorrufen, der alles in seiner Liebe aufnimmt, der, mit Respekt vor den Gesetzen der Schöpfung und den Grenzen der Geschichte, in unserem Leben und unserer Arbeit da ist, der uns begleitet, uns Hoffnung gibt und an unserer Seite gegen das Böse kämpft, dann haben wir einen großen Schritt nach vorne getan.

Denn dann ändert sich die Orientierung der Gemeinschaft grundlegend. Der Ausdruck des Leidens bleibt und kann sich den ungeheuren Reichtum der biblischen Sprache zunutze machen, indem sie transformiert und durch neue

Anliegen bereichert wird. Sie wird nicht mehr gebraucht, um Gott zu «informieren» oder um seine Abwesenheit zu beklagen, sondern im Gegenteil, um sich bewußt zu werden, daß unser Leiden von seiner Liebe begleitet wird, um im Vertrauen auf seine Gegenwart die legitime Äußerung des Schmerzes zu mäßigen und um zu verhindern, daß man der Hoffnungslosigkeit verfällt. Das Gebet hätte nicht mehr den Sinn, Gott zu «bekehren», sondern ganz im Gegenteil, *uns von ihm bekehren zu lassen,* unseren Schmerz mit seinem Schmerz über seine zerstörten Kinder in Einklang zu bringen und uns seinem einzigen «Gebot» zu öffnen: seine aktive Liebe durch uns hindurchgehen zu lassen und sie in empörten Protest, in wirksame Hilfe und in realen Schutz vor neuen Katastrophen umzuwandeln.

Aber es geht nicht nur um praktische Wirksamkeit. Auch die anderen Dimensionen sollen ihren angemessenen Ausdruck finden; wir weisen hier auf zwei Grundlinien hin:

Seit dem *Gilgamesch-Epos* erklingt in der Menschheit die Angst vor dem «alles vergeht», die unauslöschliche Trauer über die schicksalhafte Sterblichkeit, die ihren Widerhall in der düsteren, leblosen und desolaten Verlassenheit der biblischen *Scheol* findet. Aber der Gott Jesu, der «nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden» ist (Mk 12,27; Mt 22,32), erhellt diese Dunkelheit mit seiner vor dem vernichtenden Tod sicheren Herrlichkeit und der in die Geschichte offenen Auferstehung. Seit ihm ist es möglich, alle Texte des Alten Testaments danach zu unterscheiden, welche das Leben schon ohne letzte Niederlage ankündigen (Ps 73; Dtn; 2 Makk; Weish u.a.m.) und es ist uns erlaubt, die neue *agallíasis* (Frohlocken) zu verkündigen, die unauslöschbare Freude, die jetzt bereits verkündet: «Selig die Leidenden» und die die Apokalypse als Stadt ohne irgendeine Dunkelheit beschreibt, wo «der Tod nicht mehr sein» wird, «keine Trauer, keine Klage» (21,4), denn «die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm» (21,23).

Auch das andere große Heimweh, die zerrissene Gemeinde und die nicht wiedergutzumachende Verlassenheit, findet durch dieses Licht ein Ende: diese unheilbare Wunde, die ein aztekisches Gedicht mit dem treffenden Ausruf beschreibt: «Werde ich sie zufällig sehen müssen? Werde ich meinen Vater und meine Mutter sehen?/Werden sie kommen müssen, um mir ein Lied zu singen und ein Wort zu sagen?/Niemand bleibt mit uns: Man läßt uns als Waisen auf der Erde zurück!»[20]

Nun, der Glaube weiß es: Er weiß, daß wir sehen werden; «Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen» (Joh 14,18). Und es wäre nicht schlecht, wenn die christliche Totenfeier — die ihren Kern in dem Satz hat: «Er war tot und jetzt ist er auferstanden», und die uns unter seinem lebenspendenden Blick versammelt — von diesem Glauben durch einen Wechsel der Akzentsetzung Kenntnis nehmen würde. Auch hier ist es nicht gut, die Zeit damit zu verlieren, Gott — ihn, den «einzig Guten»! (Mt 19,17; Mk 10,18; Lk 18,19) — davon zu «überzeugen», barmherzig mit den Verstorbenen zu sein und die «Strafe» abzukürzen. Wir haben die Gelegenheit, unser Vertrauen auf die Erlösung im Gesang auszudrücken und die Gemeinschaft mit den Verstorbenen zu bestätigen, indem wir unseren Glauben an das ewige Leben bestärken: Unsere Toten — auch und vor allem die, die auf den Altären der historischen Ungerechtigkeit geopfert wurden — leben im Auferstandenen, aus ihm und mit ihm und in ihm hören und sehen sie uns, umhüllen sie uns mit ihrer Liebe und geben uns Leben und Hoffnung.

In einem Jahrhundert, in dem zwei Weltkriege, ein Archipel Gulag und ein Holocaust stattgefunden haben, das den langsamen Tod des palästinensischen Volkes, den Hunger so vieler Millionen von Afrikanern und den Fall des kommunistischen Traums miterlebt... ist das Feiern sehr notwendig: für uns, die wir Mut brauchen, für die Opfer, die Hoffnung brauchen und für Gott, der unsere Hände und unsere Solidarität bei der schmerzlichen Geburt seiner neuen Schöpfung braucht, bis er am Ende «alles und in allem» sein wird (1 Kor 15,28).

[1] Die Interpretation des Säkularen und des Religiösen war weder immer einfach noch klar: vgl. P. Ariès, Geschichte des Todes (München ^{5}1991).

[2] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil I, Einleitung: Der Begriff der Religion, hrsg. von W. Jaeschke (Hamburg 1983) S. 234 der Vorlesung von 1827. Ich zitiere im folgenden das Jahr der Vorlesung und die Seitenzahl des Manuskriptes in Klammern im Text.

[3] Siehe neben der Pionierarbeit von Sigmund Freud, Trauer und Melancholie, in: Sigmund Freud, Gesammelte

Werke, Bd. 10 (Frankfurt a.M. [4]1967) 247-446: G. Gorer, Death, Grief and Mourning (London 1965).

[4] L.A. Houssiau, La liturgia, in: Iniciación práctica a la Teología 5, Etica y Práctica (Madrid 1986) 371ff.

[5] J.L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte (Stuttgart 1972) 110ff. (Orig.: How to do Things with Words, Oxford 1955); vergleiche auch: Religious Commitment and the Logical Status of Doctrines, in: Religious Studies 9 (1973) 39-48.

[6] J.R. Searle, Sprechakte: ein sprachphilosophischer Essay (Frankfurt a.M. [5]1992). (Orig.: Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge 1969).

[7] Der Ausdruck kommt von Paul Ricoeur, der diesem Thema ja bekanntlich viele und sehr anregende Studien gewidmet hat; vgl. vor allem: Die lebendige Metapher (München [2]1992). (Orig.: La métaphore vive, Paris 1975).

[8] Wie die umfangreiche Literatur dazu zeigt, können keine Nuance und keine Abweichung diese grundlegende Tatsache verdecken; vergleiche die Zusammenfassung von I.U. Dalferth: Analytische Religionsphilosophie, in: A. Halder/K. Kienzler/J. Möller, Religionsphilosophie heute (Düsseldorf 1988).

[9] Die Arbeit von Evans, The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday's Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator (London 1963) und deren intelligente Weiterführung durch J. Ladrière hat die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes gezeigt. Vergleiche von Ladrière besonders: L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi, Bd. 1 (Paris 1970) und mit biblischem Bezug: Les langages de la foi, Bd. 2 (Paris 1984).

[10] Ohne Zweifel ist der Kommentar von G.E. Wood gerechtfertigt: «Vergleiche 1,13-15; 2,18; 2,22; 3,1-18; 3,43-45, wo Jahwe inmitten der gegnerischen Truppen seine Grausamkeit zeigt» (Commentario Bíblico San Jerónimo II/II, Madrid 1971, 698).

[11] Stichwort «Sufrimiento», in: Vocabulario de Teología Bíblica (Barcelona 1973) 873.

[12] Mit verschiedenen Nuancen und Abwandlungen ist dieser Topos seit Th.S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Frankfurt a.M. 1973) allgemein akzeptiert.

[13] Vgl. diesbezüglich die Arbeiten in dieser Nummer von CONCILIUM. Ich selbst habe das Thema mit dem Versuch behandelt, eine Kohärenz ohne Abschwächungen beizubehalten, in: Recuperar la Salvación (Madrid 1979) 81-150; Creo en Dios Padre (Santander [2]1986) 109-150; Mal, in: Conceptos Fundamentales de pastoral (Madrid 1983) 594-603.

[14] Vergleiche zum Beispiel Austins Analyse dessen, was in der einfachen Tatsache einer Entschuldigung enthalten ist: A Plea for Excuses, in: Philosophical Papers (Oxford [2]1970) 123-152.

[15] «Le langage de la foi se réfère donc, comme tel, à une réalité qui n'est pas donnée autrement que dans ce langage même, qui ne prend figure qu'en est lui-même un acte, par lequel le croyant accueille cela même dont sa parole parle» (J. Ladrière, Les langages de la foi, aaO. 238f).

[16] Regula, 19,7. Vergleiche auch bei Augustinus: «Hoc versetur in corde quod profertur in ore».

[17] A.L. Houssiau, La liturgia, aaO. 364.

[18] Dieser ganze Absatz verdient aufgrund seiner Bedeutung und seiner schwierigen Implikationen eine ausführlichere Grundlegung; ich habe diese zu bieten versucht in: Mas allá de la oración de petición, in: Iglesia Viva 152 (1991) 157-193.

[19] Religion, Faith, Atheism, in: A. Macintyre/P. Ricoeur, The Religious Significance of Atheism (Columbia U.P. 1969) 60.

[20] A.M. Garibay, La literatura de los Aztecas (Mexico 1964) 69.

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

1940 in Galizien geboren, Studium an der Universität von Gomillas; philosophische Dissertation an der Universität von Santiago und theologische Dissertation an der Gregoriana. Er ist Herausgeber der Zeitschrift «Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián» und lehrt Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Neben der Herausgabe diverser Schriften und zahlreicher Aufsätze gehören zu seinen wichtigsten Schriften: Constitución y Evolución del Dogma, (Madrid 1977); Recuperar la salvación (Madrid 1979); Nova aproximación a unha filosofía da saudade (Vigo 1981); La revelación de Dios en la realización del hombre (Madrid 1987) (Übersetzung ins Italienische; Übersetzung ins Deutsche in Vorbereitung); Creo en Dios Padre (Santander 1986); Noción, relegación, trascendencia (Dieos en Amor Ruibal y X. Zubiri) (Corunã 1990); El cristianismo en el mundo de hoy (Santander 1992); El diálogo de las religiones (Santander 1992). Anschrift: O Curraliño, 23 G. 15705 Santiago de Compostel. Spanien.

Michel Deneken

Gott im Innersten der Hölle

Von der Theodizee zum Wort vom Kreuz

«Auschwitz ist geschehen ... und berührt uns alle.»[1] Diese grausame Einsicht hat eine Reihe von Überzeugungen gründlich in Frage gestellt. Und dennoch: Trotz all dem Furchtbaren hat die Erfahrung der Schoah nicht zum Atheismus geführt. Und wirft man einen Blick auf die ausgemergelten Gesichter der Gefangenen des «Archipel Gulag» (Solchenizyn) — auch hier sind Hoffnung und Glaube nicht vernichtet worden. Dennoch ist ein Ereignis wie die Schoah für die Theologen und Theologinnen eine Herausforderung, die Schrift und die Tradition mit neuer Schärfe und Unnachgiebigkeit zu befragen, die Tragödie der Menschen vor Augen, deren Geschichte doch größtenteils eine Leidensgeschichte ist. Das Antlitz des Gekreuzigten erscheint dann, ebenso wie das Antlitz des Nächsten unserer Tage, im Licht einer rätselhaften Pädagogik Gottes. Er ist nicht mehr der «liebe Gott», und man kann sich nicht mehr damit abfinden, daß er fern ist; in Nacht und Dunkelheit leuchtet das Antlitz des leidenden Gottes, Jesus Christus. Auch das philosophische Problem der Theodizee ist mehr als zerkratzt durch den Stacheldraht der Konzentrationslager. Die philosophische Reflexion erweist sich als unzureichend, wenn es gilt, das entfesselte Böse und den anwesenden Gott gleichzeitig zu denken. Es ist die Aufgabe des Theologen und der Theologin, in ihrer jeweiligen Zeit dem unerbittlichen fides quaerens intellectum Rede und Antwort zu stehen. Angesichts der grausamen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit seinen Weltkriegen, Völker- und Brudermorden, ist diese Aufgabe furchtbar.

In einem ersten Schritt werden wir versuchen, die Notwendigkeit aufzuzeigen, das formale Schema der Theodizeefrage zu verlassen, um die Kraft der Sprache des Kreuzes von neuem zu entdecken. In einem zweiten Schritt werden wir zu verstehen versuchen, was der Begriff des Leidens Gottes meint, und schließlich wollen wir einige theologische Wege aufzeigen, die ihren Ausgang bei einer Christologie der Pro-existenz nehmen und Perspektiven für unsere heutige Zeit eröffnen können.

I. Die Theodizee wird durch das Wort vom Kreuz überwunden

1. Wie soll man angesichts des Grauens noch «Gott» sagen? Zunächst drängt sich eine Feststellung auf: Wenn die Welt, allen voran die Juden, sich dem Atheismus zugeneigt hätte, wäre einer schlecht verstandenen Theodizee schnell der Prozeß gemacht worden. Tatsächlich hat Auschwitz jedoch nicht das Ende der Theologie besiegelt, sondern eine Radikalisierung ihrer Fragestellung bewirkt; man hat — wie Jürgen Moltmann bemerkt — in den Konzentrationslagern nicht aufgehört, das «Shemah Israel» («Höre Israel», vgl. Dtn 6) und das «Vater unser» zu sprechen. Deshalb bleibt die Frage bestehen. Selbst wenn das Andenken der Opfer im Schweigen versinkt, ist die Theologie aufgefordert, zu sprechen. Ihre Aufgabe mag genauso verrückt erscheinen wie die des Propheten Ezechiel, der von den Knochen sprach, die wieder mit Fleisch umgeben würden. Die Theologie ist dazu angehalten, genau auf jene Punkte zu achten, an denen die brutale Wirklichkeit von Auschwitz den theologischen Diskurs zu einer Umkehr herausfordert. Wenn wir durch Auschwitz nicht zu Atheisten wurden, dann deshalb, weil wir auf die Frage zu antworten verstanden, wie sie die Moderne auf ihre Weise neu formuliert hat: nicht mehr «wer», sondern «wo» ist Gott (E. Jüngel)! Die Gott-ist-tot-Theologien haben sich überlebt durch die ungeheure Tragweite dessen, was Auschwitz in der Menschheitsgeschichte ausgelöst hat. Gott ist in Auschwitz nicht gestorben: Diese Behauptung ist keine Blasphemie, sondern sie stützt sich auf den lebendigen Glauben des jüdisch-christlichen Volkes. Gott ist kein Relikt, das den Schrecken überlebt hätte; er ist sehr wohl lebendig, im Judentum und im Christentum bekennt man sich heute zu ihm und verehrt ihn. Die Frage stellt sich deshalb anders: Nicht Gott ist

es, der mit Auschwitz auf dem Prüfstand steht, sondern vielmehr eine bestimmte Art von Theodizee.

2. Das Leibnizsche Unternehmen einer Theodizee ist für die Philosophie- und Theologiegeschichte vor und nach ihm der Prüfstein für alle Versuche, die Erfahrung des Übels und die Behauptung der Existenz Gottes zusammen zu denken. Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes stellt für Leibniz die Frage nach dem Sinn der Welt selbst. Das Mißverständnis, das hier deutlich wird, ist jenes zwischen dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes, wie ihn die Philosophie versteht, einerseits, und wie ihn Paulus definiert, andererseits. In der Philosophie von Leibniz ist Gott die Summe aller Möglichkeiten, und der Abstand zwischen Mensch und Gott ist der Abstand zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen. Deshalb ist die Theodizeefrage gleichzeitig die Frage nach dem Menschen. In Auschwitz wurde der Mensch als Mensch verleugnet. Das heißt, daß die Theodizee nie von der Anthropodizee zu trennen ist. Den tragischen Beweis dafür liefert das Unterfangen der Nazis, die jüdisch-christliche Religion von der Erde hinwegzufegen. Wer, wenn nicht Gott, kann den Menschen vor der Negation durch den Menschen selbst schützen? Die Bibel hat für metaphysische Spekulationen wenig übrig. Gott ist der, der sich offenbart und dessen Gegenwart man erfährt. Die Theologie muß sich deshalb in die Dynamik der Offenbarung und des Wortes hineinbegeben, um die Fragen der heutigen Menschen zu erhellen. Nicht Gott ist es, der angesichts von Auschwitz gerechtfertigt werden müßte, sondern der Mensch ist es, der eine neue Zuflucht sucht, unfähig, von seiner Selbsttranszendenz her die nötigen Bollwerke gegen seine eigene Barbarei zu errichten. Die klassische Theodizee setzt von seiten des Menschen die bewußte Kenntnis dessen voraus, was Gerechtigkeit und Güte heißt, und sie zeugt auch von einem Zukunfts- und Fortschrittsglauben — lauter Begriffe, die im 20. Jahrhundert in sich zusammengebrochen sind: Der Mensch kann sich selbst vernichten, der Fortschritt taugt nichts mehr als Ideologie. Angesichts von totalitären Systemen und Konzentrationslagern könnte die Theodizee als ein folgenloses Gedankenspiel anmuten.

3. Mit einer Formulierung von Kardinal J. Suenens kann man sagen, daß die Theologie nach Auschwitz nicht nur eines *Aggiornamento* (sich dem Heute, dem heutigen *Tag,* stellen), bedarf, sondern sie muß den Menschen, die vom Strudel der Gewalt erfaßt wurden und wie Ijob ihr «Warum» zum Himmel emporschreien, helfen, ein *Anottamento* zu leben, das heißt den Mut zu haben, sich der *Nacht* zu stellen, die scheinbare Gottesfinsternis (M. Buber) auszuhalten. Damit wäre das Feld der klassischen Theodizeefrage endgültig verlassen. Angesichts der Grauen, die das 20. Jahrhundert hervorgebracht hat, ist es mehr denn je die Frage Ijobs, die zur treibenden Kraft theologischen Nachdenkens wird. Die Menschen von heute müssen also «mit Christus in einer Welt (leben), die von der Finsternis Gottes umgeben ist ... ihre Frömmigkeit wird eine Frömmigkeit der kontemplativen Kenose sein, die im Leiden die Prüfung der Finsternis Gottes, die auf der Welt liegt, auf sich nimmt und siegreich daraus hervorgeht»[2]. Mit einem Mal wird das spezifisch Christliche deutlich: Angesichts des Todes des Unschuldigen erscheint die Gestalt des leidenden Christus. Dieser Jesus von Nazaret, den wir als Christus und Herren bekennen, der leidende Gottesknecht und gekreuzigte Messias, führt den Gottesgedanken selbst in die Krise. Die christliche Verkündigung hat ihren Platz genau im Zentrum des Dramas des unschuldig Leidenden, der Sohn Gottes ist. Um einen Gedanken aufzugreifen, der Dietrich Bonhoeffer sehr wichtig war: Karl Barth sagte, daß es Gott in der Inkarnation auf sich genommen habe, zu verlieren, damit der Mensch gewinne[3]. Indem Gott sich in die Schöpfung hineinbegibt, setzt er sich aus, identifiziert sich mit dem Gekreuzigten. Auschwitz stellt eine Bestätigung jener Krise des Gottesbegriffes dar, die an dem Tag begonnen hat, an dem Abraham seine Stimme vernahm, welche die ganze Geschichte hindurch die Menschen unaufhörlich dazu einlädt, Gott auf andere Weise zu sehen.

4. Das Wort vom Kreuz, wie es Paulus herausgestellt hat, ist der Ausdruck des tiefsten Geheimnisses der Inkarnation. «Das geschmähte und vielbeschimpfte Geheimnis des Kreuzes» nennt es Justin[4]. Das Wort vom Kreuz erscheint hier als die originär christliche Weise, von der Begegnung zwischen Mensch und Gott zu sprechen, die nicht in den Mythos, sondern in die Mensch-Werdung einmündet. Das «harte Wort» vom und über das Kreuz wiegt schwer. Es

gibt dennoch die Gefahr, zu sehr auf dem Wort vom Kreuz zu insistieren, und sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite hat eine bestimmte Art von Kenosis-Theologie manchmal zu einer Verherrlichung des Leidens geführt und Ostern auf eine Art Wiedergutmachung des von den Menschen an Jesus verübten Unrechts reduziert. Dieser Gefahr sind Theologen unterlegen, die eine Scheu davor hatten, zu schnell vom Kreuz zur Auferstehung überzugehen. Diese Theologen haben gespürt, daß Ereignisse wie Auschwitz sie dazu herausfordern, bei diesem Tod zu verweilen, um die Welt mit den Augen Gottes selbst zu sehen. Dennoch ist die christliche Hoffnung eine genauso radikale Tatsache, und sie kann ein ebensolches Ärgernis (Skandalon) sein wie das Kreuz selbst. Auch die Auferstehung ist ein Geheimnis der Torheit und des Ärgernisses. Das österliche Licht ist aus dem Blickfeld der Menschheit nicht verschwunden. Die johanneische Theologie sieht das Kreuz als ein Ereignis, in dem Erniedrigung und Erhöhung, Verfinsterung und Offenbarung dialektisch miteinander verschränkt sind. Das Modell des leidenden Gottesknechtes, so, wie man es auf Jesus angewandt hat, versöhnt die kollektive und die individuelle Interpretation dieser Gestalt des ebed-Jahwe miteinander. Im Wort vom Kreuz zeigt sich Gott als die Liebe, die allem entsagt, was nicht Liebe ist. Im Ereignis des Kreuzes offenbart sich Gott als der «sich dem Geschehen aussetzende, weil er sich auf das Nichts einläßt»[5]. Jesus nimmt den Platz eines «Nullpunkt(es) der Vermittlung (ein), nichts als Durchgangsstelle für Gott zu den Menschen, und er bleibt auf diese Weise durch die Zeit hindurch der Hinübergang»[6]. Wie können die Christen angesichts des Schreckens der Welt weiterhin ihre Theologie betreiben? Sie müssen davon ausgehen, daß, wenn sie Christus als die Wahrheit über Gott und den Menschen bekennen, dies eine erniedrigte Wahrheit ist[7]. Theologia crucis und theologia gloriae schließen einander nicht mehr aus, sie sind vielmehr in der Menschwerdung Gottes endgültig miteinander verschränkt.

II. Das Leiden Gottes

I. «... gleichzeitig zu behaupten, daß Gott in sich selbst unveränderlich ist und dem anderen gegenüber veränderlich, befriedigt den menschlichen Geist nicht. Gott ist keine Sphinx und der Mensch keiner, der ‹Rätsel zu lösen hätte›. In sich selbst undurchdringlich, lichtet sich das Geheimnis. Es muß also möglich sein, wenn nicht zu verstehen, so doch wenigstens zu erahnen..., daß in Gott das Werden die vollkommene Weise des Seins ist, die Bewegung die vollkommene Weise der Unbeweglichkeit, die Veränderung die vollkommene Weise der Unveränderlichkeit.»[8] F. Varillon berührt hier den gordischen Knoten der Theodizeefrage: Wir behaupten, daß Gott leidet, denn er kann vom menschlichen Elend nicht unberührt bleiben. Dann aber muß er empfänglich sein für das Fühlen. Doch stellt das nicht seine Vollkommenheit in Frage? Das ist mehr als eine scholastische Frage. In dieser Schwierigkeit laufen alle Fragen, die uns heute bewegen, zusammen. Ist es nur eine analoge Aussage, zu behaupten, daß Gott leidet? Die Reflexionen, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten im Vordergrund standen, haben sich sehr schnell auf die Trinität konzentriert, auf die Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander und auf ihre Natur. Der Patripassianismus war eine ernstzunehmende Versuchung. Noetos von Smyrna anerkannte nur eine göttliche Person; also war es der Vater, der als Mensch geboren wurde und gelitten hat. Diese Häresie war bald verschwunden, weil sie leugnete, daß Christus von gleicher göttlicher Natur sei wie der Vater. Dagegen dauerten die Streitigkeiten um den Theopaschismus mehr als sechs Jahrhunderte an. Sie machen die Schwierigkeit deutlich, der sich die Kirchenväter zu stellen hatten, wenn es darum ging, Tod und Auferstehung des Sohnes mit der Unveränderlichkeit Gottes zusammenzudenken. Während der ersten Jahrhunderte wurde dieser Begriff je nach theologischem Gespür unterschiedlich aufgefaßt. Im vierten Jahrhundert erreichte die Debatte ihren Höhepunkt. Im Zentrum der Debatten steht die Formel «unus de trinitate passus est» (Einer aus der Dreifaltigkeit hat gelitten). Die skythischen Mönche wollten diese Formel, so, wie sie sie empfangen hatten, übernehmen. Fulgentius von Ruspe hat sie im Namen des afrikanischen Episkopates in veränderter Form unterstützt. Ihre Aufnahme in den Codex Iustinianus im Jahr 529 verlieh ihr einen Stellenwert, der durch einen an Konstantinopel gehenden Glaubenserlaß durch Papst Johannes II. im Jahr 533 bestätigt wurde. Doch die Schwierigkeit bleibt bestehen.

2. Heute gesteht man gerne zu, daß die Problematik des Leidens Gottes durch die Begrifflichkeit der griechischen Philosophie, die die Kirchenväter übernommen haben, belastet ist. So erhebt man den Vorwurf, daß man den durch und durch hellenistischen Begriff der apatheia, der die Seinsweise des griechischen theós bezeichnet, auf den lebendigen und in der Welt handelnden biblischen Gott angewandt hat, und ihn so zu einem Wesen ohne Beziehung, ohne Pathos und ohne Emotion gemacht hat. Dieses Urteil ist jedoch differenzierter zu betrachten. Halten wir zunächst fest, daß der Gott der Bibel — und damit der Gott Jesu — ein lebendiger, handelnder, erschaffender und rettender Gott ist. Dieser Gott wird von seiner Kreatur oft auf die Probe gestellt. Sehr oft hat er über sein halsstarriges Volk zu klagen, das taub für seinen Ruf ist und sich schwer zur Umkehr bewegen läßt. So heißt es zum Beispiel in Psalm 78,41: «Immer wieder stellten sie ihn auf die Probe, sie reizten den heiligen Gott Israels.» Oder bei Jeremia 31,20: «Ist mir denn Efraim ein so teurer Sohn oder mein Lieblingskind? Denn sooft ich ihm auch Vorwürfe mache, muß ich doch immer wieder an ihn denken. Ja, für ihn schlägt mein Herz, ich muß mich seiner erbarmen — Wort des Herrn. » Gott leidet um seines Kindes willen. Auch Jesus leidet: Er weint vor dem Grab seines Freundes Lazarus, er weint über Jerusalem, über das Volk, das das Kommen seines Gottes nicht erkannt hat, er weint im Garten Gethsemane, als er sich anschickt, den Willen des Vates zu erfüllen. Hätten also die Kirchenväter diese zahlreichen Hinweise der Schrift auf die leidende Liebe Gottes, auf sein Leiden für die Welt, preisgegeben? Man kann sich hier dem Urteil von Hans Urs von Balthasar anschließen, der mit Recht bemerkt, daß eine genauere Beschäftigung mit der Patristik zeige, wie sehr sich die Kirchenväter vom griechischen Begriff der apatheia distanziert hätten und wie sehr sie bestrebt waren, die authentische biblische Offenbarung des Gottes Jesu Christi zu bewahren[9]. Ignatius von Antiochien schreibt: «Erwarte den, der über allen Wechselfällen des Schicksals steht, unsichtbar, der sich für uns sichtbar gemacht hat; unfaßbar, nicht dem Leid unterworfen, der sich für uns leidensfähig gemacht hat, der für uns auf jede Weise gelitten hat»[10]. (ton apathè, ton di'hemās patheōn). Meliton von Sardes verwendet das Gegensatzpaar thnetos-athanatos[11]. Wenn die griechischen Kirchenväter also von der göttlichen apatheia sprechen, dann tun sie das paradoxerweise gerade deshalb, um zu betonen, daß der Sohn wirklich ins Fleisch kam und dem Fleische nach gestorben ist, und nicht, um irgendeine Fühllosigkeit Gottes dem menschlichen Geschick gegenüber zu behaupten. Immer mehr wird es der Begriff des göttlichen páthos, mit Hilfe dessen man versucht, die Art und Weise zu bezeichnen, auf die Gott leidet, und schließlich faßt man das Paradox in die eine Formel vom Leiden des Leidlosen.

3. In der Formel «Unus ex trinitate passus est» ist eine mögliche Antwort enthalten. Dennoch ist es schwierig, mit dieser Formel angemessen umzugehen. Sehr schnell kann sie dazu verleiten, das Leiden dem Fleisch zuzuschreiben und die Leidfreiheit der göttlichen Natur. Die Idiomenkommunikation (Austauschbarkeit der Aussagen über die göttliche bzw. menschliche Natur Christi, Anm. d. Übers.) meint die Annahme des menschlichen Leidens durch den Logos. Keine Formel ist vollkommen, und diese Weise, vom Leiden des Sohnes zu sprechen, ist nicht frei von Mißverständlichkeiten. Doch wenn die Kirche daran festhält, daß Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist, dann drückt sie damit aus, daß es eben nicht nur der Mensch Jesus war, der gelitten hat, sondern auch die göttliche Natur. Die Frage muß deshalb von einer anderen Seite her gestellt werden: Kommt nicht jeder der drei göttlichen Personen eine je spezifische Weise des Leidens zu? Das Leid des Vaters, der sieht, wie sein Volk ungehorsam wird und sich von ihm abwendet, der sieht, wie sein Sohn den Henkern ausgeliefert wird; das Leid des Sohnes, der in der Nacht des Todes den Willen des Vates und seinen geheimnisvollen Heilswillen für die Menschen nur erahnt; das Leid des Geistes, der in den Geburtswehen eines neuen Menschen und einer neuen Welt liegt? Kann man sich denn allen Ernstes vorstellen, daß einer aus der Dreifaltigkeit auf irgendeine Art «delegiert» wurde, um die Welt auf sich zu nehmen, ohne daß der Vater und der Geist auf die spezifische Weise ihrer Subsistenz dabei engagiert gewesen wären? Der auferstandene Jesus, den wir als Christus und Herrn bekennen, bleibt Mensch. Seine Wundmale sind das sichtbare Zeichen seines Menschseins, wie es die österliche Begegnung mit Thomas zeigt. Die

Dreifaltigkeit ist eine Gemeinschaft der Liebe, die den Elan jeder Liebe lebt, deren letzte Quelle sie ist. Es ist die Sehnsucht, sich selbst mitzuteilen, die caritas capax verbi (E. Jüngel)[12]. Jede Liebeserfahrung ist notwendigerweise mit Leid verbunden. Origenes hat dafür den Ausdruck «caritas est passio» geprägt[13]. Gott Leidenschaften zuzuerkennen, wurde als unvereinbar mit seiner Vollkommenheit und seiner Unveränderlichkeit empfunden. Auch Thomas von Aquin läßt angesichts von Anthropomorphismen Vorsicht walten und betont, daß es sich nicht um eine Gott unangemessene Schwäche handeln könne: «Barmherzigkeit ist Gott in höchstem Grade zuzusprechen. Freilich nur der Wirkung nach, nicht einer leidenschaftlichen Gemütsbewegung nach ... Über eines anderen Ermbärmde zu trauern kommt Gott mithin nicht zu, wohl aber kommt ihm in höchstem Maße zu, die Erbärmde eines andern zu beheben ...»[14] Der Anthropomorphismus — außerhalb des Rahmens der biblischen Sprache, wo er die leidenschaftliche Gegenwart Gottes in der Welt ausdrückt — scheint den Theologen Angst zu machen. Sie sehen darin die Gefahr, daß die Macht Gottes abgewertet wird oder daß man in mythologische Sprache verfällt. Angesichts des entfesselten Bösen in Auschwitz oder im Archipel Gulag ist allerdings die andere Gefahr nicht weniger groß, Wege einzuschlagen, die sich als nicht tragfähig erweisen, denn der tatsächliche Tod von Völkern ist weder «analog» noch «mythologisch». Das Blut Abels schreit immer noch zum Himmel

4. Die zeitgenössischen Antwortversuche wie etwa von J. Moltmann, K. Kitamori, J. Galot, D. Sölle, R. Hall, F. Varillon und G. Koch gehen alle von derselben Prämisse aus: Das, was in diesem Jahrhundert geschehen ist, stellt unsere Art und Weise, von Gott zu sprechen, ernsthaft in Frage, und es ist an der Zeit, der Rede vom Leiden Gottes den gebührenden Platz einzuräumen. Gott kann nicht länger als fühllos verstanden werden, denn für das heutige Bewußtsein wäre das jener Gott, den man — falls er existiert — mit Stendhal als bösartig bezeichnen müßte. Hier steht man vor einem furchtbaren Problem: Inwiefern ist Gott verantwortlich für die Monstrosität des Unmenschlichen, wenn sich der Bruder gegen den Bruder erhebt? Anders gesagt: Es kann mit Sicherheit nicht darum gehen, der Frage auszuweichen, wie man angesichts der Schlachtbank der Geschichte von Gott als Schöpfer und Erlöser, vom barmherzigen Gott sprechen kann. Doch andererseits ist nicht Gott, sondern vielmehr der Mensch vor die Anklagebank zu stellen. Die Gott-ist-tot-Theologien sind hier lückenhaft. Sie versuchen, das Sich-Einlassen Jesu auf den menschlichen Tod radikal zu denken, doch dabei opfern sie den Vater und den Geist. Wenn man behauptet, Gott ist tot, dann kann das nur den Tod des Sohnes als Gott und Mensch meinen, doch das ist auf geheimnisvolle Weise ein Tod in Gott (E. Jüngel). Nochmals: Gott ist nicht in Auschwitz gestorben. Er war auf geheimnisvolle Weise in Auschwitz anwesend und er bleibt anwesend, so wie das Geheimnis der Liebe auf mutige Weise bleibt: «Wenn Gott liebt, dann wird er dort aushalten, in einer Lage, in der er verwundbar ist. Natürlich kann er sich nur von sich selbst her engagieren, und nicht als Folge einer Schwäche, die ihm anhaftet. Auf diese Weise ist er Gott»[15]. In Krisenzeiten taucht immer wieder eine bestimmte bildhafte Vorstellung auf, um für die jeweiligen Menschen Gott zum Ausdruck zu bringen. In Zeiten der Pest war es die Pietà, die, ausgehend von der Erfahrung von Müttern mit ihren toten Kindern im Arm, etwas erahnen ließ vom Drama, das Maria mit ihrem Sohn durchlebte, der solidarisch das Menschsein auf sich genommen hatte. Im 20. Jahrhundert sind es die Christusbilder von Rouault mit ihrem intensiven und zugleich melancholischen Blick, die eine Erhabenheit über das Leid ausdrücken, die gerade keine Gleichgültigkeit ist, doch sehr wohl Zorn und Urteil von sich weisen. Von daher kann man mit Walter Kasper sagen: «Die Gottesfrage, wenn sie konkret angesichts des Bösen und des Leidens gestellt wird, ist darum nur christologisch und staurologisch als theologia crucis zu beantworten»[16].

4. Die Aussage, daß Christus und das Kreuz die endgültige Offenbarung der Liebe Gottes sind — jenes Geheimnis *id quo majus cogitari nequit* —, bedeutet, daß Gott sich selbst begrenzt hat, daß er sich den Bedingungen des Menschseins unterworfen hat. Das ist der Sinn der doppelten Kenose: der Selbsterniedrigung in der Menschwerdung und der Selbsterniedrigung am Kreuz, wobei die zweite die Radikalisierung der ersten darstellt. Wenn Gott als Mensch erscheint, dann so, daß er die Bedingungen des Menschseins teilt, bis hin zur Konsequenz des

Todes, in dem er sich offenbart. Während der Mensch seine Freiheit dazu gebraucht, um sich an seinem Bruder, seiner Schwester und an Gott zu vergehen, gebraucht Gott seine Freiheit dazu, um ganz in das Menschsein einzugehen und sich selbst Grenzen zu setzen. Angesichts von Auschwitz hat auch das Judentum versucht, neu über diese Selbstbegrenzung Gottes nachzudenken. So etwa versucht der jüdische Philosoph Hans Jonas auf diese Weise der großen Herausforderung Auschwitz zu begegnen. Er weist alle allzu bequemen Lösungsversuche von sich und versucht eine Analyse des Begriffs Theodizee[17]. Ihm zufolge beinhaltet «das Verhältnis Gottes zur Welt vom Augenblick der Schöpfung an, und gewiß von der Schöpfung des Menschen an, ein Leiden seitens Gottes»[18]. Mit dem Akt der Schöpfung selbst hat er es auf sich genommen, zu leiden. Beim Nachdenken über die «Weltlichkeit» Gottes berührt Jonas die Frage der Allmacht Gottes. Man muß also die «Idee eines Gottes (annehmen), der für eine Zeit — die Zeit des fortgehenden Weltprozesses — sich jeder Macht der Einmischung in den physischen Verlauf der Weltdinge begeben hat; der dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigenes Sein antwortet nicht ‹mit starker Hand und ausgestrecktem Arm›, wie wir Juden alljährlich im Gedenken an den Auszug aus Ägypten rezitieren, sondern mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles»[19]. Gott beschränkt sich also aus freiem Willen, um in Sym-pathie mit der Welt anwesend sein zu können. «... nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben. Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.»[20] Diese Selbstbeschränkung Gottes spiegelt sich auch in der rabbinischen Literatur wider. S. Shapiro verweist auf eine Frage, die der babylonische Talmud Joma (68b-69b) stellt: Warum hat Daniel das Wort «stark» weggelassen, als er angesichts der Zerstörung des Tempels nach der Dauerhaftigkeit des Bundes fragte (Dan 9,4ff)? Genauso hat Jeremia das Wort «furchtbar» weggelassen (Jer 32,17ff), als er im Gebet zu Gott sprach. Bei Mose werden hingegen vier grundlegende Merkmale Gottes erwähnt: groß, stark, furchtbar und unbestechlich (Dtn 10,17). Rabbi Eleazar gibt folgende Antwort: «(Daniel und Jeremia) wußten, daß der Heilige, gepriesen sei er, auf der Wahrheit beharrt. Deshalb hätten sie ihm keine falschen Dinge zugeschrieben.» Eines dieser Attribute wegzulassen erscheint hier nicht als blasphemisch, sondern zeigt, daß der Glaubende von der Wahrheit so Zeugnis ablegen muß, wie er sie in seiner Generation erfährt, indem er sich einer göttlichen Pädagogik bewußt ist[21]. In dieser Perspektive kann die christliche Antwort folgendermaßen lauten: In seinem Sohn offenbart Gott seine Selbstbeschränkung und seinen Verzicht um der Liebe zum Menschen willen darauf, in das innerweltliche Geschehen einzugreifen.

III. Die Pro-Existenz des Sohnes: der geoffenbarte Gott

1. Die zeitgenössische Theologie tut sich schwer mit der Aussage des Glaubensbekenntnisses vom Höllenabstieg Christi. Wenn wir jedoch an der Vorstellung von einem auf geheimnisvolle Weise anwesenden Gott festhalten, dann muß er auch in der Hölle von Auschwitz und im Völkermord von Kambodscha da sein. Die Religionsgeschichte bezeugt die Vorstellung von Gottheiten, die zur Hölle abgestiegen sind; das Christentum geht darüber insofern hinaus, als es behauptet, daß der Gott, der zur Hölle absteigt, selbst den Tod erlitten hat[22]. Der Höllenabstieg ist das Paradox der Solidarität und Selbstmitteilung Gottes; die Selbstmitteilung wird hier gerade zum schweigsamen, unsichtbaren Verweilen in den Tiefen der Erde, und die Solidarität wird ausgeweitet auf alle Toten seit Adam. Dieser Abstieg ist der stärkste Ausdruck der Kenose, der Selbsterniedrigung Gottes. Es war Hans Urs von Balthasar, der versucht hat, diese Thematik am konsequentesten durchzudenken. Der Karsamstag ist der Augenblick, an dem die Menschen mit der Leere konfrontiert sind. Diese Leere ist der Tag, «an dem der Sohn tot ist und an dem folglich Gott unzugänglich ist»[23]. «Die Liturgie der Kirche stellt alle Jünger und Jüngerinnen des Gekreuzigten vor diese Leere. Vom Karfreitag an bis zum Ende des Karsamstags müssen wir ausharren vor dem dunklen Schweigen Gottes ... diese Leere des Ortes und der Zeit kann nur ‹von weitem› betrachtet werden (Lk 22,54), im Glauben, von denen, die sich betrachtend auf den Karfreitag einlassen, bevor sie ihren Blick der aufgehenden Sonne des ersten Tages zuwenden.»[24] Gott ist also mit der Menschheit solidarisch bis zum «Bei-den-To-

ten-Sein» des Sohnes. Die östliche Theologie hat diesem Höllenabstieg immer schon erlösende Wirkung zugeschrieben. Gott ist hier gestorben, doch gleichzeitig reißt er die Menschheit aus dem ewigen Tod heraus, in der Dynamik der Auferstehung, indem er Adam die Hand reicht. Die Nazis hatten auf den Koppelschlössern ihrer Uniformgürtel stehen: «Gott mit uns». Sie wußten nicht, daß Gott-mit-uns, also Immanuel, nur Gott in Auschwitz heißen kann.

2. Der Begriff der Pro-Existenz (Sein-für-andere) wurde geprägt, um die ganze Dynamik auszudrücken, die im *pro nobis* liegt. Jesus ist für uns gestorben, das heißt auch zu unseren Gunsten, zu unserem Wohl. Eine Analyse der *en hyper*-Formeln des Neuen Testaments macht deutlich, daß die Lebenshaltung Jesu die nachösterliche Gemeinde stark geprägt hat. Die Haltung Jesu, das Sein-für-andere, erreicht in seinem Tod den Höhepunkt seiner ganzen Lebensmächtigkeit, die sich darin verbirgt. Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern ist der Topos der Pro-Existenz. Diese Grundhaltung Jesu entspricht der Haltung Gottes, der nicht sich selbst lebt, sondern immer in Bewegung auf den anderen hin. Das Für-die-anderen-Sein macht das tiefste Wesen Jesu aus[25]. Der Mensch, der von den Massentragödien des 20. Jahrhunderts geprägt ist, ist auf der Suche nach diesem Christus-für-die-anderen und entdeckt ihn in Jesus, der auf die anderen hin und auf den ganz Anderen hin ausgerichtet war[26]. Jesus legt sein Gottsein ab, und gerade das macht seine Größe aus. X. Tilliette hat Recht, wenn er darauf besteht, daß die Theologie der Kenose, für die wir heute empfänglich geworden sind, emotionsbeladen ist[27]. Die Erfahrung des Todes ist nie vollständig in eine Theorie einzufangen. Der Begriff der Pro-Existenz hingegen bezieht diese Kenose dadurch mit ein, daß der Tod als die menschliche Erfahrung verstanden wird, die den endgültigen Sinn der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus begründet. Für einige bedeutet das, daß nach dem Holocaust das Kreuz den vollen Sinn der Inkarnation zum Ausdruck bringt. Um den Aporien zu entgehen, die der Schock des Holocaust aufzudecken vermochte, täte eine christologische Soteriologie gut daran, der Pro-Existenz Jesu, der solidarisch mit dem Leid der Menschen ist, jenen zentralen Stellenwert einzuräumen, der ihr zukommt. Eine Theologie der Pro-Existenz setzt voraus, daß man sich entschieden und mit Nachdruck einer ernsthaften Reflexion der Andersheit — etwa im Sinne von E. Levinas — zuwendet. Jesus, der Mensch für die anderen, ist das Gegenteil der Verneinung des anderen. Der dem Vater gehorsame Jesus (gehorsam sein = hören) ist der sym-pathische, der mitleidende Gott.

3. Aber gibt es angesichts des Schreckens noch Raum für die Hoffnung? Der Schrei Jesu am Kreuz ist nicht im leeren Raum verhallt. Über die Erfahrung des Todes und des Aufenthaltes bei den Toten hinaus hat Gott Jesus auferweckt, als Antwort auf sein Ja zur Sheol. Der Mensch, der von den Griechen als der pantos poros, als derjenige, der in allen Situationen Auswege findet, definiert wurde, ist a-poros, ratlos, angesichts des Todes. Allein Christus bahnt den Weg. Der Schrei Jesu am Kreuz ist der Schrei der ganzen Menschheit zu Gott. Die christliche Hoffnung hat ihren Ort unter dem Kreuz. Sie will im Schrei des Gekreuzigten den Schrei der Hoffnung erkennen, die alles auf Gott setzt. Viele Juden und Christen sind in Auschwitz, oder auch im Archipel Gulag, mit dieser Hoffnung gestorben. Erinnert sei nur an Maximilian Kolbe. L. Caza macht darauf aufmerksam, daß der Schrei Jesu am Kreuz auf paradoxe Weise übereinkommt mit dem Stöhnen der ganzen Schöpfung, von dem Röm 8 spricht[29]. So klassische soteriologische Themen wie die Sühne oder Stellvertretung bekommen eine noch stärkere Aktualität angesichts der Schrecken unseres Jahrhunderts. Pilatus liefert Jesus der Rachsucht der Volksmenge aus und präsentiert den Menschen: Ecce homo: Siehe da, der Mensch Jesus, siehe da, die gefährdete Menschheit, auf die sich Gott einläßt. Der Schöpfer ist in diese Präsentation Jesu vor der Volksmenge mit einbezogen, denn der Mensch ist Gottes Ebenbild und Gleichnis. Und der Geist hält das Gedächtnis wach an jenen Augenblick, an dem Gott beleidigt wurde, damit die Kleinen und Unterdrückten ihre Hoffnung nicht verlieren. «Ihr werdet sein wie Gott», lautet das Versprechen des Versuchers an Adam und Eva: Das ist auch das Wahngebilde der Ideologen des 20. Jahrhunderts. «Seht, welch ein Mensch»: Gott wird eins mit dem, was geschieht, schwach und zertreten. Allein hier liegt das anstößige Wort vom Kreuz und bleibt die Verheißung für alle Verdammten dieser Erde bestehen: «Heute noch wirst du bei mir sein».

[1] M. Knutsen, Der Holocaust in Theologie und Philosophie, in: CONCILIUM 5 (1984) 418.

[2] H. Schürmann, Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? (Paris 1977) 181 (dt. jetzt in: Gottes Reich — Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg 1983).

[3] K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/2 (Zürich 1957) 134-187.

[4] O. Bardenhewer/Th. Schermann/K. Weymann (Hg.), Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon (Kempten-München 1917) 213.

[5] E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (Tübingen 1977) 297.

[6] P.J. Labarriere, Le Christ avenir (Paris 1983) 146.

[7] AaO. 29.

[8] F. Varillon, La souffrance de Dieu (Paris 1975) 60.

[9] H.U. v. Balthasar, Das Endspiel (Theodramatik, Bd. 4) (Einsiedeln 1983) 191-222.

[10] Ignatius von Antiochien, Brief an Polycarp, III, 2.

[11] Meliton von Sardes, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (übersetzt, eingeleitet und kommentiert von J. Blank) (Freiburg 1963) 101-131.

[12] E. Jüngel, aaO. 408.

[13] Origenes, Homelie zu Ezechiel, VI, 6.

[14] Thomas von Aquin, Summa theologiae, I q 21, a 3 (zitiert nach: Die deutsche Thomasausgabe, Bd. 2, hrsg. v. kath. Akademikerverband, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1934, 206)

[15] J.P. Jossua, Le Dieu de la foi chrétienne (Paris 1989) 88.

[16] W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1982) 205.

[17] O. Hofius (Hg.), Reflexionen finsterer Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas (Tübingen 1984); H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Frankfurt/M. 1987).

[18] H. Jonas, aaO. 25f.

[19] AaO. 42.

[20] AaO. 47.

[21] S. Shapiro, Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung, in: CONCILIUM 5 (1984) 368f.

[22] W. Maas, «Abgestiegen zur Hölle». Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 10 (1981) 1-18, bes. 11.

[23] H.U. von Balthasar, Le mystère pascal (Paris 1972), 47.

[24] J.M. Lustiger, Ce vide des lieux et du temps ne peut qu' être regardé de loin, avec foi, in: Supplement de la Documentation Catholique, Nr. 1991 (1. 1. 1989) 29.

[25] W. Kasper, Jesus der Christus (Welt der Theologie) (Mainz [11]1992) 142.

[26] H. Schürmann, aaO. 166.

[27] X. Tilliette, L'exinanition du Christ: théologie de la kénose, in: Les quatre fleuves, IV, 1975, 48.

[28] J. Pawlikowski, Der Holocaust und eine Christologie für unsere Zeit, in: CONCILIUM 5 (1984) 399-405.

[29] L. Caza, Mon Dieu, purquoi m'as-tu abandonné? comme Bonne Nouvelle de Jésus Christ, Fils de Dieu, comme Bonne Nouvelle de Dieu pour la multitude (Montréal-Paris 1989) 516.

Aus dem Französischen übers. von Dr. Bruno Kern M. A.

MICHEL DENEKEN

Geboren 1957 in Straßburg; Studien der Germanistik, Philosophie und Theologie; Priester der Diözese Straßburg; Dozent für Soteriologie an der kath.-theol. Fakultät der Universität Straßburg; arbeitet an einem Forschungsprojekt zur Geschichte des Begriffs der Kirche als Heilssakrament. Veröffentlichungen: Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (Paris 1986); Une Eglise locale face au nacisme: l'Eglise d'Alsace, 1940-1945 (Straßburg 1988); Anschrift: 137, route du Polygone, F-67100 Strasbourg, Frankreich.

Werner G. Jeanrond

Die Sprache der Erinnerung

Gedanken zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Massentodes

Im Zeitalter der nahezu perfekten weltweiten Kommunikation sind Nachrichten über Unglücksfälle, Naturkatastrophen, Kriegshandlungen und Epidemien fester Bestandteil der täglichen Medienkost geworden. Jeden Tag ereignet sich irgendwo auf der Welt das Phänomen des Massensterbens, und jeden Tag überfordert es aufs neue unsere emotionale, geistige, geistliche und sprachliche Fähigkeit, uns mit ihm auseinanderzusetzen. Zahlen von Hunderten, Tausenden und Millionen Opfern lassen sich zwar statistisch verbuchen, vergleichen und bewerten, aber sie ermöglichen keinen direkten persönlichen Kontakt zu den Opfern. Massensterben läßt sich beklagen, auf Ursachen und Hintergründe hin erforschen, auf Schuldige und Mitschuldige hin untersuchen, d.h. es läßt sich als «Fall» behandeln wie jedes andere Ereignis in unserer Welt auch, aber können wir je den Massentod in seiner vollen Tragweite wirklich begreifen? Besitzen wir überhaupt eine Sprachform, in der wir uns dem Phänomen des Massentodes nähern könnten? Gibt es theologische Ausdrucksmittel, die es uns ermöglichen könnten, den gleichzeitigen Tod vieler Menschen einigermaßen angemessen zu bedenken? Oder sind unserer diesbezüglichen Denk- und Erinnerungsfähigkeit sehr enge Grenzen gesetzt? In diesem Beitrag möchte ich versuchen, Antworten auf diese Fragen zu erörtern. Zunächst werde ich kurz auf die unserer Zeit eigenen Schwierigkeiten im Umgang mit dem Phänomen des Todes allgemein eingehen. Danach möchte ich aufzeigen, daß die Erinnerung an die Toten ein notwendiger Bestandteil des christlichen Glaubensvollzugs ist. Schließlich werde ich versuchen, Möglichkeiten und Grenzen der christlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Massentodes auszuloten.

1. Gegenwärtige Schwierigkeiten im Umgang mit dem Tod

In den westlichen Industrienationen lösen Sterben und Tod sehr unterschiedliche Reaktionen aus: Entweder werden beide Phänomene menschlichen Daseins ignoriert und auf die Sphäre des rein Privaten abgeschoben oder sie werden öffentlich als atemberaubendes Spektakel inszeniert. Der gewöhnliche Sterbefall eines einzelnen Menschen wird normalerweise nur gegen Bezahlung in einer Todesanzeige einer breiteren Öffentlichkeit mitgeteilt, wogegen der spektakuläre Todesfall einer sogenannten Medienpersönlichkeit unsere Aufmerksamkeit durchaus über längere Zeit hinweg in Anspruch zu nehmen vermag.

Das Sterben einzelner Menschen im Zuge der derzeit intensivierten Hinrichtungspraxis in den Vereinigten Staaten wird beispielsweise von den Medien als öffentliches Ereignis gefeiert und frei Haus allen Fernsehzuschauern zugänglich gemacht. «Der Countdown der letzten Tage und Stunden wird von einem gigantischen Medienaufgebot verfolgt, von einer Vielzahl von Fernsehstationen übertragen mit Livereportagen vom Hinrichtungsort, von den sie begleitenden Demonstrationen und Gegendemonstrationen, Expertengesprächen, Interviews mit angereisten Familienangehörigen beider Parteien, mit Politikern, Pastoren und Publikum, Schaltungen zu den mit dem Fall befaßten Staats- und Bundesgerichten etc.»[1] In ähnlicher Weise werden Flugzeugabstürze heutzutage mediengerecht aufgearbeitet und Kriegshandlungen kommentiert. Dabei wird einerseits das menschliche Drama des Ringens mit einem vorzeitigen Tode ausgebeutet, andererseits wird es aber dem Fernsehzuschauer überlassen, per Ein- oder Ausschalten an dem dergestalt vermittelten Ereignis teilzunehmen oder nicht. Die somit zum Ausdruck gebrachte Wirklichkeit des Todes entbehrt also letzthin des Anspruchs, die Zuschauer zur ernsthaften Reaktion herausfordern zu können, zumal diese ja ehedem durch vielfältige fiktive Todesfälle im Kriminalfilmalltag auf

dem Bildschirm entsprechend abgestumpft sind. Der Tod im Fernsehen leidet trotz und gerade wegen seiner Häufigkeit und gigantischen Darstellung unter zunehmendem Realitätsschwund. Die Gefahr besteht also, daß die Medien gerade wegen ihres Umgangs mit dem Tod uns dieses uns an sich schon fremde Ereignis nur noch fremder machen.

Da der Umgang mit dem Tod in unserer Öffentlichkeit insgesamt einer ernsthaften Auseinandersetzung entbehrt, erhebt sich die Frage, wie in einem solchen Kontext überhaupt eine christliche Besinnung auf den Tod und auf den Massentod geleistet werden kann. Dazu kommt auch noch die Frage, ob nicht gerade das Christentum für diese unernste Behandlung des Todes heute in gewissem Grade mitverantwortlich ist, insofern es stillschweigend oder hochoffiziell die Grenzverwischung zwischen Tod und Unsterblichkeit geduldet bzw. gefördert hat.

Wenn der Tod des Menschen nämlich nur als ein unschöner Übergang der vom Leib getrennten Seele zu der einen oder anderen Form «ewigen Lebens» und nicht mehr als radikale Frage an den Sinn des Lebens und die schöpferische Gegenwart Gottes erscheint, gehen wesentliche Horizonte des menschlichen Todesverständnisses verloren. Geburt und Tod vermitteln dem Menschen erst seine Zeit. Wird der Tod nun wegrationalisiert, so muß menschliche Existenz als zeit-los erscheinen und damit als unendliches Kontinuum ohne ernstzunehmende Unterbrechung. Mit ihrer traditionellen Lehre vom detaillierten Verlauf der Seelenreise nach dem Tod, untermauert mit Bildern wie Fegfeuer, Himmel, Hölle, Ablaßverfahren usw., haben gerade die römisch-katholische Kirche und Theologie zur Wegrationalisierung des menschlichen Todes- und Zeitverständnisses beigetragen. Der Tod wird auf diese Weise seiner radikalen Fragwürdigkeit beraubt. Die in dieser Fragwürdigkeit verborgene schöpferische Kraft des Todes wird dann von der sich für den sicheren Gang der Seele durch den Tod hindurch mit verantwortlich fühlenden kirchlichen Institution abgeschöpft. Die radikale Frage an den Sinn des Lebens, die vom Tod ausgeht, kann solchermaßen administrativ unterhöhlt bzw. institutionell automatisiert werden.

Andererseits dürfen aber auch die in diesen traditionellen Bildern enthaltenen eschatologischen Erfahrungen nicht wegargumentiert werden, sonst wird unser Bezug zur Hoffnung auf Gottes Zukunft zum einfachen Begriff degradiert. «(So) wird unsere Rede von der Vollendung, wenn sie weder allzu sinnenhaft-abstrus noch allzu blutleer-abstrakt sein soll, sich am besten auf der Grenze von Bild und Begriff bewegen. Erfahrung ist dabei als Korrelat unverzichtbar, sollen die Bilder sich nicht in Abstraktionen verflüchtigen, doch ist Erfahrung keineswegs einziges Kriterium, sollen unsere Bilder nicht zu reinen Wunsch-Bildern ausarten.»[2]

Die Erfahrung des Massentodes bedeutet für den oben angedeuteten kirchlichen Umgang mit dem Tod eher ein quantitatives Problem: Für wie viele Menschen ist die Schnittstelle zwischen Zeit und Ewigkeit Wirklichkeit geworden? Das gleichzeitige Gedenken an eine Vielzahl von Toten ist also nur eine organisatorische Frage für eine pastoral automatisierte Kirche, nicht aber unbedingt schon eine Herausforderung an unseren Gottesbegriff und an unser herkömmliches Verhältnis zu Gott und Welt. Gerade aber diese Verhältnisbestimmungen sind einigen jüdischen und christlichen Denkern angesichts der Erfahrungen des Massentodes in unserem Jahrhundert problematisch geworden.

2. Erinnerung als Teil unseres Glaubensvollzuges

Die Erfahrung des Massentodes von Millionen jüdischer Menschen in den Konzentrationslagern Nazi-Deutschlands ist von zahlreichen jüdischen und christlichen Denkern als Zäsur im Denken und Fühlen bezeichnet worden. Der jüdische Gelehrte Arthur A. Cohen schrieb in seinem 1981 veröffentlichten Buch «The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust», daß er während der Zeit fast einer Generation nicht über Auschwitz sprechen konnte, «denn es fehlte mir die Sprache, die das riesige Ausmaß der Wunde hätte ertragen können»[3]. Aber statt sich der Sprachlosigkeit und damit dem Auslöschen der Erinnerung an das ungeheuerliche Verbrechen hinzugeben, ist Cohen bemüht, eine Denkweise zu entwickeln, die trotz aller Gefahren und Gebrechen sich sprachlich dem Phänomen des gewaltsamen Massentodes nähert. In Anlehnung an Rudolf Otto spricht Cohen von dem Holocaust als einem *Tremendum*. «Ich bezeichne die Todeslager als das *Tremendum*, denn es handelt sich hier um

das Denkmal einer sinnlosen Umkehrung von Leben in eine orgiastische Todesfeier, in eine psychosexuelle und pathologische Entartung, die ohne Parallele und für jeden dem Leben verpflichteten Menschen unergründlich ist.»[4] Kann man sich also diesem Phänomen überhaupt gedanklich nähern? Cohen beantwortet diese Frage folgendermaßen: «Das Urteil, wonach Denken diesem *Tremendum* gegenüber unangemessen ist, beruht in einer Hinsicht auf einem logischen Trugschluß, denn es wird ja nicht behauptet, daß unser Denken sechs Millionen Einzelschicksale oder auch die hundert Millionen, die in den Kriegen der Technik und Ideologie in diesem Jahrhundert umgekommen sind, aufzählen könnte. Die Tatsache, daß der Verstand solche Einmaligkeit nicht fassen kann, deutet nicht auf die Unverhältnismäßigkeit des Denkens hin, sondern nur auf die Unfähigkeit der Erinnerung, die Einmaligkeit jedes Opfers zu erfassen.»[5]

Cohen verlangt, daß das *Tremendum* als historische und als theologische Wirklichkeit behandelt werden müsse, die auf einer neuen Lesart jüdischer Sinnerfahrung besteht[6]. Das *Tremendum* ist also gleichzeitig Zäsur und Neubeginn[7]. Wie zahlreiche christliche Theologen auch sieht Cohen diesen Einschnitt als so bedeutsam an, weil der herkömmliche Gottesbegriff radikal in Frage gestellt ist. «Ich kann mich nicht zu den Auswirkungen des *Tremendum* auf die christliche Theologie äußern, obwohl ich nicht glauben kann, daß jegliche christliche Theologie eines Gottes, der bereits errettet hat, nach dem *Tremendum* noch viel Sinn hergibt.»[8] Die Erfahrung des *Tremendum* verlangt also nach einem Neubeginn im Sprechen von Gott sowie nach einer Neubesinnung auf die Freiheit des Menschen und dessen Versöhnungsbedürftigkeit. «Das *Tremendum* bleibt *tremendum* weder geschmälert noch erklärt, aber nichtsdestoweniger geschildert durch Interpretation.»[9]

Cohens Auseinandersetzung mit der geschichtlichen und theologischen Bedeutung des Holocaust für unser heutiges Denken ist eine Mahnung an uns, angesichts der Erfahrung dieses gewaltsamen Massentodes nicht zu schweigen. Unser Denken bleibt der Erinnerung verpflichtet, selbst wenn es dem Phänomen, mit dem es ringt, nie gerecht werden kann. Die Alternative zu diesem bruchstückhaften Umgang mit dem jüdischen Massentod wäre Schweigen, und das hieße, die Opfer noch einmal, nämlich jetzt aus unserer Erinnerung, zu vertilgen. Cohen widerspricht also all denen, die im Schweigen allein eine angemessene Antwort auf den organisierten Massentod zu finden meinen.

Johann B. Metz plädiert gleichermaßen für Erinnerung, Denken und Umdenken nach Auschwitz. «Angesichts von Auschwitz gibt es keine Stimmenthaltung, keine Verhältnislosigkeit; sie wäre, wo sie versucht wird, schon wieder geheime Komplizenschaft mit dem unbegriffenen Grauen.»[10] Wie Cohen deutet Metz den Holocaust als Zäsur. «Wir Christen kommen niemals wieder hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau gesehen, nicht mehr allein, sondern nur noch zusammen mit den Opfern.»[11] Die Grundkategorien theologischen Denkens, die Metz in seinem Hauptwerk «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» entwickelt hat, nämlich Erinnerung, Erzählung und Solidarität, erlauben es dem theologischen Denken, auf die Opfer des gewaltsamen Massentodes einzugehen, wenngleich natürlich keine dieser Kategorien das Grauen des Holocaust je völlig begreifen kann. Für Metz hat Erinnerung «zentrale und theologisch fundierende Bedeutung in ihrer Gestalt als ‹Solidarität nach rückwärts›, als Erinnerungssolidarität mit den Toten und Besiegten, die den Bann einer — evolutionistisch oder dialektisch gedeuteten — Geschichte als Siegergeschichte bricht».[12] Erinnerung ist ein mehrdimensionales Geschehen. Sie betrifft das Leidensgedächtnis und die Rettung von Identität, und sie leistet Widerstand, sie unterbricht den Lauf der Dinge und Gedanken, sie problematisiert den Gebrauch menschlicher Freiheit im geschichtlichen Prozeß. Sie hat also notwendigerweise eine Erzählstruktur[13].

Metz betont wiederholt die narrative Grundverfassung des christlichen Glaubens, wobei er natürlich nicht auf die argumentierende Vernunft verzichten möchte. Vielmehr geht es ihm um die Kritik einer rein argumentativen Theologie. «Eine rein argumentative Theologie, die sich ihren Ursprung in erzählender Erinnerung nicht ständig neu vergegenwärtigt, führt angesichts der menschlichen Leidensgeschichte zu jenen tausend Modifikationen in ihrer Argumentation, unter denen unversehens jeder identifizierbare Inhalt christlichen Glaubens erlischt.»[14]

Sowohl Cohen als auch Metz führen uns eindringlich vor Augen, daß die Erfahrung des gewaltsamen Massentodes in unserem Jahrhundert weder die jüdische noch die christliche Denktradition zum Schweigen verurteilen muß. Vielmehr sind beide Traditionen aufgerufen, die Erfahrung des gewaltsamen Massentodes als Zäsur des Denkens zu begreifen und als Herausforderung zu neuem Denken für eine neue Praxis des Gottesglaubens ernst zu nehmen. In beiden Traditionen hat also die notwendigerweise fragmentarische Erörterung des *Tremendum* auch zu einer methodologischen Rückbesinnung auf die anamnetischen Grundkategorien des Gottesglaubens geführt. Dabei ging es nie um ein lineares Erzählen des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, sondern um ein immer wieder unterbrochenes und von Leid und Tod gestörtes Verhältnis.

3. Möglichkeiten und Grenzen der christlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Massentodes

Im vorausgehenden Abschnitt haben wir uns mit dem aus menschlicher Gewalt resultierenden Massentod befaßt, aber noch nicht mit dem Massentod, wie er Menschen als Folge ungewollter Unglücksfälle, wie zum Beispiel Flugzeugabstürze, Erdbeben, Epidemien und Flutkatastrophen, trifft. Trotz der wichtigen Unterschiede in der Ursache beider Phänomene, die nie verharmlost oder nivelliert werden dürfen, gibt es aber auch Gemeinsamkeiten. Unser Verstand und unser partikulares Erinnerungsvermögen sind von der Erfahrug auch des unglücksbedingten Massentodes radikal überfordert. Der gleichzeitige unverschuldete Tod vieler Menschen bei einem Unglück wirft auch Fragen an unser Gottesverständnis auf, die zwar weniger das theoretische Verständnis menschlicher Freiheit berühren als das Verständnis des Wesens von Gottes Schöpfung. Warum müssen Menschen einen vorzeitigen Tod sterben? Warum müssen wir in einem Universum leben, in dem es unbegreifliches Leid gibt, das von niemandem verschuldet ist?

Jede Erfahrung menschlichen Leidens und vor allem jeder vorzeitige Tod eines Menschen[15] werfen radikale Fragen an den Sinn unseres Daseins auf. Bei unserer Suche nach Antworten auf solche Fragen stoßen wir immer wieder auch auf die Bemühungen uns vorausgehender Generationen von Menschen, mit dem Phänomen des vorzeitigen Todes zurechtzukommen. Die jüdische Weisheitsliteratur beispielsweise befaßt sich nachdrücklich mit dem Los des unschuldigen Opfers, sowohl des individuellen Menschen als auch des gesamten Volkes. Wenngleich die Schriften Israels das uns heute geläufige Phänomen des gewaltsamen oder unglücksbedingten Massentodes nicht behandeln, so sprechen sie doch vom menschlichen Ringen mit dem Leid. Der Tod als normales Phänomen menschlicher Zeitlichkeit erscheint dabei nicht als das eigentliche Problem (vgl. Sir 41). Aber der vorzeitige Tod des Unschuldigen bringt unerwartetes und schwerwiegendes Leid und wirft deshalb die Frage nach dem Wesen göttlicher Ratschlüsse auf.

So ringt Ijob zwar mit dem ihm unverständlichen Schicksal, weigert sich dabei jedoch beharrlich, mit seinen Freunden einen Dualismus zwischen guten und bösen Mächten in der Welt anzunehmen, der sein Los erklären würde. Stattdessen erkennt er das Geheimnis der göttlichen Ratschlüsse an und hält an Gottes gutem, wenngleich ihm nicht verständlichen Willen fest. Das Leid Ijobs bleibt als unaufgeklärter Anruf an Gottes Weisheit stehen[16].

Auch in den Psalmen taucht immer wieder der Schrei des unschuldigen Opfers auf. In Psalm 10 hören wir den Ruf der unschuldig Verfolgten: «Steh' auf, Herr! Gott, erhebe deine Hand! Vergiß die Elenden nicht!» (V. 12) Dieser Leidensruf mündet aber schließlich wie bei Ijob in das Bekenntnis der Herrschaft Gottes (V. 16). Auch die Beteuerung der Unschuld des vom Krieg bedrängten Volkes in Psalm 44 und der Ruf nach Gottes Hilfe in dieser Bedrängnis stellen eine Unterbrechung der gewöhnlichen Heilszuversicht dar. Die Hebräischen Schriften bieten also nicht nur eine heilsgeschichtliche Lesart der Gottesbeziehung, sondern gleichzeitig auch eine diese Zuversicht immer wieder unterbrechende Frage nach dem Sinn des Leidens und des unverschuldeten vorzeitigen Todes.

Auf der Ebene des theoretischen Denkens läßt sich weder das Problem des Bösen und das mit ihm zusammenhängende Phänomen des Gewalt bedingten Massentodes noch das Problem des unverschuldeten Unglücks und das mit ihm zusammenhängende Phänomen des Massentodes bewältigen. Auf den ersten Teil dieses zweifa-

chen Problembereichs, also auf die Unmöglichkeit der rein theoretischen Bewältigung des Problems des Bösen, hat Paul Ricœur in einem vielbeachteten Aufsatz hingewiesen, dessen Gedanken mir auch für den zweiten Teil unseres Problembereichs, also für den unglücksbedingten Massentod, zuzutreffen scheinen[17]. Ricœur betont in diesem Aufsatz, daß die Einsicht in das Scheitern theoretischer Ansätze angesichts des Bösen nicht zur Passivität führen müssen, sondern daß vielmehr «Handeln und die Katharsis der Gefühle und Emotionen aufgerufen sind, nicht eine Lösung, sondern eine Antwort zu bieten, eine Antwort, die in der Lage ist, die Aporie produktiv werden zu lassen.»[18] Ricœur unterscheidet drei Stadien einer solchen Antwort. Zuerst geht es darum, die Einsicht in unsere diesbezügliche Unwissenheit in unsere Trauerarbeit zu integrieren. Zweitens empfiehlt Ricœur, daß man die Klage über das Unglück als eine Beschwerde gegen Gott auszudrücken gestatten solle. «Unsere Anklage gegen Gott ist hier die Ungeduld der Hoffnung. Sie hat ihren Ursprung in dem Ruf des Psalmisten ‹Wie lange noch, oh Herr?›»[19] Ein drittes Stadium in der Katharsis der Klage betrifft die Entdeckung, daß unsere Gründe für den Glauben an Gott nichts mit unserem Bedürfnis zu tun haben, den Ursprung des Leidens zu erklären. «*Trotz* ... an Gott zu glauben, ist einer der Weisen, wie wir die spekulative Aporie in die Trauerarbeit integrieren können.»[20]

Die Erfahrung des Massentodes verurteilt uns also weder zur völligen Sprachlosigkeit noch zur Passivität, trotz unseres Unvermögens, dieses Phänomen theoretisch zu begreifen. Wir können unserer Trauer sprachlichen Ausdruck verleihen, wir können den Schmerz über unser gedankliches Unvermögen, mit dem vorzeitigen Tod von Menschen zurecht zu kommen, sprachlich artikulieren, und wir können unseren Protest an Gott formulieren. Kurz: Wir können sprachliche Trauerarbeit leisten. Zahlreiche Schriftsteller haben uns bei diesem Prozeß unterstützt[21]. Zudem können wir auch als Christen unserer Hoffnung Ausdruck verleihen, daß unser Schöpfergott, der sich um unserer Freiheit willen selbst zum Schweigen verpflichtet hat, gerade in diesem Schweigen mit uns leidet und uns auf diese Weise seine Solidarität ebenso bekundet wie er dies seinem der Hoffnungslosigkeit des Kreuzestodes überantworteten Sohne Jesus von Nazaret gegenüber getan hat. Die Erinnerung an das Leiden ungezählter Menschen kann so mit in die Erinnerung an das Leiden Jesu Christi hineingenommen werden. Der Schrei Jesu am Kreuz und unser Schrei angesichts der Opfer gewaltsamen oder unglücksbedingten Todes können zum Beginn einer neuen Hoffnung werden. Das Klagelied des Leidens unterbricht jedes theologische Denksystem und schafft auf diese Weise Platz für neues Sprechen, neues Denken, neues Handeln. Die Erinnerung an das Leiden Jesu und an die Solidarität Gottes, wie sie von den Freunden Jesu nach dessen Tod in überraschender Weise erfahren wurde, eröffnen uns einerseits die Möglichkeit der Erinnerung an all das namenlose Unheil und Unglück unserer Zeit und andererseits die Hoffnung, daß Gott den Opfern all dieses Leids in gleichem Maße sein Angesicht zuwendet.

Die schreckliche Erfahrung des Massentodes fordert also unseren Glauben mehr denn je aus seiner Passivität heraus zum aktiven Engagement gegen allen vorzeitigen Tod, der von uns Menschen organisiert und verschuldet wird. Dieser Kampf der Gläubigen gegen den Tod gilt also nicht dem Tod als natürlicher Grenze menschlichen Lebens, die uns von Gottes Schöpfung her gesetzt ist, sondern all den Formen des Todes, die von uns Menschen selbst inszeniert werden. Darüber hinaus bleibt allerdings die Frage, warum unschuldige Menschen immer wieder einen unglücksbedingten vorzeitigen Tod sterben, unbeantwortet. Warum wir in einem Universum leben müssen, das nicht stabil ist, sondern sich immer verändert, indem Kinder an Krebs sterben und zahllose Menschen von Erdbeben vernichtet werden, wissen wir nicht. All unsere Spekulationen sind zum Scheitern verurteilt. So bleibt nur der Ruf nach Gott, die Erinnerung an die Opfer und die Hoffnung auf Gottes Heil.

[1] Edmund Arens, Baseball, Basketball und Hinrichtungen in den USA. Vollstreckung der Todesstrafe als Medienereignis, in: Orientierung 56 (1992) 196.

[2] H. Küng, Ewiges Leben? (München 1982) 279.

[3] A. A. Cohen, The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust (New York 1981) 37. Alle Zitate sind von mir ins Deutsche übertragen.

[4] AaO. 19.

[5] AaO. 41.
[6] AaO. 51f.
[7] AaO. 58.
[8] AaO. 77.
[9] AaO. 95.
[10] J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (München/Mainz 1980) 31.
[11] AaO. 47.
[12] J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz [5]1992) 177.
[13] Siehe auch J.B. Metz, Für eine anamnetische Kultur, in: Orientierung 56 (1992), 205-207.
[14] J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, aaO., 206.
[15] Unter unzeitgemäßem Tod verstehe ich ein Sterben vor dem biologisch zu erwartenden Ende einer normalen Lebensspanne. Ich bin mir durchaus der Schwierigkeiten bewußt, zu einer Definition der biologischen Lebensspanne zu gelangen. Hier ist aber als entscheidend festzuhalten, daß es ein «zu frühes» Sterben gibt, das andere Fragen aufwirft als das «normale» Ende eines menschlichen Lebens. Siehe dazu E. Jüngel, Tod (Stuttgart 1971) 170f.
[16] Siehe hierzu auch G. von Rad, Weisheit in Israel (Neukirchen-Vluyn 1970) 387-9.
[17] P. Ricœur, «Evil, a Challenge to Philosophy and Theology», in: Journal of the American Academy of Religion 53 (1985) 635-48.
[18] AaO. 644. Alle Zitate sind von mir ins Deutsche übertragen.
[19] AaO. 647.
[20] Ebd.
[21] Vgl u.a. etwa die Gedichte *Todesfuge* von Paul Celan, *In den Silos der Qual* von Horst Bienek und *Beschwörung* von Marie Luise Kaschnitz in Horst Bingel (Hg.), Deutsche Lyrik. Gedichte seit 1945 (Stuttgart 1961) sowie die Essays von George Steiner in dessen Werk Language and Silence: Essays 1958-1966 (London und Boston 1985).

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.

Vigen Guroian

Wenn Erinnerung Erlösung bewirkt

Der Glaube und der Völkermord an den Armeniern

Wie Narekatsi, der Seher vergangener Jahrhunderte, richte ich dieses Gebet an dich, mein Schöpfer. Ich, der sündige Dichter eines sterbenden Zeitalters, mit fieberndem Blut, wimmelnd von Bakterien des Lebens, harrte auf die sehnsüchtig erwartete Morgendämmerung und sah, wie sie sich in einen blutigen Sonnenuntergang verwandelte, während die Treuen mit roten Augen, mit Licht in ihren Augen dabeistanden. Nun kehrt die Sonne zurück, aus dem Westen im Namen heiligen Brotes, aber sie geht auf wie eine erhobene mittelalterliche Axt.

(Eghishe Charents, Ein Gebet zu Gott aus der Tiefe meines Herzens, 1936)

Etwas verheerendes geschah mit dem armenischen Christentum als Folge des Völkermordes. Für einige Armenier wurde es unmöglich, zu glauben. Bei vielen hielt sich zwar eine Gewohnheit, jedoch nicht die Überzeugung. Für andere verwandelte sich der Glaube für immer, aufgrund der offensichtlichen Unfähigkeit oder der mangelnden Bereitschaft Gottes, einzugreifen und das Abschlachten Unschuldiger aufzuhalten. Bedauerlicherweise hat kein zeitgenössischer armenischer Theologe auf das herzzerreißende Klagen der armenischen Dichter geantwortet. Noch ist kein armenischer Theologe aufgestanden, der überzeugende Hilfsmittel böte, um die traurige, manchmal bittere Erinnerung in eine erlösende Erfahrung zu übersetzen. Als Antwort auf die Anfrage von CONCILIUM an mich, darüber zu schreiben, «wie das armenische Volk seine tragische Erinnerung an den Völkermord ausdrückt», bleiben die Stimmen von armenischen Dichtern wie Eghishe Charents eine quälende Erinnerung der Tragödie, die der Völkermord für den Glauben bedeutete. So will ich hier auf bescheidene Weise kurz versuchen, nicht nur darzustellen, wie der Völkermord im Glauben reflektiert wurde, sondern auch die Grundzüge der noch unvollendeten Aufgabe theologischer und pastoraler Antwort auf die noch vorhandenen Wunden unter Armeniern aufzuzeigen.

Vielschichtige Reaktionen

In den letzten Jahren haben Donald E. Miller und Lorna Touryan Miller mit Techniken der mündlichen Überlieferung sowohl einige der traumatischen als auch der verändernden Auswirkungen auf die Religion, die der armenische Völkermord bei Überlebenden hatte, untersucht. Miller/Miller haben Muster des Verleugnens, der Rationalisierung, der Resignation, der Versöhnung, der Wut und der Rache im Leben von Überlebenden und ihren Kindern dokumentiert. So ist zum Beispiel der Ärger über Gott, der in manchen Fällen zur vollständigen Leugnung Gottes führt, ein bekanntes Phänomen unter Überlebenden des armenischen Völkermords und deren Kindern. «Wie konnte Gott zulassen, daß so etwas geschieht, vor allem an einem Volk, das als erstes das Christentum als Staatsreligion annahm?» Und da ist die immer gegenwärtige Stimme, die das beunruhigende Grübeln artikuliert. «Armenier fragen sich, ob Gott auf ihrer Seite ist. Ich denke, sie haben das Gefühl, daß das Leben an ihnen geschieht, und daß sie im Leben machtlos sind, irgendetwas an ihrem Schicksal zu ändern.» In Anlehnung an die Geschichte, nach der Gott den Armeniern übrig gebliebene Steine als Land gab, überlegte die Armenierin, die ich gerade zitierte, in einem Interwiew mit dem Hartford Courant, das als Teil eines Artikels, anläßlich Erdbebenkatastrophe vom Dezember 1988, erschien: «Die Arme-

nier wählen ihr Schicksal. Das Schicksal, das sie wählen, sind Steine, weil sie nicht wissen, daß es da draußen Land gibt.»[1] Auch in dieser säkularisierten Zeit sind Gott und Selbst die Hauptpolaritäten armenischer Identität. Oberflächlich betrachtet erscheinen die Bemerkungen dieser Frau sehr widersprüchlich. Auf der einen Seite waren die Armenier machtlos, der Laune eines unerforschlichen Gottes unterworfen. Auf der anderen Seite wählten sie ihr Schicksal, und Gott war ihnen gefällig. Wer hat die Herrschaft inne, Gott oder die Menschheit? Eine unmögliche Mischung von Haß auf Gott und Selbsthaß prägt das Bewußtsein der Armenier nach dem Völkermord.

Miller/Miller stellen fest, daß andere Armenier an einer eher traditionellen Vorstellung von Gott und seiner Beziehung zum armenischen Volk, so gut sie können, festhalten. Einer, den sie befragten, sagte: «Gott benutzte die Türken als Stock für uns. Wir hatten das Licht, aber gaben es nicht an die Türken weiter. Als christliche Nation lebten wir wie Atheisten.» Miller/Miller schließen: «Folglich scheint religiöse Rechtfertigung aus einem Weltbild zu erstehen, das aussagt: Gott ist der Herr des Universums, und deshalb muß der armenische Völkermord irgendeinen Sinn haben.»[2]

Dieser Reaktion auf den Völkermord liegt ein ungemildertes Bewußtsein der Heimsuchung zugrunde — ein armenisches Verwundetsein und die Erfahrung der Ohnmacht, etwas am Schmerz von unrechtmäßig zugefügtem Leiden zu tun. Die auf dieses unbeantwortete Leiden unter den Überlebenden des Völkermords und den nachfolgenden Generationen zurückzuführenden Pathologien im armenischen Leben sind denen, die die Psychologie des armenischen Lebens nach dem Völkermord studierten, wohl vertraut. Eines der am meisten beunruhigenden Symptome dieser Pathologie des nationalen Lebens war das Aufbrechen von armenischem Terrorismus in den siebziger und achtziger Jahren. Während ich dies schreibe, verteidigen sich und kämpfen Armenier, die den Völkermord noch im Gedächtnis tragen, gegen Azerier an den Grenzen von Armenien und in Nagorno-Karabagh. Die Armenier betrachten die Azerier als türkische Feinde, die zur Vernichtung des armenischen Volkes entschlossen sind. Bei einem derart verfolgten Volk wird kollektive Paranoia durch reale oder auch unreale Bedrohung der nationalen Existenz ausgelöst. Auf weltweiter Ebene kann man bei Armeniern leicht andere anhaltende Symptome der Opfer-Pathologie beobachten. Da gibt es das allzu gut bekannte Phänomen unter Diaspora-Armeniern, daß man genau festhält, wer von den Armeniern es unter Nicht-Armeniern «geschafft hat», d.h. unter solchen, die ihr Leben wirklich in der Hand haben. Unter der Oberfläche armenischen Prahlens, daß sie die erste christliche Nation seien, liegen tiefe psychische Wunden und Unsicherheiten. Ein Großteil dieses Schmerzes und der Unsicherheit armenischen Lebens entstand durch die völlige Unermeßlichkeit des Völkermords, was die Zahl der Umgekommenen und deren Anteil an der Gesamtbevölkerung betrifft. Zwischen 1915 und 1922 verringerte sich die Zahl der Gesamtbevölkerung von Armeniern, die in der Türkei leben, besonders in den historischen armenischen Provinzen der östlichen Türkei, von zwei Millionen auf nicht mehr als einige Hunderttausend. Ein- bis anderthalb Millionen Armenier verloren ihr Leben durch Zwangsdeportationen und blutige Massaker. Alte Zentren armenischer Kultur und Lehre wurden vollkommen von Armeniern «gesäubert», und historische Denkmäler wurden bewußt zerstört oder zu Ruinen gemacht. Fast alle armenischen Gemeinschaften der Diaspora tragen die Erinnerung an den Völkermord, durch Überlebende und ihre Nachkommen. Zu dieser Tatsache muß man die fortlaufende Geschichte türkischer Verleugnung und den Verrat der Nationen, von denen die Armenier Sympathie und Kenntnisnahme der Verbrechen, die gegen sie begangen wurden, erwarteten, hinzurechnen.

Leiden und die Sackgassen der Verleugung und des Rationalisierens

Intensives Leiden ist manchmal ein Hindernis für den Glauben. Wenn dieses Leiden durch große Ungerechtigkeit hervorgerufen wurde und andere nicht bereit sind das anzuerkennen, dann entstehen weitere Schwierigkeiten im Umgang mit dem Schmerz. Diese Dinge sind vielleicht die Ursache für die massive Verleugnung und Unterdrückung des Leides in armenischer Theologie und allgemein in armenischem Leben nach dem Völkermord. Wenn man die von Miller aufgeführten Beispiele der Reaktion auf

die Völkermorderfahrung und die Aussage der befragten Frau im Artikel des Hartford Courant sorgfältig betrachtet, stößt man auf einige der häufig beschrittenen Wege, auf denen die Armenier in die Sackgassen geleugneten und unterdrückten Leids gelangten. Eine Sackgasse besteht darin, Gott die Verantwortung zuzuschieben. Der Ärger und Selbsthaß dafür, Teil eines gemordeten Volkes zu sein, wird auf Gott übertragen. Doch Gott wird damit zu einer immer gegenwärtigen Erinnerung an unbeantwortete Demütigung und seelischen Schmerz. Eine andere Sackgasse liegt im Verantwortlichmachen des armenischen Volkes. Gott ist damit entschuldigt, jedoch auf Kosten von Selbsthaß. Es wird unmöglich, sich selbst zu vergeben. Natürlich wird der Türke zur Verantwortung gezogen. Wenn er jedoch die Verantwortung nicht übernimmt, haben Zorn und Schmerz keine andere Wahl als in den «Untergrund» zu gehen, in die Tiefenschichten der eigenen Psyche. Selbsthaß, nagende Gefühle der Minderwertigkeit oder das Gefühl, in die Rolle des Opfers gedrängt zu sein, werden so zu nahezu unvermeidlichen Begleiterscheinungen armenischer Identität nach dem Völkermord.

Massives Rationalisieren, das seinen Gehalt von einem romantisierenden Gedächtnis vergangenen nationalen Ruhms und von phantastischen Projektionen zukünftigen nationalen Erfolgs herleitet, nimmt eine herausragende Stellung in der kollektiven und persönlichen Unterdrückung des Leids in der armenischen Psyche nach dem Völkermord ein. Ich kann hier nicht die ganze Geschichte erzählen. Aber es soll genügen zu sagen, daß bedauerlicherweise auch die armenische Kirche zu diesem Prozeß der Unterdrückung und Rationalisierung mit beigetragen hat. Auferstehung ist das meistgenutzte und mißbrauchte religiöse Symbol, auf das die Kirche sich in ihrem eigenen, falsch verstandenen Dienst an der Nation berufen hat. Gott verspricht die Auferstehung der armenischen Nation. Gott verspricht armenische Bevollmächtigung als Kompensation der gegen das armenische Volk begangenen Ungerechtigkeiten. Gott verspricht, daß das armenische Volk Gerechtigkeit erfahren wird. Gott war in der Auferstehung siegreich und er verspricht dem armenischen Volk das gleiche. Diese Rhetorik hat die Auferstehung aus dem gesamten Kontext der Evangelienberichte von Christi Leiden, Tod und Auferstehung herausgerissen. Warum hat die armenische Kirche, manchmal sogar unabsichtlich, den Bericht des Evangeliums von Leiden und Erlösung falsch dargestellt? Der Hauptgrund, denke ich, liegt darin, daß die Kirche die Rolle des Führers, sowohl des geistlichen Volkes Gottes als auch der säkularen Nation, spielen wollte. Sie hat, angesichts der modernen Wirklichkeit und der Evangelienerzählung von einem von der Welt gekreuzigten Retter darauf bestanden, daß Kirche und Nation eins sind. Sie hat den Mythos fortbestehen lassen, daß Armenien immer noch eine christliche Nation sei. Die armenische Kirche hat versucht, Hoffnungsträger zu sein, der für alle Armenier, Gläubige und Nichtgläubige gleichermaßen, akzeptabel ist. Um etwas für jeden zu sein, hat sie das Evangelium von einem gekreuzigten Gott und von christlicher Jüngerschaft auf dem Weg des Kreuzes unterdrückt. Sie wollte alle Armenier als Glieder des Leibes Christi beanspruchen, auch angesichts ihrer eigenen tiefen, in der Bibel verwurzelten Erkenntnis, daß nicht alle Menschen Glauben haben oder haben werden, bis hin zum Ende dieses Zeitalters. Sie ist zum Opfer ihrer eigenen, tiefgehenden Verleugnung geworden.

Wenn dies einige der falschen Wege der Erinnerung sind, denen die Armenier nachgingen, und die sogar die Kirche gefördert hat, was könnten dann richtige, wahrhaftige und erlösende Weisen des Gedenkens sein? Wie könnte der Glaube an Jesus Christus als Herrn und Retter die Herzen und Sinne der Armenier ergreifen, damit einzelne und die Gemeinschaft geheilt werden und Hoffnung erhalten? Vor ungefähr fünfzehn Jahren begann ich, mündlich überlieferte Erzählungen Überlebender des armenischen Völkermords zu sammeln. Unter denen, deren Geschichten ich aufnahm, waren Mitglieder der armenischen Gemeinschaft von Richmond/Virginia, wo meine Frau June aufgewachsen war und wir zu jener Zeit lebten. Eine von ihnen war eine Frau, die in Zeitun im Zentrum der Südtürkei geboren war. Als sie noch ein kleines Kind war, zog ihre Familie ins nahegelegene Marash, wo Frühling 1915 die Deportationen begannen. Ihr Vater, schon zwangsweise vom türkischen Militär eingezogen, wurde nie wieder von der Familie gesehen. Er fiel vermutlich der türkischen Politik zum Opfer, die männliche Armenier zwangsrekrutierte

und sie dann exekutierte. Sie und ihre übrige Familie wurden in diesem Jahr zu einem Marsch durch die Türkei in die syrische Wüste gezwungen, ein Marsch, der in ihrer Erinnerung eine Ewigkeit dauerte. Während dieser Reise wurde das kleine siebenjährige Mädchen Zeuge des Todes von ungefähr siebzig Verwandten. Nur sie und ihre Mutter überlebten.

Am Ende unserer letzten Begegnung fragte ich sie, wie sie angesichts ihres großen persönlichen Verlusts und der Tragödie an Gott glauben könnte. Zuerst zögerte sie. Sie sagte, sie sei kein Priester oder Theologe. Ich behauptete, daß sie doch sicher über diese Angelegenheit nachgedacht hätte. «Ja,» sagte sie, sie habe nachgedacht. Einige Männer und Frauen ihrer Generation hätten Bitterkeit und Groll, ja sogar Zorn gegenüber Gott Raum gegeben. Sie würden Gott anklagen. «Warum hat Gott uns das angetan?» Sie jedoch war nicht verbittert geworden. Es gab und gibt natürlich in ihrem Leben Augenblicke des Zweifelns und Fragens. Aber dann denkt sie an ihren Großvater zurück, einen Mann von außergewöhnlichem Glauben. Denn häufig während dieser schrecklichen, grausamen Tage des Marschierens, wenn sie müde war und ihre kleinen Füße schmerzten, wenn sie durstig und hungrig war und Halt machen wollte, es aber nicht tat, aus Angst vor der Peitsche der Soldaten, fragte sie ihren Großvater: «Opa, wo gehen wir hin?» Er antwortete: «Wir gehen nach Jerusalem.» «Ich fing an, Jerusalem zu hassen. Ich sagte: ‹Ich mag nicht nach Jerusalem. Ich will nach Hause.› Und dann standen Tränen in seinen Augen. Er weinte. Ich wußte aber nicht, warum. Erst jetzt verstehe ich.»

Dieser Patriarch ihrer Familie starb in Syrien. Jedoch hinterließ er seiner Familie vor seinem Tod einen Befehl und einen letzten Wunsch. Er sagte: «Auch wenn sie euch ein Messer an die Kehle halten sollten, verleugnet nicht euren Glauben. Der Tod währt nur einen Augenblick. Die Verleugnung eures Glaubens hieße, eine Ewigkeit der Freude mit Gott aufzugeben.» Und er bat darum, christlich bestattet zu werden. Und dies geschah auch. Während das kleine Mädchen sah, wie andere Verstorbene mit Ochsenkarren zu unbekannten Massengräbern gebracht wurden, wurde ihr Großvater von seiner Schwiegertochter bestattet. Er hatte darum gebeten, daß bei seinem Begräbnis ein Abschnitt aus dem 2. Brief an Timotheus vorgelesen würde. Sie konnte sich nicht mehr an den genauen Abschnitt erinnern. Ich bezweifle aber nicht, daß es 2 Tim 4,6–8 war. «Denn ich werde nunmehr geopfert, und die Zeit meines Aufbruchs ist nahe. Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue gehalten. Schon jetzt liegt für mich der Kranz der Gerechtigkeit bereit, den mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tag geben wird, aber nicht nur mir, sondern allen, die sehnsüchtig auf sein Erscheinen warten.» Die Frau schloß ihre Ausführungen, indem sie sagte: «Wenn ich an meinen Großvater zurückdenke, denke ich auch an Jesus, wie er am Kreuz hing. Dies gibt mir Hoffnung und hält mich aufrecht. Und ich glaube an die Auferstehung und daß wir auch nach diesem irdischen Tod leben werden... Vielleicht will Gott, daß die Armenier ein Beispiel für die Welt sind.»

Die Antwort auf die Frage, wie die armenische Erinnerung des Völkermords zu einem erlösenden Gedenken werden könnte, wurde für mich, vor mehr als fünfzehn Jahren, in den Worten dieser Überlebenden des Völkermords, gegeben. Jedes Jahr am 24. April halten Armenier überall einen Tag des Gedenkens für die, die als Opfer und Märtyrer des armenischen Völkermords starben. An diesem Tag, Jahr für Jahr, hat die armenische Kirche in die Forderung nach Gerechtigkeit miteingestimmt. Doch auch die Außenstehenden, die der armenischen Sache am wohlgesonnensten sind, haben die Armenier gewarnt, daß, auch wenn Gerechtigkeit wichtig ist, es keine Garantie dafür gibt, daß sie geschieht; noch ist sie unbedingt das, was am dringendsten benötigt wird. Die Betonung sollte mehr auf Wahrheit und Heilung als auf Gerechtigkeit liegen. «Vielleicht», hatte die Frau gesagt, «will Gott, daß die Armenier ein Beispiel für die Welt sind.» Wie könnte das möglich sein? Die unmittelbare Sorge der Armenier, nachdem sie dieser schreckliche Schlag der ottomanischen Türken getroffen hatte, bestand darin, einen Weg des Überlebens zu finden, die verwaiste Nation in all den fremden Ländern, in die ihre Glieder verbannt worden waren, zu nähren. Dann entstand im Jahre 1965, mit dem fünfzigsten Gedenktag des Völkermords, allmählich ein neues Bewußtsein. Armenier fanden Willen und Weg, den Zorn, die Schande und den Schmerz dessen, was an ihnen, ihren Eltern und Großeltern geschehen war, zu artikulieren. Dies

gelang auch auf die beste Weise. Diese Aktion stärkte das Bewußtsein der Armenier von der Bedeutung des Völkermords für sie und für andere Menschen. Es war der erste Völkermord dieses Jahrhunderts, der schreckliche Vorläufer des Holocaust und allen anderen Abschlachtens von Menschen und staatlich auferlegten Massenmords, der dieses Jahrhundert kennzeichnet. Diese Lektionen dienten als Grundlage, auf der der siebzigste und fünfundsiebzigste Gedenktag aufgebaut wurden. Die Erinnerung an den Völkermord drängte die Armenier dazu, die Auseinandersetzung um die Wiederherstellung des historischen armenischen Landes und einer unabhängigen Nation zu führen. Es war der Anlaß, die Türkei unter Druck zu setzen, endlich zuzugeben, daß wirklich ein Völkermord begangen worden war, und daß die ottomanische Türkei dafür verantwortlich war. Das Gedenken der eigenen Tragödie bedeutete auch, dem weltweiten Verlangen nach Verwirklichung der Menschenrechte und der Verhütung von Völkermorden eine weitere Stimme hinzuzufügen. Aber über diese Angelegenheiten hinaus ist die notwendige Bedingung, daß die Armenier den Glauben bezeugen, der die Märtyrer des Völkermords mit Gott lebendig macht.

Glaube und Erinnerung

Es gibt eine Geschichte, erzählt von dem armenischen Schriftsteller Teotig, der Berichte des Klerus über ihr Martyrium während der großen Katastrophe sammelte. Eines Tages, im Jahre 1915, erhielten die 800 Familien von Kourd Belen (die Bedeutung dieses türkischen Namens ist Wolfshügel), dem alten Nicomedia in der nähe von Izmit, wie in so vielen anderen Städten und Dörfern Armeniens, den Befehl, ihre Häuser zu verlassen und einen Deportationszug zu bilden. Der Pfarrer des Dorfes war ein fünfundachtzigjähriger Priester, Fr. Khoren Hambartzoumian, der alle seine Jahre als Priester den Menschen von Kourd Belen gedient hatte. Fr. Hambartzoumian wurde befohlen, die Menschen seines Volkes aus dem Dorf zu führen. Als die Prozession verwirrter und verängstigter Armenier den Rand des Dorfes erreicht hatte, kamen Türken der Nachbarschaft heraus, um die Verbannten zu sehen, und sie verhöhnten den Priester, indem sie ihm zuriefen: «Viel Glück, alter Mann. Wen wirst du heute begraben?» Der alte Mann erwiderte: «Ja, Gott ist tot, und wir eilen zu seiner Beerdigung.»

Wer kann mit Sicherheit sagen, was in dem Herzen von Fr. Khoren Hambartzoumian vorging, als er die Worte aussprach: «Ja, Gott ist tot, und wir eilen zu seiner Beerdigung.»? Der armenische Völkermord hat über seine moralische und politische Bedeutung hinaus eine tiefe religiöse Dimension. Ein jüdischer Theologe des Holocaust schrieb: «Gott leidet nicht aufgrund dessen, was der Mensch ihm antut. Was könnte der Mensch Gott tun? Er leidet aufgrund dessen, was der Mensch sich selbst und seinem Bruder antut. Er leidet das Leiden seines Dieners, den Schmerz der Schuldlosen. In all ihrem Leid leidet er.»[3] Ich habe schon gesagt, daß Armenier, die Christus nachfolgen, lernen müssen, daß es nicht allein um Gerechtigkeit geht. Vielmehr ruft dieser tragische Vorfall die Armenier dazu auf, darüber nachzudenken, wie jene, die bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist, aus dem Leiden und Sterben von anderthalb Millionen Menschen ein gerechtes Zeugnis Seiner Verheißung ewigen Lebens machen können. Ich weiß, daß die Frau, deren Geschichte ich erzählt habe, genau dies meinte, als sie darüber nachdachte, in welchen größeren Plan die Armenier nach Gottes Willen ihr Leiden einordnen sollten.

Nachdem sie den Tod ihres physischen Leibes, den Verlust der irdischen Heimat erduldet hatten und als Gäste in fremde Länder überall auf der Welt zerstreut worden waren, hat man gehofft, die Armenier könnten ihre biblische Gesinnung wiedererlangen, denn die Armenier sind ein biblisches Volk. Bis jetzt ist dies jedoch nicht geschehen. In der Forderung nach menschlicher Gerechtigkeit sind sie von ihrer göttlichen Berufung abgelenkt worden. Die Erinnerung an den Völkermord muß wieder wachgerufen werden, in Verbindung mit der biblischen Vision, die die Armenier zu einem Volk formte. Vielleicht geben sich die Armenier dann wieder jenem christlichen Zeugendienst und der Jüngerschaft hin, den ihre Vorfahren so bereitwillig aufnahmen, und für den so viele von ihnen ihr Leben hingaben.

Leiden und christliche Jüngerschaft — der Weg zu Heilung und Hoffnung

Die Bibel zeigt einen Weg auf, aus dem Leid heraus zur Hoffnung. In den christlichen Schriften

liegt diese Hoffnung in Jesus Christus, der am Kreuz für die Sünden aller litt und starb, und denen, die an ihn glauben und ihm folgen werden, bis hin ans Kreuz, ewiges Leben versprach. Wenn wir in Wahrheit Nachfolger und Nachahmer Jesu Christi sind, dann sind wir, wie der Großvater zu dem kleinen Mädchen sagte, alle Wanderer auf unserem Weg nach Jerusalem. Der Herr der Auferstehung und des Lebens lädt Menschen ein, ihm aus freien Stücken zu folgen, doch der Weg, den sie gehen müssen, wenn sie sich entschieden haben, ihm zu folgen, ist schon einer Seiner Schritte hinauf zum Felsen Golgatha, mit dem schrecklichen Gewicht des Kreuzes auf Seinem Rücken und der Qual der Kreuzigung vor Ihm. Für Christus folgte der Herrlichkeit des Palmsonntags die Demütigung jenes Freitags, den die, die ihm folgen, «gut» zu nennen wagen (Im Englischen ist die Bezeichnung für Karfreitag Good Friday, Anm. d. Übers.), weil sie im Glauben die Hoffnung auf ewiges Leben haben, da Er für uns im Tod den Tod zertrat. Ist es demgemäß so unverständlich, daß die Herrlichkeit des christlichen Armenien zu seiner Zeit als Vorspiel des Golgatha von 1915 offenbart werden sollte? Die Armenier erlebten mehr als nur Andeutungen dessen ihre ganze Geschichte hindurch: die frühen Verfolgungen unter Fremdherrschaft, die Verwüstung durch die memelukischen Eindringlinge, das Sklavenjoch der ottomanischen Herrschaft.

Leiden und die Erinnerung daran müssen in den Kontext christlicher Jüngerschaft gestellt werden. Christus hat nicht die Kreuzigung angestrebt. Gott will auch nicht, daß wir das Leiden suchen. Leiden ist keine Notwendigkeit des christlichen Lebens. Aber wenn jemand Christus treu in einer ungerechten Welt nachfolgt, dann ist Leiden unausweichlich. «Wenn die Welt euch haßt, dann wißt, daß sie mich schon vor euch gehaßt hat. Wenn ihr von der Welt stammen würdet, würde die Welt euch als ihr Eigentum lieben. Aber weil ihr nicht von der Welt stammt, sondern weil ich euch aus der Welt erwählt habe, haßt euch die Welt» (Joh 15,18f). Die volle Bedeutung der Auferstehung kann nur in diesem Licht verstanden werden. Es ist Gottes Zusicherung, daß paradoxerweise der Tod des Sohnes am Kreuzesstamm auch den Sieg über den Tod bedeutet, für alle, die an ihn glauben.

Deshalb gedenken Christen des Kreuzes und der Auferstehung in der Liturgie der Eucharistie, weil sie Gott für den Sieg über Leid und Tod danken wollen, den er für sie in Jesus Christus möglich gemacht hat. Doch Gott erwartet auch, daß unsere Dankbarkeit begleitet ist von einem Zeugnis der Wahrhaftigkeit der Erlösung, das sich ausdrückt im Dienst an anderen, die leiden, und in unserer Fürbitte für sie im Gebet. Vor einigen Jahren, an einem denkwürdigen Abend in Armenien, als der Strom ausgefallen war, saß ich mit einem von Gram gebeugten Vater, der seinen Sohn im Erdbeben vom Dezember 1989 verloren hatte, in der Dunkelheit, die nur von einer einzelnen Kerze erhellt wurde. Er erzählte mir von drei schrecklichen Tagen, während denen er nach seinen Kindern gesucht hatte und sie dann unter dem Schutt ihres ehemals zehnstöckigen Apartmenthauses ausmachte, und wie sein junger Sohn und seine Tochter ausgegraben wurden. Lillet überlebte, aber Armen, der seiner Schwester den Mut zu hoffen gegeben hatte, starb an inneren Verletzungen. Kevork sagte, er habe mit Gott gestritten, aber Gott habe nicht geantwortet. «Ich werde so weiterleben, wie ich weiterleben muß,» bekannte er, «aber ich kann mich nicht länger damit befassen, was vielleicht Gottes Absichten sein könnten.» «Kevork,» erwiderte ich, «du weißt doch sicher, daß dies nicht ausreicht.» Er antwortete: «Was bleibt mir anderes übrig?» Kevork und ich lasen an diesem Abend gemeinsam in der Bibel. Wir schlugen das letzte Kapitel des Buches Ijob auf. Gemeinsam lasen wir laut, wie Gott Ijobs Freunde schalt, daß sie «nicht recht von mir geredet, wie mein Knecht Ijob.» Und Gott sagte zu ihnen: «Mein Knecht Ijob aber soll für euch Fürbitte einlegen, nur auf ihn nehme ich Rücksicht, daß ich euch nichts Schlimmeres antue... Da gingen Elifas von Teman, Bildad von Schuach und Zoofar von Naama hin und taten, wie der Herr ihnen gesagt hatte. Und der Herr nahm Rücksicht auf Ijob.» (Ijob 42, 7-9) Ich fragte Kevork, ob diese Entwicklung der Lage im Buch Ijob Sinn mache. Was qualifizierte Ijob, den Ankläger Gottes, ein Fürbitter im Gebet für seine Freunde zu sein, die die göttliche Gerechtigkeit so vehement verteidigt hatten? Kevork mußte nicht lange nachdenken. Ijob der Gerechte hatte gelitten. Sein Leiden qualifizierte ihn für diese Aufgabe. Und Kevork zog die Verbindung zu Jesu Leiden und

Tod am Kreuz. Aus seinem Schmerz und Elend heraus erkannte ein moderner Ijob, der in den Ruinen seines alten Lebens lebte, die erlösende Bedeutung seines persönlichen Leids und des Leids seines Volkes.

Die Bibel hat keine «idiotensichere» Antwort auf die Frage des Leids. Sie bestätigt eher das, was in der menschlichen Erfahrung schon bekannt ist — daß das Leid ein Teil der menschlichen Existenz ist, den es auszuhalten gilt. Dennoch gibt Gott uns im Evangelium von Jesus Christus die Hoffnung, daß all unser Leiden in einer unergründlichen, tiefen Bedeutung einen Sinn hat und in Jesus Christus beendet ist. Dies ist letztgültig die Antwort des Paulus, wenn er in seinem Brief an die Römer schreibt: «Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben — wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8,32)

Eine armenische Theologie des Kreuzes

Vielleicht hat niemand in der armenischen Theologie die Notwendigkeit des Kreuzes zur Errettung besser ausgedrückt als der armenische Theologe und Philosoph des 5. Jahrhunderts, David der Unbesiegte. In seiner «Homilie auf das heilige Kreuz» zitiert er Paulus in seinem Brief an die Galater «. . . Ist euch Jesus Christus nicht deutlich als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden?» (Gal 3,1) Er ermahnt dann seine Leser: «Aber ihr denkt anders, weil ihr dem Kreuz nicht folgen wollt. Denn wo (das) Kreuz, da der Gekreuzigte; und wo Kreuz und Gekreuzigter, da Kreuzigung.» Doch dies ist das große Paradoxon und die Verheißung christlichen Glaubens, daß durch den Tod am Kreuz die Erlösung vollbracht ist. «Wenn wir deshalb hier Kreuz sagen, meinen wir Golgatha, und hier ist die Kreuzigung, hier ist das Opfer, und durch es die Erlösung.»[4]

Für David «ist das Kreuz das Kreuz Gottes, und er selbst der Gekreuzigte, Gott der Unsterbliche, unbeschreiblich und unendlich.» Dies, so betont er nachdrücklich, ist die Zusammenfassung allen christlichen Glaubens an die Erlösung und aller christlichen Hoffnung. All unsere Zerbrochenheit, all unsere Schuld, all unser Leid und sogar unseren Tod hat der Unsterbliche ans Kreuz genagelt, auf sich genommen und ein für allemal überwunden. Hier liegt der wahre Sieg des Kreuzes. David schließt: «Wer fortan das Kreuz in würdiger Weise umfängt und mit ihm kommuniziert, tut dies nicht bloß mit einem Kreuz allein, sondern offensichtlich mit der ehrfurchtgebietenden Macht des an ihm gekreuzigten Gottes selbst.»[5]

Christliche Theologen haben argumentiert, daß es angesichts der schrecklichen Dimensionen menschlichen Abschlachtens und der ökologischen Zerstörung in unserer Zeit einer Wiederherstellung des Gottesbildes bedarf. Dies gilt sicherlich für armenische Theologie und die armenische Kirche nach dem Völkermord. Die Armenier müssen Christus in seiner Niedrigkeit, in seinem Leiden und in seinem Erbarmen am Kreuz wiederfinden. Mit den Worten Davids des Unbesiegten gesprochen: «Er nun, der sich unterwarf, tat dies tatsächlich durch und am Kreuz. Und er, der sich selbst an es dahingab, ist immer noch an ihm und entfernt sich nicht von ihm.» Christus ist für immer am Kreuz. Es gibt keinen anderen Christus und Retter als den Christus-genagelt-an-das-Kreuz. Und er ist bei uns im Leben und im Tod. «Er, der wahrhaftig starb, derselbe lebt für immer.»[6]

Ja, am Kreuz besiegte Christus Satan und Tod. Aber dieser Sieg hatte seinen Preis. Die Kirche als Gemeinschaft, die für immer berufen ist, des Kreuzes zu gedenken und im Sinne Christi zu leben, muß bereit sein, den Preis zu bezahlen. Der armenische Völkermord und sein Vermächtnis bestehen als tragische Erinnerung daran, daß der erlösende Wert der armenischen Kirche mehr denn je davon abhängt, daß sie ein aufopferungsvolles, «kreuzförmiges» Leben lebt. Wir dürfen niemals vergessen, daß Jesus auch nach der Auferstehung die Wundmale an seinen Händen trug, und die Wunde des Speers, der seine Seite durchbohrte. Am Kreuz durchlebte der unsterbliche Sohn menschlichen Schmerz und menschliche Qual und nahm sie für immer mit sich, hinein in das Leben Gottes. Wir kennen nicht nur den fleischgewordenen Sohn Gottes als mit uns Mitleidenden, sondern, unsererseits als Volk Gottes leiden wir im Geist mit dem Vater am Elend unserer Mitmenschen. Die Zeit für meine Kirche ist gekommen, ihren mittelalterlichen Triumphalismus aufzugeben, ihr goldenes Ornat auszuziehen und ihre Wunden, die Christi Wunden sind, die sie um der Zerschlagenen willen trägt, zu zeigen. Die armenische Kirche muß eine Kirche sein, deren Er-

barmen auf dem Wissen und der Erfahrung des Leids ihrer Kinder ruht. Nur in diesem Sinne ist die Kirche in Wahrheit sowohl Nachahmer als auch Wohltäter Christi. Nur in diesem Sinne wird die schmerzliche Erinnerung an den Völkermord ersetzt werden durch die freudige Erfahrung der lebendigen Gegenwart Christi.

Wie Christus muß die Kirche der gute Samariter sein, der dem Verwundeten auf der Straße hilft. Aber der verwundete Fremde muß auch als Christus selbst gesehen werden. Die Kirche muß ihm zu Hilfe kommen, wo immer er zu finden ist. Denn wie Christus gebietet und verheißt: «... Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist. Denn 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... Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.» (Mt 25, 34-36.40)

Ich hoffe ernstlich, daß die armenische Kirche — und das meint letztendlich alle, die sie einschließt, Geistlichkeit und Laien gleichermaßen — aus dem armenischen Völkermord ein Gedächtnis der Erlösung machen wird. Möge sich die Kirche als mitleidender Leib Christi unter den Leidenden verhalten, dem Freund und auch dem Fremden gegenüber, und einen zuversichtlichen Schritt machen, angesichts des Sieges Christi am Kreuz, um ein Dienst der Fürbitte, der Versöhnung und Heilung in einer gewaltgeprägten und verzweifelnden Welt zu sein. Denn wie Paulus es ausdrückte: «... Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.» (Röm 8,38-39)

[1] D. Miller/L. Tourian Miller, An Oral Perspective on Responses to the Armenian Genocide, in: R. Hovannisian (Hg.), The Armenian Genocide in Perspective (New Brunswick 1986) 194.

[2] B. Carlson, The Children of Armenia, in: Northeast (The Hartford Courant) (14. Mai 1989) 16.

[3] E. Berkovits, Faith after the Holocaust, (New York 1973) 127.

[4] A. Sanjian (Hg.), David Anhaght: The Invincible Philosopher (Atlanta 1986) 88.

[5] AaO. 87, 86.

[6] AaO. 85, 87.

Aus dem Englischen übers. von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

VIGEN GUROIAN

Außerordentlicher Professor für Theologie und Ethik am Loyola College in Baltimore, Maryland; Studienleiter am St. Nersess Armenian Seminary in New Rochelle, New York; Autor von Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics; Veröffentlichung zahlreicher Beiträge zur religiösen, politischen und ethischen Dimension des armenischen Völkermords. Zur Zeit Arbeit an einem neuen Buch: Ethics after Christendom: Towards an Ecclesial Christian Ethics. Anschrift: Loyola College in Maryland, Baltimore, Maryland 21210, USA.

Mary E. Hunt

Tot, aber immer noch vermißt

Die «Mütter der Plaza de Mayo» verändern Argentinien

Einleitung

Die «Mütter der Plaza de Mayo» in Argentinien sind ein international bekannt gewordenes Symbol des Widerstands, der Organisation auf der Ebene der gesellschaftlichen Basis und des Triumphes der schwächsten, verwundbarsten Glieder der Gesellschaft über die Mächtigen. Ihre Treue zu ihren Kindern, die von den Sprechern des Militärapparats für «verschwunden» erklärt wurden, und ihr bemerkenswerter Mut angesichts lebensgefährlicher Unterdrückung machen sie zu einem herausragenden Beispiel des allen Menschen gemeinsamen Strebens, persönlich und in ihren Nachkommen zu überleben.

Daß die meisten ihrer Kinder niemals gefunden wurden und daß viele von ihnen ihre Enkel niemals kennenlernen werden, vermindert nicht die Wirkung ihrer Aktionen. Im Gegenteil: Ihre Beharrlichkeit, ungeachtet der eindeutigen und beständigen Abweisung ihrer Forderungen durch die Vertreter der Regierung, macht sie angesichts des Massensterbens zu einem umso wirksameren und heilsameren Faktor.

In diesem Aufsatz rücke ich die Symbole und Bilder, welche die Mütter geschaffen haben und auch selbst sind, in den Brennpunkt des Interesses und reflektiere ihren Beitrag zu einer ökumenischen Theologie des Todes — mag dieser Beitrag auch in einem katholischen Kontext entstanden sein.

Ich habe 1980-1981 in Argentinien gearbeitet, und zwar mit dem Auftrag, als Assistentin am Ökumenischen Seminar (ISEDET) Theologie zu lehren und mit Gruppen von Frauen, die durch das Centro de Estudios Cristianos organisiert waren, zu arbeiten. Weil die Arbeit für die Menschenrechte so dringend notwendig war, wurde ich auch in die Arbeit von «Servicio Paz y Justicia» unter Leitung von Adolfo Perez Esquivel (Friedensnobelpreisträger 1980) mit einbezogen, die eng mit den «Müttern der Plaza de Mayo» verbunden war. Jeden Donnerstagnachmittag durfte ich mich den Gruppen anschließen, die schweigend ihre Runden über die Plaza de Mayo, einen großen öffentlichen Platz vor der Casa Rosada, dem Hauptregierungsgebäude im Herzen von Buenos Aires, zogen.

Eines Tages im Jahre 1981, als ich Arm in Arm mit zwei Müttern dort marschierte, fühlte ich mich plötzlich sehr betroffen von ihren Bemerkungen. Eine, die eine hübsche Samtjacke trug, sagte: «Oh, Sie gleichen ganz meiner verschwundenen Tochter!» Und die andere — in einem alten, verschlissenen Pullover — fügte hinzu: «Meine Tochter war ungefähr in ihrem Alter, als sie verschwand. Sie hatte sich auch für gesellschaftliche Veränderungen eingesetzt.» Ich war gerade dreißig geworden, und da ich zu Recht geängstigt war durch die Gefahr, in der wir uns befanden, wurde ich mir der beeindruckenden Wirkung bewußt, die es haben muß, wenn Fähigkeit zur Organisation und Verzweiflung zusammenkommen. Diese Frauen, die ihre Kinder verloren hatten, hatten nichts mehr zu verlieren, was ihnen wertvoll gewesen wäre. Ihre aufs letzte zielenden Bemühungen, die so weit gingen, daß auch einige von ihnen ihr Leben verloren oder selbst verschwanden, ließen in mir die unbezweifelbare Gewißheit wachsen, daß Liebe, Gerechtigkeit und Friede unabdingbare Voraussetzungen für ein menschliches Leben sind. Ich erkannte, daß Menschen bereit sind, diese Voraussetzungen unter den barbarischsten Bedingungen zu verwirklichen, oder daß sie bereit sind, beim Versuch, dies zu erreichen, den Tod zu erleiden: eine wichtige Lektion über die Wege des menschlichen Geistes.

Die Geschichte der «Mütter der Plaza de Mayo»

Die «Mütter der Plaza de Mayo» schlossen sich zusammen im Jahre 1977, in einer brutalen Periode der Geschichte Argentiniens. Auf nahezu ein Jahrhundert einander ablösender Militär- und Zivilregierungen, auf den Aufstieg und Fall von General Perón, eine Zeit, in der die

MARCHA A PLAZA DE MAYO

Formemos compañeras
que nuestra hora es
pongamos los emblemas
Amor — Justicia — Paz.

Marchemos todas juntas
marchemos sin cesar
la ronda de las Madres
pronto va comenzar.

Ya vuelan las palomas
que en su revoloteo
apoyan nuestras penas
en un simbolo de Paz.

Entremos compañeras
a la ronda del pesar
y como es este letargo
de nuestro esperar.

Con el pañuelo blanco
en un gran silencio
pidamos con angustia
¡Piedad Dios Piedad!

La esperanza ilumina
el tan pesado andar
tal vez quizá mañana
noticias han de dar.

Y asi en nuestro camino
llevando el destino
de aquella Santa Madre
que mártir ya vivió.

Asi fue la injusticia
como a su hijo amado
que en una cruz expiró
y que con amor cargó.

Levantemos los brazos
así clamar al cielo
en voz entrecortada
¿Señor por dónde están?

Marchemos compañeras
marchemos sin cesar
saquemos los emblemas
volvamos al hogar.

Renueva la esperanza
pues ellos volverán
igual que las palomas
su sitio han de ocupar.

Y cuando nos alejamos
oimos en el espacio
los ecos de las voces
clamando ¿dónde están...?

Magdalena[1]

MARSCH AUF DER PLAZA DE MAYO

Auf, Gefährtinnen, schließen wir uns zusammen,
weil jetzt unsere Stunde schlägt.
Laßt uns unsere Transparente aufpflanzen:
Liebe / Gerechtigkeit / Friede.

Alle zusammen laßt uns losziehen,
laßt uns unbeirrt losziehen.
Der Rundgang der Mütter
wird gleich beginnen.

Schon schwingen sich die Tauben empor,
die uns mit ihrem Flug
in unseren Leiden zu Hilfe kommen
als ein Symbol des Friedens.

Reihen wir uns ein, Gefährtinnen,
in die Runde der Trübsal.
Und wie diese Trübsal
uns in unserer Hoffnung müde werden läßt!

Mit unseren weißen Tüchern
und in tiefem Schweigen
bitten wir voller Angst:
Erbarmen, Gott, Erbarmen!

Die Hoffnung erhellt
unseren so mit Leid beladenen Gang.
Vielleicht haben sie uns morgen
Nachrichten zu geben.

Und so nehmen wir auf unserem Weg
das Geschick jener Heiligen Mutter auf uns,
die einst schon
das Martyrium erlitten hat.

Das an uns verübte Unrecht
war gleich dem, das ihrem geliebten Sohn
geschah,
der sein Leben an einem Kreuz aushauchte,
das Unrecht, das sie in Liebe auf sich nahm.

Laßt uns die Arme erheben
und so zum Himmel schreien
mit versagender Stimme:
Herr, warum, wo sind sie ...?

Laßt uns losziehen, Gefährtinnen,
laßt uns unbeirrt losziehen,
laßt uns unsere Transparente einrollen
und nach Hause zurückkehren.

Wenn neue Hoffnung aufgekeimt ist,
dann werden sie wiederkehren,
gleich wie die Tauben,
die ihren angestammten Platz wiederfinden.

Und wenn wir wieder weggehen,
dann hören wir im Weltraum
das Echo der Stimmen,
die rufen: «Wo sind sie...?»

Wirtschaft zur Geisel einer galoppierenden Inflation geworden war, und auf die anschließende Ausrufung des Notstandes am 6. November 1972 folgte am 24. März 1976 der Militärputsch, der zu einer noch nie dagewesenen Unterdrückung führte. Als die Militärdiktatur am 10. Dezember 1983 schließlich mit der Wahl von Präsident Raul Alfonsín zu Ende ging, waren 30.000 Menschen inhaftiert worden oder «verschwunden» — alles im Namen der Wiederherstellung von «Ordnung und Anstand»[2].

Die meisten «Verschwundenen» waren junge Leute, überwiegend Universitätsstudenten und Leute, die sich sozial betätigt hatten. Juden waren in einer Anzahl vertreten, die ihren Prozentsatz an der Bevölkerung weit überschritt. Frauen bildeten 30 Prozent der Vermißten, wobei von 3 Prozent von ihnen bekannt wurde, daß sie zum Zeitpunkt ihrer Festnahme schwanger waren; das erklärt das spätere Interesse der Großmütter der Plaza de Mayo, ihre Enkel mit Hilfe gerichtlicher Untersuchungen aufzufinden. Sogar Schüler höherer Schulen wurden entführt. Einen berüchtigten Fall stellt die «Nacht der Schreibstifte» am 16. September 1976 dar, als sechzehn Kinder, wie man sie nennen kann, in der Stadt La Plata festgenommen wurden. Mehr als einhundert Journalisten wurden festgenommen, einige deswegen, weil sie die Symbole der Unterdrückung, wie z.B. die ohne Kennzeichen fahrenden Autos des Militärs, zu einem öffentlichen Thema gemacht hatten, jene Autos, deren Besatzungen sich auf die Bewohner eines Hauses zu stürzen und sich mit ihrer Beute davonzumachen pflegten.

Um eine gemeinsame Antwort auf diese unsagbaren Greuel zu geben, taten sich neun Frauen zusammen — womit sie sich schon der Möglichkeit einer Anklage wegen «unerlaubter Bildung von Vereinigungen», auf die harte Gefängnisstrafen standen, aussetzten —, um eine Petition an Präsident Videla zu richten und damit Auskunft über den Verbleib ihrer verschwundenen Kinder und deren Rückkehr zu erwirken. Sie alle waren Mütter; daher der Name ihrer Gruppe; und ihr Versammlungsort war der bekannteste Platz der Stadt, die Plaza de Mayo.

Wie die Mütter selbst erzählen, waren sie so naiv und politisch unerfahren, daß sie sich zuerst an einem Samstag versammelten, weil sie vergessen hatten, daß die Bürozeiten des Präsidenten nur von Montag bis Freitag gingen. Dann dachten sie an einen Freitag, aber dann kamen ihnen Bedenken, weil dies ein Unglückstag sei. Schließlich entschieden sie sich für den Donnerstagnachmittag um halb vier Uhr. Und diesen Tag und diese Stunde haben sie bis heute heilig gehalten. Sogleich kam ein Spitzname für die Mütter auf: «Las Locas», die verrückten Weiber. Als aber im Laufe der Jahre die Logik und Dringlichkeit ihrer Botschaft immer einleuchtender wurde, kam der Spitzname außer Gebrauch, und nun nannten alle sie nur noch ganz einfach «Las Madres».

Am 5. Oktober 1977, dem argentinischen Muttertag, veröffentlichten sie in einer Lokalzeitung eine Anzeige mit ihren Namen und den Nummern ihrer Personalausweise, eine lange Liste mit 237 Namen. Im Anzeigentext äußerten sie ihre flehentliche Bitte: «Die grausamste Marter für eine Mutter ist die Ungewißheit über das Geschick ihrer Kinder. Wir bitten um einen ordentlichen Prozeß nach Recht und Gesetz zur Feststellung ihrer Unschuld oder ihrer Schuld.»

Andere Gruppen, vor allem das «Centro de Estudios Legales y Sociales» (CELS) und die «Assemblea Permanente de Derechos Humanos» (APDH), wurden bald in der Sache aktiv; aber die Mütter konzentrierten sich bei ihren Aktivitäten auf die Tatsache, daß sie Frauen in einer machistischen Gesellschaft sind, Mütter in einem katholisch geprägten kulturellen Umfeld und Aktivistinnen in einem Land, in dem Frauen erst seit zwei Jahrzehnten das Wahlrecht besaßen. Sie betonten immer das Recht ihrer Kinder auf faire Urteile; und sie behaupteten nicht einfach ihre Unschuld, sondern betonten, daß die Größe des an ihnen begangenen Verbrechens darin bestehe, daß man sie habe «verschwinden lassen» und ihnen nicht einmal die Würde eines Todes und eines Begräbnisses zugestanden habe.

Die kleine Gruppe wurde Donnerstag um Donnerstag immer größer. Um halb vier mit dem Glockenschlag tauchten von den dichtbevölkerten Gehsteigen der Innenstadt her plötzlich Dutzende und schließlich Hunderte von Frauen auf dem Platz auf, streiften sich ihre mittlerweile zu ihrem Markenzeichen gewordenen weißen Tücher über und formten sich als schweigende Mahnwache für dreißig Minuten zu einer Prozession, um dann genau so präzise und schnell wieder in der Volksmenge unterzu-

tauchen. Bewachung und Belästigung durch die Polizei waren an der Tagesordnung. Bewaffnete Beamte zu Pferde oder mit Autobussen warteten an den vier Ecken des Platzes. Angehörige der Geheimpolizei, weibliche Beamte eingeschlossen, saßen für gewöhnlich auf den Bänken und überwachten das Geschehen, photographierten und mischten sich bisweilen auch unter die Teilnehmerinnen der Prozession. Ehegatten und Gefährten der Frauen waren auch anwesend, aber nur am Rand des Geschehens, da dies ein Protest von *Frauen* war, wenn auch in späteren Jahren Männer sich der Prozession anschlossen. Im Januar 1979 wurden mehr als fünfzig Mütter festgenommen, und einige von ihnen ließ man tatsächlich verschwinden. Ungeachtet aller Unterschiede von Alter, Klassenzugehörigkeit und ethnischem Hintergrund wuchsen die Frauen aufgrund ihrer gemeinsamen Sache zu einer festgefügten Gemeinschaft zusammen.

In der Zeit des Prozesses, 1982 während des Kriegs um die Malvinen und von 1983 bis in die Gegenwart (1992) während der Demokratisierungsperiode, benützten die Mütter alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel: die Presse, Druck aus der internationalen Öffentlichkeit, Demonstrationen, politische Schachzüge und Bildung von Koalitionen. Die Junta veröffentlichte 1983, als ihre Tage zu Ende gingen, eine niederträchtige Erklärung, mit der sie versuchte, sich aller Verantwortung zu entledigen, indem sie behauptete, alle Verschwundenen seien Terroristen gewesen und im Interesse der Sicherheit der Nation getötet worden.

Endgültige und detaillierte Auskünfte über den Verbleib der Kinder hat es nie gegeben, obwohl weithin die Überzeugung verbreitet ist, daß viele von ihnen gefoltert, getötet und in anonymen Gräbern begraben worden sind oder daß sie — in manchen Fällen — aus Flugzeugen in den Rio de la Plata, den Grenzfluß zwischen Argentinien und Uruguay, geworfen worden sind, und zwar aus einer solchen Höhe und mit einer solchen Fallgeschwindigkeit, daß die Leichname beim Aufprall zerschellen mußten.

Für die Mütter war der Kampf trotz den guten Nachrichten über eine Demokratisierung 1983 noch nicht beendet. Hebe de Bonafini, die lange Jahre hindurch zu den Leiterinnen der Gruppe gehörte, kündigte an, daß die Mütter, statt von der Militärregierung Rechenschaft zu fordern, nun ihre Aufmerksamkeit einfach den gewählten Amtsträgern der Zivilregierung zuwenden würden. Ihre Forderung lautete einfach: «Aparición con vida!» Das heißt: Weil ihre Kinder am Leben waren, als sie ihnen weggenommen wurden, darum wollten sie sie auch lebend zurückhaben. Dies war natürlich eine umstrittene Forderung, weil viele Familien, die daran zweifelten, daß die Schrecken, die sie durchlebt hatten, jemals behoben würden, sich mit der Erklärung der Regierung abfanden, daß ihre Kinder getötet worden seien.

Auf Details wurde nicht eingegangen, und die Ergebnisse der Nachforschungen einer von der Regierung eingesetzten Studiengruppe, der Nationalen Kommission für Verschwundene (CONADEP), waren weniger als befriedigend, da man meinte, so viele wichtige Fragen unter den Teppich kehren zu können. Aber für eine Zivilregierung, die darauf bedacht war, weiter vorwärts zu kommen, war dies die unglücklichste Lösung. Die Bewegung der Mütter ist derzeit — seit 1986 — in zwei Gruppen gespalten. Gründe der Spaltung waren Meinungsverschiedenheiten über die richtige Strategie angesichts dieser Aktivitäten der Regierung und über darauf bezogene innere Angelegenheiten. Die Bemühungen der Regierung, dieses blutige Kapitel hinter sich zu bringen, schufen große Komplikationen für die Dynamik der Bewegung und erschöpften die Kräfte der ohnehin schon niedergeschmetterten Familienmitglieder. In einer Reihe umstrittener Initiativen Ende 1986 und 1987 beendeten Präsident Alfonsín und der Oberste Gerichtshof die Verfahren gegen viele Offiziere im ordentlichen Dienst, indem sie erklärten, diese hätten einfach nur Befehle ausgeführt.

Diese virtuelle Amnestie stellte das Ende einer Ära dar, aber die Mütter bleiben aktiv im sozialen und politischen Leben Argentiniens. Sie arbeiten zusammen mit Gruppen von Frauen und Homosexuellen, um die argentinische Gesellschaft für verschiedene Dimensionen des Lebens im späten 20. Jahrhundert zu öffnen. Ihre immer noch fortgesetzten allwöchentlichen Umzüge sind nun ein Zeugnis für die Erinnerung an ihre Kinder, und mehr als dies: die Erfüllung eines Wächteramtes, das verhindern soll, daß der gleiche Teufelskreis noch einmal beginnt. Ihre Weigerung, die Antwort der Regierung gelten zu lassen, ist — obwohl keine Aussicht besteht, daß ihr Erfolg beschieden sein wird — ein kraftvolles Beispiel dafür, wie

Frauen Barrieren niederreißen und auf der Wahrheit bestehen können. Es mag ihnen nicht gelungen sein, ihre Kinder zurückzubekommen, aber sie haben es gegen schreckliche Widerstände fertiggebracht, verlorene Menschen durch lebendige Symbole zu ersetzen, sich vom Schicksal einzelner Kinder weiterzubewegen auf die von der Gemeinschaft geschuldete Antwort hin und einen Platz abzustecken, auf dem die Geschichte des Kampfes für Menschlichkeit weitergehen kann.

Symbole und ihre Deutung

Die «Mütter der Plaza de Mayo» stellen in sich selbst eine große Fülle von Symbolen dar. Erstens ist schon ihr Geschlecht und ihr Status als Mütter etwas Verblüffendes und Widersprüchliches. Argentinien ist eine so sehr patriarchalische Gesellschaft, wie man sie sich nur vorstellen kann. In ihr sind die Rollen der Frauen streng eingeschränkt, und obwohl es seit nahezu zwei Jahrzehnten eine rege feministische Bewegung gibt, wird immer noch erwartet, daß die Frau «eine gute Gattin und Mutter» ist, die im trauten Heim für die Mahlzeiten sorgt. Die Madres beeilten sich zu sagen, daß sie das bewirken wollten, was ihre Männer nie könnten, nämlich aus ihrer Angst und Not als Mütter die Konfrontation mit der Regierung zu suchen. In einem überwiegend katholischen Land spielt die Rolle der Frau als Mutter eine zentrale Rolle, und diese gründet sich tatsächlich auf Maria, «Unsere Liebe Frau von Lujan», als heilige Patronin der Streitkräfte. Dieser Tatsache erwiesen sie Respekt, und gleichzeitig verliehen sie ihr eine andere Gestalt.

Zweitens wählten die Frauen das weiße Tuch als ihr Symbol. Zunächst war dies einfach ein schlichtes Stück Stoff, etwas, das jede Frau hat und das manche Frauen aus der Tasche ziehen, um ihren Kopf damit zu bedecken, wenn sie eine Kirche betreten oder sich gegen den Regen schützen wollen. Später begannen sie, die Tücher mit den Namen und den Daten der Geburt und des Verschwindens ihrer Kinder zu besticken oder zu beschreiben, und so machten sie aus dem Tuch einen Ersatz für den Grabstein, den die Verschwundenen niemals haben würden. Schließlich bestand die schlimmste Seite ihres Leidens in einer Erfahrung, die der Vater eines der Verschwundenen so artikulierte: «Daß uns ein Leichnam fehlt, um den wir trauern könnten, das macht die unbeschreibliche Agonie dieses nie endenden Dramas aus.»[3]

Ein drittes Symbol war der Kreis, der langsame, stetige, sich nie ändernde Rundgang vor der Casa Rosada. Die Frauen wählten nicht die geradeaus verlaufende Linie eines Marsches, eine Konfrontation Angesicht gegen Angesicht mit der Macht. Stattdessen sprachen sie laut durch ihre stillen, voraussagbaren Rundgänge, wobei sie die Wahrheit ihrer Forderungen unverblümt und unter die Haut gehend den Menschen auf den Gehsteigen rundum zu Gehör brachten. Später fügten sie auch Reden im eigentlichen Sinn hinzu, aber erst Jahre, nachdem sie mit ihrer unbezwingbaren Gegenwart den geheiligten Boden dafür geschaffen hatten.

Ein anderes Symbol, das die Mütter schufen, waren menschliche Silhouetten, die auf die Gehsteige überall in der Stadt aufgemalt wurden. Ich werde nie vergessen, wie ich eines Morgens Ende 1983, kurz vor der Amtseinführung von Präsident Alfonsín, erwachte und die ganze Stadt mit weißen Kreidezeichnungen übersäht fand, die menschliche Gestalten darstellten, unter ihnen auch schwangere Frauen, in deren Leibern Föten zu sehen waren. Die Toten waren zurückgekehrt, aber sie waren immer noch Vermißte.

Wieder ein andermal dekorierten die Mütter die Innenstadt und vor allem ihre Büros mit aus Papier ausgeschnittenen ineinander verschlungenen Händen — ähnlich den papierenen Ausschneidepuppen von Kindern. Die Hände waren ein «zweischneidiges» Symbol sowohl für diejenigen, die dahingegangen waren, als auch für diejenigen, die ihnen verbunden waren, indem sie ihre Rückkehr zu ermöglichen suchten. Ihre Symbole wollten sie nicht in die Realität des Todes fügen, sondern durchhalten um der Notwendigkeit der Wahrheit willen.

Worte wurden zu Trägern von Kraft und Macht. Zeitungen hatten eine Schlüsselrolle bei der Verbreitung der Botschaft, aber manche von ihnen unterwarfen sich auch einer freiwilligen Selbstzensur in Komplizenschaft mit dem von der Regierung ausgeübten Druck. Dichtungen entstanden in großer Zahl, als die Mütter ihre «Lieder von Leben, Liebe und Freiheit» schrieben[4].

Einige der Überlebenden schrieben ebenfalls Dichtungen und Prosatexte über ihre Erfahrungen; vor allem Jacobo Timerman und Alicia

Partnoy sind hier zu nennen[5]. Protestzeichen und Banner wurden zu einer eigenen Gattung der Öffentlichkeitsarbeit, ebenso Wandbilder der Verschwundenen, die überall in der Innenstadt angeklebt wurden.

Photographien der verschwundenen Kinder wurden auf der Plaza zu einem gewohnten Anblick. Manche Mütter hefteten sie auch an ihre Tücher oder trugen sie als große Sandwich-Plakate mit sich herum, ein ergreifendes Zeichen ihrer Verzweiflung und ihrer Hoffnung. Sie hielten sich ihre Kinder gegenwärtig, indem sie ihre Bilder in ihren Wohnzimmern oder an ihren Betten aufstellten. Photographien der Mütter, unter ihnen auch solche, auf denen diese die Photographien ihrer Kinder in Händen halten, trugen dazu bei, daß sie zu dem allgemein erkennbaren Symbol wurden, das sie heute sind, und sie regten andere Mütter an, ihnen in ihrem Kampf nachzueifern — bis hin zu den Tüchern und allen anderen äußeren Zeichen. So wie Marjorie Agosin beobachtete: «Die Photographien waren nun nicht mehr bloße Mittel, um Halluzinationen zu erzeugen, keine bloßen Zeichen, die an die wechselnden Wetter in Zeiten der Schwäche erinnern. Sie wurden vielmehr zu Zeugnissen der unmittelbaren Gegenwart der Geschichte.»[6]

Die Taube wurde zum Symbol für viele der Frauen. Dieses traditionelle Symbol des Friedens wurde verschmolzen mit den Tauben, die leibhaftig auf der Plaza de Mayo ihr Futter suchen, mit diesen Tieren, die so frei herumfliegen, wie die Mütter ihre Kinder leben sehen möchten. Die Taube war das am ausdrücklichsten religiöse Symbol, am nächsten verbunden mit dem katholischen Hintergrund der meisten der Frauen; aber von dem in der kirchlichen Tradition wurzelnden Sinngehalt wandten die Frauen sich ab, weil die Kirche ihrerseits sich von den Müttern abwandte.

Die Kirche als Institution verhielt sich in der Frage der Verschwundenen bestenfalls ambivalent. Einige hohe Amtsträger gaben sich selbst als zum Widerstand gehörend zu erkennen, und die Mütter konnten eine kurze Audienz beim Papst arrangieren. Einige wenige Pfarrkirchen wurden zu Versammlungsorten, wenn die Mütter in schwere Gefahr für Leib und Leben gerieten. Meistens aber waren die Hierarchie und die vatikanischen Diplomaten offensichtlich immun gegen die Bitten der Frauen um Hilfe. Ein schmerzliches Symbol war es auch, daß die riesige Kathedrale von Buenos Aires an vielen Donnerstagnachmittagen, wenn die Mütter sie wohl als rettenden Hafen auf der Flucht vor dem Tränengas der Polizei hätten brauchen können, verschlossen war.

Argentinien mag überwiegend katholisch sein, aber Juden, Protestanten und Angehörige anderer Religionsgemeinschaften bildeten zusammen mit der unentwegten — wenn auch bei der Hierarchie unbeliebten — katholischen Linken Gruppen wie z.B. die «Ökumenische Bewegung für Menschenrechte» (MEDH), um der Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Glücklicherweise gab es in diesen Kreisen ein waches Empfinden für die die Grenzen der Glaubensgemeinschaften übergreifenden Dimensionen der anstehenden Probleme und der vorgeschlagenen Lösungen, nicht aber eine übermäßige Anlehnung an die katholische Kirche.

Schlußüberlegungen

Die Mütter selbst reflektieren am besten ihre eigene Situation, warum sie aktiv wurden und was das für sie bedeutet. Hebe de Bonafini erfaßt das Wesentliche: «Die Frau, die ich vorher war, gab mir die Vorbereitung, die mütterlichen Gefühle und die Zärtlichkeit, um die Frau sein zu können, die ich heute bin; denn obwohl ich ein sehr zäher Mensch bin — manche Leute sagen, ich sei wie ‹ein warmer Felsen› —, so trennen wir doch nie unsere Gefühle, unsere Zärtlichkeit, die menschliche Seite von der politischen Aktivität.»[7]

Die Mütter haben nie den Anspruch erhoben, ausdrücklich feministisch zu sein, aber sie haben ihre symbolische und reale Macht als Frauen begriffen. Sie haben niemals auf Mütterlichkeit als Gefühl spekuliert, eher schon auf die Bedeutung der Elternschaft oder einfach des Erwachsenseins als der Verantwortung für die Sorge um die künftige Generation. Sie ließen sich auch niemals davon abschrecken, sich der unsagbaren Verwüstung einer ganzen Generation zu stellen: «Wir werden nie hinnehmen, daß sie tot sind, bis die dafür Verantwortlichen bestraft sind... Wenn es um das Blut unserer Kinder geht, lassen wir nicht mit uns handeln.»[8]

Hier handelt es sich um eine Gruppe, die Hunderte oder Tausende von Argentinierinnen

und Argentinier vertritt, die kein Credo und keine Rechtssatzung formulierte. Vielmehr standen sie fest zu ihren Kindern, daher also für sich selbst, in gottgewirktem Widerstand gegen einen Tod, der keine Leichname hinterlassen hat.

[1] Magdalena, in: Cantos de Vida, Amor y Libertad. Madres de Plaza de Mayo (Ediciones la Campana, Buenos Aires 1984) 174-175. — Da eine deutsche Übersetzung die besondere Poesie und Kraft dieses Liedes nicht angemessen widergeben kann, haben wir es unseren Lesern zunächst im Urtext dargeboten. Die nebenstehende bewußt auf den Versuch einer Nachdichtung verzichtende Übersetzung will nur eine bescheidene Verständnishilfe sein.

[2] Eine vollständige historische Analyse liegt nicht in der Absicht dieses Aufsatzes, aber ein umfassender Überblick über die Situation ist zu finden bei Jo Fisher, Mothers of the Disappeared (Boston 1989), vor allem 11-31.

[3] E. F. Mignone, Vorwort zu: Marjorie Agosin, with photographs by Alicia d'Amico and Alicia Sanguinetti (New York 1992).

[4] Vgl. weiter oben (Kasten) das spanische Lied mit Übersetzung.

[5] Vgl. J. Timerman, Prisoner without a Name, Cell without a Number (Pittsburgh, Pa., 1986).

[6] Marjorie Agosin, aaO. 1.

[7] Hebe de Bonafini, zitiert in: Jo Fisher, Mothers of the Disappeared, aaO. (vgl. Anm. 2) 158.

[8] Ebd.

Aus dem Engl. und Span. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARY E. HUNT

Katholische feministische Theologin; Mitbegründerin und Mitglied des Leitungsteams der Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER) in Silver Spring, Maryland, USA; Mitvorsitzende der «Women and Religion Section» der American Academy of Religion und des Herausgeberkreises von Journal of Feminist Studies in Religion; im Women-Church-Movement tätig; Veröffentlichungen vor allem auf dem Gebiet der feministischen Ethik. Anschrift: Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), 8035 131st Street, Silver Spring, Maryland 20910, USA.

Richard N. Fragomeni

Die dissonanten Klänge der Hoffnung

Musik zu Phänomenen des Massensterbens und christlich-liturgisches Gedenken

In diesem Beitrag wird der Frage nachgegangen, ob die euroamerikanische Musik des 20. Jahrhunderts, die komponiert wurde, um der Opfer von Massensterben zu gedenken, Christen, die sich in liturgischen Versammlungen der Passion Christi erinnern, eine bedeutsame Erkenntnis bietet. Zu diesem Zweck soll zuerst die Geschichte der Musik zu Massensterben dargestellt werden. Dann soll eine spezifische Komposition dieses Genres detaillierter beschrieben werden. Schließlich sollen einige Schlüsse gezogen werden über Erkenntnisse, die dieses musikalische Genre christlichen Feiern bietet.

Das musikalische Gedenken der Toten

Das Repertoire euroamerikanischer Musik schließt eine große Sammlung elegischer Kompositionen, die der Toten gedenken, ein. Innerhalb dieser Sammlung wird häufig der Unterschied zwischen liturgischer und sakraler Musik gemacht. Die liturgische Musik dieses Genres, beginnend mit der schlichten Gesangsfassung der römischen Requiem-Messe bis zu Kompositionen von Dufay, Ockegham und Palestrina — um nur einige wenige zu nennen —, sollte im Rahmen der römischen Totenliturgie genutzt werden, sowohl zum Zeitpunkt des Begräbnisses als auch bei der üblicherweise gefeierten missa pro defunctis.

Sakrale oder religiöse Musik dagegen, obwohl ihre Inspiration und häufig auch ihre Texte von der liturgischen Musik des Totengedenkens stammen, wurde in erster Linie komponiert, um der Verstorbenen im Konzertsaal oder der Kirche zu gedenken, wobei kein begleitendes

liturgisches Ritual stattfand. Die Requien von Mozart, Brahms oder Verdi zum Beispiel sind sakrale Kompositionen. Aus der Perspektive der heutigen liturgischen Richtlinien könnten diese sakralen Werke nicht im Rahmen der Liturgie aufgeführt werden, ohne die Normen gegenwärtiger liturgischer Praxis beträchtlich zu verletzen. Obwohl diese Unterscheidung wichtig ist, dürfen doch die wechselseitigen Beziehungen zwischen liturgischen und sakralen Kompositionen für die Toten nicht vergessen werden.

In diesem Beitrag konzentriert sich unser Interesse vor allem auf sakrale Musik, die zum Gedenken von Massensterben komponiert wurde, und auf die Erkenntnisse, die solch öffentliches auditorisches Gedenken für liturgisches Gedenken bietet.

Wenn man die sakrale Totenmusik untersucht, kann man zwei Grundzüge dieser Kompositionen feststellen. Erstens stammen die Texte und Handlungen der musikalischen Werke im allgemeinen direkt von liturgischen oder biblischen Quellen. Zweitens wurde die sakrale Totenmusik bis zum 20. Jahrhundert normalerweise komponiert, um einen Gönner oder einen Freund des Musikers zu ehren. So folgt zum Beispiel das opernähnliche Requiem Verdis, manchmal auch das Manzoni-Requiem genannt, den Messeteilen der römischen Totenliturgie und ist Alessandro Manzoni, dem Autor von «I Promessi Sposi», einem engen, persönlichen Freund des Komponisten, gewidmet.

Im 20. Jahrhundert nimmt die sakrale Totenmusik, wie es scheint, eine neue Richtung im Hinblick auf Orientierung und Stil. Sie weist Requiemkompositionen auf, die extra geschrieben wurden, um der Opfer von Krieg, Gewalt und Krankheit zu gedenken. In diesen Kompositionen werden sowohl sakrale als auch säkulare Texte benutzt, um von der Qual menschlicher Feindschaft und menschlichen Schmerzes zu reden. Diese Musik kann Musik des Massensterbens genannt werden.

Dieses Musikgenre erscheint zum ersten Mal in den Requien und der Trauermusik, die komponiert wurden, um der gefallenen Soldaten des Ersten Weltkriegs zu gedenken. In England waren es zum Beispiel Elgar, Bliss, Foulds und Delius, die musikalische Werke schufen, um der toten Soldaten zu gedenken. Das Werk von Delius mit dem Titel «A Pagan Requiem» («Heidnisches Requiem»), komponiert zwischen 1914 und 1916, ist dem Gedächtnis aller jungen Künstler, die im ersten großen Krieg gefallen sind, gewidmet. J.C. Foulds schrieb im Jahre 1923 «A World Requiem» («Welt-Requiem»), in Andenken an die Toten des Militärs. Die wahrscheinlich bekannteste Musik dieses Jahrhunderts zur Thematik des Massensterbens wurde nach dem Zweiten Weltkrieg komponiert. Das «War Requiem» («Kriegsrequiem») Benjamin Brittens wird als Klassiker dieses Genres betrachtet. Britten komponierte dieses Werk zur Einweihung der neuen Kathedrale St. Michael in der englischen Stadt Coventry. Diese neue Kathedrale wurde auf den Trümmern des ursprünglichen Bauwerks, das im Zweiten Weltkrieg durch Bomben zerstört worden war, errichtet. Die neue Kathedrale steht inmitten der Trümmer der alten, als Denkmal der Greuel menschlicher Kriegsführung.

Das War Requiem wurde am 30. Mai 1962 in der neuen Kathedrale uraufgeführt. Es ist ein musikalisches Werk von großer Schärfe, komponiert zu Textmaterial bestehend aus der lateinischen Requiemmesse und aus in englischer Sprache verfaßten Anti-Kriegsgedichten des britischen Dichters Wilfred Owen, Soldat und Opfer des Ersten Weltkriegs. Die inhaltliche Spannung, die zwischen den lateinischen Texten ewiger Ruhe und den Antikriegstexten der Gedichte geschaffen wurde, wird musikalisch durch den Wechsel von Solostimmen, Knabenchor, Chorus der Erwachsenen und vollem Orchester ausgedrückt.

Von musikalischer Bedeutung ist Brittens Gebrauch des Tritonus oder des tonalen Intervalls von drei Ganztonschritten. Im Mittelalter war diese Tonalität, damals bekannt als diabolus in musica, der verbotene Ton in musikalischer Komposition; Britten verwertete dieses Intervall, um die dämonische Verzweiflung des Krieges zu betonen.

Die intertextuelle Spannung zwischen Inhalt und Musik wird am Ende des Werkes aufgelöst, wo sowohl die Dichtung Owens wie auch die Texte der Requiemsmesse um ewigen Frieden und die Beendigung des sinnlosen Gemetzels flehen. Britten bewahrte die Kriegsgreuel und alle ihre Opfer im Gedächtnis und widmete diese Komposition dem Gedenken an vier Freunde, die im Zweiten Weltkrieg getötet wurden.

Das Werk Brittens weckt ganz offensichtlich unsere Aufmerksamkeit für eine ungeheure Menge an euroamerikanischer Musik des Massensterbens. Es wurden Kompositionen zum Gedenken des Massenschlachtens derer, die in Nazi-Konzentrationslagern und im Feuer Hiroshimas starben, geschrieben. Die Qualen des Vietnamkrieges und Tschernobyl waren ebenfalls Anlaß für musikalisches Gedenken. So wird zum Beispiel in «The Third Symphony» («Die dritte Symphonie») von Leonard Bernstein und in Arnold Schönbergs «A Survivor from Warsaw» («Ein Überlebender aus Warschau») der Opfer des Holocaust gedacht. Das gleiche gilt für die Musik von Nancy Van de Vate, besonders für ihr «Krakow Concerto», während ihr «Chernobyl» die Erinnerung an die Opfer der Nuklearkatastrophe bewahrt. Das «Rock Requiem», ein wenig bekanntes Werk des amerikanischen Komponisten Lalo Schiffrin, wurde im Andenken an die Opfer des Vietnamkrieges komponiert.

In diesem Jahrhundert beginnen auch Kompositionen zu erscheinen, die der Opfer der Aids-Epidemie gedenken. Diese Musik versucht die Erinnerung an die namenlosen Opfer der Krankheit wachzuhalten. Sie versucht die Zuhörer zu warnen, daß Aids, dem Krieg nicht unähnlich, kein Ereignis der Vergangenheit ist, sondern ein Vorkommnis, das weiterhin im Leben des Menschen seinen Zoll fordert. Die «First Symphony» von John Corigligano zum Beispiel, ein Auftragswerk für die Hundertjahrfeier des Chicago Symphony Orchestra, wurde vom Tod mehrerer seiner Freunde durch Aids inspiriert. Die Sätze der Symphonie sind ihrem Gedächtnis gewidmet, damit, inmitten der anonymen Zahl derer, die an Aids starben, die Namen einiger weniger die Namen von vielen lebendig erhalten.

Unter den euroamerikanischen Komponisten des 20. Jahrhunderts, die Musik zu Massensterben komponierten, ist das Werk von Krzysztof Penderecki von besonderer Bedeutung für das Thema dieses Beitrags. Die Werke Pendereckis von ernstem Charakter sind merklich dem Gedächtnis der Opfer von Massensterben gewidmet und sind für dieses Genre repräsentativ. Sein Werk kann einen Schwerpunkt für unsere Ausführungen bieten, und eine Matrix für die Einsichten, die dieses Genre für die christliche Liturgie hervorbringt.

Krzysztof Penderecki und die Musik des Massensterbens

Der in Polen geborene Krzysztof Penderecki (geb. 1933) ist ein Orchester-, Chor- und Opernkomponist von beachtlicher Fähigkeit und musikalischer Schöpfergabe. Die Musik Pendereckis erfährt selbstredend unterschiedlichste Besprechung durch Musikkritiker, aufgrund der herausfordernden Form und des Stils seiner Kompositionen.

Pendereckis zahlreiche Kompositionen für Chöre, in denen eine große Menge neuer Klangfarben verwandt werden, umfassen die «Passio et Mors Domini Nostri Jesu Christi secundum Lucam» (1966), «Dies Irae», ein Oratorium zum Gedächtnis der Opfer von Auschwitz (1967), «The Utrenya I: The Entombment of Christ» («Die Utrenya I: Die Grablegung Christi») (1969–1970), «The Utrenya II: The Resurrection» («Die Utrenya II: Die Auferstehung») (1971) und das «Polish Requiem» («Polnisches Requiem») (1980–1984).

Das Oratorium «Dies Irae» bietet eine klar erkennbare Illustration des Genres Musik zu Massensterben. Eine Untersuchung dieses Werkes wird sich als hilfreich erweisen, um unsere Ausführungen in diesem Beitrag einzugrenzen.

Dieses kurze Oratorium, dessen Aufführungsdauer ungefähr 24 Minuten beträgt, ist dem Gedächtnis der Opfer, die in Auschwitz ermordet wurden, gewidmet. Sein Titel, Dies Irae, der Tag des Zorns, wurde der traditionellen Sequenz der Totenmesse der römischen Liturgie entnommen. Der liturgische Text hat, aller Wahrscheinlichkeit nach, seinen Ursprung in einem alten, von eschatologischer Hoffnung geprägten Adventshymnus.

Das Oratorium wurde im Jahre 1967 vollendet, als Penderecki 34 Jahre alt war. Es sollte als Auftragswerk Teil der Einweihungszeremonie bei der Enthüllung eines Denkmals zum Gedächtnis der Opfer der Vernichtung im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau in Polen sein.

Das Oratorium ist eine Mischung starker Texte und extremer Dissonanzen von Klangfarbe und Harmonie, und war damit reichlich neuartig für die Ohren der ersten Zuhörer. Der Text des Oratoriums, obwohl er nach einem Satz der traditionellen Totenmesse benannt ist, folgt nicht der traditionellen Form der Sequenz einer Requiemmesse. Es ist eher eine Verkettung

von Texten, die Penderecki aus verschiedenen Quellen auswählte. Diese Quellen schließen Texte der Bibel, der griechischen Literatur und der zeitgenössischen französischen und polnischen Dichtung ein. Im Anhören des Oratoriums wird der Stoff des Textes dicht zu einem Teil verwoben. Psalm 116, der Erste Brief des Paulus an die Korinther, Aischylos' Tragödie «Die Eumeniden» und die Dichtung Wladyslaw Broniewskis, Louis Aragons und Paul Valerys werden mit großer Kunstfertigkeit zusammengestellt. Für das Libretto des Oratoriums ließ Penderecki die Texte ins Lateinische übersetzen und behielt nur im Falle von Aischylos die griechische Originalsprache bei. Der Gebrauch von Latein und Griechisch verleiht den Texten zusätzlich eine verfolgende und archetypische Dimension und gibt dem gesamten Klanggefühl Feierlichkeit.

Dem Programm der Vorstellung zufolge ist die Instrumentierung des Oratoriums sehr ungewöhnlich. Das Werk erfordert ein Orchester ohne Violinen und Violen, nur mit Celli und Contrabässen. Der große gemischte Chor wird zur Grundlage des musikalischen Klangs und ist zeitweise in 24 Teile gegliedert. Zum Chor gesellen sich drei Solisten, Sopran, Tenor und Baß, die während des gesamten Werkes eingesetzt werden. Penderecki benutzt diese Anordnung von Instrumentierung und Stimmen, um einen unentrinnbaren Klang zu schaffen, der den Zuhörer mit dem Schrecken des Holocaust umgibt, welchem durch das Werk gedacht werden soll.

Das Oratorium besteht aus drei Teilen, mit den Titeln: Lamentatio, Apocalypsis und Apotheosis. Der erste Teil, Lamentatio, beginnt mit dem Text von Psalm 116, «Mich umfingen die Fesseln des Todes», und fährt fort mit dem Einsatz der Sopransolistin die die vertonte Dichtung Broniewskis singt. Diese beginnt mit den Worten «corpora parvulorum», das heißt, die Körper von Kindern, ein Bild, das im Verlauf des Oratoriums immer wieder erscheint. Den Hinweis des Titels aufnehmend, ist dieser Teil wirklich eine Lamentatio, ein Klagelied für die Körper von Kindern, verwundete Körper, Körper von Jungen und Mädchen, deren Jugend im Tod geraubt wurde. Dies wird durch die Dissonanz der Klänge von Chor und Orchester in Erinnerung gehalten. Der Chor zum Beispiel ruft auf bewegende Weise mit Zeilen von Rozewicz die Erinnerung an durch brutalen Tod zerstörte Kindheit ins Gedächtnis, während das Orchester drohend eine ahnungsvolle Stimmung malt:

In gewaltigen Lattenkisten
türmen sich trockene Haarbüschel
erwürgter Menschen,
und ein kleiner Zopf,
ein Pferdeschwanz mit einem Haarband,
an dem in einem Klassenzimmer
unartige Knaben zogen.

Der zweite Satz bringt den Bassisten zum Einsatz. Er stellt Texte aus dem Buch der Offenbarung und aus den Eumeniden gegenüber. Dieser Teil handelt von wilden Tieren und von Menschen, die in apokalyptischen Szenen des Gerichts und Schreckens bei lebendigem Leib verbrannt werden. Dieser Teil steigt an zu seinem Crescendo und drückt den Schrecken der Erinnerung aus, wachgerufen durch das Erklingen einer Fliegeralarmsirene, das Rasseln von Ketten und das Schütteln eines Donnerblechs. Diese Geräusche sind eine Art Klanggemälde, die eine musikalische Wirkung bieten, zusätzlich zu der bereits schreckenerregenden Bildlichkeit der Texte. Der dritte Teil beginnt mit den Worten «absorpta est mors in victoria», aus dem 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes, begleitet vom Erklingen einer einzelnen Glocke. Dieser Abschnitt mit dem Titel Apotheosis führt das Werk im dramatischen Sinne zu einem Ende. Die Texte sprechen von dem Verschlingen des Todes im Sieg und fahren fort mit der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde, dem Buch der Offenbarung entnommen. Die Worte Paul Valerys, «Die Winde erheben sich! ... Wir wollen versuchen zu leben!» sind in den Teil eingeflochten und unterstreichen die Botschaft der Hoffnung und Verklärung. Die Worte des Oratoriums jedoch, die zuletzt erklingen, sind noch einmal ein tragisches Erinnern an den Tod von Kindern, da der Chor ein letztes Mal einen Satz wiederholt, der das ganze Werk durchzieht: corpora pavulorum, und damit die Gewißheit der Hoffnung nicht allzu sicher stehen läßt.

Der Gesamteindruck dieser atonalen und dissonanten Komposition bleibt zerstörerisch, auch für Ohren, die an das Hören experimenteller Klänge des zwanzigsten Jahrhunderts gewöhnt sind. Pendereckis Gebrauch von Vierteltönen, angularen Intervallen für Solisten und Chor, extremer Dynamik und entstellten Orchesterklängen geben dem Oratorium seinen

quälenden Charakter. Es ist ein in höchstem Maße beziehungsreiches Werk, das sein Ziel, die Stimmen der Opfer in unseren Ohren wachzuhalten, nicht aufgibt. Dieses besondere Beispiel von Musik des Massensterbens drückt die Erinnerung an den Tod in neuen Tonalitäten aus, so daß das Massensterben nicht zur Plattitüde entartet. Die Agonie von Kindern wird zum Gedächtnis, von dem aus das Oratorium den neuen Ausdruck der Hoffnung bildet. Die Musik setzt sich mit dieser Qual in Klängen und Texten auseinander, die heftig nach einer Antwort des Herzens verlangt.

Dies Irae, stellvertretend für die Musik des Massensterbens allgemein, erlaubt uns, vier allgemeine Beobachtungen zu diesem musikalischen Genre zu machen. Erstens ist die Musik des Massensterbens eine Art öffentlichen Gedenkens, die Zuhörer einlädt, an Schmerz und sinnlosem menschlichem Leiden großer Bevölkerungsgruppen teilzuhaben. Dies geschieht durch die Kombination von Klang und (in den meisten Fällen) Texten, die den Schrecken des Krieges und menschlicher Gewalt ausdrücken. Zweitens ist es Musik, die uns als Gemeinschaft nötigt, in Gemeinschaft mit den Toten zu gedenken und zu klagen, statt uns zum passiven Zuhören der Klagen anderer in ihrer Trauer einzuladen. Das Ziel dieser Musik des Massensterbens scheint eine intensive Wechselwirkung von Klang und Texten zu sein, um die vergessenen und namenlosen Vielen zum Leben zu bringen, um den Tod durch die Macht des Klangs zum Leben zu erwecken.

Drittens sind die Texte, die dieses musikalische Genre einsetzt, Texte der Klage und der Hoffnung. Die ausgewählten und geschriebenen Texte sind starke Darstellungen des Schreckens, die menschliche Wahrnehmung und Einstellungen zu verwandeln suchen und zur Solidarität mit den Toten einladen, damit wir gemeinsam, in der Hoffnung auf eine menschliche Zukunft über die verheerenden Auswirkungen der Zerstörung hinaus, leben können. In Verbindung mit den Klängen, Klangfarben und der Atonalität dieser Musik des zwanzigsten Jahrhunderts, die für viele Ohren ungewohnt ist, sind diese Kompositionen unentrinnbare Symbole dessen, was war und was sein kann.

Schließlich ist die Hoffnung, die aus der Klage dieser Musik entsteht, nicht prädestiniert, noch in naiver Weise sicher. Sie verlangt menschliche Umgestaltung. Wie man in «Dies Irae» sehen kann, schreien die Leiber der Kinder immer noch. In unserer Hoffnung fordert die Musik eine Antwort, damit wir nicht vergessen und damit unsere Hoffnung nicht gleichgültige Akzeptanz der Zyklen des Verfalls wird.

Erkenntnisse aus der Musik des Massensterbens für das christliche Gedenken

Dieser Beitrag hat einen Überblick über die euroamerikanische Musik des 20. Jahrhunderts gegeben, die komponiert wurde, um der Opfer von Massensterben zu gedenken. Anhand des spezifischen Beispiels von Pendereckis «Dies Irae» untersuchen die folgenden Ausführungen nun drei Erkenntnisse, die dieses musikalische Genre denen bietet, die der Leiden Christi in liturgischen Versammlungen gedenken.

Eine wichtige Erkenntnis, die dieses musikalische Genre bietet, ist die Erinnerung daran, daß die christliche Liturgie in der Tat ein öffentliches Gedenken einer Gemeinschaft des Glaubens ist. Die Liturgie ist ein Gedächtnis des Todes Christi und muß das Gedenken an alle Opfer einschließen. Eingehüllt in das Gedächtnis des Gekreuzigten, wird zahllosen, namenlosen Menschen Name und Gedächtnis geschenkt. In diesem Gedenken der Opfer arbeitet die christliche Liturgie nicht in einem kulturellen Vakuum und kann sich nicht als losgelöst von ihren kulturellen Hintergründen betrachten. Das Gedächtnis Christi und das Werk der Belebung der befreienden Energie, die dieses Gedächtnis für die menschliche Zukunft hat, können nicht allein von der Liturgie ausgeführt werden. Die Liturgie benötigt kulturelle Kontexte des Gedenkens. Die Musik des Massensterbens bietet christlichem Gedenken einen bedeutsamen Teil dieses Kontextes. Christen müssen diese Musik hören. Sie müssen daran denken, welchen Einfluß sowohl die christliche als auch die jüdische Liturgie auf diese Musik hatte, so daß sie ein Spiegel, rückwirkend auf eine Gemeinschaft, die ein befreiendes Gedenken braucht, und eine kulturelle Unterstützung für die Verwandlung der Glaubensgemeinschaft sein kann. Die christliche Liturgie wie die Musik des Massensterbens müssen das Bewußtsein und das Gedächtnis menschlicher Massenvernichtung heben und durchdringen, damit nicht das Kreuz, durch Vergeßlichkeit, zu einem banalen

Schmuckstück reduziert wird. Die Musik des Massensterbens muß von Christen gehört werden. Sie muß als sakrale Musik komponiert und gefördert werden. So können Liturgie und sakrale Musik sich wechselseitig erhöhen. Die Wichtigkeit zwingender Klänge und Texte, um menschliche Verwandlung in Gang zu setzen, ist die zweite Erkenntnis, die dieses musikalische Genre christlichem Gedenken bringt. Die Intensität von Klängen und von Texten der Musik des Massensterbens bietet für die mitfühlende Vorstellungskraft überwältigende Energien, als ob man in Solidarität mit den Toten träte. Die einfühlende Vorstellungskraft wird durch diese Kompositionen ausgelöst. Es ist diese Vorstellung im menschlichen Bewußtsein, die Möglichkeiten der Interpretation von Wirklichkeit auf neuen Wegen der Hoffnung bietet. Die Musik dieses Genres leugnet nicht die menschliche Möglichkeit von Verwüstung und Zerstörung. Durch das Gedenken mit solcher Intensität von Klang und Bedeutung lädt sie zur Veränderung der Vorstellung ein. Mit anderen Worten, der klagende Klang dieser Musik veranlaßt die mitfühlende Phantasie, verwandelte Welten des Friedens zu bewohnen, dabei aber niemals die Möglichkeit der Verzerrung der Macht zu vergessen. In diesem Sinne bietet diese Musik wiederum die Erkenntnis, daß die christliche Liturgie eine eindrückliche Sprache der Offenbarung benutzen muß. Eine Sprache, die sich weigert, die Stimmen der Sprachlosen zu leugnen. Sie ist eine Einladung an die Liturgie, Texte zu schaffen, die die mitfühlende Vorstellung wecken, damit die Liturgie, die dazu dient, des Todes Christi zu gedenken, nicht ein nostalgischer Vorwand zur Weltflucht wird, oder zu einem Gebet um ein überirdisches Eingreifen, um die menschlichen Mechanismen der Zerstörung zu vergessen. Sie ist eine Einladung zur Kühnheit.

Eine dritte Erkenntnis kommt von der innovativen Qualität der Musik des Massensterbens. Das Genre nimmt alte Formen und Texte, und strebt danach, die Macht des Gedenkens zu entdecken, welche es durch Verflechten von einem neuen Klang und einer neuen Form der Komposition mitzuteilen versucht. Um solches Grauen im Gedächtnis zu halten, müssen neue Formen und Klänge aus den kulturellen Überresten musikalischer Stilarten entstehen. Mit anderen Worten, die Musik des Massensterbens greift auf die kulturelle Vergangenheit zurück und formt neue Klänge. Die Erkenntnis, die dies der christlichen Liturgie bietet, bringt Musikern der Liturgie zum Bewußtsein, kulturelle Formen und Klänge, die in das Gedenken des Todes Christi eingebracht wurden, zu untersuchen. Die musikalischen Vorläufer eines Großteils der gegenwärtigen euroamerikanischen Musik der Liturgie sind die Liebesballade, das «jingle» und die Broadwaymelodie. Nach solchem menschlichen Grauen klingt dieser Musikstil zu süßlich, um die grausame Entweihung durch das Massensterben mitzuteilen.

Die Musik des Massensterbens ermutigt christliches Gedenken zu einer prophetischen Enthüllung der Gnade. Sie drängt Christen aus allen Kulturen dazu, sensibel für Botschaften solcher Kunstformen zu sein, die Aufbrüche der Gemeinschaft und verändertes menschliches Bewußtsein wecken. Sie ruft uns zu neuen Formen der Musik und des Textes, so daß beides, Text und Klang, die gewaltige Möglichkeit ausdrückt, dem Herrn ein neues Lied zu singen.

Literaturhinweise

L.L. Langer, Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory (New Haven, CT) 1991.

L. Mendes, Penderecki and Shostakovich: Death Affirms Life, in: The Christian Century, 18.3.1987, vol. 104, 287-288.

A. Robertson, Requiem: Music of Mourning and Consolation (New York) 1968.

W. Schwinger, Penderecki. Leben und Werk (Stuttgart 1979).

Aufnahmen

Penderecki, Krzysztof, Dies Irae, Compact Disc Digital Audio Recording CDCF 185, Conifer Records Limited, 1990.

Polnisches Requiem, Compact Disc Digital Audio Recording 429 721-2, Deutsche Grammophon, 1990.

Aus dem Engl. übersetzt von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

RICHARD N. FRAGOMENI

Dozent für Liturgiewissenschaften bei der Catholic Theological Union in Chicago; Magisterabschluß in Liturgie und Musik, Promotion im Bereich Sakramententheologie; Veröffentlichung verschiedener Beiträge in Zeitschriften und Nachschlagewerken, u.a. in: Pastoral Music, The New Theology Review und The New Dictionary of Sacramental Worship. Mitherausgeber des Buches: A Promise of Presence: Essays in Honor of David N. Power, 1992. Presbyter der Diözese Albany, NY, USA. Anschrift: Catholic Theological Union — 5401 S. Cornell Avenue, Chicago, Ill. 60615-5698 USA.

David N. Power

Weisen des Gedenkens

Massentod, massenweises Sterben beraubt seine Opfer oft der menschlichen Würde. Er beraubt sie auch eines Antlitzes oder eines Namens, die mit den Erzählungen über ihren Tod verbunden wären und dank denen ihrer gedacht werden könnte.

In Zeiten einer Hungersnot sind die Sterbenden vom Kampf um das Überleben in Beschlag genommen. Die ersten Opfer sind die Schwächsten, da sie sich am wenigsten zu wehren vermögen, um das wenige Lebensnotwendige zu erhalten. In Konzentrationslagern werden die Spuren von Menschenwürde und Entscheidungsfreiheit derer, die dort gefangengehalten werden, schon vor dem Zeitpunkt des Todes ausgelöscht. In Kriegen, deren Zweck den Kämpfenden unbekannt ist, beraubt das Gefühl, geistig-moralisch im Stich gelassen zu sein, den Tod seiner Würde, plagt die Überlebenden und macht so das Gedenken umso schwieriger. Wenn Menschen an Aids sterben, haben sie manchmal das Glück, begleitet zu werden, aber die Vorurteile der Gesellschaft und die Weigerung mancher, mit den Erkrankten zu verkehren, legen über das Gedenken an sie ein Leichentuch.

In allen diesen und in weiteren, nicht erwähnten Fällen ist es leichter, Statistiken zu erhalten als die Namen der Toten. Die Geschehnisse selbst sind für das menschliche Vorstellungsvermögen so schockierend, daß sie, zusammen mit den Geschichten derer, die starben, verdrängt und der Vergessenheit anheimgegeben werden.

Dennoch wird heute in verschiedenen Teilen der Welt nach Mitteln und Wegen gesucht, der Opfer von Katastrophen und Tragödien nicht nur im betreffenden Augenblick, sondern bleibend zu gedenken. Manchmal geschieht dies in Form eines Denkmals oder einer Geschichte, die den Kindern zu erzählen ist. Sehr oft geschieht es in Form eines jährlichen Gedächtnisses. In Nagasaki und Hiroshima wird jedes Jahr für die Opfer der Atombombe eine Gedenkfeier abgehalten, und Glockengeläute in verschiedenen Weltteilen läßt Menschen anderer Nationen sich diesem Totengedenken anschließen.

Wie wichtig es ist, die Toten namentlich zu nennen, auch wenn es ihrer noch so viele sind, und an die Geschichte jedes einzelnen zu erinnern, wird durch einige Gedächtnisfeiern in Washington (USA) veranschaulicht. Dort wurde in einer Senke eine Mauer errichtet, nahe bei den Denkmälern von George Washington und Abraham Lincoln, die an die Gründung der Nation und die Sklavenbefreiung erinnern. In Anlehnung an diese Monumente macht die Vietnam-Mauer, wie sie genannt wird, den Vietnamkrieg, wie betrüblich er auch sein mag, zu einem Bestandteil des Gedenkens der Nation. Auf ihr sind die Namen aller Gefallenen verzeichnet. So sind ungefähr 52.000 Namen in sie geritzt, nicht in alphabetischer Reihenfolge, sondern nach dem Todesdatum geordnet. Bloße Statistiken machen der wirksamen Wiedergabe von Namen und Daten Platz. Das Monument ist gewissermaßen zu einem Wallfahrtszentrum geworden, wohin Menschen aus dem ganzen Land kommen, um Verwandten oder Freunden ihre Treue zu bekunden. Sie machen Abdrücke von den Namen, legen Blumen und persönliche Gegenstände (einen Brief, ein altes Paar Stiefel, eine Photographie) an der Mauer nieder und verweilen in stiller Gemeinschaft mit den Toten. Zu der Zeit des Jahres, wenn die Kriegsveteranen ihrer toten Kameraden gedenken, werden mehrere Tage hindurch die in die Mauer eingeritzten Namen verlesen. In bezug auf diesen Krieg genügt es nicht, wie in bezug auf andere Kriege, derer zu gedenken, die für ihr Land fielen. Angesichts der Natur des Konflikts besteht der Wunsch, das Schicksal eines jeden und das Gedenken an ihn lebendig zu erhalten. Nur durch dieses individuelle Gedenken kann die Absurdität des Krieges überwunden werden.

Im Oktober 1992 war das Gedenken an die an Aids Gestorbenen mit diesem Monument sowie mit den zwei anderen Nationaldenkmälern verbunden. Nahe bei ihnen, im Nationalpark der Nationaldenkmäler, wurde eine Decke über dreizehn Morgen Land gebreitet. Die Decke setzte sich aus zwanzigtausend kleinen Feldern zusammen, deren jedes dem Gedenken eines an Aids gestorbenen Menschen gewidmet war.

Während eines Wochenendes wurden über eine Lautsprecheranlage beständig ihre Namen verlesen. Und es kamen Tausende, um lachend oder weinend ihrer zu gedenken, während sie zwischen den Feldern der Decke einherwanderten.

Die Gedächtnisstätten und -feiern, von denen hier die Rede war, nehmen natürlich nicht auf den christlichen Glauben Bezug. Sie machen jedoch die Toten und die Ereignisse, durch die sie ums Leben kamen, zu einem Bestandteil des kulturellen, lebendigen Gedächtnisses der Völker. Sie können Gläubigen beibringen, wie Gedächtnis zu halten ist.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

DAVID N. POWER

Mitherausgeber von CONCILIUM seit 1969 (mit dieser Nummer legt er dieses Amt nieder); geboren in Dublin (Irland); z.Zt. Professor für Theologie und Liturgiewissenschaften an der Catholic University of America in Washington DC; jüngste Veröffentlichung: Eucharistic Mystery. Revitalizing the Tradition (New York 1992). Anschrift: Catholic University of America, Dept. of Theology, Washington DC 20064, USA.

Konsequenzen für die Liturgie

David N. Power

Aufruf der Toten

Jüdische und christliche Annäherungen an Gott sind für immer geprägt von der Erinnerung an den Holocaust; er ist das extremste Beispiel für einen sinnlosen Tod und doch zugleich ein Ereignis, dessen Vergegenwärtigung den Glauben an Gott und die Hoffnung auf ihn neu gestaltet. Wir alle müssen seither über den von Menschen zugefügten Tod und über die göttliche Verheißung anders denken. Es werden dadurch Fragen aufgeworfen, die in einem anderen CONCILIUM-Heft erörtert worden sind[1]. Die Shoah ist also als solche nicht Thema dieses Heftes, dennoch beziehen sich einige der Autoren darauf. Denn die Fragen, die durch die Shoah aufgeworfen, und die Reaktionen, die dadurch hervorgerufen werden, bilden auch den Hintergrund für unsere Fragen und Antworten zu den vielfachen Vorfällen des Massentodes[2].

Angesichts des Massentodes

Ereignisse, die einen Massentod zur Folge haben, werfen noch mehr Fragen auf, als schon durch die einfache Tatsache der Sterblichkeit des Menschen gestellt sind. Ihre Ursachen nehmen uns genauso in Beschlag und verstören uns ebenso wie der Tod selbst. Abgesehen von der Tragödie, daß zahlreiche Leben mit einem Schlag ausgelöscht werden, sind die langfristigen Auswirkungen auf eine Gemeinschaft oder Gesellschaft, die Zeuge eines solchen Todes wird, nicht quantifizierbar.

Die Situationen, die in diesem Heft beschrieben, und die Todesfälle, die aufgezählt werden, sind höchst unterschiedlich. Die Gemeinsamkeit besteht darin, daß es sich in jedem der Fälle um eine Tragödie handelt, die nicht nur einen einzelnen oder seine Familie trifft, sondern die ganze Bevölkerung bzw. den Stamm oder die Gesellschaft bedroht. Nicht nur erscheint die Art und Weise, wie die Menschen umgekommen sind, als ein sinnloser und unerklärlicher Schicksalsschlag, es stellt sich zudem die Frage, ob es angesichts dieses Massentodes überhaupt noch eine lebenswerte Zukunft für Menschen gibt. Und es stellt sich die Frage, welche mögliche Zukunft es für die geben mag, die so sinnlos sterben.

Man kann nicht ohne weiteres die verschiedenen Todesarten wie Tod durch menschliche Gewalt, durch Krieg, durch einen Genozid oder Tod als Folge von Krankheit und Naturkatastrophen gleichsetzen. Aber es ist auch in dem durch Naturkatastrophen verursachten Tod ein Element menschlicher Verantwortlichkeit festzuhalten, wenn auch der durch menschliche Gewalt ausgelöste Massentod einen ganz eigenen Rang einnimmt. Diese Verantwortlichkeit wird je nach Situation verschieden gewichtet sein. So wird zum Beispiel die Hungersnot als Folge einer Dürreperiode verschlimmert, wenn sich damit ungerechte Aktionen verbinden oder politische und wirtschaftliche Interessen die Hilfsaktionen behindern oder die durch den Hunger entstandene Situation noch verschärfen. Der Tod durch Naturkatastrophen wie Überschwemmungen oder Erdbeben mag auf die Unberechenbarkeiten der Natur zurückgeführt werden, es ist jedoch in unserer heutigen Welt kaum noch eine Situation denkbar, in der nicht auch menschliches Versagen oder Fehlverhalten eine Rolle spielt. Es können dies Bedingungen sein, die Menschen eine Lebensweise aufzwingen, die sie den Folgen solcher Katastrophen wehrlos aussetzt, seien es Überschwemmungen (wie etwa in Bangladesh) oder Taifune und Erdbeben (wie auf den Philippinen); das Fehlverhalten kann auch darin bestehen, daß mögliche Hilfen durch Stümperei oder, schlimmer noch,

aus ökonomischen, politischen oder nationalen Interessen vereitelt werden; eine der Ursachen für Naturkatastrophen liegt oft auch in der bedenkenlosen Ausbeutung der Natur[3].

Gedächtnis der Toten für die Zukunft

Bei der Ausarbeitung einer humanen und christlichen Ethik muß eine genaue Analyse der Situation erfolgen, in der es zum Massentod kam bzw. kommt, damit eine umfassende Beurteilung sowohl der Ursachen wie der erschwerenden Umstände erfolgen kann. Es ist zwar wichtig, zwischen naturbedingten und durch menschliche Einwirkung hervorgerufenen Katastrophen zu unterscheiden, darüber darf aber nicht die Notwendigkeit übersehen werden, die Fragen des Massentodes in der Ausarbeitung und Durchsetzung einer weltweiten vertraglichen Übereinkunft zu erörtern[4].

Dieses vorliegende Heft von CONCILIUM wendet sich aber aus anderer Perspektive als der ethischen Reflexion der Realität des Massentodes zu. Wir fragen, wie die Menschen sich in der Katastrophe verhalten, wie sie die Erinnerung daran wachhalten und in welcher Form sie auf lange Sicht der Toten gedenken. Gibt es eine Möglichkeit, den Verlust, der sowohl die Lebenden wie die Toten trifft, dem endgültigen Tod zu entreißen? Wie lernt ein Volk, in eine Zukunft zu blicken, in der sowohl den Lebenden wie den Toten Gerechtigkeit widerfahren soll? Die Formen des Gedenkens stellen nicht schon die Lösung des ethischen Problems dar, wohl aber können in dem damit gegebenen Bild oder in der im Bild heraufbeschworenen Zukunft Ansätze dazu gesehen werden. Die Erinnerung kann im Gedenken der Umgekommenen zum Träger neuer Lebenskraft werden.

Zum Schlimmsten des Massentodes gehört das spurlose Verschwinden von Menschen, wie es immer wieder vorkommt. Zahlen können geschätzt werden, Namen aber sind nur schwer festzuhalten. Die Menschen sterben unter Umständen, die ihr Sterben jener Möglichkeit berauben, die die Entscheidung, zu sterben und im Tod mit anderen verbunden zu sein, zu einer menschlichen Möglichkeit macht.

Aus einer wirklich menschlichen und christlichen Sicht darf es kein Vergessen derer geben, die auf solche Weise verschwunden sind. Gerade weil sie ihr Leben nicht verwirklichen konnten, weil es gewaltsam beendet wurde und ihr Sterben nicht der authentische Ausdruck einer freien und personalen Handlung war, brauchen sie unser Gedenken. Wenn die Namen in der großen — gezählten oder geschätzten — Zahl untergehen, gilt es gerade, die Namen zu bewahren.

In vielen Situationen des Massentodes war der menschliche Faktor, der ihn herbeigeführt hat, die Negation des Anderen als Anderen, die Weigerung, mit der Verschiedenheit derer zu leben, die anders sind als man selbst[5]. Das liegt der Tragödie in Armenien zugrunde, deswegen kam es zum Verschwinden der Oppositionellen in Argentinien, darauf läuft die ethnische Säuberung in Bosnien hinaus, das spielt sich ab in den Hungersnöten, die Teil des Nord-Süd-Konflikts sind, und führt zur Ächtung der Aids-Opfer. Die Toten müssen zurückkehren in das lebendige Gedächtnis als die Anderen, die von uns anerkannt werden, wenn es denn eine Zukunft für alle, die Toten und Lebenden, jenseits dieser Auslöschung geben soll.

Es scheint, als bestünde in manchen Bereichen eine wache Sensibilität gegenüber der Sinnlosigkeit des Massentodes und für den Aufruf, im Toten das Antlitz des Anderen zu erkennen. Vielleicht ist das zum Teil auch auf das öffentliche Aufsehen zurückzuführen, das Katastrophen im Zeitalter der globalen Kommunikation verursachen. Genauer besehen mag es darin begründet sein, daß die einfachen Lösungen versagt haben und fehlgeschlagen sind. Welche Glaubwürdigkeit kann eine fortschrittsgläubige und optimistische Philosophie beanspruchen oder auch eine Theologie, die sich auf göttliche Vorsehung und ausgleichende Gerechtigkeit beruft, um den sinnlosen Tod zu erklären? Und nach den Kriegen unseres Jahrhunderts mit fürchterlichen Waffen und hemmungslosem Töten hat das patriotische Schlagwort *dulce et decorum est pro patria mori* seinen Klang verloren.

In den Reaktionen verschiedener Leute und in dem Bemühen, über solche illusionären Antworten hinauszuführen, wird ein Bestreben sichtbar, Hoffnung für die Gruppe oder Gemeinschaft, die durch einen solch massiven oder sinnlosen Tod getroffen wird, wiederzugewinnen. Nicht nur muß die Gemeinschaft als ganze ihre Zukunft finden, es muß auch deutlich werden, daß die Überwindung des Bösen und des

Übels von der Würde abhängt, die dem einzelnen zugestanden wird. Daß der einzelne auf eine Weise, die sich der Reduzierung auf Statistiken widersetzt, anerkannt und erinnert wird, baut die gemeinsame Hoffnung auf. Die gemeinsame Hoffnung wieder trägt den einzelnen und bewahrt die Lebenszeit und die zeitweilige Nichtigkeit derer, die Opfer des Massentodes sind. Die Art, wie Menschen das Gedächtnis gestalten, ist Ausdruck des Bemühens, Menschen dem Vergessen zu entreißen, das Volk, den Stamm zu retten, eine Kultur nicht aussterben zu lassen, eine Zukunft bereitzustellen, ist — kurz gesagt — Ausdruck der Notwendigkeit, mit dem Tod, der absurd zu sein scheint, fertig zu werden.

Innerhalb der Gemeinschaften entsteht und entfaltet sich so unter der Führung von Menschen, die ein Gespür für Rituale haben, eine Form des Gedenkens in kreativer Bezugnahme auf Geschichte, Symbol und Ritus. Es gibt vielfältige Bestrebungen, die in der Verwendung natürlicher und kultureller Symbole, in Riten, in Gedenkstätten, in der Geschichte, in der Musik ihren Ausdruck finden. Das ist lebensnotwendig für die Zukunft der Menschheit und für die Solidarität von Lebenden und Toten. Von dieser kulturellen und symbolischen Kreativität können wir lernen, wie Katastrophen erinnert werden können und wie man mit den Toten in Verbindung bleibt.

Die christliche Sicht

Angesichts des Massentodes und angesichts der Frage, was den Toten widerfahren ist, kommt der Glaube an Gott selbst auf den Prüfstand. Die üblichen Vorstellungen vom Handeln Gottes werden erschüttert, und zwar nicht nur aufgrund von Fragen, die sich hinsichtlich der göttlichen Vorsehung stellen; es geht, viel elementarer, darum, für welche Zukunft Gott überhaupt bürgt. Es geht um die Verheißung des Lebens für die namenlosen ebenso wie für die namentlich genannten Toten. Es gibt keine Zukunft, weder in dieser Welt noch in der Ewigkeit, ohne den Einschluß derer, die verschwunden sind, selbst wenn ihr Verschwinden gar nicht bemerkt wurde und sie niemandem abgingen.

Für Christen, die der Realität des Massentodes gegenüberstehen, bleibt dunkel, welche Verheißung Tod und Auferstehung Jesu Christi beinhalten. Die Unangemessenheit der traditionellen theologischen Lösungen muß akzeptiert werden. Es scheint paradox: Wo es keine Erklärung gibt, im Gedächtnis der Toten, geht es nicht darum, theologische Gründe für das, was geschehen ist, zu finden, sondern darum, die Zukunft im Licht der eschatologischen Verheißung zu gewinnen.

Und hier spielt das Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi eine entscheidende Rolle. Der Tod Jesu wird erinnert als Tod für den Anderen, der der Andere bleiben soll. Die Auferstehung Jesu ist eine Verheißung auf ein zukünftiges Leben für alle und auf eine Zukunft in Solidarität mit allen, die ins Leben treten. Und sie ist auch eine Verheißung, daß die Vergangenheit aller Toten in die Zukunft der Verheißung mitgenommen wird. Das ist nicht eine bloße Versicherung, daß alle, die in der Gerechtigkeit Gottes sterben, ewiges Leben haben werden; es ist eine Verheißung, daß aus ihrem Leben auf Erden, aus der scheinbaren Absurdität ihres Todes eine Zukunft kommt, die zu der Verwirklichung der Bundestreue hier auf Erden gehört.

Für uns Christen hat das Gedenken einen wesentlich eschatologischen Charakter. Es nimmt von der Vergangenheit, es gibt dem Vergangenheit, was schlicht Nicht-Vergangenheit war, um es in die Zukunft hineinzutragen, und zwar gerade um der Zukunft willen. Es beinhaltet notwendigerweise die Bejahung des Anderen als Anderen und erfreut sich des Einsseins mit dem Selbst in der Circuminsessio des Andersseins. Die Bejahung des Anderen ist die Form, in der Gott bejaht wird als die absolute Wirklichkeit für Anderssein und Einssein von allem im Tod und jenseits des Todes.

Die Formung einer gemeinschaftlichen Vision, die dem Toten, auch dem einzelnen Toten, einen Platz in der Zukunft einräumt, ist die Herausforderung, die der christliche Gottesdienst den oben dargestellten und diskutierten Beispielen entnimmt. In christlicher Perspektive wird daraus eine gemeinschaftliche eschatologische Vision, die aus dem Einschluß des Gedächtnisses der Toten im Gedächtnis von Jesu Leiden und Tod entsteht.

Es gab Zeiten in der Geschichte, in der man auf Katastrophen apokalyptisch reagierte. Wahrsager machten Voraussagen über das Ende der Zeiten und blickten auf ein feuriges göttliches Strafgericht über das menschliche Tun.

Christliche Hoffnung aber — wenn sie auch apokalyptische Bildelemente enthält, die eine Bedeutung des göttlichen Gerichts ausdrücken — ist nicht apokalyptisch im Sinn der Auslöschung der menschlichen Geschichte. Sie rechnet mit einer gerechteren Zukunft auf dieser Erde, innerhalb des ökonomischen, politischen und religiösen Kontextes, der das Leben dieser Welt ausmacht. Es ist eine Hoffnung, die tatsächlich nach vorne blickt, auf eine von Gott geschenkte Zukunft, wenn alle vereint sind in der Schau Gottes, aber ihr unmittelbares Ziel ist die Herrschaft Gottes hier auf Erden. Sie richtet sich auf irdische Gemeinschaften, die die Hoffnung für diese Welt mit der Offenheit für die jenseitige Welt verbinden. Sie befördert eine Solidarität des Gedenkens, die alle Zeitalter und alle Menschen rettet und erlöst, auch wenn sie in ihrem Sterben namenlos waren. Die große Herausforderung an den Glauben und die Hoffnung bestehen nicht darin, für die Opfer von massenhaftem oder sinnlosem Tod die himmlische Seligkeit zu erwarten, sondern darin, ihrem Gedächtnis, ihren Namen, ihrer Lebendigkeit, ihrer Verheißung beim Aufbau der Gesellschaft und einer menschlichen Welt hier und jetzt einen Platz einzuräumen.

Liturgie

Es hat sich so ergeben, daß der zuletzt ausgearbeitete Teil des vorliegenden Heftes sich ausdrücklich mit den Liturgien für die Toten eines Massentodes beschäftigt. Das entspricht auch der Natur der Sache. Angesichts der Katastrophe konzentrieren sich die ersten Anstrengungen darauf, Schlimmeres zu verhüten, die Opfer zu versorgen und die Leichen zu bergen, ohne weitere Gefahren zu schaffen.

Auch aus den Beiträgen über eine christliche Reaktion auf besondere Fälle des Massentodes geht genügend deutlich hervor, daß es nichtliturgische Formen der einen oder anderen Art sind, in denen ein annähernd angemessenes Gedenken stattfindet. Es gibt nur wenig Raum für einen angemessenen Ritus im Verlauf des Ereignisses selbst, und die liturgischen Bücher würden ein ungutes Gefühl hervorrufen, wenn sie eine *editio typica* eines Ritus zum Massentod enthielten. Notgedrungen muß das Gedenken eher später als unmittelbar nach dem Ereignis stattfinden. Dabei verlangt jede Katastrophe eine je eigene Antwort und ein auf die Besonderheit eingehendes Gedenken. Und doch muß den liturgischen Formen des Gedenkens an Opfer des Massentodes Beachtung geschenkt werden, sei es in den allgemeinen Riten der Gesamtkirche oder im Ritus der Ortskirchen.

Was das Gedenken betrifft, kann die Form des Gedächtnisses der Shoah wieder als Paradigma gelten. Die gottesdienstlichen Bücher der Juden heben diesen Gedenktag mit eigenen Veranstaltungen hervor. Es wurden auch religionsübergreifende Gottesdienste ausgearbeitet, an denen auch Christen teilnahmen[6]. Als christliche Gemeinschaft haben wir allerdings keinen eigenen Gedächtnistag für diese Tragödie, obwohl Christen und die ganze Menschheit als solche tief darin verstrickt waren. Wir haben keine jährliche liturgische Feier, die unsere Gemeinden dazu veranlaßt, sich der Herausforderung dieses Ereignisses für unsere Hoffnung zu stellen.

Dieses Versäumnis, der Tragödie ins Angesicht zu sehen, ist typisch für die Feier der Liturgie. Es hat den Anschein, als würden wir fürchten, daß die Hoffnung zuschanden wird, wenn wir der Bestürzung darüber Raum geben, daß Gottes Wirken im menschlichen Handeln auch dort Platz hat, wo dieses Handeln solche Folgen hat, oder wenn wir schlicht feststellen müssen, daß die Aussage, die Menschen seien Sünder, keine Erklärung für diese Tragödie sein kann.

Es ist schon eine merkwürdige Tatsache, daß es im Kirchenkalender nur Triumphe und keine Tragödien gibt. Am 7. Oktober wird des Sieges von Lepanto gedacht, aber es gibt keinen Eintrag in unseren Büchern zum Schwarzen Tod, zu den Opfern der Kreuzzüge, keine Erinnerung an die Juden, die bei Pogromen umgebracht wurden, und auch nicht an die Opfer von Kriegen. Die einzigen Toten, deren wir jährlich gedenken, sind die Märtyrer und Heiligen und einmal im Jahr recht allgemein «alle Seelen». Über lange Zeit hat die Kirche in Irland der Toten der Hungersnot des Jahres 1838 gedacht, indem das *De profundis* am Ende jeder Messe gebetet wurde, aber das verschwand wie vieles andere mit den liturgischen «Reformen». Es ist jedoch von höchster Notwendigkeit, gerade derer zu gedenken, die sinnlos gestorben sind. Wenn es das christliche Volk an Solidarität mit diesen Opfern fehlen läßt, ist die christliche Hoffnung eine armselige Sache.

Bei diesem Stand der Dinge sollten unsere liturgischen Bücher einige Leitlinien geben und eine Vorlage für das jährliche Gedächtnis ausarbeiten oder Formen entwerfen, die mit einiger Regelmäßigkeit eingesetzt werden können, wenn Ereignisse eine längere Zeit erinnert werden sollen. Christen halten ihre Hoffnung im Leiden und Kreuz Christi aufrecht; worin diese Hoffnung besteht, wird aber erst deutlich, wenn sich das Herz öffnet für das sinnlose Leid, für die Benachteiligten, für den unmenschlichen und schändlichen Tod, für eine Generation, die ihre Kinder verliert, für Völker und Länder, deren Zukunft gefährdet ist durch die Verluste, die sie in persönlicher und kultureller Hinsicht erleiden. Penderecki hat seine Symphonie zum Gedächtnis der Toten der Konzentrationslager geschrieben, damit sie immer wieder aufgeführt würde, mit all ihrer beunruhigenden Atonalität. Das irische Volk betete immer wieder das *De profundis,* da es als Volk immer noch im Schatten des schrecklichen Hungers lebte, der ihre ganze Geschichte und Lebensweise zutiefst berührt hatte...

Wie schon mehrmals erwähnt wurde, sind mit dem Massentod immer menschliche Verantwortung und Sünde verbunden. Der Gottesdienst muß daher Sünde und Schuld einbeziehen. Er sollte aber nicht die Frage von Gottes Abwesenheit umgehen, um Gott von jeder Verantwortlichkeit zu entlasten und für die Ereignisse insgesamt die Sünde verantwortlich zu machen. Man kann dann zu Aussagen kommen, die über die Sicht Gottes als Richter hinausführen.

Liturgische Elemente

Am Ende dieser Überlegungen wollen wir vier Punkte hervorheben, die für ein liturgisches Gedächtnis der Opfer von Massentod, das die Erinnerung über längere Zeit wachhalten soll, von Bedeutung sind: den liturgischen Kalender, die Notwendigkeit, den Toten eine Stimme zu geben, die Reue und die Klage.

Der Kalender

Man kann für die Toten einen Jahrestag des Gedächtnisses einführen, so wie die Juden das jährliche Gedenken für die Opfer der Shoah halten[7]. Wenn das Gedächtnis erneuert wird und der Prozeß der Geschichte und der Namengebung fortdauert, wird der Sinn der Solidarität mit den Toten durch ihre Einbeziehung lebendig erhalten. Wenn man eine solche Liturgie ausarbeiten will, kann man viel lernen von den Riten und den Berichten, von der Dichtung und Musik, womit verschiedene Kulturen ihre Opfer im Gedächtnis halten. Das Gedenken der Shoah ist dennoch paradigmatisch. Jüdische Gemeinden haben christliche Gemeinden eingeladen, dieses Gedächtnis mit ihnen zusammen zu begehen. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß die Shoah nicht nur für die Juden, sondern für die ganze Menschheit von Bedeutung ist. Die Gottesdienste dieser Gedenktage nennen die Stätten des Grauens, wie Auschwitz und Dachau, an denen die Morde geschahen, beim Namen. Ebenso begeht man das religiöse Gedächtnis des Bundes, indem man die Tora liest und religiöse Lieder singt. Es werden auch persönliche Erinnerungen wachgerufen — durch Geschichten, Gedichte und Zeichnungen, die die Toten hinterlassen haben. All das hat Platz in den Riten des Gedenkens.

Den Toten eine Stimme geben

Die Toten müssen auch in der Liturgie zu Wort kommen, so wie sie z. B. an der Mauer des Denkmals für die Toten des Vietnam-Krieges in Washington, wie sie an der Klagemauer in Jerusalem zu Wort kommen oder in den Lesungen aus den Todeslagern am Gedächtnistag der Shoah.

Ein besonderer christlicher Versuch, der Toten der Konzentrationslager zu gedenken, kann als Anregung für eine Art Klage-Litanei dienen. Als Johannes Paul II. in Mauthausen war, stand er vor den Verbrennungsöfen und rief aus:

Ihr Menschen, die ihr schreckliche Foltern erfahren habt — wie würdig seid ihr der Klagen des Jeremia!

Was ist euer letztes Wort? Euer Wort nach so vielen Jahren, die unsere Generation trennen von den Leiden im Konzentrationslager hier in Mauthausen und in vielen anderen Lagern?

Ihr Menschen von gestern und ihr Menschen von heute, wenn das System der Vernichtungslager auch heute noch irgendwo in der Welt fortbesteht, sagt uns, welche Botschaft kann unser Jahrhundert dem nächsten weitergeben?

Sagt uns, haben wir nicht in unserer großen Hast eure Hölle vergessen? Sind wir nicht dabei,

die Spuren großer Verbrechen aus unserer Erinnerung und unserem Gedächtnis zu löschen?

Sprecht, ihr habt das Recht zu sprechen — ihr, die ihr gelitten und euer Leben verloren habt. Es ist unsere Pflicht, euer Zeugnis zu hören[8].

Dieses Gebet bringt nicht nur die bleibende Solidarität mit den Toten zum Ausdruck, nicht nur die Pflicht, ihrer zu gedenken, sondern auch, welche Bedeutung es für die Nachwelt insgesamt hat, dieses Gedächtnis als Teil einer lebendigen Tradition zu bewahren. Wenn christliche Gemeinden zurückblicken auf die, die in sinnlosen Kriegen vernichtet wurden, dem Hunger zum Opfer fielen oder bei Naturkatastrophen umkamen, dann haben sie auf alle nur erdenkliche Weise das Erbe der Toten zu bewahren. Das kann manchmal in mündlicher Überlieferung geschehen, doch als Menschen und Christen haben wir die Verpflichtung, das aufzubewahren und etwas davon in schriftlicher Form und in Riten festzuhalten, bevor es aus der lebendigen Erinnerung verschwindet.

Reue

Oft liegt dem Leiden und absurden Sterben schweres menschliches Fehlverhalten zugrunde. Dazu kommen oft noch egozentrisches Interesse, Mitschuld an den Ursachen und Schweigen aus Gleichgültigkeit. In den westlichen Industrieländern gibt es obendrein noch die Gefahr, daß Katastrophen durch die Art der Berichterstattung im Fernsehen oder Illustrierten trivialisiert werden, wenn sich diese Berichte etwa neben Werbung für Lebensmittel oder der Auseinandersetzung um die Kennzeichnung von Waren in den Supermärkten finden. Aus diesem Grund ist das Bekenntnis der Sünde ein unverzichtbarer Bestandteil im Begehen des Gedächtnisses, nicht um Gott zu entschuldigen, wie man meinen könnte, denn die Abwesenheit Gottes bleibt ein Rätsel. Das Bekenntnis soll vielmehr die tiefe Verstrickung der menschlichen Sündhaftigkeit zur Sprache bringen, und zwar nicht nur die Sünden der Täter, sondern auch die Sünden derer, die mitbeteiligt sind oder durch ihr Schweigen mitschuldig werden. Durch die Anerkennung der Solidarität in der Sünde können Menschen ein Gespür entwickeln für die Solidarität im Leiden. Dann kann auch eine gemeinsame Hoffnung für die Lebenden und die Toten aufkommen, die nach einem Erlöser Ausschau hält.

Klage

Bei einer solchen Liturgie muß auch die Klage ihre Stimme erheben, die Klage der Lebenden und der Toten, die in die Grube geworfen wurden. Die Klage meint nicht einfach nur eine Situation und schreit ihr Elend heraus; sie hat den Mut, der aus der Angst aufsteigt, mit Gottes Namen und Verheißung zu ringen. Sie hat den Mut, Gott an den Orten in der Geschichte der Menschheit herauszufordern, die vom Schöpfer und Erretter eingenommen werden. Sie stürzt jene Weisheiten über Leid und Sünde, die sich auf Gott berufen, um. Wer klagt, wagt es, wegzusehen und sich taub zu stellen gegenüber vorgeblichem Trost oder gar gegenüber einem Urteil; es wird für ihn möglich, unter den Opfern nach Gott Ausschau zu halten, mitten in Leid und Tod. Jesus identifiziert sich mit dem gerechten Abel, der mit lauter Stimme aus unserer Todesnot schreit und aus der Todesnot der blutbefleckten Erde. Die Verheißung der Auferstehung des einen Gerechten gibt keine theoretische Antwort, aber sie ermöglicht uns, in Erinnerung und eschatologischer Hoffnung weiter zu hoffen und sogar die namenlosen Opfer eines sinnlosen Todes in unsere gemeinsame Hoffnung einzubeziehen. Es ist eine Klage, die am Versprechen der Lobpreisung festhält.

Schluß

Wir leben in einer Zeit, in der die Christen auf die hören müssen, die sich auf das Gedächtnis einzulassen wagen. Liturgie nimmt alles in Leiden und Tod Jesu hinein, was aus der Erfahrung, den Kämpfen und der symbolischen Kreativität der Menschen hervorgeht; andernfalls geht sie, abgeschnitten vom kulturellen und symbolischen Nährboden, einen Sonderweg, gestützt auf blutleere Symbolismen und hohle Metaphern, und schottet sich ab gegen die Klage und gegen wirkmächtiges Gedenken. Wenn sie dem mit dem Massentod verbundenen Schrecken keine Stimme gibt, läuft sie Gefahr, daß sie die Toten ihre Toten begraben läßt und das Leben aller durch ihr Scheitern der Belanglosigkeit preisgibt.

[1] Siehe das Themenheft «Der Holocaust als Kontinuitätsbruch», Oktober 1984.

[2] Das zeigen ganz deutlich die Beiträge von Michel Deneken und Werner Jeanrond in diesem Heft.

[3] Auf diese Frage des Pfuschens an der Umwelt gehen Semporé und De Mesa in ihren Beiträgen ein.

[4] Siehe die Beiträge des Heftes «Christliche Ethik und Ökonomie: Der Nord-Süd-Konflikt», Teil I, in: CONCILIUM 140, Dezember 1980.

[5] Siehe z.B. die Überlegungen bei Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (Frankfurt 1983).

[6] Siehe Liturgies of the Holocaust, hg. von Marcia Sachs Littel (Edwin Mellen Press 1986).

[7] Siehe z.B. «Service for Tish'a be-Av and Yom Hashoah» in: Gates of Prayer. The New Union Prayer Book (New York: Central Conference of American Rabbis, 1975) 573-589, und «Yom Ha-Shoah» in: Siddur Sim Shalom. A Prayerbook for Shabbat, Festivals, and Weekdays, hg. von Rabbi Jules Harlow (New York: The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of America, 1985) 828-843.

[8] Johannes Paul II., Ansprache in Mauthausen, 24. Juni 1988. Origins 18 (1988) 124.

DAVID N. POWER

Mitherausgeber von CONCILIUM seit 1969 (mit dieser Nummer legt er dieses Amt nieder); geboren in Dublin (Irland); z.Zt. Professor für Theologie und Liturgiewissenschaften an der Catholic University of America in Washington DC; jüngste Veröffentlichung: Eucharistic Mystery. Revitalizing the Tradition (New York 1992). Anschrift: Catholic University of America, Dept. of Theology, Washington DC 20064, USA.

CONCILIUM aktuell

Hans Küng

Ein Welt-Katechismus?

Daß wir — zumal in den westlichen Ländern — in einer Situation tiefer Glaubenskrise leben, ist ein Gemeinplatz. Mit Glaubenskrise ist nicht der Verlust aller Grundüberzeugungen gemeint, der Verlust eines Glaubens an einen Sinn im menschlichen Leben und Sterben, eines Sichhaltens an ethische Normen und Werte. Glücklicherweise halten sich auch in den westlichen, hochsäkularisierten Ländern solche Grundüberzeugungen bei einem Großteil der Menschen. Gemeint ist vielmehr der Verlust jener christlichen Glaubensinhalte, welche die Kirche seit Jahrhunderten ihren Gläubigen zu glauben vorgelegt hat. Gemeint ist also ein Verlust von positivem «Wissen» über das, was man als Christ glauben soll.

Diese Situation freilich ist durchaus ambivalent. Gewiß ist zu beklagen, daß viele gerade aus der jüngeren Generation selbst elementare Ereignisse aus der Geschichte der Kirche, selbst zentrale Elemente christlichen Lebens wie das Vaterunser oder die Zehn Gebote nicht mehr kennen. Doch soll man etwa ebenfalls beklagen, daß sie auch anderes nicht mehr wissen? All die verzerrten Vorstellungen in Sachen Sexualmoral, all die mittelalterlichen Zumutungen an ein aufgeklärtes Bewußtsein wie die biologisch verstandene Jungfrauengeburt, eine naiv verstandene leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, komplizierte Theorien über die göttliche Dreifaltigkeit?

Gewiß soll man alles dafür tun, daß die Grundsubstanz des christlichen Glaubens auch in der jungen Generation nicht verlorengeht. Doch soll man den Abschied von einer kasuistischen Moral und einer überkomplexen Dogmatik unbedingt kulturpessimistisch betrauern? Müßte man sich nicht vielmehr um eine neue Elementarisierung und Konzentrierung christlicher Glaubensverkündigung bemühen, um eine Rückbesinnung auf die zentralen Elemente des christlichen Glaubens, wie sie im Neuen Testament zu finden sind? Elementarisierung und Konzentrierung des Glaubens zielt auf Verchristlichung des Lebens in der Nachfolge Jesu Christi selber — durch Predigt, Religionsunterricht, Katechese, Theologie: Dies wäre das Gebot der Stunde, um den tiefgreifenden Glaubensschwund auszugleichen und aufzufangen.

Wie aber hat Rom reagiert? Hat es die Chance ergriffen, diese Elementarisierung und Konzentrierung einzuleiten für eine Weltkirche, die sich in verschiedenen Kulturen, Nationen, Denkweisen realisiert? Nein! Rom hat reagiert, wie nun einmal ein kurialer Apparat reagiert: Pluralität katholischer Theologie — eine Gefahr! Glaubensschwund — nur ein negatives Phänomen! Weltkirche — eine uniforme Einheitskirche unter autoritärer Führung!

Nur aus der römischen Angst vor dem Verlust dessen, was man in Rom für katholische Identität hält, ist es zu erklären, daß der Weltkirche nun ein Welt-Katechismus vorgelegt wird. Doch schaut man genauer hin, so ist dieser Katechismus mehr ein römischer Parteikatechismus als ein wirklich katholischer Weltkatechismus. Schon das Vatikanum I (1871) hatte es abgelehnt, daß die römische Kurie mit ihrer traditionalistischen Theologie der ganzen Welt einen Katechismus verordnet. Damals hatten die Bischöfe die Gefahr einer Einebnung aller Kulturen und Traditionen erkannt, eine Uniformierung der legitimen katholischen Pluralität der Weltkirche. Auch im Vatikanum II (1962-65) hat das niemand gewünscht. Gewünscht hat dies seit langem die römische Kurie. Zwar hatte man diesmal die Bischöfe um ihre Meinung gefragt, aber was in den Katechismus aufgenommen oder was weggelassen wurde, wurde allein von einer kurialen Kommission entschieden. Im alten zentralistischen Stil versucht Rom wieder einmal seine Auffassung von «Katholizität» durchzusetzen.

Gewiß ist vieles in diesem Katechismus katholisches Gemeingut, gewiß sind inhaltlich auch einige neue Akzente zu erkennen. Dem Vatikan fällt es nicht schwer, etwa den Sündenkatalog zu ergänzen und auszudehnen auf Korruption, Steuerberatung, Trunkenheit am Steuer und mangelndem Respekt vor der Umwelt. Das ist zu begrüßen. Aber das Entscheidende ist, daß Rom dort, wo es selber Einsicht zeigen sollte, kein Umdenken praktiziert, sondern die alten Positionen zementiert. Das gilt für Fragen der Empfängnisverhütung ebenso wie für das Verbot der Wiederverheiratung Geschiedener, für den Zwangszölibat, für das Ver-

bot der Frauenordination und der Interkommunion. Das gilt aber auch für umstrittene Fragen, vom paradiesischen Urstand und der Erbsünde des ersten Menschenpaares, vom Engelfall und vom Wirken des Satans in der Welt, von der Einsetzung der Apostel beim Abendmahl zu «Priestern des Neuen Bundes» bis hin zur päpstlichen Unfehlbarkeit. All dies wird als unumstößliche «katholische» Lehre festgeschrieben, ungeachtet der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese, ungeachtet der theologischen Diskussion um diese Fragen, ungeachtet der mangelnden Akzeptanz durch die Mehrzahl der Gläubigen. Alles wird belegt mit endlosen Zitaten aus der Bibel, von Konzilien, Päpsten, Theologen — alles gleichrangig auf derselben Ebene!? So versucht man aus einer «Hierarchie der Wahrheiten» eine «Wahrheit der Hierarchie» zu machen...

Aber dieser Katechismus paßt ganz und gar in die Restaurationspolitik des gegenwärtigen polnischen Pontifex, unter dessen Regime der kuriale Zentralismus und die römische Reglementierungssucht fröhliche Urständ feiern, wie wir dies seit den antimodernistischen Pius-Päpsten nicht mehr erlebt haben. Von der Autorität (der «Kirche» vor allem) ist in diesem Katechismus ständig die Rede, von Demokratie kaum. Denn der «Weltkatechismus» fügt sich ein in eine ganze Reihe kurialer Dokumente, die zeigen, daß man in Rom keine Freiheit in der Vielfalt, sondern nur Unterwerfung unter eine einzige Parteilinie will. Schon die Strukturierung mit Nummern — 2863 zählt im Jahre 1993 der «römisch-katholische» Glaube! — erinnert an den Codex Iuris Canonici. Was wohl unser Herr Jesus dazu gesagt hätte? Eine gewichtige Funktion dieses kiloschweren Glaubenscodex wird indessen weniger die «Auferbauung» der Gemeinden als die Disziplinierung und Reglementierung von Bischöfen, Pfarrern, Religionslehrern, Theologinnen und Theologen sein.

Wieder einmal wurde eine große Chance verpaßt, daß die katholische Weltkirche die universale christliche Botschaft wirklich glaubwürdig an die vielfältigen Kulturen und Nationen dieser Erde weitervermittelt. Am Ende des 20. Jahrhunderts ist angesichts der pluralen Welt, in der wir leben, ein Katechismus dieser Einheitsart kein geeignetes Instrument der Glaubensverkündigung mehr. Was wir dringend brauchen, ist eine evangeliumsgemäße Elementarisierung und Konzentrierung der Glaubensverkündigung, die zugleich eine wahrhaftige Inkulturation der Sache Jesu Christi in die verschiedenen Völker und Kulturen bedeutet: eine überzeugende Übersetzung der ursprünglichen christlichen Botschaft in die heutige Zeit und Welt hinein.

«CONCILIUM aktuell» wird vom jeweiligen Autor bzw. von der jeweiligen Autorin verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Direktionskomitees von CONCILIUM wieder.

Vorwort

Dietmar Mieth/Lisa Sowle Cahill

Menschen auf der Flucht

Die erzwungene Mobilität von Menschen auf dieser Erde nimmt immer größere Ausmaße an. Die Zahl der Menschen, die ihre Überlebensmöglichkeiten nicht mehr in ihrer Heimat finden, die aus politischen oder/und ökonomischen Gründen auf der Flucht sind, in Lagern eine zweifelhafte Zuflucht suchen, Elend, Leid, Hunger und Tod erdulden müssen, nimmt immer mehr zu. In diesem Zusammenhang wird sogar schon von einer «neuen Völkerwanderung» gesprochen. Die Fragen der Einwanderung, des Aufenthaltsrechtes, der Arbeitsgenehmigungen, der Familienzusammenführung u.a. sind für Länder, Organisationen und hilfsbereite Menschen Probleme, die neben den Fragen der Integration und Inkulturation sowie der Bewältigung der menschlichen Grundbedürfnisse (Wohnung, Nahrung, Kleidung) eine große Belastung darstellen. Dazu kommt das Mentalitätsproblem: Die resistente Haltung gegenüber der Not anderer Menschen, wenn sie zur Einschränkung des eigenen Lebens wird, gehört zur weitverbreiteten Skala menschlichen Fehlverhaltens. Daneben spielt die politische Benutzung der Ausländerfragen zur Anheizung von Irrationalismen, von Fremdenhaß und Ethnozentrismus eine große Rolle. Auch die Verluste der Länder, aus denen die Menschen fliehen, sind sowohl in struktureller, d.h. ökonomischer und kultureller Hinsicht, als auch im Hinblick auf ihre politische Marginalisierung zu beachten.

Im ganzen und unter den vielfältigen Aspekten gesehen, stellt dieses Thema eine Herausforderung der Sozialethik dar. Die sittliche Begründung von Rechten und Pflichten, die Erarbeitung einer Konzeption zwischen Autonomie und Integration, die Abwägung der verschiedenen Ansprüche und die Folgen struktureller Hilfe auf der Basis der Analyse von strukturellen «Sünden», die begriffliche Fassung von Vorurteilen und Aggressionen, die anthropologisch-ethische Bedeutung der Fremdheits- und Heimats-Erfahrung, das alles sind ethisch markante Themen. In diesem Heft werden solche Themen unter regionalen und universalen Gesichtspunkten bearbeitet.

Zunächst führt uns *Silvano M. Tomasi* in das asiatische Beispiel ein. Die Wanderbewegungen, von Armut oder Arbeitsbeschaffung motiviert, sind ein Spiegel der Differenzen in politischer, technischer und ökonomischer Entwicklung. Eine langfristige Beeinflussung ist nur möglich, wenn diese Differenzen minimiert werden. *Teresa Okure*, die sich mit der afrikanischen Lagererfahrung beschäftigt, sieht Afrika als ein einziges Flüchtlingslager an. Wenn die Flucht die Suche nach Sicherung der Grundbedürfnisse zum Überleben ist, dann ist die Lagererfahrung die totale Dehumanisierung. In ihr spiegeln sich die Stellvertreterkonflikte bzw. die Privilegierung des Ost-West-Gegensatzes in der nördlichen Hemisphäre. Afrika — die Flüchtenden im eigenen Land? Mit der Hoffnung, eines Tages bei sich selbst zu Hause zu sein?

Roberto S. Goizueta konstatiert eine Zwiespältigkeit, die Menschen als in den USA lebende «Latinos» und als Theologen in sich tragen. Als marginalisierte Personen versuchen sie die Rückbesinnung auf die Bindung von Theorie an Praxis und brauchen dafür einen offenen Vernunftbegriff und eine offene Anthropologie, die Solidarität und Gerechtigkeit nicht von vornherein ausschließt. Das marginalisierte Mischvolk (Mestizen) als «locus theologicus» gibt dem «Selbst» einen anderen, kommunikativen Stellenwert und stellt so eine Herausforderung der «wissenschaftlichen Akademie» der Eingesessenen dar.

Eddy Jadot informiert über die Fakten der Migration in der europäischen Gemeinschaft, über das Asylproblem, über Grundsatzpositionen und über Lösungsvorschläge. Im Durchschnitt sind wenger als 5 Prozent «fremd» in den zwölf Ländern der Gemeinschaft; unter ihnen sind die Europäer selbst die große Mehrheit! Dies heißt, die Asylproblematik ins rechte Maß zu setzen. Hier ist die Anwendung der «Genfer Konvention» zu verbessern. Dazu können die freien Organisationen und die Kirchen beitragen.

An die kolonialistische Migration der Europäer erinnert *Piet C. Emmer.* Diese Völkerwanderung übertraf und übertrifft heute noch alle anderen Massenbewegungen. Die doppelte Bilanz ist erschreckend: wer den Preis mit Leben, Gesundheit, Heimat zahlen mußte und wer davon profitierte. Gefährliche Erinnerungen!

Virgil Elizondo beschwört die bestürzende Gegenwart: den Rassismus als eines der schlimmsten kollektiven Übel der Welt. Die «westlichen» Wurzeln: die Zentrierung auf die Ich-Erfahrung als Abgrenzung, die Erhebung zum normativen Vorbild, der religiöse Erwählungsglaube, die Ideologie der Herrschaftssicherung. Nur die Umformung unserer Neigung, Differenzen zu bewerten und zu hierarchisieren, kann hier weiterhelfen.

Dominique Schnapper verdeutlicht den Unterschied zwischen den Minderheitenrechten als Gruppenrechten in föderativ und multikulturell verfaßten europäischen Ländern im Unterschied zum Gegensatz von Individualrecht und Integrationsbedarf, wie er besonders in Frankreich signifikant wird. Damit wird die gegenseitige Beschimpfung von «Integristen» und «Multikulturellen» etwas entschärft. Vielleicht ist es der richtige Weg, zugleich Minderheitenrechte und Partizipationsrechte weiterzuentwickeln.

Mit den deutschen Problemen des Asylrechts, der durch Vorurteile verstörten Mentalität und der kulturellen Interpenetration beschäftigt sich *Dietmar Mieth.* Auf dieser Basis werden Integration, Partizipation und die advokatorische Aufgabe der Kirchen untersucht. Wie können Rechte und Pflichten an der Basis richtig verteilt werden?

Paul Schotsmans setzt die schon von Elizondo berührte Frage nach der christlichen Schuld fort. Sie reicht von aktiver Mitverantwortung bis zu machtloser Gleichgültigkeit. Die psychosozialen Wurzeln der dogmatisierten Vorurteile gegen Fremde sind in geschlossenen Weltbildern zu sehen, die eine «konstruktive Verträglichkeit» behindern.

Die besseren jüdisch-christlichen Traditionen angesichts zentristischer Vorurteile beschreibt *Frank Crüsemann.* Gesucht wird eine Ethik, die nicht von der Abwehr der «Bedrohung» lebt. Sie geht vom «Exodus» aus, nicht von der «Landnahme» als Zeichen einer Erwählung, die sich der übergeordneten Bedeutung von Tora und Verheißung verschließt. Die biblische Nachzeichnung der Schutzbestimmungen für die Fremden und ihres hohen theologischen Ranges steht in merkwürdigem Kontrast zur faktischen christlichen Rezeption, die sowohl in der Realitätsanalyse als auch in den eigenen Quellen hinterfragt werden muß.

Die biblische Reflexion setzt sich in der sozialethischen Reflexion bei *Walter Lesch* fort. Angesichts der nationalistischen Repressionen sieht er die Aufgabe, eine «fließende» Identität individuell und strukturell zu leisten. Steht der «Staat» mit der festen Identität von Volk, Land und Gewalt dagegen? Läßt sich das Ethnische als Herkunftsmythos durch das intellektuelle Bekenntnis zu Menschenrechten als Grundrechten ablösen? Gibt es gar, so fragen *Antonio Martínez, Salomé Adroher* und *José M. Reiz de Huidobro,* ein ethisch begründetes Einwanderungsrecht? Die Rechtsgrundlagen in der Genfer Konvention und in der Europäischen Gemeinschaft werden untersucht. Ein ethischer Minimalstandard für Fremde ist die Aufgabe. Er hat im vorpositiven Menschenrecht seinen Sitz. Von daher führt der Weg schrittweise zur Partizipation an Sozialrechten und politischen Rechten.

Das damit verbundene Paradox einer Migrationsethik, Heimat und Migration zu versöhnen, wird abschließend von *Denis Müller* mit dialektischer Methode angegangen. Die gesellschaftliche Integration der Migrationsfrage ist ein kritisch-advokatorisch zu begleitender Prozeß, in welchem eine Art «migrierendes» (analog zu «ökologisches») Bewußtsein entsteht. In diesem Bewußtsein wird eine Bekehrung zur Alterität verlangt, ein anthropologisches Umdenken, aus welchem neue psychosoziale Normen entstehen können. Sind wir auf dem Wege zu einer postnationalen Bürgerschaft? Erreichen wir eine differenzierende Kommunikation in herrschaftsarmen Formen?

In jedem Falle ist eine neue geistige Mobilität gefragt, wenn wir mit weltweiter Migration umgehen. Diese sieht europäisch anders aus als im Nord-Süd-Konflikt. Die europäische Sicht ist leider, entgegen der Intention der Herausgeber, vorherrschend im Diskurs geworden, wenn auch in solidarischer Absicht. Aber zwischen beiden Diskursen, Ost-West und Nord-Süd, besteht eine doppelte, theologisch-biblische und ethisch-menschenrechtliche Brücke. Auf dieser Brücke müssen wir weiter die Herausforderung der Frage nach sozialer Gerechtigkeit bestehen.

Silvano M. Tomasi

Der weltweite Kontext der Migration am Beispiel Asiens

1. Eine Welt auf Wanderschaft

Auf den Straßen eines jeden Kontinents befinden sich Millionen von Menschen auf Wanderschaft. Seitdem ihr Heimatland 1991 von der jüngsten politischen Krise erschüttert wird, haben an die 40000 Haitianer auf unsicheren Booten versucht, die Küste der Vereinigten Staaten von Amerika zu erreichen. Obwohl ihr Schicksal genauso tragisch ist, sind andere «Boat-People» den Journalisten längst keine Schlagzeilen mehr wert: Vietnamesen, die versuchen, nach Hong Kong oder in andere asiatische Orte zu gelangen; Albaner, die versuchen, die Adria mit dem Ziel Italien zu überqueren; Einwohner der Dominikanischen Republik und Kubaner, die über das Karibische Meer nach Puerto Rico oder Florida fahren. Zwar nicht in Booten, aber zu Fuß durchqueren Menschen auf der Suche nach einem Zufluchtsort die afrikanischen Wüstengebiete und die südostasiatischen Urwälder; sie fliegen nach Europa, bitten um Asyl und überschreiten die Dauer ihrer Touristenvisa oder gehen in die reichen Ölstaaten des Nahen Ostens, weil sie sich dort einen Arbeitsplatz erhoffen.

Das Migrationsphänomen stellt eine menschliche Erfahrung dar, die bis in die Anfänge der Geschichte zurückreicht. Es hat in entscheidender Weise zur Entwicklung der Zivilisation und der Verbreitung von Technologien und Gedankengut beigetragen. Vergleichsweise ungewöhnlich an den heutigen Migrationen sind ihre weltweite Verbreitung, ihr zunehmend wechselhaftes und unberechenbares Auftreten, die unkomplizierten interkontinentalen Reisemöglichkeiten und die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit zwischen reichen und armen Ländern.

Die Existenz verschiedener Migrantentypen ist ein Zeichen für die Komplexität der Situation. Über 17 Millionen vom Hochkommissar für Flüchtlinge der Vereinten Nationen anerkannte Flüchtlinge fallen unter die Bestimmungen der 1951 beschlossenen Flüchtlingskonvention und des 1967 beigefügten Protokolls. Dies sind die Menschen, die sich aus begründeter Angst vor Verfolgung aus rassischen, religiösen, ethnischen oder politischen Gründen außerhalb ihres Heimatlandes aufhalten und entweder nicht fähig oder nicht willens sind, von ihrem Recht auf Schutz durch ihr eigenes Land Gebrauch zu machen. Doppelt so viele Menschen haben ihre Wurzeln in ihrem eigenen Land verloren und sind gezwungen, ihr Heim und ihr Land in einer verzweifelten, von Entbehrungen geprägten Situation und ohne jeglichen internationalen Schutz zu verlassen. Auf der Suche nach Arbeit und besseren Lebensbedingungen leben schätzungsweise 100 Millionen Menschen legal oder illegal als Fach- oder Hilfsarbeiter außerhalb ihres eigentlichen Heimatlandes. Viele von ihnen arbeiten auf der Basis von Zeitverträgen, anderen gelingt es, sich für immer im neuen Land niederzulassen. Eine bedeutende Kategorie von temporären Migranten bilden die ausländischen Studenten. 1989 belief sich ihre Zahl in den USA auf 366 354 und in Kanada auf 70 891. In Europa und Nordamerika hat die Zahl der Asylsuchenden eine halbe Million erreicht. Dazu kommen mehrere Millionen wandernder Landarbeiter, die den Ernteperioden in Brasilien, den USA und Frankreich hinterherziehen.

Die Hochrechnungen von Experten neigen dazu, die wachsende Tendenz der Zahl von Migranten und Vertriebenen auch für die nähere Zukunft zu bestätigen. Ethnische Konflikte

verursachen immer neue Flüchtlingsströme. Durch den immer noch andauernden Krieg auf dem Balkan sind bereits über zwei Millionen Menschen gewaltsam vertrieben worden. Die sechs Millionen Flüchtlinge, die Afrika durchwandern, gehen auf Hungersnöte sowie Stammesfehden und Religionskriege zurück. Auch der Aufstand der Tamilen auf Sri Lanka wurzelt in ethnischen Konflikten. Außerdem erhält die immer größer werdende Spaltung zwischen entwickelten und Entwicklungsregionen und -ländern den Emigrationsdruck aus der Dritten Welt und aus Osteuropa aufrecht. Migrationen stellen wirklich einen unausweichlichen Aspekt der modernen Gesellschaften dar und sind ein Anzeichen der Interdependenz, die die Weltwirtschaft charakterisiert und die von technischen Fortschritten im Transportsystem und in der Kommunikation sehr verstärkt wird.

Der grenzüberschreitende Transfer von Kapital, Waren und Dienstleistungen bringt Ströme von Migranten, Arbeitern, Technikern, Managern und Akademikern mit sich, die einen solchen Transfer erst möglich machen. Die Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, das zunehmende Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit zu betonen, erwies sich als richtig: «Zu den charakteristischen Aspekten der heutigen Welt gehört die Zunahme der gegenseitigen Verflechtungen unter den Menschen, zu deren Entwicklung der heutige technische Fortschritt ungemein viel beiträgt» *(Gaudium et spes,* 23). Gleichzeitig zog das Konzil zwei wichtige Schlußfolgerungen, die jeder Reflexion über heutige Migrationsbewegungen erklärend zugute kommen. Erstens «muß also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, ...» *(Gaudium et spes,* 26). Und zweitens «sind wir heute ganz besonders dringend verpflichtet, uns zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen ...» (*Gaudium et spes,* 27).

2. Ein neues politisches Bewußtsein

Die deutlichere Sichtbarkeit des Migrationsphänomens hat in den Aufnahmeländern verschiedene Reaktionen hervorgerufen. Fremdenfeindliche Einstellungen und die Angst vor unbekannten Kulturen sowie vor dem Konkurrenzkampf um den Arbeitsplatz haben dazu geführt, daß Ausländer diskriminiert und politische Debatten geführt wurden, in denen die Migranten zu Sündenböcken für die nationalen sozialen Mißstände und für die restriktive Gesetzgebung gemacht wurden. Die Schlagzeilen der westeuropäischen Presse geben ein reiches Zeugnis von solchen Ansichten. In den Regierungsversammlungen wird dem Migrantenproblem Priorität eingeräumt, jedoch riskieren die Politiker, die Gelegenheit zu versäumen, den Bürgern ihres Landes ein Vorbild zu sein. Die meisten Aufnahmeländer haben eine negative und defensive Haltung und eine Mentalität des egoistischen Restriktionismus angenommen. Des weiteren versäumen die Politiker, auf den Beitrag und die Unterstützung hinzuweisen, die die Immigranten für die Wirtschaft und das soziale Leben des Aufnahmelandes leisten, indem sie unbeliebte unterbezahlte Stellen, z.B. als Hausangestellte, annehmen. Die positive Seite der Erfahrung, daß Kulturen und Menschen zusammenkommen und ihre verschiedenen Talente und Traditionen austauschen und einander mitteilen, wird nur selten in Betracht gezogen. Solidarität, die unverzichtbare und konstruktive Dimension der gegenseitigen Abhängigkeit, spielt in den Kosten-Nutzen-Gleichungen über die Wanderungen zwischen Sende- und Aufnahmeländern nur gelegentlich eine Rolle. Die gestiegene Aufmerksamkeit, die der menschlichen Mobilität zukommt, wird immer häufiger in Formen effektiverer Kontrolle umgewandelt, die aus sich selbst heraus weder der Immigration Einhalt gebieten noch eine Integration erleichtern.

3. Neue Erkenntnisse in der Migrationsdebatte

Die Grenzen zwischen den verschiedenen Kategorien der auf Wanderschaft befindlichen Menschen, wie den politischen Flüchtlingen, den ökologischen Flüchtlingen, den Arbeitsmigranten und den Asylsuchenden sind verschwommen. Die Ursachen für die Emigration überschneiden sich mehr und mehr. Schlechte Wirtschaftspolitik und politische Unterdrückung von Armen und Minderheiten scheinen als Ursachen für die Abwanderung von Menschen miteinander in Beziehung zu stehen. Die Schwierigkeiten, internationale Vereinbarungen auf solche konkreten Situationen anzuwenden, verkomplizieren zusätzlich sowohl die Notlage

der entwurzelten Menschen als auch die Aufgabe, angemessene Verfahrensweisen zu erstellen.

a) Internationale Wanderbewegungen finden in der Regel zwischen Ländern statt, die aufgrund von historischen Gegebenheiten, kultureller Verwandtschaft, wirtschaftlichen Vereinbarungen und Austauschabkommen über ihre Beteiligung an der Migration hinaus noch viele andere Bindungen und Interessen gemeinsam haben. Außerdem hat man beobachtet, daß Migranten auf ihren Wanderungen in zunehmendem Maße von Netzwerken von früheren Migranten, Arbeitsanwerbern, Zünften, Reiseveranstaltern und sogar Entwicklungsbehörden unterstützt werden. Es ist nicht mehr ausreichend, sich bei der Untersuchung von Migrationen nur auf das Herkunfts- oder das Einreiseland der Migranten zu konzentrieren. Das gesamte Interaktionssystem innerhalb der Gruppe von Ländern, in und zwischen denen sich die Migranten bewegen, muß in Betracht gezogen werden. So erklärt es sich, daß sich Geldüberweisungen an Herkunftsländer wie Mexiko oder die Philippinen einerseits auf deren politische Beziehungen mit den USA beziehungsweise mit Saudi-Arabien sowie andererseits auf ihre innere Wirtschaftsentwicklung auswirken. Ein weiterer fraglicher Punkt betrifft das auf die niedrige Geburtenrate und die Bevölkerungsüberalterung z. B. in Japan, Deutschland und Italien zurückzuführende, in bestimmten wirtschaftlichen Bereichen vorliegende Defizit an menschlicher Arbeitskraft und die Beschlüsse dieser Länder hinsichtlich der Menge, der Herkunftsländer und des rechtlichen Status ihrer Immigranten und Asylanten.

b) In einer in zunehmendem Maße von gegenseitiger Abhängigkeit gekennzeichneten Welt verliert auch ein weiterer Begriff seine klaren Konturen: Einwanderungs- bzw. Auswanderungsländer. Korea und Italien können als Beispiel dafür herangezogen werden, daß eine Koexistenz von Immigration aus weniger entwickelten Ländern mit der gleichzeitigen Arbeitsemigration einer beträchtlichen Zahl von einheimischen Bürgern möglich ist. Länder, die eine große Menge ungelernter oder angelernter Arbeiter aufnehmen, haben andererseits eine beträchtliche Abwanderung von Technikern, Managern und anderen Fachleuten und Akademikern in weniger und gleich hoch entwickelte Länder zu verzeichnen. Während in den Flüchtlingsbewegungen Frauen und Kinder eindeutig die Mehrheit der gewaltsam vertriebenen Menschen ausmachen, gibt es auch bei den innerstaatlichen und internationalen Migrationen, besonders in Asien, eine zunehmende Feminisierung. Die Konsequenzen für das Familienleben, die Ausbildung und den sozialen Status von Frauen haben sich zu einem Gebiet entwickelt, in dem dringend weitere Nachforschungen angestellt werden müssen.

c) Der Kontext der Migrationsdebatte verlagert sich. In der fortdauernden Reflexion über die Menschenrechte wird der Rolle der Migration für die Wirtschaft die Kontextualisierung der Migration und aller Formen von Umsiedlung von Menschen entgegengesetzt. Im besonderen wird der zentrale Stellenwert der menschlichen Person und der ihr eigenen Rechte statt irgendwelcher spezifischen, auf den Migranten in seiner Rolle als Arbeiter oder Familienmitglied angewandten Rechte zur Diskussionsgrundlage. Ein Anzeichen für eine solche zukünftige Entwicklung stellt die 1990 verfaßte Internationale Konvention der Vereinten Nationen über die Rechte von Arbeitsmigranten und ihrer Familien dar.

d) Obwohl das Recht des einzelnen auf Freizügigkeit weiterhin im Vordergrund der Debatte steht, wird inzwischen das Recht, mit angemessenen Möglichkeiten für ein menschenwürdiges Dasein zu Hause zu bleiben, neu betont und bringt die Migrationen mit dem Recht auf Entwicklung in Zusammenhang. Die immer weiter auseinanderklaffenden Einkommensunterschiede zwischen entwickelten und Entwicklungsländern, insbesondere zwischen dem Norden und dem Süden, bildet die Hauptursache für die heutigen Migrationen und treibt sie weiterhin von einem Gebiet in ein anderes. Migrationen können selbst einen nützlichen Beitrag zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung leisten. Während sich 1988 alle offiziellen Entwicklungshilfeleistungen auf 51 Milliarden US-Dollar beliefen, betrug der weltweite Gesamtwert der offiziellen Migrationsausgleichszahlungen 1989 65 Milliarden US-Dollar. Doch nur eine konzertierte Aktion, die den wirtschaftlichen Graben verringert, kann auf Dauer einen massiven Exodus, der mit zahllosen Konflikten und Spaltungen einhergehen würde, verhindern. Volkswirtschaftler würden eine angemessene

politische Strategie um folgende Elemente ergänzen: um ein faireres Handelssystem gegenüber den Ländern, die Rohstoffe, Agrarerzeugnisse und arbeitsintensive Produkte exportieren, um eine Neubewertung und fallweise Streichung der Schuldenberge, um die Vermeidung der Abwanderung von Akademikern, um Möglichkeiten zur aktiven Intervention von seiten der reichen Länder durch das Überdenken von Entwicklungsmodellen und der Unterstützung von kooperativen Hilfsprogrammen. Die ethische Dimension dieser Verantwortung ist bereits in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, *Gaudium et spes,* hervorgehoben worden: «Das Ärgernis soll vermieden werden, daß einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen ‹Christen› tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden» (*Gaudium et spes,* 88). Dementsprechend sollte eine Kooperation zugunsten der Entwicklung nicht auf die Verteilung von überschüssigen Mitteln beschränkt sein. Sie erfordert auf allen Seiten ein effektives und gerechtes Teilen der Güter der Erde.

Es ist unmöglich, eine präzise Prognose über die zukünftigen Tendenzen des Migranten- und Flüchtlingsproblems anzustellen, aber es ist unstrittig, daß Migrationen weiter zunehmen werden, daß sie keinen wesentlichen Beitrag zur Lösung der Arbeits- und Entwicklungsfragen der armen Länder leisten können und daß stattdessen nur allgemeine politische Stabilität, die Anerkennung der Menschenrechte und Hilfen für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung einen Weg bieten können, auf dem Migrationskonflikte vermieden werden können. In der jüngeren Vergangenheit ist der asiatische Kontinent zu einem Ort geworden, an dem Migrationen jeglicher Art die Widersprüche und Bestrebungen von Ländern in den Vordergrund stellen, die darum kämpfen, eine Entwicklungsstufe zu erreichen, die sie wirksam mit dem Weltmarkt verbindet und ihnen eine Stimme auf der internationalen politischen Bühne verleiht.

4. Ein asiatisches und weltweites Migrationssystem

Die Strukturen von Völkerwanderungen auf dem asiatischen Kontinent spiegeln die Entwicklungsstufen der asiatischen Subregionen und ihrer verschiedenen historischen Erfahrungen wider. Abgesehen von diesen Unterschieden hat sich Asien zum größten Markt für Arbeitsmigranten entwickelt, den es jemals gegeben hat. 1970 lebten ungefähr 884000 Migranten in den Golfstaaten des Nahen Ostens. Fünf Jahre später hatte sich die Zahl der Arbeitsmigranten mit fast 1,9 Millionen mehr als verdoppelt. 1985 hielten sich schätzungsweise 7,2 Millionen Ausländer in der Golfregion auf, von denen 5,1 Millionen Fremdarbeiter waren, die damit durchschnittlich 70% des Arbeitskräftepotentials am Golf stellten. Diese Einwanderer arbeiten im Bau-, Dienstleistungs- und Handelssektor der Wirtschaft und stammen ursprünglich von den Philippinen, aus Pakistan, Indien, Korea, Bangladesch, Indonesien, Sri Lanka und Thailand. In Kuwait machen die weiblichen Immigranten, die in den meisten Fällen als Hausangestellte angeworben wurden, nicht nur den überwiegenden Teil aller Einwanderer aus, sondern werden auch regelmäßig und häufig auf brutale Weise ausgebeutet. Der Golfkrieg des Jahres 1990 ist zu einem typischen Beispiel für die Wechselhaftigkeit geworden, die die Flüchtlings- und Migrationsbewegungen häufig charakterisiert. In wenigen Monaten wurden 2 Millionen Menschen, zumeist ausländische Arbeiter, aus Kuwait, Saudi-Arabien und dem Irak entwurzelt und zur Flucht gezwungen, auf der viele sowohl ihre Ersparnisse als auch ihre Arbeitsplätze verloren. Asiatische Arbeiter haben nun damit begonnen, in den Nahen Osten zurückzukehren, und 1991 befanden sich dort bereits wieder mehr Inder, Filipinos, Srilanker und Pakistanis als 1989, dem Jahr vor der Krise. Aber für christliche Einwanderer ist die Ausübung ihres Glaubens in Saudi-Arabien sehr schwierig und sogar schlichtweg illegal.

In diesem Teil der Welt sind Migrationsbewegungen jedoch nicht ausschließlich auf den Import von Arbeitskräften beschränkt. Israel hat allein in den Jahren 1990 und 1991 an die 400000 Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion aufgenommen. 700000 türkische Staatsbürger arbeiten allein in der Bundesrepublik Deutschland. 3 Millionen Palästinenser leben in der Diaspora; von diesen werden 2,4 Millionen offiziell als Flüchtlinge anerkannt, da sie seit zwei Generationen in Flüchtlingslagern leben oder auf verschiedene Nachbarländer wie Jorda-

nien und Libanon verteilt sind. Gleichzeitig läßt eine anhaltende Abwanderung von Christen aus dem Nahen Osten die sowieso schon kleinen christlichen Gemeinden, deren Mitgliedern das Recht und der Anspruch auf Bildung, Arbeit und politisches Engagement verweigert wird, noch weiter schrumpfen. 1991 waren drei Millionen Kurden und weitere sechs Millionen Afghanen anerkannte Flüchtlinge.

Erst vor kurzem sind Japan und die neu-industrialisierten Länder Singapur, Korea, Taiwan und Hong Kong, das offiziellen Angaben zufolge 1988 etwa 150000 Arbeiter aus 8 verschiedenen Herkunftsländern aufnahm, 1980 jedoch nur 30000, für die Arbeitsmigration erschlossen worden. Die expandierende Wirtschaft Japans repräsentiert in besonderem Maße die für die süd- und ostasiatischen Migrationen typische Situation. Trotz beträchtlicher Wiederansiedlungen von arbeitsintensiven Industriezweigen locken das Arbeitsangebot und die Tatsache, daß die Löhne in Japan z.B. 16 mal höher sind als die auf den Philippinen gezahlten Gehälter, Hunderttausende von schrecklich armen Menschen an. Da es nicht möglich ist, als ungelernte Arbeitskraft von den Philippinen, aus China oder aus anderen ASEAN-Staaten auf legalem Wege nach Japan einzureisen, ernährten heimliche Arbeiterströme die kleinen und großen Betriebe und Unternehmen, die nach Arbeitern hungerten. Schätzungsweise 300000 illegale Einwanderer arbeiten zur Zeit in Japan, Hunderte aus Thailand und von den Philippinen stammende, im Sexgewerbe arbeitende «Hostessen» eingeschlossen, deren von Japanern gezeugte Kinder oft als staatenlose Säuglinge in staatlichen Waisenhäusern abgegeben werden. Hinter dem Beschluß der japanischen Regierung, ungelernten Arbeitern nur, wenn sie japanische Vorfahren nachweisen können oder sogenannte «nikkeijin» sind, (von denen es derzeit 143000 gibt, davon 120000 aus Brasilien), die Aufenthaltserlaubnis zu erteilen, steckt die Sorge um ethnische Homogenität. Mittlerweile haben illegale Einwanderer begonnen, gegen den Mißbrauch durch skrupellose Arbeitgeber zu protestieren, und eine 600 Mitglieder starke Gruppe von Ausländern, unter der Leitung eines ehemaligen Gewerkschaftsführers, sammelt Unterschriften für eine «Deklaration der Menschenrechte für alle ausländischen Arbeiter.» In Singapur machen die Einwanderer 10% der Bevölkerung von 2,7 Millionen Einwohnern aus, und ihre Anwesenheit als Arbeiter und Bürger in dieser multikulturellen Gesellschaft verursacht in Anbetracht der offiziellen Bemühungen, die ethnische «Mischung» auf ihrem derzeitigen Level von 75% Chinesen, 16% Malaien und 9% Indern zu halten, eine delikate Situation.

Bei der Betrachtung des Migrationsphänomens in der ost- und südostasiatischen Region sollten auch die anderen, von Naturkatastrophen oder politischen Unruhen auf den Philippinen, in China und Indonesien vertriebenen Menschen berücksichtigt werden. Seit dem Ende des Vietnamkrieges im Jahre 1975 sind über zwei Millionen Menschen aus Vietnam, Laos und Kambodscha geflüchtet. Ungefähr eine Million Menschen sind in westlichen Ländern, zum größten Teil in den USA wieder angesiedelt worden; 300000 Flüchtlinge leben heute in China, und über 400000 sind immer noch in den Flüchtlingslagern der Länder dieser Region. Die Flucht war gefährlich und endete oft tragisch, und die Todesfälle auf der Flucht gehen in die Hunderttausende. Der letzte Flüchtlingsstrom kam aus Myanmar: die 250000 Rohingya, die im letzten Jahr nach Bangladesch flüchteten.

Das Bewußtsein für die großen asiatischen Wanderbewegungen ist außerdem durch ihren transkontinentalen Charakter erleichtert worden. Die jährliche Zahl der asiatischen Einwanderer in die Vereinigten Staaten ist zwischen den frühen 60er Jahren und dem Anfang der 90er Jahre von unter 20000 auf über 200000 gestiegen. Die Situation in Kanada und Australien ist vergleichbar. 1990 stammten etwa 41,8% von Kanadas jährlicher Aufnahme von Immigranten, oder 88675 von den 212166, und 35,8% oder 52128 der Gesamtzahl von 145316 Einwanderern, die 1989 nach Australien einwanderten, aus Asien und den pazifischen Ländern. In den 80er Jahren stieg die asiatische Bevölkerung von 3,8 auf 7,3 Millionen. Schätzungen besagen, daß 1990 in den USA 1,4 Millionen Filipinos, 1,2 Millionen Chinesen, 859000 Vietnamesen, 814000 Koreaner, 804000 Japaner, 684000 Inder und 706000 andere asiatische Volksgruppen, unter ihnen Kambodschaner, Laotse und Bewohner der pazifischen Inselstaaten lebten. Auch in Europa sieht man immer mehr Asiaten. Rom ist z.B. die neue Heimat von ca. 20000 offiziell registrierten Filipinos sowie für eine schätzungsweise gleich große Dunkelziffer.

Langfristige Perspektiven

Die gesellschaftlichen Auswirkungen der heutigen Migrationen zeigen deren historische Bedeutung in der Verursachung von Veränderungen auf, und dies geht mit zahlreichen Konflikten einher. Erstens scheint das Zusammentreffen verschiedener kultureller Traditionen eher ein normales Stadium in ihrer Entwicklung in Richtung eines inklusiveren und reicheren Ausdrucks des menschlichen Geistes um einen Kern von allgemein anerkannten Werten, die eine friedliche Koexistenz garantieren, darzustellen, als die Schaffung von festgelegten multikulturellen Gesellschaften. Zweitens wird die Kirche in die Definition und die Akzeptanz solcher Grundwerte einbezogen: Ihre Botschaft bietet einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Menschen und seiner Fähigkeit, sinnvoll mit anderen Menschen zusammenzuleben. Darüber hinaus eröffnen sich der Kirche durch die heutigen Migrationen neue Gebiete des interreligiösen Dialogs und eine neue Gelegenheit zur Mission. Besonders in ihrer Hinwendung zu den Armen und Entwurzelten, «in denen die Kirche Christus sieht,» konkretisiert sie die Förderung der Gerechtigkeit» (*Centesimus annus*, 58). Somit muß, jenseits aller positiven oder negativen Mythen, ein Ausgleich geschaffen werden zwischen dem Schutz der Rechte der Migranten, der des Herkunfts- und der des Einreiselandes.

Die Existenz von Millionen von Flüchtlingen und Migranten offenbart, um den Wortlaut zu zitieren, den Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* gebrauchte, «die Ungleichgewichte und Konflikte der heutigen Welt» (24). Wie die Spitze eines Eisbergs verbirgt das Phänomen der Mobilität des Menschen komplexe internationale politische, wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen. Migrationen sind ein Symptom für fehlgeschlagene Prioritäten und Pläne im Umgang zwischen Norden und Süden. Solange die Ursachen von Armut, Gewalt und Unterdrückung, die Menschen zur Emigration zwingen, fortbestehen, wird auch der menschliche Exodus andauern. Die sich daraus für Christen ergebende ethische Herausforderung besteht darin, den Weg der Solidarität zu gehen, eine aktive öffentliche Politik, die den status quo von einfacher Akzeptanz und Kontrolle der Wanderbewegungen im Hinblick auf die Bedürfnisse und die Toleranzbreite des Marktes durchbricht. Eine langfristige Entwicklungsstrategie, die das menschliche Potential und die Wirtschaft der ärmeren Länder stärkt und die Migrationen in dieser Richtung kanalisiert, wird schließlich die Emigrationserfahrung von einer Notwendigkeit in eine frei gewählte Handlung umwandeln.

Es gibt eine riesige und täglich wachsende Menge an Literatur zum Thema Migration. Dieser Artikel beruht im besonderen auf den folgenden Titeln:

R. Skeldon, International Migration Within and From the East and Southeast Asian Region: A Review Essay, in: Asian and Pacific Migration Journal, 1, 1 (1992) 19-63;
J. Connell, International Manpower Flows and Foreign Investment in Asia, in: International Migration Review, 26, 1 (1992) 133-137);
M. M. Kritz, International Migration Systems: A Global Approach (Oxford 1992); Päpstlicher Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs, Pastoral Care of Migrants and Refugees in Asia: Proceedings at the First Consultative Meeting (Manila 16.-19. Juni 1992).
R. T. Appleyard, International Migration: Challenge for the Nineties (Genf 1991);
B. Sabella, Christian Emigration: A Comparison of the Jerusalem, Ramallah and Bethlem Area, in: People on the Move, XXII (März 1992) 69-77;
S. Stanton Russel/M. S. Teitelbaum, International Migration and International Trade, Weltbankdiskussionspapier (Washington 1992) 160.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

SILVANO M. TOMASI

Geb. 1940 in Italien. Er gehört dem Orden der Scalabrinianer an und wurde 1965 in New York zum Priester geweiht. An der Fordham University erhielt er den Titel eines Doktors der Soziologie. Zu seinen Veröffentlichungen gehören: Piety and Power: The Role of Italian Parishes in the New Metropolitan Area, 1880-1930 (1975); S.M. Tomasi/M. Kritz/C. Keely (Hg.), Global Trends in Migration (1983). Er ist Herausgeber der International Migration Review des Zentrums für Migrationsstudien in New York. Zur Zeit hält er sich als Sekretär des Päpstlichen Rats für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs in Rom auf. Anschrift: Via Calandrelli, 11, 00153 Rom, Italien.

Teresa Okure

Afrika — Erfahrung eines Flüchtlingslagers

Das Thema dieses Artikels sollte ursprünglich heißen: «Flüchtlingslager — das Beispiel Afrika». Dieses Thema, wie ich es verstand, forderte dazu auf, das Leben in Flüchtlingslagern in Afrika zu untersuchen, und zwar im Hinblick auf die Unterschiede zum Leben in solchen Lagern anderswo in der Dritten Welt. Da CONCILIUM zu neuen Wegen des Fragens ermutigt, wurde es notwendig, das Thema neu zu formulieren: «Afrika — Erfahrung eines Flüchtlingslagers». Diese neue Formulierung bietet eine realistischere und umfassendere Perspektive, um das Flüchtlingsproblem in Afrika zu untersuchen. Diese Untersuchung entwickelt die Vorstellung von Afrika als Flüchtlingslager, indem die Flüchtlingsfrage zuerst allgemein betrachtet wird, dann, indem sie auf die Situation in Afrika im Besonderen angewandt wird. Am Ende wird noch die Frage der Ethik hervorgehoben, die aus dieser afrikanischen Situation ersteht.

Allgemeines zur Flüchtlingsfrage

Grundsätzlich gesehen, sind Flüchtlinge bedrohte Menschen einer Gegend, die Sicherheit und Schutz in einer anderen suchen. «Innere» Flüchtlinge suchen diese Sicherheit in ihren eigenen Ländern. «Äußere» Flüchtlinge überqueren die Grenzen ihres Landes auf der Suche nach solcher Sicherheit. In diesem Artikel wird nicht zwischen inneren und äußeren Flüchtlingen unterschieden. Die meisten Flüchtlinge werden durch Krieg, Hunger, Dürre und/oder religiöse und politische Verfolgung aus ihren Häusern oder Ländern vertrieben. In den meisten Fällen sind solche Flüchtlinge Opfer der Gier, des Machtstrebens und der Selbstsucht anderer Menschen. In Afrika kommt auch im Fall von Flüchtlingen vor Naturkatastrophen, wie zum Beispiel beim Hunger und der Dürre im Sudan, die Selbstsucht ins Spiel, die den Flüchtlingsstatus verlängert oder ihn sogar verewigt.

Afrika südlich der Sahara wird langsam von der Wüste verschlungen; afrikanische politisch Verantwortliche oder die Weltgemeinschaft widmen dieser Tatsache nur sehr geringe realistische Aufmerksamkeit. Opfer der Trockenheit im Tschad und in Nigeria, um nur zwei Nationen zu nennen, durchstreifen andere benachbarte afrikanische Länder. Im Gegensatz dazu werden Naturkatastrophen der Ersten Welt ganz anders behandelt. Dies wird deutlich, wenn man sich an die nationalen und internationalen Reaktionen auf die Opfer des Hurrikans Andrew in Florida, USA, im Juni letzten Jahres erinnert.

Eine andere Gruppe von Flüchtlingen sind jene, die aufgrund ökonomischer Ursachen gezwungen sind, ihre Länder zu verlassen, um «grünere Weiden» in anderen Ländern zu suchen. Viele Nigerianer sind in den vergangenen Jahren auf der Suche nach harter Währung nach Saudi-Arabien, Europa und in die Vereinigten Staaten ausgewandert, besonders seit der IWF und die Weltbank die Abwertung des Naira zur Bedingung für die Vergabe von Krediten an Nigeria machten. Diese Gruppe von Flüchtlingen sind meistens Opfer des Phänomens der Abwanderung der Intelligenz («brain-drain») eines Landes. Eine letzte Gruppe von Flüchtlingen sind politische Flüchtlinge und Asylsuchende. Dies schließt korrupte Staatsführer ein, die aus ihren Ländern vertrieben wurden, häufig um durch noch korruptere ersetzt zu werden. Alle drei Arten von Flüchtlingen sind in Afrika reichlich vorhanden. Die für Afrika besonders typische Flüchtlingssituation wird im Verlauf dieses Artikels deutlich werden.

Was Flüchtlinge suchen und was sie erfahren

Flüchtlinge suchen vor allem Sicherheit für ihr Leben, die Möglichkeit zu überleben, Nahrung und Obdach. Sie hegen die starke Hoffnung, eines Tages in ihre Häuser oder ihr Heimatland zurückzukehren. In Flüchtlingslagern begegnen ihnen Hunger und Krankheit, schlechte sanitäre Bedingungen, kulturelle Entfremdung verstärkt durch die Unkenntnis der Sprache des Gastlandes, Verlust des Identitätsgefühls, Ablehnung

durch das Gastland oder Begrenzung auf den Raum des Lagers und Ausbeutung in Form von harter Arbeit für geringen Lohn. Kinder werden von ihren Eltern getrennt, Männer von ihren Frauen; Frauen werden ausgenutzt und vergewaltigt, häufig von genau den Menschen, die eigentlich ihre Retter sein sollten. Kinder wachsen ohne Identitätsgefühl, Verwurzelung und Kultur auf. Wenn überhaupt, gibt es für sie nur sehr schlechte Bildungseinrichtungen. An Lager gefesselt — wenn sie das Glück haben, sich in einem zu befinden — wie Tiere in einem Käfig, wachsen sie in einer künstlichen Umwelt auf. Dies hinterläßt eine negative psychologische, manchmal lebenslange Wirkung bei ihnen. Flüchtlinge erleben Entwurzelung, einen Mangel an Zugehörigkeitsgefühl, Mißhandlung, Schande und allgemeine Entmenschlichung.

Die meisten Flüchtlinge gehören zu den Armen und Schwachen, die Mehrzahl von ihnen sind Frauen und Kinder. Diese Menschen lieben das Leben, und doch werden ihnen nur sehr geringe Lebenschancen gegeben. Sie sind in keiner Weise für die Ursache ihrer Entwurzelung verantwortlich, sondern sind in jedem Sinne des Wortes Opfer: Opfer des Krieges, von Machtkämpfen, von schlechten politischen oder ökonomischen Regierungsmaßnahmen und/oder Opfer durch den Zufall der Geburt, wie die Opfer der kriegführenden ethnischen Gruppen in Somalia, Liberia und Angola.

Die afrikanische Flüchtlingserfahrung

Im Moment gibt es kaum ein Land in Afrika, das nicht auf irgendeine Weise das Flüchtlingsproblem erlebt. Zahlenmäßig hat Afrika mehr als nur einen gewaltigen Teil an Flüchtlingslagern, das ganze Land ist damit übersät. «Zu Anfang des Jahres 1992 schätzte das UN-Hochkommissariat für Flüchtlinge (UNHCR) die weltweite Flüchtlingspopulation auf fast 17 Millionen Menschen ... Ungefähr ein Drittel der «offiziellen» Flüchtlinge befindet sich in Afrika. Wenn man dazu die Zahl der «inneren» Flüchtlinge addiert, ... könnte es sein, daß sich in Afrika die Hälfte oder mehr der Flüchtlinge der ganzen Welt befinden.»[1]

Oberflächlich gesehen sind die meisten Flüchtlinge Flüchtlinge der Bürgerkriege: in Somalia, Angola, Zaïre, Liberia, Togo, Sierra Leone und nicht zu vergessen in Südafrika. Die Länder, die sich nicht in offenem Kriegszustand befinden, sind gezwungen, tausende von Flüchtlingen aus kriegführenden Ländern aufzunehmen, ohne auch nur angemessene Einrichtungen für ihre eigenen Bürger zu haben. Ein Ansteigen der Arbeitslosenzahlen dieser Länder ist die Folge. Im Jahr 1990 umfaßten die Flüchtlinge in Tunesien Menschen aus Eritrea, Somalia, Liberia, Nigeria, und Sharawi[2]. Heute findet man somalische Flüchtlinge in Äthiopien und Mali, zehntausende von togolesischen Flüchtlingen in Ghana, zaïrische und burundische Flüchtlinge in Uganda, liberische Flüchtlinge und Flüchtlinge aus dem Tschad in Nigeria und mozambiquanische Flüchtlinge in Malawi. Die Aufzählung könnte fortgesetzt werden.

Aber nicht nur das — selbst Länder, die im Moment Krieg erleben und deren Einwohner zufluchtsuchend in andere Länder strömen, werden selbst Zufluchtsort für Menschen, die wiederum aus ihren eigenen Ländern fliehen. So findet man zaïrische Flüchtlinge im Kongo und in Burundi, Flüchtlinge aus dem Kongo in Zaïre, liberianische Flüchtlinge in Sierra Leone und Flüchtlinge aus Sierra Leone in Liberia. Kenia hat eine große Anzahl an Flüchtlingen aus Somalia, dem Sudan und Äthiopien, während es ungefähr 100000 eigene vertriebene Einwohner gibt[3]. Es ist wie ein gewaltiges «Die Reise nach Jerusalem»-Spiel, nur daß die Opfer statt Musik Bomben und Gewehrschüsse, statt Lachen Tränen und die Bedrohung ihres Lebens erfahren.

Wenn man die meisten dieser von Bürgerkrieg zerrissenen Länder (Somalia, Angola, Zaïre, Liberia) einmal näher betrachtet, wird deutlich, daß diese Länder bis vor kurzem den USA und der UdSSR als strategische Punkte in ihrem «kalten Krieg» dienten. Heute existiert das «Reich des Bösen» Donald Regans (Mitglied der US-Administration unter Präsident Ronald Reagan, Anm. d. Übers.) nicht mehr. Die USA und Rußland sind dicke Freunde geworden. Im Juni 1992 unternahmen der Präsident von Rußland, Boris Jelzin und George Bush, der damalige Präsident der Vereinigten Staaten, eine Bootsfahrt in Kalifornien — eine große Show der Solidarität, die weltweit über Fernsehen ausgestrahlt wurde. Der Kongreß stimmte einer Unterstützung dieses größten Überlebenden des einstigen Reiches des Bösen in Höhe von mehreren Millionen Dollar für Nahrungsmittel, technologi-

sche Hilfe und zur Beseitigung von chemischem Abfall zu.

Währenddessen werden die afrikanischen Länder, die den beiden Supermächten einst als Kampffront und -gebiet in ihrem Streben nach Vorherrschaft dienten, schlicht fallengelassen, sich selbst überlassen im Erleiden der fortdauernden Folgen des «Kalten Krieges». Doch diese Länder befinden sich im warmen Tropengebiet Afrikas. Ferner wird die jämmerliche Hilfe, die diesen Ländern früher gegeben wurde, in den Wiederaufbau der europäischen Staaten, die aus den Ruinen des erloschenen «Reiches des Bösen» erstanden, gesteckt. Alleingelassen in ihrem Absinken in immer tiefere Armut, nehmen diese Afrikaner Zuflucht zu der einzigen Fertigkeit, dem einzigen Gewerbe, das sie von den Supermächten gelernt haben, nämlich dem Krieg und dem Kampf um die Macht. Ein afrikanisches Sprichwort drückt dies gut aus: «Wenn zwei Elefanten kämpfen, leidet das Gras.» Im Kampf zwischen dem selbsternannten «guten» und dem ehemals als «böse» etikettierten Weltreich hat das afrikanische Gras ernsten, bleibenden und in den meisten Fällen irreparablen Schaden erlitten. Man denke nur an die Millionen unschuldiger Kinder und Frauen, die ihr Leben verloren, oder an die, die lebenslange psychische Schäden davontrugen.

Diese Länder leiden aber nicht nur an den Folgen des kalten Krieges. Jetzt, wo sie miteinander Krieg führen, werden sie vom technologisch weiter fortgeschrittenen Westen mit Waffen versorgt. Afrika fehlt das technologische Wissen und die Fertigkeit, moderne Waffen zu produzieren. Häufig werden diese Länder ermutigt oder sogar aufgehetzt, mit ihren Nachbarn Krieg zu führen, damit der Westen, durch die Hintertür kommend, einen Markt für seine Waffen hat, um dann, durch die Vordertür eintretend, für Frieden zu wirken und als Wohltäter der Kriegsopfer zu dienen. Jetzt, wo der kalte Krieg vorbei ist, ist diese Strategie, in Ländern Afrikas und der Dritten Welt insgeheim zum Krieg aufzuhetzen, umso nötiger, wenn die Waffenfabrikanten weiterhin einen Markt für ihre Produkte behalten sollen.

So nutzen diese afrikanischen Länder die ohnehin schwachen ökonomischen Ressourcen, die für Brot dienen sollten, um Waffen vom technologisch fortgeschrittenen Westen zu kaufen. Die westlichen Medien haben Material für ihre Programme, es sei denn im Westen selbst passiert gleichzeitig etwas Aufregenderes. Wenn Hilfe kommt, dann ist es wiederum nur ein Trostpflaster: Nahrungsmittel, Medizin, Kleidung, Katastrophenhelfer und Friedenstruppen. Fernsehprogramme zeigen verhungernde Kinder und hilflose Frauen, wie im Moment in Somalia und Angola. Nach einiger Zeit projizieren die Medien wohlgenährte Kindergesichter statt der an Gabeln erinnernden Knochen und Rippen, um den Erfolg der Rettungsaktion aufzuzeigen. Im Laufe der Zeit kehrt einer nach dem anderen der humanitären Helfer und der Friedenstruppen nach Hause zurück, wo sie wie Helden empfangen werden. Oder eine Friedenstruppe ersetzt die andere, so wie vor kurzem die 30000 Personen starken US-Steitkräfte in Somalia verlangten, von UN-Friedenstruppen ersetzt zu werden. Sie protestierten, sie hätten mehr als einen Löwenanteil dazu beigetragen, eine Situation zu beheben, die ursprünglich von den USA verursacht worden war. Sobald die Hilfe aufhört, erscheinen nach und nach die «Gabeln» wieder. Tote Leiber von Kindern und Frauen «verunreinigen» wieder einmal die Straßen. Und wieder wird auf internationaler Ebene Alarm geschlagen. Aber diesmal mit weniger enthusiastischen Reaktionen von in Bequemlichkeit lebenden Sympathisanten: Sie haben das alles schon mal gesehen. Und so setzt sich der Kreislauf fort.

Aber das ist nicht alles. Afrika als Kontinent ist selbst ein großes Flüchtlingslager. Man kann in diesem Kontinent Bedingungen feststellen, ähnlich denen, die in den oben erwähnten isolierten Flüchtlingslagern herrschen. Diese Zustände schließen Entwurzelung, Ablehnung bzw. Ausbeutung, Entmenschlichung, Isolation, schlechte Bildung und Bildungseinrichtungen und das Problem, mit Fremdsprachen und primitiven sanitären Bedingungen zurechtkommen zu müssen, ein.

Afrika — ein Flüchtling auf seinem eigenen Grund und Boden

Die Degradierung Afrikas zu einem Flüchtlingslager begann in den Tagen des Sklavenhandels und zur Zeit des «Zerlegens Afrikas» nach dem Zweiten Weltkrieg. Seit dieser Zeit ist und bleibt Afrika ein ungeheures Flüchtlingslager auf eigenem Boden, in seiner eigenen, Gott ge-

gebenen Heimat. Bei dem alle drei Jahre stattfindenden Treffen der internationalen Vereinigung für Missionsstudien (IAS) letzten August auf Hawaii wurde festgestellt, daß Afrika, geographisch so deutlich auf der Weltkarte zu sehen, keine Rolle auf der Karte der Weltpolitik, der Wirtschaft, der Technologie, des Handels und der Entscheidungen fällenden Körperschaften spielt. Es wird in keiner dieser Angelegenheiten als Partner betrachtet. Wie seine Flüchtlinge ist Afrika nicht mehr als ein Diskussionsgegenstand der existierenden Mächte, wenn es ihnen gerade paßt.

Traditionell jedoch hatte Afrika ein System demokratischen Regierens, mit gut aufgebauten Strukturen der Verantwortlichkeit. Jeder Herrscher, der nicht zum Wohl des Volkes handelte, wurde vom Ältestenrat entfernt. Die gesamte Einrichtung sicherte die Einprägung und Aufrechterhaltung gesunder ethischer und sozialer Werte. Als Mutter der Kontinente war und ist Afrika immer noch einer der reichsten Kontinente der Welt; es ist reich an Kultur, religiösem Geist, natürlichen Rohstoffen und Arbeitskraft. Doch aufgrund der Ausbeutung durch Kolonialismus und Neokolonialismus ist Afrika der ärmste Kontinent geworden. In der Vergangenheit wurden seine Einwohner als Sklaven weggeschafft, um Columbus' «Neue Welt» mit billigen Arbeitskräften zu versorgen. Heute werden sie mit Versprechungen besserer Arbeitsbedingungen weggelockt. Afrikas schwarzhäutige Einwohner sind «entmenschlicht» oder als «Untermenschen» behandelt worden. Die Charta der Vereinten Nationen zur Gleichheit aller Menschen, macht hier kaum einen praktischen Unterschied. Während seine reichen Kunstwerke und sein kulturelles Erbe in britische Museen befördert wurden, wurde Afrika selbst so dargestellt, als habe es keine Kultur, Religion oder Ethik.

Die Ausbeutung Afrikas gehört jedoch nicht der Vergangenheit an; sie wird heute in weitaus subtilerer Form fortgesetzt. Viele westliche Firmen lassen sich in Afrika nieder und «melken» es zu ihrem Vorteil, ohne etwas für die Entwicklung der Länder, in denen sie sich befinden, zu tun, oder ihren afrikanischen Partnern die nötigen technologischen Fertigkeiten zu übermitteln, die diese in die Lage versetzen würden, ihre eigenen Länder weiterzuentwickeln. Zaïre ist dafür ein typisches Beispiel. Doch wenn die Frustration eines Volkes den Höhepunkt erreicht hat und wenn es Krieg beginnt, dann reagiert der Westen schnell mit der Evakuierung seiner ausländischen Bürger und überläßt die «Eingeborenen» der gegenseitigen Zerstörung in der Hitze ihrer Frustration und Armut. In guten Zeiten jedoch unterstützen diese ausländischen Nationen schamlos die unterdrückenden und ausbeutenden Regierungen dieser afrikanischen Länder.

Die Plünderung Afrikas setzt sich fort, durch das geheime Einverständnis westlicher Nationen und Banken mit korrupten afrikanischen Führern. Ein Weg, auf dem dies geschieht, sind ungleiche Handelsbeziehungen und eine erzwungene Abwertung afrikanischer Währungen. Ein anderer Weg liegt im Akzeptieren von gestohlenem Geld dieser Länder für Bankgeschäfte, Geld, das in Milliardenhöhe von Pfund oder Dollars in ihren Banken deponiert wird. Diese Gelder werden zur Kreditquelle für die gleichen afrikanischen Länder, die nun alles noch zur Verfügung stehende Geld für den Schuldendienst ausgeben. Bei der Einzahlung des Geldes werden keine Fragen nach der moralischen Unbedenklichkeit gestellt. Sollte sich jedoch das Volk eines Tages erheben und den korrupten Führer zwingen, das gestohlene Geld ins Heimatland zurückzuführen, dann erinnern sich die ausländischen Banken auf einmal, daß es so etwas wie Moralität gibt. Sie weigern sich, das Geld an die rechtmäßigen Besitzer, die Völker dieser verarmten Länder, freizugeben, mit der Begründung, die besagten Führer handelten unter Druck. Dies geschah in den Fällen von Archeampong aus Ghana und einer Schweizer Bank und von Umaru Dingo und der Britischen Regierung[4].

Die Afrikaner behandelten das Land traditionell mit großer Achtung. Mißbrauch der Erde, der «allumfassenden Mutter», wurde von den Göttern und der Gemeinschaft bestraft. Durch den Kolonialismus wurde der Mißbrauch des Landes eingeführt. Wertvolle Bäume wie Mahagoni und Tiere wie der Elefant wurden ihrer wertvollen Teile wegen erbarmungslos ausgerottet. Heute ist der Westen auf das Problem der Umwelt und der Ökologie aufmerksam geworden, und Afrika soll von dieser Einsicht lernen. Indem ihnen praktisch der Zugang zu technologischem Wissen verwehrt wurde, ist Afrika zum Abladeplatz für den von westlicher Technologie

produzierten Giftmüll geworden. AIDS ist durch die sexuellen Aktivitäten westlicher Soldaten, die zur «strategischen Bewachung» in den klimatisch milden Gebieten Ostafrikas (i.e. Uganda und Kenia) waren, nach Afrika gebracht worden und durch, wie manche glauben, die experimentelle Infizierung afrikanischer Affen mit einem AIDS verursachenden Virus. Heute hat sich die tödliche Krankheit auf dem gesamten Kontinent ausgebreitet, Frauen und Kinder einschließend. Aber was noch schlimmer ist: Der Westen betrachtet Afrika als den Ausgangspunkt von AIDS. So wie die Flüchtlinge hat auch Afrika den Schmerz der Trennung, der Isolation, der kulturellen und gesellschaftlichen Entfremdung durchlebt. Das Zerlegen Afrikas bedeutete die Aufspaltung von Nationen in zwei Teile. Die Hälfte der Yorubas befindet sich in Nigeria, die andere Hälfte in der Republik Benin; die Ewes sind zur Hälfte in Ghana, zur Hälfte in Togo; die Hausas sind über den Norden Nigerias, Kamerun, den Tschad, und Niger verstreut. Diese politische Aufteilung wurde durch die kulturell-sprachliche Einteilung in anglophone, frankophone und lusophone Länder noch verstärkt. Stammeskonflikte, von denen heute fast jedes afrikanische Land heimgesucht wird, sind die verspäteten Reaktionen der Völker auf diese erzwungenen Gruppierungen; aber leider sind sie nach wie vor die Verlierer. Zu diesen Dingen kann man noch die Millionen von Afrikanern hinzurechnen, die als Sklaven exportiert wurden, um auf westlichen Plantagen zu arbeiten, und die nun in den USA, Brasilien und auf Haiti leben. Wie ihre Brüder und Schwestern im Mutterland wurden sie ausgebeutet, für harte Arbeit benutzt und dann in Armut und Entmenschlichung alleingelassen.

Eine Art kultureller Entfremdung lag darin, die Afrikaner dahin zu bringen, ihre eigenen Muttersprachen, die die Kolonisten als «barbarisch» bezeichneten, zu verachten, um sie dann deren eigene «zivilisierte» Sprachen erlernen zu lassen. Gebildete Afrikaner müssen mit dem Handikap zurechtkommen, ihre Gedanken in einer fremden Sprache auszudrücken. Keine der afrikanischen Sprachen wurde der Entwicklung auf eine literarische Ebene wert geachtet. Nun werden die Afrikaner dafür verantwortlich gemacht, daß sie ihre Sprachen nicht weiterentwickelten. Im Bereich der Bildung glaubte man, daß die Afrikaner geringe oder gar keine intellektuellen Begabungen hätten. Deshalb glaubte man, es sei nicht zweckmäßig, sie in Wissenschaften auszubilden. Um sicherzustellen, daß ihre Unterentwicklung von bleibender Dauer ist, verweigert man den Afrikanern auch heute noch den Zugang zu technologischem Wissen, das sie in die Lage versetzt hätte, ihren Kontinent zu entwickeln. Dennoch bemüht man sich stark um afrikanische Mathematiker und Physiker als Lehrende in westlichen Bildungseinrichtungen.

Der schlimmste Aspekt dieses ganzen Prozesses liegt darin, daß er dazu führte, daß die Afrikaner sich selbst und alles, was zu ihnen gehört, als minderwertig betrachten. Der Terminus «afrikanisch» wurde gleichgesetzt mit «Barbarei», «Wildheit», «Busch», usw. Die lähmenden, bleibenden psychischen Folgen dieser Angelegenheit müssen noch angesprochen werden. Mveng aus Kamerun bezeichnet dies als «anthropologische Armut»[5]. Heute (obwohl es hier und da Verbesserungen gibt) glaubt der Rest der Welt immer noch, Afrikaner seien Untermenschen. Sie brauchen nur auftreten, schon disqualifiziert sie ihre Hautfarbe. Als Flüchtlinge werden sie in ihren Gastländern abgelehnt und in Lagern gehalten, außer man braucht sie als billige Arbeitskräfte. So ist es heutzutage für Afrikaner nahezu unmöglich, Visa für westliche Länder zu erhalten, es sei denn, ihre Dienste werden gebraucht.

Die Zusammenfassung dieser Reduzierung Afrikas auf ein gewaltiges Flüchtlingslager findet sich im System der «Apartheid» in Südafrika. Alle Schlechtigkeiten, die den Schwarzen des Kontinents zugeteilt werden, finden hier ihre Heimat. Die Situation ist zu gut bekannt, als daß ein weiterer Kommentar nötig wäre. Dieses System überlebte so lange, weil es vorteilhaft für den Westen war. Gegenwärtige Bemühungen, den Kontinent und die Menschheit ein für allemal von dieser Bosheit zu befreien, werden von den geheimen Bemühungen der herrschenden weißen Minderheit untergraben. Sie unterstützen nicht nur die Kämpfe zwischen Schwarzen des ANC und der Inkatha Bewegung, sie infiltrieren diese Gruppen auch direkt, um die Schwarzen auszulöschen[6]. Werden sie Erfolg haben?

Die Frage der Ethik

Das eben gezeichnete Bild Afrikas als Flüchtlingslager ist keinesfalls vollständig. Hoffentlich

hat es jedoch zu einem ehrlichen Nachdenken über das Flüchtlingsproblem in Afrika in einem neuen Licht angeregt. In diesem Licht wird die Frage der Ethik für die angeblichen Wohltäter, die vielleicht selbst die eigentliche Ursache des astronomischen Flüchtlingsproblems dieses Kontinents darstellen, zu einer einschlägigen, das Gewissen beunruhigenden Frage. Die ethische Frage, die sich stellt, ist, ob irgendeine Rasse das Recht hat, eine andere zu mißbrauchen und ihr solche Schmerzen zuzufügen und dabei ungestraft davonzukommen. Man gab den Afrikanern nicht nur das Gefühl, Flüchtlinge auf eigenem Grund und Boden zu sein, man sprach ihnen auch den Status menschlicher Wesen ab. Ist die gegenwärtige Annäherung des UNHCR an das Flüchtlingsproblem angemessen, um das Problem von der Wurzel her anzupacken, oder werden nur die Symptome eher zufällig behandelt, während unter der Haut die Wunden weiter eitern? Ohne Zweifel, das traditionelle Afrika hatte Flüchtlinge. Diese entsprachen im großen und ganzen drei Typen: Menschen, die aufgrund von Verbrechen aus ihren Gemeinschaften ausgestoßen wurden, die Unberührbaren, die isoliert und den Göttern geweiht wurden und die später ein Tabu ihrer Kulturen wurden (wie die Osu-Kaste in Igboland in Nigeria), und Frauen, die in großer Zahl ihre Häuser verließen und in andere Dörfer gingen, um damit gegen die schlechte Behandlung durch ihre Männer zu protestieren, bis die Männer um ihre Rückkehr bettelnd zu ihnen kamen, mit dem Versprechen, sie nie wieder schlecht zu behandeln[7]. Aber im Gegensatz zu heute waren diese Flüchtlingssituationen ethisch motiviert: Es ging um den Erhalt gesunder Verhaltensweisen in der Familie und der Gesellschaft. Heute jedoch sind die vielen Flüchtlinge, die die afrikanische Erde bevölkern, Opfer der ethischen Unverantwortlichkeit anderer Menschen. Wo liegt die Lösung dieses Problems?

Das Flüchtlingsproblem in Afrika ist in erster Linie ein Problem fundamentaler Menschenrechte und sozialer Gerechtigkeit. Man wird keine bleibende Lösung dieses Problems finden, wenn sie nicht fest auf sozialer Gerechtigkeit für die Afrikaner begründet ist. Außer dem Recht auf Heimat, Zuflucht und gute Ausbildung ist die Welt den Afrikanern und allen schwarzen Menschen auf der Welt die Verpflichtung schuldig, sie als menschliche Wesen zu behandeln, und sie nicht aufgrund ihrer gottgegebenen Hautfarbe zu verachten. Ethik hängt damit zusammen, das Gute zu tun und das Böse zu vermeiden. Der Westen muß erkennen, daß die verdeckten und offenen Maßnahmen, die angewandt werden, um Afrika auszubeuten und zu verarmen, ein Verbrechen gegen die Menschheit selbst sind. Vor einem Jahr verlangte M.K.O. Abiola aus Nigeria vor den Vereinten Nationen, daß die westlichen Länder Afrika für die Übeltaten des Sklavenhandels Wiedergutmachung leisten sollten. Angemessene Wiedergutmachung würde danach trachten, Afrika seine rechtmäßige Stellung in der Weltpolitik, der Wirtschaft und dem Handel, und den Afrikanern ihre volle Würde als menschliche Wesen und Kinder Gottes wiederzugeben. Statt der gegenwärtigen «Trostpflaster»-Hilfe, die im Grunde die Stellung Afrikas verleugnet, würde solche Wiedergutmachung Afrikanern technisches Wissen verfügbar machen, und ihnen in positiver Weise bei der Entwicklung ihres Kontinents helfen.

Der erste Schritt hin zu einer radikalen Lösung des Flüchtlingsproblems in Afrika ist eine radikale Umkehr und Verpflichtung zu sozialer Gerechtigkeit all derer, die den Kontinent ausgebeutet haben, oder die an der Ausbeutung beteiligt waren. Ob es wahr ist oder nicht, Afrika versteht den Westen als einen christlichen Block, und das nicht ohne Grund. Die «Evangelisierer» Afrikas kamen aus Europa. Man gab Afrika zu verstehen, daß sein Lebensstil, grundsätzlich auf gesunden moralischen Prinzipien basierend, heidnisch sei und abgelegt werden müsse. Es tat dies. Aber was erhielt es stattdessen? Basieren die vergangenen und gegenwärtigen Maßnahmen, die zur Verarmung des Kontinents führen, auf christusähnlichen Prinzipien? Was sagt die «Gute Nachricht» von Jesus Christus zu alledem? Wie kann christliche Theologie wirksam zu einer radikalen Lösung dieses Problems beitragen?

Alle Flüchtlinge haben die starke Hoffnung, eines Tages zu ihren eigenen Häusern und in ihre Heimatländer zurückzukehren. Der Flüchtling Afrika hegt die Hoffnung, eines Tages die Erlaubnis zu bekommen, auf seinem eigenen Boden und unter den Nationen zu Hause zu sein. Seine Völker hegen die Hoffnung, eines Tages ihr volles Recht als Bürger der Welt und ihres geliebten Kontinents in Anspruch zu neh-

men. Sie haben die Verantwortung, den Anspruch auf diese Rechte zu erheben, und der Rest der Welt hat die korrespondierende Verantwortung, ihnen dabei zu helfen, indem sie alle Hindernisse aus ihrem Weg räumen[8]. Aus ethischer Sicht sollte niemand auf Erden ein Flüchtling sein, da die ganze Erde, ihre Fülle und alle ihre Völker Gott gehören (Ps 24,1).

[1] AMACEA Documentation Service, ADS 22/1992 No. 377, Nairobi, 1. Nov. 1992, 3.

[2] G. Vatin-Perignon, Caritas Internationalis, Doc. 14GA/205-3, Rom, Mai 23-25, 1991, 1.

[3] AMACEA Documentation Service, 4.

[4] Umaro Diko, Finanzminister von Nigeria während des Buhari-Regimes, leitete 2,5 Milliarden Pfund auf sein eigenes Bankkonto in London. Als das Babangida-Regime versuchte, ihn in sein Heimatland zurückzubringen, wo er sich für seine Verbrechen verantworten sollte, wurden diese Bemühungen von Sicherheitskräften der britischen Regierung vereitelt, da sie der Meinung waren, die Methode, die zur Rückführung benutzt werden sollte, sei illegal. Diko sollte in einem Container unter Betäubung, verabreicht von einem israelischen Arzt, der extra zu diesem Zweck angestellt worden war, zurückgebracht werden. Der Arzt sollte bis zu seiner Ankunft in Nigeria bei ihm bleiben, um sicherzustellen, daß er am Leben bleibt.

[5] E. Mveng, L'Afrique dans l'Eglise: Parole d'un Croiyant (Paris 1985) 120.

[6] N. Agibo u.a., In the Grip of Scandal (über die Ergebnisse der unabhängigen Richard Gladstone Kommission zur Untersuchung politischer Gewalt in Südafrika) Newswatch: Nigeria's Weekly Magazine, 30.11.1992, 26.

[7] Dies wird in Ugep, im Cross River State von Nigeria noch immer praktiziert, noch im vergangenen Jahr mit großem Erfolg.

[8] Vgl. Johannes XXIII., Pacem in Terris, 40-41.

Aus dem Englischen übers. von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

TERESA OKURE

Akademische Dekanin des Catholic Higher Theological Institute von West Afrika (CIWA) in Nigeria; Professorin für Heilige Schrift; Mitarbeit im Beirat von CONCILIUM, im Exekutivkomitee der Internationalen Vereinigung für Missionsstudien und in der EATWOT-Kommission für das Studium der Theologie. Zahlreiche Veröffentlichungen zu neutestamentlichen Themen.

FLÜCHTLINGE IN AFRIKA

Land	Flüchtlinge über die Landesgrenzen
Benin	—
Burkina Faso	10.000
Burundi	270.000
Kongo	3.000
Elfenbeinküste	240.000
Djibouti	11.000
Äquatorialguinea	—
Gambia	—
Ghana	10.000
Guinea Bissau	5.000
Guinea	564.000
Lesotho	—
Liberia	—
Marokko	—
Moçambique	49.900 und 2,5 Millionen Flüchtlinge innerhalb des Landes
Ruanda	34.000
Senegal	55.000
Sierra Leone	10.000
Somalia	400
Swaziland	25.600
Togo	—
Tunesien	—
Westsahara	—
Zimbabwe	115.000

Quelle: AMACEA Documentation Service, ADS 22/1992, Nr. 377, Nairobi, 1. November 1992, 2 (die Zahlenangaben wurden manchmal von der Redaktion gerundet)

Roberto S. Goizueta

US-Hispanisches Mestizentum und theologische Methode

Das Projekt einer US-Hispanischen Theologie ist gegründet auf die praktische Solidarität, die uns mit der Gemeinschaft unseres Volkes verbindet, wobei wir uns besonders den Unterprivilegierten zuwenden, den Latinos und Latinas, die darunter leiden, daß sie in jeder Hinsicht — im Bereich der Kultur und der Sprache, als Klasse und aufgrund von Geschlecht und Herkunft — an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Die Zielsetzung dieses Projekts wird in der Erklärung der Akademie der Katholischen Hispanischen Theologen der Vereinigten Staaten von Amerika so beschrieben: «In der Durchführung ihres Auftrags unterstützt die Akademie die hispanischen Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten und hilft ihnen in der kritischen Wahrnehmung des Wirkens des Heiligen Geistes auf ihrem Weg durch die Geschichte ...»

Von den zahlreichen Spannungsfeldern, die mit dieser Aufgabe gegeben sind, möchte ich jetzt eines herausgreifen und zeigen, daß es, wie so vieles im menschlichen Leben, zugleich eine Herausforderung und eine Chance darstellt; ich möchte behaupten, daß eine US-Hispanische Theologie solche Spannung aushalten muß, statt sie vorschnell aufzulösen; und ich bin auch der Überzeugung, daß US-Hispanische Theologen bereit sein müssen, bestimmte Risiken einzugehen[1]. Wir müssen uns der unausweichlichen Mehrdeutigkeiten bewußt sein, die mit unserem Selbstverständnis als «Latino-Theologen» bzw. als «US-Hispanische Theologen» verbunden sind. Ich möchte auf eine solche Mehrdeutigkeit, die aus unserer doppelten Identität als Latinos und Latinas einerseits und als «Theologen» andererseits resultiert, näher eingehen. In der methodologischen Debatte wird dieses Problem oft als die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis thematisiert. Wenn wir als Theologen zu diesem Problem etwas Gehaltvolles beitragen wollen, müssen wir von der US-Hispanischen Erfahrung ausgehen, die im besonderen die Erfahrung des Mestizentums ist (d.h. der rassischen und kulturellen Vermischung und der damit gegebenen Spannung zwischen den verschiedenen rassischen und kulturellen Besonderheiten, die den US-Hispanier ausmachen)[2].

Unsere Identität als US-Hispanische Theologen wird zuallererst durch den Bezug zu unserem Volk, den Hispanischen Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten, konstituiert, die wir begleiten und denen wir bei der kritischen Wahrnehmung des Wirkens des Heiligen Geistes auf ihrem Weg helfen wollen. Unsere Theologie ist gegründet auf die Praxis der Begleitung oder Solidarität. Die Authentizität dieser Praxis erst macht unsere Theologie zu einer *US-Hispanischen* Theologie. Untrennbar verbunden mit dem Prozeß der Begleitung ist der Prozeß der kritischen Unterscheidung, so wie mit jeder Praxis ein Moment der Reflexion verbunden ist. In diesem Sinn sagen wir, daß unsere Theologie auf die Praxis gegründet ist, im Unterschied zur üblichen Redeweise, daß Theologie praktisch orientiert ist.

Es wäre ein Fehler, «Begleitung» oder «Praxis» als Bereiche menschlicher Erfahrung zu verstehen, die kritischer Reflexion und Analyse, also der Theorie, *entgegengesetzt* sind, vielmehr sind letztere gerade als Aspekte der kritischen Unterscheidung zu verstehen. Die Versuchung, wie sie in praxis-orientierten Theologien immer wieder anzutreffen ist, Theorie als grundsätzlich elitär zurückzuweisen, würde, wenn man ihr nachgäbe, nur dazu führen, daß das Monopol der herrschenden Kultur über die Human- und Sozialwissenschaften wie auch über die Naturwissenschaften sich verfestigt und die instrumentelle Vernunft und ihre Form der Rationalität alle Wissensbereiche kontrolliert. Die instrumentelle Vernunft aber fördert mit ihren utilitaristischen epistemologischen Kriterien die Instrumentalisierung, die Vergegenständlichung und — in der Konsequenz — die Unterdrückung unseres Volkes. Die sozialen, politischen und ökonomischen Institutionen, die nach wie vor

die Latinos und Latinas unterdrücken, sind gerade die Institutionen, in denen die instrumentelle Vernunft weiterhin dominiert und als Legitimation für diese Unterdrückung dient. In dem Maße, wie wir die Anstrengungen des Intellekts dem technologischen Paradigma unterwerfen, wie es gegenwärtig die Regel ist, nehmen wir teil an der Unterdrückung der US-Hispanier und aller anderen Randgruppen. Wenn wir auf die nachaufklärerische Privatisierung der Anstrengungen des Intellekts mit dem Zugeständnis reagieren, daß Natur- und Humanwissenschaften für die drängenden menschlichen und sozialen Bedürfnisse unseres Volkes letztlich bedeutungs- und folgenlos sind, überlassen wir das Feld den herrschenden Gruppen, die sich sehr sicher sind, daß dieser ganze Komplex der intellektuellen Beschäftigung für diese Bedürfnisse sehr wohl von Bedeutung ist, nämlich als Mittel zu ihrer Unterdrückung.

Die Aufgabe einer US-Hispanischen Theologie besteht nicht darin, zugunsten der sozialen Gerechtigkeit von der Rationalität abzurücken, sondern darin, die Irrationalität dessen aufzuzeigen, was gegenwärtig für rational gehalten wird, indem die einer gerechten sozialen Ordnung innewohnende Rationalität aufgezeigt wird. Indem wir zeigen, inwiefern akademische Fragen tatsächlich nicht nur akademische Fragen sind, versuchen wir eine Neubestimmung dessen, was als rational gelten kann. US-Hispanische Theologen lassen nicht zu, daß das akademische Establishment dieses Landes sich das Recht anmaßt, festzulegen, worin das Wesen des Akademischen oder eines gelehrten Unternehmens besteht. Wir lassen uns dieses Recht nicht aus der Hand nehmen, sondern versuchen, ein anderes Modell dessen zu entwerfen und Gestalt werden zu lassen, was als akademisch gelten soll. Die Tatsache, daß akademische Gelehrsamkeit oft dazu verdreht und mißbraucht wurde, Interessen einer Elite zu dienen, sollte uns nicht zum Rückzug bewegen. Ebensowenig entbindet uns die Tatsache, daß Aufrufe zur Freiheit und Gerechtigkeit oft dazu gedient haben, Unterdrückung zu rechtfertigen, von der Verantwortung, für Freiheit und Gerechtigkeit zu kämpfen.

Der nachdrückliche Hinweis auf die dialektische Einheit von Theorie und Praxis ist für uns US-Hispanier von besonderer Bedeutung, zumal in einer Situation, in der von bestimmten in den Vereinigten Staaten vorherrschenden Klischees ideologische Gewalt ausgeht. Soweit wir uns auf den Standpunkt einlassen, der Kampf für Gerechtigkeit entspreche nicht unmittelbar den Forderungen der Vernunft, dieser Kampf sei vielmehr nichts anderes als ein existentieller Akt des Willens, arbeiten wir dem Hauptargument der herrschenden Kultur gegen uns in die Hände, daß wir nämlich, als typische «Latinos», zwar gute Absichten haben, aber letztlich doch irrationale und von Emotionen gesteuerte Idealisten sind. Und was noch wichtiger ist: Wir räumen damit indirekt ein, daß das Gebot der Nächstenliebe selbst irrational und unvernünftig ist. Zwar können die Anforderungen der Liebe und damit die Anforderungen der Praxis letztlich als *trans*-rational bezeichnet werden, da sie über die Vernunft hinausgehen, aber sie sind nicht *ir*-rational, denn sie widersprechen nicht der Vernunft. Wir Latinos und Latinas müssen vielmehr zeigen, wie, im Gegenteil, der Weg der Gerechtigkeit der *einzig* rationale, der *einzig* vernünftige Weg ist, den wir, jeder einzelne und wir alle als Gemeinschaft, einschlagen müssen.

Faßt man Liebe und Gerechtigkeit als Forderungen auf, die mit der Vernunft nichts zu tun haben oder ihr sogar entgegengesetzt sind, so liegt dem eine reduktionistische Anthropologie zugrunde, die letztlich die menschliche Person, und in besonderer Weise die an den Rand gedrängte Person, herabsetzt. Eine dichotomische Interpretation der Theorie-Praxis-Beziehung würde der US-Hispanischen Erfahrung den Leib-Seele-Dualismus überstülpen, der über Jahrhunderte hin versucht hat, die ganzheitliche Sicht der Latino-Kultur auszulöschen. Mehr noch, solch ein verzerrtes Verständnis würde die stereotype Identifikation der angelsächsischen Kultur als einer Kultur des Geistes (die z.B. Literatur, Gelehrsamkeit, Wissenschaft und ihre Anwendung fördert) und der lateinischen Kulturen als Kulturen des Körpers (mit Fiesta und Ritual, Sinnenfreude, Unersättlichkeit und Genuß) noch verfestigen. Es ist kein Zufall, daß viele führende Wissenschaftler der Vereinigten Staaten es bis zum heutigen Tag ablehnen, Spanisch als «Wissenschaftssprache» anzuerkennen.

Zweifellos ist die ganzheitliche Weltsicht der Hispanier eine Eigenschaft, die unser Volk besonders auszeichnet, und sie gehört zum Wichtigsten, was wir in die Gesellschaft Nordamerikas einbringen können; dennoch sollten wir der Versuchung wehren, uns dem alles überwälti-

genden Rationalismus der herrschenden Kultur dadurch zu widersetzen, daß wir die geistige Anstrengung als solche herabsetzen. Wie können wir guten Gewissens Latino-Kinder und Jugendliche dazu bewegen, zur Schule zu gehen und sich Bildung anzueignen, wenn wir gleichzeitig die Einstellung vermitteln, eine intellektuelle Haltung sei der Definition nach eine elitäre Angelegenheit? Wenn wir als US-Hispanische Theologen es zulassen, daß unsere Haltung als antiintellektuell gewertet wird, wonach die Praxis nicht mit Theorie vermittelt ist, sondern die Theorie verdrängt, machen wir uns mitschuldig an der Unterdrückung unseres Volkes; unsere Leute werden doch genau deshalb als Lasttiere behandelt, weil man ihnen die Fähigkeit zu rationalem Verhalten abspricht. Wir sollten nicht vergessen, daß die Gesellschaft, die die Hispanier auf die Plantagen und zur Akkordarbeit abkommandiert, eben die Gesellschaft ist, die unsere Fiestas und unsere Musik idealisiert. Beide Stereotypen verleugnen unsere Menschlichkeit, indem sie diese Menschlichkeit auf eine Dimension reduzieren, und zwar in erster Linie auf unseren physischen Körper und dann auf unsere Gefühle. Von Geist ist dabei nie die Rede.

Wenn diese beiden Stereotypen — das Lasttier und der unbekümmert fröhliche, Spaß liebende und unbeschwerte Hispanier — in eines zusammenfließen, landen wir schließlich bei unserem Freund Juan Valdez, der in der Fernsehreklame für kolumbianischen Kaffee wirbt. Mitten in der harten Arbeit unter der heißen Sonne gelingt es ihm, ein fröhliches Gesicht aufzusetzen und seine Kleidung fleckenlos weiß zu halten. Seine fröhliche Miene und die tadellose Arbeitskleidung suggerieren, dieser Juan würde in seiner Arbeit all den Spaß und die Freude finden, die sein Herz nur begehren kann. Die Botschaft ist deutlich: Die Arbeit auf den Plantagen *ist* die Fiesta. Die zwei vorherrschenden Stereotypen sind nur die zwei Seiten derselben Münze; der illegale Einwanderer aus Mexiko ist das alter Ego des Fiesta-Fans.

Indem die US-Hispanischen Theologen solche herabsetzenden Stereotypen als das darstellen, was sie sind, bekräftigen sie die volle Menschlichkeit der Latinos und Latinas. Wir tun das nicht durch Zurückweisung des Wertes der intellektuellen Bemühung, aber auch nicht in der Übernahme des herrschenden Verständnisses der intellektuellen Vorgehensweise. Wir suchen vielmehr die entscheidende Bedeutung dieses Unternehmens durch seine fundamentale Re-definition im Kontext des Kampfes unserer Gemeinden wiederzugewinnen. Und so bestehen wir darauf, daß unsere Begleitung der US-Hispanischen Gemeinden einen Prozeß kritischer Reflexion einschließt; unsere Reflexion wird geboren in diesem Prozeß der Begleitung.

Der Ausdruck «kritische Reflexion» weist jedoch sofort auf eine Schwierigkeit unseres Unternehmens hin, denn die wirkliche Möglichkeit der Kritik setzt einen bestimmten Grad von Nicht-Identität bzw. eine epistemologische Distanz voraus. Unsere theologische Ausbildung hat uns in mehrfacher Hinsicht in Distanz gebracht zu den Gemeinden, aus denen wir kommen und zu denen wir gehören. Diese Distanz erst macht die eigentliche «kritische Reflexion» möglich, in der wir unsere theologische Berufung innerhalb der Gemeinden leben, in denen wir als Lehrer, Pfarrer, Katecheten, Berater oder Organisatoren tätig sind.

Unsere Theologie muß sich so gewissermaßen an zwei Sets methodologischer Kriterien bewähren: an Kriterien, die abgeleitet sind vom grundlegenden geschichtlichen Bezug zu unserem Volk, und an Kriterien, die sich ergeben aus der erworbenen Zugehörigkeit zur theologischen akademischen Welt. Unsere erstrangige Verpflichtung und somit auch Verantwortlichkeit ist die gegenüber unserem Volk, dessen Kämpfe unser *locus theologicus* sind. Wir sind dazu aufgerufen, die theologische Bedeutsamkeit des Leidens und der Hoffnung unseres Volkes zur Sprache zu bringen, wie sie zum Beispiel in der Volksreligiosität und in der Erfahrung des Mestizentums zum Ausdruck kommen. Wir werden dann begreifen, daß diese nicht einfach nur Konsequenzen von Gewalt und Unterdrückung sind, sondern ebenso Verkörperungen der unauslöschbaren Hoffnung unseres Volkes. Dieses Mestizentum ist das Ergebnis von jahrhundertelang erfahrener Gewalt, von Exilierung und Unterwerfung, aber es ist auch ein Symbol der Hoffnung, die Geburt einer neuen geschichtlichen Wirklichkeit, die — wie der Phönix der Mythologie — aus der Asche der Geschichte geboren wird.

US-Hispanischen Theologen geht es darum, diese Hoffnung zu Wort und zu Gehör zu bringen, sie dem nihilistischen Fatalismus der herr-

schenden Kultur entgegenzustellen, die über die Jahrhunderte versucht hat, unsere Hoffnung auszulöschen. Für dieses Ziel setzen wir alle unsere Möglichkeiten, einschließlich unserer intellektuellen Begabung, ein. Wir werden unseren Gemeinden letzten Endes nicht nur Rechenschaft geben müssen über unsere Bereitschaft, mit ihnen zu kämpfen, sondern eben auch darüber, wie wir unsere Bildung und unser Können in den Dienst dieses Kampfes gestellt haben. Authentische Solidarität mit unseren Latino-Gemeinschaften kann nicht bedeuten, daß wir — auf der illusionären Suche nach einer Art von «Praxis», die, losgelöst von der Theorie, nur in der Theorie existiert — unsere kritischen theologischen Kenntnisse hintanstellen sollten; im Gegenteil, als US-Hispanische Theologen haben wir diese Kenntnisse zum Mittelpunkt unserer Praxis der Solidarität gemacht. Insoweit wir dabei selbst in gewisser Weise auf Distanz gehen mußten zu unseren Gemeinden, werden diese Gemeinden uns das nur nachsehen, wenn wir unser Bestes geben. Die Armen haben Anspruch auf die wirklich beste theologische Bildung. Wenn wir weniger bieten oder wenn wir das Bemühen um fachliche Kompetenz geringschätzen, da es angesichts der Erfordernisse der Praxis nichts bringe, verachten wir die Millionen von Latinos und Latinas, die gegen schier unüberwindliche Barrieren ankämpfen, um einen Funken Bildung zu erwerben. Kurz, Praxis gegen Theorie auszuspielen heißt die Erfahrung der Solidarität und den Begriff der Praxis durch die Brille eines cartesianischen Dualismus zu sehen, der unserer Erfahrung als Hispanier fremd ist, sind wir doch ein Volk, dem *beides* wichtig ist, der Leib *und* die Seele, und das sowohl zu Lateinamerika wie auch zu Nordamerika gehört.

Die Tatsache allerdings, daß wir nicht abstrakt «Theologen» sind, sondern *US-Hispanische* Theologen, die mit ihren an den Rand gedrängten Gemeinden solidarisch sind, bringt es mit sich, daß unser Verständnis von «bester Bildung» radikal verschieden ist von dem, was in der akademischen Theologie Nordamerikas weithin unter dem Besten verstanden wird. Wir stellen das herrschende Verständnis von intellektueller Leistung, wissenschaftlicher Stringenz und kritischer Reflexion in Frage. Wir ziehen unhistorische, rationalistische und konzeptualistische Epistemologien und Methodologien in Zweifel. Die Erfahrung des Mestizentums, des Lebens an den Rändern und im Schnittpunkt unterschiedlicher Kulturen, ohne voll zu einer zu gehören, ruft in uns einen unwillkürlichen Verdacht gegenüber jedem epistemologischen Paradigma wach, das für sich universale Geltung proklamiert. Da wir gelernt haben, die Wirklichkeit aus unterschiedlichen und manchmal sich widersprechenden kulturellen Gesichtspunkten zu betrachten, haben wir eine binokulare Sichtweise entwickelt, die alle monokularen Ansichten der Wirklichkeit relativiert.

Ein US-Hispanischer Theologe geht somit von der Praxis der Latino-Gemeinden der Vereinigten Staaten als Mestizen-Gemeinden aus, die eine radikale Infragestellung jeder Art von Totalitarismus darstellen. Ebenso hinterfragen wir den atomistischen Individualismus, der dem Selbstverständnis der meisten nordamerikanischen Gelehrten zugrunde liegt; dieser Individualismus entsteht aus einer dualistischen Epistemologie, die zu schnell dabei ist, das Individuum der Gesellschaft, die Gemeinschaft der Institution, das Gefühl der Vernunft, die Moral dem Verständnis, die Subjektivität der Objektivität und den Glauben der Religion gegenüberzustellen; so flüchtet man vor den immer mehrdeutigen, aber dringlichen Forderungen der menschlichen Geschichtlichkeit in konzeptualistische Dichotomien. Wir Mestizen nehmen die Wirklichkeit eher im Modus des «Sowohl — als auch» denn im «Entweder — oder» wahr. Wenn wir also sagen, unsere Theologie sei auf die Erfahrung der Hispanischen Gemeinden in den Vereinigten Staaten gegründet, bringen wir nichts anderes zum Ausdruck als unser Wissen darum, daß wir soziale Wesen in körperlicher Gestalt sind und eben nicht als körperlose, geschichtslose Geister oder als vereinzelte Individuen existieren. Und durch unser Vorgehen fordern wir die Euro-Amerikanischen Theologen auf, das gleiche zu tun, nämlich ihre eigene Geschichtlichkeit einzubringen durch Anerkennung der Partikularität ihrer eigenen epistemologischen *a prioris*. Wir stellen damit auch die vorherrschende Ansicht in Frage, nach der Wissenschaft eine Tätigkeit des einzelnen ist, die in der Absonderung von der Gemeinschaft geübt wird. Die Gemeinschaft ist der Geburtsort des Ich.

Unser Anliegen überschreitet somit die Grenzen unserer Gemeinden und öffnet sich einem

umfassenderen Bereich. So unumgänglich es ist, daß wir die Themen zuerst in und mit unseren Latino-Gemeinden erörtern, geben wir uns doch nicht damit zufrieden, und zwar weder als Latinos und Latinas noch als Theologen, nur ein Selbstgespräch zu führen. Wir werden jedoch keinerlei Wirkung auf die herrschende Theologie bzw. auf die Gesellschaft als ganze erzielen, wenn wir nicht gehört werden, und man wird nicht auf uns hören — besser gesagt: *wirklich* hören —, wenn wir es nicht «wert» sind, gehört zu werden, und das wieder erreichen wir nur, wenn wir uns bis zu einem gewissen Grad auf die Kriterien einlassen, die festlegen, welche Art der theologischen Reflexion für «wert» erachtet wird, gehört zu werden; gerade wenn wir offen und ausdrücklich die Gültigkeit dieser Kriterien in Frage stellen, müssen wir uns darauf einlassen. Das ist die Last der Geschichtlichkeit. Wo keine Kommunikation stattfindet und es keinen Berührungspunkt gibt, kann es auch keinen Wandel geben. Es kann Zwang ausgeübt werden, aber der Wandel kann nicht erzwungen werden. Und es bedarf keines besonderen Hinweises, daß der Berührungspunkt zwischen Himmel und Erde, die endgültige Kommunikation zwischen Gott und Mensch — und damit das Symbol für den Wandel und die Bekehrung — das Kreuz ist.

Das Kreuz ist von zentraler Bedeutung für die Religiosität des Volkes in unseren Gemeinden; wir hispanischen Theologen müssen uns auch aus diesem Grund mit der Bedeutung des Kreuzes für uns — nicht nur als US-Hispanier, sondern in besonderer Weise als US-Hispanische *Theologen* — auseinandersetzen. Wichtiger noch, wir müssen selbst das Kreuz auf uns nehmen, in der Spannung zwischen den unterschiedlichen Kulturen zu leben, die unser Mestizentum ausmacht, ohne diese Spannung vorschnell auflösen zu wollen; wir müssen in der Spannung leben zwischen unserer Solidarität mit den US-Hispanischen Gemeinden und unserer Verantwortung, diese Solidarität, diese «vorrangige Option für die Armen», in die Auseinandersetzung mit der herrschenden Kultur konstruktiv einzubringen, so daß die Auseinandersetzung schließlich zum Wandel und zur Bekehrung führt. Wenn wir in diesem Sinn erfolgreich sind, müssen wir damit rechnen, von allen kritisiert zu werden: Die Intellektuellen werden uns Aktivismus vorwerfen, und die Führer der Aktivisten werden uns für zu intellektuell halten, so daß weder die einen noch die anderen mit uns einverstanden sein werden. Wenn wir uns dieser Situation aber offen und redlich stellen, kann sie zur Quelle einer großen geistigen und spirituellen Kraft werden. So wie wir weder ausschließlich Latein-Amerikaner oder Nord-Amerikaner sind, sind wir auch nicht ausschließlich Intellektuelle oder Aktivisten. Die Erfahrung des Mestizentums, die uns lehrt, voreilige Dichotomien zurückzuweisen, wird zur Quelle der Kraft im Kampf um die Befreiung.

Nur wenn es uns gelingt, der zerstörerischen Versuchung sowohl der intellektuellen Überheblichkeit wie des unkritischen Aktivismus zu entgehen, bleiben wir denen treu, denen wir in erster Linie verpflichtet sind, den Hispanischen Gemeinden der Vereinigten Staaten, und nur dann werden wir fähig sein, eine authentische *teología de conjunto*, eine Theologie der Gemeinschaft und der Zusammenarbeit zu entwickeln. Aber voraussichtlich wird uns ein Erfolg in dieser Richtung zunächst wie ein Pyrrhus-Sieg erscheinen, denn ein solcher Erfolg hat seine Kosten, die jeder zu zahlen bereit sein muß, der die Menschen und ihre Lebensbedingungen ernst nimmt. Es ist billig, in die Welt der Ideen zu flüchten und dort eine Sicherheit zu suchen, die eine Welt, in der Aufruhr und Ungerechtigkeit herrschen, nicht bieten kann. Und es ist genauso billig, in die Welt des Aktivismus zu flüchten und dort eine Sicherheit zu suchen, die die kritische Reflexion mit ihrem beständigen Hinterfragen nicht geben kann. Die Schwierigkeit besteht darin, diese Alternative so zu erkennen und beide Lösungen als falsch zurückzuweisen, da sie unsere wahre Menschlichkeit leugnen, sei es daß sie den Leib oder die Seele negieren. Als US-Hispanische Theologen weisen wir beide Auswege zurück und entwickeln statt dessen eine authentische *teología de conjunto*.

Wenn wir so vorgehen, wählen wir nicht den «Mittelweg», sondern, ganz im Gegenteil, den einzig wirklich radikalen Weg; es ist nicht der Weg, den eine abstrakte *Theorie* der Praxis nahelegt, die, sei sie konzeptualistisch oder pragmatistisch, letztlich reduktionistisch verfährt; statt dessen gehen wir den Weg der *menschlichen* Praxis. Wenn wir uns nicht um eine strenge und kritische Reflexion bemühen, die gewährleistet, daß unsere verändernde soziale Praxis bewußt und verantwortlich erfolgt, wird sie, dessen kön-

nen wir sicher sein, gedankenlos und unverantwortlich ausgeübt werden und schließlich die befreiende Intention, die ihr innewohnt, selbst zerstören. Ist aber andererseits die Reflexion nicht fest verwurzelt in der geschichtlichen Erfahrung der Hispanischen Gemeinden der Vereinigten Staaten, in unserer Erfahrung des Mestizentums und ebenso in der Religiosität des Volkes, in der unsere Gemeinden ihren Glauben zum Ausdruck bringen, verraten wir unser Volk und werden zu Komplizen seiner Unterdrückung.

Ohne Zweifel haben wir einen schwierigen Weg vor uns, schwierig auch deswegen, weil er erst gebahnt werden muß. Ein US-Hispanier zu sein bedeutet, aus unserem Mestizentum als Symbol der Marginalisierung, als Ausdruck dafür, daß wir nicht «reinrassig» sind, ein Zeichen der Hoffnung zu machen, das hinweist auf den Reichtum an Menschlichkeit, den unsere multikulturelle Welt birgt. Unsere Mestizen-Gesichtszüge spiegeln die Zukunft der Vereinigten Staaten von Amerika und der ganzen Menschheit. Die fortgesetzte Marginalisierung der US-Hispanier ist nichts anderes als die fatalistische Abweisung jeder Hoffnung. Diese Marginalisierung ist die Kehrseite des Beharrens darauf, daß die Zukunft so «rein(-rassig)» sein muß, wie es die Vergangenheit war, oder daß es überhaupt keine Zukunft geben wird.

Wir US-Hispanischen Theologen ringen angesichts dieser Xenophobie um unsere Identität, und wir sind vielen verpflichtet, die mit diesem mühevollen Unterfangen begonnen haben. Wir sind anderen marginalisierten Gruppen tief verpflichtet: den Afro-Amerikanern, den Indianern, den Frauen und vor allem den Lateinamerikanern, unter deren Einfluß wir stehen und mit denen wir solidarisch verbunden sind. Am meisten aber fühlen wir uns unserem Volk verpflichtet, dessen Glaube, Hoffnung und Liebe angesichts aller Leiden und Bedrängnisse die beständige Quelle unserer Kraft sind.

Zusammen, *en conjunto*, wollen wir einen neuen Weg bahnen, der nicht an die Errungenschaften des völkermordenden Imperialismus anknüpft, sondern an das subversive Gedächtnis seiner Opfer. Wir machen diesen Kampf zu dem unsrigen und lassen uns nicht abschrecken, sondern fühlen uns ermutigt durch die Verantwortlichkeit, die uns dadurch zukommt, daß jeder einzelne von uns auf den Schultern der Geistesgrößen steht, die unsere Hispanisch-Amerikanischen Brüder und Schwestern sind. So schrecken wir nicht zurück und dürfen nicht davon ablassen, neue Wege einzuschlagen, denn dieser Verantwortung auszuweichen würde bedeuten, auf unsere wahre menschliche Natur zu verzichten. In unserem Kampf darum, daß wir in einer Kultur, die uns in so vielem fremd ist, als vollwertige Menschen anerkannt werden, wissen wir US-Hispanische Theologen aus eigener Erfahrung um die Wahrheit, die der Dichter Antonio Machado in folgenden Worten ausgedrückt hat:

Wanderer, deine Spuren sind
der Weg, nichts sonst;
Wanderer, es gibt keinen Weg,
der Weg ergibt sich im Gehen[3].

Und diese Wahrheit gibt uns Mut.

[1] Teile dieses Beitrags geben Ausführungen wieder, die ich in meiner Ansprache als Präsident der Akademie der Katholischen Hispanischen Theologen der Vereinigten Staaten von Amerika im Juni 1990 vorgetragen habe. Die Ansprache ist erschienen im Mitteilungsblatt der Akademie, Winter 1990, Bd. 2, Nr. 1, 4–6.

[2] Eine Definition und Analyse dieses Begriffs findet sich im Werk von Virgil Elizondo. Siehe vor allem: Mestizaje: The Dialectic of Cultural Birth and the Gospel (San Antonio 1978); Galilean Journey: The Mexican-American Promise (New York 1983) und: The Future is Mestizo: Life Where Cultures Meet (Bloomington, Indiana 1988). Während der Begriff im ursprünglichen Sinn die Vermischung mittelamerikanischer und europäischer Kulturen und Völker bezeichnet, wird er heute unter den US-Hispaniern in einer weiteren Bedeutung verwendet und schließt zum Beispiel auch die Vermischung afrikanischer und europäischer Kulturen und Völker (also die eigentlichen «Mulatten») ein und auch das, was Elizondo das «zweite Mestizentum» nennt, den Austausch von lateinamerikanischen und nordamerikanischen Kulturen.

[3] Antonio Machado, Selected Poems, Übers. u. eingel. von Alan S. Trueblood (Cambridge, Massachusetts 1982) 142f.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

ROBERTO S. GOIZUETA

Roberto S. Goizueta wurde 1954 auf Kuba geboren. Er studierte Politische Wissenschaft an der Yale University und wurde an der Marquette University zum Magister und Doktor der Theologie promoviert. Er war Präsident der Akademie der Katholischen Hispanischen Theologen der

Vereinigten Staaten von Amerika und ist zur Zeit Professor für Theologie an der Loyola University in Chicago. Er war einer der Direktoren des Aquinas Center of Theology an der Emory University und Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft an der Loyola University in New Orleans. Außer zahlreichen Artikeln zum Thema der US-Hispanischen Theologie hat er «Liberation, Method and Dialogue: Enrique Dussel and North American Theological Discourse» (1988) verfaßt und «We Are a People! Initiatives in Hispanic-American Theology» (1992) herausgegeben. Anschrift: Department of Theology, Loyola University of Chicago, 6515 North Sheridan Rd., Chicago, Ill. 60626, USA.

Eddy Jadot

Die Wanderbewegungen in der Europäischen Gemeinschaft

Die Problematik der Bevölkerungsbewegungen in Richtung Europa beruht auf einem Paradox: Das in der Mitte der siebziger Jahre gesetzlich abgeschlossene Phänomen der Migration hat trotzdem weitergedauert, und zwar auf unterschiedliche Weise. Um es im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft zu verstehen, werden hier vier Denkschritte vorgeschlagen: Die Grundgegebenheiten über die Migration; die Asylfrage; die Hauptprobleme und -stellungnahmen; einige Lösungswege.

1. Die Grundgegebenheiten

Noch ist ein ausgewogenes System der Datensammlung in der Europäischen Gemeinschaft (EG) nicht wirklich zustande gekommen. Die Interpretation der Zahlen muß sich also vor voreiligen Schlüssen hüten. Immerhin lassen die zur Verfügung stehenden Statistiken das zahlenmäßige Gewicht und die Herkunft der Ausländer in den Mitgliedstaaten der EG erkennen.

Im Jahre 1990 zählten diese Staaten insgesamt rund 327 Millionen Einwohner; 13.602.000 davon sind rechtmäßig residierende Ausländer. Ihre Verteilung macht die einem Beitrag von A. Lebon[1] entnommene Tabelle 1 (nächste Seite) anschaulich.

Vervollständigt man diese Tabelle durch die auf den Prozentsätzen der vorhergehenden Jahre basierenden Schätzungen, so wohnen in den zwölf EG-Staaten legal 4.932.500 aus EG-Ländern stammende und 8.669.500 aus Nicht-EG-Ländern stammende Ausländer; von den letzteren sind mehr als 4 Millionen aus der Dritten Welt. Die Anzahl der aus der EG stammenden Ausländer hat zwischen 1990 und 1992 abgenommen (36,3% statt 39,25%); die der Ausländer aus Nicht-EG-Ländern hat zugenommen (63,7% statt 60,75%).

Eine andere Feststellung drängt sich auf: Die Prozentsätze der Ausländer im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung schwanken zwischen Quoten über fünf Prozent (28,2% für Luxemburg, 8,75% für Belgien, 7,85% für Deutschland, 6,3% für Frankreich) und Quoten unter drei Prozent (2,25% für Griechenland und Irland, 1,35% für Italien, 1% für Spanien und Portugal). Die Ausländer mit rechtmäßigem Wohnsitz in den zwölf EG-Ländern — Ausländer aus einem anderen EG-Staat bzw. aus (europäischen oder nichteuropäischen) Drittländern — bilden aufs ganze gesehen nur eine Minderheit: 4,16% der Gesamtbevölkerung der Europäischen Gemeinschaft.

Hierzu ist noch die Dunkelziffer der illegalen Ausländerbevölkerung zu rechnen. Doch bleibt der Anteil der Einwandererbevölkerung schwach, auch wenn man den dreizehn Millionen rechtmäßig anwesenden Ausländern — dem «Dreizehnten Mitgliedstaat» nach dem Ausdruck des EG-Einwandererforums — diese illegalen Immigranten hinzurechnet. Umso unlogischer sind angesichts der Statistiken die leidenschaftlichen Reaktionen eines Teiles der Öffentlichkeit auf die Einwanderung. Doch muß man diese Beobachtung nuancieren und die besonderen Situationen gewisser Länder einrechnen: hohe Arbeitslosenquote, geschichtlich begründete Verbindungen mit ehemaligen Kolonien, ungleiche Verteilung der Ausländer unter den

Tabelle 1: Ausländische Bevölkerung in den Ländern der EWG

Gesamtzahl in Tausend und Prozent

Gastland und Info. Datum	Total (a) + (b)		davon Angeh. der EWG (a)		davon nicht EWG-Ang. (b)	
	%*	Anzahl				
Belgien (1989)	8,75	868,8	536,7	(61,8)	332,1	(38,2)
Dänemark	2,8	142	26,6	(18,7)	115,4	(81,3)
Deutschland (1989)	7,85	4845,9	1325,4	(27,35)	3520,5	(72,65)
Frankreich (1990)	6,3	3580	1300	(36,3)	2280	(63,7)
Griechenl.** (1989)	2,25	225,6	102,1	(45,25)	123,5	(54,75)
Großbrit. (1986-88)	3,25	1852	828	(44,7)	1025	(55,3)
Irland (1989)	2,25	79,3	62,1	(78,3)	17,2	(21,7)
Italien (1990)	1,35	781,1	Fehlanzeige		Fehlanzeige	
Luxemburg (1990)	28,2	105,8	Fehlanzeige		Fehlanzeige	
Niederlande (1989)	4,2	623,7	159,8	(25,6)	463,9	(74,4)
Portugal (1989)	1,0	101	27	(26,7)	74	(73,3)
Spanien (1989)	1,0	396,8	231,2	(58,3)	165,6	(41,7)

* Anteil der Ausländer an der Gesamtbevölkerung der einzelnen Länder zum Zeitpunkt der entsprechenden Erhebung des Ausländeranteils.

** Zu den 102.000 EWG-Angehörigen zählen auch die 52.100 Griechen ausländischer Staatsbürgerschaft, die zu einem Kurzaufenthalt nach Griechenland zurückgekehrt sind.

Quelle: Eurostat 1991, Thema 3, Reihe c. Ausgenommen Frankreich: Volkszählung 1990, und Italien: Nationalbericht SOPEMI 1991.

aus: André Lebon, 1992, S. 204.

Zwölf sowie unter den Städten und Landzonen, vorausgehende Wanderbewegungen der Arbeitskräfte, «Sichtbarkeit» der Ausländer aus der Dritten Welt. Diese Faktoren spielen eine Rolle in der Auffassung, die sich die Leute von dieser Wanderbewegung machen, auch wenn sie dabei deren Bedeutung überschätzen. Darum können einige detaillierte Zahlenangaben zu einem objektiveren Urteil über die Ausländerbevölkerung in der EG verhelfen.

Im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung der einzelnen Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft bleibt die Zahl der in ihr anwesenden, nicht zur EG gehörenden Ausländer (Europäer aus Nicht-EG-Ländern und Einwanderer aus anderen Kontinenten zusammengenommen) schwach. Deutschland, Frankreich und Belgien stehen mit respektive 5,3%, 3,9% und 3,2% Personen aus Nicht-EG-Ländern an der Spitze der Liste. An letzter Stelle kommen Luxemburg mit 2%, Portugal mit 0,6%, Irland mit 0,5% und Spanien mit 0,4%.

Im Verhältnis zur Gesamtzahl der in der Europäischen Gemeinschaft anwesenden Ausländer aus Nicht-EG-Ländern bilden die Europäer aus Nicht-EG-Ländern mehr als die Hälfte in drei Mitgliedstaaten: in Deutschland 78% (davon 56% Türken und 23% Ex-Jugoslawen) von ingesamt 3.252.700 Ausländern aus Nicht-EG-Staaten; in Dänemark 58% (davon 37% Türken); in Luxemburg 52%. Zwei von den zwölf EG-Mitgliedstaaten haben eine geringere, aber doch bedeutsame Anzahl an Europäern unter ihren EG-fremden Ausländern: die Niederlande mit 45% (davon 86% Türken) und Belgien mit 30% (davon 80% Türken). In drei EG-Ländern sind unter der Ausländerbevölkerung aus Nicht-EG-Ländern die Afrikaner in der Mehrzahl: in Frankreich mit 75% (davon 90% Maghrebiner) von insgesamt

2.102.000; in Portugal mit 59% von insgesamt 65.000; in Belgien mit 51% (davon 89% Maghrebiner, vor allem Marokkaner) von insgesamt 315.200.

Irland ist unter den Zwölf das einzige Land, das unter seinen 171.000 EG-fremden Ausländern eine Mehrheit von Nordamerikanern zählt (58%).

Von den 984.000 Ausländern aus Nicht-EG-Staaten in Großbritannien sind 62% Mitglieder oder ehemalige Mitglieder des Commonwealth, die meisten davon Asiaten: 622.000 Personen (unter Ausschluß britischer Staatsbürger).

58% von den in Spanien lebenden 150.000 Nicht-EG-Ausländern sind Lateinamerikaner.

Auch das Verhältnis der zur EG gehörenden und nicht zur EG gehörenden europäischen Ausländer zur Gesamtzahl der in der Europäischen Gemeinschaft legal anwesenden Ausländerbevölkerung ist aufschlußreich.

Tabelle 2: Prozentsatz der zur EG und nicht zur EG gehörenden europäischen «Ausländer» im Vergleich zur gesamten ausländischen Wohnbevölkerung

Luxemburg	96,03
Deutschland	79,95
Irland	79,82
Belgien	72,73
Spanien	64,10
Dänemark	60,70
Niederlande	55,28
Griechenland	53,87
Großbritannien	51,24
Frankreich	44,65
Italien	42,72
Portugal	28,51

Wie man sieht, sind fast alle in Luxemburg wohnhaften Ausländer Europäer, ebenfalls in acht anderen EG-Staaten mehr als die Hälfte der ausländischen Wohnbevölkerung. Portugal besitzt einen geringen Prozentsatz Europäer unter den Ausländern; die meisten von ihnen kommen vor allem aus Afrika. Der entsprechende Prozentsatz für die gesamte Europäische Gemeinschaft zeigt: Von hundert Ausländern sind über sechzig Europäer; sie stammen entweder aus einem anderen EG-Land oder aus einem Nicht-EG-Staat.

Alle diese Angaben führen zu einer doppelten Feststellung: Einerseits zählt die ausländische Bevölkerung, ob sie nun aus EG-Ländern stammt oder nicht, durchschnittlich weniger als 5% der Gesamtbevölkerung der Europäischen Gemeinschaft. Andererseits sind die Europäer unter der gesamten Gruppe der Ausländer (ob sie nun zur EG gehören oder aus Nicht-EG-Ländern stammen) weitaus in der Mehrzahl, während die Ausländer aus der Dritten Welt im allgemeinen nur eine beschränkte Zahl ausmachen.

Daraus ist eine erste Schlußfolgerung zu ziehen: Das gefühlsgeladene Verhalten eines gewissen Teils der einheimischen Bevölkerung ist den Tatsachen nicht angemessen. Die für die Gemeinschaft Verantwortlichen sind daher zweifellos aufgerufen, die Gründe dieser leidenschaftlichen Ausländerfeindlichkeit zu untersuchen, um bessere Wege zur Lösung des Problems zu finden.

Asylbewerber und Flüchtlinge

Der Aufenthalt der Asylbewerber, die von dem Land, in welchem sie Schutz suchen, aufgenommen und nach gesetzlich vorgeschriebener Prüfung ihres Falles zugelassen wurden, ist zwangsläufig zeitbegrenzt. Das der Genfer Konvention oder manchmal anderen, z.B. humanitären Kriterien entsprechende Flüchtlingsstatut wird gegenwärtig den meisten Antragstellern verweigert. Dies aus einem wohlbekannten Beweggrund: Die mit der Prüfung der Personalakten beauftragten Behörden sind nämlich der Auffassung, daß der Großteil der Asylbewerber nur getarnte Einwanderer aus wirtschaftlichen Gründen, sogenannte «Wirtschaftsasylanten», sind. Diese Leute, so sagt man, denen die westlichen Staaten die Tür vor der Nase zuschlagen, weil sie keinen neuen Zustrom von ausländischen Arbeitskräften oder Firmen wünschen, versuchen nun, sich durch die noch einen Spalt breit offene Tür der Asylbewerbung hereinzudrücken. Christian Bruschi hat aufgewiesen, wie irreführend es ist, «falsche Asylbewerber» mit «echten Wirtschaftsflüchtlingen» gleichzusetzen[3]. Wie dem auch sei, eines ist sicher: Jene

Leute, die zuerst gehofft hatten, als Flüchtlinge anerkannt zu werden, denen aber dann das Asylrecht verweigert wurde, kehren entweder in ihr Land zurück, oder sie tauchen in der Illegalität unter, und zwar in relativ hoher, schwer abzuschätzender Zahl.

Die Zahl der Asylbewerber steigt ständig an und wird bis zum Beginn des nächsten Jahrhunderts nicht mehr abnehmen. Die Anzahl der Asylbewerber und die Zuweisungsquoten des Flüchtlingsstatuts in der Europäischen Gemeinschaft beweisen das Ausmaß des Phänomens[4].

Tabelle 3: Entwicklung der Asylgesuche und der Anerkennungsquote in der EG gemäß der Genfer Flüchtlingskonvention

	Asylbewerber		% der Zuweisung des Flüchtlingsstatuts (Genf. Vereinb.)		
	1991	Unterschied in % 85-91	1989	1990	1991
Belgien	15.318	+ 189%	20	9	6
Dänemark	4.609	— 47%	35	33	33[b]
Deutschland	256.112	+ 247%	5	4	7[a]
Frankreich	46.545	+ 80%	28	15	19,5
Griechenland	3.272	+ 133%	AG: 27 HCR: 38	AG: 7 HCR: 43	AG: 2 HCR: 34[d]
Großbritannien	45.000	+ 726%	31	24	11[e]
Irland	30	Fehlanzeige	Fehlanzeige		Fehlanzeige
Italien	23.317	+ 331%	56	59	4
Luxemburg	130	Fehlanzeige	Fehlanzeige		Fehlanzeige
Niederlande	21.615	+ 283%	9	7	5
Portugal	233	+ 133%	Fehlanzeige		Fehlanzeige
Spanien	8.174	+ 248%	8	12	4[c]
Total	424.353	+ 212%			

AG : Autorités Grecques (Griechische Behörden)
HCR: Haut Commissariat aux Réfugiés (Flüchtlingshochkommissariat)
a : erstinstanzliche Beschlüsse
b : hinzuzufügen sind: «De-facto-Flüchtlinge» und «Humanitäts-Flüchtlinge»
c : einschließlich der ohne Rücksicht auf die Genfer Vereinbarung aufgenommenen Flüchtlinge.
d : Prozentsatz der von den griechischen Behörden und dem Flüchtlingshochkommissariat anerkannten Flüchtlinge
e : nur bis Juni 1991.

Quelle: UNHCR, April 1992, und FUGA, Mai/Juni 1992, 29.

Die Europäische Gemeinschaft hat, den Angaben des Hochkommissariats für Flüchtlinge vom April 1992 zufolge, im Jahre 1991 424.355 Asylanträge registriert. Nur in Dänemark ist die Zahl der Bewerber gesunken. In den anderen neun Ländern schwankt für die Periode 1985-1991 die Zunahme zwischen 80% und über 700%. Im gleichen Zeitraum hat sich die Zuweisungsquote des Flüchtlingsstatuts während der letzten drei Jahre merklich vermindert. Nur Deutschland scheint hier eine vermutlich nur vorübergehende Ausnahme zu bilden. Wie man sieht, schwinden für die Asylbewerber die Chancen, als Flüchtlinge zugelassen zu werden,

je größer ihre Zahl wird. Diese Tatsache erklärt sich zweifellos aus zwei Gründen: die «falschen Bittsteller um politisches Asyl» nehmen in der Gesamtgruppe der Aufnahmekandidaten zu, und die Regierungen bemühen sich durch einschränkende Maßnahmen, möglichst viele Personen von einer Asylbewerbung abzuschrecken.

Tabelle 4 gibt die fünf wichtigsten Stammländer der Flüchtlingskandidaten in zehn EG-Staaten für das Jahr 1991 an.

Tabelle 4: Die 5 wichtigsten Herkunftsländer der Asylbewerber und Prozentsatz in der Gesamtzahl aller Asylbewerber des Landes bei 10 Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft im Jahre 1991

Belgien	Rumänien (16% = 2.418) — Zaire (13%) — Ghana (10%) — Indien (8%) — Jugoslawien (7%)
Dänemark	Irak (21% = 967) — Jugoslawien (15%) — Palästina (12%) — Iran (9%) — Sri Lanka (6%)
Deutschland	Jugoslawien (29% = 74.854) — Rumänien (16%) — Türkei (9%) — Bulgarien (5%) — Iran (3%)
Frankreich	Türkei (21% = 9.674) — Zaire (9%) — Sri Lanka (7%) — Mali (7%) — Rumänien (5%)
Griechenland	AG: Irak (871) — Türkei — Pakistan — Iran — Äthiopien; HCR: Irak (1.056) — Iran — Sri Lanka — Äthiopien — Rumänien
Großbritannien	Sri Lanka (14% = 3.620) — Somalia (11%) — Uganda (10%) — Zaire (9%) — Äthiopien (8%). NB! Statistik von 1990.
Italien	Albanien (76% = 17.758) — Rumänien (9%) — Somalia (7%) — Bulgarien (3%) — Äthiopien (2%)
Niederlande	Jugoslawien (13% = 2.733) — Sri Lanka (8%) — Iran (8%) — Somalia (8%) — Rumänien (7%)
Portugal	Zaire (26% = 61) — Ghana (18%) — Rumänien (17%) — Liberia (11%) — Angola (4%)
Spanien	Polen (17% = 1.374) — Peru (10%) — Rumänien (7%) — Bulgarien (5%) — Angola (4%)

Quelle: UNHCR, April 1992

Nur in zwei EG-Ländern, nämlich in Deutschland (29%) und in den Niederlanden (13%), bilden die Ex-Jugoslawen die stärkste Gruppe von Asylbewerbern. Man kann vermuten, daß sie im Jahre 1992 in mehreren anderen Ländern der Europäischen Gemeinschaft, wie übrigens in Österreich und in der Schweiz, sehr viel zahlreicher waren.

Noch eine andere Gruppierung ist aufschlußreich: Betrachtet man auf Tabelle 4 die fünf wichtigsten Herkunftsländer der Flüchtlingskandidaten, so lassen sich fast 60% der Asylbewerber nach ihrer kontinentalen Verteilung aufzeigen.

Tabelle 5: Asylbewerber nach Herkunftskontinent im Jahre 1991

Palästinenser	532
Lateinamerikaner	890
Asiaten	24.800
Afrikaner	24.918
Europäer	195.522
Total	246.662

3. Hauptprobleme und maßgebende Stellungnahmen

Die Migrationsprobleme lassen sich von zwei Seiten her angehen: von den Auswanderungsgebieten oder von den Einwanderungsländern her.

Was die traditionellen Auswanderungsgebiete betrifft, so spielen für die Wanderbewegungen der Bevölkerung verschiedene Faktoren eine wesentliche Rolle.

Die Hauptstruktur der Wanderbewegung in den industrialisierten Ländern der sechziger Jahre ist — die seltenen Fälle von Zeitarbeit ausgenommen — verschwunden, nämlich die Stellensuche im Westen; diese Arbeitssuche ist nicht mehr der Hauptgrund für das Verlassen der Heimat. Andere, zuweilen sehr starke Beweggründe drängen jetzt zum Auswandern: die Wiederzusammenführung der Familien, der demographische Druck, Armut und Hunger, der berechtigte Wunsch nach einem besseren wirtschaftlichen Los und den größeren Bildungsmöglichkeiten im Norden, die internen Konflikte, die autoritären politischen Regime und die Verletzung der Grundrechte der Menschen und der Völker.

In den Einwanderungsländern der EG zeigen die Staaten ein deutlich unterschiedliches Ver-

halten gegenüber der Ausländerbevölkerung — anerkannte Flüchtlinge eingeschlossen — und den Asylbewerbern. Für die Ausländerbevölkerung sind im allgemeinen Maßnahmen z.B. auf dem Gebiet der Integration ergriffen worden; für die Asylbewerber verfolgen die Regierungen nur selten eine Aufnahmepolitik, die auf die Grundursachen des Exils wirklich eingeht.

Vier Hauptprobleme stellen sich den Ländern der EG im Bereich der Wanderbewegungen:

Erstes Problem: Die von den nationalen Gesetzgebungen der Zwölf zugesagte Verpflichtung, die Ausländer zu integrieren, muß erst noch verbessert werden. Ein geeigneteres mitmenschliches und gesellschaftlich-kulturelles Umfeld müßte die Gleichheit der Eingewanderten mit den Einheimischen in den Bereichen des Schulwesens, der Wohnungsbeschaffung, der Berufsausbildung, des Arbeitsplatzes und des bürgerlichen Rechts auf Ortsebene begünstigen.

Zweites, brennend gewordenes Problem: Der Erfolg der unterschiedlichen Integrationspolitik ist abhängig von der Zustimmung der Öffentlichkeit. Die Sensibilisierung der einheimischen und der eingewanderten Bevölkerung erfordert eine aufeinander abgestimmte Arbeit der Bewußtseinsbildung von Staaten und privaten Stellen. Die Einbürgerung der ausländischen Minderheiten kann nur auf dem Weg gegenseitiger Annäherung gelingen. Die einheimischen Bürger müssen mit der Ausschaltung sozialer Ungleichheit hinsichtlich der ausländischen Bevölkerung einverstanden sein; und die Eingewanderten müssen aufhören, außerhalb des nationalen Kontextes zu leben.

Drittes Problem: Die Regierungen müssen der neuen Einwanderungswellen Herr werden. Das ist die Bedingung für eine allgemeine kohärente Politik zugunsten der Ausländer. Dazu gehört auch die in der EG sicher noch zu verbessernde Organisation der neu sich gruppierenden Ausländerfamilien und die Erledigung der dornigen Frage der Illegalen, deren Zahl auf dem europäischen Arbeitsmarkt von der Internationalen Arbeitsorganisation[5] auf etwa 2.700.000 geschätzt wird, sowie die Regularisierung oder Ausweisung dieser illegal Eingewanderten.

Das vierte Poblem ist struktureller Natur und mit der fortschreitenden Entwicklung der Zwölf auf die Politische Europäische Einheit hin verbunden. Die offiziellen Übereinkünfte — Schengen, Dublin und vor allem Maastricht — fordern von den Mitgliedstaaten, die Verträge über die Freizügigkeit innerhalb der EG-Grenzen, über die Visen, die Mobilität, den Wohnsitz und die Arbeit der legal anwesenden Ausländer in anderen Ländern der Europäischen Gemeinschaft an die Immigranten anzupassen.

Im Asylbereich haben die Statistiken gezeigt, daß der Zustrom der Flüchtlingskandidaten aus Mittel- und Osteuropa und aus der Dritten Welt ständig zunimmt: Unter sie mischt sich eine Anzahl von Personen, die mit Recht ganz einfach ein besseres menschliches Geschick suchen. Indem daher die westlichen Länder die offizielle Einwanderung stoppten, trugen sie ungewollt zum Mißbrauch des Asylrechts bei. Die Zwölf treiben eine lediglich kurzfristige Politik; sie bemühen sich dabei, Maßnahmen gesetzlich festzulegen, die dazu bestimmt sind, die Flüchtlingskandidaten eher abzuschrecken und auszuweisen, als sie aufzunehmen. Die Ergebnisse dieser Politik sind nicht zufriedenstellend. Sie sind es besonders dann nicht, wenn man feststellen muß, daß es unmöglich ist, die Ausweisung derer praktisch durchzuführen, denen das Asylrecht verweigert wurde, und sie zugleich daran hindern zu wollen, in die Illegalität abzuwandern. Die einzige Erfolgschance liegt in einer umfassenden Behandlung des Problems: Die Anwendung der Genfer Flüchtlingskonvention muß verbessert werden, indem man die Kriterien und die Verfahrensweisen in der EG aufeinander abstimmt; die Grundursachen für den Exodus der Flüchtlinge und die ihren Ländern je eigenen Situationen müssen eingehender untersucht werden; die Armut ist zu bekämpfen, indem man die Lebensbedingungen in den Herkunftsländern verbessert; geeignete menschenwürdige Rückführungsmaßnahmen sind im Einvernehmen mit den betreffenden Heimatländern durchzuführen; die Gesetze, die die Einwanderung von Arbeitskräften unterbunden haben, sind neu zu bedenken; ein Zwischenstatus zwischen dem eines politischen Flüchtlings und dem eines legal Eingewanderten ist zu schaffen (wie z.B. das Flüchtlingsstatut «aus humanitären Gründen»); schließlich ist die Möglichkeit von eigenen Einwanderungsquoten für die Emigranten aus wirtschaftlichen Gründen zu prüfen.

4. Wege zu einer Lösung

EG und private Organisationen müssen ihre Interventionen vermehren, wenn die Zwölf auf die andrängenden Probleme, die ihnen aus Europa und der Dritten Welt entgegentreten, eine Antwort finden wollen. Nur gemeinschaftlich lassen sich dauerhafte Lösungen schaffen. Wenn die EG-Mitgliedstaaten an ihrer Devise «Jeder für sich» festhalten, kann ihre Antwort auf die Probleme keineswegs mit der Wirklichkeit des grenzfreien Raumes von 1993 übereinstimmen; sie wird überdies schädlich für die Ausländer selbst. Gesetze und Maßnahmen müssen harmonisiert werden; die Zusammenarbeit und der Kampf gegen die Ursachen des Exodus müssen integraler Bestandteil der Außenpolitik der Europäischen Gemeinschaft sein. Die EG fördert zusätzlich zur humanitären Hilfe fortlaufend wissenschaftliche Untersuchungen und Pläne[6]. Im Einverständnis mit bestimmten afrikanischen Regierungen hat die EG-Kommission für 550 Personen ein mit einer Million ECU dotiertes Programm zur «Reintegrierung qualifizierter afrikanischer Auswanderer» gestartet. Andererseits besteht jetzt eine «Beobachtungsstelle der Wanderbewegungen», um das Einwanderungsphänomen aus nordafrikanischen Ländern in die EG zu analysieren und das Ausmaß der in den betreffenden afrikanischen Ländern selbst geschaffenen Arbeitsplätze einzuschätzen, durch die dann die Zahl möglicher Auswanderer verringert werden kann. Diese Untersuchungen und an Ort und Stelle durchgeführten Unternehmungen entsprechen der Übereinkunft von Lomé IV über die demographischen Probleme und die Aufnahme der Migranten in der Europäischen Gemeinschaft[7].

Die NGO (Nicht-Regierungsorganisationen)[1] gehen entsprechend ihren eigenen Zielsetzungen vor. Die *Internationale Auswandererorganisation* hat in vierzig Jahren mehr als 4.500.000 Menschen zur freiwilligen Rückkehr in ihre Heimat verholfen. Eine bescheidenere Organisation, die EXIDEV *(Exilés pour le Développement)* hilft qualifizierten Flüchtlingen, nach Afrika zurückzukehren, um dort in Entwicklungsprojekten eingesetzt zu werden. In Brüssel wurde das Arbeitspapier «Wesentliche Elemente für eine gerechte europäische Asylpolitik» *(Eléments essentiels pour une juste politique européenne de l'asile)* veröffentlicht; es bringt den Standpunkt einer Gruppe der NGO zum Ausdruck[8]. Das *Komitee der Kirchen bei den Migranten in Europa* (CEME) publiziert die Monatszeitschrift *Migration News Sheet* und verfaßt überdies Arbeitsdokumente über die auf die Migranten sich beziehenden Vereinbarungen und die Politik der EG[9]. Unter dem Ansporn des UN-Hochkommissariats für Flüchtlinge und des *Jesuit Refugee Service Europe* arbeitet ein universitäres Forschungsteam über das Verständnis des Begriffs Flüchtling in der Rechtsprechung der Länder der EG und einiger anderer mit dem Ziel, einen wissenschaftlichen Beitrag zur Ausarbeitung der EG-Gesetzgebung über das Asyl zu leisten.

Zwei Gruppen der NGO seien noch genannt: Im Mai 1991 wurde das *Forum des Migrants des Communautés Européennes* gegründet und von der EG-Kommission als beratendes Organ der Migrantenvereinigungen in Europa bestätigt. Die *Consultation Européenne sur les Réfugiés et Exilés* (CERE) vereinigt etwa sechzig NGO, die sich alle um Flüchtlinge und Asylbewerber kümmern. Die CERE untersucht gemeinsam mit dem HCR die jeweilige nationale und in der Europäischen Gemeinschaft selbst herrschende Situation und Politik und setzt sich zum Ziel, die Beschlußorgane zu beeinflussen.

Andere Beispiele könnten angeführt werden; sie gehen alle in dieselbe Richtung. Wir wollen zum Schluß nur die Bedeutung der NGO, der Kollektive und der von den Kirchen getragenen Organisationen betonen. Durch ihre Untersuchungen, ihre Informationen und den Druck, den sie auf die entscheidenden Interessenverbände (die «Lobby») ausüben, und auch durch ihren unmittelbaren Dienst an den Migranten und Flüchtlingen bleibt es ihre Hauptrolle, darüber zu wachen, daß ein Gesellschaftsproblem, das noch auf lange Zeit hinaus ein weites und schwieriges Problem bleiben wird, immer auf wahrhaft menschliche Weise angegangen wird[10].

[1] A. Lebon, Ressortissants communautaires et étrangers originaires des pays tiers dans l'Europe des douze, in: Revue Européenne des Migrations Internationales VIII, Sondernummer (1992) 204.

[2] A.a.O. 199 (auf den neuesten Stand gebrachte Zahlenangaben).

[3] C. Bruschi, Les migrations dans l'Europe de demain, in: Etudes (Nov. 1991) 455.

[4] UNHCR, Legal Factsheets on Asylum Procedures in Europa and North America. Prepared by the Regional Bureau for Europe and North America (April 1992); FUGA, Tweemaandelijks Tijdschrift voor Integratie van Vluchtelingen (Mai/Juni 1992) 29.

[5] J. Widgren, The Need to Improve Co-ordination of European Asylum and Migration Policies. Conference of the Trier Academy of European Law, Trier, 12.-13. März 1992, 11.

[6] Commission des Communautés Européennes, Politiques d'immigration et intégration sociale des immigrés dans la Communauté Européenne. Fachbericht, Brüssel, 4. September 1991; Communication de la Commission au Conseil et au Parlement Européen sur l'immigration. Mitteilung des Präsidenten Herrn Bangemann und Frau Papandreou vom 7. Oktober 1992; Groupe ad hoc immigration, Bericht der Minister für Einwanderung vor dem Europarat in Maastricht über die Einwanderungs- und Asylpolitik, Brüssel, 3. Dezember 1991; Commission des Communautés Européennes, Immigration et Emploi, Brüssel, 7. Mai 1992; Europa-Parlament, Bericht der Kommission für Entwicklung und Zusammenarbeit über die Auswirkungen der Gründung des Gemeinsamen Marktes von 1992 auf die Gastarbeiter aus den Entwicklungsländern. Berichterstatter: M.J. Mendes Bota, 20. Dezember 1991; Commission des Communautés Européennes, L'immigration des ressortissants des pays tiers dans les Etats méridionaux de la Communauté européenne. Vergleichende Zusamenfassung der Lage in Griechenland, Italien, Spanien und Portugal, in: Europe Sociale, Supplement 1/91.

[7] Mendes Bota, aaO.

[8] Caritas Europe u.a., Core Issues for a Just European Asylum Policy, Brüssel, Juni 1992.

[9] Comité des Eglises auprès des Migrants en Europe (CEME), Arbeitsdokumente, bis Mai 1992 acht Hefte erschienen.

[10] Vgl. D. Schnapper, L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration, Paris 1992; dies., L'Europe de toutes les migrations, in: Esprit, Juli 1992, 96-139; R.T. Appleyard, International Migration: Challenge for the Nineties, International Organization for Migration, Genf 1992.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

EDDY JADOT

1930 Geboren; 1947 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Koordinator des *Jesuit Refugee Service-Europe* (JRS-E). Leiter der *Fondation Universitaire pour la Coopération Internationale au Développement* (FUCID) der Universitätsfakultäten Notre-Dame de la Paix in Namur. Anschrift: JRS — FUCID, 61, rue de Bruxelles, B-5000 Namur, Belgien.

Pieter C. Emmer

«Wir sind hier, weil ihr dort wart»

Europäischer Kolonialismus und interkontinentale Migration

Einleitung

«I saw Bantus in our pubs, I saw Tutsis on the bus, I saw Inkas in Oostend and Chileans on the sand ... open up, frightened white man, open up!» («Ich sah Bantus in unseren Kneipen, ich sah Tutsis im Bus, ich sah Inkas in Oostende und Chilenen am Strand ... mach' auf, ängstlicher weißer Mann, mach' auf.») Indem er dieses Lied auf seinem «Ghettoblaster» spielen ließ, versuchte ein Senator kürzlich im belgischen Parlament die Zwischenrufe von Mitgliedern einer neuen Partei des rechten Flügels zu übertönen, die die Einreise neuer Immigranten heftig bekämpfen. So etwas kommt nicht allein in Belgien vor. In praktisch jedem westeuropäischen Land gibt es politische Parteien und Interessengruppen, die gegen die Aufnahme immer neuer Migranten aus nicht-westlichen Ländern vorgehen — wo immer diese auch liegen mögen.

Wie entstand diese starke Ablehnung der Migration? Haben die Gegner der Migration recht mit ihrer Behauptung, die einheimische Bevölkerung Westeuropas selbst habe keinerlei Erfahrung mit Migrationen und die europäische Wirtschaft und Kultur werde sich zurückentwickeln, wenn dem Ansturm der nicht-westlichen Horden weiter stattgegeben wird? Diesen Gegnern scheint nicht bewußt zu sein, daß vor nur 100 Jahren die Europäer bei weitem die stärkste Migrantengruppe der Welt bildeten. Erst vor vierzig Jahren befanden sich sogar noch Millionen von Europäern aufgrund der aus der Dekolonialisierung erwachsenen Konsequenzen auf Wanderschaft.

In Wirklichkeit ist die Migration ein Phänomen, so alt wie die Menschheit selbst. Die Geschichte ist voll von Migrationsbewegungen: Die Israeliten zogen nach Ägypten, die Polen gingen nach Deutschland, die Schotten segelten nach Irland und die Griechen gingen nach Kleinasien. Zusätzlich zu den Migrationen innerhalb der Grenzen Europas fanden in der vor-kolumbischen Zeit in der «Neuen Welt» sowie in Afrika und Asien vergleichbare Bewegungen statt. Über die zahlreichen *intra*-kontinentalen Migrationsströme hinaus verursachte die Expansion Europas nach 1500 ausgedehnte *inter*-kontinentale Völkerwanderungen, die wiederum die bereits bestehenden Migrationen verstärkten.

In vielerlei Hinsicht war die durch die europäische Expansion eingeleitete interkontinentale Migration einzigartig: Sie schloß Völker von drei Kontinenten ein, sie erstreckte sich über mehr als vier Jahrhunderte, und sie bestand aus zwei getrennten Kreisläufen: einem tropischen und einem nicht-tropischen. Die Ausdehnung Europas brachte zahlreiche neue Gelegenheiten zur Migration mit sich. Neueroberte Kolonien hielten für die landhungrigen Europäer in der Regel einen reichen Bestand an Ackerland bereit. Die tropischen Kolonien boten die Möglichkeit, neue, unbekannte Produkte wie Kaffee, Tee und Baumwolle anzubauen. In vielen europäischen Handelsniederlassungen in Übersee ergab sich für einzelne Kaufleute die Gelegenheit, sich zeitweilig oder auf Dauer niederzulassen. Darüber hinaus waren Tausende von europäischen Seeleuten und Soldaten gezwungen, sich normalerweise für eine bestimmte Zeit in Übersee anzusiedeln.

Die Mehrheit der Kolonialmigranten war an einem Migrationskreislauf zwischen Gebieten beteiligt, die in den gemäßigten Klimazonen lagen. Die verträgliche Umgebung verlängerte normalerweise die Lebenserwartung der Migranten, ermöglichte ihnen, größere Familien zu haben, und konfrontierte sie mit weniger gefährlichen und tödlichen Krankheiten, Epidemien und Unterernährung als ihnen in der Heimat gedroht hätten.

Parallel zu diesem ersten Migrationskreislauf entwickelte sich infolge des europäischen Expansionsprozesses ein zweiter. Dieser zweite Migrationskreislauf bot weit weniger Vorteile als der erste. In diesem System zogen Menschen freiwillig oder gezwungenermaßen aus einem tropischen Gebiet der Erde in ein anderes, und ihr einziges Ziel bestand darin, im Anbau von zum Verkauf bestimmten tropischen Produkten zu arbeiten. Dieser zweite Migrationskreislauf verkürzte normalerweise das Leben der Migranten statt es zu verlängern, wie der erste Migrationskreislauf, er zwang die Migranten, weniger Kinder zu bekommen, und er setzte sie gefährlicheren Krankheiten aus, als sie zu Hause je bekommen hätten.

Die große Mehrheit der europäischen Kolonialmigranten war in der Regel am ersten Migrationskreislauf beteiligt. Die Auswanderung auf andere Kontinente verschaffte den europäischen Migranten viele Vorteile. Die ausgewanderten Europäer erfreuten sich nicht nur weitaus besserer Lebens- und Arbeitsbedingungen als in der Heimat; sie ermöglichten darüber hinaus einigen Teilen Europas, einer drohenden Überbevölkerung aus dem Weg zu gehen. Jedoch darf nicht vergessen werden, daß ein kleiner Teil der europäischen Emigranten auch in die gefährlichen tropischen Teile der nicht-westlichen Welt auswanderten.

Für die Afrikaner sah die Situation völlig anders aus. Praktisch alle interkontinentalen Migranten aus Afrika wurden als Sklaven und Opfer des europäischen Expansionsprozesses zur Migration gezwungen. Außer im Dienst des Sklavenhandels haben Afrikaner kaum an der interkontinentalen Migration teilgenommen. Im Gegensatz zu den Afrikanern und Europäern betraten die Asiaten erst relativ spät die Bühne der kolonialen Migration: Bis zum 19. Jahrhundert waren sie nicht an den interkontinentalen Wanderbewegungen beteiligt. Ihre Migrationserfahrung war in gewisser Hinsicht gemischt, aber sie waren die erste Volksgruppe, die von der Bewegung innerhalb des zweiten Migrationskreislaufs profitierte. Um einen Überblick über den Umfang und die Bedingungen der verschiedenen kolonialen Migrationsbewegungen bieten zu können, wird die Emigration aus Europa, Afrika und Asien im folgenden getrennt behandelt.

Die koloniale Migration aus Europa

Im Hinblick auf die Migration der Europäer sollte als erstes festgehalten werden, daß die Europäer generell die Volksgruppe darstellten, die am stärksten von der Migration als solcher profitierte. Die ungeheuer große Anzahl der euro-

päischen Migranten bezeugt diese Tatsache auf eindrucksvolle Weise. Vor 1800 wanderten ca. zwei bis drei Millionen Menschen in die Siedlerkolonien in der Neuen Welt und an der Südspitze Afrikas aus. Nach 1800 stieg die Zahl der europäischen Emigranten explosionsartig auf 61 Millionen an. Außer nach Südafrika und Nord- und Südamerika gingen die Europäer auch nach Nordafrika, Kenia, Rhodesien (Simbabwe), Australien und Neuseeland. Wie bereits angedeutet, wurden die europäischen Emigranten von den Siedlungskolonien angezogen, da dort die sozialen Schranken niedriger, die Krankheiten weniger bedrohlich und der Landerwerb einfacher war als in ihrer Heimat. Die Europäer mußten sich an ihre neue Umgebung in Übersee anpassen. Sie mußten unter Umständen ihre aus der Alten Welt mitgebrachten Bindungen an die Familie und die Gemeinde aufgeben. Viele mußten eine neue Sprache lernen. Jedoch waren die meisten Europäer im Gegensatz zu den Afrikanern und Asiaten, die sich in der kolonialen Welt bewegten, in der Lage, sich ihre eigene Kultur zu bewahren. Trotz allem änderten einige europäische Migranten ihre Meinung und zogen eine Rückkehr nach Hause vor: ungefähr 20% der Gesamtzahl.

Dem überwiegenden Teil der europäischen Migranten gelang es, ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen in Übersee zu verbessern, aber es gab auch ein kleines Rinnsal von europäischen Migranten, die sich in die gefährlichen tropischen Kolonien und Handelsniederlassungen wagten. Bis 1660 gingen an die 500000 Europäer in die Karibik, bevor sich herausstellte, daß sich die gemäßigten klimatischen Bedingungen der Neuen Welt besser für einen ständigen Aufenthalt eigneten. Über diese Zahl hinaus versahen wahrscheinlich mehr als zwei bis drei Millionen Europäer ihren Dienst als Verwaltungsangestellte, Seeleute und Soldaten in den tropischen Handelszentren Afrikas und Asiens. In diesen Bevölkerungsgruppen gab es eine sehr hohe Sterblichkeitsrate; von den Europäern innerhalb der holländischen Kette von Stützpunkten an der afrikanischen Westküste starben in der Regel 40–60% innerhalb des ersten Jahres nach ihrer Ankunft.

Der Sklavenhandel aus Afrika

In Anbetracht der hohen Sterblichkeitsrate unter den in den tropischen Kolonien lebenden europäischen Migranten entwickelten Verschiffungsunternehmen ein Interesse für den An- und Verkauf von afrikanischen Sklaven, um die rapide sinkenden Zahlen der europäischen Arbeiter in den tropischen Kolonien wiederaufzufüllen. Insgesamt wurden ca. 11 Millionen Afrikaner gewaltsam von ihrem Kontinent fortgebracht, um auf Plantagen und in Minen zu arbeiten, die in den weniger attraktiven Teilen der kolonialen Welt lagen. Todesfälle von afrikanischen Sklaven in den tropischen Kolonien waren seltener als die der europäischen Einwanderer, jedoch überstieg ihre Sterberate in den amerikanischen Tropen immer noch ihre Geburtsrate. Um die Zahlen ihrer Arbeiter einigermaßen konstant zu halten und die Plantagenbewirtschaftung weiter ausbauen zu können, mußten die meisten Plantagenkolonien ständig neue Sklaven aus Afrika importieren. Die einzige Ausnahme bildete der Süden der Vereinigten Staaten, wo die afrikanischen Sklaven von der gleichen milden Umgebung ohne die Bedrohung durch Krankheiten profitierten wie die europäischen Einwanderer. Um 1800 lebten rund ein Drittel aller gebürtigen Afrikaner in der Neuen Welt im Süden der Vereinigten Staaten, wobei nur 7% aller Sklaven ursprünglich hierher gebracht worden waren.

Die meisten afrikanischen Sklaven (ungefähr 80%) wurden nach Brasilien und in die Karibik gebracht. Die Zahlen der importierten Sklaven differierten sehr stark. Im 16. und 17. Jahrhundert brachten die Europäer niemals mehr als ein paar Tausend Sklaven jährlich über den Atlantik. Im 18. Jahrhundert stieg diese Zahl rapide an, und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts überstieg der Handelsumfang zuweilen 100000 Sklaven pro Jahr. Die meisten Sklaven wurden an Zuckerrohrplantagen in Brasilien und in der Karibik verkauft. Doch trotz der zunehmenden wirtschaftlichen Bedeutung des Sklavenhandels und der Sklaverei wuchs die Zahl der Gegner (der «Abolitionisten»), besonders in Großbritannien und den nicht-sklavenhaltenden Nordstaaten Amerikas. Zur gleichen Zeit gab es harte Kritik am Sklavenhandel von seiten der «Philosophen» der Französischen Revolution.

Gegen die Anti-Sklaverei-Agitation betonten die Plantagenbesitzer in der Karibik, in Brasilien und im Süden der Vereinigten Staaten von Amerika die Bedeutung der Sklaverei für die Ökonomie der Kolonialstaaten. Besonders von

Großbritannien nahm man an, daß es hart unter der Abschaffung des Sklavenhandels leiden werde, da es seinen Außenhandel zu einem großen Teil mit den sklavenhaltenden Kolonien und den amerikanischen Südstaaten führte. Insbesondere die neue Textilindustrie benötigte Baumwolle, die mittels Sklavenarbeit hergestellt wurde.

Trotz aller wirtschaftlichen Argumente der für die Beibehaltung der Sklaverei kämpfenden Lobby setzten sich die Abolitionisten durch. Dänemark und Großbritannien waren die ersten Länder, die den Sklavenhandel abschafften, und zehn Jahre später folgten die USA, Frankreich und die Niederlande ihrem Beispiel. Es war viel schwieriger, Portugal und Spanien dazu zu bewegen, das gleiche zu tun, aber mit Hilfe einer Demonstration der britischen Seemacht und hoher Ausgleichszahlungen an die iberischen Sklavenhandelsunternehmen kam der internationale Sklavenhandel in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts praktisch zum Erliegen.

Es dauerte länger, die Sklaverei selbst abzuschaffen, da dieses Unternehmen große Überweisungen von Steuergeldern an die Sklavenbesitzer erforderte. 1833 statuierte Großbritannien ein Exempel, und wieder folgten Dänemark (1848), Frankreich (1848), die Niederlande (1863), die USA (1865) und Brasilien (1888) seinem Beispiel.

Die verschiedenen Anstrengungen, den Sklavenhandel und die Sklaverei abzuschaffen sowie die lange Zeitspanne, die benötigt wurde, um die Abschaffung in die Tat umzusetzen, deuten an, daß diese Institutionen keines natürlichen Todes starben. Die Sklaverei hatte ein profitables System der Versorgung mit Arbeitskräften dargestellt, und ohne irgendeine Art von Zwang schien es unmöglich, Arbeitskräfte in die tropischen Plantagengebiete der kolonialen Welt zu bewegen. Seltsamerweise wirkte sich der explosionsartige Anstieg des Migrationsexodus aus Europa so gut wie gar nicht auf den Arbeitskräftebedarf in den Tropen aus. Offensichtlich konnte nur eine geringfügige Zahl von europäischen Migranten angelockt werden, um die Sklaven zu ersetzen. Somit sollte in Anbetracht der gesundheitlichen Risiken, denen die Migranten nicht-tropischer Herkunft ausgesetzt waren, daran erinnert werden, daß die tropischen Plantagenkolonien während des größten Teils des 19. Jahrhunderts verzweifelt versuchten, die leeren Plätze aufzufüllen, die die Sklaven hinterlassen hatten.

Auch Versuche, freiwillige Arbeitskräfte aus Afrika zu gewinnen, hatten wenig Erfolg, und um 1850 kam die Beteiligung Afrikas an der kolonialen Migration zu einem plötzlichen Ende. Bedeutete dies einen Hinweis auf die Tatsache, daß die Migration in die überseeischen Kolonien auf die Afrikaner nur wenig Attraktivität ausübte? Leider ist die Abneigung der Afrikanr gegen die Migration nach Übersee nicht ausreichend untersucht worden. Man könnte natürlich argumentieren, daß Afrika seinen Einwohnern mehr zu bieten hatte als Europa, und daß die Afrikaner nicht aus wirtschaftlichen Gründen gezwungen waren, nach Übersee zu gehen. Jedoch sind mittlerweile Informationen darüber verfügbar, daß es in Afrika ausgedehnte Dürrekatastrophen und Zeiten der Nahrungsmittelknappheit gegeben hat und daß — wie es auch hinsichtlich der Emigration aus Europa der Fall war — die Menge der Sklaven, die den europäischen Kolonien zum Kauf angeboten wurde, von diesen Faktoren beeinflußt worden ist. Angesichts dieser neuen Informationen scheint die Schlußfolgerung möglich, daß die Afrikaner einer Beteiligung an der Migration in die Kolonien widerwillig gegenüberstanden, sogar wenn sie voraussichtlich davon hätten profitieren können, weil sie die Migration weiterhin mit den gewalttätigen Verzweigungen des Sklavenhandels assoziierten. Während des 19. und 20. Jahrhunderts gab es nur wenige oder gar keine Migration auf andere Kontinente auf freiwilliger Basis von seiten der Afrikaner. Natürlich muß dazugesagt werden, daß die afrikanischen Migranten keinen Zugang zu den (ehemaligen) Kolonien in den gemäßigten Klimazonen gehabt hätten; diese blieben Teil des ersten Migrationskreislaufs, der europäischen Migranten vorbehalten war.

Die asiatischen Tagelöhner (Kulis)

Die Beteiligung Asiens an der kolonialen Migration unterscheidet sich sehr von der Afrikas. Vor 1800 waren asiatische Arbeitskräfte zu teuer für die Arbeitgeber in den Kolonien; die primitiven Segelschiffe machten den Transport von Arbeitskräften zwischen den amerikanischen Plantagenkolonien und Indien, China oder anderen Teilen Asiens gefährlich und viel teurer

als die Überfahrt zwischen der Neuen Welt und Afrika. Jedoch gab es ein beträchtliches Maß an kolonialer Migration innerhalb des asiatischen Kontinents. Die niederländische Ostindien-Kompanie brachte jährlich Tausende von den äußeren Inseln des indonesischen Archipels und aus Malakka nach Java und auf die Gewürzinseln. Darüber hinaus entwickelten sich die chinesischen Gemeinden in Übersee zu Nebenproduzenten in der Kolonialwirtschaft, und sie brachten regelmäßig Migranten aus China mit ins Land.

Trotz des großen Angebots und der Mobilität der Arbeitskräfte in Asien dauerte es noch bis zur Abschaffung des afrikanischen Sklavenhandels, bis die Arbeitgeber in den Kolonien begannen, asiatische Arbeitskräfte heranzuziehen, in erster Linie in China und Britisch Indien. Konfrontiert mit der jähen Abwanderung der ehemaligen Sklaven von den Plantagen, vertrauten die Plantagenbesitzer auf der ganzen Welt auf Asien, um ihren Bedarf an Arbeitskräften zu decken. Bereits in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts führten Plantagenbesitzer auf Mauritius indische Arbeiter ein. Um 1840 begannen auch in der Karibik Pflanzer, Arbeiter aus China und Indien zu importieren, die sich vertraglich verpflichten mußten, 5 oder 7 Jahre in Übersee zu arbeiten. Mit der Zeit wurde die Anstellung asiatischer Arbeitskräfte geographisch weit verbreitet: Natal in Südafrika (Chinesen und Inder) die Fiji-Inseln (Inder), Peru (Chinesen) und Uganda (Inder) ergänzten die traditionellen Anbaugebiete, die Arbeitskräfte aus Asien einführten. Insgesamt waren 300000 Chinesen und über 1,3 Millionen Inder am tropischen Migrationskreislauf beteiligt. Im Vergleich zur großen Zahl von Migranten, die in dieser Zeit aus Europa kamen, erscheinen die asiatischen Migrationsbemühungen zugegebenermaßen sehr bescheiden. Jedoch sollte berücksichtigt werden, daß es außer den interkontinentalen Strömen ausgedehnte Migrationsbewegungen zwischen den verschiedenen Teilen Asiens gegeben hat, die von den Autoritäten der Kolonialmächte kaum kontrolliert wurden. Viele Inder legten große Entfernungen zurück, um in den Teeplantagen von Assam und Ceylon (Sri Lanka) Arbeit zu finden. In ähnlicher Weise emigrierten viele Chinesen in die überseeischen chinesischen Gemeinden in Malakka und Südostasien, ohne jemals in den Statistiken der Kolonialmächte aufzutauchen.

In der Literatur ist viel über den Charakter der von Asien ausgehenden kolonialen Arbeitsmigration debattiert worden. Konnte man sie mit dem Sklavenhandel der vorausgegangenen Epoche vergleichen oder ähnelte sie eher der freiwilligen Migration aus Europa? Untersuchungsergebnisse auf dem Gebiet der Arbeitsmigration aus China im 19. Jahrhundert scheinen darauf hinzuweisen, daß diese Bewegung tatsächlich mit dem Sklavenhandel vergleichbar ist. Häufig wurden männliche Chinesen entführt und an Kaufleute verkauft, die von Hafenstädten wie Hong Kong und Makao aus operierten. Die Zustände auf den Schiffen, die die chinesischen Migranten transportierten, waren vielleicht sogar noch schlimmer als die auf Sklavenschiffen: Aufstände, Feuer und andere Katastrophen waren an der Tagesordnung.

Im Gegensatz zu der Migration von chinesischen Arbeitern waren die Anwerbung, die Verschiffung und die Arbeitsbedingungen von vertraglich verpflichteten Migranten aus Britisch Indien in Übersee bis ins letzte Detail geregelt. Der Hauptunterschied zwischen chinesischen und indischen Migrationsbewegungen bestand in der vorgeschriebenen «Frauenquote». Im Fall der Arbeitsmigration aus China existierten keine solchen Vorgaben, und folglich waren praktisch alle chinesischen Migranten Männer. Was die Arbeitsmigration aus Indien angeht, kamen auf jeweils 100 männliche Migranten 40 Frauen. Dieser Sachverhalt erklärt, warum die chinesischen Migranten keine eigenen Gemeinden in Übersee aufbauen konnten: innerhalb einer Generation waren sie entweder ausgestorben oder nach Hause zurückgekehrt. Die indischen Migranten jedoch waren in der Lage, rasch wachsende Gemeinden in den Gastkolonien, wie Trinidad, Guyana, Surinam, Südafrika, Mauritius und den Fiji-Inseln aufzubauen. In der Tat konnten die indischen Gemeinden in Übersee natürlich wachsen und veränderten auf diese Weise den Charakter des zweiten Migrationskreislaufs. Dies war möglich, obwohl sich der prozentuale Anteil der Frauen unter den indischen Migranten kaum von dem der weiblichen Sklaven auf den aus Afrika kommenden Schiffen unterschied. Hier bedarf es weiterführender Untersuchungen, um herauszufinden, warum die Inder die ersten waren, die einen der

entscheidendsten Nachteile des zweiten Migrationskreislaufs überwinden konnten.

In Anbetracht der oben dargestellten Sachlage erscheint es als glücklicher Umstand, daß die öffentliche Meinung — insbesondere in Großbritannien, Frankreich und den USA — die Einstellung der Migration von vertraglich verpflichteten Arbeitern verlangte. In Indien übten die Nationalisten (unter ihnen Mahatma Ghandi) Druck auf die britische Kolonialverwaltung aus, um der Auswanderung von Vertragsarbeitern Einhalt zu gebieten, und trotz der Proteste gegen diesen Stopp sowohl von seiten der Plantagenkolonien als auch seitens der Repräsentanten einiger indischer Gemeinden in Übersee hatten sie 1917 Erfolg.

Entkolonialisierung und Migration

Der koloniale Bedarf an Arbeitskräften aus der interkontinentalen Migration scheint zwischen den zwei Weltkriegen abgenommen zu haben, und nach dem Zweiten Weltkrieg zerfielen die Kolonialreiche. Auf den ersten Blick verursachte die Entkolonialisierung nur noch einen neuen Strom der interkontinentalen Migration; den der in die Heimat zurückkehrenden europäischen Verwaltungsangestellten und Siedler sowie die Migration von einigen ethnischen Minderheiten, die als koloniale Kollaborateure gebrandmarkt worden waren. Zwischen 1940 und 1975 kehrten etwa 7 Millionen Europäer nach Hause zurück, in erster Linie aus Nordafrika (nach Frankreich und Italien), aus dem Kongo, Angola und Mosambik (nach Belgien und Portugal), aus Kenia, Indien und Malaysia (nach Großbritannien) und aus Indonesien (in die Niederlande). Unglücklicherweise ist die Zahl der ethnischen Minderheiten und Kollaborateure, die an den Bewegungen in Folge der Entkolonialisierung beteiligt waren, nicht bekannt, aber sie war mit Sicherheit kleiner als die der heimkehrenden Europäer. Obwohl keine exakten Zahlen verfügbar sind, ist es wahrscheinlich, daß die Europäer auch an der postkolonialen Migration stärker beteiligt waren als die Afrikaner, Asiaten und Westinder. In vielen Fällen erwies sich die Migration im Zuge der Entkolonialisierung für die daran beteiligten Europäer wiederum als sehr vorteilhaft. Anfänglich betrachteten es alle, die eine Karriere in Übersee geplant hatten, als Tragödie, in ihre jeweiligen Heimatländer zurückkehren zu müssen, die im Zweiten Weltkrieg schwer gelitten hatten und in denen Nahrungsmittel und bewohnbare Häuser Mangelware waren. Schließlich stellte sich jedoch heraus, daß der plötzliche Zustrom von qualifizierten und erfahrenen Menschen aus Übersee Wunder gewirkt hatte, denn nur durch zusätzliche Arbeitskräfte hat die Wirtschaft im Westeuropa der Nachkriegszeit die Wachstumsraten der 50er und 60er Jahre erreichen können. Außerdem profitierten auch die gebildeten und kompetenten nicht-europäischen Migranten aus den Kolonien von dieser wirtschaftlichen Expansion.

Schlußbemerkung

Dieser Überblick über die kolonialen Migrationsbewegungen soll mit einer Zusammenfassung der für die drei beteiligten Kontinente Europa, Afrika und Asien und ihrer jeweiligen Bevölkerung charakteristischen Hauptmerkmale abgeschlossen werden. Vorher muß jedoch unbedingt betont werden, daß der Preis für die sehr erfolgreichen Migrationsströme in die Kolonien von den Ureinwohnern der Einreiseländer bezahlt wurde: von den Indianern in der Neuen Welt, den Aborigines in Australien, den Khoikoi in Südafrika und den Maoris in Neuseeland. Die Mehrheit dieser Völker wurde von den einfallenden Kolonialmigranten getötet, von ihrem Land vertrieben und mit tödlichen Krankheiten infiziert, gegen die sie keine Abwehrkräfte besaß.

Die zweite Gruppe von Verlierern waren die Afrikaner. Ihre Beteiligung am kolonialen Migrationskreislauf geschah überwiegend unfreiwillig. Insgesamt wurden etwa 11 Millionen Afrikaner über eine Dauer von 3 Jahrhunderten gewaltsam vertrieben. Darüber hinaus sind wahrscheinlich weitere 4 bis 6 Millionen Afrikaner während ihrer Versklavung ums Leben gekommen. Mit der Frage, ob der transatlantische Sklavenhandel einen nachweislich negativen demographischen und ökonomischen Effekt auf Westafrika ausgeübt hat, beschäftigen sich viele neuere wissenschaftliche Debatten. Die traumatischen Auswirkungen auf die Sklaven jedenfalls können nicht geleugnet werden; sie durften weder ihren Bestimmungsort noch die Art ihrer Arbeit in den Kolonien frei wählen. Die Afrikaner wurden gezwungen, sich einer fremden Kul-

tur anzupassen und durften nicht nach Hause zurückkehren.

Im Gegensatz zu diesen negativen Aspekten des von Afrika ausgehenden kolonialen Sklavenhandels verlief die spätere Migration von asiatischen vertraglich verpflichteten Arbeitskräften (Kulis) ganz anders. Insgesamt waren ca. 1,6 Millionen Inder und Chinesen an der Kolonialmigration beteiligt. Berücksichtigt man die hohe Bevölkerungsdichte in Asien, weist diese Zahl darauf hin, daß die wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen auf Indien und China nur minimal gewesen sein können. Jedoch gibt es gute Gründe dafür anzunehmen, daß zumindest die Mehrheit der Arbeitsmigranten aus Indien in der Lage war, ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen in Übersee zu verbessern. Als Beweis für diese Behauptung kann das schnelle demographische Wachstum der überseeischen indischen Gemeinden sowie die Tatsache angeführt werden, daß die Zahl der Remigrationen — gewährt in der Regel für wenig oder gar keine Unkosten nach der Kündigung des Vertrags — die Rate von 20%, die auch für den Migrationskreislauf der Europäer normal war, nicht überschritt. Außerdem sollte betont werden, daß die indischen Migranten ihren Zielort selbst auswählen durften, wenn auch nur innerhalb des Bereiches der Kolonien, die zum zweiten, tropischen, Migrationskreislauf gehörten. Kein Zweifel, den indischen Migranten wäre es mit Sicherheit noch besser gegangen, wenn ihnen die Immigration in die verheißungsvolleren Gastländer des ersten Migrationskreislaufes ermöglicht worden wäre, den Kolonien der weißen Siedler.

Nicht zuletzt sollten die Europäer erwähnt werden. Erwartungsgemäß profitierten sie sehr von der Migration innerhalb ihrer eigenen Kolonialreiche. Erstens war ihre Zahl weitaus größer als die der afrikanischen Sklaven und asiatischen Migranten: insgesamt rund 65 Millionen. Dies erlaubt uns, die These aufzustellen, daß ihre Emigration einen gewissen Effekt auf die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen der Herkunftsgebiete in Europa ausgeübt hat. Das Abschöpfen der überschüssigen Bevölkerung war wahrscheinlich in den Gebieten von größter Bedeutung, in denen die Industrielle Revolution begonnen und ein schnelles Wirtschaftswachstum ermöglicht hatte, wie in Großbritannien und Deutschland. Darüber hinaus verbesserten die einzelnen europäischen Migranten selbst ihre Lage in den Siedlungsgebieten in Übersee, wo sie in der Regel von Hunger und Krankheiten verschont blieben und mehr Geld verdienen, länger leben, früher heiraten und mehr Kinder haben konnten, als es ihnen in der Heimat möglich gewesen wäre. Die wirtschaftliche Lage der Aufnahmeländer des ersten Migrationskreislaufs war normalerweise vielseitiger als die der Länder des zweiten Migrationskreislaufs. Die — bis zum heutigen Tag — andauernde Migration aus Europa, ihr Umfang und ihre niedrige Rückkehrrate sowie das bemerkenswerte Wirtschaftswachstum der Herkunftsländer deuten alle auf eine Schlußfolgerung hin: Europas eigentlicher Hauptgewinn aus einer kolonialen Expansion bestand nicht in Goldbarren, tropischen Produkten oder dem Handel, sondern in dem mit der Migration gegebenen «Notausstieg».

Selbst nach der Auflösung des europäischen Kolonialreiches kamen die nachfolgenden Migrationsströme, die sich in Richtung der Großstädte bewegten, der Entwicklung der ehemaligen Kolonialmächte zugute. Nach dem Zweiten Weltkrieg suchten Großbritannien, Frankreich und die Niederlande zusätzliche Arbeitskräfte für den wirtschaftlichen Wiederaufbau, und die Entkolonialisierung stellte den Zustrom von einigen Millionen qualifizierter und erfahrener Heimkehrer sowie ehemaliger nicht-europäischer kolonialer Untertanen sicher. Zugegebenermaßen schlossen die Nachkriegsmigrationen aus den ehemaligen Kolonien nach Europa auch Millionen von Migranten ein, die wenig oder gar keine Ausbildung besaßen und die nicht so einfach in die europäische Gesellschaft integriert werden konnten.

Diese Schlußbemerkung führt uns zurück zu dem eingangs erwähnten Lied. Warum haben die Europäer eine solche Angst vor der Migration entwickelt? Ihre Kolonialerfahrung sollte sie gelehrt haben, daß eine Migration nicht nur den Herkunftsgebieten und den Einwanderern selbst, sondern auch den aufnehmenden Ländern zugute kommt. In Frankreich werden derzeit ein Drittel aller Straßen und Autos von Einwanderern hergestellt. In praktisch keinem westeuropäischen Land hätten die Bau- und Textilindustrie sowie die Gastronomie ohne den Einsatz von Arbeitsmigranten aufgebaut werden können. In Zahlen gemessen war die von Europa ausgehende Migration fünfmal

so groß wie die Migration aus Asien und Afrika. Kein Wunder also, daß die Migranten aus den ehemaligen Kolonien auf die Frage, mit welchem Recht sie nach Europa kommen, antworten: «Wir sind hier, weil ihr dort wart.»

Es gibt eine umfangreiche Literatur über die Migration von Europäern in die Welt der Kolonien. Eine neuere Aufsatzsammlung ist: P.C. Emmer/M. Mörner (Hg.), European Expansion and Migration. Essays on the Intercontinental Migration from Afrika, Asia and Europe (New York-Oxford 1992). Den afrikanischen Sklaven ist ebenfalls viel wissenschaftliche Aufmerksamkeit geschenkt worden. Die neuesten Überblicke sind: J. A. Rawley, The Trans-Atlantic Slave Trade. A History (New York-London 1981) und P. Manning, Slavery and African Life: Occidental, Oriental and African Slave Trades (Cambridge 1990). Die asiatische Migration im 19. Jahrhundert ist untersucht worden von H. Tinker, A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920 (Oxford 1974). Einige Versuche, einen Überblick über die verschiedenen Migrationsbewegungen zu geben, finden sich bei W. H. McNeill/R. S. Adams (Hg.), Human Migration. Patterns and Policies (Indiana 1978); I. Glazier/L. de Rosa (Hg.), Migration Across Time and Nations (New York-London 1986); L. Potts, Weltmarkt für Arbeitskraft. Von der Kolonisation Amerikas bis zu den Migrationen der Gegenwart (Hamburg 1988).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

PIETER C. EMMER

Professor für die Geschichte der europäischen Expansion an der Universität Leiden, Niederlande. Er hat viel über die Geschichte des Sklavenhandels, der Sklaverei und der Migration von vertraglich verpflichteten Arbeitern aus Asien geschrieben. In englischer Sprache erschienen Colonialism and Labour Migration (Dordrecht 1986) und (zusammen mit Magnus Mörner) European Expansion and Migration. Essays on the Intercontinental Migration from Africa, Asia and Europe (New York-Oxford 1992). Anschrift: Institute for the History of European Expansion, P. O. Box 9515, 2300 RA Leiden, Niederlande.

Virgil Elizondo

Analyse des Rassismus

Der Rassismus ist eines der größten Übel, die es auf unserer Welt gibt. Er hat Tausende und Abertausende Menschen gedemütigt, zugrunde gerichtet, versklavt, in dauernde Abhängigkeit und in Elend gebracht allein aus dem Grund, weil sie vom Schöpfer anders geschaffen waren. Die Millionen Opfer leiden in Schweigen und Isolation, weil die moderne Welt des materiellen Wohlstands sie weder sehen noch hören will. Wenn Kubaner vor Castro in die USA flüchten, werden sie ohne größere Probleme aufgenommen, weil sie Weiße sind, wenn aber Haitianer vor einer schlimmeren Diktatur fliehen, schickt man sie zurück, da sie Schwarze sind. Während Weiße unbeanstandet die Grenzkontrollen passieren, müssen die Dunkelhäutigen zahlreiche Fragen beantworten, und sie werden häufiger zur Überprüfung ihrer Ausweise aufgehalten.

Es ist noch gar nicht so lange her, daß viele von uns glaubten, der Rassismus sei eine Sache der Vergangenheit. Ereignisse der jüngsten Zeit haben jedoch deutlich werden lassen, daß der Rassismus nicht nur tief in der Seele der Menschen verankert ist, sondern daß er auch anwächst und sich weiter ausbreitet. Ich weiß sehr wohl, daß der Rassismus eine weltweite Angelegenheit ist, in den vorliegenden knappen Ausführungen möchte ich aber den Rassismus thematisieren, wie ich ihn in unserer von Weißen geprägten Zivilisation der westlichen Welt erfahren und beobachtet habe. Ich weiß um die vielen positiven Aspekte und Errungenschaften der westlichen Zivilisation, der Rassismus jedoch ist eines ihrer negativen Merkmale in Reinkultur.

Die herkömmlichen Wörterbücher oder Lexika in den USA definieren den Rassismus als «Annahme, daß psychokulturelle Merkmale und Fähigkeiten durch die biologische Rasse festgelegt sind und daß die Rassen sich deutlich voneinander unterscheiden; für gewöhnlich ist mit dieser Annahme ein Glaube an die vorgegebene Überlegenheit einer bestimmten Rasse

und deren Recht, über die anderen zu herrschen, verbunden». Rassismus ist also keine simple Reaktion auf das Problem der Hautfarbe. Er ist zuinnerst eingewoben in die bestehenden Strukturen und in die kollektiven Mentalitäten sowohl der herrschenden Weißen als auch der unterdrückten Dunkelhäutigen der heutigen Welt. Rassismus ist die nicht hinterfragte Annahme, daß die «anderen» aufgrund der Tatsache, daß sie anders sind, automatisch und existentiell wertvoller oder weniger wert sind, und die Hautfarbe ist das augenscheinlichste physische Merkmal für diesen Unterschied.

Geschichtliche Entwicklung

Im Laufe der Geschichte der westlichen Welt wurde der Rassismus mit den verschiedensten Mitteln gerechtfertigt, gesetzlich verankert, institutionalisiert und abgesegnet: durch militärische und wirtschaftliche Gewalt, mit philosophischen, biologischen und wissenschaftlichen Begründungen, durch Berufung auf theologische und sogar biblische Aussagen. Die verschiedensten «Wissenschaften» haben ihren Beitrag geleistet, das Recht und die Pflicht der Weißen, aufgrund ihrer «natürlichen» Überlegenheit über die anderen zu herrschen, zu rechtfertigen; und sie haben das kollektive geistige Klima der westlichen Welt derart geprägt, daß der Rassismus Bestandteil der westlichen Sprachen, der Literatur, der volkstümlichen Bilder und sogar der religiösen Symbole geworden ist. Es ist so ein totalitäres hegemoniales System entstanden, das jeden Bereich des Lebens durchdringt und die Macht hat, die Opfer dazu zu bringen, daß sie sich selbst mit dem Blick des herrschenden «anderen» sehen und erfahren, ohne Chance, je so zu werden wie er. Daraus erwächst dann ein innerer Schmerz und eine Wut über die eigenen Eltern, die dafür verantwortlich sind, daß das Kind der zurückgewiesene «andere» ist, den die Gesellschaft als häßlich und minderwertig darstellt.

In der geschichtlichen Epoche, in der sich die modernen europäischen Nationen herausbildeten, verstanden sich die Deutschen als die reine Rasse, und sie legten Wert darauf, daß ihre Sprache nicht mit den Mängeln der degenerierten Lateiner behaftet war. England und Spanien entwickelten ihr eigenes Selbstverständnis als von Gott erwähltes Volk, das den Auftrag erhalten habe, die minderwertigen Völker zu erobern und zu kolonisieren. Daß ihnen die Eroberung gelang und sie die anderen beherrschten, sahen sie als fraglosen Beweis ihrer Überlegenheit.

Ein die ganze Welt umgreifender und entsprechend «gerechtfertigter» Rassismus war die Antwort auf die sozioökonomischen und kulturellen Herausforderungen, die mit der Entdeckung beider Amerika entstanden waren. Neue Länder öffneten sich den Europäern. Für die Bearbeitung der Ländereien und den Bau neuer Städte brauchte man eine große Anzahl billiger Arbeitskräfte. Der «neue Mensch» der Aufklärung wollte sich ein gutes Leben ohne schwere Arbeit machen. Man brauchte andere, die die oft gefährliche Dreckarbeit machten. Da die Westler sehr gut wußten, daß sie die anderen ausbeuten wollten, mußten sie Theorien der Rassentrennung entwickeln, die die Ausbeutung rechtfertigen sollten.

Während die Franzosen Theorien über die fundamentale Ungleichheit der Rassen entwickelten, sahen die Engländer und Holländer sie als gegeben an und schufen, wie es die Encyclopedia Britannica (Bd. 15, Stichwort Racism) ausdrückt, «die rassistischsten Kolonialgesellschaften, die die Welt je gesehen hat». Man kann die Versuche der Kolonialzeit, den Rassismus zu begründen und zu legitimieren, auf zwei Grundmuster zurückführen: Die Unterschiede zwischen den Rassen wurden zum einen mit den falschen Evolutionstheorien der damaligen Zeit erklärt, die im westlichen Weißen den Höhepunkt des evolutionären Prozesses sehen wollten; zum anderen gab es die Theorie der Degeneration, nach der die ursprüngliche und maßgebliche Natur des Menschen im Weißen gegeben war, so daß mit dem Abstand von diesem Weißen auch die Degeneration zunahm. Auf der Linie dieses Gedankens liegt es auch, wenn der Schriftsteller Bernardin de Saint Pierre in den Schwarzen die degenerierten Nachkommen des von Noach verfluchten Kanaan sieht — sie seien für immer verdammt, Sklaven der Weißen zu sein. Voltaire, Kant, Gobineau, Marx — sie alle lieferten ihren Beitrag zur weiteren Entfaltung der Ideologie der Vorherrschaft der Weißen, die die Verpflichtung einschloß, die minderwertigen Völker der Erde zu erobern und zu beherrschen.

Der Geist dieser rassistischen Klassenlehre wurde sowohl im Katholizismus Lateinamerikas wie im Protestantismus Nordamerikas wei-

ter gepflegt. In beiden Fällen wurde für selbstverständlich gehalten, der europäische Weiße stelle die allgemein gültige Norm dessen dar, was den Menschen ausmacht, womit man dann auch die Ausrottung der Eingeborenen bzw. ihre Ausbeutung und Versklavung rechtfertigte. Die weißen angelsächsischen Protestanten (WASP) hatten nicht den geringsten Zweifel daran, daß sie von der Vorsehung ausersehen waren, die Welt zu beherrschen, um den minderwertigen Völkern auf der ganzen Welt die Zivilisation und das Heil zu bringen. Nur wer den WASP in allem nacheiferte, konnte Mensch im Vollsinn des Wortes — und von Gott gerettet — werden. Diese Überzeugung wurde und wird immer noch ständig über alle Kommunikationsmedien in den USA und in Lateinamerika propagiert — zum eigenen Schaden der Lateinamerikaner. Die herrschende Klasse in Lateinamerika hat auf das Image des WASP als der einzig authentischen Verwirklichung des Menschseins gesetzt, sie verbreitet es über ganz Lateinamerika und ist bestrebt, sich ihm anzugleichen.

Amerikanische Schriftsteller aus der Frühzeit der USA erklärten sogar, Weiße und Schwarze seien gesondert geschaffen worden. Sie behaupteten, die Schwarzen würden von der Schlange abstammen und hätten so das Los, alle Tage ihres Lebens Staub zu fressen. Es gab Prediger, die es als heilige Pflicht und als Gebot für die Weißen hinstellten, die Institution der Sklaverei aufrechtzuerhalten. Diese Haltung gegenüber den Schwarzen wurde von den Anglo-Amerikanern der USA bei ihrer ersten Kontaktaufnahme auf die Mestizen im Nordwesten Mexikos, der jetzt der Südwesten der USA ist, übertragen. Im Jahr 1844 schrieb T.J. Farnham über die Mexikaner: «Der Mestize hat, wie man erwarten konnte, viel vom Charakter der Indianer: den stumpfen, argwöhnischen Gesichtsausdruck, das funkelnde, stechende Auge, die Faulheit und den Schmutz eines Tieres . . .» Die Anglo-Amerikaner verabscheuten die Schwarzen, aber mehr noch die Mischlinge Lateinamerikas. Es gibt immer noch Schilder in Restaurants, auf denen zu lesen ist: «Zutritt für Nigger, Mescans und Hunde verboten.»

Funktionen des Rassismus

Der Rassismus ist ein äußerst komplexes Phänomen, und es gibt für ihn nicht die eine oder einfache Erklärung. Seine erniedrigenden, zerstörerischen und schmerzlichen Folgen jedoch bekommen seine Opfer in der ganzen Welt Tag für Tag zu spüren.

1. Historisch-kulturelle Perspektiven

Der gesamte historische Prozeß Europas und dann der beiden Amerika führte zu einer der gesamten geistigen Kultur zugrunde liegenden Sicht, die den weißen Westler als allgemeine und absolute «Norm» für alle anderen setzte, und zwar in jeder Hinsicht. Es ist dies ein die Weißen insgesamt charakterisierendes Merkmal, dem sich die anderen Völker der Welt gegenüber sehen. Entsprechend dem «Wir-oder-sie»-Modell der menschlichen Existenz sind dann, wenn die Westler recht haben, alle anderen im Unrecht. Da diese Geisteshaltung verinnerlicht wurde und durch Gesetze, Literatur, Volkserzählungen, Unterhaltung, religiöse Symbole, sozialen Status und sogar durch die Kirchen noch verstärkt wurde, ist sie nicht leicht auszurotten — und die, die daraus Gewinn ziehen, wollen gar nicht, daß sie verschwindet.

a. Eine der grundlegenden soziokulturellen Voraussetzungen des Westens, die nicht nur zum Rassismus führt, sondern auch dem beständigen Kampf der Individuen, Familien, Clans, Völker und Religionen zugrunde liegt, scheint die Art zu sein, wie sich das «Ich» konstituiert in den Kategorien des Vergleichs und/oder des Gegensatzes. Das «Ich» wird dabei selten einfach als «Ich» gesehen und der andere als eben anders. Wir nehmen den anderen als besser oder schlechter, stärker oder schwächer, als überlegen oder unterlegen, als schöner oder häßlicher usw. wahr. Ein Mensch sein heißt besser, stärker, klüger sein als . . . Die Grunderfahrung der menschlichen Existenz scheint zu sein, daß der Aggressionstrieb, der dem Überleben diente, zum aggressiven Antrieb «besser sein als» umgeformt wurde; denn besser zu sein als die anderen scheint die Überlebensstrategie geworden zu sein. In dieser Sicht ist dann der andere aber auch eine beständige Bedrohung für mich.

Diese Transformation hat sich anscheinend vor allem zu Beginn der Moderne, zusammen mit Fortschritt, Wissenschaft, Individualismus und Egalitarismus entwickelt. Jede Befreiung bringt neue Versklavungen. Die Menschen wurden von ihrem vorgegebenen «Status» in der feu-

dalen Gesellschaft befreit und sind in den zerstörerischen, versklavenden Kampf um Fortschritt durch den «erworbenen Status» eingetreten. Den Aufstieg zu einem «höheren Status» nicht anzustreben erscheint nun als Versagen und Schuld. Die Menschen brauchen die «niedriger gestellten anderen» um sich, damit sie sich selbst als vollwertige Menschen fühlen. Die vorgegebene soziale Hierarchie hat sich geändert, aber die hierarchische Mentalität ist geblieben. Alle sind gleich, aber der einzelne muß den anderen voraus sein, um überhaupt jemand zu sein. Daraus ergibt sich eine doppelte Dimension hinsichtlich meiner Beziehungen zu den anderen.

Die erste Dimension ist die Furcht vor den anderen, weil sie eine mögliche Bedrohung darstellen. Ich fürchte die bekannten anderen aus der eigenen Gruppe als mögliche Urheber von Machenschaften, Verrat, Mißgunst, Angst, Hinterlist und dergleichen mehr. Wie sehr ich auch die Anerkennung und Freundschaft der anderen brauche und schätze, sind sie doch eine mögliche Bedrohung für mein Wohlergehen. Doch fürchte ich die unbekannten Fremden noch mehr. Sie treten nicht als mein Nachbar auf den Plan, sondern als eine Bedrohung für meine Art zu leben. Wir fühlen uns in ihrer Gegenwart unwohl, da wir fürchten, sie könnten sich durchsetzen und uns vernichten. Um zu überleben, müssen wir uns gegen sie verteidigen. Gegen diese Furcht vor den anderen, und besonders vor einem kollektiven anderen, sind sich steigernde Aggression und Gewaltanwendung verständlich, sie werden gerechtfertigt und legitimiert, ja ermutigt und sakralisiert. In Zeiten einer nationalen Krise werden dann schnell die Fremden für die Probleme der Gesellschaft verantwortlich gemacht. Sie werden schnell zum allgemeinen Haßobjekt, an dem die Gemeinschaft anscheinend berechtigt ihren Ärger ausläßt und sich abreagiert. Dieser Typus von Angst wird dann eingebaut in die Einwanderungsgesetze und die Bestimmungen zum Landerwerb, die dazu dienen sollen, die ungeliebten anderen abzuwehren oder zumindest auf Distanz zu halten.

Die zweite Dimension in meinen Beziehungen zu den anderen betrifft das Eigeninteresse. Besitz, sozialer Status und Macht erscheinen als die Merkmale dessen, der es geschafft hat und voll im Leben steht. Das Ausnutzen und die Ausbeutung der anderen scheinen unerheblich, solange wir damit Erfolg haben. Die Spanier haben mit dieser Mentalität nicht nur ihre Eroberungen gerechtfertigt, sie haben auch die eroberten Indianer, Afrikaner, Mestizen und Mulatten nicht hochkommen lassen und sie sogar aus dem religiösen Leben und vom Klerus ausgeschlossen. Mit derselben Mentalität haben die Angelsachsen Nordamerika erobert und sind durch die Ausrottung der Indianer, durch Versklavung der Schwarzen und durch Ausbeutung der Mexikaner, denen sie ungerechte Arbeitsbedingungen diktierten, groß geworden. Daß sie auf Kosten der anderen reich und mächtig geworden sind, hat den weißen Westlern ein Gefühl der Überlegenheit und der Sicherheit gegeben. Es ist dieses fortdauernde Menschen-Opfer, das erforderlich ist, um die ökonomische und kulturelle Überlegenheit des Westens aufrechtzuerhalten. Und es hat zu der massiven und fortwährenden Ausbeutung und Versklavung aller anderen Völker mit dunkler Hautfarbe, vor allem der Eingeborenen und der Afrikaner geführt.

b. Die zweite soziokulturelle Voraussetzung, die die rassistische Geisteshaltung des Westens bestärkt, ist sein Selbstverständnis, Norm für alle anderen zu sein. Es ist für den Westler schwer und oft unmöglich, kulturelle Unterschiede einfach als Unterschiede gelten zu lassen und sie nicht notwendigerweise als Minderwertigkeit oder Übel zu beurteilen. Für die kollektive Selbstgerechtigkeit des Westens erscheinen rassische und kulturelle Unterschiede als Bedrohung. Die Zivilisation des Westens scheint in Kategorien zu denken, in denen es unmöglich ist, kulturelle Alternativen oder Pluralismus sich nur vorzustellen, geschweige denn gelten zu lassen, würden dadurch doch die Legitimität und moralische Rechtmäßigkeit dessen, was sie in ihrem Wesen ausmacht, in Frage gestellt.

Es hängt mit dieser Mentalität der kulturellen Absolutsetzung des Westens zusammen, daß die Werte und Traditionen, das Wissen und die Künste anderer Völker von den westlichen Missionaren und Volksbildnern beständig falsch beurteilt und auszulöschen versucht wurden. Für die armen Völker schien nur eine Rettung möglich: dem Westen so ähnlich wie nur möglich zu werden. Wenn die Indianer, Afrikaner, Mestizen und Mulatten schon nicht Weiße werden konnten, so wollte man ihnen wenigstens beibringen, wie Westler zu leben. Mit dieser

Mentalität hat man versucht, die Wesensart der verschiedenen Stämme und Völker, die man angetroffen hat, zu zerstören, und nur zu oft hatte man damit Erfolg, so daß die Einheimischen selbst überzeugt waren, die Lebensformen ihrer Vorfahren und Eltern seien schlecht und unzivilisiert, und einen tiefen Haß gegen alles Einheimische entwickelten. Wenn die zuerst genannte Mentalität der Ausbeutung die Körper zerstört, zerstört diese Mentalität, ihrem kulturellen Erbe jeden Wert abzusprechen, die Kollektivseele des Volkes.

c. Es gibt noch eine dritte soziokulturelle Voraussetzung des Westens, die in der Entwicklung des kollektiven Verhaltens eine mehrdeutige Rolle gespielt hat: der jüdisch-christliche Grundgedanke, der von uns verlangt, daß wir unser Handeln theologisch ausrichten und rechtfertigen. Im Negativen hat das die rassistische Mentalität gefördert, da die Weißen sich im Besitz der einen, wahren Religion wähnten, die den missionarischen Auftrag enthielt, «zu allen Völkern zu gehen und sie zu lehren». In der absoluten «Entweder-oder»-Mentalität des Westens wurde damit die Trennung zwischen den weißen Christen des Westens, die Gottes Gebot folgten, und allen anderen, die Heiden waren und Satan folgten, religiös überhöht, und die sich ausbreitende rassistische Mentalität erhielt eine religiöse Begründung.

Im Positiven haben die Grundsymbole der jüdisch-christlichen Tradition wie die fundamentale Einheit des Menschengeschlechts und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe ebenfalls in Grundlagen der Kultur des Westens Eingang gefunden. Trotz des Geistes der Konkurrenz, des Streites und der Eroberung gab es viele Menschen im Westen, die sich für Gerechtigkeit einsetzten, Rücksicht auf die Armen und Vernachlässigten nahmen und aufrichtige Liebe zu allen anderen hegten. Es ist also die gleiche jüdisch-christliche Quelle, die heute Ausgangspunkt für Befreiungsbewegungen ist und das Denken vieler unterdrückter Völker der Welt prägt.

Die biblische Tradition als ganze hat den westlichen Geist so sehr geprägt, daß er erkannt hat, daß Aggression und Gewalt schlecht sind. Da man sie aber einsetzen mußte, wenn man erobern und versklaven und erfolgreich sein wollte, hat man sie leichthin bemäntelt, gerechtfertigt, legitimiert und sogar sakralisiert. Dieser Vorgang ist offensichtlich bei der Invasion beider Amerika mit der Ausrottung der Indianer und der Eroberung der Länder in den Jahrhunderten des Sklavenhandels, den Christen ohne jeden Skrupel betrieben. Unter dem Deckmantel der biblischen Rechtfertigung ließ man die vielfachen Verbrechen, die seit der Entdeckung Amerikas stattfanden und durch soziale und religiöse Strukturen institutionalisiert wurden, als Tugend und göttlichen Auftrag erscheinen — als Teil des göttlichen Heilsplanes für die Menschheit.

2. Sozioökonomische Perspektiven

Der Rassismus ist eine Ideologie der Herrschenden, die ihre Herrschaft und ihre Stellung als Herren sichern und stabilisieren soll. In Gesellschaften, die am Profit orientiert sind, ergibt sich eine scharfe Trennung zwischen Ausgebeuteten und Ausbeutern. Der Rassismus bemäntelt den skandalösen und schmerzlichen Tatbestand der Ausbeutung und hilft, ihn zu leugnen, da rassistische Argumente die Ausbeutung der Wehrlosen rechtfertigen. Die Realität der ökonomischen Ausbeutung wird bemäntelt dadurch, daß die Verantwortung für den Zustand der Verarmung mit allen häßlichen Folgen auf die biologische und/oder kulturelle Ausstattung der Verarmten selbst zurückgeführt wird. Sie sind verantwortlich für ihr Elend, weil sie einem biologisch und/oder kulturell minderwertigen Volk angehören. Dieses Denken lenkt die Aufmerksamkeit von der wirklichen Ursache des Leides ab und läßt das Opfer als notorischen Kriminellen erscheinen. Und der Ausbeuter erscheint als der gnädige Retter dieser «armen hilflosen Teufel».

Da die Herrschenden die Kommunikationsmittel kontrollieren, werden die Beherrschten in der öffentlichen Meinung als stumpfe, minderwertige, simple Menschen dargestellt, die falsch und unmoralisch sind und alle denkbaren schlechten Eigenschaften haben. Damit verfestigt sich das Bild, auch unter den Beherrschten selbst, daß nur die herrschende Klasse imstande ist, recht zu denken und zu handeln. Die Opfer des Rassismus verlieren den Glauben und das Vertrauen in ihr eigenes Volk, da nur die Oberen zu wissen scheinen, was richtig ist. Alles in allem fördern und schützen Gesetz, Erziehung und Religion das Selbstbild und die Interessen der Herrschenden, während die Opfer der Ras-

sendiskriminierung als kriminell, faul und unmoralisch erscheinen.

3. Phänomenologische Pespektiven

In unserer von Unsicherheit und Gewalttätigkeit geprägten modernen Welt nimmt das aggressive Verhalten ständig zu. In Kriegszeiten nimmt die Gewalt im Binnenraum ab, weil es einen klar definierten Feind gibt, an dem wir unsere Frustrationen nicht nur legitimiert, sondern sogar patriotisch abreagieren können. Es scheint eine Gesetzmäßigkeit zu geben, daß eine Gesellschaft, wenn sie im Innern Ruhe haben will, Haßobjekte benennen muß, auf die sich die Aggression richten kann. Wenn es keine solchen Haßobjekte gibt, sucht sich die aggressive Gewalt bestimmte Formen, die für legitim erklärt werden können. Es werden Sündenböcke geschaffen, und die Opfer der Gesellschaft werden als die Bösewichte ausgemacht, die die Probleme schaffen. Zu Zeiten innerer Krisen, wie wir sie in unseren Tagen in der westlichen Welt erleben, wird der Fremde schnell zum Haßobjekt, den man für die legitimierte Freigabe der aggressiven Antriebe braucht. Hier liegt ein Brandherd für den aufflammenden Rassismus. Der schwache oder wehrlose Fremde oder der Mensch dunklerer Hautfarbe ist deutlich zu sehen und leicht zu identifizieren. Die biologischen und kulturellen Unterschiede, verbunden mit dem sozioökonomischen Status, liefern das benötigte Opfer, auf das sich die aggressive Gewalt der herrschenden Klasse richtet. Da der Westen immer krisenanfälliger wird, müssen wir leider fürchten, daß neue und gewalttätigere Formen des Rassismus ausbrechen, es sei denn, es gelingt uns, die wahre Grundlage der westlichen Weltsicht neu zu bestimmen, indem wir, möglicherweise aus alten Traditionen schöpfend, radikal neue Mittel und Wege finden, mit unseren aggressiven Antrieben umzugehen.

Jenseits des Rassismus

Die moderne von Technik und Naturwissenschaft geprägte Gesellschaft beseitigt viele herkömmliche Unterschiede, doch werden die kulturellen und rassischen Unterschiede bestehen bleiben. Die Überwindung des Rassismus ist keine Angelegenheit der Beseitigung von Unterschieden, sondern der Änderung der Bewertung von Unterschieden. Unterschiede sind an und für sich gut. Erst wenn wir die Unterschiede mit den Kategorien besser/schlechter, wahr/falsch, schön/häßlich, gottgefällig/teuflisch usw. ausdrücken, wird, was in sich gut ist, destruktiv. Es geht nicht darum, Unterschiede zu beseitigen, sondern darum, unsere grundlegende Wahrnehmung der Wirklichkeit vom hochmütigen und absoluten «Entweder-oder» in das bescheidenere und unprätentiösere «Sowohl-als-auch» umzuformen. Jeder braucht das Anderssein der anderen; dann ist das Miteinander eine Bereicherung für alle.

Literatur in Auswahl

V. Elizondo, The Future is Mestizo. Life where Cultures Meet (San Antonio 1978);
S. Gruzinski, La colonisation de l'imaginaire (Paris 1988);
ders., La guerre des images (Paris 1990);
B. Hooks, Black looks. Race and Representation (Boston 1992);
M. Marty, The Righteous Empire (New York 1976);
A. Osofsky, The Burden of Race (New York 1966);
L. Poliakov, Le mythe aryen (Paris 1971);
ders., Le racisme (Paris 1976);
W. Ryan, Blaming the Victim (New York 1972);
S. Steele, The Content of our Character (New York 1990);
R.H. Thompson, Theories of Ethnicity (New York 1989);
J.G. Williams, The Bible, Violence and the Sacred (San Francisco 1992).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

VIRGIL ELIZONDO

geboren in San Antonio, Texas (USA); Studien an der Ateneo-Universität in Manila, am Ostasiatischen Pastoralinstitut in Manila und am Institut Catholique in Paris. Seit 1971 ist er Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Er hat mehrere Bücher und Zeitschriftenartikel veröffentlicht und war Mitherausgeber von CONCILIUM, Catequesis Latino Americana und der katechetischen Reihe God with Us. Einer seiner Schwerpunkte ist die theologische Arbeit unter der Landbevölkerung in den armen Anliegerstaaten der USA. Anschrift: 115 Main Plaza, San Antonio, TX 78205, USA.

Dominique Schnapper

Ausländerrecht und nationale Integration

Das Recht auf ethnische Identität hat heute in vielen politischen und wissenschaftlichen Texten den guten Beiklang einer entschiedenen Bejahung der Werte der Freiheit und Authentizität in der modernen Gesellschaft. Jeder besitzt das Recht auf Freiheit, auf seine eigene Kultur; jeder darf und muß sein Selbst frei entfalten können. Diese Werte sind so tief und so einstimmig in den Menschen verankert, daß man zuweilen sogar von einem «kulturellen Völkermord» spricht; man meint damit das Phänomen der Inkulturation und disqualifiziert dadurch zugleich die Politik der «Assimilierung» oder «Integrierung».

Es obliegt den Fachleuten in Gesellschaftswissenschaft, die Bedeutung der angewandten Begriffe genau festzulegen, damit die wissenschaftlichen, moralischen und politischen Debatten über die Minderheiten und deren Rechte, über «Integration» und «Multikulturalismus» wirklich mit Sinn gefüllt sind und nicht bloße Wortklauberei bleiben. Und es ist die undankbare Rolle des Soziologen, die Widersprüche zwischen den verschiedenen gesellschaftspolitischen Zielen herauszustellen, die jeweils ihre guten Gründe auf ihrer Seite haben. Wer würde es nicht wünschen, daß die jeweilige Kultur einer Minderheit respektiert, gleichzeitig aber ihren Mitgliedern die Möglichkeit eingeräumt wird, am Leben der Gesellschaft, in deren Mitte sie wohnen, voll teilzunehmen? Wer würde nicht das doppelte Ziel bejahen, einerseits allen Einwanderern Chancengleichheit zu gewähren und andererseits ihre eigene Kultur lebendig zu erhalten? Man muß sich allerdings fragen, ob es überhaupt möglich ist, auf dieses doppelte Bestreben eine Antwort zu geben. Kann man das eine *und* das andere tun? Welches sind die objektiven Auswirkungen einer Politik, die die Rechte der Minderheiten anzuerkennen trachtet?

Das Problem stellt sich auf grundsätzlich verschiedene Weise in den demokratischen Ländern Westeuropas und in den gegenwärtig keineswegs gefestigten Ländern im Balkan und in Osteuropa. Man darf die Rechte, die den bosnischen Muslimen in einem Serbien innerhalb neuer Grenzen eventuell zugestanden werden, nicht mit den Rechten der Muslime ausländischer Herkunft in den Demokratien westeuropäischer Rechsstaaten verwechseln und beide über einen Kamm scheren.

Wir befassen uns hier nur mit den Problemen der Länder Westeuropas und mit den Rechten jener ausländischen Bevölkerung, die seit einer Generation in Westeuropa lebt. Es sind jene Einwanderer, die nach Westeuropa einströmten, nachdem die Kolonialreiche zusammengebrochen waren, sowie jene Leute, die für die wirtschaftliche Entwicklung während der dreißig «glorreichen» Jahre der Wirtschaftsentwicklung (1945–1975) gebraucht wurden. Ich möchte betonen, daß ihr Recht auf *öffentlichen* Ausdruck einer ethnischen Identität jedenfalls seine Grenzen hat, andernfalls wäre die nationale Integration der Demokratien Westeuropas bedroht. Deswegen ist über den Begriff der Minderheit selbst und ihren relativen Charakter nachzudenken; schließlich ist auch über die Anforderungen nachzudenken, die die nationale Integrierung stellt.

1. Die Relativität des Begriffes «Minderheit»

Schon der Begriff «Minderheit» selbst gehört zu jenen falschen Gewißheiten, die man in Frage stellen muß. Er bezieht sich nämlich immer auf ein bestimmtes Land und auf eine bestimmte nationale Tradition. Es ist kein Zufall, daß man zur Bezeichnung der gleichen Bevölkerungsgruppe in Frankreich von «Einwanderern», in Großbritannien von «rassischen Minderheiten», in Schweden und in den Niederlanden von «ethnischen» oder «kulturellen Minderheiten» und in Deutschland und der Schweiz von «Ausländern» spricht. Die Verwendung dieser Begriffe ist verbunden mit der Geschichte der nationalen Integration insgesamt. In ihnen kommt die Beziehung der Individuen zur Gesellschaft und zur kollektiven Daseinsweise zum Ausdruck.

Bereits die Vorstellung von «Minderheit» findet sich in den Niederlanden, in Schweden und in Großbritannien unter je verschiedener Gestalt. Diese Länder, die den kulturellen Partikularismus anerkennen, haben die Begriffe «Gemeinschaft» oder «ethnische Minderheit» und den Begriff «Rasse» legitimiert und institutionalisiert, als verstünden sich deren Definitionen von selbst. In einem Einheitsstaat wie Frankreich hingegen, wo es weder eine politische «Mehrheit» noch politische «Minderheiten» gibt, sondern lediglich Bürger als Individuen gegenüber dem Staat, sind solche Begriffe ein Ärgernis.

Die Freiheit, die kulturelle Eigenart im privaten Leben beizubehalten, gehört in jeder Demokratie grundsätzlich zum Gemeinschaftsleben selbst; sie ist ein Recht der Staatsbürger und der Ausländer und durch die Regeln des Rechtsstaates garantiert. Was die verschiedenen europäischen Länder voneinander unterscheidet, das ist die Anerkennung dieser Rechte *im öffentlichen Bereich.* Müssen die Gemeinrechte der minoritären Bevölkerungsgruppen auch in den Schulen, in den Massenmedien, in den Krankenhäusern gewährleistet sein? Bedürfen sie eigener Quoten in den verschiedenen Instanzen des Gesellschaftslebens? Steht ihnen eine Repräsentation im politischen Leben zu? Eben auf diese Fragen geben die europäischen Länder unterschiedliche Antworten, indem sie jeweils eine der Tradition ihrer nationalen Integration entsprechende Politik betreiben.

In Schweden, einem Land des kulturellen Pluralismus mit unabhängigen und mächtigen Ortsgemeinden, sind die kulturellen Eigenheiten der Ausländer öffentlich anerkannt. Man bemüht sich, sie am Gemeinschaftsleben teilnehmen zu lassen, indem man sie selbst zu Gemeinschaften oder Gemeinden zusammenschließt. Seit 1975 haben Eltern, deren Sprache nicht das Schwedische ist, das Recht, daß ihre Kinder in den öffentlichen Schulen die Sprache der früheren Heimat erlernen. So wurden 1981 in den Grund- und Oberschulen 300 «Muttersprachenklassen» geschaffen, und dies sogar für die allgemeinen Unterrichtsfächer. Ausländer, die seit mindestens drei Jahren im Land wohnen, haben das Wahlrecht bei allen Wahlen; die Wahlprogramme werden in fünfzehn Sprachen übersetzt und an sie verteilt. Auf diese Weise werden die ausländischen Gemeinschaften integrierender Teil der vielfältigen Gemeinwesen, aus denen sich die gesamte Nation zusammensetzt.

Auch in der politischen Tradition der Niederlande hat der kulturelle Pluralismus seinen festen Platz. Das Einverständnis zwischen den tragenden katholischen, protestantischen, laikalen und sozialistischen «Kräften» begründet den politischen Zusammenhalt. Jede dieser «Kräfte» besitzt ihre Schulen, ihre Krankenhäuser, ihre Wohnungen, ihre Rundfunkanstalten, ihre Sportvereine usw. Es gibt wenig Kontakte zwischen diesen «Trägern» der Gesellschaft untereinander, doch organisieren die Führungskräfte das Gemeinschaftsleben und integrieren die verschiedenen Elemente in ein durch die nationale Ideologie geeintes System. Die Eingewanderten konnten als eine zusätzliche «Säule» des nationalen Lebens interpretiert werden; dies umso leichter, als der Respekt vor den ortseigenen Gebräuchen einer der Grundsätze der Kolonialpolitik gewesen war und der Liberalismus seit Jahrhunderten zum öffentlichen Leben gehört. Die Stärke des Föderalismus begünstigt wie in Schweden die öffentliche Anerkennung der «Minderheiten». Die Politik bestand daher bis in die achtziger Jahre hinein in dieser Anerkennung der kulturellen Eigenart der Einwandererbevölkerung. Man zwang ihre Kinder nicht, Niederländisch zu erlernen, man lehrte sie ihre «Heimatsprachen». Die Wohnungszuteilung und die Großzügigkeit des Wohlfahrtsstaates trugen aber unfreiwillig dazu bei, die Ausländer von der einheimischen Bevölkerung zu isolieren. Die Widersprüche dieser Politik kamen im Lauf der achtziger Jahre an den Tag, als den Niederländern zweierlei klar wurde: einerseits die Tatsache, daß weder die Ausländer und noch weniger ihre Kinder in ihre Heimat zurückkehren würden, und daß andererseits eine große Anzahl von ihnen intellektuell und gesellschaftlich nicht gerüstet war, um am Leben der Gesellschaft, in der sich die Einwanderer endgültig etabliert hatten, wirklich teilzunehmen. Man ging also von 1981 an zu einer anderen Politik über. Sie wurde als «Integrationspolitik unter Beibehaltung einer gesonderten Identität» bezeichnet. Heute bemühen sich die Niederländer, diesen ihren Liberalismus und Pluralismus ihrer nationalen Integration beizubehalten, zugleich aber die ausländischen Bevölkerungsgruppen in das nationale Gemeinschaftsleben zu integrieren.

Auch das Vereinigte Königreich Großbritannien, das die verschiedenen Nationen der britischen Inseln durch eine gemeinsame Unterordnung unter die Krone integriert, ist eine föderalistische Nation. Daß die islamischen und pakistanischen «Gemeinschaften» anerkannt werden, das erscheint hier umso natürlicher, als die jeweils englische, irische, schottische und gallische Identität immer noch durchaus lebendig ist. Man spricht daher im wissenschaftlichen und politischen Leben von der «muslimischen Gemeinschaft» in der Einzahl und von den besonderen «muslimischen Gemeinden» in dieser oder jener Stadt. Letztere besitzen ein starkes gesellschaftliches Eigenleben: Sie haben Moscheen sowie Gemeinde- und Kulturzentren, die die religiöse und sprachliche Unterweisung sicherstellen. Sie bringen sich als solche im örtlichen politischen Leben zum Ausdruck und stellen besondere Forderungen, damit im öffentlichen Leben ihre Ernährungsvorschriften, ihre Feste und die traditionelle Moral, zu der die Muslime die Mädchen vor allem in den Schulen verpflichten, respektiert werden. Die Muslime haben sogar mit dem Gedanken gespielt, eine besondere politische Repräsentation einzufordern; sie sprachen von der Schaffung eines islamischen Parlaments. Sie verlangen nun, als eine mit Sonderrechten ausgestattete Minderheit anerkannt zu werden.

In Frankreich ist die Situation in allen Punkten völlig anders. Mehr als alle anderen europäischen Länder ist Frankreich nach jakobinischer Tradition eine auf der Idee und der Praxis der individuellen Staatsangehörigkeit gründende Einheitsnation. Man spricht hier je nach Aufenthaltsdauer von «Ausländern» oder von «Immigranten»[1], noch bevor sie aufgrund der erlangten Staatsbürgerschaft zu «Franzosen» werden. Trotz der Ausländerfeindlichkeit, die das Land in regelmäßige Krisen stürzt, hat Frankreich, seit dem 19. Jh. (im Gegensatz zu den anderen europäischen Ländern) ein großes Einwanderergebiet, immer an der Idee einer universalen Sendung festgehalten; es hat stets die Meinung vertreten, daß jene, die seine Sprache sprechen, an seiner Kultur und seinen in den Werten der Revolution symbolisierten politischen Vorstellungen teilnehmen, als «Staatsbürger» in die nationale Gemeinschaft eingegliedert werden könnten. Folglich kann der mögliche und wünschenswerte Grad der Anerkennung der «Gemeinschaften» im öffentlichen Bereich nicht ohne Gefahr zunehmen: Frankreich wurde vom Staat um die Kernidee der einen und unteilbaren Nation herum aufgebaut. Das zwingt zu einer Integrationspolitik[2].

Der Dialog zwischen «Integrationisten» und «Multikulturalisten» endet meistens damit, daß man sich gegenseitig des «Rassismus» bezichtigt, weil man den relativen Charakter jeder Politik außer Acht läßt. Darum verurteilen die Engländer, Schweden und Niederländer gern die Franzosen und sagen, sie seien den kulturellen Eigenheiten gegenüber wenig tolerant. Die Franzosen ihrerseits sehen in der sogenannten multikulturellen Politik oft nur ein Mittel, um die Ausländer als solche bloßzustellen und sie daran zu hindern, sich wirklich in das Gastland zu integrieren. Wenn nun aber die französischen «Integrationisten» die Notwendigkeit betonen, die Einwanderer zu einer Teilnahme am Leben der nationalen Gemeinschaft zu bewegen, so wollen sie doch nicht die Auffassung propagieren, man müsse sie daran hindern, im privaten, familiären und kulturellen Rahmen ihre ursprüngliche Eigenart weiterzupflegen. Ein solches Verbot ist, vom moralischen, rechtlichen und politischen Standpunkt aus gesehen, weder möglich, noch erwünscht, noch notwendig; die Achtung vor dem Privatbereich gehört zu den Grundlagen der Demokratie. Die schwedischen und niederländischen «Multikulturalisten» ihrerseits unterstreichen zwar mit Recht den Wert der Sonderkulturen und ihren Willen, sie zu respektieren, können aber nicht wünschen und wünschen es auch nicht, daß sich ebenso viele gesellschaftliche Gettos bilden, in denen die Ausländer mit ihren Kindern faktisch eingeschlossen wären.

2. Die Forderungen der nationalen Integration

So sehr sich die europäischen Länder in ihren nationalen Traditionen und ihrer Politik auch unterscheiden mögen, sie stellen alle die gleiche Forderung: Die ausländischen Bevölkerungsteile und die regulär im Land lebenden Ausländer sind am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Die Integration zahlreicher Ausländer, die lange Zeit die Geschichte der Einwanderungsländer charakterisiert hatte, ist fortan eine Notwendigkeit, der kein Land Westeuropas mehr ausweichen kann. In diesem Sinn darf man die Behaup-

tung wagen, daß die Regierungen der Gastländer freiwillig oder unfreiwillig eine Integrationspolitik geführt haben und führen mußten, ob man das nun zugibt oder nicht. Nur die Formen sind, wie wir gesehen haben, verschieden, und zwar in Abhängigkeit von der jeweiligen nationalen Tradition; die Integration der Ausländer ist nur *eine* Dimension der sozialen Integration in ihrer Gesamtheit.

Die Existenz der Minderheiten, die ja zwangsläufig ihre eigenen Gemeinschaftsrechte besitzen, sobald sie einmal als solche Minderheiten definiert sind, hat in den europäischen Staaten eine jeweils andere Bedeutung. Ebenso gilt aber auch, daß es für die Rechte, die den Sondergruppen gewährt werden können, Grenzen gibt, sogar in Ländern mit einer liberalen Tradition, wo man der Heimatkultur der Ausländer gern einen Platz einräumt. Andernfalls wäre ja der Zusammenhalt der Nation selber bedroht.

Tatsächlich gründen die westlichen Demokratien auf dem Prinzip der Trennung zwischen Einheit und Universalität des politischen Bereiches einerseits und der Achtung der Eigenheiten im gesellschaftlichen und privaten Leben andererseits. Der öffentliche Bereich widersetzt sich als Domäne der Einheit des Gemeinschaftslebens dem privaten Bereich als dem Ort des Pluralen und Relativen. Das obengenannte Prinzip ist daher nicht immer leicht anzuwenden. Auf der einen Seite können sich gewisse familiäre Werte als mit den kollektiven Werten unvereinbar erweisen. Gehört z.B. das Recht eines Vaters, seine Tochter gegen ihren Willen zu verheiraten, zum «privaten» oder zum «öffentlichen» Bereich? Die Grenze selbst ist umstritten. Das zeigen die Debatten um die Schule, diesen Ort *par excellence* des Zusammenstoßes zwischen den beiden Bereichen. Aber solche Doppeldeutigkeiten nehmen dem Prinzip der Trennung nichts von seinem Wert als einer regulierenden Idee, derzufolge sich die Regierungen bemühen müssen, auf konkrete Weise die unvermeidlich auftretenden Widersprüche des Gemeinschaftslebens zu lösen.

Der moderne Staat versteht sich als übergeordnete Instanz aufgrund der Staatsbürgerschaft, die er den Gliedern besonderer kultureller, religiöser, regionaler oder nationaler Zugehörigkeit gewährt, sowie aufgrund der verfassungsrechtlichen Gestaltung einer einzigen, laikalen und den kulturell und sozial verschiedenen Volksgruppen gemeinschaftlichen politischen Domäne. Diese übergeordnete Instanz kann, wie in Frankreich, zentralistisch sein; sie kann aber auch unterschiedliche Formen eines politischen oder sozialen Föderalismus annehmen wie in den Niederlanden und in Großbritannien. In allen Fällen aber geht es darum, allen gemeinsame politische Regeln auszuarbeiten und in die Praxis umzusetzen. Die religiöse Neutralität des Staates z.B. ist das Mittel, um die religiöse Verschiedenheit der in der selben politischen Entität organisierten Bevölkerungsteile zu transzendieren. Alle europäischen Demokratien leben nach diesem Prinzip, wenn auch die Formen der Laizität und der Anerkennung der Religionen von einem Land zum anderen wechseln. Damit wird ein weiteres Mal die Tatsache unterstrichen, daß die öffentliche Anerkennung der Eigenheiten, die ja entsprechend den nationalen Traditionen nicht überall die gleiche ist, dennoch nicht das Prinzip der Einheit und der Allgemeinheit des Staates und des politischen Lebens in Frage stellen darf.

Schon die Anerkennung von «Minderheiten» im öffentlichen Leben läuft Gefahr, ihnen kollektive Rechte zuerkennen zu wollen, mit anderen Worten, eine Politik zu treiben, die man als «positive Diskriminierung» oder als «Quotenpolitik» — was eigentlich dasselbe ist — bezeichnen könnte. Warum aber den «ethnischen Gruppen» Rechte zuerkennen zum Schaden anderer, ebenfalls berechtigter Zugehörigkeiten? Die partikularistischen Forderungen kennen keine Grenzen. Warum und wie kann man in dem, was die ethnischen Minderheiten betrifft, eine Proportionalität durchsetzen und dabei die Mitglieder anderer sozialer Kategorien außer Betracht lassen, ohne bei diesen letzteren Gefühle der Ungerechtigkeit und begründeter Forderungen zu provozieren?

Die Erfahrung der Amerikaner lehrt, daß die bezüglich der Zugehörigkeit zu einer Gruppe garantierte Gleichheit sich in vielen Fällen als Widerspruch zum Grundsatz der individuellen Gleichheit erweist[3]. Wenn man z.B. im Namen der bestehenden Quoten zur Sicherung der statistischen Vertretung benachteiligter ethnischer Gruppen, anders gesagt der «Minderheiten», einen Kandidaten zuläßt, der eine schwache Note bekommen hat, und andere, die beim gleichen Wettbewerb eine höhere Note bekommen haben, abweist, dann stellt man das Prinzip der

Gleichheit der Individuen vor dem Gesetz in Frage, ein Grundprinzip der politischen Struktur der modernen Gesellschaften. Das wird übrigens mit Sicherheit zu gewalttätigen Reaktionen führen, die dann auf die Bestrebungen der Politik zugunsten der Minderheiten selbst zurückschlagen.

Auf gesellschaftlichem Gebiet läßt sich unmöglich eine mathematische Proportionalität aufstellen; das kann nur Proteste und Konflikte zur Folge haben. Die Gesetzgebungen zugunsten der Minderheiten können nur noch dazu beitragen, das ethnische Gefühl und die ethnische Zugehörigkeit auf Kosten des nationalen Bewußtseins zu festigen, den Gesellschaftskörper noch mehr zu zersplittern und ständige Konflikte zwischen den einzelnen Gruppen sowie unausweichliche moralische und politische Streitereien über die «unparteiische» Repräsentation der Minderheiten wachzurufen. Man weiß seit Aristoteles, wie unsicher das Urteil darüber ist und daß Billigkeit entweder als Gleichheit oder als Proportionalität verstanden werden kann. Die Quotenpolitik schränkt die individuelle Freiheit ein und bestärkt die Zugehörigkeit zu Gruppen; die auf dem Grundsatz und dem Wert der Freiheit und Gleichheit der Individuen basierenden modernen Gesellschaften jedoch sind gekennzeichnet von äußerst beweglichen Bezügen und Identitäten[4].

Die Amerikaner haben trotz gewisser Übertreibungen einer positiven Diskriminierungspolitik diese Prinzipien in den Instanzen des politischen Lebens nicht unmittelbar angewandt. Die «ethnischen Gruppen» handeln hier als Lobbys, wie solche auch sonst im öffentlichen Leben zugelassen sind, haben aber nicht das Recht zu einer offiziellen Vertretung in den politischen Institutionen. Zu welchen Auswüchsen die Anwendung der proportionellen Repräsentation in der politischen Praxis führt, das hat die Erfahrung des Libanon auf grausame Weise gezeigt. Die partikularen Gemeinschaften waren Personen öffentlichen Rechtes und besaßen eine von der Verfassung garantierte Vertretung auf allen Ebenen der Regierungsorganisation. Weder die Ortsgemeinden noch das öffentliche Amt entgingen der Regel. Jede Rekrutierung, jeder Ortswechsel, jede Beförderung im öffentlichen Dienst, jeder Beschluß in der allgemeinen Politik wurde zum Gegenstand zahlloser Schachzüge und erforderte endlose Verhandlungen, die die Beschlußfassung unmöglich machten und im öffentlichen Leben Unwissenheit und Unfähigkeit verbreiteten. Die Anwendung dessen, was man «die Logik der Gemeinschaftsideologie» nennen kann, hat hier den Zerfall des Staates organisiert und zur Auflösung der nationalen Identität beigetragen zugunsten der bloßen Zugehörigkeit zu einer besonderen Gemeinschaft. Auch wenn es sich hier um einen extremen Fall handelt, so macht er doch die Gefahren einer Politik bewußt, die sich auf die Existenz von politisch als solche anerkannten Gemeinschaften oder Minderheiten stützt. Das libanesische Experiment rechtfertigt die Betonung der Notwendigkeit für die westlichen Demokratien, an dem Grundsatz festzuhalten: die kulturellen Eigenheiten können und sollen sich im gesellschaftlichen und privaten Leben ausdrücken, nicht aber im eigentlichen öffentlichen Bereich — auch wenn dann die konkreten Formen, die dieser Grundsatz annimmt, entsprechend der Tradition der nationalen Integration variiert.

Die Demokratien müssen gerade aufgrund ihrer Werte und in deren Gefolge die Kulturen und Religionen all derer achten, die am Leben der Volksgemeinschaft teilnehmen; sie müssen es ihnen ermöglichen, in Treue zu ihrer besonderen Identität zu leben. Aber eben diese Treue darf die ausländische Bevölkerung in ihrem eigenen Interesse nicht daran hindern, am Gesellschaftsleben der Staatsgemeinschaft teilzunehmen, in der sie wohnen. Es müssen vorrangig Maßnahmen getroffen werden, die die Chancengleichheit aller Personen in ihrer Umwelt — die ja auch eben die moderne Gesellschaft ist — fördern, und dies gegebenenfalls auf Kosten der kulturellen Verschiedenheit. Die Achtung vor den kulturellen Unterschieden und den Minderheiten darf nicht die nationale Integration in Frage stellen. Man muß sich immer eines vor Augen halten: der Rechtsstaat und das Recht selbst bleiben heute wie je der beste Schutz der kleinen Leute.

[1] J. Costa Lascoux, De l'immigré au citoyen (Paris 1990).

[2] D. Schnapper, La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990 (Paris 1991).

[3] N. Glazer/K. Young, Ethnic Pluralism and Public Policy. Achieving Equality in the United States and Britain (London 1983).

[4] Diese Analysen werden nuancierter entwickelt in D. Schnapper, L'Europe des immigrés (Paris 1992).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

DOMINIQUE SCHNAPPER

Studienleiter an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris; arbeitet seit Jahren über kollektive Identität, Einwanderung und Staatswesen; diesbezügliche Veröffentlichungen in Auswahl: Juifs et israélites, Reihe «Idées» (Paris 1980); L'Epreuve du chômage, Reihe «Idées» (Paris 1981); Six manières d'être européen (Paris 1990), in Zusammenarbeit mit H. Mendras; La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990 (Paris 1991); L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration (Paris 1992). Anschrift: Ecole des Hautes Etudes en Science Sociale, 54, Bld. Raspail, 75270 Paris Cedex 06, Frankreich.

Dietmar Mieth

Menschen auf der Flucht

Sozialethische Überlegungen zur Verteilung von Rechten und Pflichten[1]

Die folgenden zehn Punkte sind wie einzelne Perspektiven, die zum gleichen Kern führen sollen: zu dem Ziel, Menschenrechte zu respektieren und in diesen Menschenrechten immer spiegelbildlich zugleich auch die Menschenpflichten zu erkennen.

1. These

Die Flucht der Menschen ist nicht neutral und schon gar nicht als natürliche Erscheinung zu sehen, vielmehr flieht kein Mensch freiwillig. Es mag zwar sehr schön sein, «ein fliehendes Pferd», wie eine Novelle von Martin Walser heißt, auf der Weide zu beobachten. Aber die Flucht der Menschen, um die es hier geht, hat nichts mehr mit der Schönheit dieser tierischen Fluchtbewegung zu tun. Ich zitiere aus einem Flugblatt des Komitees für Zentralamerika, Tübingen (Mai 1992):

«Es gibt keine offensichtlich unbegründete Flucht. Wenn Asylanträge hier als ‹unbegründet› bezeichnet werden können, dann nur deshalb, weil der Begriff von politischem Asyl in Deutschland Fluchtgründe wie Krieg, ökologische Zerstörung, Hunger oder Flucht von Frauen vor sexueller Unterdrückung ausklammert. Z.Zt. befinden sich 15 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht. Die meisten werden in Ländern Afrikas und Asiens aufgenommen. Nur ein kleiner Teil von ihnen schafft es, in die BRD zu kommen. Aber die Menschen, denen 500 Jahre lang ihre Reichtümer geraubt und ihre Lebensgrundlagen zerstört worden sind, werden weiterhin versuchen, genau dorthin zu fliehen, wohin diese Reichtümer verfrachtet worden sind. Sie werden so lange fliehen, so lange ein Teil der Menschheit reich ist aufgrund der Armut des anderen Teils und solange der Reichtum der einen aufrechterhalten wird, indem den anderen ihre Rechte verweigert werden.»

Möglicherweise wird das alles noch viel schlimmer werden, weil wir mit unserer technologischen Entwicklung, etwa im Bereich der Landwirtschaft und des Ernährungssystems, Menschen nicht nur ernähren werden, sondern auch vertreiben. Die Schaffung flächendeckender Großproduktivitäten zerstört die Existenz von Kleinbauern. Gerade im Zusammenhang mit der Erforschung der Gentechnik in der Landwirtschaft ist immer offenkundiger geworden, daß technologische Entwicklungen nicht nur positive Folgen haben können. Unser technisches Know how kann eben nur an Großabnehmer verkauft werden, und dies bedeutet für Kleinabnehmer nichts anderes als Verelendung. Die daraus resultierende Landflucht ist eine der großen Fluchtbewegungen, die im 19. Jahrhundert begonnen und sich in der Dritten Welt in unserem Jahrhundert in dramatischer Weise fortgesetzt haben. Die Flucht ist also nicht neutral, kein Mensch flieht freiwillig.

2. These

Wir leben in einer Gesellschaft, die von Aggression und Vorurteilen geprägt ist. Ich möchte mit dem eigenen Beispiel beginnen: Von einem Vortrag kommend, wollte ich in Gotha den Zug besteigen. An der Tür des Bahnhofs in Gotha lehnte ein schlanker Schwarzer, ich nehme an, ein Eritreer. Und weil er so in der Unbekümmertheit und Fröhlichkeit des afrikanischen

Volkes da lehnte, habe ich ihn angelächelt. Selbstverständlich hat er mich daraufhin freundlich angesprochen und — angepumpt. Er wollte eine Fahrkarte aus dem Gebiet der Ex-DDR heraus in das gelobte Land der Alt-Bundesrepublik haben, in dem die Menschen ohne Vorurteile und Aggressionen seien. Das konnte ich ihm mit der Fahrkarte selbstverständlich nicht versprechen. Er hat mir gesagt, er sei nun schon einige Tage hier und habe nichts zu essen bekommen, worauf ich ihm eine Stulle gekauft habe. Er verfolgte mich dann auf den Bahnsteig, immer mit höflichsten Bewegungen und größter Freundlichkeit, und ich sah schon kommen, daß er mit mir das gleiche Abteil besteigen würde. Davor bekam ich Angst. Denn jemandem sozusagen auf Abstand hin etwas aus der großen Fülle unserer Möglichkeiten zu geben, das ist das eine. Aber mit jemandem zusammen in ein Abteil zu steigen, der weiß, daß man Geld in der Tasche hat, das ist das andere. So habe ich mich zu einer älteren Frau ins Abteil geflüchtet, und er ist mir nicht gefolgt.

Diese Begebenheit ist typisch für unsere Situation. Es sind nicht nur die Politiker, und es sind nicht nur die ewig Gestrigen, die Vorurteile haben. Wirksam ist auch die Kombination zwischen ewig Gestrigen und Politikern, die zwar nicht ewig gestrig sind, jedoch auf der Flamme der ewig Gestrigen ihr Süppchen kochen. Aber nicht nur diese unheiligen Allianzen, die sich erneut in unserer Republik ergeben haben, sind voller Vorurteile, sondern auch wir selbst. Vorurteile sind vorreflexive Voreingenommenheiten, deren man sich selbst nicht bewußt ist und die man deswegen nicht kontrollieren kann. Darüber hinaus bleibt es unbequem, sich den eigenen Vorurteilen zu stellen, auch wenn man sich ihrer in gelegentlichen Sonntagspredigten bewußt wird. Dann entsteht so etwas wie ein kurzzeitiger Katharsis-Effekt: Man ist sonntags schuldig und macht montags da weiter, wo man freitags aufgehört hat.

Aggression ist die unkontrollierte Umsetzung oder Übersetzung der eigenen subjektiven Betroffenheit durch Zuweisung einer Schuld an andere. Dieser «Sündenbockmechanismus» ist uns allen bekannt. Die Umsetzung der eigenen Not und Betroffenheit auf andere ist mir unter der Landbevölkerung meines Wohnortes deutlich geworden. Mit Recht wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Diskussion um den Artikel 16 der Verfassung im Blick auf den Umgang mit Fremden eher eine symbolische Bedeutung als eine reale hat. Diese Diskussion um eine Verfassungsänderung ist auf der einen Seite ein Versuch, Aufregung zu beschwichtigen, vergleichbar mit einer Erklärung in der Schweiz vor 20 Jahren, in der es heißt, man müsse eine strikte Ausländerpolitik betreiben, sonst würden die Schweizer die Ausländer noch mehr hassen. Zwischen dieser Diskussion und der konkreten Politik «auf dem Dorfe» besteht kein logischer Zusammenhang, sondern ein Kreislauf: ein Kreislauf der Aggression. Was heißen nun symbolische und reale Politik am Beispiel des Dorfes Remmingsheim, in dem ich wohne?

In Remmingsheim haben bei der letzten Wahl in Baden-Württemberg 24,1% die Republikaner gewählt. In einem solchen Dorf gibt es vermutlich relativ viele, die unterhalb von DM 600,— im Monat auskommen müssen. Natürlich verfügen sie über ihre Wohnungen, so wie es im bäuerlichen Leben der Fall ist, und über selbstangebaute Naturalien. Die Dorfbewohner stellen nun fest, daß die Menschen, die in dieses Dorf zuziehen und denen eigens dazu auch Wohnungen und Häuser gebaut worden sind — also die Aussiedler auf der einen Seite, dann die Asylanten, schließlich auch die Gastarbeiter, Türken vor allen Dingen —, im Durchschnitt mehr Geld zur Verfügung haben als die Sozialhilfeempfänger. Selbstverständlich führt das Bestehen von sozialen Ungerechtigkeiten nicht unmittelbar zu Ausländerfeindlichkeit oder Anfälligkeit für Parteien, die mit entsprechenden Parolen operieren. Aber auf der anderen Seite ist soziale Gerechtigkeit eine wesentliche Voraussetzung für die Bereitschaft zur Solidarität. Der Vergleich mit den neu zugezogenen Fremden, gegenüber denen sich die Alteingesessenen benachteiligt fühlen, ist der reale Grund ihrer Betroffenheit und der reale Grund ihrer Aggression. Dieses Problem ist nicht dadurch lösbar, daß wir in irgendeiner Weise an der Verfassungsschraube drehen. Das ist rein symbolische Politik. Die reale Politik bestünde darin, daß am Ort, z.B. in diesem Dorfe Remmingsheim, die sozialen Probleme gelöst werden, die angesichts dieser Differenzen offenbar werden. Dazu kommt noch ein anderes Konfliktfeld, das sich ebenfalls an einem konkreten Faktum ablesen läßt: Dieses kleine Dorf von ca. 1200 Einwohnern verfügt inzwischen über einen Super-

markt. Wenn man in diesem Supermarkt einkaufen geht, stellt man fest, daß Aussiedler oder Ausländer gerade dort ihr Bier kaufen, obwohl es DM 1,20 pro Flasche kostet, während es im selben Dorf eine Brauerei gibt, in der man 90 Pfennige bezahlt. Und im katholischen Nachbarort — Remmingsheim ist evangelisch — kostet das Bier nur 80 Pfennige, weshalb manche Protestanten es dort einkaufen. Da das Bier so eine Art Volksnahrungsmittel ist, ist in einem kleinen Dorf die Frage, wer wo sein Bier kauft, auch symptomatisch für den sonstigen Konsumverbrauch. Des weiteren hat man für einige Aussiedler leerstehende Wohnungen bereitgestellt und diese aus Gründen der bürokratischen Vereinheitlichung mit Zentralheizungen ausgestattet. Dazu hat man die alten Kachelöfen herausgerissen, auf den Höfen die entsprechenden Holzarrangements (man heizt in diesem Dorf noch sehr viel mit Holz) beseitigt und auf den Müll gefahren. Durch diese Verwaltungsmaßnahme wurden wertvolle Materialien vergeudet, und auf der anderen Seite müssen nun Öltanks gefüllt werden. Besser wäre gewesen, man hätte den Neubesiedlern Anleitung in der Bedienung von Kachelöfen gegeben. Vielleicht hätte es die entsprechende Nachbarschaftshilfe gegeben — aber sie wurde von vornherein strukturell durch diese Blindheit der Maßnahmen zerstört. Jetzt fehlt es an Integration, und man fragt sich, was die kommunalen Behörden machen, wenn sie keine Konsumberatung o.ä. einrichten, wenn sie also der Entstehung von Aggressionen zusehen oder vielleicht sogar noch froh sind, daß sie entstehen, etwa nach der Devise «Deutschland den Deutschen». Hier geht es um reale Politik, und diese kann nur darin bestehen, daß soziale Gegensätze und andere Ursachen von Betroffenheit, die zu Vorurteilen führen, aufgehoben oder vermindert werden. Statt Vorurteile einzurechnen und sie dann für die eigene Machterhaltung oder für den Machterwerb bedenkenlos zu benutzen, sollte man der Vorurteilsstruktur mit Maßnahmen begegnen.

3. These: Die weltweite Kontrasterfahrung als Weg zur Weltgesellschaft

Was Menschen auf der Flucht betrifft, so ist für uns Auschwitz und die Aufnahmeverweigerung der Juden durch die Europäer am Ende der 30er Jahre eine ganz tiefgreifende Erfahrung, die letztlich dazu geführt hat, daß der Parlamentarische Rat, also die Väter (und wenigen Mütter) des Grundgesetzes, diesen berühmten Artikel 16 in das Grundgesetz eingeführt haben.

> *Art. 16* (Ausbürgerung, Auslieferung, Asylrecht)
> (1) Die deutsche Staatsangehörigkeit darf nicht entzogen werden. Der Verlust der Staatsangehörigkeit darf nur auf Grund eines Gesetzes und gegen den Willen des Betroffenen nur dann eintreten, wenn der Betroffene dadurch nicht staatenlos wird.
> (2) Kein Deutscher darf an das Ausland ausgeliefert werden. Politisch Verfolgte genießen Asylrecht.

Nun gibt es Theologen, etwa Johann Baptist Metz in Münster, die darauf aufmerksam machen, daß das Wort «Auschwitz» oder die Perspektive «nach Auschwitz» — man kann auch sagen: «nach dem Archipel Gulag» oder «nach Hiroshima» — zu einem theologischen Datum geworden ist, zu einem Bekehrungsereignis aus der Erinnerung, aus der Negation des Negativen. Viele Menschen, die über die Erfahrung im kommunistischen Herrschaftssystem verfügen, das das Innere der Menschen ausgehöhlt und das Gewissen zerstört hat und sie alle zu Komplizen werden ließ, können dies auch sehr gut begreifen. Diese Erfahrung markiert einen Umbruch, angesichts dessen man immer wieder neu wach werden muß. Ein theologisches Datum ist die Konfrontation mit der Totalität der Menschenvernichtungsmaschinerie, die die Banalität des alldurchdringenden Bösen schonungslos aufdeckte. Man kann daraus nur die moralische Folgerung ziehen, daß bloßes Zuschauen bei Menschenvernichtung durch Verelendung, wie wir sie heute weltweit haben, wie Zusehen bei Auschwitz ist. Unser Auschwitz ist die Verelendung in der Weltgesellschaft. Menschen meiner Generation, die durch «die Gnade der späten Geburt» auf das Erinnerungsvermögen der vorhergehenden Generation angewiesen sind, um Ursachen und Wirkung des Holocaust zu erfahren, können sich nicht entschuldigen, denn unser Auschwitz ist präsent. Unser Auschwitz besteht u.a. in den Menschen auf der Flucht.

Ernst Tugendhat, ein bekannter Philosoph, macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Kern der Moral die goldene Regel ist. Und zwar in ihrer positiven wie in ihrer negativen Formulierung. Positiv formuliert lautet sie: Alles, wovon

ihr wünscht, daß die Menschen es euch tun sollten, das müßt ihr ihnen auch zugestehen. Aus dieser goldenen Regel, deren Bedeutung in der Kontrasterfahrung nach Auschwitz in besonderer Weise sichtbar wurde, entstehen, wie Tugendhat sagt, Gebote, denen spiegelbildlich Rechte entsprechen. Fundamental ist das Gebot, die Mitmenschen in ihrer Menschenwürde zu achten und sie nicht zu demütigen. Der amerikanische Philosoph *Alan Gewirth* hat in seinem Buch «Reason and Morality» (Vernunft und Moral) in präzisen Schritten argumentativ entwickelt, warum sich die Menschen als Subjekte moralischer Rechte gegenseitig respektieren müssen[2]. Es ist nicht so, als könnte man dies nur theologisch formulieren, sondern man kann es für denkende Menschen auch konsequent vernunftgemäß-moralisch formulieren. Tugendhat macht darauf aufmerksam, daß der Mensch nur dann ein Gewissen hat und kein Monster ist, wenn er die Würde jedes Menschen achtet, wenn er das Anderssein des anderen achtet, wenn er Selbstachtung empfindet, wenn er also in eine Achtungskommunikation der Menschen eintritt, in der die Menschen als Subjekte moralische Rechte respektieren. Ich zitiere Tugendhat: «Die Frage, ob wir uns selbst als moralische Wesen verhalten oder als Monstren, zeigt sich nicht nur in unserem individuellen Umgang, sondern vor allem darin, ob wir vom Staat verlangen, daß er sich moralisch verhält. Oder ob wir von ihm verlangen oder auch nur zulassen, daß er sich als Monstrum verhält.»[3]

Das ist eine ganz gewichtige Mahnrede, die man sich immer wieder angesichts der weltweiten Kontrasterfahrung vor Augen halten sollte. Wir sind leider auf der Seite derjenigen, die zusehen und zulassen. Sicher sind wir alle gegen Kolonialismus, gegen Imperialismus, gegen Rassismus, und sicher sind wir auch — ganz im Gegensatz zu früheren Nationalisten — gegen einen Monozentrismus. Wir fühlen uns nicht mehr als Mittelpunkt der Welt. Aber achten wir genügend darauf, was die evangelische Theologin *Dorothee Sölle* auf die Formel gebracht hat: «Für Christen gibt es kein fremdes Leid»? Die Globalisierung der Welt, ihre Zusammenfassung in ein einheitliches Bewußtsein läßt die Aussage ebenfalls als eine allgemein vernünftige gelten: Für Menschen gibt es kein fremdes Leid.

Ich weiß sehr wohl, daß diese Formel auch mißbrauchbar ist. Mißbrauch gibt es immer. Eine alte moraltheologische Weisheit lautet daher: «Abusus non tolet usum»; «der Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf.» Daß etwas mißbraucht werden kann, wie z.B. das Asylrecht, das hebt den rechten Gebrauch nicht auf. Sein Mißbrauch ist kein schlüssiges Argument für die Abschaffung dieses Rechts. Aber das Problem besteht darin, daß es immer wieder Menschen gibt — und vielleicht gehöre ich ja selbst im Augenblick dazu —, die quasi von geborgtem Leid leben, indem sie sich damit begnügen, nur über das Elend zu reden, statt an der Praxis teilzunehmen, die gegen dieses Elend etwas bewirkt. Ganzen Studentengenerationen muß man dies vorhalten, weil sie Solidargruppen bilden, in denen dann mehr geredet als gehandelt wird. Man darf nicht von geborgtem Leid leben wollen, sondern muß versuchen, in dieses Leid mit einzusteigen. Diesen Versuch, aus Kontrasterfahrung in das Leid mit einzusteigen, haben die Väter unseres Grundgesetzes unternommen. Sie haben ein Volk auf diesen Versuch verpflichtet. Ich möchte mit Tugendhat formulieren, was hier entscheidend geschehen ist:

> «Daß auch das Recht auf Asyl ein Grundrecht und nicht der Gnade des aufnehmenden Staates anheimgestellt sein kann, setzt sich nur langsam durch. Aber dieser Prozeß beruht auf der historischen Erfahrung. Die Millionen Flüchtlinge, die es nach dem Ende des 2. Weltkrieges gab, waren der Anlaß dafür, daß das Asylrecht in die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen, die freilich deklamatorisch blieben, Eingang fand. Und die besonderen Erfahrungen, die Deutschland gemacht hatte, führten dazu, daß wir den Artikel 16 in unserer Verfassung haben.»

Und nun kommt die für mich entscheidende Passage:

> «Es ist eine Verleumdung des Parlamentarischen Rats, wenn ihm heute häufig unterstellt wird, er wußte nicht, was er tat, und er habe nicht voraussehen können, wieviel Flüchtlinge es einst geben würde. Denn es gab damals nicht weniger Flüchtlinge als heute und der Unterschied ist nur, daß sie damals nicht aus der Dritten Welt kamen. Wenn der Parlamentarische Rat etwas nicht voraussehen konnte, dann war es das Ausmaß von Chauvi-

nismus, Rassismus und Bequemlichkeit, das sich nach der kurzen Zeit, in der man gelobte, daß bestimmte Dinge hier nie wieder möglich sein würden, ausgebreitet hat. Die fehlende Sensibilität heute gegenüber dem Schicksal von Flüchtlingen muß erstaunen. Eine Bevölkerung, in der der fünfte Teil von damals ca. 60 Millionen, über 10 Millionen, das Schicksal der Flucht selbst erlitten hat. Ein Zeichen mehr, wie sehr alles, was in jener Zeit erlebt wurde, verdrängt wird.»[4]

Die weltweite Kontrasterfahrung mit Menschen auf der Flucht drängt zu einer Weltgesellschaft mit ähnlichen Grundnormen, wie sie in Art. 16 des Grundgesetzes festgeschrieben sind.

4. These

Was bedeutet Weltgesellschaft positiv? Man kann es so fassen: Menschenrechte werden Weltbürgerrechte. Was in dem Menschenrechtsaufruf der Vereinten Nationen noch im Sinne eines Kriteriums formuliert wurde, das man nationalstaatlich übernehmen soll und das Menschen sich moralisch zu eigen machen können, muß nun zum Weltbürgerrecht werden. Wir müssen also eigentlich auf Ausweitung unseres Artikels 16 im Sinne eines Weltbürgerrechtes bzw. im Sinne eines Rechtes auf Einwanderung drängen. *Wilhelm Korff* hat in einem Beitrag zu «Migration und Menschenwürde» darauf aufmerksam gemacht, daß sich die gesamte Welt heute in einer «kulturellen Transformation» befindet[5]. Nationalstaaten sind in dieser kulturellen Transformation ebenso ewig gestrige, zurückbleibende Erscheinungen, wie es auch religiöse Konfessionalismen sind, die christlichen Konfessionen eingeschlossen. Die kulturelle Transformation der Weltgesellschaft ist durch uns selber von den sog. «Zentren» der Welt ausgegangen. Vor allem die Aufklärung hat diese Entwicklung entscheidend beeinflußt. Ich will nur zwei ihrer Vertreter nennen: die Philosophen *Leibniz* und *Rousseau.* Beide versuchten zu zeigen, daß die Vernunft die ganze Welt durchdringen sollte, und deswegen haben sie sich für das Fremde interessiert. Leibniz hat eine lange Abhandlung über China geschrieben, und Rousseau hat die Bedeutung des Wilden in unserer Weltkultur im Sinne einer Erinnerung an die Möglichkeiten der Natur erörtert. Im Gefolge der Aufklärung hat unsere Welt in ihrem Bedürfnis nach Universalisierung, nach Penetration mit Vernunft, überall die Welt transformiert, und nach dieser Totalpenetration ist den Menschen keine andere Möglichkeit mehr gegeben, als sich als Teil einer Weltgesellschaft zu verstehen. *Hanna Ahrendt,* eine jüdische Philosophin, hat dies 1960 in ihrem berühmten Buch «Vita activa» so formuliert: «Die Entstehung des Menschengeschlechtes ist eine einfache Tatsache geworden.»

In allen ethnischen Gruppen hat man früher immer nur den Angehörigen des eigenen Stammes als gleichwertigen Menschen betrachtet. Diese Einschränkung haben wir durch unsere Weltpenetration mit Vernunft überwunden. Wir haben einen Einheitszwang geschaffen, dem wir uns historisch nicht mehr entziehen können. Er führte dazu, daß jene Residuen, die wir als fremd anerkennen mußten — also fremde Hochkulturen, z.B. China oder die fremden Wilden — sich im Sinne ihrer eigenen Transformation auf uns zubewegen mußten. Die Autoritäten, die partikular und geschlossen gewirkt haben, darunter auch die religiösen Autoritäten, haben wir im Namen der Aufklärung abgebaut. Diese Partikularismen kehren jedoch heute wieder, im Bereich der Religion in Gestalt religiöser Fundamentalismen. Aber wenn wir konsequent diesen Weg weitergehen wollen, dann müssen wir alle Menschen als vernünftige Weltbürger betrachten und ihnen Weltbürgerrechte zugestehen. Das heißt auch, daß wir auf Unterscheidungen verzichten müssen, die wir bisher zu unserem eigenen Vorteil gelten ließen. Andernfalls geraten wir in einen Grundwiderspruch der Vernunft hinein, indem wir zwar die Welt von einem vernünftigen, und, wie es uns einmal schien, zivilisationsüberlegenen Zentrum her zu penetrieren versuchen, dann aber die Hinwendung der Welt zur Vernunft durch unseren eigenen Partikularismus verhindern. Freilich gibt es in diesem kulturellen Transformationsprozeß «Zwischenwelten». In unserer Bundesrepublik ist ein Streit darüber entbrannt, ob die multikulturelle Gesellschaft überhaupt ein Ziel ist. Viele Politiker sind der Auffassung, das Erbe unserer eigenen Kultur müsse uns hoch genug stehen, daß wir jene ablehnen oder Residuen dagegen bauen.

Weltgesellschaft heißt kulturell wechselseitige Abhängigkeit. Kein Buddhist kann heute die Lehre Buddhas formulieren, ohne von der euro-

päischen Vernunft Kenntnis zu nehmen. Hier liegt wechselseitige Penetration vor, wobei die kulturelle Eigenheit erhalten bleiben kann. Ebenso kann kein christlicher Religionsphilosoph heute die Eigenheit der christlichen Religion formulieren, ohne wenigstens in die Form indischer Weltmeditation ein Stück weit eingedrungen zu sein. Wir befinden uns in einer intellektuellen, wirtschaftlichen, soziologischen und selbstverständlich auch in einer politischen stets wechselseitigen Abhängigkeit. Der einzige Weg in die Zukunft führt durch einen kulturellen Transformationssprozeß hindurch, der die oben genannten «Zwischenwelten» einschließt. Diese «Zwischenwelten» fordern von uns Toleranz. Wenn in Rom eine Moschee gebaut wird, die so groß ist wie der Petersdom, dann brauchen wir Toleranz. Oder nehmen wir als weiteres Beispiel Barcelona. Bei einem Besuch konnte ich jenes Bauwerk besichtigen, das wir im Zeichen der Olympischen Spiele sehr oft auf unseren Bildschirmen sahen: die Sagrada Familia. Seit den 20er Jahren wird an dieser Kirche gebaut. Ihre Architektur ist eine interessante Mischung aus Neugotik und Jugendstil, und ich war sehr beeindruckt von der Wucht und der Frömmigkeit, die sich hier zutraut, etwas zu schaffen, was im Kölner Dom vielleicht sein Gegenstück hätte, nämlich über Jahrhunderte hinweg an den Mauern zu arbeiten. In der Stadt stieß ich später auf ein weiteres Großgebäude, das mit Kacheln verkleidet war und seltsame Schriftzeichen auf sich trug. Da es auch Türme hatte, vermutete ich, vor einer Moschee zu stehen. Angesichts der kulturellen Geschichte Spaniens hätte mich das auch nicht gewundert. Aber als ich näher hinsah, stellte ich fest, daß es sich um eine Stierkampfarena handelte. Ich möchte mit diesem Beispiel sagen: Wenn es mir als Katholik nichts ausmacht, daß die Stierkampfarena in Barcelona größer und vollendeter ist als die Großkirche Sagrada Familia, die noch über Jahrhunderte gebaut werden wird, dann kann es mir doch auch nichts ausmachen, wenn in Rom eine Moschee steht, die so groß ist wie der Petersdom. Denn es ist durchaus offen, was die größere Konkurrenz für eine christliche Kirche darstellt: die Stierkampfarena oder die Moschee.

Solche persönlichen Erfahrungen und Überlegungen sind wichtig, um die eigenen Vorurteile zu lockern und zu bekämpfen.

5. These

Wenn wir die Weltgesellschaft und ihre Penetration durch Vernunft wollen, stellt sich aber die Frage, was dann von unseren Solidargemeinschaften bleibt. Denn Solidarität heißt immer auch, zusammenzustehen und eine Grenze zu ziehen. Wenn beispielsweise von Arbeitersolidarität die Rede ist, dann kann ich als nicht arbeitender, sondern wirkender Mensch nicht einfach sagen, daß ich an dieser Arbeitersolidarität unmittelbar teilhabe. Ebensowenig kann ich behaupten, an der Flüchtlingssolidarität unmittelbar teilzuhaben oder an der Frauensolidarität, denn ich bin nun mal ein Mann. Solidarität steht zusammen und zieht Grenzen, und sie will gerade in Solidarbewegungen etwas erreichen, indem sie diese Grenzen absteckt. Vielleicht können wir so auch unsere Staaten verstehen. Grenzziehungen entstehen nicht allein aufgrund von Sprache, sondern mehr noch aufgrund von gewachsener kultureller Entwicklung. In unserem Lande kann man diesbezüglich einen gewichtigen Transformationsprozeß der Ausdifferenzierung beobachten. Religion, Wirtschaft, Machtgebilde, Emanzipationsbewegungen, alle Bereiche bilden Solidargemeinschaften. Letztlich können auch unsere Staaten mit ihrer Transparenz für größere staatliche Einheiten, in unserem Falle für Europa, als solche Solidargemeinschaften aufgefaßt werden. Für ihren Zusammenhalt lassen sich dann bestimmte Gründe angeben, aber die übergeordneten Solidaritäten sind meist mehr als die Summe ihrer Gründe. Auch die deutsche Nation ist mehr als die Summe ihrer Gründe. Wenn wir versuchen wollten, sie in die rationalen Gründe aufzulösen, die für ihr Bestehen sprechen würden, dann weiß ich nicht, ob man zu einer schlüssigen Erklärung gelangte. Es sind vielmehr die in uns eingegangenen und abgesunkenen geschichtlichen und kulturellen Transformationsprozesse, die in uns die Identitätsgefühle erzeugt haben, von denen wir leben. Es ist nicht falsch, daß wir so leben, und es ist nicht falsch, daß wir Institutionen gebildet haben, die u.a. auch Grenzen ziehen. Aber es ist wichtig, daß wir neben der Grenze die Offenheit beachten. Auch die christlichen Urgemeinden hatten zunächst einmal ihre Grenze, als sie begannen, im Volke Israel eine neue Gemeinde zu sammeln. Sie haben dann sehr schnell — der Apostel Pau-

lus ist dafür die Zentralfigur — erkannt, daß sie diese Grenze wieder ins Offene verschieben müssen. Grenzverschiebung ins Offene ist die Bestimmung eines großen Teiles der Kirchengeschichte gewesen, begonnen bei Jesus von Nazaret. Jesus von Nazaret mußte sich im Umgang mit den Fremden einem Lernprozeß unterziehen. Es ist ganz klar, daß er sich zur Solidargemeinschaft des Volkes Israel gesandt fühlte. Er wollte das neue Israel. Erst einzelne Begegnungen haben ihn verändert, z.B. jene mit dem heidnischen Hauptmann, der glaubte, als er ihm sagte: «Geh heim, dein Knecht ist gesund.» «Einen solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden», stellt Jesus dann anerkennend fest. Erst die durchdringende Erfahrung der Dazugehörigkeit des Fremden hat bei ihm diesen Lernprozeß in Gang gesetzt. Beleg dafür ist auch das Gespräch mit der kanaanäischen Frau, in dem Jesus, wie sonst gelegentlich auch, von einer Frau belehrt wird. Als sie ihn nach seiner Verkündigung fragt, antwortet er ihr, er sei gekommen für das Volk Israel. Sie beschämt ihn, indem sie entgegnet: «Auch die Hunde essen von den Brosamen, die von den Tischen des Hauses fallen.» Jesus gesteht ihr diese Beschämung zu, indem er ihren Glauben lobt. Und er entdeckt dabei sich und seine Sendung neu. Der Messias des Volkes Israel entdeckt sich anfanghaft als den Christus der Welt, der er später werden sollte. Das biblische Beispiel zeigt uns, daß wir versuchen müssen, beide Dinge zusammenzuhalten: einerseits die innere Bindung der Solidargemeinschaft und andererseits ihre Offenheit. Die Beweislast liegt bei der Art und Weise, wie wir unsere Grenzen handhaben. Die Überlegungen zur Weltgesellschaft haben deutlich gemacht, daß wir unsere Grenzen nur in Anerkennung der Weltbürgerrechte, der Menschenrechte, aufrichten und beibehalten können.

Es ist wichtig, daß wir in diesem Zusammenhang Ideologien beseitigen, die uns auf religiösem Wege zugekommen sind. Die Privilegierung von Land und Volk Israel zieht sich durch das ganze Alte Testament hindurch und wurde zu einer Ideologie der Erwählung transformiert. Diese Ideologie hat das Selbstverständnis anderer Staaten, auch das der deutschen Nation, beeinflußt. Ein alttestamentlicher Kollege hat einmal die Bibelkommentare in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts untersucht, in denen die Propheten Israels kommentiert wurden. Er konnte nachweisen, daß jeweils die politische Lage Deutschlands und ihre Identifikation mit dem Volke Israel dazu geführt hat, daß die eine oder die andere prophetische Warnung betont wurde, z.B. die Mahnung, keine Bündnisse zu schließen oder doch Bündnisse zu schließen. Auch wir legen das Alte Testament ein bißchen frei aus, je nachdem, was uns gerade auf den Nägeln brennt. Man denke z.B. daran, wie entscheidend die ökologische Katastrophe die Lektüre der ersten Seiten der Bibel verändert hat. Jetzt verstehen wir uns alle als «Hirten» unserer Erde, nachdem wir den Schöpfungsbericht noch vor Jahrzehnten so ausgelegt haben, daß es darauf ankomme, die Erde «unter die Füße» des Menschen zu zwingen. Ich zitiere hier aus meinem eigenen exegetischen Unterricht.

Wie weit aber hat sich der Erwählungsglaube von «Land und Volk» Israel auf die deutsche Nation ausgewirkt? Ich denke dabei nicht in erster Linie an die «Vorsehung» Adolf Hitlers, sondern meine z.B. ein vielgelesenes Buch wie Felix Dahns «Der Kampf um Rom» (1905). Im Untergang der Ostgoten wird der Destrudotrieb, der Zerstörungstrieb, der lieber mit dem vollständigen Untergang rechnet als mit der Integration der Volksreste in Italien, geradezu fanatisch gefeiert. Mit dieser Untergangsmythologie hat ein Spiel um Erwählung und Privilegierung begonnen, das 1945 im Führerbunker endete, als der Führer schließlich sagte: Ich habe mir das falsche Volk gewählt. Dies war hoffentlich das Ende eines von Anfang an wahnsinnigen und zerstörerischen Gotteskomplexes.

Erwählung und Privilegierung sitzen tief in unseren Gefühlen. Solche Vorurteile aus unseren Gefühlen zu vertreiben ist sehr viel schwerer, als sie aus unserem Verstand, wenn er klar zu sich selber kommt, herauszuhalten.

6. These

Wir müssen Fremdheit neu sehen lernen. Einmal, wie oben gesagt, als unsere Grenze. Zum anderen aber auch als Bedingung der Möglichkeit unseres Seins. Ein Wort meines Kollegen Rüdiger Bubner hat diese Grundbedingung alles Fremden für unser Selbstverstehen verdeutlicht. «Wir stehen» so sagt er, «vor einem Dilemma»:

> «Es besteht darin, daß erst auf der Höhe der Kulturentwicklung die Konfrontation mit Alternativen gesucht wird, die im Kontrast

zum genuinen Selbstverständnis der Kultur vermeintlich Kritik an ethnozentrischen Vorurteilen ermöglicht, am Ende aber doch auf kulturelle Selbstbestätigung hinausläuft. Insofern das Verstehen und Erforschen fremder Kulturen auf dem Boden der eigenen Fortentwicklung erwächst, trägt es dank der vollzogenen Auseinandersetzung mit den Alternativen in einer gelingenden hermeneutischen Anverwandlung zur Stabilisierung der überlieferten Kultur bei. Die überstandene Erschütterung der Begegnung mit dem anderen verstärkt das Kulturprinzip, das dazu fähig war.»[6]

Diese philosophische These läßt sich ins Anschauliche übersetzen. Auf der Höhe unserer Kulturentwicklung wurde die Konfrontation mit Alternativen gesucht. In unserer Weltpenetration aus Entdecker- und Neugier-Imperialismus haben wir sie gefunden. Die Begegnung mit dem Wilden und Fremden hat eine Erschütterung bewirkt, doch zugleich ist durch diese Erschütterung die eigene Kultur verstärkt worden. Ein Besuch der internationalen Museen in Brüssel, in Hamburg oder in Bremen, wo die internationale Seefahrt und mit ihr der Kolonialismus und der Imperialismus dargestellt worden sind, kann dies leicht belegen. Fremdes zeigt sich hier als große Chance und als ein nützliches Instrument für das Selbstverstehen. Wer auf Fremdheit sich einzulassen nicht bereit ist, der hat keine Chance, sich selber weiterzuentwickeln.

7. These: Integration

Das Problem der Menschen auf der Flucht wirft als erstes die Frage auf, wie man die Ursachen dieser Fluchtbewegungen beseitigen kann. Zum zweiten, wie man Flüchtlinge wieder an den Ort ihrer Heimat zurückführen kann, den sie ja nicht freiwillig verlassen haben. Und zum dritten stellt sich das Problem, wie Integration gelingen kann. Integration ist angesichts der berechtigten Grenze von Solidargemeinschaften ein ethisches Problem. Hier gewinnen die «Zwischenwelten» an Bedeutung, in denen wir unserer eigenen Kultur unsicher werden und in denen die Zugezogenen ihrer eigenen Kultur unsicher werden. Hier ist eine Einstellung gefordert, die man nur als «Toleranz» bezeichnen kann. Denn wer bereit sein will, den Lernprozeß der fremden und der eigenen Kultur in Bewegung zu halten, wer Fremdheit als Chance akzeptieren will, der muß auf dem Wege zu einer Integrierung «Zwischenwelten» tolerieren. Die kulturelle Integration in unserer Bundesrepublik ist im Gegensatz zu mancher politischen Lehrmeinung nicht total planbar. Sie muß zu einem guten Teil der Begegnung der Menschen überlassen bleiben, und für diese Begegnung der Menschen ist die Toleranz der «Zwischenwelten» erforderlich. Wir brauchen im Umgang mit dem Fremden eine produktive Toleranz in der Gesellschaft und eine Reduktion der staatlichen Planung auf die Friedenspflicht der Solidargemeinschaft.

8. These: Partizipation

Menschen, denen die Welt, die aus neuen Gründen von einer großen Völkerwanderung erfaßt ist, Angst macht, möchten an den Entscheidungen, die sie betreffen, partizipieren können. Auch das ist Teil der Menschenrechte. Zu ihnen gehört, daß Menschen selbst bestimmen können, was mit ihnen geschieht, und daß sie selber Solidargemeinschaften, Koalitionen u.ä. begründen können. Diese Partizipation und Mitverantwortung ist aber auch Menschen auf der Flucht zuzugestehen. Ein Soziologe unterscheidet zwischen der Politik *der* Flüchtlinge und der Politik *mit* den Flüchtlingen. Partizipation heißt erstens, die Politik der Solidargemeinschaften einzubeziehen und zu respektieren. Mitverantwortung geschieht stufenweise, zunächst auf der lokalen Ebene, dann auf der regionalen Ebene und schließlich auf der nationalen Ebene. Diese mögliche Interaktion von Solidargemeinschaften und Flüchtlingen darf man nicht verdrängen, sondern muß sie fördern, weil sie möglicherweise eine Gegenmacht ist gegen diejenigen, die das Flüchtlingselend, in bezug etwa auf Arbeitsanwerbung, mißbrauchen. Partizipation gestehen wir jedoch in unserer Gesellschaft meistens nur dann zu, wenn wir aus dieser Partizipation etwas gewinnen können. Es dauert in der Bundesrepublik Deutschland überhaupt nicht lange, jemanden, aus welcher Weltgegend er auch immer kommt, zu integrieren, wenn es darum geht, sportliche Höchstleistungen zu erbringen oder jemandem einen Paß für eine Nationalmannschaft zu besorgen. Es bringt überhaupt keine Probleme im Blick auf

die Schnelligkeit der Partizipation, wenn etwa in der wissenschaftlichen, technischen oder wirtschaftlichen Welt Koriphäen in unser Land hereingeholt werden sollen. Soll aber nur unser eigener Nutzen über Partizipation entscheiden?

Ich habe selber sieben Jahre als Professor in der Schweiz gelebt und dabei die Erfahrung gemacht, daß ich in einer doppelten Gesellschaft lebte: in der Weltgesellschaft der Universität, in der ich war, wer ich war: unabhängig von meiner Hautfarbe, meinem Geschlecht oder meiner Herkunft; und andererseits in der Solidargemeinschaft der Schweizer, in der ich zunächst einmal für viele ein Bürger zweiter Klasse gewesen bin. Die Schnelligkeit der Integration, die wir zu unseren Gunsten bejahen, sollte auch ein Anhaltspunkt dafür sein, daß in gestufter Weise *alle* der Partizipation an unseren Systemen bedürfen, auch an unseren politischen Mitverantwortungssystemen. Es scheint folglich aus den Menschenrechten als Weltbürgerrechten hervorzugehen, daß wir politische Partizipation, z.B. Wahlrecht, stufenweise für alle akzeptieren müssen, beginnend beim Lokalen, dann Regionalen, dann Nationalen, damit diejenigen, die an der Politik der Integration teilnehmen, nicht nur wir selber sind, sondern auch die jeweils Betroffenen.

9. These: Die advokatorische Aufgabe

Es ist außerordentlich wichtig, die Politik zu respektieren, die die Betroffenen für sich selber und aus sich selber heraus betreiben. Zugleich sind die Solidaritäten anzuerkennen, die sich hier bilden. Auf der anderen Seite aber weiß man, daß die Menschen auf der Flucht gerade solche sind, die auf der Elendsskala der Welt ganz oben stehen und die aufgrund der Defekte, unter denen sie leiden (Hunger, Not, Gesundheitsschäden, aber auch Geistesschwäche — man weiß ja beispielsweise, daß Unterernährung insbesondere die Hirnversorgung betrifft) der Fürsprache und Fürsorge bedürfen. Die Ethik wird an dieser Stelle, so hat es *Karl-Otto Apel* ausgedrückt, zu einer «advokatorischen Diskursethik», zu einer Ethik, in der diejenigen, die sich am Diskurs nicht gleichberechtigt beteiligen können, ihre Fürsprecher finden.

Wer sind diese Fürsprecher? Meines Erachtens liegt hier eine ganz wesentliche Aufgabe bei der katholischen Kirche — natürlich nicht nur bei der katholischen, sondern bei allen Kirchen. Es ist für mich eine erfreuliche Erscheinung, daß die Kirchen diese advokatorische Aufgabe in der Tat wahrnehmen. Wenn es dabei zu einem Gegensatz zwischen sogenannter christlicher Politik in unserem Land und kirchlichen Vorstellungen von ihrer advokatorischen Aufgabe für die Menschen auf der Flucht kommt, so halte ich dies für ein gesundes Zeichen in unserer Republik und nicht für ein Indiz dafür, daß die Kirche von Politik nichts versteht. Vielmehr weist der Konflikt darauf hin, daß Politik immer auf ethische Grundlagen gestellt sein muß. Diese aber sind Grundlagen moralischer Vernunft. Sie sind also für jedermann zugänglich, nicht nur für diejenigen, die sich kirchlichen Autoritäten unterwerfen. Daß diese advokatorischen Maßnahmen der Kirchen letztlich aus moralischer Vernunft begründet werden können, möchte ich in der letzten These noch einmal am Grundprinzip verdeutlichen.

10. These: das Grundprinzip

Das Grundprinzip lautet nach *Alan Gewirth* in seiner Überlegung über die Menschenrechte: «Jeder Handelnde soll stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlungen wie auch seiner selbst handeln.»[7] Wenn man versucht, diesen Grundansatz zu verstehen, dann muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß es Empfänger der Handlungen gibt, die genauso Subjekt sind wie diejenigen, die diese Handlung tun. Man muß also imstande sein, überhaupt kommunikativ zu denken und sich vom anderen Menschen überhaupt betreffen zu lassen — vom Anderen als Anderem, der sein Recht auf Anderssein hat, der konstitutiv zu mir selbst gehört und ohne den ich selber nicht sein könnte. Wo diese Erfahrung grundsätzlich fehlt, da stehen wir, um wieder auf Ernst Tugendhat zurückzukommen, wirklich in der ernsthaften Gefahr, das Menschliche des Menschen zu vergessen und zu Monstren zu werden.

Die Überlegung, jeder Handelnde solle stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlungen wie auch seiner selbst handeln, können wir auf die Verteilung von Rechten und Pflichten übertragen. Wir haben vorwiegend von den Rechten derjenigen, die Menschen auf der Flucht sind,

gesprochen und von den Pflichten derjenigen, die diese Menschen zu begleiten und zu empfangen haben. Wir könnten aber auch von Pflichten auf seiten derer reden, die als Flüchtlinge in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger ihrer Handlungen wie auch ihrer selbst zu handeln haben. Und daraus ergeben sich einige konkrete Konsequenzen. Ich sprach davon, daß wir eine Toleranz für Zwischenwelten brauchen auf dem Wege zu jener kulturellen Transformation, die unsere Weltgesellschaft begleitet. Diese Toleranz für Zwischenwelten müssen Flüchtlinge gleichfalls aufbringen. Weiter wurde deutlich, daß wir uns selbst nur achten können, wenn wir das Fremde achten, und daß wir uns nur selbst verstehen können, wenn wir versuchen, das Fremde als Mittel zu unserem Selbstverstehen einzusetzen. In demselben Sinne ist aber zu sagen, daß wir von Flüchtlingen im Sinne der Pflicht eine selbstachtende Rechtsanpassung verlangen können. Die Grundbedingung der Menschenrechte, die ja gerade zu den Anspruchsformen führt, die wir im Rahmen eines Weltbürgerrechts zugestehen müssen, verlangt auch die Rechtsanpassung im Rahmen der Menschenrechte. Selbstachtende Rechtsanpassung kann z.B. dann eine ganz entscheidende Rolle spielen, wenn etwa unterschiedliche Auffassungen über die Würde von Mann und Frau bestehen. Dann müssen diese selbstachtenden Rechtsanpassungen auch von unserer Solidargemeinschaft eingefordert werden. Schließlich besteht die Konkretisierung dieses Prinzips, daß jeder Handelnde stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlung wie auch seiner selbst handeln muß, in einer Einschränkung des Mißbrauchs. Ich habe auf die Regel aufmerksam gemacht, daß der Mißbrauch den rechten Gebrauch nicht aufheben kann und nicht aufheben darf. Das ist ein entscheidendes Argument gegen eine Änderung des Artikels 16 in der Verfassung. Aber Mißbrauchseinschränkung sollte gerade im Namen der Anerkennung aller Akteure von denjenigen mitbetrieben werden, die in Solidarität für die Flüchtlinge handeln, weil überall dort, wo Mißbrauchseinschränkung geschieht, der rechte Gebrauch befördert wird.

Ich habe hier von Rechten und Pflichten auf dem Hintergrund gesprochen, daß wir an dem theologischen Datum der weltweiten Kontrasterfahrung die spätestens mit Auschwitz begonnen hat, nicht vorbeigehen dürfen. Zugleich aber müssen wir uns dessen bewußt sein, daß es sich hier nicht um partikulare Rechte oder Pflichten handelt, sondern daß alles, was wir in bezug auf uns selber sagen, auch andere Menschen, darunter fremde Menschen auf der Flucht, für sich selbst akzeptieren sollen und müssen.

Joachim Köhler, ein Kirchengeschichtler in Tübingen, hat formuliert: «Historisch gesehen ist die multikulturelle Gesellschaft eine Selbstverständlichkeit.» Wenn wir die Geschichte betrachten, dann ist sie eine Geschichte der Wanderbewegungen. Auch Christentumsgeschichte ist eine Geschichte der Wanderbewegungen. «Mein Vater war ein wandernder Aramäer», heißt es schon im Hinblick auf Abraham, die Grundfigur aller abramitischen Religionen. Die Exoduserfahrung, die das Volk Israel geteilt hat und die letztlich zur Grunderfahrung seines Daseins der Erwählung geworden ist, ist eine schönere Tradition unserer Gotteserfahrung als die Landnahme. Wollen wir etwa zu jenem Gott der Landnahme beten, der niemanden leben ließ, weder Mensch, noch Frau, noch Kind, noch Tier? Oder nicht vielmehr zu jenem Gott, der die Israeliten aus Ägypten herausgeführt hat? «Reinige die Gottheit», sagte Thomas Mann, «und du reinigst den Menschen.» Wenn also unsere Geschichte eine Geschichte der multikulturellen Gesellschaft ist und wenn diese eine Selbstverständlichkeit sein soll, dann befinden wir uns in einem ständigen Reinigungsprozeß unserer religiösen Gedanken, unserer Gefühle, unserer spontanen Regungen. Nur wenn wir uns aufmachen zu diesem Reinigungsprozeß, wird es uns gelingen, die Rechte und Pflichten mit den Menschen auf der Flucht gerecht zu teilen.

[1] Diesen Beitrag widme ich meinem Kollegen Peter Hünermann zum 65. Geburtstag. Er erscheint in seiner von H. Hoping, B. Fraling und J.C. Scannone herausgegebenen Festschrift.

[2] Vgl. A. Gewirth, Reason and Morality (Chicago 1978).

[3] E. Tugendhat, Asyl — Gnade oder Menschenrecht?, in: K. Barwig/D. Mieth (Hg.), Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien (Mainz 1987) 76-82, hier 77.

[4] AaO. 79.

[5] Vgl. W. Korff, Migration und kulturelle Transformation, in: K.-H. Kleber (Hg.), Migration und Menschenwürde (Passau 1987) 128-150.

[6] R. Bubner, Ethnologie und Hermeneutik, in: G. Baer/P. Centlivres (Hg.), Ethnologie im Dialog (Fribourg 1983) 183-196, hier: 193.

[7] Zu diesem Prinzip von Gewirth vgl. K. Steigleder, Die Begründung moralischen Sollens (Tübingen 1992).

DIETMAR MIETH

Geboren 1940; Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie. Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg/Schweiz 1974-1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg/Schweiz-Freiburg/Br. [3]1983); (Hg.) Meister Eckhart (München [3]1986); Gotteserfahrung — Weltverantwortung (München 1982); Die neuen Tugenden (Düsseldorf 1984); Ehe als Entwurf (Mainz 1984); Arbeit und Menschenwürde (Freiburg/Br. 1985); Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis (Freiburg/Schw.-Freiburg/Br. 1986) Anschrift: Blumenstr. 3, 72149 Neustetten 1, BRD.

Paul Schotsmans

Ethnozentrik und Rassismus: Ist das Christentum mitverantwortlich?

Eines der auffallendsten Ergebnisse vergleichender Untersuchungen der Verhaltensmuster von Katholiken, Protestanten, Juden und Nichtglaubenden fällt für die katholischen Christen nicht so gut aus. Milton Rokeach, ein amerikanischer Sozialpsychologe polnisch-jüdischer Herkunft, hat nämlich festgestellt, daß sie ethnozentrischer (verstanden als *terminus technicus* für «rassistischer») reagieren als andere Gruppen[1]. Manche haben gemeint, dieses Ergebnis als ein typisch amerikanisches Phänomen abtun zu können. Es trifft tatsächlich zu, daß im «religiösen Vielströmeland» der Vereinigten Staaten von Amerika die katholische Bevölkerungsgruppe mehr dazu gezwungen wird, ihre eigene Identität sichtbar zu machen. Dies führt dazu, daß sie auf die Suche nach einheitlicheren Reaktionsmustern geht, und sei es auch nur, um besser als festgefügte Gruppe auftreten zu können. Meines Erachtens reicht diese Erklärung nicht aus als Begründung dafür, daß diese Erscheinung vor allem mit der nordamerikanischen Kultur zu tun habe. Dafür ist der neu aufkommende Rassismus, der sich gegen Immigranten, Flüchtlinge und Fremde überhaupt richtet, viel zu allgemein verbreitet, und dies weist auf tiefer-reichende Verflechtungen hin. Daraus erhellt auch, daß Glaube und Ethnozentrik zusammen auftreten können.

Die grundlegende Frage ist aber, welcher Typ von Glauben zu ethnozentrischen Reaktionen führt. Eine erste Einschränkung, die wir hier machen müssen, besagt, daß es sich hier um den Glauben handelt, insofern er ein einigendes Band zwischen einer Anzahl von Menschen bildet, und vielleicht auch insofern dieser das einzige Band zur Garantie der Einheit als Schutz gegen die Bedrohung durch die Außenwelt bildet. Andererseits kommen wir nicht an der Tatsache vorbei, daß auch Faktoren persönlicher Art bei diesem Verhaltensmuster mitspielen. Insofern diese religionsgebunden sind, verlangen sie nach Erhellung und Deutung.

Mit diesem bescheidenen Beitrag will ich hier zunächst in die Geschichte zurückgehen und darlegen, wie die Denk- und Redeweise der Kirche selbst anstiftete zu Intoleranz gegen andere Glaubensauffassungen und so auch gegen diejenigen, welche diese in lebendige Praxis umsetzen. Der Einfluß der Kirche hat aber heute stark abgenommen: Die Säkularisierung hat den Glauben zurückgedrängt und einer weitgehenden Pluralisierung Vorschub geleistet. So ist es denn auch nötig, eine Erklärung dafür zu suchen, daß ein neuer Rassismus aufkommt in einer Zeit weitreichender religiöser Emanzipation. Schließlich will ich noch den Ansatz einer formalen und strukturellen Problemlösung vor-

stellen, die es m.E. ermöglicht, den drohenden Rassismus einzudämmen.

Von einer tätigen Mitverantwortung zu einer Haltung machtlosen Zuschauens

Die Ausgrenzung von Fremden, Flüchtlingen und Einwanderern wird grundlegend mitbestimmt durch die Ausgrenzung eines anderen Gedankengutes oder eine Haltung der Unduldsamkeit. Diesbezüglich hat die katholische Kirche sicherlich nicht die schönste Geschichte hinter sich. Obwohl sie auch selbst mehrfach Opfer weitreichender Verfolgungen gewesen ist — denken wir nur an die Verfolgungen im Römischen Reich, an die Französische Revolution und die von den Kommunisten veranstalteten Treibjagden —, kann man die weniger positiven Befunde eines wahrheitsgetreuen Rückblicks auf die Geschichte nicht stillschweigend übergehen. Die Exzesse der Inquisition sind ausreichend bekannt, so daß wir hier nicht nochmals des langen und breiten darauf eingehen müssen. Bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils hat das Lehramt die Toleranz abgelehnt. Auf lehrtheoretischer Ebene hat die Kirche vor allem im 19. Jahrhundert die Toleranz sehr kritisch beurteilt. In nicht weniger als vier Enzykliken, nämlich *Mirari vos* (1832), *Quanta cura* mitsamt dem *Syllabus*, einer Liste von «80 Irrtümern» (1864), *Immortale Dei* (1885) und *Libertas praestantissimum* (1888), lehnen Gregor XVI., Pius IX. und auch Leo XIII. das Ideal der Toleranz entschieden ab. Vor allem verwahrte sich das Lehramt gegen die Ideen des Liberalismus und gegen eine Toleranz im Verständnis des liberalen Gedankengutes[2].

Dies alles hat zu tun mit der tiefschürfenden Frage, inwiefern man als Christ als Verfechter der Toleranz auftreten kann und gleichzeitig von der Wahrheit des Glaubens überzeugt sein kann. Die Enzykliken legen hier den Finger auf eine offene Wunde. Kann man als Gläubiger z.B. dem Lager der Andersdenkenden grundlegende Zugeständnisse machen, wenn man wirklich vom Wert und von der Wichtigkeit eines christlich inspirierten Menschen- und Weltbildes überzeugt ist?

Wir leben aber heute in einer nachkonziliaren Zeit. Die Religion hat ihre alte Funktion einer alles überwölbenden Wertordnung verloren. Die Säkularisierung hat ihr Werk gründlich vollbracht und wird nun selbst in der Welt der Postmoderne noch radikaler zur Diskussion gestellt. Es scheint dies ein unaufhaltsamer Prozeß zu sein: Der Mensch hat sich emanzipiert und ist mündig geworden, und er emanzipiert sich immer noch weiter und wird immer noch mündiger. Dies ist ein Prozeß, in den wir durch die Renaissance und über die Aufklärung hineingezogen worden sind und der immer noch weitergeht. Dieser Zusammenbruch der Bereitschaft, traditionelle religiöse Definitionen der Wirklichkeit einfach zu akzeptieren, führte zu einem großen Wetteifer im Ringen um Einfluß seitens religiöser und anderer Wirklichkeit definierender Instanzen. Überall, wo ehemalige Inhaber religiöser Monopole darauf bedacht sein mußten, zu einem Vergleich mit gesetzlich etablierten und gesellschaftlich mächtigen Konkurrenten bei der Definition von Wirklichkeit zu kommen, existiert ein Pluralismus. Hier ist nun eher der Vorwurf zu hören, daß das Christentum sich seiner eigenen Identität zu wenig bewußt sei: Man hat Christen so sehr daran gewöhnt, daß sie sich vor Überheblichkeit, Triumphalismus und klerikaler Übertreibung hüten sollten, daß sie Gefahr laufen, von jedem konstruktiven Zeugnisgeben abzusehen.

Die Folgen dieser Pluralisierung für die Sinngebung des menschlichen Lebens sind ja überdeutlich zu erkennen. Am stärksten macht sich das bemerkbar in dem erhöhten Interesse für das Wertedenken. Es ist offensichtlich, daß der Pluralismus nicht bloß zu einer Brechung des Monopols bestimmter Religionen geführt hat, sondern daß er noch weit darüber hinaus einer tiefgreifenden Verwirrung des Werturteilsvermögens Vorschub geleistet hat. Die Inspiratoren der Wertebildung sehen sich heute mit einer fast aussichtslosen Situation konfrontiert: Viele kommen nicht mehr zu einer vollwertigen Identität, weil sie in einer tiefen Unsicherheit hinsichtlich ihrer eigenen Existenz leben und nicht mehr wissen, wofür es sich noch zu leben lohnt.

Eine derartige Situation leistet aber — ebensosehr wie ein totalitärer religiöser Dogmatismus — der Ethnozentrik noch weiter Vorschub. Wie oft geschieht es doch, daß sich kleine, auf Besonderheiten bedachte Gruppen mit einer geschlossenen, engstirnigen und spießbürgerlichen Mentalität bilden! Dabei kann es sich um eine religiöse Sekte handeln, aber ebenso um das Entstehen von Hooligan-Gruppen, um Bandenbildung

und das Entstehen von «Erst-das-eigene-Volk-Ideologien». Es sollte deutlich erkennbar sein, daß das Problem der Identität hier verschoben wird: Die Mitglieder der Gruppe sollen keine eigene, persönliche Identität entwickeln. Die Gruppe als Gruppe hat eine Meinung, die Führerfiguren sind gleichsam unantastbar, und als Mitglied hat man sich für gewöhnlich mit dieser Auffassung zu solidarisieren.

Sowohl der ausdrücklich zum Bekenntnis erhobene religiöse Separatismus oder die ausdrückliche Ablehnung jeder anderen Glaubensüberzeugung einerseits als auch die radikale Verwirrung im Werturteilsvermögen andererseits führen zu einer weitreichenden Form von Unduldsamkeit. Mit diesem Beitrag möchte ich zuerst dieses Problem in seiner formalen und strukturellen Entwicklung analysieren. Es wird dabei deutlich erkennbar werden, daß das Phänomen des Zusammengehens von Glaube und Rassismus um so häufiger auftritt, als der Gruppendruck zunimmt, der darauf zielt, die Mitglieder darauf zu verpflichten, einem bestimmten Verhaltensmuster zu folgen, also in dem Maße, wie Verschiedenartigkeit und Mehrstimmigkeit abgelegt werden müssen zugunsten von Einförmigkeit und Einheit, und in dem Maße, wie ein absolutes und willkürlich gefordertes Vertrauen in die Autorität die Oberhand gewinnt über ein vernünftiges und vorsichtiges Vertrauen in die zentrale Autorität. Damit bleibt dies kein bloßes Problem des Glaubens oder der katholischen Kirche, sondern wird zum Problem jedes menschlichen Sinngebungssystems.

Offenheit und Verschlossenheit als Persönlichkeitsmerkmale

Die Welle von Rassismus und der Ausgrenzung von Fremden im europäischen Mutterland hat viele an die am wenigsten erhebenden Seiten im Buch der europäischen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts erinnert. Das Aufkommen des Faschismus und des Nationalsozialismus bleiben immer noch als tiefe Spuren im Gedächtnis des westlichen Menschen eingemeißelt, als Erinnerungen an schuldhaftes Versagen. Die damit zusammenhängenden Phänomene wie Antisemitismus, Rassismus und Ethnozentrik werden ja noch immer als tiefgreifende Verletzung der Menschenwürde angesehen.

Europa ist sich schmerzlich bewußt geworden, wie Autorität zu wildem Machtdrang verkommen kann, der die Identität und Integrität anderer tiefgreifend bedroht. Bereits in den zwanziger Jahren hat man begonnen, die Hintergründe dieses Phänomens zu untersuchen. Diese Untersuchung ist auch heute immer noch aktuell. Bereits 1923 wurde in Frankfurt das «Institut für Sozialforschung» gegründet[3], die sog. «Frankfurter Schule». Seine Mitglieder erhielten den Auftrag, den aufkommenden Antisemitismus wissenschaftlich zu erhellen. Sie haben als Team eine Arbeit von monumentalen Ausmaßen zu diesem Thema geleistet[4]. Theodor W. Adorno, Erich Fromm und Max Horkheimer — um nur die bekanntesten von ihnen zu nennen — hatten übrigens auch persönlich erfahren müssen, was Rassismus bedeuten kann: Sie wurden alle zur Emigration gezwungen und gingen in die Vereinigten Staaten von Amerika.

Ihr Deutungsmodell fanden sie in den Grundstrukturen der autoritären Persönlichkeit. Dies war offensichtlich ein Mensch voller gegensätzlicher Prägungen: aufgeklärt und abergläubisch, individualistisch und doch voller Furcht, allzusehr von anderen abzuweichen, auf Geltung erpicht und zugleich bereit, sich blindlings einer Macht und einer Autorität zu unterwerfen. Das Originelle an ihrer Forschung ist die grundlegende Überzeugung, daß eine Beziehung bestehen muß zwischen tiefverwurzelten Persönlichkeitsstrukturen und öffentlichen Äußerungen von Vorurteilen, zwischen der psychodynamischen Grundstruktur und den ethnozentrischen Verhaltensmustern. Natürlich litt diese Forschung anfangs unter den Zeitumständen. Man hatte vor allem den deutschen Übermenschen vor Augen, und so betrachtete man das Problem tatsächlich selbst mit einer tiefverankerten Voreingenommenheit.

Der bereits erwähnte Milton Rokeach, ein junger Mitarbeiter, der als Jude ebenfalls zusammen mit seinen Eltern in den Vereinigten Staaten Zuflucht gesucht hatte, war der erste, der die Untersuchung auf einer etwas formaleren und strukturelleren Grundlage ausbaute[5]. Die grundlegende Frage wurde dann so formuliert: Welcherart ist die Struktur des ethnozentrischen Verhaltens? Und also nicht mehr: Warum sind der Faschismus und der Nationalsozialismus entstanden? Der rechte Faschist ist ja nicht der einzige Prototyp einer autoritären und

verschlossenen Persönlichkeitsstruktur. Diese kann es ebenso geben bei dem radikalen Gläubigen, dem «Zeugen Jehovas», dem linken Kommunisten, dem Anführer einer Bande von Hooligans oder einer anderen Bande von Jugendlichen, dem autoritären Kirchenführer. Rokeach hat durch seinen formalen Problemlösungsansatz einen wirklichen Durchbruch bewirkt: Dadurch wurde es ja tatsächlich möglich, unterschiedliche ideologische Systeme — also auch den Katholizismus — auf ihren inneren Zusammenhang und ihre formale Struktur hin zu überprüfen.

Dazu entwickelte er den Begriff des «Glaubenssystems» *(belief system)* oder des Sinngebungssystems. Man kann von jedem Menschen sagen, daß er ein positives Sinngebungssystem aufbaut. Dieses enthält alles, wovon man überzeugt ist, woran man glaubt und wofür man eintritt. Zugleich bedeutet dies eine Ablehnung anderer Glaubenssysteme. Rokeach sollte diese später «negative Sinngebungssysteme» nennen. Bei einem verschlossenen Geist geht es also vor allem um eine psychische Beschränktheit, die oft keinerlei logische Konsistenz aufweist. Bekannter ist der Begriff «Dogmatismus»: Man verschließt sich auf kognitiver Ebene gegen störende und neue Elemente. Und auf emotionaler Ebene schließt man sich an eine starke Autoritätsinstanz an und reagiert unduldsam gegen alle anderen, die diese Ideen oder Meinungen nicht teilen. Je stärker nun die Ablehnung dessen ist, an das man nicht glaubt oder von dem man nicht überzeugt ist, umso mehr kann man jemanden «dogmatisch» oder «verschlossen» nennen. So bilden denn auch der Katholizismus, das Judentum, der Kommunismus oder der Nationalismus ein Sinngebungssystem, das sich von Verschlossenheit auf Offenheit hin entwickeln kann — oder umgekehrt.

Um den Grad von Verschlossenheit zu bestimmen, kann man verschiedene Indikatoren in Erwägung ziehen. Man kann diese Grade z.B. messen am Fehlen von innerer Schlüssigkeit in einer bestimmten Überzeugung: Das Eintreten für Freiheit in einer Demokratie scheint bisweilen Hand in Hand zu gehen damit, daß man diese Freiheit Gastarbeitern, Flüchtlingen und Fremden überhaupt verweigert. Ein anderer Indikator ist das Quantum an Informationen über andere Sinngebungssysteme, über die man verfügt. Wieviel weiß man über deren Bräuche und Gewohnheiten? Oft herrschen hier nur grobe oder karikaturhafte Kenntnisse über gewisse Grundzüge, und oft bleibt es bei einzelnen maßlosen Verallgemeinerungen derart wie: «Juden sind geizig und reich», «Fremde sind faul», «Kinder von Gastarbeitern werden Kriminelle» usw.

Sodann ist es auch wichtig, die Einstellung zu Autoritätsinstanzen zu untersuchen. Der Unterschied zwischen Offenheit und Verschlossenheit liegt gleichwohl nicht darin, daß der eine sich auf die Autorität stützt und der andere nicht. Erich Fromm hat darauf hingewiesen, daß ein vernünftiges und vorsichtiges Vertrauen in die Autorität ganz und gar nicht gleichzusetzen ist mit einem willkürlich geforderten und absoluten Vertrauen[6]. Der Schlüssel für die Bestimmung des Grades der Offenheit oder Verschlossenheit ist das Maß, in welchem die Autorität ihre Funktion ausüben kann.

Dogmatismus ist also keine Frage von «alles oder nichts»: Je offener man ist, umso mehr wird man auf die inneren strukturellen Anforderungen der Situation positiv reagieren, in der man sich befindet. Je verschlossener man ist, umso schwieriger wird es werden, die Wirklichkeit voll zu Wort kommen zu lassen, und umso schwieriger auch, zu unterscheiden zwischen relevanten und irrelevanten Informationsquellen. Irrationale Motive, Machtstreben und Bindung durch Gewohnheiten sind manchmal nur schwierig zu ergründende innere Faktoren. Der Druck, den ein autoritärer Führer ausübt, oder die Sicherung der eigenen Interessen können dies alles von außen her noch weiter verstärken.

Von einer geteilten Verantwortung zu einer Haltung konstruktiver Duldsamkeit

Der christliche Glaube — und damit also auch der Katholizismus — erfüllt also wie alle anderen Überzeugungen seine Funktion als ein positives Sinngebungssystem: als ein kognitives Gesamtgefüge von Glaubenswahrheiten, die man akzeptiert, und von Verhaltensmustern, die dessen Mitgliedern auferlegt werden und von deren Mehrheit in ihrem Leben befolgt werden. Was ein Christ als seine Überzeugung bekennt und tun zu müssen meint, ist aber noch nicht alles. Es bringt ihn vielmehr auch dazu, sich ein qualifiziertes Muster von Anerkennung oder Ableh-

nung gegenüber anderen Sinngebungssystemen zu eigen zu machen. In diesem Sinn liefert seine Einstellung zu Andersgläubigen oder Andersdenkenden fesselnde Möglichkeiten der Analyse.

Die Tatsache, daß die katholische Kirche eng verwoben ist mit dem westlichen Kulturideal, macht sie natürlich ebensosehr wie andere westliche Sinngebungssysteme empfänglich für einen bestimmten Typ von Ethnozentrik. Daher rührt die Mühe, die es gekostet hat — und die es immer noch kostet —, der «Dritten Welt» einen Platz im Spektrum der internationalen Kirchengemeinschaft anzubieten. Die Tatsache, daß die Kirche überdies auch noch eine hierarchisch gegliederte Einrichtung ist, schafft die Möglichkeit, daß zu manchen Zeiten das Gewicht der zentralen Autorität so groß wird, daß nur noch wenig Raum übrigbleibt für die Duldung anderer Überzeugungen. Die Geschichte der Kirche liefert hierfür leider nur allzuviele Beispiele. Dies kann sich natürlich auch positiv auswirken: Denken wir nur an die Einstellung der Kirche zur Sklaverei, zu Behinderten und Ungeborenen. Aber wie oft wurden leider auch Juden wegen allerlei Hexerei verfolgt oder verdächtigt? Wie schwierig ist es doch offensichtlich, das Weibliche in einem von männlicher Vorherrschaft definierten Denkmuster unterzubringen? Wie lang hat es doch gedauert, bis man es wagte, den Prozeß der Afrikanisierung in Gang zu setzen?

Wir können uns fragen, ob der Säkularisierungsprozeß diese Formen von Dogmatismus und von kirchlichem Autoritarismus nicht radikal gebrochen hat, ja einfach unmöglich macht. Der Einfluß der Kirchen hat ja unaufhörlich abgenommen. Und doch spricht man im Jahre 1993 von neuem über ethnische Säuberungen und Fremdenhaß. Der formale wissenschaftliche Ansatz von Rokeach bietet m.E. die Möglichkeit einer Annäherung an das Problem, mit der sowohl ein bestimmter Typ christlicher Verschlossenheit als auch bestimmte Ausgrenzungsmechanismen, wie es sie in unserer Zeit gibt, verhindert werden können. Ein christliches prophetisches Zeugnis muß den strukturellen Erfordernissen eines offenen Sinngebungssystems entsprechen, um eine sich positiv auswirkende Funktion ausüben zu können.

Die wichtigste Quelle einer möglichen Verbindung zwischen Glaube und Rassismus muß m.E. gesucht werden in der Art und Weise, wie der Glaube und die Kirche als ein starres, hierarchisch verfaßtes und geschlossenes System funktionieren können. Dies bedeutet, daß es gefährlich ist, die Kirche allzu eng, hierarchisch und institutionalisiert ausbauen zu wollen. Damit droht die Gefahr von Unduldsamkeit gegen jede andere Meinung; man weigert sich, sich gründlich zu informieren; man arbeitet mit Vorurteilen und Verallgemeinerungen; man ist nicht mehr offen für das, was der andere zu bieten hat. Die Tatsache, daß dieses Sinngebungssystem in einer weißen, westlichen Welt entstanden ist, schließt die Gefahr in sich, daß nur noch wenig Raum übrigbleibt, in dem sich andere Kulturen und Rassen einbringen können. Ich sehe hier also vor allem die Gefahr einer negativen Modellfunktion: Sklavischem Gehorsam gegen eine absolute Autorität und radikalem Eingeschlossensein in die Erfahrung eines eigenen Identitätsprofils geht die Grundhaltung eines offenen und konstruktiven Zeugnisses ab.

Konstruktive Toleranz bedeutet u.a., daß man das eigene Sinngebungssystem von anderen unterscheidet und daß man das Wissen um beide integriert, daß man bezüglich der eigenen Überzeugung ebenso auf der Höhe ist wie bezüglich der anderen Meinungen, daß man sich immer wieder aufs neue befragen läßt. Es bedeutet bezüglich der Einstellung zur Autorität, daß man einer freundlichen Offenheit gegenüber der Welt und der Situation, in der man sich befindet, fähig ist, und daß eine vernünftig verantwortete Haltung zur Autorität und ein vernünftiges Erwägen der Argumente anderer Sinngeber möglich ist. Es bedeutet schließlich noch, daß eine relativ weite Zeitperspektive vorhanden ist.

In der konstruktiven Toleranz kommt der Achtung der Menschenwürde eine zentrale Rolle zu. Darin kann man bestehen, weil Toleranz impliziert, daß man sich in aller Schlichtheit der eigenen Würde als Person bewußt ist und daher auch eine Überzeugung hat, die als wertvoll erfahren wird. Toleranz aber bedeutet u.a. auch Achtung vor dem Mitmenschen und die Mitarbeit an einer menschenwürdigen Gesellschaft in dem Sinne, wie wir es schon bei Jesaja lesen können: «Das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die

Schlußüberlegung

Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden... Dann wird dein Licht im Dunkel aufgehen, und deine Finsternis wird hell wie der Mittag» (Jes 58, 6-10).

Auf diese Weise kann das Christentum eine Schuld, an der es seinen Anteil hat, umwandeln in ein prophetisches Zeugnis. Christen müssen eintreten für die Anerkennung eines ethischen Minimums, für dessen Bestimmung die Achtung vor der Menschenwürde als Richtschnur dienen kann.

Je stärker die Mächte sind, welche die Kirche umformen möchten zu einem perfekt organisierten und hierarchisch strukturierten Gefüge, umso mehr setzt sich die Neigung durch, sich von Andersdenkenden und Andersseienden abzusondern. Unsere Erkundung muß denn auch hinauslaufen auf ein Plädoyer für mehr Offenheit, für das Traumbild einer Kirche als eines offenen Hauses, das niemals ganz fertig ist, eines Hauses mit offenen Fenstern und Türen. War dies nicht der Kern der Botschaft Papst Johannes' XXIII.? Und ist dies nicht auch der Kern der Botschaft des Evangeliums?

[1] M. Rokeach, Political and Religious Dogmatism. An Alternative to the Authoritarian Personality, in: Psychological Monographies 70 (1956), Nr. 425.

[2] B. Houdart, Tolerantie, zingeving en christelijke levensbeschouwing, in: Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal 22 (1992) 397-416.

[3] P. Schotsmans, Waarden in deze tijd? (Antwerpen 1986) 92-109.

[4] T. W. Adorno et al., The Authoritarian Personality (New York 1950). Vgl. auf deutsch: Th. W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter (Frankfurt/M. 1973).

[5] M. Rokeach, The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems (New York 1960).

[6] E. Fromm, Gesamtausgabe Bd. 1, Sozialpsychologischer Teil (Stuttgart 1980).

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAUL SCHOTSMANS

1950 in Bekkevoort, Belgien, geboren; Priester; studierte Erziehungswissenschaften und Theologie; wurde an der Katholischen Universität Leuven mit einer Dissertation zum Thema «Waardeleer als teken van een geseculariseerde samenleving?» promoviert; seit 1992 Professor für Medizinische Ethik an der Medizinischen Fakultät der Universität Leuven und Direktor des Zentrums für Biomedizinische Ethik und Recht; Generalsekretär der Europäischen Vereinigung von Zentren für Medizinische Ethik. Anschrift: Prof. Dr. Paul Schotsmans, Centrum voor Bio-Medische Ethiek en Recht, Faculteit der Geneeskunde, K.U. Leuven, Kapucijnenvoer 35, B-3000 Leuven, Belgien.

Frank Crüsemann

«Ihr kennt die Seele des Fremden.» (Ex 23,9)

Eine Erinnerung an die Tora angesichts von neuem Nationalismus und Fremdenhaß

I.

Steinwürfe auf Heime von Asylsuchenden, Mordversuche an ausländischen Kindern, haßsprühende Jugendliche, beifallklatschende Bürger und Bürgerinnen, eine Polizei, die manchmal die Neigung hat, daneben zu stehen wie beim Synagogenbrand von 1938 — schlimmste deutsche Traditionen sind plötzlich wieder lebendig. Daß dazu auch antisemitische Töne gehören, paßt ins Bild. Die Weltlage aber, in der heute solches geschieht, wirft noch ein düstereres Licht, als es die Erinnerung an die schlimmste Vergangenheit tut. Denn die heutige Asylanten-«Flut», wie der rassistische Ausdruck lautet, dürfte eher zu den ersten, noch kleinen Wellen gehören. Die immer tiefer und immer unüberwindlicher scheinende Spaltung des Globus in Reiche und Arme, Wohlstandsbürger und Ausgeplünderte, wobei ganze Kontinente im Elend versinken, macht die Dimensionen deutlich, um die es geht. Günter Grass hat schon vor Jahren die Vision einer weltweiten, hochtechnisierten Mauer gehabt, die die Wohlhabenden der Welt vor dem Anbranden der verarmten Massen schützen muß[1].

Die erschreckenden Auswüchse des neuen und uralten Nationalismus zeigen wieder einmal unübersehbar, wie dünn der Firnis humaner und christlicher Ethik im sogenannten christlichen Europa ist. Die viele Jahrhunderte währende christliche Erziehung hat so wenig bewirkt wie die kurze sozialistische. Die quälende deutsche Debatte um die Veränderung des bisherigen Asylrechts wirft ein bezeichnendes Schlaglicht: Nach den Schrecken des Dritten Reiches erwuchs aus den eigensten Erfahrungen und Erinnerungen der Menschen, die den neuen Staat und sein Grundgesetz schufen, die uneingeschränkte Garantie von Schutz für alle politisch, rassisch und religiös Verfolgten. Denn man kannte ihr Geschick. Was hier geschah, entsprach in seiner Logik der wichtigsten Begründung für die Gesetze der Tora, die die Fremden unter den absoluten Schutz Gottes stellen: «Ihr kennt die Seele des Fremden, wart ihr doch selber Fremde in Ägypten» (Ex 23,9). Es ist nicht gelungen, solche Erinnerung zum dauerhaften Moment deutscher und christlicher Identität zu machen; das zeigt die erschreckend breite Zustimmung zur Anpassung der Gesetze an die Volksstimmung.

Wie eigentlich muß eine Ethik aussehen, die Fremde und Fremdes nicht als Bedrohung erlebt? Wie ein nationales und religiöses Selbstverständnis, das seine eigene Identität nicht in Verachtung und Vertreibung, sondern umgekehrt durch den Schutz der anderen gewinnt? Das Alte Testament enthält das Modell einer solchen Ethik. Die Bibel ist ja vom Auszug Abrahams an — und im Grunde wohl schon seit Kain — bis zum Krippenkind in ihrer Hauptlinie eine Geschichte von aufbrechenden, ausziehenden, Brot, Land und Schutz suchenden, umherirrenden, zurückkehrenden Menschen. Und unter den vielen Geboten Gottes gibt es nur sehr wenige, die dem Recht der Fremden und Flüchtlinge an Gewicht und Eindeutigkeit gleichkommen (vgl. u. II).

Die christliche Rezeption dieser Tradition aber hat den inneren Zusammenhang, die innere Logik dieser Themen zerrissen und sie dadurch unwirksam gemacht. Rezipiert wurde auf der einen Seite der Exodus, der mit Recht immer neu zur Grundlage jeder Befreiungstheologie wird[2] und für so viele Menschen Ausdruck der Hoffnung ist. Die Befreiung von allen unterdrückenden Kräften und das Versprechen eines eigenen Landes und von gesicherter Freiheit ist Inhalt der wichtigsten Selbstdefinition des biblischen Gottes: «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeführt hat» (Ex 20,2 u.v.a.). Doch der Fortgang, das Murren in der Wüste, die Gabe der Tora, die Eroberung des Landes mit ihren auch brutalen Zügen, die Verwandlung der neuen befreiten Gesellschaft des Gottesvolkes in einen eigenen Staat und der Widerstand dagegen spielen längst

nicht die gleiche Rolle. Das Scheitern so vieler Bewegungen, die antraten, Freiheit und Gerechtigkeit zu schaffen und doch das Gegenteil bewirkten, hat seine theologische Entsprechung in der Trennung der zusammenhängenden biblischen Themen. Die Erwählung des einen Volkes durch Gott und die Gabe des Landes hat auch erschreckende Rezeptionen erfahren, etwa durch die Siedler in Nordamerika oder die südafrikanischen Buren. Und bis heute löst das theologische Beharren auf der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes, wie es die Kirchen gegenwärtig mühsam und schrittweise wieder lernen, bei so manchen deutschen Jugendlichen antijüdische, ja antisemitische Denk- und Gefühlsmuster aus.

Es ist der Eklektizismus in der christlichen Rezeption des Alten Testaments, der die schlimmsten Möglichkeiten der Verwendung eröffnet hat. Erwählung ohne Tora und ohne menschheitsumgreifende Verheißung ist ein solches Muster. Noch wirksamer war die so harmlos erscheinende christliche Isolierung des Dekalogs von der übrigen Tora: Was bis heute den Katechismus bestimmt, enthält eben nicht die Gebote des Fremdenrechts. Angesichts des in diesem Jahrhundert wiederholt unübersehbar gewordenen Versagens des bisherigen Christentums in Europa bleibt nur der Weg einer Rückkehr zu dem, was die Grundlage unseres Glaubens ausmacht: die Bibel und ihr Fundament in der Tora. Dafür soll im folgenden an die einschlägigen Züge des Umgangs mit Fremden und die Probleme ihrer Rezeption erinnert werden.

II.

Das Recht der Fremden durchzieht alle drei großen Rechtssammlungen des Alten Testamentes[3]. Und jede von ihnen bietet zur argumentativen Begründung alles auf, was ihr an theologischem Gewicht zur Verfügung steht, und rückt so die Fremden in das Zentrum ihres Denkens.

Im ältesten Rechtsbuch der Bibel, dem Bundesbuch Ex 22,20-23,33, erscheint das Thema zweimal:

Ex 22,20 *Einen Fremden sollst du nicht bedrücken und sollst ihn nicht bedrängen, denn ihr seid (selbst) im Land Ägypten Fremde gewesen.*

23,9 *Einen Fremden sollst du nicht bedrängen, weil ihr die Seele des Fremden kennt, denn ihr seid (selbst) im Land Ägypten Fremde gewesen.*

Stellung wie Stil lassen die große Bedeutung des Themas erkennen. Hier spricht Gott — wie weithin im Bundesbuch — selbst. Daß damit die Sozialgebote unter die Autorität Gottes treten, ist neu — und grundlegend geworden für das biblische Denken. Die Inhalte entstammen weitgehend einer älteren Primär-Gruppenethik. Daß man nicht tötet, stiehlt oder Fremde unterdrückt, wurde, so wird mit Recht vermutet, in der Erziehung der Sippen weitergegeben und gehörte zu den evidenten und weitgehend nicht explizierten Normen. Durchreisenden Fremden wird Gastfreundschaft gewährt; solche Sitte bildet ein Gegengewicht gegen die begründete Furcht vor dem Fremden und bedarf im Normalfall keiner religiösen Autorität oder Begründung. Was Abraham in Gen 18 tut, hat Vorbildfunktion und — einschließlich des Dankes des Gastes — Parallelen bei anderen Völkern.

In der Konstitution des Bundesbuches treten solche Normen unter die höchste Autorität und erhalten damit gleiches Gewicht wie andere religiöse und kultische Grundnormen: Sie gehören zur Gottesbeziehung selbst. Der Anlaß muß eine aktuelle Krise der traditionellen Normen gewesen sein, und sie ist historisch recht genau einzuordnen. Die große Bedeutung des Fremdenthemas ist bei den Propheten des 8. Jhs. noch nicht zu beobachten. Sie nennen die Fremden nicht unter den bedrängten Gruppen. Es war erst das unaufhaltsame Vorrücken der Assyrer und das Ende so vieler ehemals selbständiger Völker und Kleinstaaten in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr., das große Flüchtlingsströme auslöste. Besonders das Ende des israelitischen Nordreichs 722 v. Chr. hat dabei eine Rolle gespielt und etwa in Jerusalem zu raschem Wachstum und neuen slumartigen Stadtvierteln geführt. Hier entsteht ein großes und für Israel neues Flüchtlingsproblem, das dann im Deuteronomium und bei den Propheten Jeremia und Ezechiel verarbeitet wird — grundlegend aber und zuerst im Bundesbuch.

Die beiden Rechtssätze umrahmen den Block, in dem alle wichtigen Sozialgebote stehen. Was bei sozialen Problemgruppen wie Witwe und Waise (Ex 22,21ff) und den Armen (22,24) oder

bei der Perversion des Rechts (23,1-7) auf dem Spiel steht, potenziert sich bei den Fremden noch einmal. Dabei wird in 22,26 der hinter einem solchen Recht stehende theologische Grundsatz formuliert: «denn ich bin gnädig». Es ist die Güte Gottes, der solches Recht entspringt. Und so ist es auch der Schrei der Unterdrückten, der Gott selbst zum Einschreiten veranlassen wird (22,23f).

Von besonderem Gewicht und prägend für die ganze weitere innerbiblische Geschichte des Fremdenrechts ist der begründende Verweis auf die eigene Erfahrung und die eigene Geschichte. Im literarischen Kontext des Exodusbuches wird damit die Generation des Auszugs angesprochen. In der Zeit aber, der diese Formulierung entstammt, liegt der Exodus viele Jahrhunderte zurück. Doch die Befreiungstat und die vorausgehende Unterdrückung prägen das nationale Selbstverständnis wie das der angeredeten einzelnen. Das Gebot ist die andere Seite der Freiheit. Aus diesem Selbstverständnis heraus kennt man die *næfæš*, die Seele, man kann auch sagen das «Leben» der Fremden. Niemand kann sich auf diese Tradition der Freiheit berufen, ohne sich auch psychisch auf die einzulassen, die solche Freiheit noch vor sich haben. Wer sich durch Freiheit definiert, kann sich nicht wie die Ägypter benehmen.

Was im Bundesbuch beginnt, findet im deuteronomischen Gesetz seine volle Ausprägung. Für die landbesitzlosen Problemgruppen Witwen, Waisen, Fremde und — für das Deuteronomium besonders typisch — die Leviten wird geradezu so etwas wie ein soziales Netz entworfen. Die Forderung, sie nicht zu unterdrücken und ihr Recht zu beugen, wird positiv entfaltet: Sie sollen in die großen Kultfeste mit ihren reichen Mahlzeiten einbezogen werden (Dtn 16,11.14), Ernte- und Nachleseregeln sichern ihren Lebensunterhalt (24,19.21), vor Pfändungen sind sie zu schützen (24,17). Von besonderem Gewicht ist der Schritt zur ersten Sozialsteuer der Weltgeschichte, die die Fremden miteinbezieht. Nach Dtn 14,28f (vgl. 26,12f) soll den landlosen Gruppen in jedem dritten Jahr der gesamte Zehnte zufließen, also ein Teil der traditionellen Königs- und Tempelsteuer, die im übrigen vom Deuteronomium für abgeschafft erklärt wird (14,22ff). Die soziale Ausgestaltung der Freiheit ohne ein Abgaben forderndes Königtum (vgl. 17,14ff) bringt zugleich die Bindung an die Menschen, die die Realisierung des Exodus in Freiheit und Landbesitz nicht selbst erfahren.

In den Begründungssätzen der deuteronomischen Schutzbestimmungen wird immer wieder auf den Exodus verwiesen: «Du sollst daran denken, daß du Sklave in Ägypten gewesen bist und dich JHWH, dein Gott, von dort freigekauft hat. Deshalb gebiete ich dir, diesem Wort Folge zu leisten» (24,18). Nicht mehr allein die Parallelität des Aufenthalts in Ägypten als Fremde, sondern die Befreiungstat Gottes selbst ist der Grund zu solchem Handeln. Exodus und Landgabe werden im realen Status der freien Bauern der späten Königszeit sichtbar, deren Schutz das gesamte deuteronomische Gesetz gilt.

Die theologisch gewichtigsten Sätze aber stehen in Dtn 10,17ff. Hier erwächst aus einer Gottesprädikation — «der Gott der Götter und der Herr der Herren ...» — und aus hymnischen Partizipialaussagen — «der Recht schafft der Waise und der Witwe» — eine einzigartige Wendung: «der den Fremden liebt, so daß er ihm Brot und Kleidung gibt». Und solcher Lobpreis Gottes ist dann die Basis für die Forderung: «und ihr sollt den Fremden lieben, denn ihr seid auch Fremde gewesen in Ägypten» (v. 19). Israels eigenes Geschick, wie es in seiner jetzigen Lage als befreite Landbesitzer sichtbar wird, entstammt derselben Liebe Gottes wie die Hilfe an den derzeit Fremden. Gottes Tun und menschliches Tun liegen hier unvermischt und ungetrennt ineinander. Israel ist gerade in seinem materiellen Besitz durch die Liebe Gottes bestimmt und kann daher auch materiell den Flüchtlingen Heimat geben, wie es solches selbst von Gott erfahren hat. Die Liebe Gottes, der an beiden handelt, an Israel wie den Fremden, schlägt zugleich eine Brücke zwischen Israel und den Fremden. Wo überhaupt von Gottes Liebe die Rede ist, die als Befreiung erfahren wird, können Fremde nicht ungeliebt bleiben.

Die deutlichsten Formulierungen zur rechtlichen Stellung der Fremden aber finden sich in den priesterlich geprägten Passagen des Pentateuch. Auch hier wird die Begründung mit dem Verweis auf die eigene, geschichtlich begründete Identität fortgeführt. Das gilt besonders für *Fremdenliebe* in Lev 19,33f:

> *Und wenn ein Fremder bei dir weilt, in eurem Land, sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein Einheimischer von euch soll euch der Fremde gelten, der bei euch weilt. Und du sollst ihn lie-*

ben wie dich selbst, denn ihr wart Fremde im Land Ägypten. Ich bin JHWH, euer Gott.

Wie das Gebot der Nächstenliebe in 19,18 — man kann es im Grunde als Gebot der Liebe zu den Feinden der Alltagswelt bezeichnen[4] — Summe und Ziel der in Lev 19,11-18 zusammengestellten Normen für den Umgang mit anderen Menschen ist, von der Vermeidung grober Vergehen (v. 11f) über den Schutz der Schwächsten (v. 13f) und gerechtes Gericht (v. 15f) bis hin zu Vorgängen im Innern des Menschen (v. 17f), so tritt ihm hier in v. 33f die Liebe zum Fremden an die Seite. Was christliche Ausleger an der alttestamentlichen Nächstenliebe oft gerügt haben als Beschränkung der Nächstenliebe auf das eigene Volk, wird hier nachgetragen. Es wäre wohl schon viel gewonnen, wenn *dieser Satz* aus Lev 19,33f in der Kirche, ihrer Lehre wie ihrer Ethik denselben Rang und Bekanntheitsgrad hätte, wie der Satz von der Nächstenliebe.

Das eigentlich Neue der priesterlichen Texte tritt in der Formulierung der Fremdenliebe noch versteckt auf. «Wie ein Einheimischer» heißt es da und als Begründung: «Ich bin JHWH». Letzteres ist ein impliziter Verweis auf die Heiligkeit des redenden Gottes. In ganzer Klarheit steht das Gemeinte am Anfang des Kapitels: «Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, JHWH euer Gott» (19,2). Wie überall im priesterlichen Denken so geht es auch in den ethischen und rechtlichen Grundfragen um die Heiligkeit des in seinem Volk präsenten Gottes. Sie bestimmt alles. Nach Formulierungen wie in Lev 11,44f, 20,24ff, 22,31ff hat Gott sein Volk im Exodus durch Aussonderung aus den anderen Völkern geheiligt, indem er es sich selbst zuordnete. Die Heiligkeit des Gottesvolkes ist eine der Heiligkeit Gottes entsprechende Gabe, der Israel dann aber auch im Verhalten entsprechen soll. Und solche Entsprechung prägt nicht nur den sakralen und kultischen Bereich, sie ist auch und gerade im Bereich von Recht und Ethik entscheidend.

Dabei kann nun, dem im priesterlichen Denken objektiven Charakter der Heiligkeit Gottes entsprechend, das Verhalten in der Nähe dieses Gottes nur uneingeschränkt für alle gleich sein. In Gottes Nähe gibt es keine Unterschiede zwischen Menschen. Gott hat zwar Abraham und seine Nachkommen sich als Volk erwählt, um selbst in dessen Mitte zu wohnen. Aber Menschen, die sich in Israel aufhalten, die Gott also so nahe wie sein Volk sind, unterstehen in jeder Hinsicht den gleichen Regeln und Gesetzen. Sexualgesetze (Lev 18,26) wie Opfergesetze (17,8; 22,18), kultische (20,2) wie soziale (19,10; 23,22) Regeln sind auf alle gleich anzuwenden. Und so entspringen priesterlichem Denken Sätze, die jeden Rangunterschied zwischen Einheimischen und Fremden grundsätzlich untersagen, da es vor Gott unter den Menschen keinerlei Differenz im Recht geben kann:

Einerlei Recht gelte für euch. Für den Fremden gilt es genau wie für die Einheimischen. Denn ich bin JHWH, euer Gott (Lev 24,22; vgl. Num 15,15f).

Es muß hier darauf verzichtet werden, die bisher genannten Gebote der Tora durch prophetische Texte zu ergänzen, wo zusätzlich die Zukunft Israels, des Tempels und des Staates am Verhalten zu den Fremden hängt (Jer 7,6; 22,3; Sach 7,10; Mal 3,5), wo eine neue Begründung mit der kommenden eschatologischen Heilstat Gottes die der Rechtstexte ergänzt (Jes 56,1.2-8) und wo schließlich für die Zukunft den Fremden ein Anteil am Land verheißen wird wie jedem Israeliten (Ez 47,22f).

Der theologische Rang dieser Schutzbestimmungen ist kaum zu übertreffen. Die Liebe Gottes, die Erwählungstat im Exodus, die Landgabe an Israel, die Präsenz des heiligen Gottes in seinem Volk, die Identität des Gottesvolkes selbst — all dies wird als Grund zum Schutz der Fremden aufgeboten. Eine Nähe zu diesem Gott und eine Benachteiligung der Fremden ist unvereinbar. Bruch des Rechts der Fremden trennt von Gott. Diese Gesetze sind in ihrer Radikalität und Eindeutigkeit christlich nicht rezipiert worden. Weder die Kirchen noch erst recht sogenannte christliche Parteien, die geradezu dem Gegenteil verpflichtet scheinen, haben sie übernommen. In der Theologie haben sie, wenn ich recht sehe, bisher nicht einmal wie die radikalen Forderungen der Bergpredigt als Stachel im Fleisch gewirkt. Man hat sie höchst erfolgreich verdrängt und vergessen.

III.

Wer aber sind «Fremde»? Ich habe bisher vorausgesetzt, was auch weitgehend wissenschaftlicher Konsens ist, daß mit dem verwendeten hebräischen Wort *gērîm* Menschen gemeint sind, die dort, wo sie sich aufhalten, weder Fa-

milie noch Grundbesitz haben, die als Schutzsuchende in der Fremde leben. Das können Angehörige fremder Völker sein. Aber auch im Siedlungsgebiet des eigenen Volkes ist man dort fremd, wo man nicht zu Hause und sozial verwurzelt ist. Damit sind die *gērîm* klar von Ausländern *(ben hanekar)* unterschieden, die nur auf der Durchreise sind, als Händler z.B., und erst recht von Angehörigen fremder Völker, soweit sie nicht Schutz und Daueraufenthalt suchen. In Dtn 15,3 etwa ist Außenhandel gemeint.

Zwei abweichende Interpretationen sollen im folgenden kurz besprochen werden. Die traditionelle jüdische Deutung, die den «Fremden» als Proselyten versteht, und der neueste wissenschaftliche Versuch, den theologischen und ethischen Folgen dadurch zu entgehen, daß man in den *gērîm* der Sozialgesetze lediglich eine israelitische Unterschicht sieht.

Die griechische Übersetzung des Pentateuch, die Septuaginta, die etwa im 3. Jahrhundert v. Chr. in Ägypten entstand, gibt den Begriff *gērîm*/Fremde überwiegend mit »Proselyt» wieder. Das ist eine spezifische Wortbildung der jüdischen Diaspora und bezeichnet Nichtisraeliten, die sich — aus zumeist religiösen Gründen — an das Gottesvolk anschließen. Dem folgt weitgehend die spätere rabbinische Deutung der Texte etwa im Talmud. Hier wird dann zwischen dem *gēr toschāb* und dem *gēr ṣædæq* unterschieden. Während der erstere nicht wirklich zum Judentum übertritt und sich lediglich an die noachidischen Gebote hält (bes. bAboda Zara 64b), ist mit letzterem ein wirklicher Vollproselyt gemeint, der sich ganz in das jüdische Volk integriert (z.B. bYeb 47a).

Diese Interpretation ist wie jede an ihre Zeit und Situation gebunden. Es handelt sich um eine notwendige und sachlich unvermeidliche Übersetzung des Sinnes der biblischen Texte in die neue Lage eines weit verstreut lebenden Volkes. Handelt es sich bei den *gērîm* um Fremde in Israel und lebt das Gottesvolk in einer wirklichen Diasporalage, also selbst als kleine Gruppen Fremder in anderen Völkern und Ländern, so ist jeder, der sich unter solchen Umständen Israel anschließt und bei ihm Schutz und Recht sucht, eben genau das, was man einen Proselyten nennt. Die dauerhafte Exilssituation Israels bis in unsere Gegenwart verleiht solcher Deutung ihr Recht.

Doch kann sie nicht ohne weiteres für die Zeit der Entstehung der Texte gelten, als Israel noch — oder wieder — als Volk mindestens partiell in Palästina bzw. Juda lebte. Und das gilt auch für die späteren biblischen Schichten, insbesondere für die angeführten priesterlichen Texte. Hier wird in der Wissenschaft vielfach und bis heute an einen Bezug auf den Proselytismus gedacht. Aber historisch wie philologisch spricht alles dagegen. Gerade die massiven Konflikte um die Abgrenzung des jüdischen Volkes in den ersten nachexilischen Jahrhunderten durch eine strikte Einhaltung älterer Endogamiegesetze zeigen das recht eindeutig. Bei der so umstrittenen Frage der fremden Frauen, wie sie etwa in Esra 10, Neh 13 und Mal 2 eine Rolle spielt, kommt nirgends auch nur ansatzweise der Gedanke auf, die damit verbundenen Befürchtungen durch Übertritte solcher Frauen zu beseitigen. So etwas wie Proselytismus gab es noch nicht. Zudem wäre ein Sonderbegriff wie «Proselyt» kaum geprägt worden, wenn man bereits auf das spätere Verständnis des Begriffs des *gēr* hätte zurückgreifen können.

Die in den Texten vorausgesetzte Situation — das zumindest weitgehend auf eigenem Boden siedelnde Volk Israel und die nichtlandbesitzenden Fremden als eine gewichtige Problemgruppe in seiner Mitte — entspricht so genau der Situation vieler christlicher Völker und Volkskirchen, daß ein Ausweichen auf die aus einer radikalen Diasporalage erwachsene rabbinische Interpretation theologisch purer *Eskapismus* wäre.

Die neueste deutschsprachige Arbeit zum Thema der Fremden im Alten Testament unternimmt den — nun wahrlich nicht unaktuellen — Versuch, nachzuweisen, daß mit den *gērîm* in den Gesetzen der Tora, insbesondere im Deuteronomium, nicht Angehörige anderer Völker gemeint seien, sondern eine neben den grundbesitzenden Bauern stehende «Schicht von einzelnen, freien, besitzlosen Personen, die darauf angewiesen sind, daß diese Bauern ihre Arbeitskraft beanspruchen». Es gehe um einen Menschentypus, der «hier und da als Ortsfremder auftauchen kann» und zu dem keine «rituelle Scheidung» bestehe[5]. Kurz, es gehe um eine soziale Unterschicht im Juda des 7. Jahrhunderts, mit den Fragen von Flüchtlingen, gar landfremden hätten die Texte nichts zu tun. Solches gelte auch noch für die deuteronomistischen Texte

der Exilszeit. Erst die priesterlichen Texte sähen im *gēr* den «Fremden, der von außerhalb der Religionsgemeinschaft kommend ihr zugehörig werden will». Dieser Bedeutungswandel habe sich «kaum vor der zweiten Häfte des 5. Jahrhunderts» vollzogen[6].

Eine Detailauseinandersetzung kann hier nicht stattfinden. Um des Ranges des Themas willen sollen aber wenigstens einige Hinweise auf die der These m.E. zugrundeliegenden Fehlschlüsse gegeben werden. Es ist sicher richtig, daß «in dem Begriff *gēr* selber kein Aspekt von Fremdheit im Sinne ausländischer Herkunft liegt», es geht in der Tat wie beim zugrundeliegenden Verb *gūr* um ein «Ansässig-Sein ..., das vom Ort des tatsächlichen Aufenthalts aus als das eines ‹Fremden› erscheint»[7]. Aber genau daraus folgt eben nicht, daß der Begriff auf Menschen anderer nationaler Herkunft nicht angewendet werden könnte oder faktisch nicht angewendet würde. So wie es Texte gibt, die Israeliten aus anderen Stämmen als *gērîm* bezeichnen (bes. Ri 17,7), so auch Texte, die von Angehörigen anderer Völker reden. Für einen Text wie Jes 16,1 — «Laß die Versprengten Moabs bei dir als Fremde weilen» *(gūr)* kann solches von Bultmann nur durch methodisch unzulässige Spekulationen (es sei nicht deutlich, ob von seiten Judas «eine positive Antwort erfolgen wird») geleugnet werden[8]. Die Behauptung, wenn es sich um Landfremde handle, werde dies im Kontext ausgedrückt, und da solches im Deuteronomium nirgends geschehe, seien hier immer israelitische Gruppen gemeint, ist unlogisch und falsch. Zwar wird bei *gērîm* anderer nationaler Herkunft in der Tat oft das Land der Herkunft oder des Aufenthalts explizit genannt, aber der Begriff *gēr* selbst liegt gerade quer zur Frage der nationalen Herkunft. Die z.B. völlig außer acht gelassenen vielen Selbstbezeichnungen Israels oder aller seiner Stammväter als *gērîm* in Ägypten und anderen Ländern belegen dies. Für das deuteronomische Gesetz ist zudem darauf zu verweisen, daß die *gērîm*, wie Dtn 14,21 eindeutig zeigt, gerade nicht dem israelitischen Ritualgesetz unterstehen. Zudem zeigt 24,14 ebenfalls eindeutig, daß der Begriff des Tagelöhners nicht mit dem des *gēr* identisch ist, wie es nach Bultmanns Meinung eigentlich sein müßte. Methodisch ist es vor allem unzulässig, die «Bedeutung» eines Wortes allein nach den explizierten Bezügen in einem einzigen biblischen Buch vorzunehmen. Aus dem negativen Befund — nirgends im Deuteronomium gehe es eindeutig um Ausländer — folgt eben nicht, der Begriff umschließe solche nicht, er tut es vielmehr, wie häufiges Vorkommen im Alten Testament zeigt. Es ist durchaus möglich, daß im Deuteronomium die historisch gemeinten Personen vor allem aus geflüchteten Nordisraeliten bestehen. Der verwendete Begriff und damit die ethische Wirkung wie die rechtliche Bindung der Gesetze läßt sich gerade nicht auf solche Angehörigen des eigenen Volkes beschränken. Und historisch ist es unvorstellbar, daß vor den Grausamkeiten des assyrischen Heeres nicht auch andere Menschen in das noch relativ lange unabhängige Juda flohen. Genau wie der deutsche Begriff des «Flüchtlings» in der Zeit nach 1945 auch die deutschen Flüchtlinge umschloß — mit denen es übrigens kaum weniger Probleme gab als zu anderen Zeiten mit Ausländern —, aber nicht darauf beschränkt ist, liegt der des *gēr* quer zur Frage der nationalen oder gar religiösen Herkunft und Prägung. Alle Versuche der Exegese, die Radikalität der biblischen Texte zu bestreiten, um ihren möglichen theologischen Folgen zu entkommen, sollten mit äußerster Skepsis betrachtet werden.

IV.

In den wechselnden Begründungen der Tora für die Fremdengesetze ist der Verweis auf das eigene Geschick Israels und damit auf die Identität der Angesprochenen das Kontinuum. Alle Gesetze verbinden begründend diese Gesetze unmittelbar mit dem Zentrum ihrer Theologie: mit der Autorität und Gnade Gottes (Bundesbuch), mit der Liebe Gottes als Grund der Erwählung (Deuteronomium), mit der Heiligkeit des in seinem Volk präsenten Schöpfers (priesterliche Gesetze). Überall verbindet sich das so beschriebene theologische Zentrum mit der Herausführung aus Ägypten. Weil Israel solches erlebt hat, genauer, weil darin seine Identität als Volk dieses Gottes begründet ist und dauernd besteht, kann es gegenüber Menschen, die jetzt in vergleichbarer Lage sind, nur so handeln, wie Gott an ihm gehandelt hat.

Mit dem durchgängigen Verweis auf Geschichte kann nun nicht die unmittelbare Erfahrung der Menschen in den Entstehungszeiten der Texte bzw. des Pentateuchs im ganzen ge-

meint sein. Diese sind nicht selbst aus Ägypten ausgezogen. Allerdings ist keineswegs nur die Vergangenheit beschrieben, sondern etwas, das ihre Gegenwart bestimmt. Was in der Passanacht jedes Jahr wiederholt wird, daß jeder Mensch sich so ansehen soll, als wäre er selbst aus Ägypten ausgezogen, hat in den Geschichtserzählungen in der Tora seine Grundlage. Vor dem Exil sind mit Exodus und Landgabe immer auch die Freiheit und der Landbesitz der bäuerlichen Familien gemeint. In ihnen findet das große Thema der Gottesgeschichte seine reale Gestalt. Und als mit dem Exil solche Grundlage weitgehend in Frage gestellt ist, interpretieren die priesterlichen Texte die Herausführung als Vorgang der Aussonderung Israels aus den Völkern zum Leben in der Nähe des Schöpfergottes, eine Nähe, die eine sozialpolitische Realisierung der Freiheit verlangt, aber nicht mit solcher identisch ist.

Wird also in den Begründungen der Fremdenschutzgesetze auf die eigene Geschichte verwiesen, die ein anderes Verhalten nicht möglich erscheinen läßt, so zielt das indirekt auf die Gegenwart der Textadressaten, direkt aber auf die in den Texten dargestellte Geschichte. Und hier scheint mir nun für jedes Verständnis, erst recht für alle Fragen christlicher Rezeption, die folgende Differenz grundlegend zu sein: Die Gebote setzen ein seßhaftes Israel voraus, in dessen Mitte sich Fremde, nicht landbesitzende, heimatlose Menschen aufhalten. Das gilt nicht nur für die Königszeit, das gilt auch für die Situation im nachexilischen Juda. Es sind Weisungen an ein seßhaftes, landbesitzendes Volk. Die kanonische Erzählung und damit die durch solche Geschichte begründete Existenz kennt aber im Grunde kein seßhaftes Israel. Das Land ist Verheißung und bleibt weitgehend Verheißung. Die Texte des Alten Testaments enthalten keine religiöse Legitimierung dauerhaften Landbesitzes.

Zur Begründung dieser These muß hier ein knapper Blick auf die Hauptlinien der Texte genügen. Die gesamte Tora umgreift, was Israel betrifft, den Zeitraum vom Aufbruch Abrahams (Gen 12) bis zum Tod des Mose vor dem Einzug in das zugesagte Land. Daß Mose es gerade noch erblicken darf, ist Abschluß und Höhepunkt (Dtn 34,1ff). Zwar leben die Väter Israels, leben Abraham, Isaak und Jakob mit ihren Frauen und Familien auf dem Grund und Boden, den ihre Nachfahren in Besitz haben sollen — aber sie leben dort eben als «Fremde», neben den grundbesitzenden Kanaanäern. Selbst für den Kauf des unentbehrlichsten Landstückes — des Familiengrabes — sind lange Kaufverhandlungen nötig (Gen 23). Und immer wieder müssen sie vor Hunger nach Ägypten fliehen (Gen 12; 46). In Ägypten wächst die Familie zum Volk heran, erfährt Unterdrückung und Herausführung, ist dann Jahrzehnte in der Wüste unterwegs, und dort und nirgendwo anders gibt Gott ihm die Tora. Die Mosebücher zeichnen ein Bild des Volkes zwischen Verheißung und Erfüllung, mit einem kleinen «schon» und einem großen «noch nicht».

Als der Pentateuch historisch seine endgültige Gestalt gewann — das steht ganz unabhängig vom Alter der verwendeten Traditionen fest —, nämlich in der persischen Periode, lebte nur ein kleiner Teil des Volkes in einem kleinen Teil des Landes, der winzigen Provinz Juda. Die Zusagen Gottes waren längst wieder verspielt. Was die Flüche von Lev 26 und Dtn 27f androhten, war längst eingetroffen, und auch solche Katastrophe war im Begriff, überwunden zu werden. Nicht nur der landbesitzende Teil des Volkes, auch und gerade die große und vielfältige Diaspora fand so in der Tora sich und ihre Lage wieder. Der zweite Kanonteil — die vorderen Propheten, wie die jüdische Tradition die Bücher von Josua bis 2 Könige nennt, oder das deuteronomistische Geschichtswerk, wie die Wissenschaft heute sagt, — beginnt dann in der Tat mit dem Bericht über die Einnahme des Landes, über den Umgang mit der Vorbevölkerung sowie über die Aufteilung und Besiedlung des Landes: Alles ist eingetroffen (Jos 23,14). Aber hart neben solchen Sätzen wird das genaue Gegenteil gesagt (13,2ff u.ö.) und vor allem: Der Eroberungsbericht im Buch Josua gehört literarisch zu den Büchern, die von den Konflikten und Problemen der Zeit im Land berichten und der mit der Aufhebung des Anfangs endet. Am Ende des 2. Königsbuches heißt es ausdrücklich und betont, daß das ganze Volk, groß und klein, nach Ägypten zieht — von wo es einst ausgezogen ist (2 Kön 25,26). Die Zeit der Erzählung ist eine Zeit des Landverlustes, und sie handelt davon, wie die eingelöste Verheißung wieder verspielt wurde. Und am Ende des dritten Teils des hebräischen Kanons steht die Aufforderung des Perserkönigs Kyros, aus der Diaspora nach Jeru-

salem zu ziehen (2 Chr 36,22ff): Der Besitz des Landes steht wiederum erst bevor.

Liest man die Begründungen für das Recht der Fremden im Zusammenhang des so gestalteten Kanons, können sie nicht als bloße Erinnerung eines reichen und durch nichts in Frage gestellten Volkes an seine Vergangenheit verstanden werden — solches wäre, nach allem, was wir wissen, auch kaum wirksam. Vielleicht war das in der historischen Entstehungssituation des Bundesbuchs anders. Doch schon für das deuteronomische Gesetz ist mit dem Nordreich der allergrößte Teil des zugesagten Landes bereits verlorengegangen und der Rest extrem bedroht. Die Zukunft Israels im Land aber hängt gerade auch am Verhältnis zu den Fremden. Und die priesterlichen Texte wurden formuliert angesichts von Landverlust und einem bestenfalls partiellen Wiedergewinn. Der Kanon hat durch seine eigene Struktur ein Leben für das jüdische Volk auch nach völligem Landverlust ermöglicht: die Bewahrung seiner Identität ohne Land und ohne Staat. Das Schicksal der Fremden, deren Seele man kennt, ist also nicht nur das, was die Vorfahren einst erlebten. Es ist auch das, was einem durchaus real wieder droht. So begründet der Kanon eine Identität, die negativ wie positiv für die Probleme der Fremden offen ist. Israel kann ihnen kein anderes Recht gewähren als sich selbst, ohne sich selbst aufzugeben.

V.

Die Frage nach einer christlichen Aneignung einer solchen Verbindung von eigener Identität und Fremdenethik, die zugleich keine Enteignung Israels bedeuten würde, stößt rasch auf das Problem einer christlichen Bewertung der jeweiligen nationalen Identität. Der moderne Nationalismus hat sich zwar oft genug mit christlichen Legitimationen ausgestattet, trotzdem liegen hier theologisch ganz unausgelotete Tiefen. Die Reste biblischer Ethik, die in den Kirchen gelten, verblassen meist dann bis zur Unkenntlichkeit, wenn es um nationale Fragen geht. Und die mörderischen Aspekte davon füllen heute wieder Zeitungen und Gemüter. Beim Schlimmsten sind christliche Kreise vielfach voran. Es wird nicht genügen, wenn sich die Kirchen als «wanderndes Gottesvolk» verstehen. Selbst das taten sie ja nur höchst metaphorisch. Es kann um nichts Geringeres gehen als die Auffüllung des Amoswortes: «Habe ich nicht Israel aus Ägypten heraufgeführt (wie) die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?» (Am 9,7) Woher und wohin dann die Deutschen? Eine gewisse Analogie zur inneren Logik der biblischen Fremdengesetze wäre gegeben, wenn Freiheit wie Wohlstand als etwas verstanden werden, das nicht bewahrt werden kann in der Zukunft, wenn und soweit es nicht mit den Menschen geteilt wird, die daran bisher nicht partizipieren. Vermutlich ist das ein für den Globus realistischer Satz, und seine Alternative sind die große Mauer und der große Krieg. Könnte für einen wirklich biblisch begründeten Umgang mit den alten und neu aufbrechenden Fragen des Nationalismus hier ein Ansatz liegen?

Der — sicher lange — Weg zu einer biblisch begründeten wirksamen Fremdenethik kann sicher nur über ein realistisches Verständnis der eigenen Volks- und Nationalgeschichte im Lichte der Kategorien führen, die in der Bibel dazu bereit liegen. Konstitution wie Abgrenzung, Freiheit wie Wohlstand, Schuld wie Versagen des eigenen Volkes im Licht der Geschichte Gottes mit seinem eigensten Volk, darum hätte es zu gehen. Als ein Beispiel dafür, wie wenig dabei gerade auch die dunklen Seiten zu vergessen sind, sei ein Hinweis auf die Bedeutung der alttestamentlichen Landnahmetraditionen erlaubt bzw. gewagt. So wenig die Psalmen im Gebet zu Gott die negativen Gefühle, Rache und Haß gegen die Feinde etwa, tabuisieren und verdrängen (womit sie immer auch anderen Mächten überlassen werden), so wenig hat Israel die simple Tatsache verdrängt, daß das ihm zugesagte Land nicht leer war. Israel hat sich anders als seine antiken Nachbarn und anders als wohl die meisten Völker bis heute nicht als seit «ewig» auf seinem Land sitzend verstanden; es hat sich selbst und seinen Besitz nicht mit der Schöpfung oder unvordenklichen Zeiten verbunden. Wo es um Auszug aus Unterdrückung und Wanderung in ein neues Land der Freiheit geht, stellt sich meist rasch heraus, daß dort schon andere sind und waren. Zwar wird man annehmen können und müssen, daß die Erzählungen des Josuabuches nicht der historischen Realität entsprechen und daß die grausigen Gewaltphantasien erst einer Zeit entstammen, als insbesondere die Assyrer in der Tat auf analog grausige Weise Volk um Volk liquidierten. Zudem sind im biblischen

Text z.B. durch die stereotype Liste der sieben Völker, um die allein es geht, Sicherungen gegen eine Anwendung in anderen Zeiten eingebaut. Die Verdrängung entsprechender Vorgänge der eigenen Geschichte aus dem Bewußtsein der meisten Völker dürfte mit den Auswüchsen des Nationalismus zusammenhängen. Wo wir heute sind, waren früher andere — und können und werden wieder andere sein. Für die amerikanischen Völker oder die Australier ist das angesichts der Reste der Vorbewohner sehr offenkundig. Aber es gilt auch sonst, mag die Vertreibung, Unterdrückung und Aufsaugung auch lange her sein — kaum ist sie so lange her wie die Begegnung Israels mit Kanaan, die noch immer kräftig diskutiert wird. Und im kleineren kann jede Familie versuchen festzustellen, wie lange sie denn bereits an dem Ort ist, wo sie lebt. Die Aufhebung der Verdrängung in diesem Bereich dürfte einer der Schritte sein, um auch den Völkern sagen zu können: «Ihr kennt die Seele des Fremden».

Angesichts der Größe der Probleme und Aufgaben, die sich auftun, sei als kleiner Trost darauf verwiesen, wie Israel die Ägypter später gesehen hat, das Volk, das sie zwar unterdrückt und ausgebeutet hat, ihnen aber auch in Zeiten des Hungers Aufnahme und Schutz gewährte. Im deuteronomischen Gemeindegesetz heißt es: «Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn als Fremder *(gēr)* konntest du in seinem Lande sein» (Dtn 23,8). Deshalb dürfen die Ägypter in dritter Generation in die Gemeinde Gottes eintreten.

[1] Kopfgeburten oder Die Deutschen sterben aus (Hamburg 1980) 114ff.

[2] Dazu bes. M. Walzer, Exodus und Revolution (Berlin 1988).

[3] Für exegetische Einzelbegründungen sowie die Auseinandersetzung mit der Literatur muß verwiesen werden auf: F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes (München 1992).

[4] Dazu H.-P. Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71) (Fribourg-Göttingen [2]1989).

[5] Chr. Bultmann, Der Fremde im antiken Judäa. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‹ger› und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, in: FRLANT 153 (1992) 214.

[6] AaO. 216.

[7] AaO. 22.

[8] AaO. 19f.

FRANK CRÜSEMANN

1938 in Bremen geboren; Studium der evangelischen Theologie; Promotion in Mainz; Habilitation in Heidelberg für Altes Testament; Beteiligung an archäologischen Grabungen in Israel. Seit 1980 Professor für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel, Bielefeld; Veröffentlichungsschwerpunkte auf den Gebieten der Sozialgeschichte des alten Israel und seiner Rechtsgeschichte. Veröffentlichte u.a: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, (München 1983); Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. (München 1992). Anschrift: Deckertstr. 67, 33617 Bielefeld 13, BRD.

Walter Lesch

Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten

Gibt es ein Recht auf ethnische Identität?

Sozialethische Reflexionen sind geprägt von den gesellschaftlichen Herausforderungen der jeweiligen Zeit und vom Ort des Theologietreibens. Ein Nachdenken über Nationalismus und die Unterdrückung von Minderheiten hat im Jahr 1993 mitten in Europa eine andere Brisanz als noch vor wenigen Jahren, als wir noch eher der Meinung waren, das finstere Zeitalter der Nationalismen und der Verfolgung ethnischer Minderheiten gehöre — zumindest im wohlhabenden und aufgeklärten Europa — der Vergangenheit an. Es gab speziell im deutschsprachigen Bereich kaum sozialwissenschaftliche Arbeiten zu diesem Problemkreis, dessen Thematisierung nach der Erfahrung des Faschismus mit einem Hauch von Anachronismus und reaktionärer Geisteshaltung umgeben war. Im Prozeß der fortschreitenden Modernisierung der europäischen Gesellschaften, die man sich auf dem Weg in eine von Wirtschaftswachstum und friedlicher Kommunikation bestimmte Zukunft vorstellte, schien die Ethnizität keine Chance mehr zu haben. Das jedenfalls war für lange Zeit auch ein *common sense* in der politisch-ethischen Theoriebildung.

Heute jedoch gibt es Gründe für eine skeptischere Beurteilung der Lage: die blutigen Konflikte zwischen ethnischen Gruppen im ehemaligen Jugoslawien, das Erstarken nationalistischer Kräfte in osteuropäischen Ländern, die deutschen Irritationen angesichts einer überraschend schnell wiedergewonnenen nationalen Einheit, Anschläge auf die Unterkünfte von Ayslbewerbern, Auflösungsprozesse im Osten, Integrationsprozesse im Westen Europas mit großen Unklarheiten darüber, wer eigentlich zu der neuen Europäischen Gemeinschaft gehören soll bzw. will. Das sind nur einige Indizien für eine politische Landschaft, in der gewohnte Denkschablonen ihre Plausibilität verloren haben und gleichzeitig alte Denkmuster ein unerwartetes *comeback* feiern. Europa glaubte sich befreit vom Gespenst archaischer Formen der Vergesellschaftung und hoffte auf einen blühenden Wirtschaftsraum, in dem *nationale* Grenzen nicht mehr zählen sollten. Doch genau diese alten Grenzziehungen sind wieder da und definieren das politische Tagesgeschehen nicht zuletzt in Kategorien nationaler Identität und Rivalität. Das neue Europa erweist sich somit als unfähig, jenseits alter Binnenmoralen eine kosmopolitische Gesellschaft aufzubauen und gewaltsame Konflikte auf der Ebene einer nationalen oder supranationalen Rechtsstaatlichkeit zu entschärfen. Wenn in Rostock und anderswo Asylbewerber und -bewerberinnen um ihr Leben fürchten müssen, wenn in Sarajewo gemordet wird, dann sind das Bilder fürs Fernsehen und Themen zum Lamentieren — Anlässe zum Ausdruck einer Hilflosigkeit, die nicht so recht zum Machbarkeitswahn eines ökonomisch erfolgreichen Kontinents passen will. Was macht die Identität Europas aus? Kann ein so komplexes politisches Gebilde überhaupt eine vernünftige Identität haben? Oder ist der Entwurf einer inhaltlich beschreibbaren Identität unter den gegebenen Bedingungen immer schon zum Scheitern verurteilt?

1. Schwierigkeiten mit der Identität

In seiner Rede anläßlich der Verleihung des Hegelpreises der Stadt Stuttgart widmete sich Jürgen Habermas 1974 der Frage, ob komplexe Gesellschaften überhaupt eine *vernünftige* Identität ausbilden könen, ob es also Sinn macht, den Begriff der Identität vom Individuum auf ein gesellschaftliches Gebilde zu übertragen, und ob für eine solche Gesellschaft gegebenenfalls Rationalitätskriterien gelten, die analog zur Vernünftigkeit interpersonaler Verständigung zu beschreiben wären[1]. Die Antwort lautet, daß es bei der individuellen Entwicklung wie auf der

Makroebene der Gesellschaft darauf ankommt, traditionelle Weltbilder zu verflüssigen und unter gleichberechtigten Teilnehmern öffentlicher Diskussionen gerechte Formen des Zusammenlebens auszuhandeln. Hegel hatte in seiner Rechtsphilosophie dem souveränen Verfassungsstaat eine solche vernünftige Identität zugesprochen, da aus der Rechtmäßigkeit der Institutionen ein Gemeinwesen entstehe, das rationalen Standards entspreche. Analog ist wohl auch das Anliegen von Habermas zu verstehen, der in Abgrenzung zu traditionellen Identitätsvorstellungen die nationale Identität der Deutschen nach 1945 unter dem Aspekt des «Verfassungspatriotismus» diskutiert hat und das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland als normativen Bezugspunkt einer aufgeklärten Identitätssuche ansah[2].

Doch schon in der Preisrede von 1974 wurde deutlich, daß moderne Gesellschaften Identität nicht als etwas objektiv Vorgegebenes, sondern nur als ein jeweils neu zu begründendes Projekt begreifen können. «Eine kollektive Identität können wir heute allenfalls in den formalen Bedingungen verankert sehen, unter denen Identitätsprojektionen erzeugt und verändert werden. (...) Die Vernünftigkeit der Identitätsinhalte bemißt sich dann allein an der Struktur dieses Erzeugungsprozesses, d.h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Überprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmiglieder wiedererkennen und reziprok anerkennen, d.h. *achten* können.»[3] Eine posttraditionelle, an diskursiven Verfahren orientierte Identität ist also zugleich eine klare Absage an die Verklärung einer quasi naturwüchsigen Gemeinschaft, die ihr Selbstverständnis nicht problematisieren will. Das Postulat einer *vernünftigen* Identität beinhaltet hingegen immer auch die Einsicht in den Konstruktionscharakter herrschender Übereinkünfte, die, wenn sie keine totalitären Folgen zeitigen sollen, jederzeit revidierbar sind.

Freilich ist genau hier die Rückfrage zu stellen, welches Individuum und welche Gesellschaft überhaupt die Voraussetzungen für die anspruchsvolle Aufgabe mitbringen, mit dem paradoxen Konstrukt einer *fließenden* Identität zu leben. Bleibt es nicht den Gedankenexperimenten von Intellektuellen vorbehalten, ein einmal gewonnenes Selbstverständnis immer neu zu hinterfragen und alle damit verbundenen Sicherheiten zur Disposition zu stellen? Macht es also nicht doch Sinn, die Identitätssuche eines Gemeinwesens an die rechtsstaatlichen Bedingungen seiner politischen Ordnung zu knüpfen, wie Hegel dies für den Verfassungsstaat behauptete? Habermas gibt zu bedenken, daß wir spätestens seit der Marxschen Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie wissen, daß ein konstitutionell legitimierter Staat nicht automatisch den Interessen aller Bürger gerecht wird, sondern daß sich die ökonomische Ungleichverteilung durchaus auf der Ebene der politischen Mitspracherechte wiederholt. Ferner hat sich durch den Welthandel das Beziehungsnetz zwischen den souveränen Staaten so sehr verdichtet, daß die Handlungsspielräume der Einzelstaaten durch nichtstaatliche Instanzen eingeschränkt sind. Staatliche und überstaatliche Steuerungsprobleme sind so kompliziert geworden, daß sie nur noch von einem administrativen System — ohne Rücksicht auf regionale Lebenswelten — bewältigt werden können. Und schließlich haben, so Habermas 1974, Nation und Partei als Konkretisierungen einer kollektiven Identität an Ansehen eingebüßt.

Die zuletzt erwähnte Einschätzung mag zwar noch auf die aktuelle Krise der Parteiendemokratie in westeuropäischen Staaten übertragbar sein; nationales Gedankengut ist allerdings in den letzten Jahren erneut zu einem Faktor politischer Meinungsbildung und Identitätsbildung geworden, gerade auch als ein Phänomen kollektiver Regression in Zeiten der Krise. Die grundsätzliche Zustimmung zu dem von Habermas entfalteten Ansatz eines postkonventionellen Politik- und Geschichtsverständnisses[4] erspart nicht die Konfrontation mit den für eine politische Ethik relevanten Herausforderungen, die von den Versuchen ausgehen, Rechtsstaatlichkeit und Nationalstaatlichkeit so miteinander zu verknüpfen, daß sich daraus weitreichende Konsequenzen im politischen Alltag ergeben.

2. Probleme der Staatsorganisation

Von der Vision einer Weltgesellschaft sind wir nämlich weit entfernt, weil völkerrechtliche Regelungen bis auf weiteres ganz selbstverständlich davon ausgehen, daß Menschen primär Mitglieder nationalstaatlicher Einheiten sind, die sich auf Weltebene in der UNO organisiert haben. Als Subjekte des Völkerrechts werden in der Re-

gel die souveränen Staaten angesehen, nicht aber einzelne Personen. In diesem System werden individuelle Identität und konkrete Lebenschancen in nicht geringem Maße über den Ausweis bestimmt, der die Zugehörigkeit zu einem Staat bescheinigt. Die Unterscheidung zwischen Inländern und Ausländern wird deshalb zum Funktionscode, dessen Anwendung über die Regelung von Mitgliedschafts- und Mitbestimmungsrechten entscheidet. Nach der nationalstaatlichen Exklusionslogik ist zunächst einmal jeder Mensch, der nicht Mitglied der Gemeinschaft ist, auf deren Territorium er lebt, ein Bewohner minderen Rechts. Das primäre Gut, das eine Gemeinschaft zu vergeben hat, ist also nicht wirtschaftlicher Art; es ist schlicht und einfach die Mitgliedschaft, die normalerweise durch den Zufall der Geburt erworben wird. Vielleicht liegt es an der Banalität dieses Zufalls, daß Menschen sich nur selten damit zufriedengegeben haben, den simplen Mechanismus dieser Inklusions- und Exklusionslogik einfach zur Kenntnis zu nehmen, sondern daß sie das bloße Faktum der Zugehörigkeit durch Mythen überhöht und durch patriotische Semantik moralisch aufgeladen haben[5]. Es scheint ein nicht nur archaischen Gesellschaftsformen zuzuschreibendes Bedürfnis zu geben, die Fiktionen kollektiver Identität in den herrlichsten Farben auszumalen, um damit einen Beitrag zur Selbstdarstellung zu leisten, aber auch um etwas über jene auszusagen, die das Pech haben, nicht dazuzugehören, die nicht das Erbe einer gemeinsamen Herkunft teilen und die deshalb von der Vision einer gemeinsamen Zukunft ausgeschlossen sind.

Doch was ist dieser Staat? Nach der traditionellen Staatslehre sind drei Elemente für sein Bestehen konstitutiv: das Volk, das Territorium und die Staatsgewalt. Der mittelalterliche Personenverband wurde in der Neuzeit in den Flächenstaat transformiert, dessen Angehörige über das Rechtsverhältnis der Staatsangehörigkeit definiert werden, wodurch sie als Mitglieder *ihres* Staates registriert sind. Im Bereich des öffentlichen Rechts sind damit Rechte verbunden, die für Fremde, die sich auf dem Territorium aufhalten, nicht gelten. Hingegen ist in der Privatrechtsordnung eine weitgehende Gleichstellung der Fremden mit den Staatsbürgern erreicht. Ausschlaggebend für die politische Teilhabe bleibt aber die Zugehörigkeit zum «Staatsvolk», das die Bedingungen für die Mitgliedschaft nach eigenen Kriterien steuern kann.

3. Ethnizität

Aus historischer Sicht ist der Prozeß der neuzeitlichen Staatenbildung als ein «Weg zur Schaffung größerer und homogener gesellschaftlicher Einheiten»[6] darzustellen, also als ein Trend zu kultureller Vereinheitlichung, die zur Effizienz von Administration, Recht und Wirtschaft beiträgt. Unter diesem Druck der Modernisierung geraten jene sich über kulturelle Besonderheiten definierenden Gruppen in Bedrängnis, die bislang mehr oder weniger friedlich koexistieren konnten, die sich aber nun an homogene, staatstragende Kulturen angleichen sollen.

Ethnische Identität hat also sehr viel mit Statuszuschreibungen zu tun und ist keine feste Größe, schon gar nicht ein biologistisch bestimmbares Faktum. Erst unter dem Assimilationsdruck einer hegemonialen Kultur artikuliert sich Ethnizität in unterdrückten Minderheiten, die sich solidarisch und selbstbewußt auf ihre eigenen Wurzeln besinnen, um sich gegen die Auflösung in einer nationalen Einheitskultur zu wehren[7]. Das in den USA seit den 70er Jahren zu beobachtende «ethnic revival» hat dieses Konfliktpotential gerade auch für eine sich als polyethnisch verstehende Einwanderergesellschaft belegt[8].

In der sozialwissenschaftlichen Forschung wird bis heute über die Bedeutung ethnischer Merkmale für die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften gestritten[9]. Immer noch ist die Debatte vom rassistischen Mißbrauch der Volksideologie überschattet, was nicht selten zur Tabuisierung des Themas führt. Die soziologische Fachsprache hat aus der amerikanischen Soziologie den Begriff des «Ethnischen» und der «Ethnie» übernommen, um das anstößige Wort «Volk» möglichst zu vermeiden[10]. In der politischen Semantik ist der Verweis auf das Volk aber nach wie vor präsent, wie sich beispielsweise an den Parolen der friedlichen Revolution zeigen läßt, die zum Ende der DDR führte. Zwischen dem Ruf «Wir sind das Volk» und der Behauptung «Wir sind *ein* Volk» liegt eine große Bandbreite politischer Selbstdarstellungen: von der Berufung auf die Volkssouveränität bis zur Forderung nach nationalstaatlicher Einheit.

4. Von der Idee der Nation zur Intoleranz der Nationalismen

Obwohl die Idee der Nation kulturelle Vielfalt eigentlich nicht ausschließt, war die Geschichte moderner Nationalstaaten von Anfang an mit dem Problem konfrontiert, die Fiktionen nationaler Identität mit der realen Vielfalt existierender Lebensformen zu vermitteln. Eine häufige und meist kurzschlüssige «Lösung» war die gewaltsame Vereinheitlichung des Staatsvolkes, dessen ethnische Homogenität möglichst wenig durch fremde Einflüsse gestört werden sollte. Unter einer solchen Voraussetzung wird es aber schwierig, den Minoritäten in einer polyethnischen Staatsorganisation gerecht zu werden. Denn als konstitutive Merkmale für ein enges Verständnis von nationaler Einheit gelten die gemeinsame Sprache und Kultur und die Berufung auf eine gemeinsame Geschichte.

Ernest Gellner hat in seinen Untersuchungen zum Nationalismus[11] herausgearbeitet, daß die Nationalstaatenbildung vor allem mit den ökonomischen Bedürfnissen einer industriellen, arbeitsteiligen Zivilisation zu tun hat. Ab einem gewissen Modernisierungsgrad sei ein einheitliches Erziehungssystem für das Funktionieren komplexer Kommunikationen unabdingbar. Nationen wären also auch als *Resultate* von zivilisatorischen Entwicklungen zu sehen, nicht nur als ideologischer Ausdruck von kollektiven Willensbekundungen.

In der europäischen Diskussion wird üblicherweise zwischen zwei Prototypen der Nationalstaatlichkeit unterschieden, die in ihrer Verschiedenartigkeit wichtige Aspekte dessen repräsentieren, was unter nationaler Identität verstanden werden kann. Gemeint sind die Entwicklungen in Frankreich und Deutschland, wo ein zum Teil ähnliches Vokabular für unterschiedliche Sachverhalte und Mythenbildungen gebraucht wird[12]. Der ethnisch begründete Nationsbegriff der Deutschen ist mit einer speziellen Wertschätzung des eigenen Volkes und einer entsprechenden Abwertung der Fremden verbunden, die sich einem relativ starken Anpassungsdruck ausgesetzt sehen. Aber selbst eine bereitwillige Assimilierung erhöht noch nicht automatisch die Partizipationschancen. Durch den Verweis auf die geschichtliche und kulturelle Abstammungsgemeinschaft der Deutschen gilt nämlich ein «Aussiedler» aus den Siedlungsgebieten deutscher Minderheiten in Osteuropa als deutscher Staatsbürger, auch wenn er die deutsche Sprache nicht beherrscht. Aus ethnischen Gründen wird er privilegiert im Vergleich zu einem Einwanderer, der nachweislich seit langem mit der deutschen Kultur vertraut ist, dem aber die Mitwirkungsrechte verweigert werden. Es ist nicht übertrieben, von «völkischen» Relikten im deutschen Staatsangehörigkeitsrecht zu sprechen[13]. Franz Heckmann schreibt über diesen Typ des Nationalstaats: «Der ethnische Nationalstaat empfindet ethnische Minderheiten als Problem, als Verletzung der Staatsidee; ein Problem, das entweder durch Assimilierung und/oder Kontrolle der fremden Minderheiten gelöst werden muß.»[14]

Mit Nation ist im französischen Sprachgebrauch hingegen nicht eine ethnisch abgrenzbare Gruppe (éthnos), sondern die Einheit der «citoyens» (démos) gemeint, die nicht nach ihrer Herkunft und Abstammung gefragt werden. Entscheidend ist vielmehr das Bekenntnis zu den gemeinsamen Aufgaben in einer Republik gleicher und freier Menschen, die sich an den menschenrechtlichen Idealen der Revolution orientieren.

Ein offenes Einbürgerungsrecht soll Diskriminierungen verhindern helfen. Wenn es trotzdem zu ethnischen Stigmatisierungen kommt, so sind diese mit der republikanischen Idee der Nation nicht zu vereinbaren. Allerdings hat auch dieses Modell eine starke Tendenz zur kulturellen und sprachlichen Vereinheitlichung, die sich an der relativen Erfolglosigkeit verschiedenster Regionalisierungsbestrebungen leicht ablesen läßt[15]. Dennoch boten die rechtlichen Grundlagen des französischen Systems bis zu den jüngsten Einschränkungen bessere Bedingungen für eine demokratische Migrations- und Integrationspolitik als das deutsche Festhalten an ethnisch gefärbten Geschichtsmythen.

Eine besondere Erwähnung verdienen Modelle einer polyethnischen Konzeption, die beispielsweise in der mehrsprachigen Schweiz praktiziert wird. Dieses Land versteht sich ausdrücklich nicht als eine homogene Ethnie, sondern als eine Geschichtsnation, die ihren Kulturen und Sprachregionen in einem föderalistischen System eine große Eigenständigkeit läßt. Jedoch stellt sich auch hier das Problem der Integration von Minoritäten, die nicht zu einer der offiziellen Gruppen der Bevölkerung gehören.

5. Vom Identitätspostulat zu Bürgerrechten und zu aktivem Minderheitenschutz

Der kurze Überblick über die hier nur idealtypisch skizzierten Selbstverständnisse moderner Nationalstaaten hat gezeigt, daß Konflikte zwischen den Homogenisierungstendenzen der Nation und den kulturellen Ansprüchen ethnischer Gruppen vorprogrammiert sind, solange der Stellenwert der Ethnizität vorrangig mit Mitteln der Macht entschieden wird. Auch die ethnische Mehrheit beruft sich auf ihre unverwechselbare Identität und auf ihren Anspruch, ihr kulturelles Erbe ungestört entfalten zu können. Gibt es dann nicht aber ebenso ein *Recht* ethnischer Minderheiten auf die Wahrung ihrer eigenen Identität? Die Identitätspostulate bleiben folgenlos, wenn es für sie keine politischen und juristischen Durchsetzungsmöglichkeiten gibt. Und die Forderungen nach Identität sind ganz gewiß von unterschiedlicher Gewichtung je nach Ausmaß des politischen Anspruchs auf Teilhabe an der Staatsgewalt. Es mag ethnische Besonderheiten geben, die nicht zwangsläufig ein Dominanzstreben oder ein Sendungsbewußtsein nach sich ziehen; sie können ganz einfach in einer pluralistischen Gesellschaft als freie Lebensentwürfe realisiert werden, ohne daß von dieser Praxis der staatsbürgerliche Status abhinge. Ein Rechtsanspruch auf die Wahrung ethnischer Identität bedürfte also keiner weiteren Begründungen; er wäre direkt aus dem Menschenwürdegrundsatz rechtsstaatlicher Verfassungen abzuleiten.

Die eigentliche politische Aufgabe besteht nicht in der Beschwörung eines kulturellen Erbes und in der Festschreibung materialer Merkmale kollektiver Identität, sondern in der Bereitstellung von Verfahren, die den Angehörigen aller ethnischen Gruppen gleiche Chancen zum Zugang zu politischen Ämtern und zur Beratung über gemeinsame Anliegen eröffnen. Dies wiederum ist nicht auf die Dignität spezifischer Kulturformen zurückzuführen, sondern auf die Bürgerrechte aller von den Anliegen der *res publica* betroffenen Individuen. Folglich ist die Verleihung von Bürgerrechten der beste Weg, die Diskriminierung von Minoritäten, speziell auch die Diskriminierung von Einwandererminoritäten, zu vermeiden. Da demokratische Mehrheitsentscheide jedoch keine Garantie dafür bieten, daß auch die Anliegen kleinerer Gruppen wirklich zur Sprache kommen, bedarf es eines aktiven Minderheitenschutzes, der die Pluralität der kulturellen Orientierungen in der ganzen Vielfalt der sprachlichen und religiösen Symbolwelten bewahren soll[16].

6. Chancen und Gefährdungen des ethischen Universalismus

In den Kontroversen über Nation und Ethnizität artikuliert sich ein prinzipielles Unbehagen der Ethik angesichts von normativ wirksamen Konzepten, die von einer universalistischen Ethik als gegenaufklärerische Mythen empfunden werden. Für den radikalen ethischen Universalismus sind ethnische und nationalstaatliche Partikularitäten bestenfalls historische Übergangsformen auf dem Weg zu einer Weltgesellschaft freier und gleicher Bürgerinnen und Bürger. Ethnizität wäre vielleicht als folkloristisches Relikt aus einer früheren Gesellschaftsform präsent, hätte aber keine prägende Kraft bei der Gestaltung einer *gerechten* Gesellschaft im Weltmaßstab. Konsequenterweise hat ein radikaler Kosmopolit große Mühe mit der Konstruktion und Bekräftigung von Differenzen, die er tendenziell immer schon als Vorstufen rassistischer Entgleisungen wahrnimmt. So hat Alain Finkielkraut in seiner Streitschrift gegen den multikulturellen Relativismus davor gewarnt, den Toleranzgedanken in einer Weise überzustrapazieren, daß von der Universalität menschenrechtlicher Normen in der konkreten politischen Praxis eines Gemeinwesens nicht mehr viel übrigbleibt[17]. Tatsächlich offenbart sich in Konflikten um die politische Tragweite kultureller Besonderheiten ein zentrales Kapitel der *Dialektik der Aufklärung*, die im revolutionären Verständnis der Nation von 1789 auf einen Universalismus zielte, dem sie sich wiederum nur in partikularen Gestalten nähern konnte, ohne auf diesem Weg die Perversionen nationalistischer und kolonialistischer Unterdrückung verhindern zu können. Der aufgeklärte Universalismus ist somit nicht nur selbst permanent gefährdet; er ist auch eine potentielle Gefahr für andere Kulturen, deren Fortbestand in einer von expansiven Gruppen dominierten Weltgesellschaft nicht gesichert ist.

Zu den antinationalistischen Kräften sollten weltweit die christlichen Kirchen gehören, die eine Botschaft verkünden, für die ethnische Dif-

ferenzen irrelevant sind. Andererseits müssen wir selbstkritisch eingestehen, daß diese entgrenzende Kraft des christlichen Ethos die Kirchen nicht davor bewahrt hat, sich an der Errichtung neuer Grenzen zu beteiligen und sich sogar in den Dienst nationalistischer und rassistischer Ideologien zu stellen. Insofern drängt sich die Frage auf, ob nicht doch auch die christliche Botschaft bei allen kosmopolitischen Öffnungen in den Grenzen eines partikularen Ethos gefangen bleibt.

Ambivalent ist das universalistische Pathos des humanistischen und christlichen Weltbürgertums ferner durch seine Nähe zur Rhetorik des liberalen Wirtschaftsmodells, das einen weltweiten Handel und den uneingeschränkten Verkehr von Gütern und Menschen verlangt. Selbstverständlich hat dieses ökonomische Paradigma einen enormen Einfluß auf das Entstehen einer Weltgesellschaft durch die Verbreitung von Idealen, die überwiegend der westlichen Zivilisation entstammen. Es liegt aber auch in der Logik dieses Wirtschaftsmodells, Menschen auf der Suche nach besseren Möglichkeiten in Bewegung zu bringen: in der Hoffnung auf eine menschenwürdigere Existenz in den Regionen, die ihnen Arbeit versprechen. Die Präsenz von Einwandererminoritäten in den reichen Industrieländern gehört deshalb zu den logischen Folgen einer global tätigen Wirtschaft, die sich nicht mehr — je nach Bedarf und Krisenstimmung — in die sicheren Grenzen der alten Nationalökonomie zurückziehen darf[18].

Dem vorliegenden Text ist vermutlich leicht anzusehen, daß er von einem Autor stammt, der als Mann und Europäer mit zahlreichen Einschränkungen bei der Bestimmung dessen zu rechnen hat, was er mit bester Absicht für ethischen Universalismus hält. Er glaubt jedoch zu begreifen, daß die Gegenwart von Flüchtlingen und von Arbeitsmigranten mitten in Europa und unsere Unfähigkeit, nationalistische Borniertheit zu überwinden, deutliche Zeichen dafür sind, daß die vielbeschworene Modernisierung und Internationalisierung Europas immer noch mit «prämodernen» Verhaltensmustern im Umgang mit Fremden verbunden ist[19]. Flüchtlinge, die in europäischen Ländern ihr individuelles Recht auf Asyl einklagen, erinnern uns daran, daß die Fiktion einer Gemeinschaft der Nationen als einer Gemeinschaft souveräner Kollektivsubjekte brüchig geworden ist und daß ein künftiges internationales Recht sich mehr und mehr gegen die kollektiven Egoismen geschlossener Gesellschaften wird durchsetzen müssen. Wie sonst könnte es gelingen, Menschen, die vor der Verfolgung durch fanatische Nationalisten fliehen, vor dem Räderwerk immer neuer nationaler Abschreckungsmechanismen zu bewahren? Für eine theologische Ethik bedeutet dies, ihr Postulat universaler Solidarität endlich ohne die ethnozentrischen Fehlschlüsse zu denken, die unter Hinweis auf ein nationales Gemeinwohl noch gelegentlich passieren. Es geht nicht um leeren Universalismus, sondern um eine kontextuelle Ethik, die angesichts der Beharrlichkeit kollektiver Üblichkeiten nach Begründungen und nach möglichen Veränderungen fragt. Insofern ist das Recht auf ethnische Identität immer verbunden mit der Verpflichtung zu interkultureller Verständigung; und umgekehrt ist der interkulturelle Dialog zwangsläufig an die jeweilige Verwurzelung der Gesprächspartner gebunden[20].

Schließlich soll daran erinnert werden, daß nationalstaatliche Intoleranz gegenüber Fremden oft als Blitzableiter für interne Konflikte dient, die wenig mit den Fremden zu tun haben. Die Abneigung gegen die Fremden wird funktionalisiert, um einen Solidarisierungseffekt zu erreichen, der finanzielle Einbußen zugunsten des eigenen Kollektivs erträglicher machen soll und die globale Dimension der anstehenden Konflikte um eine gerechte Verteilung von Ressourcen, Gütern und Lebenschancen zu verdecken. Wie lange werden noch derartige Konstruktionen von kollektiver Identität akzeptiert, die einer Verwurzelung universaler Prinzipien und der Entwicklung postkonventioneller Ich-Identitäten im Weg stehen und letztlich bei regionalen und globalen Konflikten zur Eskalation der Gewalt führen?

[1] Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt ^{3}1985) 92-126.

[2] Vgl. J. Habermas, Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII (Frankfurt 1990) 147ff.

[3] AaO. (Anm. 1) 107.

[4] Vgl. seine Interventionen im sogenannten Historikerstreit: Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI (Frankfurt 1987).

[5] Vgl. D. Kluxen-Pyta, Nation und Ethos. Moral des Patriotismus (Freiburg-München 1991); K. Hübner, Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes

(Graz-Wien-Köln 1991); P. Fuchs, Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit (Frankfurt 1992) 144-173.

[6] F. Heckmann, Ethnos, Demos und Nation, oder: Woher stammt die Intoleranz des Nationalstaats gegenüber ethnischen Minderheiten?, in: U. Bielefeld (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt (Hamburg 1991) 51-78, hier 60.

[7] Vgl. zum Prozeß der Ethnisierung und Gettobildung: W.-D. Bukow/R. Llaryora, Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten (Opladen 1988).

[8] Vgl. D. Elschenbroich, Eine Nation von Einwanderern. Ethnisches Bewußtsein und Integrationspolitik in den USA (Frankfurt-New York 1986).

[9] Vgl G. Auernheimer, Ethnizität und Modernität, in: Institut für Migrations- und Rassismusforschung e. V. Hamburg (Hg.), Rassismus und Migration in Europa (Hamburg 1992) 118-132.

[10] Vgl. L. Hoffmann, Das «Volk». Zur ideologischen Struktur eines unvermeidbaren Begriffs, in: Zeitschrift für Soziologie 20 (1991) 191-208.

[11] E. Gellner, Nationalismus und Moderne (Berlin 1991). Orig.: Nations and Nationalism (Oxford 1983).

[12] Vgl. R. von Thadden, Aufbau nationaler Identität. Deutschland und Frankreich im Vergleich, in: B. Giesen (Hg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit (Frankfurt 1991) 493-510; J.-M. Ferry, Les puissances de l'expérience. Tome II: Les ordres de la reconnaissance (Paris 1991) 194ff.

[13] Vgl. dazu D. Oberndörfer, Die offene Republik. Zur Zukunft Deutschlands und Europas (Freiburg-Basel-Wien 1991) 59ff.

[14] AaO. (Anm. 6) 69.

[15] Vgl. die differenzierte Darstellung von D. Schnapper, La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990 (Paris 1991).

[16] Vgl. O. Kimminich, Rechtsprobleme der polyethnischen Staatsorganisation (Mainz-München 1985) 52ff.

[17] A. Finkielkraut, Die Niederlage des Denkens (Reinbek 1989). Orig.: La défaite de la pensée (Paris 1987).

[18] Vgl. zu den völkerrechtlichen Konsequenzen einer transnationalen Wirtschaft: R. Knieper, Nationale Souveränität. Versuch über Ende und Anfang einer Weltordnung (Frankfurt 1991).

[19] Vgl. Annette Treibel, Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit (Weinheim-München 1990) 179.

[20] Vgl. die theologisch-ethische Analyse von R. Mengus, «Vers une société interculturelle?», in: J.-F. Collange u.a., L'intolérance et le droit de l'autre (Genf 1992) 55-73.

WALTER LESCH

1958 in Rheinhausen (BRD) geboren. Studium der Theologie, Philosophie, Romanistik und Pädagogik in Münster, Fribourg, Jerusalem und Tübingen; Promotion in Tübingen; seit 1988 Assistent am Moraltheologischen Institut der Universität Fribourg/Schweiz. Lehraufträge an den Universitäten Tübingen (1985-1988) und Kassel (1992/93); Arbeitsschwerpunkte: Grundfragen theologischer und philosophischer Ethik; Ethik und Ästhetik; Migrationsforschung; Wirtschafts- und Umweltethik. Veröffentlichungen u.a.: Imagination und Moral (1989); zahlreiche Aufsätze zu theologischen, philosophischen und literaturwissenschaftlichen Themen. Zusammen mit G. Schwind Herausgeber von: Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne (Mainz 1993). Anschrift: Route du Riedlé 17, CH-1700 Fribourg, Schweiz.

Antonio Martínez/Salomé Adroher/José M.R. de Huidobro

Das Einwanderungsrecht: eine ethische Beurteilung

1. Ausgangspunkt: Die juristische Position des Ausländers

Die Abwanderung von Bevölkerungsgruppen auf der Suche nach Lebensräumen mit besseren Lebensbedingungen von einem geographischen Ort zu einem anderen ist seit der Jungsteinzeit eine Konstante der Menschheitsgeschichte. Derjenige, der kommt, ist für die Gruppe ein Fremder, kommt von außerhalb des Landes (Ausländer, extranjero, étranger, foreigner), und die Haltung der Zielgesellschaften gegenüber dem Einwanderer war vor allem entweder von Vorsicht oder von eigenem Interesse geprägt: Vorsicht wegen der Angst, das eigene Land oder das eigene Leben zu verlieren (es gibt viele historische Beispiele von Eroberungen und Ausplünderungen); eigenes Interesse an dem, was der Ausländer mitbringen kann (an Wissen, an Handel, an Arbeitskraft oder ganz allgemein als demographisches Element). Selbst die traditionellen Gesetze der Gastfreundschaft basieren in großem Maße auf dem Schema: heute für dich, morgen für mich. Daher unterschieden sich die juristische Position und die Rechte und Pflichten der Ausländer immer von denen für die Angehörigen der eigenen Nation. Diese Position rührte in letzter Instanz von den sozio-ökonomischen und demographischen Notwendigkeiten oder Zweckmäßigkeiten der aufnehmenden Gemeinschaften, der *Staaten*, her.

Historisch betrachtet, gibt es eine zunehmende juristische Gleichstellung des Ausländers mit dem Einheimischen (man vergesse nicht, daß die Ausländer in vielen antiken Gesellschaften juristisch nicht als Personen anerkannt waren, sondern juristisch fast den «Sachen» gleichgestellt waren[1]), aber im zwanzigsten Jahrhundert gab es eine Beschleunigung dieses Gleichstellungsprozesses. Dazu haben verschiedene internationale Organisationen beigetragen, die in internationalen Abkommen und allgemeinen Deklarationen die Anerkennung der unveräußerlichen Rechte jeder Person festgeschrieben haben. Dadurch «drangen die Prinzipien der Solidarität und der Gleichheit aller Menschen in das kollektive Bewußtsein und verpflichteten die Staaten, ihre Gesetzgebung zu ändern.»[2]

Neben den Texten über die allgemeinen Menschenrechte[3] müssen im Rahmen der Vereinten Nationen zwei Vereinbarungen erwähnt werden, die die Migrationsbewegungen in besonderer Form regeln:

Zuerst die Genfer Konvention von 1951 über den Status von Flüchtlingen und das Zusatzprotokoll von 1967; beide sind international von einer großen Zahl von Staaten (mehr als hundert) ratifizierte Instrumente, die einen — wenn auch beschränkten — Fortschritt im internationalen juristischen Bewußtsein für die Notwendigkeit bedeuteten, das Recht auf Asyl für diejenigen anzuerkennen, die «aufgrund ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Herkunft aus einer bestimmten sozialen Gruppe oder ihrer politischen Überzeugungen» verfolgt werden (Art. 1.2).

Daneben verabschiedete die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 18. Dezember 1990 eine Internationale Konvention über den Schutz der Rechte aller eingewanderten Arbeiter und ihrer Familien. Ihr Ziel ist die Etablierung der weltweiten Anwendung minimaler Normen zum Schutz der eingewanderten Arbeiter (auch der irregulär eingewanderten) und die Bewilligung zusätzlicher sozialer Rechte für die legal eingewanderten Arbeiter. Die Konvention ist bisher nur von wenigen Staaten ratifiziert worden. Sobald sich die Zahl aber erhöht, wird man in der Gleichbehandlung der Einheimischen und der Ausländer fortschreiten.

Auch andere internationale Organisationen haben zu diesem Ziel beigetragen, und man muß dabei besonders den Europäischen Rat (Europäische Konvention zur Wahrung der fundamentalen Menschenrechte; Sozialcharta von 1961; Konvention über den juristischen Status

der eingewanderten Arbeiter von 1977) und die Internationale Organisation der Arbeit (besonders die Konventionen Nr. 97, Nr. 102 und Nr. 141) hervorheben.

Trotz der schon erfolgten Anstrengungen ist die juristische Gleichstellung zwischen Einheimischen und Ausländern niemals vollständig. Nicht einmal im Rahmen überstaatlicher Integration wie der Europäischen Gemeinschaft (EG), denn selbst die Mitglieder der Gemeinschaft, die den freizügigen Verkehr genießen, sind den Einheimischen juristisch nicht vollständig gleichgestellt[4].

Als Immigrationsrecht verstehen wir denjenigen Sektor der juristischen Regelung durch einen Staat, der die juristische Position der eingewanderten Ausländer regelt und den Schutz der Menschenrechte, das Recht des Ausländerstatus und das Nationalitätenrecht betrifft; wir konzentrieren uns in dieser Arbeit auf die Analyse der Hauptlinien innerhalb der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft — mit besonderem Bezug auf die eingewanderten Arbeiter. Wir werden sehen, wie sich die Gesetzgebung an den sozio-ökonomischen Bedürfnissen der europäischen Länder orientiert hat. Danach versuchen wir, einige Kriterien einer ethischen Beurteilung aufzuzeigen.

2. Die Rechte der Einwanderer im vereinten Europa

Der Zweite Weltkrieg verursachte neben enormen Zerstörungen auch bedeutende Bevölkerungsverschiebungen; in diesem Kontext wurde in der Genfer Konvention über das Asylrecht nachgedacht. Mit Hilfe des Marshallplans wurde Europa wiederaufgebaut und die Grundlage für das wirtschaftliche Wachstum bis in die sechziger Jahre geschaffen. Schon Mitte der fünfziger Jahre wurden Menschen für die neu geschaffene Industrie benötigt; daher förderte man für Sektoren des Arbeitsmarktes, die nicht von Einheimischen abgedeckt werden konnten, die Einwanderung von Ausländern als billige und zeitlich begrenzte Arbeitskraft, «deren Ausbildungskosten bis zum Alter der Produktivität die Herkunftsländer trugen und deren berufliche Ausbildungskosten minimal oder gleich Null waren. Eben Handarbeit im Dienst an der wirtschaftlichen Konjunktur.»[5] Trotzdem gewann man bald ein Bewußtsein von dem in Gang gesetzten Mechanismus: «Wir baten um Arbeitskraft, und es kamen Menschen». Anfangs verstand man es als eine zeitlich befristete Immigration, aber viele Einwanderer entschieden sich dafür, sich endgültig niederzulassen und holten ihre Familien nach. Daraus ergibt sich das Problem der Integration[6].

Mit der Krise der siebziger Jahre veränderte sich die Szene radikal: Die ausländischen Arbeiter schienen nicht zu fehlen, im Gegenteil, sie waren überflüssig. Ökonomisch förderte man die Rückführung in die Herkunftsländer, und die Einwanderungsgesetzgebung der wohlhabendsten europäischen Länder begann sich zu verhärten — ein Prozeß, der sich in den achtziger Jahren verschärfte, indem man den Erhalt der Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigungen erschwerte (grundlegend eingeschränkt auf die Familienzusammenführung und auf Flüchtlinge) und die Einbürgerung von Ausländern begrenzte. Trotzdem gibt es Unterschiede zwischen den angewandten Modellen: Einige entschieden sich ausdrücklich für eine Integration, die der Assimilation extrem nahe kommt (Frankreich), andere dagegen förderten Modelle, die die Mobilität der Arbeitskraft forcierten, das heißt Modelle einer durch Anreize zur Rückkehr und Schwierigkeiten bei der Familienzusammenführung zeitlich begrenzte Einwanderung (Deutschland).

Mit der neuen Phase der ökonomischen Expansion ergeben sich seit Mitte der achtziger Jahre neue Migrationsströme. Die Mittelmeerländer, traditionelle Auswanderungsländer, wurden ebenfalls Einwanderungsländer.

Gegenwärtig ist Europa ein unwiderstehlicher Anziehungspunkt für die Länder des Maghreb und für Afrika insgesamt, und seit dem Fall der kommunistischen Systeme auch für die Länder des Ostens. Während sich das Problem der Integration der sich im Land fest etablierenden Einwanderungsgruppen mit einem immer größeren demographischen Gewicht verschärft, beginnen fremdenfeindliche Reaktionen aufzutreten und vervielfachen sich die Asylanträge als Weg der Einwanderung. Daraus erwächst das Gefühl der Notwendigkeit, die Migrationsströme strikt zu kontrollieren. Allerdings ist das quantitative Ausmaß relativ gering (die acht Millionen Immigranten im Jahr 1990 entsprechen 2,4% der Gesamtbevölkerung) und unterscheidet sich stark von der europäischen Auswanderung nach

Übersee (55 Millionen Europäer wanderten zwischen 1846 und 1924 nach Amerika aus[7]).

In dieser ganzen Periode ist die Bedeutung der Immigranten für die wirtschaftliche Entwicklung Europas dieselbe: nach wie vor bilden die Einwanderer das Arbeitskräftereservoir, das viele europäische Wirtschaftszweige unbedingt benötigt (es gibt Arbeiten, für deren Ausführung sich Einheimische bei entsprechendem Lohnniveau nicht interessieren). In dieser Form verursacht der ökonomische Mechanismus auch in Europa die gegenwärtigen Migrationen: die Suche nach Arbeitskraft in den Zonen intensiver und konzentrierter Kapitalinvestition.

Im folgenden analysieren wir die konkrete Haltung des vereinten Europa in bezug auf die Flüchtlinge und die Einwanderer aus ökonomischen Gründen[8].

2.1 Flüchtlinge

Die für die Nachkriegszeit gedachte Genfer Konvention und ihr Protokoll passen inhaltlich nicht zum Profil des Flüchtlings am Ende des Jahrhunderts. Dessenungeachtet wurden die Versuche der Vereinten Nationen, diese Konvention zu überwinden, durch die Industrieländer zunichte gemacht, die sich nicht selbst zur Gewährung von Asyl verpflichten wollten[9]. Trotzdem hat die UN-Organisation für die afrikanischen Länder das Konzept von Flüchtlingen in der Konvention von Addis Abeba von 1969 über «Spezielle Aspekte des Problems der Flüchtlinge in Afrika» erweitert. In dieser Konvention wird der Begriff *Flüchtling* «auch auf jede Person angewendet, die sich angesichts einer äußeren Aggression der Besetzung, einer ausländischen Beherrschung oder angesichts von Ereignissen, die die öffentliche Ordnung in Teilen oder im ganzen Land der Herkunft oder Nationalität tiefgreifend verändern, gezwungen sieht, den Ort der gewöhnlichen Wohnstatt zu verlassen und an einen anderen Ort außerhalb des Landes der Herkunft oder Nationalität Zuflucht zu suchen» (Art. 1.2). Trifft diese Definition nicht besser auf die Massenflüchtlinge zu, die ein charakteristisches Phänomen des Endes dieses Jahrhunderts sind?

Die Europäische Gemeinschaft betrachtet ihre Verantwortung in bezug auf die Flüchtlinge von einem anderen Punkt. Da die Fragen der Migration und des Asyls nicht in die Kompetenzen der gemeinsamen Organe fallen, haben die Staaten der EG versucht, ihre Gesetzgebung anhand von Vereinbarungen zwischen den Regierungen anzugleichen; die entsprechenden Arbeitsgruppen werden jedoch der Geheimniskrämerei bezichtigt: Sie handeln ohne jede Mitwirkung der nationalen Parlamente, fast ohne öffentliche Debatte und jenseits der Kontrolle des Europäischen Gerichtshofes in Luxemburg. Ergebnis dieser Arbeiten ist die Konvention von Dublin vom 15. Juni 1990, die die Staaten bestimmt, die für die Prüfung der in Staaten der EG eingereichten Asylanträge verantwortlich sind. Ihr Ziel ist es nicht, das Asylrecht der Mitgliedsstaaten anzugleichen, sondern die wiederholte Schutzsuche derjenigen zu verhindern, die ihre Anerkennung als Flüchtlinge hintereinander in verschiedenen Staaten anstreben, bis sie ihr Ziel erreicht haben. Die Konvention bestimmt, welcher Staat für die Prüfung und Entscheidung des Antrags verantwortlich ist: Dabei ist das generelle Kriterium das «erste Land der Gemeinschaft», das heißt das erste Land, in dem ein Asylantrag gestellt wurde oder das Land, in dem — freiwillig oder unfreiwillig — die Einreise erfolgte.

Dies zeigt folglich, daß das Bemühen Europas nicht darin besteht, den Begriff des *Flüchtlings* zu aktualisieren, um eine solidarische Antwort auf die aktuellen Probleme von Millionen Personen zu geben, sondern darin, die Verantwortlichkeiten der europäischen Staaten einzugrenzen. Dadurch werden diejenigen Länder, deren interne Asylgesetzgebung großzügiger ist und die durch ihre geographische Position bevorzugte Einreiseländer sind, die größte Anzahl von Antragstellern übernehmen. Das Inkrafttreten einer solchen Konvention ist natürlich eine Einladung an die europäischen Staaten, ihre innere Gesetzgebung und ihre Grenzkontrollen zu forcieren. Eine gute Probe dafür ist die nächste Reform des spanischen Asylgesetzes.

2.2 Einwanderer aus wirtschaftlichen Gründen

Obwohl die Kommission in einer Informationsschrift von 1990[10] und in anderen Dokumenten ihr Interesse an einer Harmonisierung der internen Gesetzgebungen über die Kontrolle der illegalen Einwanderung und an der Integration der legalen Einwanderer ausgedrückt hat, führt die fehlende Kompetenz dieses gemeinsamen Or-

gans in diesen Angelegenheiten zu den schon erwähnten Schritten zwischen den einzelnen Regierungen, deren größte Sorge auch der Kontrolle der Grenzen gilt.

Dieses Vorhaben äußert sich in Vereinbarungen wie der schon erwähnten von Dublin, in der Übereinkunft über die Anträge (1990), im Schengener Abkommen vom 14. Juni 1985 oder im Projekt eines Abkommens über die Öffnung der äußeren Grenzen. In diesen Instrumenten und in den Arbeiten der Gruppen, die diese vorbereitet haben, erscheint die Immigration im Zusammenhang mit der Kriminalität, was abweisende Haltungen in der öffentlichen Meinung verstärkt. So regelt das Schengener Abkommen die polizeiliche Zusammenarbeit, die juristische Unterstützung bei Strafsachen, den Waffen- und den Drogenhandel und ... Visums- und Asylangelegenheiten. Tatsächlich macht man das Phänomen der Einwanderung immer mehr zu einem polizeilichen Problem[11].

Auf der anderen Seite hatten die von einigen europäischen Ländern in Angriff genommenen Repatriierungsprogramme wenig Erfolg, und in einigen Ländern wie Frankreich gibt es schon eine dritte Generation der Einwanderer. Angesichts der nicht zu leugnenden Tatsache der festen Ansiedlung von Einwanderern ist zwischen zwei Alternativen zu entscheiden: Entweder eine entschiedene Politik der gemeinsamen Integration, oder die wachsende Marginalisierung dieser europäischen Mitbürger, was sich allerdings zu einer sozialen Zeitbombe entwickeln kann (einige nennen diese Bevölkerungsgruppe schon den «Dritten Stand innerhalb der EG»).

In diesen Tagen wurden erste Entwürfe für Resolutionen ausgearbeitet, die beim Treffen der verantwortlichen Minister verschiedener Regierungen am 30. November und 1. Dezember 1992 genehmigt werden sollen, um die nationalen Regelungen der Länder der EG über die Aufnahme von Ausländern zur Arbeit und die Familienzusammenführung aufeinander abzustimmen. Der Geist dieser Entwürfe ist restriktiv und zudem noch stark diskriminierend gegen die ausländischen Arbeiter, da sie entschieden für ein Modell der zeitlich begrenzten Migration (von eingeladenen Arbeitern) optieren, worin der Einwanderer nicht mehr als ein weiterer Produktionsfaktor ist.

3. Für ein ethisch akzeptables europäisches Einwanderungsrecht

Man kann einem Staat nicht die Souveränität absprechen, den juristischen Status der Einwanderer zu definieren, denen er Aufnahme gewährt. Allerdings ist die Ausübung der staatlichen Souveränität juristisch durch die von ihm ratifizierten internationalen Texte und durch die Achtung des «Mindeststandards bei der Behandlung von Ausländern» beschränkt. Gleichzeitig muß diese Ausübung ethisch durch zwei Grundsätze geleitet werden: erstens die Achtung der Würde der Person und der menschlichen Gruppen mit dem daraus folgenden Recht auf eine kollektive Identität; zweitens die grundlegende Einheit der Menschheit, die jenseits aller ethischen, nationalen, kulturellen und religiösen Trennungen eine Gemeinschaft ohne Diskriminierung zwischen den Völkern bildet und zu einer gegenseitigen Solidarität strebt[12].

In der Definition der Politik und des Einwanderungsrechts dürfen auch nicht die internationalen Wirtschaftsstrukturen mit der wachsenden Trennung zwischen Norden und Süden, die die Bevölkerung der unterentwickelten Länder ausstößt, und die ökonomische Bedeutung übersehen werden, die die Einwanderer in den entwickelten ökonomischen Systemen spielen.

Damit ein europäisches Einwanderungsrecht einige unentbehrliche ethische Minimalforderungen erfüllt, müßte es im Rahmen der gemeinsamen Organe verfaßt werden, um die notwendige Transparenz zu gewährleisten, und sich von den schon erwähnten internationalen Dokumenten inspirieren lassen.

Die Menschenrechte, die die unerläßliche Garantie der menschlichen Würde bilden, müssen vollständig garantiert bleiben. So seien beispielhaft einige Punkte aufgezählt: das Recht auf Leben, physische und psychische Integrität ohne jede Art von Folter oder brutale inhumane oder degradierende Behandlung oder Bestrafung (das beinhaltet auch das Recht auf dringende medizinische Behandlung); das Recht auf die Anerkennung als juristische Person; das Recht der persönlichen Freiheit und Sicherheit, denn niemand kann seiner Freiheit beraubt werden, außer in den durch das Gesetz vorgesehenen Fällen und im Rahmen der gesetzlich vorgesehenen Verfahren; das Recht auf die Ehre, die persönliche und familiäre Intimität und die Unverletz-

lichkeit des Wohnortes und des Briefgeheimnisses; das Recht der Gattenwahl, zu heiraten und eine Familie zu gründen; das Recht, die eigene Sprache, Kultur und Traditionen zu bewahren; das Recht der Freiheit der Gedanken, der Meinung, des Gewissens und der Religion; das Recht, die eigene Religion oder den eigenen Glauben frei auszuüben, einzig begrenzt durch die Gesetze und den Schutz der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, der Gesundheit, der öffentlichen Moral und der grundlegenden Rechte und Freiheiten anderer; das Recht der Freiheit des Ausdrucks, mit Einwänden ähnlich den vorgehend genannten, die in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind; das Recht auf den Besitz legitim erworbener Güter, ohne daß sie willkürlich geraubt werden dürfen; das Recht des gerichtlichen Schutzes der eigenen Rechte in Gleichbehandlung mit den Einheimischen; das Recht, den Schutz und die Hilfe des Herkunftslandes in Anspruch zu nehmen; in bezug auf die Kinder das Recht auf Schutz und auf Bildung[13].

Wenn die Einwanderer durch ihre Arbeit zum Wohlstand der Gesellschaft beitragen (normalerweise durch Arbeit, die kein Einheimischer machen will), ist es vernünftig, daß sie in bezug auf die Arbeitsrechte (Gehalt, Arbeitsbedingungen, wöchentliche Ruhe, Ferien, Gewerkschaften) und die sozialen Rechte (Pension, Arbeitslosigkeit, Gesundheit, Wohnung, Schutz der Familie) ebenfalls Zugang zu dem gesellschaftlichen Reichtum haben, den sie zu schaffen helfen; in dem Maße, wie sie sich in das produktive System einfügen und die gleichen steuerlichen und finanziellen Verpflichtungen übernehmen wie die Einheimischen, muß ihre Behandlung der der Einheimischen entsprechen. Wenn es nicht so wäre, würden wir die Ausbeutung der Ausländer durch die Einheimischen dulden.

Die politischen Rechte waren immer an die Zugehörigkeit der nationalen Gemeinschaft geknüpft. Trotzdem wäre die politische Partizipation in letzter Instanz der Faktor der umfassendsten Integration des Einwanderers: in der Teilnahme an der Leitung der Gemeinschaft, an politischen Entscheidungen, die die Gemeinschaft insgesamt und ihn selbst berühren... Es gibt schon europäische Staaten, die das Recht der politischen Partizipation der Einwanderer auf munizipaler Ebene anerkennen[14]. In dieser Richtung muß es weitergehen; aber trotzdem verlangt die volle Partizipation am politischen Leben die volle Integration in die Gemeinschaft des Gastlandes, das heißt die Einbürgerung. Sie darf nicht übermäßig erschwert werden und muß dann möglich sein, wenn der Ausländer sich ausreichend in das soziale Leben des Gastlandes integriert hat. Wenn man die Bedingungen zur Einbürgerung extrem schwer macht, kann eine geteilte Gesellschaft entstehen, mit Bürgern erster Klasse aufgrund ihrer Herkunft und Bürgern zweiter Klasse, den Fremden, obwohl ihr Beitrag zum Gemeinwohl ähnlich ist.

Es bleibt noch, die Kernfrage des Einwanderungsrechts zu analysieren: das Recht der freien Bewegung und der Wahl des Wohnortes. Die Staaten sind nicht durch allgemeines internationales Recht verpflichtet, den Ausländer in ihrem Gebiet aufzunehmen. Jeder Staat ist frei, die Formalitäten für den Zutritt zu und den Aufenthalt in seinem Gebiet festzulegen, und es liegt in seinem Ermessen, Ausländern den Zutritt zu verbieten. Nun muß die Einwanderungspolitik mit den realen Anforderungen des Arbeitsmarktes korrespondieren. Aber wenn man den Zuwanderer zuläßt, weil die nationale Ökonomie ihn benötigt, kann man ihn nicht zum Schutz des Arbeitsmarktes und der ökonomischen Konjunktur durch die Unsicherheit der Aufenthaltserlaubnis — die Kürzung der Geltungsfrist oder die willkürliche Behinderung der Erneuerung — in einer Interimslösung halten. Ebensowenig darf man den Einwanderer bei den Sozial- und Arbeitsrechten benachteiligen. Daher muß dem Einwanderer in festgelegtem Rahmen die Daueraufenthaltsgenehmigung zuerkannt werden, die ihm die endgültige Integration erleichtert, falls er sie anstrebt.

Grundsätzlich darf die irreguläre Einwanderung zu keinem Recht verhelfen, ausgenommen die Menschenrechte, die minimalen Garantien der Menschenwürde. Trotzdem sollte man die große Bedeutung nicht verkennen, die die illegalen Einwanderer für die Schattenwirtschaft vor allem der südeuropäischen Länder haben. Außerdem kann man nicht die Verantwortung der Behörden für diese Situationen der Klandestinität übersehen: Daher darf man nicht davor zurückschrecken, diese persönlichen Situationen der Illegalität zu legalisieren, wenn sie jahrelang andauern. Tatsächlich gab es 1981 in Frankreich, 1987 in Italien, 1985 und 1991 in Spanien und 1992 in Portugal entsprechende Regelungen zur Lösung dieser Situationen.

Angesichts der Realisierung dieser Prinzipien ergibt sich eine große Schwierigkeit: Der eingewanderte Arbeiter erfüllt seine ökonomische Funktion (Arbeitskraftreserve in verschiedenen Sektoren), solange er unterschieden bleibt, solange ihm nicht die vollen Rechte der Einheimischen zugestanden werden. Je größer die Gleichstellung, desto größer die sozialen Kosten und desto kleiner der ökonomische Nutzen.

Wir befinden uns in einem entscheidenden Augenblick für Europa. Wie sich schon in den Arbeiten der ad hoc-Regierungsgruppen andeutete und nun im Vertrag von Maastricht definitiv zeigt, geht die Tendenz dahin, sich einzumauern, sich zu verschließen, das innerhalb der Mauern erreichte Wohlstandsniveau abzusichern und nur die ökonomisch Brauchbaren aufzunehmen, und darum ihre Differenz zu den Einheimischen festzuschreiben. Dementsprechend berücksichtigt man nicht ausreichend die Notwendigkeiten außerhalb der Mauer, mißachtet damit das Prinzip der Solidarität und anerkennt nicht die Verantwortung der Ersten Welt für die Situation der Dritten Welt.

«Wer es (das zivilisatorische Minimum, d. Übers.) gegen Anfechtungen von außen schützen will, steht vor einem Dilemma. Je heftiger sich eine Zivilisation gegen eine äußere Bedrohung zur Wehr setzt, je mehr sie sich einmauert, desto weniger hat sie am Ende zu verteidigen. Was aber die Barbaren angeht, so brauchen wir sie nicht vor den Toren zu erwarten. Sie sind immer schon da.»[15]

Die Art, wie sie behandelt werden, ist der entscheidende Test für die Ethik Europas und bestimmt ganz ohne Zweifel sein Überleben.

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

[1] Siehe H. Batiffol/P. Lagarde, Droit international privé. I (Paris 1981) 7; J.D. Gonzalez Campos, Les liens entre la compétence judiciaire et la compétence legislative. R. des C. 156 (1977-II) 249.

[2] I.E. Lazaro Gonzalez, Noción y situaciones de extranjería. Fuentes del Derecho de extranjería, in: Materiales de Derecho de Inmigración. I. (Madrid 1992) 16.

[3] Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948), Internationale Pakte über bürgerliche und politische Rechte (1966), Internationale Pakte über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (1966), Erklärung über die Menschenrechte der Individuen, die nicht der Nation des Landes angehören, in dem sie leben (1985).

[4] Vgl. Artikel 48 und Artikel 51 des Vertrags der EG, Regel EWG 1612/1968, die Direktiven EWG 90/364 und 90/366 und den Artikel 10 des Vertrags der Europäischen Union.

[5] A. Martinez Rodrigo, España país de inmigración (Cuadernos de noticias obreras 18) HOAC (Madrid 1992) 7.

[6] D. Maillat, La experiencia de los países europeos de acogida. El futuro de las migraciones (OCDE 1987).

[7] Siehe T. de la Torre Recio, Problemas de las migraciones internacionales (Madrid 1946) 30.

[8] Siehe dazu J. Salt, Evolución actual y futura de las migraciones referentes a Europa. Vierte Konferenz der für die Migration verantwortlichen europäischen Minister, Europarat (Luxemburg 1991).

[9] Siehe als gute Zusammenfassung C. Gortazar Rotaeche, Asilo y refugio: la protección jurídica internacional de los refugiados, in: Materiales (siehe Anm. 2) 217-239.

[10] SEC (90) 1913 final. Brüssel 28. September 1990, Nr. 14.

[11] Siehe dazu unter anderem J. Costa Lascoux, L'espace de Schengen. Revue Européenne des Migrations internacionales, 7 (1991).

[12] Vgl. die Rede von Papst Johannes Paul II. am Tag des Friedens, 1. Januar 1989.

[13] Vgl. die in Anmerkung 3 genannten internationalen Dokumente.

[14] Siehe die Schlußinformation der vierten Konferenz der für die Migration verantwortlichen europäischen Minister, Europarat (Luxemburg 1991).

[15] H.M. Enzensberger, Die große Wanderung. 33 Markierungen (Frankfurt/M. 1992) 65f.

ANTONIO MARTÍNEZ RODRIGO

Seit dreißig Jahren Priester; zehn Jahre lang Kaplan der spanischen Emigranten in St. Germain des Prés (Frankreich). Später arbeitete er im Sekretariat der spanischen bischöflichen Kommission für Migration. Seit neun Jahren ist er Diözesanbeauftragter der Einwanderer in Madrid. Verschiedene Artikel zum Thema. Mitarbeit bei der Ausarbeitung der gemeinsamen Erklärung des Komitees der Kirchen über die Einwanderer in Europa und als spanischer Delegierter bei der Europäischen Konferenz der Kommissionen Justicia et Pax.

SALOMÉ ADROHER

Promoviert in Jura an der Universität von Comillas, Privatdozentin für internationales Recht an der Universität von Comillas.

JOSÉ MARIA RUIZ DE HUIDOBRO

Lizentiat in Jura und Wirtschaftswissenschaften an der Universität von Comillas; unterrichtet Zivilrecht.
Zusammen mit Salomé Adroher verantwortlich für das Spezielle Studienprogramm zur Immigration an der Universität von Comillas in Zusammenarbeit mit der Diözesandelegation der Einwanderer in Madrid. Zusammen mit Salomé Adroher Herausgeber der Materiales de Derecho de Immigración (Madrid 1992). Anschriften: A. Martínez Rodrigo und J.M. Ruiz de Huidobro de Carlos: c/o Alberto Aguilera 23; 2801 Madrid; S. Adroher: Serrano 238, 42a; 28016 Madrid; Spanien.

Denis Müller

Heimat für Menschen unterwegs

Für eine Ethik der Wanderungsbewegungen

I. Semantische Überlegungen

Jedes Nachdenken über die Wanderungsbewegungen konfrontiert uns mit elementaren Gegensätzen, die zugleich Indikatoren eines strukturellen Spannungsverhältnisses sind. Ehe wir uns fragen, wie es intellektuell und politisch möglich ist, uns dieser Spannung auszusetzen und doch ihre unannehmbaren Widersprüche zu überwinden, halte ich es für nötig und fruchtbar, die Meßlatte an die Begriffe anzulegen, welche die zur Debatte stehende Dualität konstituieren.

I.1 Migranten/Migration

Zunächst stoßen wir auf einen starken Gegensatz zwischen den Migranten als Personen und dem allgemeinen Phänomen der Migrationen. Im allgemeinen ist es wahrscheinlich und ohne Zweifel sehr verständlich, daß die makrostrukturelle Dimension die Tendenz hat, sich gegenüber der besonderen persönlichen Dimension übermächtig geltend zu machen. Aber wie sehr dies auch besonders aus den Analysen bezüglich der Identitätsstrategien, der sozialen Partizipation und der Auswirkungen der Migrationen auf das Erziehungswesen erhellt, so wenig ist es offensichtlich möglich, das Thema Migration ausschließlich unter makrostrukturellen Aspekten zu bedenken. Nicht allein die Migranten selbst als einzelne Personen machen ja auf ihre je besondere und unerbittliche Weise die Erfahrung der Entwurzelung und der Notwendigkeit der Anpassung an die neue Situation, sondern auch die Bewohner des Aufnahmelandes werden ihrerseits durch das Hereinfluten und die Anwesenheit der Einwanderer herausgefordert und umgeformt.

I.2 Auswanderer/Einwanderer

Noch ein anderer grundlegender Gegensatz muß bedacht werden. Sowohl das Phänomen der Migrationen als auch die konkrete Erfahrung der Migranten stellen eine verschleierte Symbolik dar, deren Bedeutung uns nur zum Teil und nur sporadisch bewußt wird. Von Migranten und Migrationen zu sprechen, bedeutet, so zu tun, als wenn man ohne die Worte «Auswanderung» und «Einwanderung» auskäme. Der Vorteil dieser Redeweise ist offensichtlich dieser: Wenn man von Migration und Migranten spricht, so neutralisiert man sozusagen die affektive und möglicherweise auch ideologische Belastung, welche den Worten «Emigration» und «Immigration» anhaftet.

Man muß aber genau sehen, was sich hinter dieser Auswechslung der Terminologie verbirgt. Wenn die Rede von «Migration» und «Migranten» es erlaubt, unsere Aufmerksamkeit auf das bloße Faktum des Ortswechsels zu konzentrieren, so laufen wir Gefahr, den entscheidenden Aspekt unserer gesamten Problematik zu verdunkeln[1]: Bei jeder Migration geht es, so banal diese Feststellung auch scheinen könnte, um ein Herausgerissenwerden und eine Bedrohung. Eine Migration impliziert immer — sozusagen «stromaufwärts» betrachtet — eine Trennung vom Herkunftsland, von der Heimat, von den Wurzeln, von der eigenen Kultur und Wohnwelt, von den Orten der Erinnerung und der Kindheit; sie ist immer Emigration, und der Emigrant läuft immer Gefahr, früher oder später und auf eine mehr oder weniger dauerhafte und endgültige Weise an einer Wunde leiden zu müssen, die nicht verheilt, an einem Exil ohne die Möglichkeit der Rückkehr. (Darum scheint es mir auch nicht möglich, die Rede über Migranten auf die Kategorie «ausländische Mitbürger» zu reduzieren.)

Andererseits aber — sozusagen «stromabwärts» betrachtet — wird die Emigration von Emigranten gleichzeitig immer auch als Immigration von Immigranten wahrgenommen, d.h.

jeder empfindet sie auf eine unbestimmte Weise und hat sie oft auch schon mit Furcht als Eindringen eines Fremden und Anderen empfunden, als Eindringen in sein eigenes Haus, in sein Territorium, in seinen Wirtschaftsbereich, aber auch in das Innerste seiner Vorstellungswelt und seiner Hoffnungen, als ein Geschehen, das verunsichernd und bedrohlich ist, das von einem potentiellen Feind, von einer Arbeitskraft[2] ausgeht, die — vor allem anderen! — imstande ist, meinen Plänen entgegenzuwirken, die meine beruflichen Ambitionen, meine Entwicklung und meinen Wohlstand in Frage stellen kann.

Es ist in diesem Stadium der Wahrnehmung keineswegs damit gedient, gelehrte und oft ziemlich künstliche Unterscheidungen zu machen zwischen den verschiedenen Typen der Migrationsphänomene und sich mit einer allzu genauen möglichen Differenzierung zwischen Migration und Asylsuche oder auch noch zwischen Wirtschaftsflüchtlingen und politischen Flüchtlingen aufzuhalten: Denn welches auch immer die Beweggründe, die strukturellen Ursachen und die Szenarios des Zustandekommens der verschiedenen Arten von Migration sein mögen, im tiefsten Grunde sieht man doch leicht ein, daß in allen Fällen die gewaltsame Entwurzelung anderer Menschen — mag sie nun freiwillig ausgelöst oder nur widerwillig in Kauf genommen sein — immer auch als ein Eindringen, ja als eine regelrechte «Invasion» in die komplexe Welt unserer sozialen Wirklichkeit und unserer symbolischen Wertvorstellungen wahrgenommen wird.

I.3 Einwanderer

Schließlich ist auch das semantische Feld der Spannung zwischen der Dynamik der Migrationen und ihrer statischen Dimension voll reichhaltiger Bedeutungsfülle. Wir nehmen die Immigranten oder die Emigranten — kurz gesagt: die Migranten — wahr als Menschen unterwegs, als Durchziehende: als «Birds of passage» (Michael Piore), als Zugvögel, die aber eher Pechvögel sind als Schwalben, die den Frühling ankündigen, oder zumindest als Besucher auf kurze Dauer, die aber in den Augen der Bewohner der Aufnahmeländer immer noch den Immigranten auf lange Dauer vorzuziehen sind, denen, die sich festsetzen, die sich auf Dauer einrichten, die sich mit den Einheimischen vermischen, sich ihnen assimilieren. Die Spezialisten für Wanderungsbewegungen legen uns die Vermutung nahe, daß wir uns wahrscheinlich im fortschreitenden Übergang von auf Rückkehr in die Heimatländer angelegten Wanderungsbewegungen (die den Jahren des Wirtschaftswachstums entsprachen) zu auf dauerhafte Niederlassung zielenden Wanderungsbewegungen und dann schließlich zu den heutigen zirkulären Wanderungsbewegungen befinden; aufgrund dieser Tatsache aber zwingen sie uns auch zu erkennen, daß die Dinge durcheinander geraten sind und daß es nicht mehr so einfach ist, zwischen Aufnahmeländern und Durchgangsländern zu unterscheiden[3]. Dies bedeutet, radikaler gesehen, daß die vorgeblich eindeutige Grenze zwischen den Ankunftsländern und den Auswanderungsländern ebenfalls dazu neigt, verwischt zu werden, und daß wir uns folglich von der Gefahr bedroht fühlen, nicht mehr zu wissen, wer wir sind und wer der andere ist. Wären wir damit nicht in einer seltsamen Umkehrung zum anderen des anderen geworden, solche, die nun ihrerseits Fremde geworden sind, die gezwungen sind, im anderen ein Subjekt, ein Ich, eine Identität zu erkennen, auf die wir uns zu beziehen haben?

Wir wollen nachdrücklich auf dieser neuen kopernikanischen Wende bestehen, die den innersten Kern jeder wirklichen Ethik der Beziehung zum anderen darstellt. In der jüdisch-christlichen Tradition finden wir diese Revolution schon angebahnt: Der Nächste ist nicht der Verwundete am Straßenrand, das Opfer, sondern der gute Samariter selbst (Lk 10,29-37): Der Westler, der sich nach klassischem Verständnis immer mit dem Samariter identifiziert hat, begreift hier unvermittelt, wer er ist, nämlich der Nächste des anderen, mit anderen Worten: Es geht nicht mehr darum, die Blickrichtung der Sieger[4] zu haben, sondern zu akzeptieren, daß man vom Besiegten angeblickt wird, daß man zum wirklichen und gleichwertigen Subjekt befördert wird — oder vielmehr: daß man als solches anerkannt wird.

II. Grundlegende anthropologische Komponenten der Migrationsproblematik

Dies also sind, wenn man von einer summarischen und provisorischen semantischen Analyse ausgeht, die konstitutiven Eckpunkte des

Spannungsfeldes. Es geht hier nicht darum, auf eine faule Weise bei der Feststellung der angetroffenen Widersprüche stehen zu bleiben. Aber man darf sich auch nicht mehr seinen Träumen überlassen: Die vielfältige Verschiedenheit und die Kompliziertheit der subjektiven Motive ebenso wie der Systeme und der Prozesse der Wanderungsbewegungen selbst verbieten uns jeden Idealismus und Voluntarismus, mögen diese auch noch so wohlmeinend und hochherzig sein. Nicht nur, daß die modernen Wanderungsbewegungen, von welcher besonderen Art sie auch sein mögen, keine radikal neue Erscheinung in der Geschichte der Menschheit sind; sondern überdies erleben wir den Eintritt in eine neue Ära struktureller Wanderungsbewegungen, die zweifellos derart sind, daß sie auf eine stabilere und weiterreichende Weise integrierender Bestandteil unserer sozialen Vorstellungswelt und der Bewährungsproben werden müssen, vor die uns unser Leben als Glieder des politischen Gemeinwesens stellt. So wird der Eintritt in diese neue Ära uns zwingen, *den Faktor der Wanderungsbewegungen in unser Gesamtbild von der Welt und in unsere Basisreflexe zu integrieren.*

Es gibt hier eine gewisse Parallele zur ökologischen Problematik: Nicht alle Probleme können zugleich und auf eine vereinfachende oder plump ideologische Weise gelöst werden, aber das System wird in fortschreitendem Maße die Problematik der Wanderungsbewegung integrieren. Ethisch und politisch ist von uns gefordert, diesen Prozeß *kritisch zu begleiten,* und zwar auf eine solche Weise, daß wir von seinen widrigen Wirkungen nicht überrumpelt oder überfordert werden. Unter dieser Bedingung können wir dann auch die guten Auswirkungen dieses Prozesses aufnehmen.

Die konstitutiven Pole des Spannungsfeldes sind also ernst zu nehmen in ihrer harten Realität und unter dem Aspekt der radikalen Herausforderung, die sie darstellen. Von Wanderungsbewegungen reden heißt, zu akzeptieren, daß wir es hier vom ersten Augenblick an und im ganzen Verlauf unserer darauf zielenden Überlegungen mit einem wechselseitigen Aufeinanderprallen von Personen und strukturellen Prozessen zu tun haben, mit einem Aufeinanderprallen im Bereich des Mikropsychischen und des Makrosozialen, im Bereich des Erziehungswesens und der Wirtschaft, der geistigen Werte und des Marktes, der Menschenrechte und der systemischen Mechanismen; es bedeutet, die ständige Verdoppelung der Gesichtswinkel und Blickrichtungen, der Standpunkte und Interessen hinzunehmen. Wenn wir hier von Auswanderern oder Einwanderern reden, machen wir uns dann den Standort der Entwurzelten oder der Wohlversorgten, der Ortsansässigen oder der Menschen auf Wanderschaft oder möglicherweise auch beider zugleich zu eigen? Wir dürfen nämlich nie die Wirklichkeit und die Rolle der Einwanderer der zweiten oder dritten Generation, der fest etablierten und assimilierten Einwanderer vergessen, die zu Motoren der Öffnung oder aber zu auf Selbsterhaltung bedachten Bremsern werden können. Die Soziologie der Interessen und der gesellschaftlichen Positionen kann uns hier eine große Hilfe sein. Sie macht uns wachsam gegenüber jeder naiven Idealisierung des Fremden. Überdies bringt sie die oft doppeldeutigen Motive und Verhaltensweisen der Einheimischen zutage.

Von Wanderungsbewegungen reden bedeutet schließlich, daß wir uns in eine Optik des unablässigen Wechsels zwischen überkommenen Situationen und neuen Rollenentwicklungen einordnen. Wie können wir von den Wanderungsbewegungen und vor allem von einer neuen ethischen Einstellung gegenüber den Einwanderern sprechen, *ohne uns selbst in die Bewegung des gesellschaftlichen Wandels und einer uns in der Tiefe aufwühlenden «Wanderschaft» unseres eigenen Bewußtseins hineinziehen zu lassen?* Wie können wir uns den Herausforderungen einer sich verändernden Welt stellen, *ohne uns einverstanden zu erklären mit der Veränderung* unserer Denk- und Lebensweise? Kurzum: *Eine Ethik der Migrationen ruft unsere Gesellschaften zu einer tiefgreifenden Bekehrung zum Nächsten auf.*

Es ist also von höchster Bedeutung, sich die anthropologischen Komponenten bewußt zu machen, die den Bedingungsrahmen für die Problematik der Wanderungsbewegungen darstellen, einer Problematik, die unter diesem Gesichtswinkel und ungeachtet ihrer besonderen Kompliziertheit nichts anderes als einen Sonderfall der Ethik der Beziehung zum anderen darstellt.

II.1 Ich/der andere

Die Ethik versteht sich heute wesentlich vom Konzept der Beziehung zum anderen her. Es ist

die Beziehung zum anderen, durch die sich der Begriff der Verantwortung konstituiert. Um den anderen wirklich annehmen zu können, muß das Subjekt zugleich selbst Zugang zu einer erkennbaren Identität haben[5]. Zweifellos handelt es sich hier noch um eine bloß schwache und unvollkommene Identität, insofern sie noch nicht den ethischen Schock und die ethische Herausforderung zur Übernahme von Verantwortung durchgemacht hat, welche die unausweichliche Andersheit des anderen darstellen. Es bleibt nicht weniger wahr, daß ein gewisser Grad von persönlicher, kultureller und nationaler Identität vonnöten ist — de facto und de jure — als unerläßliche Vorbedingung für die Anerkennung des einzelnen anderen und anderer Völker.

Durch die ideologische Wiederaufwertung der Identität, wie sie heute im politischen Denken und Reden und im praktischen Verhalten ethnischer Gemeinschaften zu beobachten ist, sind wir unleugbar in Verlegenheit geraten. Es geht uns hier nicht darum, zu einer reinen und letztlich abstrakten Abgrenzung einer Identität substantiellen Typs zu gelangen, wohl aber darum, die Dynamik der Identifikation als Prozeß der Annahme des anderen zu begreifen. Aus anthropologischem Blickwinkel wird man sagen können, daß wir uns unserer Pflichten gegenüber dem anderen umso bewußter werden, als wir unsere eigene Identität als eine feste, aber doch bewegliche und veränderbare Basis wahrnehmen. Es geht hier um unsere Fähigkeit, uns als geschichtliches Subjekt zu verstehen, das mit einer gewissen Zahl starker Eigenheiten ausgestattet und aufgrund dessen in der Lage ist, sich dank seinen Erfahrungen und seinen Irrtümern zu entfalten. Die Fehlbarkeit des Subjektes ist Vorbedingung seiner Entfaltungsmöglichkeit. Aber gerade die Einsicht in seine Fehlbarkeit — weit entfernt davon, die Stellung des Subjektes zu schwächen — läßt das Subjekt fortschreiten in Richtung einer besseren Erfassung seiner Identität.

Was hier auf der Ebene der Fundamentalanthropologie ausgesagt worden ist, hat natürlich beträchtliche Konsequenzen nicht nur im Bereich der Verhaltenspsychologie, sondern vor allem, wenn man es überträgt auf die Ebene der Begriffe der kulturellen und nationalen Identität.

II.2 Das Territorium und die Grenze

Der Mensch neigt, besonders, wenn seine Wahrnehmung des Andersartigen begrenzt bleibt, dazu, seine Identitätssuche mit dem Bedürfnis nach Sicherung seines Territoriums zu verwechseln. Der Boden, der ihm kraft Geburt oder Erwerbs zu eigen ist, wird zur Norm beim Aufbau seiner Person oder seiner kulturellen Identität. Das Recht des Bodens gewinnt die Herrschaft über das politische Handeln, und zwar in Richtung einer Exklusivität und eines Ausschlusses. Dann liegt ein Abdriften ins Soziobiologische nahe, mit seiner Tendenz, die Beobachtungen der Verhaltensforschung ohne Nuancen auf die normative und juridische Ebene zu übertragen. Dann wird die Grenze einzig und allein im Sinne eines Schutzes gegen die Bedrohung, welche der andere darstellt, verstanden. Auf dieser ideologischen Basis wird die Entwicklung einer echten Ethik der Grenze, welche die richtige und gerechte Beziehung zwischen dem Eingesessenen und dem Fremden mit deutlichen Markierungen absteckt, schwierig; die Grenze dient nur noch als negative Trennlinie, sie ist nur noch eine Funktion des Sicherheitsbedürfnisses; zu keinem Zeitpunkt wird sie als positive Verbindungslinie anerkannt, die zugleich Platz für die Rechte des anderen schafft. Kurzum: Das Annehmen der Grenze als positive Verbindungslinie, welche die Identität mit Hilfe der Andersheit rhythmisch einordnet, setzt voraus und fordert eine Logik des Austauschs und der wechselseitigen Anerkennung[6].

II.3 Die Geschichte

Die Grenzen in ihrer Kontingenz sind nicht die reine Heiligsprechung eines geographischen Tatbestandes oder einer Topographie. Sie sind das Ergebnis von oft gewalttätigen Ereignissen und durch zerbrechliche Verträge ausgehandelten historischen Übereinkünften. Sie sind andererseits metaphorische Verkörperungen der unsicheren Verbindungen zwischen den ethnischen und den politischen Wirklichkeiten. Überdies verpflichten sie uns, uns Fragen zu stellen bezüglich der diachronischen und nicht nur territorialen Dimension der Identität in allen ihren Formen. Sicherlich bilden auch die Wurzeln, welche die Grundlage einer Kultur oder einer Nation bilden, selber das ständige

Objekt einer symbolischen Verhandlung, wobei sie Raum geben für neue kulturelle oder politische Synthesen. Man kann also die Wurzeln und die Traditionen nicht als etwas fest Geronnenes betrachten, ebensowenig wie das Recht des Bodens oder die Grenzziehung um das Territorium. *Die Staatsangehörigkeit bleibt eine Sache der Vereinbarung und des Vertragsschlusses, der Anerkennung und nicht der Genealogie.* Die Logik der Identitätsbildung aber mit ihrem Rekurs auf den privilegierten Modus der Kommunikation und der Diskussion — wie es die Vertreter des Habermasschen Modells zu betonen nicht müde werden — setzt voraus, daß man die Rolle des narrativen Elementes der Identitätsbildung in Rechnung stellt. Andernfalls würde man einer rein voluntaristischen und verfahrensrechtlichen Sicht der Anerkennung von Identität aufsitzen.

II.4 Überwindung des Rassismus

Absolut genommen oder auch, wenn man sie listig miteinander verknüpft, erinnern die Begriffe «jus sanguinis» («Recht des Blutes») und «jus soli» («Recht des Bodens») auf fast fatale Weise an die Ideologie von «Blut und Boden». *Die Fragen rund um die Staatsangehörigkeit sind vor allem anderen politischer und kultureller Art, und ihre Beantwortung setzt eine normative Anbindung an die These der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte voraus.* Dies impliziert aber nicht, daß wir ganz und gar darauf verzichten, die Unterschiede zwischen den Rassen und Ethnien in Rechnung zu stellen. Der bloße Begriff «Rasse» ist ohne Zweifel viel zu kompliziert und in den Augen mancher Leute viel zu problematisch, als daß wir ihn hier auf zufriedenstellende Weise verwenden könnten[7]. Es mag uns an dieser Stelle genügen, aus dem Blickwinkel der Anthropologie hervorzuheben, daß der subtile Maßstab der Rassenverschiedenheit, die das Ergebnis eines geohistorischen und kulturellen Prozesses ist, ein Faktor der gegenseitigen Wahrnehmung unter Menschen ist, der nicht vernachlässigt werden darf. Ferner ist hervorzuheben, daß diese Rassenverschiedenheit mitwirkt bei der Schaffung von Nähe oder Distanz unter Menschen, und zwar sowohl auf psychosozialer als auch kultureller und politischer Ebene.

Der andere ist nicht nur aufgrund seiner Vergangenheit, seiner Herkunft, seiner Sprache oder seiner Kultur verschieden von uns, sondern auch aufgrund seiner Hautfarbe und seiner ethnischen Zugehörigkeit. Diese Gegebenheit nicht wahrhaben zu wollen, bedeutete, daß man Gefahr liefe, einer bloß abstrakten Sicht der Menschenrechte und der internationalen Beziehungen zu verfallen; es bedeutete, sich der Möglichkeit zu berauben, im tiefsten Grund zu verstehen, worum es bei multikulturellen Gesellschaften geht; sich der Möglichkeit zu berauben, auf dem Boden der gesellschaftlichen Realitäten den inakzeptablen Charakter des Rassismus und der Fremdenfurcht zu überwinden.

Wenn wir von einem wohldifferenzierten Konzept ausgehen, wird es möglich, die vielfältige kulturelle Verschiedenheit der Situationen zu begreifen, die im Phänomen der Wanderungsbewegungen sowohl ihre Quelle als auch ihren Ausdruck findet. Je höher der Grad der rassischen und ethnischen Verschiedenheit ist, umso notwendiger ist es, den zusätzlichen Bedrohungen, welche die zwischenmenschlichen und internationalen Beziehungen belasten, Beachtung zu schenken. Diese elementare psychosoziale Regel bedarf einer normativen Ergänzung: Die ethische Forderung der Achtung vor dem anderen ist umso absoluter und entschiedener einzustufen, als es sich bei diesem anderen um eine konkrete Person mit ihren rassischen, ethnischen und kulturellen Eigenheiten handelt. Andernfalls verfiele man einem abstrakten Universalismus, der aus diesen Eigenheiten ein bloßes Hindernis machte, das überwunden werden muß, sie aber nie als positiv zu wertende Gegebenheit schätzen kann. Die Menschenrechte besagen ja nicht, daß der Mensch keine Hautfarbe hat, sondern daß der Mensch geachtet werden muß, ganz gleich welche Hautfarbe er haben mag, und daß er also auch gerade mit dieser bestimmten Hautfarbe geachtet werden muß.

Aufgrund dessen, daß die Faktoren der Rassenzugehörigkeit eng verbunden sind mit Faktoren, die von der Geschichte und der Kultur bereitgestellt werden, kann man sie nicht auf dogmatische Weise dem Phänomen der Rassenmischung entgegensetzen. Die Rassenmischung trägt nicht nur bei zum historischen und kulturellen Prozeß einer beständigen Wiederausdifferenzierung der Rassen und Ethnien, sondern sie stellt auch — sozusagen «stromabwärts» betrach-

tet — *eine positiv zu wertende Chance des Aufbaus der menschlichen Identität dar.* Jeder Gedanke an eine Rassenreinheit und jedes Anzielen «ethnischer Säuberung» sind Fiktionen und Wahnvorstellungen verhaftet und stellen einen äußerst schweren Anschlag auf die Menschenrechte dar. Wir müssen vielmehr ganz im Gegenteil für eine dialektische dynamische Sicht des Prozesses der Rassenmischung plädieren. Weit entfernt davon, daß diese eine schändliche Assimilation oder bloß ein alles einebnender Schmelztiegel wäre, stellt sie eine verheißungsvolle Herausforderung auf dem Weg der wechselseitigen Anerkennung dar, auf dem alle Menschen auf unserem Planeten, ganz gleich welcher Herkunft sie seien, miteinander verbunden sind.

III. Für eine Ethik der Wanderungsbewegungen[8]

III.1 Menschliche Identität und Menschenrechte

Das Nachdenken über das Thema «Identität» läßt uns deutlich erkennen, daß hier verschiedene Ebenen ineinander verschachtelt sind und in mehreren Schichten übereinanderliegen. Bei der Beschäftigung mit den Wanderungsbewegungen laufen wir allzu schnell Gefahr, uns auf die rein politische Problematik der Beziehungen zwischen Staatsbürgerschaft und Nationalität zu beschränken, ohne das zu sehen, was bei der Thematik der menschlichen Identität in ihrer universalen Bedeutung an Wesentlichem im Spiel ist. Wenn wir von einer nationalen, europäischen oder nachnationalen Identität sprechen, so befreit uns das nicht von der Aufgabe, die Bedeutung der Suche nach der menschlichen Identität aufzuzeigen. Diese Suche — das haben wir bereits gesehen — setzt keineswegs einen substantialistischen oder statischen Identitätsbegriff voraus. *Das Ich entdeckt sich selbst und bewährt sich grundlegend in dem Zusammenstoß und in der Begegnung mit dem anderen. Diese Schlüsselerfahrung ist es, aus der sich die Allgemeingültigkeit der Rechte der menschlichen Person ableitet.* In seiner Verantwortung für den anderen, wer immer dies auch sein mag, ist der Mensch zur Solidarität innerhalb der universalen Menschengemeinschaft berufen. Damit ist jede Art von Diskriminierung in Acht und Bann getan. Deswegen anerkennt das Christentum nicht nur das Recht auf Auswanderung, sondern auch ein grundlegendes Recht auf Einwanderung.

Dieses Recht kann dennoch nicht in jeder beliebigen Situation und aus jedem beliebigen Grund geltend gemacht werden. Es muß zusätzlich noch mit «gültigen Motiven»[9] verbunden sein. Diese Präzisierung zeigt, daß die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte entsprechende Pflichten voraussetzt und daher auch einen Austausch, eine Kommunikation zwischen den verschiedenen davon betroffenen Teilen. Dies gilt umso mehr, wenn wir es mit aktiven Rechten oder mit sogen. «Anspruchsrechten» oder «Gläubigerrechten»[10] zu tun haben, wie es der Fall ist beim Recht auf Einwanderung oder beim Recht auf Arbeit, die weit über einen einfachen «passiven» Schutzanspruch der Person hinausgehen.

Dies ist wohl das ethische und politische Dilemma, vor das uns die Wanderungsbewegungen stellen. Im tiefsten Grund ist jeder Mensch Mitglied der weltweiten menschlichen Gemeinschaft, und als solches erfreut er sich vorbehaltlos der ganzen Fülle der Menschenrechte. Aber die Tatsache, daß er zur eigenen und selben Menschenfamilie gehört, verpflichtet ihn auch, diese Rechte seinerseits zur Geltung zu bringen, und zwar entsprechend der Logik der wechselseitigen Kommunikation und Anerkennung der Rechte anderer, und nicht bloß in einem Geist automatischer und einseitiger Anspruchshaltung. Denn die Alteingesessenen oder Autochthonen können selber Ansprüche aus denselben allgemeingültigen Rechten anmelden, wobei sie über eigentümliche Rechte verfügen, die mit ihrer besonderen Situation zusammenhängen. Die Spannung, die zwischen diesen verschiedenen Ebenen von Rechten entsteht, wird in ihrer ganzen Macht deutlich sichtbar, wenn man die Probleme bedenkt, die sich aus der nationalen Identität ergeben.

III.2 Nationale und nachnationale Identität

III.2.1 Das Volk und das Vaterland

Was sich derzeit in der ehemaligen UdSSR und in Ex-Jugoslawien, aber auch in zahlreichen Ländern Afrikas abspielt, läßt die Frage aufkommen, was es mit der Wiederkehr der Patriotismen und mit dem, was der amerikanische Philosoph Michael Walzer den «neuen Tribalismus», das neue Stammesdenken, genannt hat[11], auf sich hat.

Was ich weiter oben schon über das notwendige anthropologische Gleichgewicht zwischen

Selbstliebe und Liebe zum anderen gesagt habe, das bedarf nun einer Übersetzung auf die Ebene des Kulturellen und des Politischen. Der Begriff «Vaterland» ist mit allerlei Fallstricken verknüpft: Man denkt dabei leicht an Faschismus (vgl. den Wahlspruch der Vichy-Regierung: «Famille, travail, patrie»), an völkische Strömungen (Volk-Heimat) und an Nationalismus. Jede Beschwörung des Vaterlandes riecht übel nach Patriotismus, Rassismus und Ausschließung anderer[12]. Ich glaube aber, daß wir es nötig haben, neu anzuknüpfen an der Idee des Vaterlandes — ungeachtet ihrer unheilvollen Inkarnationen in vergangenen Zeiten. Wie können wir dies tun, ohne wieder in die Fallen zu geraten, auf die wir schon hingewiesen haben?

Eine kritische Neubesinnung auf die Begriffe Volk und Vaterland wird die Klippen des Populismus und des Patriotismus dann umschiffen können, wenn sie es versteht, die tiefgreifenden Verbindungen zwischen Kultur und Ethos[13] neu zu überdenken. Eine Kultur ist nicht bloß eine Sprache, eine Lebensweise, sondern sie ist ein Gewebe, das sich einer Landschaft, einer gemeinsamen Erinnerung, einem Umgang mit bedeutsamen Orten verdankt. Sicherlich, die Kultur beschränkt sich nicht auf ihr Eingepflanztsein in einen territorialen und geographischen Bereich. Sie überschreitet die Grenzen. Sie hat die Fähigkeit zum «Export», zur «Ansteckung», zur Expansion. Aber sie ist nie unberührt von den Orten ihrer Entstehung. Sie ist nie ohne *Ortsgedächtnis.*

Die «Nationalkultur» hat die besondere Eigenart, daß sie — wenn auch weit entfernt davon, sich für universal halten zu können — sich doch als eine Wirklichkeit begreifen muß, die in all ihrer Singularität Zugang zum Universalen vermitteln kann[14]. Die kulturelle Identität, die an vaterländische Gefühle gebunden ist, ist eine konstruierte Identität, das Ergebnis einer Akkulturation, die auch in der Gegenwart des anderen immer noch die Rückbesinnung des Ich auf seine Singularität voraussetzt. Eine solche Anerkennung des Vaterlandes als kulturelles System der Erinnerung und der Identitätsbildung hat also nichts zu tun mit einer ideologischen Rückkehr zur Natur. Das Vaterland erscheint hier als eine singuläre und begrenzte Struktur, die sich in ständiger Umwandlung befindet, weil sie der Herausforderung des Andersseins anderer Menschen ausgesetzt ist.

Aufgrund dieses Tatbestandes sind die Wanderungsbewegungen — weit entfernt davon, sich gegen den Aufbau der kulturellen Identität eines Vaterlandes zu wenden — eine wesentliche und beständige Komponente der Entstehung eines Vaterlandes. Die Wanderungsbewegungen verdichten und radikalisieren den Faktor der Umgestaltung, der jeder Akkulturation innewohnt, in dem Maße, wie die Identität gerade im Kontakt mit dem anderen geschmiedet wird.

Rückkehr zum Tribalismus? Wenn wir Walzer glauben wollen, müßten wir zwischen zwei Typen von Tribalismus unterscheiden. Einerseits haben wir den Tribalismus als eine Art von Kirchturmsdenken und Drang zur ethnischen Säuberung. Andererseits kann der Tribalismus (für den die politische Linke Walzer zufolge kein Verständnis hat) als eine Grundgegebenheit im Leben der Menschheit auch offen sein: In der modernen säkularen und pluralistischen Welt gehöre ich niemals zu bloß einem einzigen Stamm. Die Teilung in Stämme geht mitten durch jeden von uns hindurch, und darum verlangt der Tribalismus nach einem konkreten Universalismus, der vollkommen verschieden ist vom «laizistischen» und «republikanischen» Universalismus, der möchte, daß ich auf alles verzichte, was meine kulturelle und religiöse Identität kennzeichnet.

Die Universalität der Menschheit und der Menschenrechte setzt also die Anerkennung der besonderen Teilidentitäten voraus. Der Partikularismus ist nicht notwendigerweise sektiererisch. Indem sie die Entstehung unterschiedlich multikultureller Gesellschaften beschleunigen, zwingen uns die Wanderungsbewegungen, den Dialog zwischen den partikulären Einheiten besser zu artikulieren und also die humanisierende Funktion eines konkreten Universalen besser zu begreifen, welches das Ergebnis der lebendigen Synthese der Unterschiede sein wird.

Dieser Vision, die aus Hegelschem und kommunitärem Geist inspiriert ist, setzt Habermas das Projekt eines «Verfassungspatriotismus» entgegen[15]. Darunter ist ein Gefüge von ethischen und politischen Grundsätzen zu verstehen, die sich mit Hilfe bestimmter Verfahren in juridischen Ausgestaltungen universalen Charakters verfestigen. Das «Europa der Vaterländer» (Charles de Gaulle) muß dann nicht ein Europa der Stämme und Traditionen sein, sondern

das Europa des Rechtes und der gemeinsamen demokratischen Grundsätze.

Nun ist aber die von Habermas vorgeschlagene Alternative allzu hart[16]. Sie geht auf normative Weise von dem aus, was das Leben der Menschen bestimmen soll, ohne «am anderen Ende» zu sehen, daß die Menschen sich in der politischen Organisation wiedererkennen müssen[17]. Habermas will uns unmittelbar vom Universalen zum Singulären übergehen lassen, so als wenn wir nicht auch auf dem Weg über unsere Singularitäten Zugang zum Universalen hätten. Weit entfernt davon, gegeneinander zu arbeiten, sind die absteigende und die aufsteigende Zugangsweise komplementär zueinander und müssen notwendigerweise miteinander verbunden werden, wenn man die Spannungspole in einer konkreten Synthese miteinander versöhnen will.

III.2.2 Die Nation und der Staat

Denis de Rougemont hat uns gelehrt, dem Nationalstaat gegenüber mißtrauisch zu sein. Die Wanderungsbewegungen machen uns die starre Undurchdringlichkeit der Grenzen sichtbar, während sie uns gleichzeitig daran erinnern, welche Anziehung die reichen Länder ausüben und welche geopolitischen Komponenten die nationalen Grenzen haben (vgl. den Golfkrieg!). Aus negativem Blickwinkel betrachtet, fordert der Nationalstaat das Mißtrauen heraus, ja den Krieg. Er ist mehr Instrument der Sicherheit als Instrument des Friedens. Aber man darf doch nicht vergessen, daß die Logik der Grenzen — aus positivem Blickwinkel betrachtet — im Dienst eindeutiger Beziehungen und daher auch des Friedens steht. Die politische Identität wird also immer auch auf dem Weg über die nationale Identität erreicht. Aber auch hier ist die Frage zu stellen: Führt dieser Diskurs über die «Nationalität» geradewegs zu Nationalismen? Wenn die Nation einer Monokultur, einem religiösen, kulturellen oder politischen Monopol — und sei es auch «laizistisch und republikanisch» — gleichgestellt wird, dann ist m.E. der Nationalismus unausweichlich. Was wir hier zu verstehen haben, ist dies: Der Nationalstaat schafft ebenso wie der Rechtsstaat und der Wohlfahrtsstaat eine Synthese aus kulturellen Partikularitäten, aus denen diese sich zusammensetzt. Unter diesem Gesichtswinkel bewahrt das «Schweizerische Modell» seine ganze Trefflichkeit und kann zugleich erhellen, warum ein gewisser «franko-französischer» Nationalismus in solche Sackgassen geraten kann.

III.2.3 Nationale oder nachnationale Identität?

In einer neuerdings entbrannten Debatte stehen sich die Verfechter der nachnationalen (europäischen) Identität und die Verfechter einer nationalen Identität, die als Vorbedingung einer europäischen Identität verstanden wird, gegenüber[18]. Im Gefolge von Habermas entwickelt J.-M. Ferry die Idee eines «Verfassungspatriotismus», welcher der vernünftigen Auseinandersetzung, der Diskussion mit dem anderen Vorrang einräumt. Ferry fürchtet, daß die Betonung der bloß «narrativen Identität» (P. Ricoeur), die im tiefsten Grund egozentrisch sei, an den juridischen Ansprüchen und politischen Rechten des anderen vorbeigehe. Das aber bedeutet m.E., nicht zu sehen, daß die nachnationale (namentlich die paneuropäische) Identität eine stärker differenzierte nationale Identität voraussetzt und somit eine Reform schon der Grundidee von Nation.

Man wird die Dilemmata der europäischen Identität nicht dadurch lösen können, daß man die Flucht nach vorn antritt in eine «nachnationale Identität», solange man nicht die Artikulation des Begriffes Nation und der Wirklichkeiten, aus denen sie sich zusammensetzt, neugestaltet hat. Kurz gesagt: Die Wanderungsbewegungen sind aufgrund der Herausforderungen und der Bedrohungen, die sie für unsere verengten Nationalismen darstellen, eine Chance für die Zukunft einer mehr konföderativen Demokratie, eine Chance, die wir ergreifen sollten. Indem wir den besonderen Genius unserer verschiedenen Gebiete und unserer Identitäten tiefer erfassen und zur Wirkung bringen, werden wir das nachnationale Potential unserer gemeinsamen Kultur entfalten und als Europäer unseren singulären Beitrag zum Universalen leisten, im Dialog mit den anderen Weltkulturen. Die Wanderungsbewegungen sind eine Chance für ein Europa, das sich stärker seiner selbst, seiner Grenze und seiner Trumpfkarten bewußt wird.

III.2.4 Staatsbürgerschaft[19]

Die Diskussionen über die Staatsbürgerschaft und die Zugangsbedingungen dazu, die in den

meisten Ländern Europas im Gang sind, sind symptomatisch für eine allgemein verbreitete Verlegenheit. Die einen berufen sich dabei auf das *jus soli,* die anderen auf das *jus sanguinis* als Mittel zur Beantwortung einer Frage von hohem und kompliziertem Symbolwert. Ebenso wie die Bedeutung der Begriffe «Nation» und «Nationalität» sich verschoben hat, hat auch der Begriff «Staatsbürgerschaft» eine Präzisierung erfahren. Worum es nun dabei geht, das sind vor allem die bürgerlichen und politischen Rechte. Wenn man die Frage aus einer statischen Sicht der Identität angeht und keinerlei Unterschied zwischen Nationalität und Staatsbürgerschaft gelten läßt, dann wird jeder Vorstoß in Richtung auf partielle bürgerliche und politische Rechte für die Eingewanderten notwendigerweise als eine Bedrohung der Bevölkerung des Aufnahmelandes empfunden. Es ist also von größter Wichtigkeit, hier streng zu unterscheiden zwischen Naturalisierung, Zuerkennung gewisser politischer Rechte für die Eingewanderten und unbedingter Achtung der Menschenrechte. Jede andere Lösung bedeutete den Rückfall entweder in Chauvinismus und sektiererischen Nationalismus oder in einen abstrakten Kosmopolitismus, der ebenfalls so unrealistisch wie unverantwortlich wäre.

IV. Konsequenzen ziehen
IV.1 Die Schweiz, Land der Einwanderung und des Asyls — die Schweiz, Land der Auswanderung

In der Schweiz hat sich im letzten Jahrzehnt sowohl die ethische wie die politische Diskussion auf die Frage des Asylrechts und die Politik gegenüber den Flüchtlingen konzentriert. Die Wanderungsbewegungen bilden den Hintergrund der Asylproblematik. Dort, wo die Asylpolitik vor allem Erwägungen zum humanitären Recht herausfordert und auf verfassungsrechtlicher und politischer Ebene die Frage nach dem Recht zum Widerstand aufwirft[20], verlangen die Wanderungsbewegungen nach einer Gesamtschau, die den kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und politischen[21] Faktoren Rechnung trägt und vor allem den dauerhaften und strukturellen Charakter der Exodus-Bewegungen mit berücksichtigt. Dennoch wäre es falsch, wenn man diese beiden Aspekte voneinander trennen wollte. Das Asylrecht setzt eine vorübergehende Situation und den Wunsch nach Rückkehr in das Herkunftsland voraus. Die auf dauerhafte Niederlassung gerichteten Wanderungen erzeugen, wie wir gesehen haben, für die Aufnahmeländer besondere innere Probleme. Es ist nicht möglich, die beiden Situationen künstlich voneinander zu trennen. Wir müssen unsere Mentalität ganz im Gegenteil an eine größere Elastizität gewöhnen, entsprechend der komplizierter gewordenen Gegebenheiten. Die unaufhörlichen Wanderungsbewegungen mit ihrem Wechselspiel zwischen Kommen und Gehen, Exodus und Rückkehr, fordern von uns eine entsprechend größere intellektuelle und politische Beweglichkeit.

Die Unschlüssigkeit der Schweiz im Blick auf Europa (die noch an Gewicht gewonnen hat durch die Weigerung des schweizerischen Volkes im Dezember 1992, der Ratifizierung des Vertrags über den Europäischen Wirtschaftsraum zuzustimmen) ist ein Anzeichen dafür, daß eine fällige Umgestaltung noch nicht abgeschlossen ist. Der Pol der autozentrierten nationalen Identität hat vorläufig noch das Übergewicht über den Pol der dezentralen nationalen Identität. Die Furcht vor einer wilden Einwanderung nach Art einer regelrechten Invasion hat das Bedürfnis, sich mit einer Panzerung zu umgeben, verstärkt — eindeutiges Zeichen eines mangelhaften Selbstvertrauens und eines verkümmerten Bewußtseins unserer eigenen Identität. Daraus ist eine innere Unsicherheit erwachsen, die sich namentlich dadurch verrät, daß der kulturelle und sprachliche Pluralismus derzeit von manchen in Frage gestellt wird. Um davon frei zu werden, wird es darauf ankommen, die dynamische Bedeutung der dezentralen nationalen Identität wieder sichtbar zu machen, die als eine Herabstufung des Gewichtes der unterscheidenden Besonderheiten zu verstehen ist[22]. Kurz gesagt: Die Herausforderung durch Europa mitsamt ihrer Dimension sowohl demographischer, kultureller, wirtschaftlicher und politischer Bedrohungen ist eines der besten Stimulantien für eine kritische und in die Zukunft schauende Neubestimmung der helvetischen nationalen Identität. Indem sie das Bewußtsein der *intra*nationalen besonderen Teilidentitäten schärft, wird sie ihnen auf lange Sicht die Fähigkeit vermitteln, sich im Sinne einer *inter*nationalen Öffnung auszuwirken.

Wenn man über die Schweiz und Wanderungsbewegungen spricht, so ist der erste Gedanke, der sich aufdrängt, der an den Widerspruch zwischen der Schweiz als «Asylland» und dem nationalen Egoismus. Nun darf man aber nicht vergessen, daß die Schweiz selbst auch immer ein Land der Auswanderer gewesen ist (es gab Auswanderung innerhalb von Europa, in die Vereinigten Staaten von Amerika, nach Kanada, nach Lateinamerika und Australien)[23]. Sicherlich bleibt das demographische Ausmaß ihrer eigenen Migrationsflüsse äußerst gering und ist als solches kein Anlaß zur Beunruhigung für die Aufnahmeländer. Aber wie wollte man nicht sehen, daß ein Wandel der Bedeutung und der Wahrnehmung schweizerischer Präsenz im Ausland sich auf dem Weg über einen tiefgreifenden Wandel der Einstellung der Schweiz und der Schweizer vollzieht? Das bedeutet auf symbolischer Ebene eine Redynamisierung der Politik der Einbürgerung, die derzeit noch von widersprüchlichen Konzeptionen zerteilt ist[24]. Dies schließt andererseits aber auch einen veränderten Umgang der Wirtschaft und der Banken mit Fluchtkapital ein[25]. Die Aufnahme von Menschen und eine Änderung des sozialen Verhaltens gehen Hand in Hand mit der Einführung einer größeren wirtschaftlichen Gerechtigkeit und einer konsequenten Entwicklungspolitik. Derart sind die anspruchsvollen Veränderungen, zu denen die Schweiz aufgerufen ist, wenn sie eine gewisse moralische und politische Glaubwürdigkeit wiedergewinnen will.

IV.2 Die Frage nach einer europäischen Identität

Eben aufgrund ihrer europäischen Berufung mit allem, was diese sowohl an unausweichlicher Notwendigkeit als auch an frei übernommener Entscheidung enthält, kann die Schweiz nicht der riesigen Herausforderung entkommen, vor welche die Wanderungsbewegungen Europa insgesamt stellen. Gevierteilt zwischen Ost und West wie zwischen Nord und Süd, in seinem Inneren wie an seinen realen oder imaginären Grenzen ist Europa dabei, sich unablässig neu zu definieren im Kontakt mit dem jeweils anderen, wie Edgar Morin und Tzvetan Todorov es auf bewundernswerte Weise aufgezeigt haben. Wessen wir hier dringend bedürfen, das ist eine neue Ethik der Grenzen[26], d.h. eine Ethik, die über die bloßen Fragen nach Nationalität und Staatsbürgerschaft hinaus unserer Suche nach einer vertrauensvollen und offenen Identität neue Orientierungszeichen gibt. Ein neuer internationaler Sozialpakt ist fällig, der Grenzen aufzeigt, ohne Mauern zu errichten, der mehr auf gegenseitige Anerkennung und auf das Recht setzt als auf Furcht und Drohung, der aber auch nie die Augen verschließt vor den Gefahren von Rechtsbruch und Aggression. Gegen die vielerlei Arten von Intoleranz, die sich von neuem erheben, müssen wir das Recht auf Verschiedensein, die Ethik der Andersartigkeit, die Rechte der menschlichen Person behaupten. Aber wir dürfen auch nicht dem Trugbild einer Andersartigkeit ohne rauhe Kanten[27], der Identität ohne Konturen, des Kosmopolitismus ohne Sicherheiten und ohne Heimatländer verfallen.

IV.3 Begegnungsräume: Für eine Ethik der differenzierten Kommunikation

Die Wanderungsbewegungen stellen uns vor die ethische Frage nach einer multikulturellen, im tiefsten Grunde pluralistischen Gesellschaft, die aber dennoch nicht das Opfer der Suche nach der Identität jedes dabei einbezogenen Teiles verlangt. Der einzuschlagende Weg ist klar vorgezeichnet zwischen den beiden Extremen, wie sie diesbezüglich einerseits eine getrennte Entwicklung (apartheid) und andererseits ein Schmelztiegel gewalttätiger Unterscheidungslosigkeit darstellen. Man kann die kulturelle, religiöse oder selbst nationale Identität nicht so leicht aufheben, da gerade die letztere, wie wir gesehen haben, darauf zielt, eine Synthese zwischen Partikularität und Universalität zu schaffen. Die technokratische und bürokratische Massengesellschaft mit ihrer Tendenz zur blindwütigen Erfassung aller Lebensbereiche durch die Mittel der Informatik, läuft Gefahr, uns ohne unser Wissen und unsere Zustimmung eine alles einebnende und auf ihre Art gewalttätige Universalität zu konstruieren. Unserer subjektiven Einzigartigkeit und unserer besonderen Identitäten beraubt, müssen wir uns heute «resingularisieren», sowohl auf individueller wie gemeinschaftlicher Ebene, im nationalen wie im kontinentalen Bereich. Eine neue kulturelle Synthese ist von uns gefordert, die das dy-

namische und demokratische Ergebnis unserer individuellen Identitäten ist, eine Synthese, die uns befähigt, uns gegenüber der Gestalt des anderen unsere Identität neu zu bestimmen und so Prozesse der Anerkennung und des Teilens zu ermöglichen.

Diese kulturelle Synthese, die jetzt dabei ist, sich zu bilden, ist nicht zu verwechseln mit einem Übermaß an Staat oder Technik. Sie ist vielmehr Gegenstand einer unablässigen Arbeit, etwas, das auf dem Umweg über Begegnungen, Herausforderungen und Diskussionen zustandekommt. All dies muß unter dem Zeichen der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes geschehen. Niemand verfügt über den allgemeingültigen Code, alles ist Sache der Übersetzung und der Schaffung von Übergängen. Die neue Soziabilität, die durch die Wanderungsbewegungen innerhalb von Gesellschaften eingeführt worden ist, die sich früher als geschlossene Gesellschaften verstanden, ist eine Soziabilität der kleinen Brücken und Stege und der dazwischen liegenden Begegnungsräume. So sieht die kulturelle Revolution und die Neuordnung unserer demokratischen Traditionen aus, die eine Ethik der Wanderungsbewegungen von uns verlangt.

IV.4 Die Umkehr der Rollen und die konkrete Gestalt des Universalen

Warum greifen wir auf die Metapher «Heimat für Menschen unterwegs» zurück[28]? In der altchristlichen Literatur wurde dieses Bild verwendet, um die doppelsinnige Existenz der Christen auszudrücken, die zwar vollen Anspruch auf ihr römisches Bürgerrecht erhoben, aber zugleich die Relativität dieser Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen aufgrund ihrer Hinordnung auf das künftige himmlische Reich betonten. Mehr als Bürger zweier Vaterländer denn als Menschen mit doppelter Nationalität schienen die Christen daher «auf zwei Brettern» zu spielen, die in Wirklichkeit ungleicher Art waren, dem des Politischen und dem des Religiösen. Überdies verstanden sie sich als Menschen unterwegs, als «Beisassen» *(pároikoi)*, nicht als Eingesessene. Im Sinne der berühmten Formulierung John Wesleys, des Gründers des Methodismus, «Meine Pfarrei ist die Welt», machten sie mit aller Kraft deutlich, daß *der christliche Glaube nicht vornehmlich eine Kraft zur Domestizierung und Seßhaftmachung des Absoluten, sondern ein Faktor der Beweglichkeit und des Bewußtseins vom ganz Anderen ist.* Sie knüpften an die große biblische Tradition der Wanderungen an mit ihrem kritischen Potential gegen trügerisches Zur-Ruhe-Kommen und gegen götzendienerische Sicherheiten.

Als ein im tiefsten Grund auf Pilgerschaft gestimmtes Volk hat auch das biblische Israel nichts gemein mit einer zionistischen Festung: «Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen» (Ex 23,9; vgl. auch Dtn 10,19). «Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst» (Lev 19, 33-34)[29]. *Die konstitutive Erinnerung an die selbst erlebte Unterdrückung ist das ethische Fundament der bedingungslosen Achtung des anderen.* Das ist der unauslöschliche Beweis dafür, daß die Rollen austauschbar sind und daß die Erklärung der Menschenrechte niemals bloß der Aufschrei einer Sondergruppe ist; sie hat vielmehr immer universale und normative Tragweite.

Die Identität — dies sei hier nochmals wiederholt — wird aufgebaut im Kontakt mit dem anderen und in der Bewährung an ihm. Der Bezug auf den Boden, auf die Nation, auf Institutionen erfährt damit eine tiefgreifende Umwandlung. Dieses lebendige Bewußtsein der Schicksalsgemeinschaft und der Solidarität mit den Ausgewanderten ist in der jüdischen Tradition eng verknüpft mit dem grundlegenden Gedanken, daß das Land ein Geschenk ist. Auch nachdem es seßhaft geworden ist, vergißt das Volk Israel nicht, daß es einmal ausgewandert ist: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer» (Dtn 26,5). Das Land ist also nicht mehr Gegenstand einer Sakralisierung wie in den kanaanäischen Religionen. Gott ist es, der das Land schenkt, oder vielmehr: der es zu Lehen gibt. Dieser Bezug religiöser Art verleiht ein anderes Verhältnis zum Territorium und zum Fremden; es ist dies ein Verhältnis, das nicht Besitz des einen und Ausschluß des anderen besagt, sondern dessen Anerkennung und Achtung[30].

Frei übertragen auf unsere Situation, weist diese jüdische und christliche Auffassung gleichzeitig auf die umgestaltende Dynamik hin, wel-

che die Erfahrung der Wanderungsbewegungen für unsere Gesellschaften bedeutet, und sodann auf die Anforderungen, die sich damit für die christlichen Gemeinschaften und — allgemeiner gefaßt — für die monotheistischen Religionen ergeben.

a. Die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte stützt sich auf die grundlegende Einheit des Menschengeschlechtes und auf die gleichen Mitgliedsrechte jedes einzelnen gegenüber dieser einen Menschheit. Der Kosmopolitismus bleibt Jahrhunderte hindurch und unter wechselnden Umständen normatives Ideal. Aber wir müssen uns, unter anderem Blickwinkel betrachtet, freimachen von einem abstrakten Universalismus, welcher den Kosmopolitismus als ein oberflächliches Aggregat disparater und gleichgültiger Elemente versteht. Die dynamische Einheit, deren wir bedürfen, ist eine aktive und schwierig zu erreichende Synthese eigentümlicher Verschiedenheiten, die als solche nicht aufzuheben sind.

Wir können einander als Bürger eines einzigen Vaterlandes im universalsten Sinne dieses Begriffs anerkennen, da wir uns ja als Mitbewohner ein und derselben Welt verstehen, als «Fremde und Gäste auf Erden» (Hebr 11,13). Die Welt ist es, die menschenbewohnte Erde, die unser gemeinsames Vaterland, unsere gemeinsame Heimat ist und die in letzter Instanz die rechtliche Verpflichtung zu einer Ethik der Aufnahmebereitschaft und der Offenheit gegenüber Einwanderern begründet, ganz gleich, wer sie sein mögen.

Sicherlich hat diese Metapher ihre Grenzen. Bürger der Welt zu sein bleibt eine Abstraktion. Die Anhänglichkeit an ein Heimatland und das kritische Bewußtsein der nationalen Identität sind *conditiones sine qua non* einer Überwindung der Patriotismen und der Nationalismen. Wir lernen uns selbst als potentielle Auswanderer sehen und als Mitglieder eines Volkes, das selbst seine Auswanderungswellen erlebt hat. Dies führt uns aber nicht so sehr zu einer zentrifugalen und zirkulären Sicht des menschlichen Ethos. Das Ethos im klassischen griechischen Sinn, daran sei hier erinnert, ist nicht nur die Gewohnheit und das übliche Verhalten als die empirische Basis der Ethik, es ist vielmehr auch die Art und Weise, wie wir die Welt bewohnen, also ein Vollzug von Heimat. Die Welt zu bewohnen bedeutet soviel wie sie mit unseren Wurzeln und unseren Erinnerungen, unserer Anhänglichkeit und unseren Plänen, unserer Sprache und unserer Kultur, unserer Erziehung und unserer Gemeinschaftsfähigkeit wohnlich zu gestalten.

Die Metapher «Heimat für Menschen unterwegs» weist hin auf eine doppelte Bewegung: auf eine Bewegung der Öffnung zur Universalität und zum Anderssein der anderen, auf einen echten Kosmopolitismus, aber auch auf eine Bewegung der Einwurzelung und der Treue, der Loyalität gegen sich selbst und gegen die Seinen.

b. Dies ist der Preis der konkreten Universalität: Bedeutet die Aufnahme der Zuwanderer nicht schließlich und endlich die Forderung eines größeren geistlichen Wachstums und einer besseren ethischen und politischen Entwicklung?

Wenn die christlichen Gemeinschaften und — weiter gefaßt — auch die monotheistischen Religionen sich von ihrer historischen Erfahrung belehren lassen, müssen sie sich eingeladen fühlen, sich daran zu erinnern, daß sie Erben und verantwortliche Sachwalter einer Tradition der Beweglichkeit und der Aufnahmebereitschaft sind, die sich unter Verfolgungen, in Entwurzelung und Exil bewährt hat. Kinder der Shoah und bedrängte Palästinenser, Katholiken in Ulster und protestantische Glaubensflüchtlinge, alle sind hier zusammen gerufen, kraft der Erinnerung an die Opfer für eine vergessene und verhöhnte Gerechtigkeit Zeugnis zu geben. Dies macht die unterdrückerischen Praktiken und die Intoleranz, deren sich jede dieser Traditionen im Lauf der Geschichte mitschuldig gemacht hat umso unerträglicher und bedauerlicher. Die Aufnahme des anderen als Forderung der Ethik setzt die Erkenntnis meiner eigenen Schuld, die Bitte um Vergebung und die Bereitschaft zur Wiedergutmachung voraus. Wir haben nicht andere zu belehren. Aber wir können aus der Geschichte lernen. Die Zuwanderer fordern uns zu dieser Beweglichkeit und dieser Veränderung auf. Sie machen aus uns Menschen, die sich selbst unerwarteterweise als Menschen unterwegs erkennen.

[1] Vgl. A. Sayak, Qu-est-ce qu'un immigré?, In: L'immigration ou les paradoxes de l'alterité (Brüssel 1991) 51.

[2] «Ein Einwanderer, das ist (für uns) im wesentlichen eine Arbeitskraft; und eine vorläufige, zeitweilige, nur vorübergehend anwesende Arbeitskraft», schreibt A. Sayak, aaO. 61.

[3] Vgl. C. Withtol de Wenden, Le choc de l'Est, un tournant historique pour les migrations?, In: Esprit 183 (1992) 101-111. Hier: 107.

[4] Vgl. S. Nair, Le regard des vaincueurs. Les enjeux français de l'immigration (Paris 1992).

[5] Vgl. das Kapitel, das ich diesem Thema gewidmet habe in: Les Lieux de l'action (Genf 1992) 49-66.

[6] Vgl. die schönen Überlegungen von O. Abel in: La justification de l'Europe (Genf 1992) 80ff.

[7] Vgl. das klassische Exposé von C. Lévi-Strauss, Race et histoire (Paris 1961).

[8] Vgl. hier besonders K.-H. Kleber (Hg.), Migration und Menschenwürde: 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker in Passau (Passau 1988).

[9] Vgl. die Enzyklika Johannes' XXIII., Pacem in terris (1963) Nr. 25 (DS 3967).

[10] Vgl. die sehr treffenden Bemerkungen von D. Schnapper, wonach es hier darum geht, im Interesse der Versöhnung des Universalen mit dem Partikulären ein Gleichgewicht zu finden zwischen den aus der liberalen Tradition hervorgegangenen Freiheitsrechten und den aus der sozialistischen Tradition überkommenen Gläubigerrechten oder Anspruchsrechten: L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration (Paris 1992) 169ff.

[11] Esprit 186 (1992) 44-57.

[12] Vgl. T. Todorov, Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine (Paris 1989) 279ff. (über die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Patriotismus und Humanismus). Vgl. auch die Bemerkungen von Joseph Rovan zum Thema der Formulierung de Gaulles vom «Europa der Vaterländer»: Europe des patries ou Nation Europe? In: P. Koslowski (Hg.), Imaginer l'Europe (Paris 1992) 61-75.

[13] Der Autor verwendet hier selbst das im Französischen unübliche Wort in seiner griechischen Urform (éthos) und fügt in Klammern das französische «l'habiter» (= das Wohnen) bei. Das griechische éthos aber bedeutet nicht nur «Sittlichkeit», sondern auch «Sitte» und «Gewohnheit». Sowohl das französische «habituer» (gewöhnen) wie das deutsche «Gewohnheit» aber sind stammverwandt und bedeutungsnahe zu «habiter» / «wohnen». Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm (Hg.), Deutsches Wörterbuch (Leipzig/Berlin 1854-1971), Bd. 6 (Leipzig 1911) Sp. 6482: «Für die ältere Sprache bedeutete der Gegensatz zwischen Grundwort (wonen) und Compositum (gewonen) durchaus nicht die begrifflichen Unterschiede, die späterer Gebrauch mit der Gegenüberstellung von wohnen und gewohnen verknüpft...» In diesem Sinn ist auch die Anspielung des Autors auf den Zusammenhang von Kultur und Territorium als gestalteter Wohnbereich zu verstehen. (Anm. der Übersetzerin.)

[14] Vgl. T. Todorov, aaO. 281.

[15] Vgl.: Citoyenneté et identité nationale. Reflexions sur l'avenir de l'Europe. In: J. Lenoble/N. Dewandre (Hg.), L'Europe au soir du siècle. Indentité et démocratie (Esprit, Paris 1992) 17-38. Im folgenden zitiert als «L'Europe au soir»

[16] Wie J.-M. Ferry bemerkt in seinem Beitrag «Pertinence du postnational», in: Europe au soir, 39-57.

[17] Vgl. Ch. Taylor, Quel principe d'identité collective? In: L'Europe au soir, 59-66; vgl. 65.

[18] Vgl. J.-M. Ferry, Les puissances de l'expérience. 2. Les ordres de la reconnaissance (Paris 1990) 201ff.; ferner: J.-M. Ferry/P. Thibaud, Discussion sur l'Europe (Paris 1992).

[19] Die Diskussion in diesen Ländern ist sehr unterschiedlich, vor allem wenn man an die französische, deutsche, britische oder schweizerische Sicht denkt. Zum Problem des Zugangs zur Naturalisierung in der Schweiz vgl. P. Centlivres, Une seconde nature (L' Age d'homme, Lausanne 1991).

[20] Vgl.: Résistance? Les chrétiens et les Eglises face aux problèmes relatifs à l'asile (Bern/Lausanne 1988); E. Fuchs/Ch. Grappe, Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir (Genf 1990).

[21] «Die Verletzung der Menschenrechte, das wirtschaftliche Elend und der Exodus der Flüchtlinge sind voneinander unabhängige Wirklichkeiten.» So das Dokument «Aux côtés des réfugiés. Pour une politique d'asile humaine. Deuxième mémorandum des trois Eglises suisses sur les problèmes de l'asile et des réfugiés». (Bern/Freiburg, 13. Januar 1987) 4.

[22] J. Habermas erachtet es für beispielhaft, wie sich in der Schweiz «eine gemeinsame politische Identität unterscheiden läßt von kulturellen Orientierungen und unterschiedlichen Nationalitäten» (L'Europe au soir, 38). Nun ist es aber gerade diese Verbindung zwischen gemeinsamer politischer Identität und der kulturellen Verschiedenartigkeit der «Nationalitäten» (oder Sprachgebiete), die bedacht werden muß, entsprechend einer noch feineren Dialektik als derjenigen, die vom Modell des Verfassungspatriotismus vorgeschlagen wird. Diese Frage ist gleich brennend in Belgien, wo man eine neue Verfassungsform des föderalistischen Typs eingeführt hat, die aber von Flamen und Wallonen unterschiedlich ausgelegt wird.

[23] Vgl. Paul Hugger (Hg.), Les Suisses. Modes de vie, traditions, mentalités (Lausanne 1992) Bd. 3, 1161-1197.

[24] Vgl. P. Centlivres/D. Schnapper, Nation et droit de la nationalité suisse, in: Pouvoirs 56 (1991) 149-161.

[25] Vgl.: Non aux capitaux en fuite. Pour une contribution efficace en vue d'enrayer l'afflux des capitaux fugitifs et de favoriser leur restitution. Document des oeuvres d'entraide suisse, octobre 1992.

[26] Vgl. O. Abel, aaO.

[27] Vgl. J.-B. Racine, La démographie facteur des transformations culturelles: Les enjeux du multiculturalisme urbain. In: O. Blanc/P. Gilliand (Hg.), Suisse 2000. Enjeux démographiques (Lausanne 1991) 337-342. Hier: 342.

[28] Vgl. den Brief an Diognet (2. Jh. n. Chr.): «Wenn die Christen auch alle ein Vaterland haben, so sind sie doch gleichsam Pilger. Als Bürger beteiligen sie sich an allem, aber sie ertragen alles wie Fremde. Jedes fremde Land ist ihnen Heimat. Jede Heimat ist ihnen ein fremdes Land... Sie bewohnen die Erde, aber eigentlich ist ihr wahres Vaterland im Himmel.» (V,5 und 9). Der Autor bezieht sich hier unausgesprochenerweise auf Hebr 11, 13-16.

[29] An diesen Text erinnert auch Michel Rocard, ehemaliger französischer Premierminister, in seiner Analyse der Spannung zwischen der grundsätzlichen Bereitschaft zur Aufnahme und der Pflicht zur Aufrechterhaltung des sozialen Gleichgewichts: «Une pratique morale est-elle possible en politique?» In: Morale et politque en péril. Colloque des Intellectuels Juifs (Denoël, Paris 1993) 141-151. Rocard läßt sich hier von Max Weber inspirieren, um zu zeigen, daß für den Politiker die «Verantwortungsethik» Vorrang hat, die dazu neigt, der Aufrechterhaltung des sozialen Gleichgewichts den Vorzug zu geben; man erkennt aber gut, daß eine verantwortliche Einwanderungspolitik nicht die Ablehnung der Gesinnungsethik im Hinblick auf die Rechte der Menschen, inklusive der Einwanderer, bedeutet.

[30] Dieser Punkt ist vor allem von Gerhard von Rad unterstrichen worden: Theologie des Alten Testaments I, (München 1957) 309-317.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

DENIS MÜLLER

1947 in Neuchâtel, Schweiz, geboren. Lehrt seit 1988 Theologische Ethik an der Protestantischen Theologischen Fakultät der Universität Lausanne. Vorher war er sechs Jahre lang Direktor des «Centre de formation du Louverain». Veröffentlichungen u.a.: Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg (Genf 1983); Réincarnation et foi chrétienne (Genf 1986, ²1993); Fascinante astrologie (Genf 1990); (zus. mit Christian Demur:) L'homosexualité. Un dialogue théologique (Genf 1992); Les lieux de l'action. Ethique et religion dans une société pluraliste (Genf 1992).

In eigener Sache

In Heft 2/1993 von CONCILIUM finden sich im Beitrag von Teotônio R. Souza, Einige Erscheinungsweisen Christi in Asien, auf der Seite 101 Formulierungen, die auch bei wohlwollender Interpretation als antisemitisch eingestuft werden müssen. Die für dieses Heft redaktionell verantwortliche Sektionsleitung für Theologie der Dritten Welt (Leonardo Boff und Virgil Elizondo) hat uns gegenüber versichert, daß die betreffenden Äußerungen ursprünglich getilgt wurden, durch einen technischen Übermittlungsfehler aber schließlich doch im Druck erschienen. Nachträglich können wir über diesen Vorfall nur unser größtes Bedauern ausdrücken. Wir hoffen, daß das Engagement von CONCILIUM insgesamt auch in Zukunft hinreichend glaubwürdig macht, daß wir antisemitischen Tendenzen entschieden entgegentreten wollen.

Die Redaktion für die deutsche Ausgabe

CONCILIUM aktuell

Ernst M. H. Hirsch Ballin

Christdemokraten und Euthanasie

In verschiedenen Ländern, vor allem in der westlichen Welt, ist die Frage aufgekommen, ob Ärzte unter allen Umständen bestrebt sein müssen, einen Schwerkranken am Leben zu erhalten, und zwar auch dann, wenn dieser selbst zu sterben verlangt. Ist es die Furcht vor vollständiger Abhängigkeit von der medizinischen Technik, die zu einem solchen Verlangen führt, oder ist es das Unvermögen einer versachlichten Gesellschaft, dem leidenden Menschen beizustehen? Auch wenn es feststeht, daß ein Patient berechtigt ist, weitere Behandlung und Eingriffe abzulehnen, so gibt es doch darüber hinaus auch Situationen, in denen Arzt und Patient keinen anderen Ausweg sehen als eine vorsetzliche Beschleunigung des Sterbensprozesses. Dies aber darf niemals eine ärztliche Maßnahme wie andere werden. Allem anderen voran steht die Pflicht jeden Arztes, der Familie und der Freunde des Patienten, dem Kranken in seiner äußersten Not beizustehen und alles Mögliche zu tun, um sein Leiden zu erleichtern. Niemals aber darf eine Situation entstehen, in der kranke Menschen das Gefühl haben, anderen zu einer unerträglichen Last zu werden, und in der sie sich gezwungen fühlen, darum zu bitten, daß man ihrem Dasein ein Ende machen möge. Die Tatsache allein, daß jemand um Euthanasie bittet, ist noch keine zureichende Rechtfertigung für einen Eingriff in das Leben eines Menschen.

Der niederländische Richter hat nicht die Augen zudrücken wollen vor den Fällen, in denen Schmerzbekämpfung und Sterbebegleitung nicht haben verhindern können, daß jemand in äußerster Not einen Arzt bittet, ihm zu helfen, an sein Ende zu kommen. Wenn sich ein Arzt nach sorgfältiger Prüfung und Überlegung in einer solchen Situation auf einen Notstand beruft — auf eine Art von «höherer Gewalt» —, hat das höchste Rechtskollegium davon abgesehen, auf der Verhängung einer Strafe zu bestehen. Der Richter hat damit in Sachen Straffestsetzung bei Euthanasie und Hilfe zur Selbsttötung auch eine allgemeine Regel des kontinentaleuropäischen Strafrechts angewandt: Wer sich in einer konkreten Situation von höherer Gewalt befindet, braucht nicht zu fürchten, daß er straffällig wird.

Derartige Situationen werden sich in allen Ländern ergeben, in denen die medizinische Technik imstande ist, Patienten auch am Abgrund des Todes am Leben zu erhalten. Aufgrund unseres Bedürfnisses, selbst über die heikelsten Fragen in aller Offenheit zu sprechen, ist in den Niederlanden die Frage aufgekommen, ob die Bewertung von Euthanasie und Hilfe bei Selbsttötung als strafbare Handlungen aufrechterhalten werden müsse. Die Antwort der Regierung und der Zweiten Kammer des Parlaments — der Kammer der Abgeordneten — war ein eindeutiges Ja. Eine von der Freisinnigen Opposition eingebrachte Gesetzesvorlage zur Änderung dieser Strafbestimmungen wurde verworfen.

Woran aber allgemeines Interesse bestand, das war eine bessere Garantie für den Grundsatz, daß die Berufung auf höhere Gewalt — im Sinn eines Notstands — in solchen Fragen von Leben und Tod überprüfbar sein sollte. Ärzten kann dabei die Mitwirkung an einer solchen Überprüfung zugemutet werden. Der Schutz des grundlegenden Rechtes auf Leben ist zu wichtig, als daß man ihn ohne alle Beaufsichtigung allein dem guten Willen von Ärzten überlassen dürfte. Anknüpfend an die bereits seit langem bestehende Verpflichtung des Arztes, eine Erklärung in bezug auf den Sterbefall abzugeben, macht das von der Regierung vorgeschlagene Gesetz eine detaillierte Berichtspflicht zur Regel für die Fälle, in denen ein Arzt meint, daß er in einem konkreten Notstand Sterbehilfe nicht verweigern konnte. Daß dieser Berichtspflicht Genüge geleistet wird, rechtfertigt an sich noch nicht die Anwendung von Euthanasie: Entscheidend ist nicht bloß, daß ein Bericht erstattet wurde, sondern vielmehr, was hier berichtet wird. Der Bericht verschafft dem Staatsanwalt das Material, dessen er bedarf, um beurteilen zu können, ob in diesem Fall Strafverfolgung am Platz ist oder nicht.

Daher sind alle Berichte, die besagen, in den Niederlanden sei die Euthanasie legalisiert, falsch.

Wahr ist vielmehr, daß der oberste Richter unter Umständen einen Notstand für denkbar hält, in welchem Strafverfolgung unterbleiben muß. Wahr ist ferner, daß das neue Gesetz dem Staatsanwalt das Material verschaffen will, dessen er bedarf, um beurteilen zu können, ob Grund für eine Strafverfolgung besteht.

Ich bin mir vollauf der Bedeutung der Regelung der Probleme um die Euthanasie, die in den Niederlanden vorbereitet wird, bewußt. Bei Entscheidungen über Leben und Tod findet eine Überprüfung von seiten der Obrigkeit statt. Diese Überprüfung ist für mich wesentlich: Sie ist das Herz der Neuregelung. Aber ich weiß auch, daß nicht in allen Fällen von Euthanasie zur Strafverfolgung geschritten werden soll. Nicht jeder Fall soll dem Richter vorgelegt werden, geschweige denn zu einer Verurteilung führen.

Es wird Leute geben — auch Christen —, die diese Konsequenz nicht auf sich nehmen wollen. Ich respektiere diese Meinung natürlich. Aber es ist meine feste Überzeugung, daß es mir und meinen Geistesverwandten als Christdemokraten keine Schande bereitet, eine Regelung wie diese zustande zu bringen: eine Regelung, welche die Norm vollauf aufrechterhält, aber doch dann, wenn jemand sich auf einen Notstand beruft, verlangt, daß verantwortlich Rechenschaft gegeben wird. Ich bin überzeugt, daß es mir und meinen Geistesverwandten als Christdemokraten keine Schande bereitet, an einer Regelung wie dieser mitzuwirken. Dies will ich aber nicht bloß begründen mit der Berufung auf eine widerspenstige Wirklichkeit am Ende des 20. Jahrhunderts, die sich weigert, sich nach christlichen Idealen, Normen und Werten zu richten. Dies wäre mir etwas zu bequem.

Das Problem liegt tiefer. Worum es im tiefsten Grund geht, ist die Tatsache, daß Christen der Verlockung der Weltflucht nicht nachgeben. Karl Rahner hat viele Male an die Christen appelliert, sich nicht in den Windschatten der Geschichte zurückzuziehen[1]. Die christliche Kirche darf nicht in ein klerikales Getto oder in das Getto eines folkloristischen Christentums ausweichen und die Welt sich selbst überlassen[2]. Der Christ, der sich als Staatsbürger engagiert, wendet sich nicht von dieser unserer Lebenswelt und Lebenszeit ab, aber er nimmt sich auch nicht als etwas fraglos Gegebenes an. Dies ist das Spannungsfeld seiner Berufung. Die Frage, vor der der christliche Politiker steht, lautet nicht, ob es aus dem christlichen Glauben kommende Gründe gibt, daß auch ein die äußerste Not leidender Patient alles akzeptiert, was da kommen mag. Die Bereitschaft, eine Rechtsordnung zu akzeptieren, in der man sich unter solchen Umständen auf höhere Gewalt berufen kann, kommt aus dem Respekt vor dem Abstand, den das Recht wahren muß im Hinblick auf die sich hier zeigenden letzten Lebensfragen. Solch eine Berufung auf höhere Gewalt muß aber doch einer Verantwortungspflicht gegenüber den Organen der Rechtsordnung unterworfen werden. Ohne diese Verantwortungspflicht würde der heiligen Pflicht eines Rechtsstaates, das verletzliche Leben zu schützen, Abbruch getan. Niemals, das möchte ich wiederholen, darf eine Situation entstehen, in der sich Menschen unfrei oder bedroht fühlen bei ihrem Wunsch, das Leben so zu vollenden, wie es ihnen gegeben wurde; es so in die Hände des Herrn über Leben und Tod zu übergeben, wie sie es aus seinen Händen empfangen haben.

[1] Karl Rahner, Politische Dimensionen des Christentums (München 1986) 66f.: «Die Alternative ist deswegen nicht der Rückzug auf die kleine Herde, in das Getto. Wir haben einfach nicht das Recht, uns in den Windschatten der Geschichte zurückzuziehen . . .»

[2] AaO. 50.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DR. ERNST H. M. HIRSCH BALLIN
ist Justizminister der Niederlande

«CONCILIUM AKTUELL» wird vom jeweiligen Autor bzw. von der jeweiligen Autorin verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Direktionskomitees von CONCILIUM wieder.

Vorwort

Johann Baptist Metz/
Hermann Häring

Reinkarnation oder Auferstehung?

Eine Diskussion wird eröffnet

Können wir auf mehr als nur ein irdisches Leben hoffen? Müssen wir viele Leben befürchten? Gibt es in uns ein geistiges Element (nennen wir es Geist, Seele, Atman oder Jiva), das unseren Tod überdauert und immer neu in das Fleisch eines irdischen Lebens eingeht? Jahrhundertelang hat die christliche Theologie über diese Fragen nicht oder nur im Vorbeigehen nachgedacht, Denker wie *Origenes* oder *Augustinus* haben sich mit einem Kreislauf der Leben noch auseinandergesetzt. Ansonsten fand die alte Kirche diese Vorstellung eher kurios; denn allmählich hatte die christliche Anthropologie dem Menschen einen anderen Weg vorgezeichnet. Er beginnt mit der einmaligen Geburt, führt durch ein *einmaliges Leben* zu einem unwiederholbaren Tod und schließlich zu einem ewigen Leben, das uns ganz in Gott ruhen läßt, der über unsere Zukunft entscheidet. Gewiß, im Detail gingen und gehen die Modelle christlicher Eschatologie auseinander. Probleme schufen etwa die Zeit zwischen individuellem Tod und dem Ende der Geschichte, die Möglichkeit eines Fegefeuers zwischen Himmel und Hölle, die Möglichkeit einer Hölle überhaupt. Aber eines war für die christliche Theologie immer klar: Unser Leben ist einmalig und duldet keine Wiederholung. Gott läßt uns einmal unseren Weg gehen, und es kommt darauf an, diese Chance zu nutzen. Wer aber seine Chance verspielt (und die meisten vertun sie), kann und soll auf Gottes Gnade hoffen.

Ist die Vorstellung von der Reinkarnation dadurch widerlegt? Bis jetzt ist es keineswegs gelungen. Nicht nur die Anhänger hinduistischer Religionen und des Buddhismus — also etwa 1 Milliarde Menschen — hängen ihm an, sondern in *vielfältigen Variationen* in afrikanischen und lateinamerikanischen Religionen auch die Menschen, die den Ahnen, der Natur oder beiden zusammen zutiefst verbunden sind. Nicht zu vergessen die ungezählten neuen synkretistischen Religionsformen, die in industrialisierten Ländern erneut Fuß fassen. Zu nennen sind nicht nur Theosophie und Anthroposophie, sondern auch Systeme, die wir als «Spiritismus», «Okkultismus», «New Age» oder «Esoterik» zu umschreiben pflegen. Schließlich gibt es zu denken, daß der Reinkarnationsgedanke in den westlichen Ländern auch unter Christen in unerwarteter Weise an Faszination gewinnt.

Wie ist dieses Phänomen zu deuten? Ist eine Christianisierung der Reinkarnationsidee notwendig oder wenigstens möglich? Läßt sich die Wanderung eines ichhaften Kerns von einem Leib in den anderen gar empirisch beweisen? Zur Beantwortung der Frage sollten wir uns von *drei Ausgangspunkten* leiten lassen.

Erstens: Die Diskussion ist im Geiste des *Dialogs* zu führen. Dialog schließt die eigene entschiedene Position nicht aus. Er verlangt aber, daß wir der Vorstellung von der Reinkarnation eine religiöse Würde und die Fähigkeit zuerkennen, religiöse Probleme auf ihre Weise zu lösen.

Zweitens: Statt uns autoritär auf die eigene Tradition zu berufen, müssen wir uns auf eine *Sachdiskussion* einlassen; denn eine intensive Auseinandersetzung wurde bislang nicht geführt. Die jahrhundertelange Abwesenheit eines Problems könnte zur Falle werden, wie das in ungezählten anderen Fragen der Fall gewesen ist.

Drittens: Wir müssen uns davor hüten, Reinkarnationsideen aus der Perspektive des Zu-

schauers vorschnell zu objektivieren und mit banalen Vorstellungen zu identifizieren. War ich einmal eine Ratte und werde ich zum Schwein? Natürlich sind das realistische Bilder, so wie Christen auch realistische Bilder vom Himmel in sich tragen. Aber wir kennen auch deren Grenzen. Die existentielle Stimmung, die *utopische Kraft* und die ethische Bindung religiöser Symbole werden wir in Beschreibungen nie einfangen können. Das gilt nicht nur für die Auferweckung von den Toten, sondern eben auch für die Reinkarnation

Wer diese Ausgangspunkte akzeptiert, dem wird schnell deutlich, wie ungeheuer komplex die Diskussionslage ist. Kein religiöses Grundsymbol spricht allein durch sich, sondern erhält nur im Zusammenhang anderer Aussagen seine präzise Bedeutung. Das gilt — in verstärktem Maße — für die Reinkarnation. Deshalb ist die Diskussion auf *verschiedensten Ebenen* zu führen. Wir nennen einige Fragen und Erfahrungen, aus denen der Reinkarnationsgedanke seine religiöse Kraft schöpft:

Uns bewegt die Frage nach *Herkunft und Zukunft* des Menschen. Kommen wir aus dem Nichts und kehren wir in ein Nichts zurück? Und hängt die Antwort auf diese Frage nicht mit unserer Vorstellung vom «Nichts» zusammen, das einen endlosen Kreislauf bedeutet, die Grenze religiöser Erfüllung zeigt oder eben die Verneinung allen Seins zusammenfaßt? Man vergleiche nur das «Nichts» der biblischen Schöpfungsidee mit Buddhas «Nirwana».

Uns bewegen *Ungerechtigkeit und Übel* in der Welt, die Ungleichheit der Menschen sowie die Unvermeidlichkeit von Leiden und Schmerz. Gibt es dafür einen Grund, der nicht in Gott, sondern bei uns selber liegt? Einige Beiträge werden zeigen, wie intensiv die Reinkarnationsidee mit der Theodizeefrage zusammenhängt.

Uns bewegt die *Verbundenheit* mit den Ahnen, mit Freunden und Geliebten über deren Tod hinaus. Können wir mit ihrer Gemeinschaft rechnen, auf ihren Schutz hoffen, uns ihrer Gegenwart erfreuen?

Wir kennen schließlich die Vorstellung von einem *Läuterungsweg,* auf dem wir früheres Handeln (ob schuldhaft oder nicht), alle Ichbezogenheit (ob egoistisch oder nicht) und Oberflächlichkeit verarbeiten. Kann die Rückkehr in den großen Zusammenhang des Kosmos nicht eine Lösung sein? Diese religiöse Erwartung bildet für die Reinkarnation das zentrale und geradezu königliche Argument.

Schließlich gibt es die Erfahrung der *verpaßten Gelegenheiten,* der eigenen Grenzen und der vielen Möglichkeiten, die in einem Leben nie zu erreichen sind. Muß es einem endlichen Wesen nicht möglich sein, in seinem Sein viel mehr zu wachsen, als es in den wenigen Jahren eines Lebens möglich ist?

Der letzte Gedanke zeigt allerdings, wie verschieden der Stellenwert der Reinkarnationsidee sein kann. Was in Indien in großem Ernst als ein schmerzvoller Weg erfahren wird, nämlich der nie enden wollende Kreislauf, das erscheint im evolutionsfreudigen Westen als ein Weg zu *persönlicher Vollendung.* Was in anderen Kulturen zur großen Kommunikation mit den Verstorbenen führt, gerät im Westen zu einer geradezu peinlichen Neugier auf die eigene Vergangenheit. Der Stellenwert der Reinkarnation ist ja zutiefst verwoben mit Vorstellungen vom Menschen und seiner Individualität, von Materie und Geist, von einem zyklischen oder gestreckten Verständnis der Weltzeit. Schließlich ist die Reinkarnation zutiefst eingesenkt in ein bestimmtes Bild vom Absoluten, das schweigt oder handelt, gewährt oder vergibt, das unnennbar bleibt oder zum leidenschaftlich liebenden Gott wird. Was folgt daraus? Dieses Heft kann nur eine Diskussion eröffnen, mehr nicht. Die Reinkarnationsvorstellung ist zu sehr in religiöse Erfahrung verwoben, als daß wir sie im Schnellverfahren erschließen könnten. Vielleicht kann sie nur verstehen, wer an sie glaubt; vielleicht wird sie für Christen nur in Kulturen fruchtbar, die von ihr geprägt sind. Auch dafür sind in dieser Nummer Belege zu finden.

Wir eröffnen die Diskussion an Hand einer Alternative, dem Gegenbild, das in der christlichen Tradition auf die gestellten Fragen antwortet. Wir fanden es in der Botschaft von der *Auferstehung,* die den christlichen Glauben von Anfang an prägt. Auch die Auferstehung gibt eine Antwort auf die Frage nach unserer Zukunft, nach der Ungerechtigkeit und dem Übel in der Welt, nach dem Sinn von Trennung und Schmerz. Auch sie verarbeitet Vergebung von Schuld und verheißt Verbundenheit mit den Geliebten über deren Tod hinaus. In der Auferstehung ist uns die Versöhnung der Menschheit garantiert. Auferstehung versöhnt schließlich

mit den eigenen Grenzen, die den Zugang zum Heil nicht verdienen.

Aber auch die Auferstehung entzieht sich einer objektiven Beschreibung. Es versteht sie nur, wer sich dem Tode ausliefern kann und «nach der anderen Seite des Berges» (J. Pohier) gegangen ist. Der christliche Glaube, so Pohier ferner, bietet keine anderen Antworten, sondern stellt die Fragen in einen anderen *Zusammenhang.* Darum soll es in diesem Heft letztlich gehen. Augustinus hat sich an drei Stellen (in den Büchern X, XI, XII des «Gottesstaates») mit der Frage näher befaßt. Aber nie denkt er über die Vorstellung an sich nach, sondern immer über die *Zeit;* sie bildet für ihn den entscheidenden Zusammenhang, der sich auch in diesem Heft als entscheidend erwiesen hat. Gottes Zeit ist einmalige, gefüllte, gerichtete und schließlich vollendete Zeit. In diesem eschatologischen Denken verliert die Vorstellung vom endlosen Werden seine religiöse Kraft.

Aber kann man — etwa aus der Perspektive des Hinduismus — nicht gerade umgekehrt argumentieren, sodaß der Kreislauf der Zeit die Auferweckungshoffnung sozusagen bis hin zu einem endlos letzten Zeitpunkt dehnt? Gewiß, darüber mag und wird noch gestritten werden, aber so hat die Diskussion wenigstens ein zentrales Thema. Denn die Analyse der Zeit führt nicht nur zu einem angemessenen Verständnis der Reinkarnation, sondern schärft auch das Verständnis der christlichen Auferstehung. Sie zeigt, daß eine überzeitliche und übergeschichtliche Anthropologie dem ursprünglichen Impuls der Auferweckung ebensowenig gerecht wird wie die Idee einer ewigen und unsterblichen Seele, an deren Ende die Zeit sozusagen stillgestellt ist. Nein, die Auferweckung von den Toten setzt der Weltzeit aktiv ein Ende. Deshalb wirkt Auferweckung als *Provokation,* nicht als selbstverständliche Folge eines religiösen Konzepts. Dies haben auch Christen wieder neu zu lernen. Der Kreislauf wird in jedem Fall durchbrochen. Wie es auch mit der Vergangenheit gewesen sei, meint Augustinus, entscheidend sei für uns, daß uns «etwas Neues widerfahre, und zwar etwas Großes und Herrliches, wie es uns bis dahin nie widerfahren ist» (Gottesstaat XI,5).

Unterschiedliche Vorstellungen von Reinkarnation

Wendy Doniger

Reinkarnation im Hinduismus

In der hinduistischen Tradition existieren viele verschiedene Zugänge zum Thema Tod und Wiedergeburt, die zahlreiche unbefriedigende Lösungen dieser unlösbaren Frage anbieten und viele unterschiedliche Beweise dafür darstellen, daß der quadratische Nagel des Faktums Tod nicht in das runde Loch des menschlichen Denkvermögens paßt. Diese Zugänge sind sich in den meisten Fällen der Existenz ihrer Alternativen bewußt; durch den Prozeß der Intertextualität wirken sie einander einerseits entgegen und schließen einander andererseits auch ein. Ein Überblick über die hinduistischen Ansätze zur Frage der Reinkarnation kann uns viele neue Denkanstöße bezüglich unserer eigenen Vorstellungen über den Tod im allgemeinen und auch über den Tod jedes einzelnen von uns selbst bieten.

1. Der Tod im Rigweda

Das älteste existierende indische Schriftstück, der *Rigweda*, um 1000 v. Chr. in Nordwestindien verfaßt, sieht den Tod als einen unausweichlichen Teil des Chaos, etwas, dem man solange wie möglich aus dem Weg gehen sollte. Der Dichter sagt über den Schöpfer «sein Schatten ist Unsterblichkeit — und Tod»[1] und er betet, «erlöse mich vom Tod, nicht von der Unsterblichkeit.»[2] Unter «Unsterblichkeit» verstanden die Weisen des Altertums nicht die ewige Dauer des Lebens im wörtlichen Sinne, sondern vielmehr eine volle Lebensspanne, die im allgemeinen mit hundert Jahren berechnet wurde. Für das schließlich doch unumgängliche Ende dieser relativ kurzen Zeit zeichnet der *Rigweda* verschiedene, aber nicht unbedingt gegensätzliche Bilder von einem unbestimmten, aber angenehmen Leben nach dem Tod, in der Art einer gedämpften Version des irdischen Lebens.

Ein Beerdigungshymnus richtet sich mit folgenden Worten an den Verstorbenen: «Wandere, wandere auf den ehrwürdigen Pfaden, auf denen deine Vorväter hinübergingen ... Vereinige dich mit den Vätern, mit Yama (König der Toten), mit dem Lohn für deine Opfer und guten Taten im höchsten Himmel. Lasse alle Unzulänglichkeiten hinter dir und kehre nach Hause zurück; verschmelze mit einem glorreichen Körper.»[3] Aber, ungeachtet dieser Erwähnung des «glorreichen Körpers», mit dem sich die verstorbene Person vereinigt, äußert ein anderer Hymnus sowohl die Sorge, daß der alte Körper erhalten bleibe, als auch die Gewißheit, daß dem so sein wird. Der Hymnus wendet sich zunächst an das Bestattungsfeuer, Agni: «Verbrenne ihn nicht vollkommen, Agni, und verschlinge ihn nicht mit deinen Flammen. Verzehre nicht seine Haut oder sein Fleisch. Wenn du ihn genügend gekocht hast, erst dann schicke ihn von dannen zu den Vätern.»[4] Das Feuer soll den Körper nicht nur nicht zerstören, sondern ihn auch noch beschützen. An den Verstorbenen gerichtet, sagt der Hymnus: «Was auch immer die Amsel aus dir heraus gefressen haben mag, oder die Ameise, die Schlange oder sogar ein Raubtier, möge Agni, der alles verschlingt, es heil machen ...»[5] Aber er erwähnt auch, ebenfalls gerichtet an den Verstorbenen, die endgültige Auflösung des alten Körpers: «Möge dein Auge zur Sonne gehen, dein Lebensodem zum Wind. Gehe in den Himmel oder auf die Erde, wie es deiner Natur entspricht; oder gehe ins Wasser, wenn das deine Bestimmung ist. Schlage mit deinen Gliedern Wurzeln in den

Pflanzen.»[6] Ein anderer Hymnus sagt zu dem Verstorbenen: «Krieche von dannen auf diese breite, weite Erde, die Mutter, die gütig und sanft ist.» Und zur Erde sagt er: «Öffne dich, Erde; zermalme ihn nicht. Mache es ihm leicht, in dich einzudringen und sich in dir zu vergraben. Erde, umhülle ihn, wie eine Mutter ihren Sohn mit dem Saum ihres Rockes umhüllt.»[7] Somit existieren sogar in diesem relativ frühen Stadium einige ziemlich unterschiedliche Ansichten über das Schicksal der Verstorbenen, Ansichten, die verschiedene Stufen der Wiedergeburt darzustellen scheinen. Wir können diese Stufen auf einer Skala, die vom lebendigsten bis zum am wenigsten lebendigen Stadium reicht, einordnen: Der Verstorbene kann irgendwie mit einem glorreichen Körper verschmelzen, vermutlich (aber nicht notwendigerweise) im Himmel; seine sterbliche Hülle kann durch das Feuer irgendwie geläutert und wiederhergestellt und mit seinen Vorfahren (ebenfalls vermutlich im Himmel) zusammengeführt werden; sein Körper kann in seine Einzelteile zerlegt werden und auf die Elemente des Kosmos verteilt werden; oder er kann in den gütigen Schoß der Mutter Erde zurückkehren. Nirgends jedoch ist ausdrücklich die Rede davon, daß er in irgendeiner Form auf der Erde wiedergeboren werden soll.

2. Der «Wieder-Tod» in den Brahmanas

In den Texten, die auf den *Rigweda* folgen und ihn erläutern, den Brahmanas (ca. 900 v.Chr.) kommt einerseits eine weitaus stärkere Todesfurcht zum Ausdruck, andererseits wird der Tod jedoch auch ausdrücklicher transzendiert. Der «böse Tod» ist eine Klischeevorstellung, eine automatische Gleichung, die sich in den Texten insgesamt durchhält: Der Tod ist böse, und der Kern des Bösen ist der Tod. Die Angst vor dem Tod und die zwanghafte Suche nach Ritualen, mit deren Hilfe sie überwunden werden kann, bilden das zentrale Anliegen der Brahmanas[8]. Als erstes wird festgestellt, daß nur die Götter unsterblich werden können: «Die Götter wiesen das Böse von sich und sind so vom Tod befreit; auch wenn der Opfernde keine Unsterblichkeit erlangen kann, so erhält er doch die Fülle des Lebens.»[9] Aber nachdem der Text fast den gleichen Gedankengang noch einmal wiederholt hat, fügt er plötzlich an, daß der Opfernde doch wirklich «unsterblich wird»[10].

Wie wird der Opfernde unsterblich im wörtlichen Sinn? Ein Text dieser Gattung folgt einer offensichtlich kreisförmigen Logik des Ritualismus, geht aber auch darüber hinaus: «Als der Schöpfer die Lebewesen erschuf, überwältigte ihn der böse Tod. Von nun an führte der Schöpfer tausend Jahre lang ein asketisches Leben und versuchte, das Böse hinter sich zu lassen, und im tausendsten Jahr läuterte er sich selbst vollkommen; das Böse, von dem er sich reingewaschen hatte, war sein Körper. Aber welcher Mensch könnte ein tausendjähriges Leben erlangen? Der Mensch, der diese Wahrheit kennt, kann tausend Jahre leben.»[11] Dieser letzte Satz stellt eine Variante des grundlegenden Leitmotivs der Brahmanas dar: «Wer auch immer dieses weiß, siegt über den Tod.»

Ein anderer Brahmana beinhaltet einen sehr frühen Hinweis auf die Wiedergeburtslehre, wobei hier sicher noch die Wiedergeburt in irgendeiner außerhalb der Erdatmosphäre gelegenen wedischen Welt gemeint ist und noch nicht die Wiedergeburt auf der Erde, die später die Innovation der Upanischaden ausmachen wird:

«Der Tod, das Jahr, ist der ‹Beender›; denn es bereitet den Menschen durch Tag und Nacht ein Ende, und sie sterben. Darum ist es der Beender. Wer in dem Jahr den Tod-Beender erkennt, dessen Leben beendet es durch Tag und Nacht nicht vor dem Alter. Er gelangt zu vollem Alter.

Die Götter waren in Furcht vor diesem Beender, dem Tode, dem Jahre, dem Herren der Geschöpfe; daß es uns nur nicht durch Tag und Nacht das Leben beende... Sie vollzogen die Opferrituale und erlangten Unsterblichkeit. Der Tod sprach zu den Göttern: ‹So werden alle Menschen unsterblich sein; aber was für ein Anteil wird mir sein?› Diese sagten: ‹Hinfort wird keiner mit seinem Körper zusammen unsterblich sein. Wenn du diesen Anteil dir nehmen willst, dann wird, abgesehen von seinem Körper, der unsterblich sein, welcher, sei es durch sein Wissen, sei es durch sein Werk unsterblich wird› *(karma)*. Und alle Menschen, die im Besitz dieses Wissens sind oder diese Rituale ausüben, sie kommen wieder zum Leben, nachdem sie gestorben sind, und sobald sie wieder zum Leben erwacht sind, gelangen sie zum unsterblichen Leben. Aber alle, die dieses Wissen nicht besitzen oder diese Rituale nicht vollziehen, kommen, wenn sie gestorben sind, wieder zum Le-

ben, aber sie werden wieder und wieder die Speise des Todes sein.»[12]

Eine erweiterte Form der üblichen letzten Verheißung behauptet: «Wer auch immer dieses weiß, besiegt den *wiederkehrenden Tod* und erlangt sein volles Alter; dies bedeutet Befreiung vom Tod in der anderen Welt und Leben hier.»[13] Der Ausdruck «wiederkehrender Tod» oder «Wieder-Tod» *(punarmyrtyu)* ist ein unerläßlicher Schlüssel zu unserem Verständnis der hinduistischen Einstellung zur Reinkarnation. Für westliche Denker scheint die Reinkarnation eine potentielle Lösung für das Problem Tod darzustellen: Wenn das, wovor du Angst hast, die Beendigung des Lebens ist (wir wollen für eine Weile die Frage nach Himmel und Hölle außer acht lassen), dann mag der Glaube daran, daß du tatsächlich noch einmal leben wirst, nachdem du gestorben bist, tröstlich sein: wie nett, immer wieder herumlaufen zu können, ohne jemals vollständig ausgelöscht zu werden, immer mehr vom Leben zu haben, immer wieder ein anderes Leben führen zu können. Dieses vorausgesetzt, erscheint die Tatsache, daß, wie wir sehen werden, eine bedeutende Schule der hinduistischen (und buddhistischen) Philosophie danach strebt, *nicht* wiedergeboren zu werden, und statt dessen danach trachtet, sich davon zu befreien, immer wieder geboren zu werden, vielen westlichen Denkern wie eine pessimistische oder nihilistische Haltung: Solche Hindus (so die Annahme der westlichen Kritiker) werfen nicht nur ihr jetziges Leben, sondern auch all diese potentiellen zukünftigen Leben weg und begehen somit eine Art von mehrfachem Selbstmord.

Aber dieser Gedankengang verfehlt den eigentlichen Kern der hinduistischen Lehre. Was die Verfasser der Brahmanas fürchteten, war nicht das Leben, sondern der Tod — genauer gesagt, «das Alter und der Tod» *(jaramyrtyu)*. Und was sie am meisten fürchteten, war das, was sie den «wiederkehrenden Tod» nannten. Darunter mögen sie lediglich eine Folge von rituellen Toden innerhalb einer natürlichen Lebensspanne verstanden haben,[14] oder das, was T.S. Eliot vor Augen hatte, als er sagte, «We die to each other each day» (Wir sterben einander täglich). Aber dieser Ausdruck mag auch eine tatsächliche Abfolge von Wiedergeburten und Wieder-Toden angedeutet haben. Wie der oben zitierte Text feststellt, «wenn sie gestorben sind, kommen sie wieder zum Leben, aber sie werden wieder und wieder die Speise des Todes sein.» Und wenn es schon schrecklich ist, alt zu werden und sterben zu müssen, wieviel schrecklicher muß es dann sein, diesen Prozeß wieder und wieder durchmachen zu müssen.

3. Die Wiedergeburt in den Upanischaden

Die in den Brahmanas geäußerte Angst vor dem Tod, einmalig oder wiederholt, führte zu einem völlig anderen Zugang zum Tod in den Texten, die auf die Brahmanas folgten und sie erläuterten: den Upanischaden, die von ca. 700 v.Chr. an verfaßt wurden. Wie die Brahmanas sprechen die Upanischaden vom «Wieder-Tod» *(punarmyrtyu)* lange bevor sie die Wiedergeburt *(punarjanma)* erwähnen. Buddha, der ungefähr zur selben Zeit predigte, lehrte, daß das Elend *(duhkha)* nicht so sehr im Leiden an sich, sondern vielmehr im unvermeidlichen Verlust des Glücks besteht, in einem Chaos, für das *nirvana* (die buddhistische Entsprechung von *moksha*) die Erlösung bot. Dieser wiederkehrende Verlust des Glücks ist das Problem, mit dem sich die Upanischaden beschäftigen, das Problem des «Wieder-Todes». Die Upanischaden kehren die Gleichung des *Rigweda*, in der Tod mit Chaos, Leben mit Ordnung gleichgesetzt wird, um und behaupten stattdessen, daß das Leben (Sexualität, Geburt, was Kazantzakis' Zorbas «das ganze Unglück» nannte) Chaos, ein Traum oder vielmehr ein Alptraum ist, während der Tod (oder die endgültige Erlösung vom Leben, *moksha*) Ordnung bedeutet, ein traumloser Schlaf. Von Anfang an folgten auf die Vorstellung, daß ein Übergang stattfand, unmittelbar zwei weitere Gedanken: daß es für einige Menschen möglich war, sich von diesem Übergang frei zu machen, und daß es für einige Menschen erstrebenswert war, sich davon frei zu machen.

Obgleich die Brahmanas und sogar der *Rigweda*, wie wir gesehen haben, verblüffende Vorboten der Lehre von der Wiedergeburt beinhalten, findet sich die erste explizite Diskussion der Wiedergeburtslehre in indischer Literatur in den Upanischaden. Ein König fragt einen jungen Mann namens Gautama (nicht verwandt mit dem gleichnamigen Buddha), ob er die Antwort auf die folgenden Fragen kenne: «‹Weißt du, wie die Geschöpfe, wenn sie verscheiden, nach verschiedenen Richtungen auseinandergehen?› — ‹Nein›, sprach er. ‹Weißt du, wie sie wie-

der in diese Welt gelangen?› — ‹Nein›, sprach er. ‹Weißt du, wie es kommt, daß jene Welt von den vielen Geschöpfen, die so immer wieder verscheiden, nicht voll wird?› — ‹Nein›, sprach er. ‹Weißt du, nach der wievielten Darbringung die Wasser menschliche Stimmen annehmen, sich erheben und reden?› — Nein›, sprach er. ‹Weißt du den Zugang zu dem Götter- oder dem Väterweg und was man getan haben muß, um zu dem Götter- oder Väterweg zu gelangen?› — ‹Nicht kenne ich einen davon›,[15] sprach er.» Und schließlich verrät der König dem Jüngling die Antworten:

«Die Leibesfrucht liegt zehn Monate oder wie lange es gerade dauert in ihrer Hülle verborgen und wird dann geboren. Ist einer geboren, so lebt er, solange er eben lebt. Wenn er gestorben ist, tragen sie ihn von hier zum Feuer, aus dem er gekommen ist, aus dem er entstanden ist. Die, welche so wissen und im Walde glauben und Kasteiung üben, die gehen in die Flamme (des Scheiterhaufens) ein, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tag in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats in die sechs Monate, während denen die Sonne nordwärts geht. Aus den Monaten in das Jahr, aus dem Jahr in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Monde in den Blitz. Da bringt sie ein geistiger Mann zum Brahman. Das ist der Pfad, auf dem die Götter gehen.

Die, welche im Dorf Opfer, fromme Werke, Spenden üben, diese gehen in den Rauch ein, aus dem Rauch in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunklen Hälfte des Monats in die sechs Monate, während denen die Sonne südwärts geht; diese erlangen nicht das Jahr. Aus den Monaten in die Welt der Manen, aus der Welt der Manen in den Äther; aus dem Äther in den Mond. Das ist König Soma. Das ist die Speise der Götter. Ihn essen die Götter. Wenn sie in ihm bis zum letzten Rest (ihrer früheren Werke) gewohnt haben, kehren sie auf demselben Wege, wie sie gekommen sind, wieder in den Äther zurück, aus dem Äther in den Wind; zu Wind geworden, werden sie zu Rauch; zu Rauch geworden, werden sie zu Nebel. Zu Nebel geworden, werden sie zur Wolke; zur Wolke geworden, regnen sie herab und werden als Reis oder Gerste, Pflanzen oder Bäume, Sesam oder Bohnen geboren. Daraus ist schwer zu entkommen. Wenn einer Speise ißt und Samen ergießt, dann entstehen sie aufs neue.

Die, welche hier lieblichen Wandels sind, haben die Aussicht, daß sie in einen lieblichen Schoß gelangen; in den Schoß eines Brahmanen, Kshatriya oder Vaishya. Die aber, die einen anrüchigen Wandel führen, haben Aussicht, daß sie in einen anrüchigen Schoß gelangen, den eines Hundes, Schweines oder Cândâlâ.

Aber auf keinen dieser beiden Pfade gehen diese kleinen, oftmals wiederkehrenden Wesen. ‹Werde und stirb›: Das ist der dritte Ort. Darum wird jene Welt nicht voll. Darum soll man sich hüten.

Wer auch immer dieses weiß, wird rein, geläutert und gewinnt eine Welt der Werke, wenn er es wirklich weiß.»[16]

Nach diesem berühmten Text zu urteilen, sollte man meinen, daß jeder dieses «wissen» und «sich hüten» möchte. Aber tatsächlich existiert auch, wie eine weniger bekannte frühe Upanischade deutlich macht, die Möglichkeit, daß einige Menschen sich *nicht* davon befreien wollen: Sobald die Seele des Verstorbenen den Mond erreicht, wird er vielleicht vor die Wahl gestellt, mit dem Prozeß der Wiedergeburt fortzufahren oder ganz davon befreit zu werden *(moksha)*, und der Text erklärt, daß einige Menschen es vorziehen, wiedergeboren zu werden[17]. Diese beiden Wege — der eine für Menschen, die vom Rad abspringen *wollen*, und der andere für solche, die dies nicht möchten — bilden bis zum heutigen Tag Optionen für die Bevölkerung Südasiens, die davon überzeugt ist, daß wir uns alle auf einem Rad des Wieder-Todes, der Transmigration *(samsara)* befinden, die sich aber nicht darüber einig ist, ob es gut oder schlecht ist, auf dem Rad zu sein, oder wie man am besten aus dem Kreislauf ausbricht, wenn man das möchte[18].

4. Die Reinkarnation in den Puranas

In der mittelalterlichen Periode Indiens, die von ca. 500 bis 1000 n. Chr. reichte, wurde die in den Upanischaden entwickelte Vorstellung von der Reinkarnation in Erzählungen über die Reinkarnation sozusagen ausgeschmückt. Eine Gruppe von Mythen stellt dem Tod den völligen Rückzug vom Leben gegenüber und konzentriert sich auf den großen Gott der Asketen, Yogis und Propheten: Schiwa. Alle Spielarten dieser besonderen Verflechtung von Mythen setzen mit derselben Prämisse ein: Der Schöpfer

bittet Schiwa, lebende Wesen zu erschaffen. Die erste Textsammlung schildert, daß Schiwas Mitleid gegenüber den Geschöpfen, die letztendlich dem Wieder-Tod unterworfen wären, so groß ist, daß er sich weigert, überhaupt irgendwelche Geschöpfe zu erschaffen, und somit eine Art von prophylaktischer Euthanasie betreibt. Der Schöpfer wendet sich an einen anderen Gott, der unsere Vorfahren, die fehlerhaften Geschöpfe, erschaffen soll. In einer zweiten Sammlung von Varianten betreibt Schiwa Yoga, um Unsterbliche zu erschaffen[19], aber entweder (Variante a) braucht er dafür zu lange, und in seiner Ungeduld erschafft uns der Schöpfer selbst; oder (Variante b) erweisen sich die zwölf Unsterblichen, die Schiwa in einer Art von Probelauf geschaffen hat, als dermaßen arrogant und zerstörerisch, daß der Schöpfer sich weigert, Schiwa weitermachen zu lassen und uns von jemand anderem erschaffen läßt[20].

Andere aus dieser Periode stammende Texte beschreiben die Implikationen der Theorie des *karma* (Aktion), die aussagt, daß die Taten, die ein Mensch innerhalb seines Lebens vollbringt, gute oder schlechte, Spuren auf seiner Seele hinterlassen, und daß die Beschaffenheit dieser Spuren die Art und Weise der Wiedergeburt dieser Personen bestimmen wird. Einige dieser Texte betonen die moralische Selbstverachtung der vor der Reinkarnation stehenden Seele:
«Im Mutterleib beginnt die Leibesfrucht, sich zu erinnern an ihre vielen früheren Leben im Kreislauf der Wiedergeburt, und diese Erinnerungen machen sie traurig, und sie wirft sich von einer Seite auf die andere und denkt, ‹Ich werde *das* niemals wieder tun, wenn ich aus diesem Schoß herauskomme. Ich werde tun, was ich kann, damit ich niemals wieder zu einer Leibesfrucht werde.› Sie denkt so, denn sie erinnert sich an die Hunderte von elenden Geburten, die sie bereits erlebt hat, durch die Macht des Schicksals.

Dann, wenn die Zeit vergeht, dreht sich die Leibesfrucht herum, den Kopf nach unten, und im neunten oder zehnten Monat wird sie geboren. Wenn sie den Körper der Mutter verläßt, schmerzt sie der Wind der Hervorbringung; sie kommt schreiend heraus, weil sie der Jammer in ihrem Herzen schmerzt. Nachdem das Neugeborene aus dem Leib der Mutter herausgekommen ist, fällt es in eine unerträgliche Ohnmacht, aber es kommt wieder zu Bewußtsein, wenn es von der Luft berührt wird. Dann überfällt es Vischnus verwirrende Macht der Illusion, und wenn seine Seele von ihr getäuscht worden ist, verliert es sein Wissen. Sobald das lebende Wesen sein Wissen verloren hat, wird es ein Säugling.

Danach wird es ein kleiner Junge, dann ein junger Mann und dann ein alter Mann. Und dann stirbt er, und dann wird er als ein Mensch wiedergeboren. So wandert er auf dem Rad der Wiedergeburt, wie die Schaufel auf dem Rad eines Brunnens.»[21] Und als ob das alles noch nicht schlimm genug sei, stellt sich außerdem noch die Frage nach der Hölle. Wie wir gesehen haben, kennt bereits der *Rigweda* eine vage Vorstellung vom Himmel; ebenso hat er eine (unklare) Vorstellung von der Hölle. Die spätere hinduistische Mythologie mit ihrer unvermeidlichen Vorliebe für das Rokoko verkomplizierte diese relativ einfachen Kosmologien kunstvoll und setzte viele Himmel und viele Höllen ein, ein *mandala* der Vergeltung, das Dantes Welt als Kinderspiel erscheinen läßt. Als westlicher Denker mag man meinen, daß das zyklische Konzept der Reinkarnation jeglichen Bedarf an, oder eigentlich jeglichen Nutzen von Himmel und Hölle, in dem bzw. in der man für alle Ewigkeit belohnt oder bestraft wird, überflüssig macht, aber so ist es nicht. Die ältere wedische Vorstellung von Himmel und Hölle ging einfach in die neuere upanischadische Vorstellung von der Wiedergeburt ein, so ähnlich wie die ältere, indoeuropäische lineare Zeitauffassung (die vier Zeitalter der ständig abnehmenden Tugend) in die spätere hinduistische zyklische Zeitauffassung (Schöpfung gefolgt von Weltuntergang gefolgt von Schöpfung etc.) einging: Es wurde einfach behauptet, daß nach dem vierten Zeitalter der Weltuntergang kommen werde, dann die Schöpfung, dann das erste Zeitalter, ... dann das vierte Zeitalter, etc.

Und so funktionierte die Kombination aus beiden Elementen: Wir haben bereits in den Upanischaden eine Aufspaltung oder Dichotomie im Kreislauf der Reinkarnation gesehen: Reinkarnierende Seelen gehen entweder in die Flammen, die Sonne und schließlich in die Freiheit oder endgültige Wirklichkeit (Brahman); oder in den Rauch, den Mond und den Kreislauf der Wiedergeburt. Was Himmel bzw. Hölle und Wiedergeburt betrifft, so wurde einfach behauptet, daß die reinkarnierende Seele nach

dem Tod einen der beiden Pfade nimmt: Wenn ein gutes *karma* über ein schlechtes *karma* siegt, geht die Seele zunächst für eine relativ kurze Zeit in die Hölle, wo sie ihr schlechtes *karma* verarbeitet oder verzehrt, da sie gemartert wird, und dann für eine lange Zeit in den Himmel, wo sie die Früchte ihres guten *karma* genießt. Wenn das schlechte *karma* dominiert, geht die Seele zunächst für kurze Zeit in den Himmel und dann für einen längeren Aufenthalt in die Hölle. Auf jeden Fall wird die Seele, nachdem beide Arten des *karma* aufgebraucht sind, in eine Lebenssituation wiedergeboren, die von dem ursprünglichen Verhältnis zwischen gutem und schlechtem *karma* bestimmt wird.

5. Die Reinkarnation in der späteren hinduistischen Mythologie und Philosophie

Hindus erdachten auch weiterhin Geschichten und Theorien über die Reinkarnation, die zum großen Teil gattungsmäßig in einer Mischform, der philosophischen Erzählung, Ausdruck fanden. Der *Yogavasistha,* ein Text, der im 10. Jh. unserer Zeitrechnung in Kaschmir in Sanskrit verfaßt wurde, stellt das Meisterwerk dieser Gattung dar[22]. In diesem Text finden sich viele Geschichten über die Reinkarnation, und eine der besten (ein sehr langer Text, den ich hier nur grob skizzieren kann) beinhaltet viele detaillierte Vermutungen über die Mechanismen, die die genaue Art und Weise, wie wir wiedergeboren werden, bestimmen:

«Es war einmal, vor langer, langer Zeit, da lebte ein Mönch, der die Veranlagung hatte, viel zu träumen. Eines Tages passierte es, daß er sich einen Mann namens Jivata vorstellte, der zu viel getrunken hatte und in einen tiefen Schlaf fiel. Als Jivata träumte, sah er einen Brahmanen, der einschlief, und da seine täglichen Aktivitäten ihn noch im Schlaf beschäftigten, wie ein Baum in einem Samenkorn, träumte er, er sei ein Prinz. Eines Tages schlief dieser Prinz nach einem reichlichen Essen ein und träumte davon, ein großer König zu sein. Eines Tages schlief dieser König, nachdem er sich mit allem, was sein Herz begehrte, vollgestopft hatte, ein, und in seinem Traum sah er sich selbst als Chinesin. Die Frau fiel in einen tiefen Schlaf in der Mattigkeit, die auf den Liebesakt folgt, und sie sah sich selbst als Reh mit pfeilgleichen Augen. Dieses Reh schlief eines Tages ein und träumte, es sei eine rankende Weinrebe, denn es war gewohnt, Weinreben zu fressen; denn Tiere träumen genauso wie Menschen, und sie erinnern sich immer an alles, was sie gesehen und gehört haben.

Die Weinrebe sah sich selbst als Biene, die immer um die Weinpflanzen herumflog; die Biene verliebte sich in eine Lotusblume und war so berauscht von dem Saft der Lotusblume, daß ihre Flügel taub wurden; ausgerechnet in diesem Moment kam ein Elefant zu dem Teich, an dem die Lotusblume stand, zertrampelte sie, und die Biene, die noch immer unbeweglich in der Blüte saß, wurde mit ihr auf den Stoßzähnen des Elefanten zermalmt. Als die Biene den Elefanten anschaute, sah sie sich selbst als einen brünftigen Elefanten. Dieser brünftige Elefant fiel in eine tiefe Grube und wurde der Lieblingselefant eines Königs. Eines Tages wurde der Elefant im Kampf von einem Schwert zerstückelt, auf dem Weg zu seiner letzten Ruhestätte sah er einen Schwarm Bienen über dem süßen Eiter, der aus seinen verwundeten Schläfen sickerte, schweben, und so wurde der Elefant wieder zu einer Biene. Die Biene kehrte zu dem Lotusteich zurück und wurde von dem Fuß eines anderen Elefanten zertrampelt, und genau in diesem Augenblick bemerkte sie eine Gans, die neben ihr im Teich stand, und so wurde sie zu einer Gans. Diese Gans durchlebte eine lange Zeit andere Geburten, andere Mutterschöße, bis sie eines Tages, als sie eine Gans in einer Schar anderer Gänse war, erkannte, daß eine Gans zu sein das gleiche bedeutete, wie ein Schwan des Schöpfers zu sein. Und gerade in dem Augenblick, als sie das gedacht hatte, wurde sie von einem Jäger erschossen und starb, und dann wurde sie als Schwan des Schöpfers wiedergeboren.

Eines Tages sah der Schwan Gott, und er dachte mit einer überraschenden Gewißheit: ‹Ich bin Gott.› Und augenblicklich wurde dieser Gedanke zurückgeworfen wie ein Bild in einem Spiegel, und er nahm die Gestalt Gottes an. Dann konnte er auf alle seine früheren Erfahrungen zurückblicken, und er verstand sie: ‹Weil Jivata die Brahmanen bewunderte, sah er sich selbst als einen Brahmanen; und weil der Brahmane ständig über Prinzen nachdachte, wurde er ein Prinz. Und diese wankelmütige Frau war so eifersüchtig auf die wunderschönen Augen eines Rehs, daß sie zu einem Reh wurde . . . Diese Geschöpfe sind meine eigenen Wiedergeburten.› Und, nach einer gewissen Zeit, werden der

Mönch und Jivata und all die anderen ihre Körper verschleißen und sich in der Welt Gottes vereinigen.»[23]

In ihrem weiteren Verlauf bringt die Geschichte noch andere metaphysische Probleme zur Sprache, aber für unsere Zwecke werden bereits in dem hier skizzierten Teil einige bedeutende Aspekte vorgebracht. Der Übergang in ein neues Leben kann entweder dadurch, daß man etwas denkt oder dadurch, daß man eines gewaltsamen Todes stirbt, geschehen, denn Träumen und Sterben sind miteinander verwandt. Sowohl der Traum als auch der Tod wird durch eine übermäßige Nachgiebigkeit gegenüber den sinnlichen Freuden herbeigeführt, und genau die gleichen sinnlichen Genüsse bestimmen den Inhalt der Träume oder des neuen Lebens. Eigentlich sind es die sinnlichen Anziehungskräfte, die die Seele zum neuen Leben hinziehen: Liebe, Bewunderung (sogar manchmal in ihrer negativen Erscheinungsform des Neides), Besessenheit, Faszination. Gott selbst (die oberste Gottheit, deren Existenz hier, wie an vielen Stellen der hinduistischen Mythologie, auf einer Ebene angesiedelt wird, die die Aufgaben und Machtbefugnisse eines Schöpfers umfassen), ist in diesen Kreislauf der Attraktion eingebunden, aber er ist auch die Quelle unserer eigenen Anziehungskräfte, der Ursprung, zu dem wir zurückkehren, wenn der Kreislauf sich erschöpft hat.

6. Die Reinkarnation für Nicht-Hindus

Obwohl Vorstellungen von Reinkarnation in vielen Kulturen aufgetreten sind, wird für gewöhnlich die Bevölkerung Südasiens als Urheber dieser Überzeugung betrachtet. So machen etwa bis zum heutigen Tag Beispiele aus dem südasiatischen Raum in Ian Stevensons mehrbändiger, kulturübergreifender wissenschaftlicher Abhandlung zur Reinkarnation den größten Teil aus[24]. Wie sollen wir hier im Westen mit dieser Überzeugung umgehen? Kommt sie nur für die anderen in Frage? Hat sie nicht auch uns etwas zu bieten?

Ich persönlich kam ganz allmählich dazu, mit der *karma*-Theorie zu denken und dann mit der *karma*-Theorie zu fühlen. Die *karma*-Theorie *sagt* uns, daß wir andere Leben gelebt haben, daß unsere Seelen andere Körper gehabt haben. Aber wie können wir die Realität dieser anderen Leben *empfinden* und auch verstandesmäßig akzeptieren, wenn wir uns nicht an sie erinnern können? Für uns als Nicht-Hindus besitzt eine frühere von unserem Gedächtnis nicht abrufbare Inkarnation keine Existenz. Denn an einige Dinge im Leben können wir uns mit unserer Seele erinnern, aber an andere Dinge können wir uns nur mit unserem Körper erinnern.

Der Körper erinnert sich an einige Dinge und die Seele an andere. Aber die Erinnerung ist nicht alles; es gibt darüber hinaus eine Wirklichkeit von nicht wieder ins Gedächtnis gerufenen Erfahrungen, die unserer Verbundenheit mit Leben, an die wir uns nicht erinnern können, eine Art von Berechtigung verleiht. Die *karma*-Theorie erkennt die Parallelität zwischen Begebenheiten, die wir innerhalb eines einzigen Lebens vergessen haben — die Ereignisse der frühen Kindheit oder die Dinge, die wir unterdrücken, oder Dinge, die wir (gemäß der indischen Mythologie) als Ergebnis eines Fluches vergessen haben[25] — und den vergessenen Ereignissen aus einem früheren Leben. Sie erkennt ebenfalls eine Übereinstimmung zwischen den Formen an, auf die wir uns manchmal halbwegs an diese verschiedenen Arten von Ereignissen erinnern, oft mit einem Gefühl von *déjà vu*. Wir erinnern uns an etwas, an das wir uns nicht erinnern können, etwas aus einer verlorenen Vergangenheit, durch die Kraft der unsichtbaren Wege oder Spuren, die diese Ereignisse auf unserer Seele hinterlassen haben; diese Spuren nennen die Hindus «Düfte» *(rasanas)*[26].

Die *karma*-Theorie sagt uns, daß wir Leben gelebt haben, an die wir uns nicht erinnern und die wir deshalb nicht spüren können. Aber für diejenigen von uns, denen es an Vorstellungskraft mangelt, die zeitliche Unendlichkeit unseres Lebens nachvollziehen zu können, mag es dennoch möglich sein, sich die Unendlichkeit des Lebens im von Menschen bewohnten Raum vorzustellen. Wiederum berichten uns die indischen Texte, daß wir durch unser *karma* mit allen anderen Menschen auf der Welt verbunden sind; *sie sind wir*. Ich kenne und respektiere diese Theorie bereits seit langem, obwohl ich nicht immer daran geglaubt habe[27]. Aber zu einem entscheidenden Zeitpunkt habe ich doch fest daran geglaubt. Es war in einer Zeit, in der ich recht viel Selbstmitleid für mich empfand, weil ich nur ein Kind hatte; ich wünschte mir ganz viele Kinder, und nun war es dafür zu spät. Ich

spürte, daß sechs Kinder zu haben bedeuten würde, ein vollkommen anderes Leben zu führen, nicht einfach sechsmal das Leben einer Frau mit einem Kind, und ich hätte solch ein Leben genauso gerne erlebt, wie das, was ich führte. Dieser Gedanke beschäftigte mich, als ich an einem Strand in Irland entlangspazierte und eine Frau mit sehr vielen Kindern sah, niedlichen Kindern zudem, die in Bestform waren, wie kleine Kinder es am Strand oft sind. Unter normalen Umständen hätte ich sie beneidet; aber diesmal erfreute ich mich an ihren Kindern. Ich war glücklich, ihnen zuschauen zu können. Und plötzlich fühlte ich, daß es meine Kinder waren, daß die Frau am Strand sie für mich bekommen hatte, damit sie für mich da waren, um ihnen zuschauen zu können, wie sie im Wasser spielten. Das Leben dieser Frau war auch mein Leben; so empfand ich damals; und ich erinnere mich nun daran. Was bis zu diesem Zeitpunkt nur ein Gedanke von mir gewesen war, die Vorstellung von meiner Identität mit anderen Menschen durch unser gemeinsames *karma*, wurde zu einer Erfahrung. Ich konnte ihr Leben in meiner Vorstellungskraft leben.

Eine Möglichkeit, meine Epiphanie der Frau am Strand zu interpretieren, bestand in dieser Erkenntnis, daß meine Verbundenheit zu ihr — und durch sie zu jeder Frau, die jemals Kinder hatte oder jemals Kinder haben wird — bedeutete, daß meine kurze Lebensspanne auf die Lebenszeit aller anderen Menschen auf der Welt ausgeweitet wurde. Dies ist eine ausgesprochen hinduistische Art und Weise, seine Beziehung zu allen anderen Menschen zu betrachten. Gewebt durch eine Reihe von einzelnen Leben, von denen jedes aus einer Menge von Erfahrungen besteht, war der Faden der Erfahrung selbst — in diesem Fall die Mutterschaft. Diese Erfahrung würde noch da sein, selbst wenn ihre und meine Kinder lange tot sein werden.

Damals spürte ich, daß alle Dinge, die man gerne tun und sein würde, in der Ewigkeit vorhanden sind; sie existieren da für immer, solange es auf dem Planeten Erde menschliches Leben geben wird. Sie ähneln wunderschönen Räumen, in die jeder hineingehen kann; und selbst, wenn ich nicht mehr in ihnen herumlaufen kann, würden sie dennoch weiterbestehen. Sie sind ein Teil der Zeit, und auch wenn sie nicht länger ein Teil von mir sein können, würde ein Teil von mir immer in ihnen sein. Etwas von mir würde immer noch in den Dingen, die ich geliebt hatte, verweilen, wie ein Parfum oder der Pfeifenduft, der dir sagt, daß schon eine andere Person vor dir in einem Raum gewesen ist. Dies ist der selbe «Duft», die gleiche *karma*-Spur der Erinnerung, die der transmigrierenden Seele anhaftet. Und durch meine Verbundenheit mit der Frau am Strand würde ich die zukünftigen Menschen sein, die in dem Raum den Duft, den ich hinterlassen hatte, spürten, obwohl ich (wenn ich nicht eine begnadete weise Frau wäre) ihn nicht als meinen Duft erkennen würde. Da ich keine Hindu bin, ist dies vielleicht die höchste Stufe, die ich bei der Annäherung an die Überzeugung, daß ich mich an meine anderen Leben erinnern kann, erreichen kann: mich an das Leben anderer Menschen als mein eigenes Leben zu erinnern. Und vielleicht ist das nah genug[27].

[1] Rigweda 10.121.2; vgl. die Übersetzung ins Englische von W. Doniger O'Flaherty, The Rig Veda: An Anthology (Harmondsworth 1981) 27.

[2] Rigweda 7.59.12.

[3] Rigweda 10.14.7-8; vgl. W. Doniger O'Flaherty aaO. 44.

[4] Rigweda 10.16.1; vgl. W. Doniger O'Flaherty aaO. 49.

[5] Rigweda 10.16.6; vgl. W. Doniger O'Flaherty, aaO. 50.

[6] Rigweda 10.16.3; vgl. W. Doniger O'Flaherty, aaO. 49.

[7] Rigweda 10.18.10-11; vgl. W. Doniger O'Flaherty, aaO. 53.

[8] Vgl. W. Doniger O'Flaherty, Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminiya Brahmana (Chicago 1985).

[9] Satapatha Brahmana (Benares 1964), 2.1.3.4.

[10] Satapatha Brahmana 2.2.2.14; vgl. W. Doniger O'Flaherty, The Origins of Evil in Hindu Mythology (Berkeley 1976) 215.

[11] Satapatha Brahmana 10.4.4.1-3; zitiert von W. Doniger O'Flaherty, The Origins of Evil, aaO. 217.

[12] Satapatha Brahmana 10.4.3.1-10; gekürzt; teilweise zitiert nach A. Hillebrandt, Upanishaden. Die Geheimlehre der Inder. Aus dem Sanskrit übersetzt von Alfred Hillebrandt (München 1977) 37-38.

[13] Satapatha Brahmana 10.2.6.19.

[14] Vgl. H. Tull, The Vedic Origins of Karma (Albany 1989).

[15] Brihadaranyaka Upanishad 4.4; zitiert nach Hillebrandt, Upanishaden, aaO. 93.

[16] Chandogya Upanishad 5.3.1-10; zitiert nach Hillebrandt, Upanishaden, aaO. 96-97; vgl. W. Doniger O'Flaherty, Textual Sources for the Study of Hinduism (Chicago 1990) 35-37.

[17] Kaushitaki Upanishad 1.1-7.

[18] Dieser Artikel läßt eine Diskussion über die Probleme der Lösung der *karma*-Theorie zur Todesfrage nicht

zu. Für eine eingehendere Betrachtung der Probleme vgl. W. Doniger O'Flaherty, Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions (Berkeley 1980).

[19] Für eine Diskussion von Yoga als Mittel der Todesüberwindung vgl. M. Eliade, Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit. (Frankfurt 1977).

[20] Vgl. W. Doniger O'Flaherty, Siva: The Erotic Ascetic (London 1973) 130-138.

[21] Markandeya Purana (Bombay 1890), 10.1-7; 11.1-21; W. Doniger O'Flaherty, Textual Sources, aaO. 98.

[22] Vgl. W. Doniger O'Flaherty, Dreams, Illusion, and Other Realities (Chicago 1984).

[23] W.L.S. Pansikar (Hg.), Yogavasistha-Maha-Ramayana (Bombay 1918) 6.1.62-69; W. Doniger O'Flaherty, Dreams, aaO. 207-208; W. Doniger O'Flaherty, «The Dream Narrative and the Indian Doctrine of Illusion,» in: Daedalus, Sommer 1982, 93-113.

[24] I. Stevenson, Reinkarnation. Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt. 20 überzeugende und wissenschaftlich bewiesene Fälle (Freiburg 1979); ders., Cases of the Reincarnation Type, 4 Bde. (Charlottesville 1975-1983); ders., Reinkarnation — Kinder erinnern sich an frühere Erdenleben (Freiburg 1979).

[25] R. P. Goldman, Karma, Guilt, and Buried Memories. Public Fantasy and Private Reality in Traditional India, in: Journal of the American Oriental Society 105, 3 (1985) 413-425.

[26] Eine ähnliche Vorstellung von körperlichen Spuren auf der transmigrierenden Seele mag in Platos Gorgias (524) gesehen werden, wo ein Mann, der ausgepeitscht wurde, die Spuren der Peitschenhiebe auf seinem Rücken trägt, wenn nach seinem Tod über ihn gerichtet wird.

[27] Mein Glaube an die *karma*-Theorie wurde fälschlicherweise von Goldman in «Karma, Guilt, and Buried Memories» in Frage gestellt.

[27] Dieser Abschnitt ist in verkürzter Form übernommen aus W. Doniger O'Flaherty, Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes (New York 1988) 14-15.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

WENDY DONIGER

Inhaberin der Mircea Eliade Professur für Religionsgeschichte an der Universität von Chicago; ehemalige Präsidentin der American Academy of Religion, Herausgeberin der Zeitschriften History of Religion und Daedalus, Mitglied des akademischen Rates des Einstein Forums (Potsdam) und der Encyclopedia Britannica, Mitglied der American Academy of Arts and Sciences und Empfängerin der Medaille des College de France. Zu ihren zahlreichen Büchern über vergleichende Religionswissenschaften und die antike indische Mythologie gehören: Siva: The Erotic Ascetic (1973); The Origins of Evil in Hindu Mythology (1976); Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts (1981); Dreams, Illusion, and Other Realities (1985); Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes (1988); sowie drei in der Reihe der Penguin Classics erschienene Werke: Hindu Myths (1975); The Rig Veda (1980) und The Laws of Manu (1991). Sie hat darüber hinaus die englischsprachige Version von Yves Bonnesfoys Dictionnaire des Mythologies herausgegeben. Anschrift: The Divinity School, Swift Hall, University of Chicago, 1025 East 58th St., Chicago, IL 60637, USA.

Aloysius Pieris

Reinkarnation im Buddhismus

Eine christliche Bewertung

1. *Das Spezifikum der buddhistischen Theorie*

Der Buddhismus kennt keine Seelenwanderung von Körper zu Körper. Was zwei Leben miteinander verbindet, ist *viññāṇa* oder das Bewußtsein, ein mentaler Prozeß. Die Seele ist nicht unsterblich, sondern fortbestehend, aber *nicht ganz und gar identisch* mit dem, was im früheren Leben existierte, so daß Reinkarnation genau genommen «Wieder-Werden»*(punabbhava)* bedeutet. Daher ist, was wiedergeboren wird, weder dasselbe noch etwas anderes als vorher *(na ca so na ca añño).*

Angenommen, es ist der Hellenismus, der in unsere Theologie das Postulat einer unsterblichen Seele eingebracht hat, damit es ein Weiterleben des Individuums nach dem Tode gibt, wäre es erhellend, miteinander zu vergleichen, wie einerseits der heilige Paulus seiner griechischen Gemeinde in Korinth[1] die «Auferstehung» erklärt, und wie andererseits vor hundert oder mehr Jahren der buddhistische Apologet Nagasena den Begriff des Wieder-Werdens seinem griechischen Gesprächspartner Milinda (Menander) erklärt[2].

Beide beziehen sich auf das Gleichnis vom Samen, der stirbt, und vom Baum, der aus ihm entsteht. Das eine steht mit dem anderen in Zusammenhang, und doch sind sie nicht identisch. Weder Paulus noch Nagasena sprechen von einer bleibenden, nicht-körperlichen Entität, die als Garant einer personalen Identität fortbesteht, und einem anderen körperlichen Element, das sich mit diesem im zukünftigen Leben verbindet. Eine solche These findet sich in keiner der beiden Anthropologien.

Offensichtlich gehören die «Auferstehung von den Toten» und die Reinkarnation nicht derselben soteriologischen Ordnung an. Die Auferstehung meint die endgültige und vollkommene Erlösung, die ultimative Verwirklichung des Reiches Gottes; die Wieder-Werdung dagegen verweist auf das tatsächliche Fehlen einer «endgültigen Erlösung». Denn das Nirwana ist das Ende sowohl des Todes als auch der Wiedergeburt; es bedeutet Befreiung vom Wieder-Werden.

Darüber hinaus stirbt der Körper bei der Wiedergeburt, während das Bewußtsein in einer Folge von psychischen Momenten in einem anderen Körper fortbesteht. Für Paulus ist Auferstehung aber der Tod der *sárx,* des vergänglichen Leibes (d.h. der vergänglichen *Person*), und das Aufsteigen des *sōma pneumatikón,* eines spirituell verwandelten Leibes (d.h. einer unvergänglichen *Person*).

2. *Wiedergeburt und Zwischenexistenz*

Die römisch-katholische Theologie beruft sich in ihrer Lehre von einer Zwischenexistenz zwischen Tod und Auferstehung auf die Bibel (Lk 23,43; Offb 6,9; 20,4) und besonders auf Paulus (Phil 1,21 und 2 Kor 5,6–8); es handelt sich dabei um ein Stadium, in dem die unsterbliche Seele in einer Seinsart des mit Christus «Zuhause-Seins» lebt[3]. Dies führt uns zu der Lehre vom Fegefeuer.

Einige katholische und nicht-katholische Christen, die im Gespräch mit Buddhisten stehen, haben diese Lehre vom Fegefeuer in der Begrifflichkeit der buddhistischen Theorie vom Wieder-Werden neu zu interpretieren versucht[4]. Für den Buddhisten bedeutet die Wiedergeburt ein vielmaliges Eintauchen in den Ozean der kosmischen Erfahrung, bevor der meta-kosmische Zustand des Nirwana erreicht wird. Daher die Frage an den Christen: Was also, wenn man mehr als ein Leben braucht, um zur vollen christlichen Reife zu gelangen, die in der Auferstehung gipfelt? Könnte die reinigende Wirkung des Fegefeuers nicht eher als die schmerzhafte Erfahrung spirituellen Reifens statt als bloße Bestrafung betrachtet werden?

In den meisten asiatischen Seminaren wurde uns gelehrt, daß die Reinkarnation vom kirchli-

chen Lehramt verurteilt wird. Aber die hierzu zitierten Dokumente lehren nur, daß dem Tod unmittelbar ewige Belohnung und ewige Strafe folgen — ausgenommen bei den Seelen, die außerdem noch einer Reinigung bedürfen[5]. Die Art und Weise dieser Reinigung wird jedoch nicht weiter erklärt. Reinkarnation kann daher kein direkt in diesen lehramtlichen Äußerungen angesprochenes Problem sein.

In den Anathemen gegen Origines, über deren autoritativen Charakter kein Zweifel besteht[6], wird der Glaube an die Präexistenz der menschlichen Seelen[7] direkt angegriffen, nicht aber die Theorie einer Reinkarnation *an sich.* Buddhisten werden diesem Anathem rückhaltlos zustimmen!

3. Eine theologische Aneignung der Theorie von der Wiedergeburt?

Unter den vielen gegen die Theorie der Reinkarnation erhobenen theologischen Einwänden verdient aus buddhistischer Sicht nur einer Beachtung und Beantwortung: Wie könnte ich, oder warum sollte ich Verantwortung für die Folgen vergangener Taten, deren ich mir nicht bewußt bin, tragen?

Grundlage dieses Einwandes ist die minimalistische Theorie von der Zuschreibbarkeit (Imputabilität), die auf die römische Rechtstheologie von Schuld und Rechtfertigung zurückzuführen ist: Sie besagt, daß nur ein *actus humanus* (eine in vollem Bewußtsein und mit ganzem Einverständnis der Person vollzogene Handlung) Sünde sein kann. Eine so minimalistisch angelegte Theorie erklärt nicht das ganze Mysterium der Sünde, vor allem nicht die Last, an der wir Menschen tragen, die als Folge dessen entsteht, was wir in den tiefsten Bereichen unseres Unbewußten haben geschehen lassen.

Im Buddhismus ist die Unwissenheit *(avidya)* der Nährboden unseres sündigen Verhaltens. Die Wirklichkeit der Sünde reicht bis tief in den Bereich des Unterbewußtseins, wo unser wirkliches Selbst versklavt und gefangengehalten ist. Unwissenheit, die nicht zur Rechtfertigung eines Menschen dienen kann, verlangt nach Befreiung durch authentisches Wissen, das die buddhistische Spiritualität den Gläubigen darbietet. Auch die Bibel sagt von unbewußt begangenen Sünden, daß sie vergeben werden müssen[8]. Wie aber soll mit der Empfänglichkeit des Menschen für die Verführungs- und Verlockungsdimension der Sünde, die in den Tiefen des menschlichen Seins verborgen liegt, bevor es zu einem konkreten Sündenfall kommt (Gen 3,1ff), umgegangen werden?

Darum muß in einer asiatischen Theologie die Wiedergeburt ernstgenommen werden, wenn kein Dogma durch sie beeinträchtigt scheint. Also würde unsere Lehre vom Fegefeuer auf ein Zwischenstadium reinigender Reife, die durch viele Leben vermittelt wird, hinweisen. Teilhard de Chardins Aufnahme der Hypothese einer kosmischen Evolution in die Schöpfungs- und Erlösungstheologie innerhalb des Systems einer Christogenese erscheint hier als hilfreiches Beispiel. Wenn der Kosmos der sich entfaltende Leib Christi ist — erfordert dann die Verwandlung seines vergänglichen Leibes in den verklärten Leib nicht die volle menschliche Teilhabe an der Erfahrung des Umfangs, Atems, der Höhe und Tiefe dieses sich entfaltenden Christus (seines kosmischen Leibes)?

Doch wie ergiebig ist solch eine Spekulation, wenn die wissenschaftliche Basis und rationale Schlüssigkeit der Theorie von der Wiedergeburt schwach ausgebildet sind?

Der verstorbene Geistliche Lynn A de Silva — ein methodistischer Theologe und Wegbereiter des buddhistisch-christlichen Dialogs, der die theologische Kluft zwischen den Lehren von Fegefeuer und Wiedergeburt zu überbrücken versuchte — untersuchte mit viel Sorgfalt die bis dahin von Hindus und Buddhisten vorgestellten Fälle von Reinkarnation und kam zu dem Schluß, daß die meisten dieser Fallstudien einer streng wissenschaftlichen Analyse nicht standhalten können — entweder aufgrund der Unzulänglichkeit der Untersuchungsmethoden oder der Unfähigkeit, andere mögliche Erklärungen für dieses Phänomen auszuschließen — vor allem aber aufgrund der Nichtwiederholbarkeit solcher Untersuchungen[9].

Mit de Silva ziehen wir den vorläufigen Schluß, daß die Reinkarnation ebensosehr eine Sache des Glaubens für Buddhisten ist wie das Fegefeuer für Katholiken.

Dennoch gibt es einen empirisch verifizierbaren Aspekt der Reinkarnation, der bisher von der Theologie nicht angemessen berücksichtigt wurde, und zwar den Zusammenhang, in dem die buddhistische Vorstellung von der Wieder-

geburt entstand. Hier könnte sich unsere Reflexion fruchtbarer und weniger spekulativ gestalten.

4. Der Kontext: Das Streben nach Unsterblichkeit

Der Buddhismus entstand im mittelasiatischen Raum (im heutigen Bihar) in der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christus, als die alte Ordnung von einer neuen abgelöst wurde[10]. Die alte Ordnung war von den arischen Einwanderern geschaffen worden, die seit dem zweiten Jahrtausend vor Christus durch die Indus-Ganges-Ebenen heruntergezogen waren. In der Mitte des sechsten Jahrhunderts hatten sich diese nomadischen, viehzüchtenden Stämme allmählich in von ihnen selbst gegründeten Dörfern angesiedelt. Ihre Weltanschauung war bäuerlich und vom Stammesdenken geprägt, was eine kosmische Religiosität begünstigte. Damit meine ich, daß ihre spirituelle Erfahrung durch eine heilige Bezogenheit auf diese Welt charakterisiert war.

Der erste Teil der hinduistischen Schriften — die *Veden* und die damit korrespondierende *brahmanische* Literatur — spiegeln diese kosmische Religiosität wider. Ihr hervorstechendes Merkmal war die zentrale Bedeutung des Haushaltes — eines heiligen Raumes, in dem Ehe und Opfer der kultische Brennpunkt sozio-kultureller und politisch-ökonomischer Organisation wurden. Die ganze Schöpfung war aus Prajapatis uranfänglichem Opfer entstanden; die Ehe wurde daher das höchste Opferritual, das die Schöpfung durch Zeugung fortsetzt. In dieser Weltsicht *war* deshalb *Unsterblichkeit das physische Fortbestehen des Vaters in seiner eigenen Nachkommenschaft:* «In deiner Nachkommenschaft wirst du wiedergeboren; das, o Sterblicher, ist deine Unsterblichkeit»[11], sagen die brahmanischen Texte immer wieder[12].

Diese Weltsicht beinhaltet viele Konsequenzen. Erstens die, daß Unsterblichkeit *kosmischer Natur* ist, denn sie bedeutet das Fortbestehen eines Menschen nach seinem Tode durch seine Nachkommen hier auf Erden. Unsterblichkeit ist, anders ausgedrückt, die wiederholte *Wiedergeburt* eines Menschen in dieser Welt und in seiner eigenen Nachkommenschaft. Der Zeugungsakt ist der Opferritus *(karma),* der diese kosmische Unsterblichkeit bewirkt. Was stirbt, ist sozusagen das Individuum, aber was wiedergeboren wird, setzt den Haushalt, die Familie, die Gesellschaft fort. Diese konstituieren ein fest verbundenes gesellschaftliches Gefüge, das durch einen Kodex von Kastenverpflichtungen aufrechterhalten wird. Das Individuum geht in der Kollektivität der Gruppe auf.

Die *Upanischaden* — der letzte Teil der hinduistischen Schriften — offenbaren das neue Paradigma, das sich allmählich, vermutlich unter dem Einfluß einer städtischen Oberschicht als Herausforderung dieser vedischen Weltsicht im sechsten vorchristlichen Jahrhundert gebildet hatte. Der besonders fruchtbare mittelasiatische Raum (das heutige Bihar), in dem ungefähr zur gleichen Zeit der Buddhismus entstand, war durch einen Überschuß in der landwirtschaftlichen Produktion, einen Anstieg der Bevölkerungszahlen, ein Aufblühen des Handels, das Entstehen rivalisierender Königreiche (was zu Krieg und Gewalt führte) und vor allem durch eine Vergrößerung der Städte gekennzeichnet, was unvorhersehbare Probleme, wie z.B. Epidemien, mit sich brachte.

Diese Veränderungen erzeugten auch gewaltige spirituelle Unruhen, die nach einem drastischen «Paradigmenwechsel» verlangten und ihn vielleicht auch erzeugten.

Zahlreiche neue religiöse Strömungen kamen in schneller, verwirrender Aufeinanderfolge in den Städten zum Vorschein; doch die Quelle dieser neuen Bewegungen innerhalb der städtischen Oberschicht war der Wald *(aranya),* als Gegengewicht zum Dorf *(grama),* wo die alte vedische Ordnung noch vorherrschte. Viele Städter gingen in den Wald, um nach *Befreiung von der Welt* zu streben — Befreiung von der wirklichen Welt, in der die Dorfkultur Unsterblichkeit erlangte. Aber die im Wald gesuchte und gefundene Unsterblichkeit war *meta-kosmisch,* d.h. jenseits dieser Welt. Dies hatte zur Folge, daß alle kosmischen Mächte (Götter) entmachtet wurden. Die meta-kosmische Ordnung ist gleichzeitig meta-theistisch.

Zweitens garantierte dieses neue Streben die *Individualität* des Menschen gegenüber der Kollektivität einer Gruppe. Indem sie das kastengebundene Gesellschaftssystem ablehnten und sich in den Wald begaben, konnten diese Menschen — Männer, aber auch Frauen — zu freien Individuen werden. Selbst die Wiedergeburt war jetzt das Wandern eines Individuums in der Welt

und nicht mehr die biologische Kontinuität des Mannes durch seine Nachkommenschaft. Paradoxerweise wurde jedoch der eigentliche Grund der Unsterblichkeit als das eine Absolute und wahre Selbst verstanden, in welchem das Individuum mit seiner scheinhaften Existenz sich aufzulösen schien.

Drittens würden diejenigen, die diesen Status der Unsterblichkeit erreichen, nicht auf Erden wiedergeboren werden! Denn dieses geschaffene Universum — in dem die *Wiedergeburt* eines Menschen das gewünschte Ergebnis des vedischen *karma* (ehelicher Akt) war — wird jetzt als *samsara,* als schrecklicher Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt gefürchtet.

Letzteres bedingt die vierte größere Abweichung vom alten System: Die Ehe, von der man glaubte, daß sie Unsterblichkeit (durch Nachkommenschaft) bewirke, weicht nun der Ehelosigkeit als Garant der Unsterblichkeit. Weniger ernsthaft ausgedrückt machte die «Unsterblichkeit unter dem Nabel» Platz für die «Unsterblichkeit über dem Nabel»! So wurde der Boden bereitet für die Entstehung des asiatischen Mönchtums, das bis heute ungemindert fortbesteht.

Ein letzter bemerkenswerter Aspekt ist die Bedeutungsveränderung des Begriffs *Karma:* die rituelle Handlung, welche die kosmische Spiritualität des vedischen Dorfes durchdrang. Kontinuität in dieser Welt — mit anderen Worten: kosmische Unsterblichkeit — war abhängig von diesem rituellen Vollzug. Jetzt wird Karma eher zur moralischen und weniger rituellen Handlung, die darüber entscheidet, ob ein Mensch wiedergeboren wird oder nicht. Jedoch selbst die moralische Handlung muß transzendiert werden. Was endgültig eine Befreiung sicherstellt, ist das erlösende Wissen um die befreiende Wahrheit. Der Pfad der mystischen Erkenntnis *(jñāṇa-mārga)* führt zur Unsterblichkeit, nicht der Pfad des Ritualismus *(karma-mārga).*

5. Wiedergeburt als kosmische Erfahrung mit meta-kosmischem Horizont

Die vedische und brahmanische Literatur mit ihrer vorherrschend kosmischen Religiosität und ebenso die aranyakischen und upanischadischen Schriften, die ein gnostisches Streben nach meta-kosmischer Unsterblichkeit erzeugen, sind auf geschickte Weise zu einem einzigen Textkorpus heiliger Schriften zusammengestellt worden. Der Hinduismus in all seinen verschiedenen Erscheinungsformen hält auch heute noch dieses Gleichgewicht zwischen den kosmischen und meta-kosmischen Polen asiatischer Religiosität aufrecht.

Auch der Buddhismus entwickelte seine eigene Symbiose dieser zwei Tendenzen, sowohl in seinen Schriften wie auch in den volksreligiösen Traditionen in allen Teilen Asiens[13]. Ebenso wird die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt verständlich, wenn man die kosmische und meta-kosmische Ordnung ihrem jeweils eigenen Sinn oder ihrer Bedeutungsebene entsprechend darin wahrnimmt.

Absolut betrachtet *(paramatthato)* gibt es im Menschen keine individuelle Seele, und es gibt auch keine absolute Seele, die eine letztgültige Wirklichkeit konstituiert. In einem absoluten Sinne ist Nirwana die Erlösung selbst. Das Nirwana wird weder «Erlöser» (was eine absolute Seele implizieren würde) noch «Zustand der Erlösung» (was eine befreite Seele implizieren würde) genannt. Die Psalmen der Mystiker offenbaren nur das *Ergebnis* der Erlösung[14].

Doch in herkömmlichem Sinn *(vyavahārika)* spricht man von der empirischen Person mit einem empirischen Selbst, die folgerichtig nach größerer Freiheit in der kosmischen Ordnung von Geburt, Tod und Wiedergeburt strebt. Der Höhepunkt der kosmischen Evolution eines Menschen durch viele verschiedene Leben hindurch ist der menschliche Status, der allein den Bereich des Meta-kosmischen erreichen kann. Selbst Gottheiten (kosmische Mächte) müssen erst als Menschen wiedergeboren werden, um das Nirwana zu erreichen. Zusammenfassend gesagt wird der Mensch als ein kosmisches Wesen definiert, das zu meta-kosmischem *(lokottara)* befähigt ist. Wiedergeburt bedeutet daher den persönlichen und kosmischen Kampf um vollkommene Erlösung.

Der überwiegende Teil der Buddhisten ist mit dieser Heilslehre vertraut und von ihr durchdrungen, weil in den populären Medien die «fünfhundertfünfzig Reinkarnationen», die den zukünftigen Buddha auf seine endgültige Erlösung vorbereiteten, immer wieder neu inszeniert und dargestellt werden. In Südostasien schafft eine «aufsteigende Buddhologie», die den menschlichen Ursprung Buddhas betont, ein System der Volkskatechese, in dem die Wiedergeburt als eine Chance der spirituellen Vervoll-

kommnung durch persönliche Bemühung dargestellt wird. Die Wiedergeburt-Erzählungen bewirken im Denken der Menschen nicht nur die personale Verehrung Buddhas, sondern auch den Glauben daran, daß alle kosmischen Wesen auf einen meta-kosmischen Horizont hin ausgerichtet sind.

Teilhard de Chardin, der, wie man weiß, unzugänglich für die asiatische Religiosität war, erfaßte das Wesentliche dieser populären buddhistischen Vision, als sich seine — wie er selbst zugab — blinde Unwissenheit und Vorurteilsverhaftetheit erhellten durch die Begegnung mit einem erfahrenen Missionar. Hochachtungsvoll sprach er von «dem althergebrachten buddhistischen Anliegen, sich in die Erkundung des Rhythmus der Welt zu vertiefen, einen Ausblick auf ihre zahllosen Evolutionen zu schaffen und den erhöhten Buddha zu erwarten, der alle Dinge erlösen wird», und er erklärte enthusiastisch, daß wir Christen «buddhistischer» sein sollten, indem wir Christus als ein «übermenschliches Wesen» erkennen lernen, das «im Innersten der Welt» Gestalt annimmt[15].

[1] 1 Kor 15,35-37

[2] Milinda's Questions (übers. v. I.B. Horner), Bd. 1 (London 1990) 64,98,106.

[3] Siehe J. Schmidt, Auferstehung des Leibes, in: Sacramentum Mundi 3 (1970), 340.

[4] Siehe Lynn A de Silva, Reincarnation in Buddhist and Christian Thought (Colombo 1968) 161-163.

[5] Z.B. DS 854, 1000 etc. Was die Texte des Zweiten Vatikanums betrifft, siehe LG 49 und 51.

[6] N. Tanner, Decrees of Ecumenical Councils (George Town 1990) Bd. 1, 105-106.

[7] D.h. pro-hupárchein tàs tōn anthrópōn psychás (DS 403).

[8] Vgl. Ps 51,4-5; 19,12; Lk 23,34; 1 Tim 1,13; etc.

[9] De Silva, aaO. 7-58.

[10] In diesem Abschnitt habe ich mit einigen Zusätzen und Anmerkungen die bündige Darstellung zusammengefaßt von Patrick Olivelle, Samnyasa *Upanisads.* Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation (New York 1992) 2-100.

[11] Taittiriya Brahmana, 1.5.5.6, zitiert in Olivelle, aaO., 27.

[12] In diesem patriarchalischen System war die Frau als solche keine rituelle Person; dies kam nur dem Ehemann zu — allerdings nicht ohne Ehefrau, die nur das Mittel im rituellen Akt der Ehe war, durch welchen Unsterblichkeit durch Nachkommenschaft erstrebt wurde.

[13] Ich habe dies dargelegt in Theology of Liberation (New York 1988) 71-74.

[14] Theragatha and Therigatha, zwei kanonische Bücher der buddhistischen Schriften.

[15] Letters to Leontine Zanta, übers. v. Bernard Wall (London 1969) 57-58.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ALOYSIUS PIERIS

geboren 1934; ist Jesuit in Sri Lanka und Gründungsdirektor des Tulana Forschungszentrums in Kelaniya, in der Nähe von Colombo. Als klassischer Indologe, der sich auf buddhistische Philosophie spezialisiert hat, arbeitet er zur Zeit an einem groß angelegten Forschungsprogramm über die mittelalterliche Pali (buddhistische philosophische) Literatur, über die er schon einige Aufsätze veröffentlicht hat. Er ist Herausgeber des *Dialogue,* einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen, die vom ökumenischen Institut von Colombo veröffentlicht wird. Zahlreiche Veröffentlichungen in den Bereichen Missionswissenschaft, Religionswissenschaft, Asiatische Theologie der Befreiung und Buddhologie; in deutsch erschien u.a.: Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Freiburg i. Br. 1986). Gastprofessor für Asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila. Seit 1968 theologischer Berater der Christian Workers Fellowship (CWF). Engagierter Einsatz für den Buddhistisch-Marxistisch-Christlichen Dialog. Anschrift: Tulana Research Centre. Kohalwila Road. Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.

David S. Toolan

Reinkarnation und moderne Gnosis

E i n Mal jedes, nur e i n Mal. E i n Mal und nicht mehr. Und wir auch e i n mal. Nie wieder.
(Rainer Maria Rilke, 9. Duineser Elegie)
Wir leben im Kairos für den «Gestaltwandel der Götter», d.h. der grundlegenden Prinzipien und Symbole.
(Carl Gustav Jung, Gesammelte Werke, Bd. 10, Die Bedeutung der Selbsterkenntnis, 335)

Gottes Güte, so lesen wir bei Platon und Bonaventura, ist «diffusivum sui» (d.h. es macht ihr Wesen aus, aus sich herauszuströmen, Anm. d. Red.). Aber manchmal bedarf es der Perspektive eines Außenstehenden, um die Vertrautheit dieser Behauptung aufzubrechen. Im Sommer 1982 war ich Teilnehmer eines christlich-buddhistischen Gesprächs am Naropa-Institut in Boulder (Colorado), und das wirklich spannendste Ereignis dieser Woche war ein Interview, das ich mit Jamgon Kongtrul, einem 26jährigen tibetanischen Mönch, führte. Es war mir über ihn berichtet worden, daß er in einem früheren Leben die Inkarnation eines sehr weisen Lamas des 19. Jahrhunderts gewesen war, der sich als berühmter Künstler, Wissenschaftler und Ökumeniker engagiert für die Wiedervereinigung des Vajrayna-Buddhismus mit der animistischen Volksreligion der Landbevölkerung eingesetzt hatte. Da er aufgrund dieser früheren Inkarnation die Erlösung aus dem Kreislauf von Tod und Wiedergeburt erworben hatte, führte dieser mir gegenüber sitzende, freundliche junge Mann den Ehrentitel «Tulku», d.h. er war ein Bodhisattva — jemand, der im Himmel gewesen und freiwillig in die Welt zurückgekehrt war.

Mit dem journalistischen Gespür für das Besondere und Sensationelle versuchte ich, das Gespräch auf die Verfahrens- und Wirkungsweise der Seelenwanderung zu bringen, doch Jamgon Kongtrul wies mich auf den Ursprung dieses Phänomens hin. Er sprach deshalb vom Mitleid, das Beweggrund und Bedeutung seines Lebens und darüber hinaus seiner ganzen religiösen Tradition ist. Offensichtlich war es nicht genug, das eigene Leben zu retten; die liebende Güte konnte jemanden zurückbringen, um für die Errettung aller fühlenden Seelen zu wirken.

Ich erinnere mich kaum noch des genauen Wortlautes seiner Antworten. Was ich aber nicht vergessen kann, ist die Wirkung seiner Gegenwart auf mich — nichts als Güte, die über sich hinausging und weithin strahlte. Als er mir so gegenübersaß, war er tatsächlich die lebende und atmende Verkörperung einer Selbstentäußerung für andere. Dieser junge Mann ließ in mir ein Gefühl ähnlich der Offenbarung am Sinai entstehen: «Wahrlich, ich habe gesehen ... ich habe gehört ... ich kenne ihre Leiden ... und bin herabgestiegen.» (Ex 3,7-8). Als der Mönch dann von der Gefahr sprach, sein Herz an irgend etwas — sei es die höchste mystische Erfahrung oder der Himmel selbst — zu hängen, erkannte ich darin einen Anklang an den paulinischen Hymnus im Philipperbrief (Phil 2,6f.): «Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich.» Es traf mich wie ein Schlag: Wenn wir Jamgon Kongtruls Verständnis der Reinkarnation nicht als Selbsthingabe verstehen können, dann ist es sehr unwahrscheinlich anzunehmen, wir hätten überhaupt etwas vom Wesen der Inkarnation verstanden!

Ich erzähle diese Begebenheit zu Beginn meiner Ausführungen über das gegenwärtige Interesse der westlichen Welt an früheren Leben, um der herkömmlichen Annahme entgegenzuwirken, daß der Glaube an die Reinkarnation zwangsläufig moralisch bedenkliche Konsequenzen wie z.B. Fatalismus oder die Entschuldigung für den Aufschub wichtiger Verhaltensänderungen (vgl. Augustinus: «Gib mir Keuschheit, aber nicht schon jetzt») nach sich ziehe. Oder, daß der Glaube an die Reinkarnation moralisch lähmend sei («Es hat keinen Sinn, gegen mein Karma zu kämpfen»). Ich glaube, Christen neigen gewöhnlich stark dazu, die Lehre von der Reinkarnation in dieser peinlich verkürzten Weise zu betrachten und sie ungerechterweise mit einer Haltung zu vergleichen, die in der ei-

nen Lebensspanne eine drängende moralische Verpflichtung erkennt, weil Christen davon ausgehen, daß das Leben eine einmalige Chance darstellt, die nicht vergeudet werden darf. Aber zweifellos bedeutet — wenn wir Jamgon Kongtrul als Beispiel anerkennen wollen — die Multiplikation der einmaligen Chance einer Lebenszeit mit dem Faktor zehn oder hundert nicht, daß die Reinkarnation nicht als Symbol ehrfurchtgebietender Nächstenliebe, Freiheit und Selbstentäußerung dienen kann. Die entscheidende Frage lautet, welches das umfassende soteriologische Modell ist, in dem die Reinkarnation ihren Platz hat. Je nachdem, in welchem größeren interpretativen Kontext Reinkarnation betrachtet wird, kann sie auf verschiedene Weise verstanden werden: als moralisch dringlich, indem sie wie ein Boddhisattva davon kündet, daß «nichts verloren gehen darf», oder als narzißtische Selbstverherrlichung auf Kosten einer dadurch im Wert degradierten Schöpfung. Die Frage, der ich in den folgenden Abschnitten nachgehen werde, beschäftigt sich damit, wie die Lehre von der Reinkarnation im Kontext der nordamerikanischen Gesellschaft der 90er Jahre gestaltet und verstanden wird. Doch zunächst einige soziologische Fakten.

I. Die Statistiken

Das Vertrauen darauf, daß der Lebenslauf eine, wie der Dichter Rilke sagt, «einmal ... und nie wieder»-Geschichte ist, scheint in den letzten Jahrzehnten erheblich geschwunden zu sein. Die Statistiken offenbaren das schockierend deutlich. Laut dem jüngsten Eurobarometer-Überblick vom Herbst 1989 glauben 21 Prozent der Europäer an die Reinkarnation. Besonders auffällig daran ist jedoch die Tatsache, daß etwa ein Drittel der regelmäßig praktizierenden europäischen Katholiken (31%) und Protestanten (37%) zugeben, daß sie an die Reinkarnation glauben. Die Zahlen für die Vereinigten Staaten sind dem vergleichbar. Entsprechend einer Meinungsumfrage von 1990 glaubt beinahe jeder vierte Amerikaner (21%) an die Reinkarnation, während 22% sich nicht sicher sind. 11% glauben an Hellseherei, die mentale Fähigkeit, in die Vergangenheit zu sehen und die Zukunft vorherzusagen; 25% nehmen die Astrologie ernst; 11% denken, daß «Geistwesen» zeitweilig, während einer Trance, die Kontrolle über Menschen ergreifen können, d.h. daß «Channeling», Kanalisierung von geistigen Strömen, stattfinden kann.

Aus diesen Statistiken läßt sich schließen, daß wir sicher nicht von einer Randerscheinung sprechen, wenn wir uns dem Glauben an die Seelenwanderung von einer zur anderen Verkörperung zuwenden. Es handelt sich nicht um einen Glauben, der auf Spiritisten, Okkultisten oder sogenannte New Age-Anhänger begrenzbar wäre. Ganz im Gegenteil, der Glaube an frühere Leben beginnt zu einem Hauptbestandteil der Kultur insgesamt zu werden. Die Frage ist, warum? Was bedeutet diese Lehre und was macht ihre Anziehungskraft aus?

In den folgenden Abschnitten werde ich untersuchen, was Reinkarnation bedeutet und wie sie in zwei wichtigen Kontexten funktioniert: 1. im Denken der New Age-Religiosität und 2. in der «past life»-Therapie (Therapie der früheren Leben). Daraus ergeben sich je verschiedene Konsequenzen. Zum Schluß werde ich die Attraktivität dieser Lehre für die breite Öffentlichkeit in den Vereinigten Staaten untersuchen.

II. Die Wiederaufbereitung der «harmonialen» Tradition

Streng genommen haben die Forscher nur ungefähr 26.000 Amerikaner (die meisten von ihnen gehören politisch der liberalen Linken an) ausmachen können, die sich selbst als New Age-Anhänger in dem Sinne, wie andere ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche definieren würden, bezeichnen. Im Sinne einer diffusen Weise spirituellen Abenteurertums jedoch ist das New Age-Ethos allgemein verbreitet und beherrschend. Dieses Phänomen muß man in ursächlichem Zusammenhang mit den traumatischen Erfahrungen der 60er und 70er Jahre sehen. Bürgerkriege, politische Attentate, Vietnam und schließlich Watergate hatten unsere «bürgerliche Religion» — diese Mischung von biblischer Tradition und republikanischer Tugend, die bis dahin die nationale Psyche zusammengehalten hatte — untergraben. Das Ergebnis war ein spirituelles Vakuum, in das östliche Gurus und all die anderen drängten, die von sich behaupteten, sie seien die Übermittler einer verborgenen Weisheit, die von damaligen Vertretern uralter vor- und nichtchristlicher «mystischer Schulen» auf sie übergegangen war. Der

frühchristliche Gnostizismus und die Theosophie der Helena Petrovna Blavatsky und ihrer zahlreichen Nachfolger gewannen neue Anhänger; ebenso verhielt es sich mit den millenarischen Visionen des Joachim von Fiore (und Pierre Teilhard de Chardins). Auch die rituelle Magie der Eliphas Levi-Schule mit ihren (wirklichen und angeblichen) Ursprüngen im Schamanismus, Tempelrittertum, Kabbalismus des 13. Jahrhunderts und in der geheimnisvollen Weisheit des Tarot etc. fand großen Anklang. Alles «Etablierte» wurde zum Feind erklärt.

Die Menschen unterschätzen, wie empfänglich die amerikanische Gesellschaft für solche synkretistischen, antinomistischen Experimente ist. Seit nunmehr zwei Jahrhunderten — seit der Zeit, da Ralph Waldo Emerson (1803–1882) gegen die etablierte calvinistische Kirche wetterte und dies zum ersten Mal in seiner berühmten Divinity School Address von 1836 evozierte, gibt es in den Vereinigten Staaten eine weltanschauliche Disposition, die dem hinduistischen Pantheismus oder — wenn man so will — Bonaventuras Emanatismus sehr nahe ist. Die Welt ist nach Emerson «nicht das Produkt vielfacher Mächte, sondern eines Willens, eines Geistes; und dieser eine Geist ist überall wirksam, in jedem Sternenstrahl, in jeder kleinen Welle des Teichs ... Alle Dinge gehen aus dem gleichen Geist hervor und alle Dinge wirken mit ihm zusammen.» Folglich ist nichts profan; der Weise der großen Harmonie, wie er genannt wurde, erkannte Predigten «zwar nicht in Steinen, aber in Bohnenreihen am Walden-Teich und in Schlammpfützen des Bostoner Stadtparks». Daher auch «das Geheimnis der Seele», «die Größe des Menschen». «Ein Mensch (Jesus)», erklärte Emerson, «war dem, was in mir und dir ist, treu. Er erkannte, daß Gott sich im Menschen inkarniert und immer wieder neu von seiner Welt Besitz ergreift. Er sagte ... ‹Ich bin göttlich. Durch mich handelt Gott. Durch mich spricht er. Willst du Gott sehen, dann schau mich an. Oder schau dich an, wenn du so denkst, wie ich denke.›»

Frage: Ist das Bonaventura oder Meister Eckhart? Oder spricht hier ein Exeget der Advaita Vedanta (Shamkara vielleicht) oder ein gnostischer Christ, der den «Samen des Lichts» im Innersten der menschlichen Seele mit Gott gleichsetzt und eine Flucht aus Materialität und Geschichte intendiert? Tatsächlich haben die Amerikaner Emersons «Selbstvertrauen», das eigentlich Gottvertrauen bedeutet, in all diese verschiedenen Richtungen interpretiert. Außerdem haben sich beginnend in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts hoch sensibilisierte Amerikaner — immer eingedenk des Verfalls aller etablierten Kirchen (die uns einen leidenden, gekreuzigten Jesus vermittelten und nicht bloß einen auferstandenen) — wiederholt auf die romantische Suche nach dem gemacht, was Emerson ihnen verkündet hatte: den geheimen Abgrund der Innerlichkeit, dieses Selbst-innerhalb-des-Selbst, das die gefallene, geschaffene Welt überragte und transzendierte. Und neue religiöse Bewegungen sind die bewährte Methode, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Nichts entspricht der amerikanischen Mentalität so sehr wie dieses Sich-auf-den-Weg-Machen, um die Unschuld wiederzuentdecken, wie Adam und Eva im Streit mit Gott im Paradies. Amerika, so Emerson, «hat keine Vergangenheit: alles ist Ausdruck einer nach vorn blickenden, auf Zukünftiges orientierten Perspektive.»

Emerson ist der Schleiermacher Amerikas; er verkörpert die ekstatische Energie der Neuen Welt, ohne die die Geschichte von Inspiration und neuem Sinn abgeschnitten ist, ohne die sie sterben muß und höchstens noch sich selbst wiederholt, um dann vollends in die Entropie zu gleiten. Emerson ist unser archetypischer *puer aeternus* (die ewige Jugend), erfüllt von jenem merkurischen Eros, der später Walt Whitman zu jenem magischen Akt inspirierte, ganz «ich selbst» zu bleiben und gleichzeitig in einer beliebigen Menschenmenge aufzugehen. Als enthusiastischer Prophet des «Gottes in dir, der mit dem Gott außerhalb von dir korrespondiert» (eine Art realisierter Eschatologie) sprach Emerson die jedermann innewohnenden Möglichkeiten (all unsere ‹es könnte sein›, ‹es kann sein› und ‹was, wenn ...›) an, wie ein Mensch, der direkten Zugang zum Geist-Willen hat. Und die New Age-Bewegung mit ihren euphorischen Phrasen und ihrer heiteren Synthesizer-Meditation (die sich eher nach Jean Jacques Rousseau anhört), versucht nun, diese Spur aufzunehmen. Die mystische Ahnenreihe, auf die diese Bewegung zurückverweist («der Einsame vor dem Einsamen»), ist wirklich exzellent: Platon, Plotin, Scotus Eriugena, Meister Eckhart, Jacob Boehme, Spinoza und Madame Guyon. Emerson

popularisierte sie und machte ihre kosmische Allverbundenheit der Öffentlichkeit zugänglich (kein Elitebewußtsein in dieser Angelegenheit!) — doch leider um einen zu hohen Preis. Er vergaß zu erwähnen, was Eckhart und Pantanjali wußten: die Notwendigkeit bestimmter Bedingungen, die erfüllt sein müssen — z.B. die Voraussetzung, daß man ganz rein im Herzen und arm im Geiste werden muß.

Deshalb geriet Emersons Transzendentalismus, als er von anderen weitergeführt wurde, zu einer Parodie, zu einer Frage «wohlfeiler Gnade», die die Natur übertraf und sich auf ihren konkreten «Tauschwert» und ihre gesundheitsfördernden Möglichkeiten verließ. Emersons «Selbstvertrauen» verwandelte sich in etwas, das der Historiker E. Ahlstrom die «harmonial tradition» (harmoniale Tradition) nennt. Ihre zentrale Aussage lautet, daß «spirituelle Gelassenheit, körperliche Gesundheit und selbst wirtschaftlicher Erfolg der Beziehung des Menschen zum Kosmos entspringen.»[1] Um die Jahrhundertwende hatte sich im sogenannten Neuen Denken Gott inzwischen in «den göttlichen Stellvertreter» verwandelt — eine nie versiegende Tankstelle für Unternehmer, die es eilig haben. (Der kalifornische Hinduismus der Schauspielerin Shirley MacLaine z.B. zeigte viele der o.g. Merkmale).

Das Problem der harmonialen Tradition ist nicht Philistertum, «die Selbstberuhigung mit dem Trivialen», wie Kierkegaard es nennen würde, sondern das tödliche Leiden an «den zu vielen Möglichkeiten». Dieser Mangel wird vermutlich deutlicher, wenn man Emersons Nachfolger und deren vulgarisierende Theorien näher betrachtet: Mary Baker Eddys christliche Wissenschaft der Seelenheilkunde, das «esoterische Christentum» des utilitaristischen Neuen Denkens zur Zeit der Jahrhundertwende und das aus einer reinen Verweigerungshaltung geborene «Positive Denken» von Ralph Waldo Trine und Norman Vincent Peale in diesem Jahrhundert. In all diesen Abwandlungen des harmonialen Denkens werden Emersons Mängel erst so recht offenkundig: ein Mystizismus, der in der Isolation stattfindet, der das Selbst gegen die Gemeinschaft stellt und aus treuen Gläubigen dann schlechte Bürger macht, denn diese sind fast zwangsläufig nicht mehr in der Lage, Verantwortung für gesellschaftliche Einrichtungen zu übernehmen oder sie zu verändern.

Aufgrund ihrer größtenteils anti-intellektualistischen, ahistorischen und pragmatischen Orientierung werden die «New Ager» im oben Dargestellten wohl kaum eine Abstammungslinie erkennen und zugeben. (Sie bevorzugen «workshops», nicht Vorlesungen). Bestrickt von all ihrem positiven Denken und der ständigen Selbstbejahung werden sie auch kaum glauben, daß der mystische Idealismus und die Freiheit, für die sie eintreten — es ist so wunderbar! — manchmal eine ganz düstere gnostische Abscheu vor der geschaffenen Welt, eine Art Verzweiflung über die materienhafte Natur und Gesellschaft in sich birgt. Stattdessen sehen sie sich als die Vorhut einer neuen kopernikanischen Wende, eines neuen Paradigmenwechsels in Medizin, Psychologie, Wissenschaft, Politik, Handel und Erziehung. Ihre Rhetorik ist aufsteigend, eine Art extremer Supranaturalismus, der die Natur hinter sich läßt und die Geschichte leugnet: Wir sind nicht begrenzt durch Veranlagung und die Verhältnisse, behaupten sie, wir sind die Zukunft, die noch geboren werden wird. Aber indem sie das selbst mit Gott gleichsetzen, wie es oft genug geschieht, suchen sie Freiheit von der Welt, der Zeit und den anderen Selbst. Unausgesprochen wird — ähnlich wie bei den frühen Gnostikern — die Schöpfung als Katastrophe vorgestellt, als etwas, aus dem der eigene göttliche «Funke» fliehen muß. Die Frage, die man den New Age-Globalisten stellen muß (auch auf die Gefahr hin, daß ihnen dabei die Flügel bedenklich beschnitten werden), lautet, ob sie vor der Geschichte fliehen oder nicht.

Damit soll nicht gesagt sein, daß der Enthusiasmus der New Age-Anhänger nicht authentisch wäre. Die herrschenden Eliten der Welt, die modernen Amfortasse — überlastet, verwundet und entmutigt — können ohne solche kreative Energie nicht auskommen. Wird aber der Enthusiasmus von der archetypischen Kraft des/der weisen und listigen Königs/Königin in uns abgespalten, dann offenbaren sich sehr schnell die möglichen Gefahren desselben Phänomens. Allzuoft sind die New Age-Anhänger Ikarus auf dem Weg zur Sonne oder Phaeton, der seinen Sonnenwagen nicht mehr lenken kann, Bellerophon, der den leichtflügeligen Pegasus besteigt — um schließlich zu fallen und ins Bodenlose zu stürzen. Gerade aufgrund einer

bestimmten Großspurigkeit und Unfähigkeit, Grenzen zu akzeptieren — Nathaniel Hawthorne bezeichnet das als «engelhafte Imagination», die in die Zukunft flüchtet statt sich der Komplexität der Gegenwart zu stellen —, fehlen der Bewegung Nüchternheit, Substanz und Weisheit. Die Paradoxie der Situation besteht darin, daß Enthusiasten aus ihrer Unschuld herausfallen müssen, um das reife Bewußtsein eines Erwachsenen zu erlangen.

Soviel zu dem allgemeinen Rahmen des New Age-Verständnisses der Reinkarnation und deren wichtigster Erscheinungsform, der Vorstellung, der Mensch diene verschiedenen nicht-inkarnierten Geistern «aufgestiegener Meister» als Sprachrohr. Das Geschäft mit der übersinnlichen Vermittlung sollte sich als höchst profitabel erweisen.

III. Das «Channeling» der New Age-Bewegung

Die Funktion der Reinkarnation und das Gesetz des Karma — «wir ernten, was wir gesät haben» — innerhalb des unverhüllt pelagianischen Kontextes des heutigen New Age-Denkens und -Verkündens bleibt höchst problematisch. Genau betrachtet ist das Vermächtnis des «positiven Denkens» giftig und gefährlich. Den nächstliegenden Beweis für dieses Urteil liefert das «Channeling» oder die telepathische Vermittlung durch ein Medium — hierbei wird Individuen in einem tranceartigen Zustand die vermeintliche Weisheit einer «anderen Welt» übertragen. In den letzten Jahrzehnten wurde die telepathische Vermittlung durch die «Seth»-Bücher von Jane Roberts, den «Course in Miracles» von Helen Cohn Schucman, die Lesungen von Kevin Ryerson und J.Z. Knights 35.000 Jahre alten «Ramtha» zu einer bedeutenden Industrie, die sich die Bedürfnisse der spirituell Ausgehungerten zunutze machte.

Um dies noch etwas deutlicher zu machen, nenne ich an dieser Stelle Jack Pursel, einen ehemaligen Versicherungsvertreter aus Michigan, der besser unter dem Namen «Lazaris» bekannt ist. Lazaris ist der «aufgestiegene Meister», den Pursel als dessen Medium telepathisch vor tausenden Zuschauern in Seminaren überall im Land vermittelt (ein viertägiger Intensivkurs kostet $ 600)[2]. Pursel/Lazaris wird von Hollywoodstars, Medizinern, Rechtsanwälten, Analytikern und auch von einigen Bankdirektoren konsultiert und um Rat bei Eheproblemen, Menstruationsbeschwerden und Fragen, wie sich möglichst schnell möglichst viel Geld machen ließe, gebeten. Über eine Werbegesellschaft mit dem Namen «Concept: Synergy» vertreibt er außerdem einen 32 Seiten starken Katalog, in dem Cassetten, Videos und Bücher zum Kauf angeboten werden. Die zentrale Botschaft (die mit stark irischem Akzent vorgetragen wird) ist Pop-Psychologie: Brich mit dem «finsteren Gesetz» deines Kinderglaubens, daß das Leben schmerzhaft und tragisch, nicht aber erfolgreich, glücklich und zufrieden sein wird. Sind die Probleme des Kunden nicht in seinem gegenwärtigen Leben auszumachen, lokalisiert Lazaris die Schwierigkeiten nonchalant in einem früheren Leben.

Den Höhepunkt eines Lazaris-Seminars bildet eine Meditation, die den Teilnehmern verheißt, in den alles verwandelnden Lichtstrahl des Sirius, des hellsten Sternes unserer Hemisphäre, versetzt zu werden. Sirius-Energie, so wird behauptet, ist der Schlüssel zum Glück, das als Selbstbestimmung oder «Schöpfung der ganz persönlichen Wirklichkeit» definiert wird. Die spirituellen Leistungen der New Age-Bewegung, versichert Lazaris seinen Zuhörern, bewirkten die Demonstrationen in Osteuropa und Südafrika, die zum Sturz der politischen Systeme des Kommunismus und der Apartheid führten.

Kein Katholik, der mit der Vorstellung von Schutzengeln aufgewachsen ist oder der die hebräischen Propheten ernstnimmt, wird heute Schwierigkeiten mit dem Prinzip des «Channeling» an sich haben. Die Bibel selbst ist reich an Beispielen. Das Problem ist hier die Offenbarung: daß sie wie das Wort eines wiedergeborenen Ronald Reagan klingt, für den religiöse Erfahrung streng auf den privaten Bereich beschränkt ist und keinen gesellschaftlichen Zweck erfüllt. Die Botschaft des Lazaris ist in ihrer Zielrichtung und Wirkung direkt zugeschnitten auf eine wohlhabende Zuhörerschaft, deren größter Teil schon allzusehr von Familie und gesellschaftlicher Entwicklung «befreit» ist. Und weil die Erschaffung einer individuellen Wirklichkeit in diesem narzißtischen Kontext interpretiert wird, impliziert dies beinahe zwangsläufig, daß sich einerseits die Hungrigen, Kranken und Mittellosen und andererseits die Wohlhabenden, Erfolgreichen, Schönen und

Begabten ihre je eigene Wirklichkeit erwählt haben (d.h. sich für oder gegen die Sirius-Energie entschieden haben). Die Konsequenz ist klar: Dritte-Welt-Länder müssen unter den furchtbaren Zuständen leiden, weil die Menschen dort spirituelle Ignoranten sind. Die Unglücklichen haben sich ihr Elend selbst zuzuschreiben; demgegenüber zeugt der Wohlstand der Ersten Welt von moralischer Überlegenheit, ist Zeichen ihrer Erwähltheit. (Wo haben wir calvinistischen Amerikaner das schon mal gehört?) Der «laissez-faire»-Individualist, der in der Ära Ronald Reagans und Margret Thatchers so in den Himmel gehoben worden ist, kann sich jetzt freigesprochen fühlen — sein Gewissen wird mit der zuverlässigen Bekräftigung durch eine intakte Haus- bzw. Marktwirtschaft entlastet. Wenn es je den Fall gab, daß Spiritualität als Opium fungierte, dann hier.

Die Botschaft, die J.Z. Knights «Ramtha» (populär geworden durch die Bestseller der Schauspielerin Shirley Maclaine) verkündet, ist von ähnlich betäubender und die Gewissensbisse einschläfernder Wirkung. Das Buch «Course in Miracles» von Helen Cohn Schucman hat einen deutlichen gnostischen Beigeschmack, ist aber in mancher Hinsicht dadurch rehabilitiert, daß es einen starken Akzent auf die Tugenden der Vergebung und Nächstenliebe legt. Unter Vorbehalt dieser einen Ausnahme ist jedoch bemerkenswert, wie ungebrochen narzißtisch die Botschaft der «Channelers» sich darstellt, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß all ihre Astralwesen Absolventen der Harvard Business School waren.

III. «Past Life»-Therapie

Wenn die Reinkarnation in Zusammenhang mit dem «Channeling» der New Age-Bewegung einen schlechten Ruf bekommt, so relativiert sich dieser Eindruck etwas durch ihre zunehmende, und hier komplexer und besser fundierte, Verwendung in der «past life»-Therapie (Frühere-Leben-Therapie) — vermutlich aufgrund ihrer Verbindung mit freudianischer Wissenschaftlichkeit. Katharsis und Ekstase gibt es auch hier, aber erst *nachdem* die Seele eine Nacht der Finsternis durchlitten hat. Und diese quälende Erforschung der Seele wirft ein ganz neues Licht auf die Binsenwahrheit, daß ein jeder von uns verantwortlich für seine eigene Wirklichkeit ist. Sicher tragen wir mit dazu bei, uns Gefängnisse oder Paradiesgärten zu schaffen, und gemeinsam mit anderen Menschen errichten wir eine Welt der «Tatsachen», die wiederum unsere Psychen in formender oder verformender Weise beeinflußt. (Wie schon Augustinus' tiefsinniger Aphorismus «Liebe, und dann tu, was du willst», ist die Erschaffung einer individuellen Wirklichkeit jedoch schweren Mißverständnissen ausgesetzt.)

Charakteristischerweise legt der therapeutische Ansatz, der mit der Reinkarnation operiert, vor allem Wert auf die subjektive Erfahrung des Patienten und läßt Fragen der geschichtlichen und metaphysischen Erkenntnis beiseite. Dem Psychotherapeuten geht es um die Frage, ob Erinnerungen dieser Art, die gewöhnlich durch Hypnose oder Trance wachgerufen werden, Erleichterung von schmerzhaften Symptomen und Befreiung von destruktivem Verhalten bewirken. Die Berichte der Patienten müssen nicht wortwörtlich genommen werden, sind aber gleichwohl ernstzunehmen.

Von den dutzenden Büchern von «past life»-Therapeuten, die zur Zeit auf dem Markt sind, ist «Other Lives, Other Selves» von dem Jungianischen Analytiker Roger J. Woolger wahrscheinlich das anspruchsvollste. Betrachten wir zunächst einen seiner Patienten, einen 50jährigen Osteopathen, der unter dem Pseudonym «Sol» vorgestellt wird, und der den Therapeuten aufsuchte, nachdem er bei einem Besuch der Klagemauer in Jerusalem hemmungslos zu weinen begonnen hatte. Obwohl er sehr sorgfältig mit seiner Gesundheit umging, hatte Sol zeitlebens an einer unheilbaren Nebenhöhlenentzündung gelitten. Als er sich während einer leichten Trance versucht, an den Ursprung dieses Zustandes zu erinnern, sieht er sich als Neunjährigen — unterkühlt und durchnäßt in einem Ferienlager, mit dem sicheren Gefühl, daß er seine sterbende Mutter nie mehr wiedersehen würde. Woolger kommt zu der Vermutung, daß Sol diesen tiefen Schmerz immer noch stoisch in seinen Nebenhöhlen fixiert, und er bittet Sol, den Satz «Ich werde sie nie mehr wiedersehen» zu wiederholen, um so zu untersuchen, was sich daraus entwickelt. Der Satz verändert sich allmählich zu der Formulierung «Ich werde *ihn* nie mehr wiedersehen», und plötzlich macht Sol einen großen zeitlichen Sprung zurück in das Palästina des ersten Jahrhunderts.

Schluchzend und mit veränderter Stimme sagt Sol: «Sie haben ihn gefangengenommen. Ich werde ihn nie mehr wiedersehen! Was soll ich tun? Wir hätten etwas tun können. Es ist zu spät. Wir haben ihn verraten. Ich stehe hinten in einer großen Menschenmenge. Es ist Jerusalem. Ich bin ein Mann mit einem langen Gewand. Sie haben Jesus gefangengenommen. Ich werde ihn nie wiedersehen. Ich werde ihn nie wiedersehen!»[4]

Sol berichtet dies aus einiger Entfernung. Er beobachtet, wie Jesus zur Hinrichtung geschleift wird und mit gewöhnlichen Dieben gekreuzigt wird. Er, Sol, sieht sich als römischen Handlungsreisenden, der auf einer Reise nach Jerusalem Zeuge eines Heilungswunders Jesu und dann zu einem seiner Jünger wurde. Er lebte in einer christlichen Gemeinschaft und starb wahrscheinlich hochbetagt in seinem Bett. Als Therapeut interessiert sich Dr. Woolger nicht dafür, ob dieser Fall einer historischen Wahrheit entspricht; ihm geht es um Sols Gefühl der Verlassenheit und des Verlusts — und um die kathartische Erinnerung, die sowohl die chronische Erkrankung des Patienten heilt als auch zu einem plötzlichen Bedeutungszuwachs der heilenden Tätigkeit Sols als Osteopath führt.

Wenige der «past life»-Erinnerungen, von denen Woolger berichtet, sind so heilsam und vor allem so schnell gelöst. Seine Patienten kommen zu ihm mit chronischen somatischen Symptomen, Depressionen, irrationalen Ängsten, Märtyrerkomplexen, sexuellen Schwierigkeiten, Eßstörungen und Familienproblemen. Und charakteristischerweise erinnern sie sich nicht an frühere Leben als die berühmte Nefertiti oder als Ramses II., sondern sie sehen sich als mißhandelte, ausgenutzte Bauern, Prostituierte, Tyrannen, Räuber, Sklaven, Opfer von Vergewaltigung und Brutalität. Was Woolger und andere Therapeuten erforschen, ist die weitreichendere Geschichte der Verwundungen hinter der eigentlichen Geschichte, ist das Drama der Seele — und häufig scheint diese weitreichendere Geschichte tief in ein dichtes Netz verwoben zu sein, das weit hinter die Kindheits- und Geburtstraumata reicht, wo Freud oder Otto Rank sie lokalisiert hätten. Anders als die «Schnell-Medizin», die die Medien in der New Age-Bewegung zu verabreichen pflegen, zwingt die Abarbeitung der versklavenden «past life»-Geschichten den Patienten, die Konfrontation mit einem düsteren, psychischen Erbe zu wagen, das alle Merkmale der Ursünde in sich birgt.

Besonders auffällig ist die Häufigkeit, in der sich «ererbte» Beschädigungen in den Erfahrungen des Sterbens verdichten — so, als ob die Menschen unterbewußt durch ihre letzten Gedanken vor dem Tod für ein folgendes Leben geprägt würden. Gedanken der Reue — «Ich war selbstsüchtig, ich muß mich um andere kümmern» — können einen Menschen anscheinend in ein späteres Leben als Nonne in einer Leprakolonie katapultieren. Demgegenüber scheinen verbitterte Gedanken den Menschen ganz herunterzuziehen. Und die Arbeit an der Befreiung von solchen tief verankerten Gedankenkomplexen dient nicht gerade der Selbstbestätigung. Der Patient muß sich mit seinen inneren Gegensätzen konfrontieren und diesen Konflikt aushalten. Denn bei dem Aufspüren solcher Gedankenkomplexe quer durch verschiedene vergangene Leben erscheinen oft polare Strukturen: Der Patient ist Kain und Abel, Iphigenie und Medea, Prometheus und Narcissus, Sara und Hagar, Jekyll und Hyde. Seiner Schattenseite mutig entgegenzutreten, ist laut Woolger ein Weg, sie zu exorzieren. Und an dieser Stelle, so seine These, wird die Erfahrung von Tod und Leben nach dem Tod entscheidend. Denn hat sich ein Mensch erst einmal ganz mit einer gegensätzlich veranlagten Subpersonalität aus einem früheren Leben identifiziert, so ermöglicht ihm die Erfahrung eines Übergangsstadiums zwischen Tod und Wiedergeburt, sich freiwillig von dem nun offensichtlich gewordenen destruktiven Komplex zu lösen. Kurz, die Erfahrung eines früheren Lebens bewirkt psychologische Distanz und gleichzeitig die notwendige Abstoßungsenergie. Sie bedeutet die Freiheit, zwischen Gut und Böse zu entscheiden.

Als ein weiteres Beispiel wäre «Madeleine»[5] zu nennen, eine junge Lehrerin, die zu Woolger kam, als sie — bedingt durch eine schwere Depression — stark selbstmordgefährdet war. Während der zahlreichen Sitzungen entdecken Therapeut und Patientin eine ganze Serie von früheren Leben, in denen wiederholt gewaltsamer Tod, Folter und Vergewaltigung vorkommen, und zwar in Zusammenhang mit dem dominierenden Gedanken: «Es ist alles meine Schuld. Ich bin ein schlechter Mensch und verdiene, zu leiden.» Es ist ein einziger Kreislauf von selbst-

erzeugtem Märtyrertum oder karmischer Sühne, die ins Nichts zu führen scheint. Mit der Zeit erinnert sich Madeleine jedoch in blutrünstigen Einzelheiten an eine dem ganz und gar entgegengesetzte Rolle als barbarischer Pirat, der seine Opfer erbarmungslos quält. Schließlich stirbt der Pirat/Madeleine allein und verarmt in einer Taverne und bewegt sich dann in einen zeitlosen Raum zwischen Tod und Wiedergeburt hinein. Der Pirat findet sich in einer äußersten Dunkelheit auf einem entfernten, verlassenen Planeten wieder, wo er als Geist zur wahrscheinlich ewigen Wanderschaft verdammt ist. «Ich bestrafe mich selbst», sagt der Pirat/Madeleine. «Ich muß das tun, um dafür zu büßen, was ich anderen angetan habe: Und um wieder Mensch zu werden, muß ich erleiden, was meine Opfer gefühlt haben, bevor sie verzweifelt, alleingelassen und ohne jede Hoffnung starben.» In nachfolgenden Sitzungen begegnet Madeleine all den Gesichtern der Männer, Frauen und Kinder, die sie in ihrem Leben als Pirat ermordet hatte — und erlebt dies als «außerordentlichen Akt der Reue und Zerknirschung», so Woolger. Schließlich hört sie aber eine würdevolle und Vergebung verheißende Stimme, die zu ihr sagt: «Genug, genug. Du hast genug getan.»

Woolgers privilegierte Patienten gehen ihren Spuren in die Vergangenheit nicht nach, um die gegenwärtige Realität zu verdrängen. Der Ursprung von Madeleines unerklärlicher Depression waren nicht ihre Eltern (wie die Freudianische Theorie angenommen hätte), sondern vermutlich der Konflikt in ihr selbst zwischen den Geschichten vom brutalen Piraten und der Unzahl von (büßenden) Opfern, die sie unbewußt in ihr gegenwärtiges Leben hineingetragen hatte. Was auch immer man mit ihren lebhaften Erinnerungen anfängt — ob sie als Produkte eines kollektiven Unbewußten oder als aktuelle Erinnerungen individueller früherer Leben anzusehen sind — der ausschlaggebende Punkt der Therapie ist, sie zu unterstützen, als sie diesen inneren Horrorgeschichten eines Herren-Sklaven-Komplexes begegnet und sich davon befreit, so daß diese nicht länger ihr Leben unterbewußt determinieren können. Laut Woolger ist darüber hinaus festzustellen, daß die Patienten dadurch, daß sie die furchtbare Kaste ihrer inneren Charaktere, die in ihrem Unterbewußten hausen (von denen viele das entgegengesetzte Geschlecht haben und aus fremden Kulturen stammen) erkennen und verstehen lernen, zu Toleranz und Mitleid fähig werden. Wenn sie die Therapie beenden, gehen sie meist mit einem unverkennbaren Gefühl der Solidarität und Empathie für andere Kulturen und Menschen, die in weit entfernten Teilen der Erde gegenwärtig Leid ertragen müssen. In diesem therapeutischen Kontext fungiert die Reinkarnation also weder als Narkotikum, noch begünstigt sie eine abgehobene Sensibilität, wie sie vom New Age-«Psychopomp» zelebriert wird.

IV. Die weiterverbreitete Anziehungskraft der Reinkarnation

Abgesehen von ungewöhnlichen psychischen Erfahrungen wie den oben geschilderten, entspringen die Wirkmächtigkeit und Attraktivität der Vorstellung von der Reinkarnation für andere — und d.h. auch für Christen — aus dem gleichen Erfahrungshorizont wie der Gerechtigkeit fordernde Ruf nach «Chancengleichheit» oder — wenn diese nicht erreicht werden kann — nach einer zweiten Chance oder einem Neuanfang. Das heißt, es handelt sich um eine Frage der Theodizee. Dieser Gedanke entspringt Erfahrungen des Unglücks oder offensichtlicher Ungerechtigkeit entweder der Geburt oder des Todes. Die Gunst des Lebens ist ungerecht verteilt. Außerdem wird in reichen, technisierten Ländern, in denen wir mehr vom Leben erwarten als unsere Vorfahren, die Zufälligkeit von Geburt und Tod heftiger empfunden. Manche Lebensläufe scheinen aufgrund von genetischen Defekten oder durch die Einwirkung von nicht steuerbaren Begleitumständen dazu bestimmt zu sein, unglücklich zu werden. (Angesichts verhungernder Kinder in Somalia oder Neugeburten, die mit Aids infiziert sind oder die an einem angeborenen Alkoholismus-Syndrom leiden, sind wir spontan geneigt zu sagen: «Sie hatten keine Chance.») Manche Leben scheinen voller Verheißung zu sein, andere dagegen werden plötzlich beendet. Und angesichts des Todes erscheinen wieder andere Leben verdammt zur Mittelmäßigkeit, sodaß sie weder tugendhaft genug für den Himmel noch lasterhaft genug für die Verdammung sind. Es sind Fälle wie die letztgenannten, die einst die Theologen des 12. Jahrhunderts veranlaßten, einen Zwischenbereich zwischen Himmel und Hölle, das Fege-

feuer, zu postulieren, das in der christlichen Weltsicht die gleiche Funktion einnimmt wie die Reinkarnation im Orient. Der Unterschied besteht freilich darin, daß der Orient das Fegefeuer auf Erden ansiedelt.

Immer wieder ist daher das, was einem angesichts der wie oben geschilderten Fälle die Kehle zuschnürt, das Gefühl des Unvollkommenen oder Unbeendeten. Und dieses Gefühl des Unvollendeten verschärft sich noch zusätzlich, wenn man das Leben gemäß einem erhabenen religiösen Ideal definiert. Sicher lassen sich rein säkularisierte Vorstellungen von einem guten Leben mit Mittelmäßigkeit und Spießbürgertum vereinbaren, aber anspruchsvoll gesetzte religiöse Normen wie der Aufruf zur Heiligung im Christentum oder im Buddhismus verlangen mehr vom Leben — und verlangen umso entschiedener nach einer zweiten Chance. Aus der Perspektive dieser Zusammenhänge gesehen ist nicht weiter erstaunlich, daß die Reinkarnation als einsichtiger und tröstlicher Gedanke erscheint; es wäre eher verwunderlich, wenn man sich die Vervollkommnung des menschlichen Lebens innerhalb der Spanne eines einzigen Lebens vorstellen könnte.

Außerdem wenden sich Christen und andere dem Gesetz des Karma zu, weil sie sich in heftiger Reaktion von der verstaubten, am Buchstaben haftenden Weise, in der die christliche Lehre von den «vier letzten Dingen» — Tod, Gericht, Hölle und Himmel — gepredigt wurde, absetzen. Zu lange hat die westliche Kirche das Motiv der Angst überbeansprucht, indem sie inflationären Gebrauch von den Schrecken des Todes machte, die Menschen mit krankmachenden Bekenntnissen und Gemeinschaften bedrohte, die makabren Qualen des Lebens nach dem Tode hervorhob und den Gott der Gnade und Liebe als schrecklichen Richter darstellte, dessen Funktion es war, die Menschen zu ewiger, qualvoller Strafe zu verurteilen. Man muß sich die Frage stellen, schreibt der Historiker Jean Delumeau in seinem Werk «Le péché et la peur», «ob die Ablehnung einer solchen repressiven, dogmatischen Kampagne einer der Gründe für die ‹Entchristianisierung› des Westens gewesen ist.» Er fährt fort: «Keine Zivilisation hat jemals den Prinzipien von Schuld und Scham so viel Bedeutung beigemessen wie die westliche Welt in der Zeit vom 13. bis 18. Jahrhundert.»[6] Tatsächlich, so Delumeau, verloren die katholische wie auch die evangelische Predigtpraxis das Gleichgewicht, das in Paulus' Brief an die Römer (Röm 5,20) hergestellt wird, indem sie es gar ins Gegenteil verkehrt und als «Wo die Gnade sich mehrte, da strömte über die Sünde» lesen.

Ist es aber dann verwunderlich, daß die Menschen im Westen im Verlauf des 19. Jahrhunderts begannen, sich orientalischen Vorstellungen zuzuwenden, die eine eher positive Haltung dem Selbst gegenüber als «Funke Gottes» zu beinhalten schienen, die ihren moralischen Anstrengungen evolutionäre Bedeutung verliehen und die sie vor allem von der Angst vor einem anscheinend unerbittlichen göttlichen Gericht befreiten? Sicher tendieren die Lehren von Reinkarnation und Karma eher in Richtung eines gnostischen oder pelagianischen Pantheismus. Aber sie müssen nicht zwingend so interpretiert werden. Die große Anziehungskraft des Gesetzes vom Karma liegt, so vermute ich, in der Tatsache, daß es unpersönlich ist, daß es nicht die schrecklichen psychischen Erblasten unterschätzt, unter denen viele Menschen zu leiden haben, und daß es gleichzeitig den Menschen in die volle Verantwortung stellt für die Gestaltung und den Ausgang seines Lebens, das allein von seiner freien (wenn auch oft falschen) Wahl abhängt. Hinzu kommt, daß die Reinkarnation den Menschen dazu befähigt, eine Sichtweise für die belastenden Erfolge des Bösen in der Welt zu entwickeln, die uns erlaubt, sie als bloße Episoden in einem größeren Zusammenhang zu sehen, in dem die Gerechtigkeit schließlich siegen wird[7].

V. Abschließende Überlegungen zum Karma

Wenn etwas Wahres an der Annahme ist, daß manche Menschen unter uns «alte Seelen» sind, dann glaube ich, daß das Vergessen unserer früheren Leben etwas Gutes, ja, eine Gnade ist. Es sichert uns die rettende Illusion einer unbelasteten, voraussetzungslosen Situation, in der wir beginnen können, neu zu lernen oder auch nicht. Abhängig vom konkreten Zusammenhang kann die Lehre von der Reinkarnation jedoch — wie zu sehen war — verschiedene Auswirkungen haben. So wie sie innerhalb der harmonialen Tradition und den meisten «Channeling»-Situationen der New Age-Bewegung entfaltet wird, erscheint sie eher als Verstärkung

der Wurzellosigket und Haltlosigkeit, die allzu viele Amerikaner in sich tragen, und mit der sie auch unbeeindruckt sterben. Innerhalb des Kontextes der Psychotherapie jedoch könnte sie die genau gegenteilige Wirkung haben, den Menschen über die Grenzen von Zeit, Rasse und Kultur hinaus mit den Belastungen und Verheißungen der Vergangenheit neu in Verbindung zu bringen, und ihn so für die Bedrängnisse der Gegenwart zu sensibilisieren; möglicherweise könnte sie hier sogar dem Komplex traditioneller Vorstellungen von Geburt, Tod und Leben nach dem Tod (die vorher kaum noch Sinn vermitteln konnten) neue Bedeutung verleihen. Eine schwerwiegende Schwäche des therapeutischen Ansatzes liegt allerdings in seiner introspektiven und individuellen Zielrichtung, die wenig dazu beiträgt, dem Patienten zu vermitteln, wie ungenügend eine einsame Befreiung bleiben muß. Das heißt, die Psychotherapie ermöglicht kaum Einsicht in die gemeinschaftliche Dimension von Erlösung und zeigt auch nicht, wie sehr gesellschaftliche Strukturen in die individuellen Krankheits- und Leidensgeschichten hineinspielen. Obwohl nichts unmöglich ist für Gott, rüttelt die Psychotherapie an sich keinen schlafenden Bodhisattva auf.

Dennoch sollte die Ironie der gegenwärtigen Situation nicht aus den Augen verloren werden. Millionen von Menschen — viele von ihnen ohne kirchliche Bindung — glauben, daß sie mit gutem oder schlechtem Karma gesegnet bzw. gestraft sind. Dies sind veranlagungsgemäße Ausrichtungen, mit denen gearbeitet werden oder die man «abarbeiten» und abschütteln muß, oder denen man sich bei der Abrechnung nach dem Tod stellen muß. Tatsächlich spielen die Menschen mit einer Idee, die suggeriert, daß sowohl die Kardinaltugenden als auch die sieben Todsünden tiefer in der menschlichen Psyche verwurzelt seien, als Kindheitstraumata oder ödipale Konflikte sie dies zu glauben rechtfertigen würden. Um dies noch einmal sicherzustellen: Das Erbe des Karma kann sehr verheißungsvoll erscheinen; es kann aber genausogut ebenso grausam und bedrohlich wirken wie die düstersten Vorstellungen des heiligen Augustinus in seinen schwersten Stunden. Richtig verstanden sollte das Gesetz des Karma als eine andere Weise der Auseinandersetzung mit ursprünglicher Sünde und ursprünglichem Verdienst interpretiert werden — als ein psychisches Erbe vergleichbar unserer genetischen Veranlagung, das auf der einen Seite zwar einen moralischen Fortschritt darstellen mag, das aber auf der anderen Seite genauso gut eine Fessel des Geistes bedeuten kann, nämlich den Willen, sich Denkmustern zu überlassen, die aus vergangenen Zeiten stammen und die fast unverrückbar feststehen. Die Reinkarnation gehört deshalb zum Argumentationsmuster derer, die das Geheimnis des Bösen ernstnehmen.

Das Sonderbare an der Sache ist, daß diese Vorstellungen exakt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufblühten, als katholische Priester nicht mehr von «Sünde» und den alten konkreten Vorstellungen von Gericht, Hölle, Fegefeuer und Himmel sprachen. Revisionistische Theologen, so hat es den Anschein, finden diese Vorstellungen von den «vier letzten Dingen» ein wenig peinlich, zumindest höchst spekulativ, und betonen stattdessen die Verheißung des Reiches Gottes, die in eine praktische und lebenschaffende Hoffnung für das Hier und Jetzt übersetzt wird. Ironischerweise wird das, was wir aufgeben, von anderen wiederaufgenommen. Denn während sich die Theologen den drängenden Problemen der sich verändernden gesellschaftlichen Strukturen zuwenden, bleiben viele hochsensible und intelligente Menschen im Westen von der Angst vor dem Tod besessen — und um die zu beschwichtigen, suchen sie nach einem Sinn in den Berichten, die ihnen geistbegabte Medien aus erster Hand über das Leben nach dem Tod geben, oder in den Fallstudien der «past life»-Therapie oder im Tibetanischen Totenbuch. Keine dieser Quellen, so ihre feste Behauptung, ist spekulativ. Ich nehme aber an, daß ironischerweise aus diesen Quellen, auf die sie sich berufen, bei manchen das Gefühl einer moralischen Verpflichtung entsteht, in dem einen Leben, das wir haben, «das (menschliche) Geschlecht zu vollenden», soweit man dazu in der Lage ist. Der Gedanke, man müsse immer neue Leben auf sich nehmen, bis man sein Ziel erreicht hat, dient als Stachel, um so jedem Moment dieses Lebens Wert und Gewicht zu verleihen — als ob dies eine Gnade wäre.

[1] S.E. Ahlstrom, A Religious History of the American People (New Haven 1972) 1019. Vgl. S. 1019-1054, 600-606.

[2] Vgl. M. D'Antonio, Heaven on Earth. Dispatches from America's Spiritual Frontier (New York 1992) 108-157.

[3] R. J. Woolger, Other Lives, Other Selves. A Jungian

Psychotherapist Discovers Past Lives (New York 1988).

[4] AaO. 129. Vgl. auch 127-137.

[5] AaO. 298-300. Vgl. auch 280-306.

[6] J. Delumeau. Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. 13e-18e siècle (Paris 1984) 9f. 627.

[7] Vgl. Geddes MacGregor, Reincarnation in Christianity A New Vision of the Role of Rebirth in Christian Thought (Wheaton/Ill. USA 1978) 1-26, 76-87, 99-116, 159-173).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

DAVID S. TOOLAN

Jesuit; Mitherausgeber des *America*-Magazins in New York City und Verfasser von Facing West from California's Shores (New York 1987), einer Untersuchung der Veränderungen des amerikanischen Bewußtseins in der Zeit zwischen 1960 und 1980. Anschrift: America House, 106 West, 56th Street, New York NY 10073, USA.

Jan Heijke

Reinkarnationsglaube in Afrika

Wer es wagt, in allgemeinen Worten über Afrika und Afrikaner zu sprechen, kann nicht behutsam genug sein. Es gibt zwar gemeinsame Züge, aber auch gewichtige Unterschiede zwischen den vielen ethnischen Teilgruppen, die der Kontinent kennt. So ist die Ahnenverehrung von der Westküste bis zur Ostküste ein wesentlicher Bestandteil der Lebensauffassung[1]. Der Reinkarnationsgedanke dagegen ist viel weniger selbstverständlich. Nach dem nigerianischen Autor E. Bolaji Idowu ist in der afrikanischen Lebensanschauung keine Reinkarnation in der klassischen Bedeutung dieses Wortes anzutreffen[2]. Der französische Anthropologe R. Jaulin schließt sich diesem Standpunkt an[3]. Bei den Urhobo in Nigeria dagegen findet man sehr wohl den Reinkarnationsgedanken, und zwar als Angebot einer weiteren Chance. Verstorbene, die im Jenseits (*Erivbin)* gut eingebürgert sind, ziehen es vor, auf Dauer zur Gruppe der Ahnen zu gehören. Diejenigen aber, die für dieses Leben als Ahnen noch nicht genügend qualifiziert sind, reinkarnieren sich, um damit ihre Chancen zu verbessern[4]. Selbst Hochbetagten wird geraten, sich nochmals zu reinkarnieren, um auf diese Weise noch weiter vorwärtszukommen. In Zimbabwe bietet der Tod zusammen mit dem damit verbundenen Reinkarnationsgedanken die Möglichkeit, sich im anderen Geschlecht zu reinkarnieren, so daß man sich eine neue Erfahrung erschließen kann.

Es sind aber nicht allein *ethnische* Unterschiede, die es schwierig machen, *den* afrikanischen Reinkarnationsglauben mit breiten Pinselstrichen zu malen. Wenn man ein Panorama zu diesem Thema darbieten will, ist die immerfort wiederkehrende Frage, ob man gut daran tut, sich auf qualifizierte ethnologische und kulturanthropologische Studien zu verlassen, oder ob man sein Urteil vielmehr stützen muß auf Untersuchungen unter der heutigen Jugend, unter Lehrkräften, Marktfrauen, Wanderarbeitern, Bauern, Fischern, Viehhirten, Jägern, Nomaden, Hebammen usw.

Wer in einer Diskussion über Reinkarnation über Afrika reden will, muß zunächst damit beginnen, eine Grundüberzeugung herauszustellen, die eng mit diesem Thema verbunden ist. Allerlei Aussagen und Reaktionen von Afrikanern, die von weißen und schwarzen Zeugen registriert worden sind, lassen einen *Personbegriff* erkennen, der sich vom durchschnittlichen europäischen Personbegriff unterscheidet. Der afrikanische Mensch, so sagen sie, sieht und erlebt sich selbst nicht als eine ungeteilte Einheit. Er ist davon überzeugt, aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt zu sein. Er ist nicht im Besitz seiner selbst. Nach vorherrschender Auffassung — so rekonstruiert man jedenfalls — besteht der Mensch aus mehreren Komponenten. Der Gedanke, sich in nicht unwichtigem Maße *als Leihgabe empfangen* zu haben, beherrscht sein Tun und Lassen. Es gibt etwas, ein Segment in ihm, das von anderswoher kommt, von anderen[5].

Der westliche Mensch dagegen wird im allgemeinen dadurch definiert, daß man ihn *in Kontrast* zum anderen sieht. Er ist ein Selbst, und zwar seinem ursprünglichen Wesen nach. Selbstgewiß geht er vom unveräußerlichen Besitz einer eigenen Identität aus. Die afrikanische Betrachtungsweise kennt die Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem anderen nicht in diesem Maße. Im Gegenteil: Niemals bleibt die Identität des schwarzen Menschen beschränkt auf «dasjenige, das nicht das andere ist oder nicht von einem anderen kommt». Trägt er denn nicht seine eigenen Erzeuger und alle seine Vorfahren mit in sich? Das «Ich» ist für den Afrikaner zuallererst eine soziale Größe, und erst dann etwas Individuelles. Sein Ausgangspunkt ist vielmehr das, was er beständig von den anderen *empfängt.* Für ihn ist die menschliche Person auch kein geschlossenes System, das sich der Außenwelt gegenüberstellt. Im Gegenteil: Er ist bestrebt, sich so gut wie möglich in sein *«milieu ambiant»*[6] einzufügen, das ihn seinerseits durchdringt. Eine Osmose also, die den Menschen instand setzt, den Pulsschlag der Welt zu erhorchen.

Aus afrikanischer Sicht betrachtet, ist der westliche Mensch zu qualifizieren als eine «Waise», ein Einzelwesen ohne Vater und Mutter, das sich ganz aus eigener Kraft profilieren muß. Dieser Mensch vermag sehr wohl zu antworten auf die Frage «Wer bin ich?». Er ist ja jedenfalls wohlabgegrenzt, einzig. Er stellt sich selbst als einen Anfangspunkt dar, trifft sich selbst als einen in den Startlöchern Stehenden an. Er ist umso mehr gelungen, als mehrere Linien in Richtung Zukunft von ihm ausgehen.

Der Afrikaner dagegen wird sich zuallererst als einen Konvergenzpunkt erleben, in dem allerlei vorgeburtliche Linien zusammenlaufen. Er qualifiziert sich zuvörderst als ein Empfangender, als Zugerüsteter. Viele haben dazu ihren Beitrag geleistet. Er nimmt die Welt wahr als eine für ihn hergerichtete Wohnstätte. Die Welt hat für ihn schon einen Namen, ist bereits erkundet, parzelliert und urbar gemacht und bis zu einem gewissen Grad in Besitz genommen. Die Beiträge anderer, so z.B. der Generationen, die ihm vorangegangen sind, sind nicht nebensächlich, sondern machen einen wesentlichen Teil seiner eigenen Identität aus. Die Grenzen der Person sind daher für ihn fließend, nicht völlig festgelegt. In dem Zeitraum, der ihm vorausliegt — also in Richtung Vergangenheit — breitet sich ein sehr wichtiges Substrat seines eigenen Wesens aus. Aber auch an der gegenüberliegenden Seite — also in Richtung Zukunft — besitzt er sich selbst nicht einfach als Eigentum. Nach afrikanischem Verständnis hat der Mensch nicht von der Wiege bis zum Grabe denselben Status. Erst ganz allmählich erwirbt das Neugeborene sein Menschsein, indem es sich in die seit langem bestehende Gemeinschaft und alle ihre Schichten integriert. Zu der Ordnung, in die es eingefügt ist, gehört vor allem der Auftrag, sich zu «prolongieren», Nachwuchs hervorzubringen. Der Lebensstrom darf nicht blockiert werden. Wer sich der Fortpflanzung entzieht, schließt sich aus der Gemeinschaft aus. Unfruchtbare sind in erster Linie Mißglückte, Unvollkommene. Verheiratete, die Eltern werden, fügen sich in die Kontinuität ein, wirken mit an dem sozialen und biologischen Gewebe, von dem sie einen Teil ausmachen.

Kurzum: Der Afrikaner wird *getragen.* Er ist ein vorgeschobener Posten der vergangenen Lebensgeschichte. Er erinnert sich fortwährend an diejenigen, die ihn hervorgebracht haben. Er bleibt sozusagen tief beeindruckt von der Welt, die sie für seine Ankunft zubereitet haben. Im Vergleich mit demjenigen, was er dankbar empfangen hat, erachtet er das, was er dem hinzufügen kann, als von geringerer Bedeutung. Ist das ein idyllisches, romantisiertes Bild? Es ist nur ebenso idyllisch wie die Bergpredigt für das Christentum und wie die Lehre von der Loslösung für den Singhalesen auf Sri Lanka.

Anthropologische Studien lassen erkennen, daß die menschliche Person nach afrikanischem Verständnis aus verschiedenen Komponenten besteht. Die Verbindung zwischen den verschiedenen «Bestandteilen» ist elastisch, und, wenn man will, sogar zerbrechlich. Wie man die verschiedenen Elemente auch nennt oder unterscheidet, in jedem Fall bringt diese Auffassung zum Ausdruck, daß man sich selbst nicht vollständig in der Hand hat, daß das «Ich» zerbrechlich ist, daß es sich eines anderen bemächtigen oder selbst einer Besessenheit zum Opfer fallen kann, daß man das Nachsehen haben kann. Des nachts kann eine Komponente der Person ein Eigenleben führen, ausbrechen, dem Zugriff des Ich entkommen, kann aber auch von bösen Mächten außer ihm überrumpelt werden. Diese können es, mögen sie nun von einem Mitmen-

schen geschickt sein oder nicht, auf mich abgesehen haben, können mir die Beine unter dem Leib wegziehen, mich unterminieren, mich «anzapfen», mit meinem Ich auf und davon gehen. Das große Interesse, das man Träumen entgegenbringt, verweist auf die Überzeugung von der Zusammensetzung der Person aus unterschiedlichen Komponenten. Die nächtlichen Ausflüge, die der schlafende Mensch macht, beweisen, wie begrenzt die Herrschaft des Menschen über sich selbst ist. Es wohnen mehrere Personen in einem Menschen, und damit ist der Begriff «Ich» relativiert, «enteigentlicht». Die Grenze zu einem anderen Ding oder einem anderen Menschen ist aufgehoben, das «Ich» wohnt nicht mehr ausschließlich in sich selbst, sondern das Fremde macht einen Teil seines Wesensbestandes aus[7].

Nahe bei der Betonung des *zerbrechlichen* Charakters des «Ich» steht die Überzeugung, daß eine unverletzliche, unsterbliche Komponente einen Teil der menschlichen Person bildet. Die *Sippe* überlebt, meldet sich in jedem neugeborenen Kind wieder zu Wort. Das mit eigenen Wesensmerkmalen ausgestattete Lebensprinzip, das sich in jedem Menschen, der geboren wird, manifestiert, und das von den Vorfahren überkommen ist, wird durch den Tod nicht vernichtet, sondern meldet sich in den Nachkommen immer aufs neue zu Wort. Die biologische Kette ist keine ausschließliche Entdeckung der Afrikaner. Überall hat man sich mit Fragen der Vererbung befaßt. Bezeichnend für Afrikaner ist aber *das besonders nachdrückliche Interesse,* das sie der ununterbrochen durchgehenden Linie der Generationen entgegenbringen. Es gibt etwas Beständiges, das für den Tod ungreifbar ist, etwas, das nicht rein biologisch oder somatisch ist, sondern Charakter und Identität hat, das die familieneigenen Züge zeigt, an denen die aufeinanderfolgenden Individuen Anteil haben, woraus sie leben. Dieses soziale Bindegewebe spielt im Denken und Handeln der Afrikaner eine wichtige Rolle. Sie erkennen diesem familialen Kontinuum, das den Verlust individueller Mitglieder ein wenig relativiert, eine Art Eigenständigkeit zu. Für die Familie gibt es sozusagen den Tod überhaupt nicht, wohl aber für das Individuum. Das Individuum ist im Blick auf das Familienganze von nur zweitrangiger Bedeutung[8].

In Afrika steht die Reinkarnation unter dem Zeichen der Familiengemeinschaft. Zur Einführung in diese Denkweise: Eine Mutter kann ihrem Töchterchen einen Klaps hinter die Ohren geben und dann von einem Augenzeugen zu hören kriegen: «Du sollst sie nicht schlagen, sie ist meine Mutter!»[9] Was können diese Worte im Verständnis des Sprechers und der Umstehenden anderes bedeuten, als daß ein Verstorbener in diesem Kind zurückgekehrt ist? Welche Beziehung zu dem Verstorbenen wird diesem Kind zuerkannt? Man ist sich wohl einig darin, daß dort, wo in Afrika ein Reinkarnationsgedanke angetroffen wird, dieser als Betonung der Kontinuität der Gruppe fungiert. Die Kikuyu (in Kenia) sagen, daß allein die «Kollektivseele» — die Gruppenkomponente — sich reinkarniere. Die andere «Seele» gesellt sich den Ahnen zu. Nach Auffassung der Ashanti kehrt eine Komponente des Verstorbenen zu den Ahnen zurück, eine andere zu Gott, und wieder eine andere Komponente wendet sich den Hinterbliebenen zu[10]. Man denkt also, daß «etwas» von dem Ahnen in ein neues Individuum zurückkehrt. Eine partielle Wiedergeburt also. Der Ahne, so denken die meisten, bleibt «selbst» dort, wo er war: im «Totenreich»[11]. Der Nachkomme ist also ein neu zusammengesetzter «anderer», ein Neuankömmling.

In beinahe allen Fällen ist der wieder inkarnierte Verstorbene offensichtlich ein Familienmitglied gleichen Geschlechts in aufsteigender Linie, nie aber der eigene Vater oder die eigene Mutter. Wohl aber beispielsweise ein Großvater oder eine Großmutter[12]. Allein von kurz zuvor Verstorbenen denkt man, daß sie sich in ihren Nachkommen reinkarnieren. Weiter entfernte Ahnen sind anonym (geworden) und kommen für die Reinkarnationserwartung nicht mehr in Frage.

Reinkarnation in einem Wildfremden wird für ausgeschlossen gehalten[13]. Reinkarnation siedelt man also im Umkreis der Bruchlinie zwischen den Generationen an: dort, wo der Tod das von der Gruppe geteilte Leben unterbricht. Der Neugeborene ist der Natur der Sache gemäß jugendfrischer als der Betagte, den er vergegenwärtigt. Reinkarnation im *strengen* Sinn wäre Identität schaffende Wiederholung. Der Ahne lebt denn auch nicht integral oder höchstpersönlich wie unter einem Pseudonym in diesem Nachkommen fort.

Von Bedeutung ist auch, daß der Gedanke an Reinkarnation sich in Afrika auf die ersten Le-

bensjahre des Kindes zu konzentrieren scheint. Eine Exkursion in eine lokale Gemeinschaft, in diesem Fall in ein senegalesisches Dorf, kann das vielleicht verdeutlichen[14]: In der ersten Woche nach der Geburt, so lehrt die Erfahrung, befindet sich das Kind in Gefahr und darf darum die Hütte nicht verlassen. Wenn der Säugling fortgesetzt schreit, die grüne Diarrhoe oder Augenentzündung hat, holt die Mutter bei einem befugten «donneur de nom», einem hellsehenden «Namengeber» Rat ein. Dieser kann sagen, ob die genannten Leiden bedeuten, daß ein Ahne zurückzukehren versucht, und zwar unter einem bestimmten Namen.

Die Diagnose, mit deren Hilfe die «Klopfzeichen» des Ahnen entschlüsselt werden, besteht aus einer aufmerksamen Betrachtung des Gesichtes des Kindes, vor allem der Falten auf seiner Stirn. Gelegentlich werden auch die Linien der Handfläche oder der Fußsohle betrachtet[15]. Die gesuchte Ähnlichkeit betrifft dann nicht den Ahnen als Erwachsenen, sondern als Säugling zu der Zeit, da er gerade den Mutterschoß verlassen hat. Der Seher muß daher die verstorbene Person gut gekannt haben. Der Seher oder die Seherin muß überdies den richtigen (Vorzugs-)Namen der verstorbenen Person herausbekommen. Irrt sich der Seher oder die Seherin, dann wird das Kind nicht gesund. Daher kommt es, daß sie sich zumeist darauf beschränken, die üblichen Kinderkrankheiten, von denen die meisten Kinder sich wieder erholen, zu behandeln. Und daher kommt es auch, daß nahezu alle Kinder Reinkarnationen von Ahnen sind. Erst wenn das Kind sieben oder acht Jahre alt ist, bekommt es selber den Namen «seines» Ahnen oder «seiner» Ahnin zu hören. Aber dann beginnt die Verbindung zu der reinkarnierten Person auch schon wieder zu verblassen.

Ein Verstorbener kann sich auch mehrmals reinkarnieren: Männer bis zu viermal, Frauen maximal bis zu dreimal — entsprechend den Vorstellungen mancher Gruppen. Ein Ahne kann sich erst dann ein zweites Mal reinkarnieren, wenn das Gastkind entwöhnt ist und läuft. Ein «Namengeber» darf sich dabei nicht irren: Dies wäre fatal für das potentielle zweite Gastkind. Die Kinder haben bei *sukzessiver* Inkarnation ein und desselben Ahnen miteinander Anteil an bestimmten Personkomponenten. Simultane Reinkarnation ist unbekannt.

Ferner können sukzessive Reinkarnationen nur in einer begrenzten Zeit stattfinden. Wenn die Gebeine des Ahnen zerfallen sind, kann keine Rede mehr sein von einer Reinkarnation. Wohl aber dürfen die Gastkinder, wenn sie herangewachsen und schließlich selbst gestorben sind, sich ihrerseits sofort wieder in einem neuen Leben zu Wort melden. Der Genius der Familie stirbt also nicht, sondern manifestiert sich in einer ununterbrochenen Linie in den Nachgeborenen.

Es versteht sich von selbst, daß jemand, der keine eigenen Kinder hat, sich auch nicht reinkarnieren kann. Ebenso sind Asoziale (entsprechend den örtlich geltenden Maßstäben) ausgeschlossen.

Daß Reinkarnation als etwas betrachtet wird, das lebenbehütend ist, wird bestätigt durch die angewandte Interpretation in Fällen, in denen eine Frau nacheinander mehrere Kinder bekommt, die jung sterben. Diese «born-to-die»-Kinder werden in manchen Gemeinschaften als die Reinkarnationen ein und desselben ruhelosen Verstorbenen betrachtet, der sich in einer Gebärmutter einnistet, um geboren zu werden und kurz darauf wieder zu sterben. Manchmal versieht man den Säugling mit Erkennungszeichen, um feststellen zu können, ob er nach seinem Tod wieder zurückkommt.

Aus dem Vorausgehenden können wir folgern, daß die Reinkarnation einen zeitlich begrenzten Charakter hat: den einer beschützenden «Einwohnung». Damit ist gesagt, daß Reinkarnation sich nach afrikanischer Auffassung an der Bruchlinie zwischen den Generationen einordnet und daß sie sich überdies auf die besonders verletzlichen Lebensabschnitte zu beschränken scheint. Wenn die statistisch belegte Lebensgefahr überstanden ist, dann hört die Einwohnung auf. Die Komponente, die man dem Ahnen zuschreibt, ist ein Kontinuitätsfaktor, von dem man glaubt, daß er das kleine Kind sicher durch die bedrohte erste Lebensphase hindurchlotst. Der Ahne hilft dem Kind gleichsam beim Übersetzen über einen gefährlichen Fluß[17].

Der Ahne ist gleichwohl mehr als ein bloßer Schutzpatron: Er kommt auf mancherlei Weise auch «selber» in dem Kind von neuem zum Leben. Nach Auffassung der Serer, die von Haus aus ein Jägervolk mit einem sehr stark entwickelten Geruchssinn sind, hat das Kind den

Körpergeruch — als Identitätsmerkmal — des Ahnen, dessen Reinkarnation es ist. Dieser Körpergeruch aber ist flüchtig und verschwindet nach der Geburt langsam wieder. So macht der als «Ersatz» fungierende Ahne doch wieder den Weg frei für das Neue, das früher noch nicht Gewesene, das Überraschende. So beruft sich denn auch niemand, wenn er danach gefragt wird, auf ein voriges Leben.

Jedes Individuum ist nach der Überzeugung der meisten Afrikaner in gewissem Sinn ein reinkarniertes Wesen. Frei übersetzt bedeutet dies: Niemand hat seinen Ursprung in sich selbst. Auch Westler werden dies nach einigem Nachdenken bestätigen. Für Afrikaner aber ist die Verbindung mit denen, die die Welt für sie zugerüstet haben, so imponierend, daß man das Bewußtsein davon mit Hilfe eines institutionalisierten Brauchs lebendig halten will — mit Hilfe der Ahnenverehrung. Diese ritualisierte Erinnerung an diejenigen, welche die Welt für ihre Nachkommen zubereitet haben, garantiert die ehrerbietige Einhaltung von allerlei Spielregeln und Gebrauchsanweisungen und muß Willkür und Individualismus einen Riegel vorschieben. Damit betreten wir ein neues Gebiet, das über den Rahmen dieses Artikels hinausgeht.

Zum Schluß noch zwei Anmerkungen: In dem ganzen Prozeß der Aufeinanderfolge der Generationen erblicken viele Gruppierungen in Afrika auch etwas Transzendentes. Hervorgelockt durch den Körpergeruch, den der Ahne dem Nachkommen als das ihm Eigenste mitteilt, teilt Gott jedem Individuum eine ihm allereigenste und unveräußerliche Komponente zu — so jedenfalls sagen die oben erwähnten senegalesischen Dorfbewohner. Zweitens: Es ist nicht ausgeschlossen, daß in dem Maße, wie die Kindersterblichkeit vermindert wird, auch der Reinkarnationsglaube abnehmen wird. Gleichwohl kann die Überzeugung, daß der Mensch vor allem ein Empfangender ist, auch dann sehr wohl erhalten bleiben.

[1] Obwohl Gemeinschaften mit einer losen Struktur und wenig Sinn für Zeremoniell, wie z.B. die Pygmäen, keine Ahnenverehrung kennen.

[2] E. Bolaji Idowu, African Traditional Religion. A Definition (London 1973) 187.

[3] R. Jaulin, La mort Sara (Paris, Coll. 10/18, 1971) 378.

[4] M. Y. Nabofa, Erhi and Eschatology, in: E.A. Adeagbola (Hg.), Traditional Religion in West Africa (Accra 1983) 311f.

[5] Siehe z.B. Marc Augé, Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort (Paris 1977) 96f.

[6] D. Zahan, Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les Bambara, in: Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire. Colloque de Strasbourg 1963 (Paris 1965) 20. Siehe auch: D. Zahan, Religion, spiritualité et pensée africaines (Paris 1970).

[7] Im Mai 1992 fand in Amsterdam an der freien Universität ein Kongreß über die «Mehrfachpersönlichkeits-Störung» statt. Wer an dieser Störung leidet, in dem wohnen mehrere Egos, jedes mit eigenem Antrieb, eigenen Auffassungen und eigenem Lebenszeitbewußtsein. Ein solcher Mensch beherbergt mehrere Persönlichkeiten, die abwechselnd das Heft in die Hand nehmen. Die Therapie zielt darauf, das gesamte «Team» von Persönlichkeiten im gastgebenden Menschen zum Vorschein zu bringen und ein einheitliches Ganzes daraus zu machen.

[8] Vgl. R. Jaulin, aaO. 403: «Das Leben ist in seinem stärksten Sinn nicht etwas Individuelles und Abgeleitetes, und der Tod betrifft nur seine zweitrangige Verkörperung, das Individuum.» Vgl. ebenfalls E. Bolaji Idowu, aaO. 188 (beim Volk der Nupe): «Der Glaube der Familie stirbt nie. Er manifestiert sich unaufhörlich in einer ungebrochenen Folge von Nachkommen.» Siehe auch: L.-V. Thomas, L'Eschatologie: permanence et mutation, in: Réincarnation, Immortalité, Résurrection (Brüssel 1988) 12.

[9] M. Dupire, Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal), in: L'homme 22 (1982/1) 5. Siehe auch: R. Friedli, Zwischen Himmel und Hölle. Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch (Freiburg i.Ue. 1986) 93.

[10] L.-V. Thomas/R. Luneau, La terre africaine et ses religions (Paris 1975) 98.

[11] Nach Auffassung anderer, z.B. der Urhobos in Nigeria, stehen Frauen offenbar vor der Wahl, sich entweder zu reinkarnieren oder aber im Jenseits zu bleiben. Vgl. Anm. 1.

[12] J. P. Kiernan, The «Problem of Evil» in the Context of Ancestral Intervention in the Affairs of the Living in Africa, in: Man (New Series) 17 (1982) 292f., unterscheidet zwischen *«affinal» und «lineal» ancestors*, d.h. angetrauten und blutsverwandten Ahnen. Allein die letzteren werden als Schützer der Familie betrachtet.

[13] Nach Auffassung der Bambara in Mali aber ist jedes Kind Erbe von zwei Lebensprinzipien von jemandem, der unmittelbar vor der Geburt des Kindes gestorben ist. Siehe: G. Dieterlen, Essai sur la religion Bambara (Brüssel 1988) 83.

[14] Siehe M. Dupire, aaO.

[15] Auch bei den Urhobo in Nigeria wird das Neugeborene gründlich inspiziert. Die Eltern versuchen so herauszubekommen, ob es eine Reinkarnation eines verstorbenen Familienmitgliedes ist. Körperliche Merkmale des Kleinkindes können dies ausweisen, ebenso das Verhalten, welches das heranwachsende Kind zeigt.

[16] Nach E. Bolaji Idowu, aaO. 187, ist sukzessive Reinkarnation unbeschränkt möglich. Die Ahnen können sich «ad infinitum» reinkarnieren (aaO. 187).

[17] Wie wenn Ahnen und Kleinkinder einander bei der Hand hielten (und auf diese Weise «encerclent les adultes»,

d.h. als ob sie die Erwachsenen «einkreisten») — so R. Jaulin, aaO. 379. A. Retel-Laurentin und Bangbanzi haben auf die Verbindung zwischen zunehmender Kindersterblichkeit und verzweifelter Ahnenverehrung im Osten der Zentralafrikanischen Republik hingewiesen; in: Cahiers des Etudes Africaines 6 (1966/3) 463-503. Für die Wirtschaft der nichtindustrialisierten Gesellschaften sind Nachkommen als potentielle Arbeitskräfte die wichtigsten Existenzmittel.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAN HEIJKE

1927 in Amsterdam geboren; als Dozent für Missiologie der Katholischen Universität Nijmegen verbunden. Außer Artikeln in «Spiritus», «Tijdschrift voor Theologie» und CONCILIUM veröffentlichte er: The Image of God according to St. Augustin (De Trinitate Excepted) (Notre Dame 1956); The Bible on Faith (London 1966); An Ecumenical Light: Taizé (Pittsburgh 1967); Marriage in Africa (Pro Mundi Vita, Brüssel 1986); Kameroense Bevrijdingstheologie: Jean-Marc Ela (Kampen 1990). Anschrift: Hollestraat 30, NL-6612 AW Nederasselt, Niederlande.

Rogier van Rossum

Reinkarnation in ihrer Beziehung zu Spiritismus und Umbanda

Der Haupteindruck, den das Überdenken von 500 Jahren Unterwerfung und Christianisierung von Lateinamerika hinterlassen hat, ist der Kampf um die Wiederherstellung des Rechtes der Ureinwohner und des aus Afrika stammenden Bevölkerungsteils, der noch immer die Spuren einer jahrhundertelangen Sklaverei an sich trägt. Hoffentlich gehört zu den Adressaten dieser Wiedergutmachung auch das, was ein vor kurzem erschienenes französisches Buch in seinem Titel als «unser gemischtrassiges Amerika» bezeichnet[1]. Das Problem, das uns in diesem Beitrag beschäftigt, nämlich die eigentümliche brasilianische Entwicklung der aus dem Europa des 19. Jahrhunderts übernommenen Reinkarnationsidee, hat ja in jeder Beziehung zu tun mit dem Thema Mischen und Vermischen. In Millionen von Brasilianern lebt eine sehr spezifische Zukunftserwartung: Aufgrund der heutigen Rassenmischung wird sich im 3. Jahrtausend in Brasilien eine neue Menschheit entwickeln. Der Spiritismus und die Umbanda haben dafür schon eine universalistische Religion in petto. Gott wird also auf Dauer brasilianisch sein[2].

Der Reinkarnationsgedanke stellt eine Grundidee der spiritistischen Bewegung in Brasilien, welche sich dort viel stärker als anderswo als eine *religiöse* Bewegung profiliert, dar. In der Umbanda, jenem Ausdruck des religiösen Gärungsprozesses in Brasiliens Großstädten, erscheint der Reinkarnationsgedanke als eine der verbindenden Kräfte innerhalb des Lehrsystems.

Wir müssen also sowohl den Spiritismus als auch die Umbanda vorstellen, um zu sehen, welche Funktion in beiden der Reinkarnationsgedanke hat. Durch diese Darstellung unter dem Aspekt des Lehrsystems werden die beiden neureligiösen Bewegungen natürlich nicht in ihrer vollständigen Wirkung (mit Riten, Ethik und Mystik) sichtbar. Ich verwende den Begriff «neureligiös» in dem Sinn, wie ich ihn in der Studie von Ingo Wulfhorst, «Der spiritualistisch-christliche Orden. Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien»[3], finde. Neben dieser Studie eines evangelischen Theologen ist derzeit noch keine Studie von katholischer Seite zu nennen.

Die katholische Betrachtungsweise von Spiritismus und Umbanda war bis vor sehr kurzer Zeit stark apologetisch. Der Großmeister dieser Apologetik, der dafür übrigens von der jungen Brasilianischen Bischofskonferenz angestellt worden war, war Bonaventura Kloppenburg[4].

Seit 1970 erfüllt das Centro Latino-Americano de Parapsicologia an der Katholischen Universität von São Paulo seine Aufgabe als ergänzende Instanz für die parapsychologischen Aspekte des Themas. Beider Materialien werden in zahlreichen Aufklärungskampagnen viel verwendet[5]. Was man aber noch vermißt, ist eine wirklich religionsgeschichtliche Annäherung an das Thema, die nicht bloß eine Sammlung von allerlei Früchten wissenschaftlicher Arbeit aus anthropologischem, soziologischem und psychologischem Blickwinkel wäre. Diese Arbeiten knüpfen übrigens vor allem an den afrikanischen Beitrag zu diesen neureligiösen Bewegungen an und kommen erst in den Studien von C. P. F. de Camargo[6] zu einem mehr auf die Wirklichkeit bezogenen Ansatz mit dessen These über das Bestehen eines «mediumistischen Kontinuums» zwischen im übrigen sehr unterschiedlichen afroamerikanischen Kultstätten einerseits und spiritistischen Gruppen andererseits. De Camargo arbeitet übrigens allein die therapeutische und sozialkompensatorische Funktion dieses Kontinuums heraus, nicht aber seine religiöse Funktion.

Der Brasilianer R. Ortiz[7] führt die Arbeit über dieses Kontinuum weiter mit einem ersten Versuch, die Umbanda «von innen her» zu beschreiben als etwas, das sich in einem Feld zwischen zwei Polen befindet, einem mehr westlichen und einem weniger westlichen Pol. Umbanda, so behauptet er, ist niemals Ausdruck der untersten Schichten des brasilianischen Proletariats, sondern das Ergebnis einer dialektischen Bewegung des «Weißwerdens» einerseits und des «Schwarzwerdens» andererseits der brasilianischen Gesellschaft. So sieht er in einem weit um sich greifenden Synkretismus der weißen und schwarzen Bevölkerungsteile die Erklärung für den Ursprung und die Entwicklung der Umbanda als der neuen Religion einer neuen brasilianischen Gesellschaft. Ortiz legt dar, daß die Umbanda von Anfang an mit der Verstädterung und Industrialisierung Hand in Hand ging. So darf die brasilianische Stadt jedenfalls nicht, wie es oft geschieht, als Zentrum der Säkularisierung gedeutet werden[8].

F. Spartas Buch «A dança dos Orixas»[9] scheint einen Wendepunkt in der katholischen Sicht darzustellen, wenn auch die wohlwollendere Wertung mehr dem afrobrasilianischen Anteil als dem spiritistischen gilt. Über dem Thema Spiritismus scheint ein großes Schweigen zu liegen.

I. «Gott, Christus, Liebe»: Spiritismus und Reinkarnation in Brasilien

Auch in seiner heutigen Form versteht sich der brasilianische Spiritismus, der in religiöser Hinsicht viel stärker ausgearbeitet ist als der europäische oder nordamerikanische Spiritismus, als ein wissenschaftlich verantwortetes System, das nach wissenschaftlich unanfechtbaren Beweisen für die Echtheit des Sichoffenbarens von Geistern und ihrer Botschaften sucht. Und dieser sogenannte wissenschaftliche Spiritismus gebraucht dabei als Ausgangspunkt immer noch das, was er selbst die «animistische Interpretation» nennt, d.h. diese Erscheinungen beruhen danach auf außergewöhnlichen Fähigkeiten der menschlichen Seele (= *anima*, daher «animistisch»). Gefordert sind hier große Vorsicht und Zurückhaltung bei der Interpretation des empirisch wahrnehmbaren Materials. Vor allem dabei muß strikt festgehalten werden an den «animistischen» Hypothesen, d.h. allein die Erscheinungen, die als «echt» gelten, werden auf die «Geister» zurückgeführt und darum als «spiritistisch» oder als «spiritualistische Deutung» betrachtet.

Die Heimat all dieser Begriffe ist das Europa des 19. Jahrhunderts. Als *der* Vertreter dieser spiritistischen Deutung wird in Brasilien der französische Pädagoge Léon Hipolyte Dénizard Rivail (1804–1869) betrachtet. Er ist allgemein bekannt unter seinem Pseudonym Alain Kardec. Schon als junger Katholik auf einer protestantischen Schule in der Schweiz hatte er unter der Intoleranz der christlichen Konfessionen zu leiden, und daher nahm er sich vor, «die Religion zu reformieren». 1853 gerät er unter den Einfluß des sogenannten Mesmerismus, einer Gesinnungsbewegung, die zurückgeht auf die Lehre vom *«magnetismus animalis»:* Es gebe nur eine einzige Krankheit und eine einzige Heilung, Krankheit nämlich als Störung der Harmonie mit der Natur und Heilung als Wiederherstellung dieser gestörten Beziehung. Mesmers Schüler Puységur und Deleuze untersuchten parapsychologische Erscheinungen, die bei Hellsehen und Ekstase auftreten, und die damit in Zusammenhang stehenden auf den Einfluß von Geistern zurückgehenden Schriften philo-

sophisch-religiöser Art. Dabei kam der Reinkarnation eine entscheidende Rolle zu, und dies ließ den Mesmerismus einen neuen Weg einschlagen. Rivail verlegte sich dann ganz und gar auf die empirische Untersuchung spiritistischer Erscheinungen und schrieb 1857 darüber seine erste Studie, «Le livre des esprits». Das Buch ist gedacht als eine systematische Kodifizierung der «Lehre von den Geistern»; d.h. die Geister geben im Stil eines Katechismus Antworten auf mehr als tausend Fragen, die ihnen durch Medien gestellt werden. Es sind vor allem Fragen zu den Themen Unsterblichkeit der Seele, die Arten von Geistern, ihre Beziehungen zu den Menschen, das Sittengesetz, das irdische und zukünftige Leben, die Zukunft der Menschheit.

Der Tag der Herausgabe dieses Buches, der 18. April 1957, wird von den brasilianischen Spiritisten als der Stiftungstag der «modernen spiritistischen Bewegung» betrachtet. Kardecs folgende Studie, «Le livre des médiums», gibt Medien und Menschen, die Geister beschwören, Hinweise darüber, wie der experimentelle Spiritismus wirkt. Schließlich schrieb Kardec noch «L' Evangile selon le spiritisme». Dies ist eine spiritistische Deutung der vier Evangelien, wobei der Spiritismus als «die Dritte Offenbarung» nach Mose und Jesus Christus erscheint.

Diese drei Bücher bilden zusammengenommen den Kanon des brasilianischen Spiritismus. In der Mitte des 19. Jahrhunderts bestand ein enger Kontakt zwischen der brasilianischen gebildeten Gesellschaft und den modernen Entwicklungen in Frankreich. Die Ideen von Auguste Comte wurden von den großenteils antiklerikalen höheren Kreisen begierig aufgesogen. Dasselbe geschah mit den Werken von Kardec. Die Propaganda für sie erhielt nicht wenig Rückenstärkung, als diese Werke 1861 beim letzten Autodafé in Spanien auf dem Scheiterhaufen landeten. Später aber wurde der Kardecismus doch eher ein Mittelstandsphänomen. Bereits 1884 wurde die «Federação Espiritista Brasileira» (FEB) die «Brasilianische Spiritistische Föderation», gegründet. Diese diente als Dachverband von mehr als 5000 über das ganze Land verbreiteten kardecistischen Gruppen. Seit 1940 können die Bürger und Bürgerinnen sich bei Volkszählungen außer als katholische oder protestantische Christen auch als Spiritisten eintragen.

Mit zahlreichen anderen Beobachtern[10] sehe ich die wichtigste Anziehungskraft des Kardecismus in seiner Lehre von der täglich geübten Nächstenliebe. Und es bleibt nicht bei dieser Lehre. Brasilien ist übersät mit zahlreichen spiritistischen Einrichtungen: Alten- und Kinderheime, Stationen für Erste Hilfe und Krankenhäuser, Unterrichtsanstalten und Werkstätten. Und jeder Kardecist wird, wenn er nach den Beweggründen gefragt wird, die hinter dieser nichtsubventionierten umfangreichen karitativen Arbeit stehen, auf die Bergpredigt verweisen und im übrigen immer von «christlichem Spiritismus» sprechen.

Man hat überdies leichten Zugang ins Innere der spiritistischen Zentren und erfährt dort, daß Wortverkündigung und Gebet nicht fest etablierten Liturgen vorbehalten sind. Jedes Mitglied kann vorbeten und die Schrift auslegen.

Mit Hilfe von Nationalen Kongressen, besonderen Informationswochen und sogenannten «Evangelisierungskampagnen» setzt die FEB sich für die Verbreitung und richtige Deutung der kardecistischen Botschaft ein. In Rundfunk und Fernsehen verfügt die FEB über mehr als 100 Sendemöglichkeiten.

Der brasilianische Kardecismus hält auch hinsichtlich der allwöchentlichen Zusammenkünfte streng fest an den beiden Arten von Zusammenkünften, die Kardec vorgesehen hatte, nämlich den Sitzungen «zur Übung der Nächstenliebe» und den Sitzungen «zur Entwicklung der Mediumsfähigkeit». Die Sitzungen der ersten Art bekamen aber viel stärkeren religiösen Charakter und religiöse Ausstrahlung. Mit ihrer stark mystisch-therapeutischen Funktion kennen sie ein festes Ritual mit der sogenannten «geistigen Befreiung» als Mittelpunkt und Ziel. Die ebenfalls allwöchentlichen «Entwicklungssitzungen», die, wie schon gesagt wurde, auf die Entwicklung der Medien ausgerichtet sind, durchdenken auf kritische Weise die Botschaften der Geister. Dabei spielt in Vorträgen und Gruppendiskussionen die Lesung des Neuen Testamentes eine wichtige Rolle. Ihr Ziel ist denn auch die Unterbauung des Spiritismus zu einem «christlichen Spiritismus».

Was die theosophische und anthroposophische Bewegung im Europa des 19. Jahrhunderts tat, tat der Kardecismus in Brasilien. Ich kann die eigentümlich brasilianischen Auffassungen am besten wiedergeben, indem ich die Zusam-

menfassung referiere, die R. Kranenborg[11] für die Entwicklung der Theosophie in Europa bietet: Die Welt ist eine Emanation Gottes; die Materie und das Körperliche gehören einer niederen Ebene an. In ihrem Wesen sind Gott und der Mensch identisch. Der Mensch hat mehr als nur ein Leben, aber im Gegensatz zum Hinduismus gibt es im nachfolgenden Leben immer nur Wachstum, Vorangehen und Entwicklung. Es findet also keine Wiedergeburt in einem Tier statt. Der innerste Kern des Menschen ist einzigartig und wird nicht dem Untergang ausgeliefert. Wesentliche Bedeutung hat das Gesetz von Ursache und Wirkung, das Karma-Gesetz. Jesus ist derjenige, der Hoffnung, Mut, Einsicht und Hilfe bei der Entwicklung des Menschen gibt. Jesus ist die Inkarnation des universalen kosmischen Christusprinzips. Stellvertretendes Leiden, Vergebung und Einswerdung werden ausdrücklich geleugnet. Der Mensch muß seine eigene Erlösung wirken. Er wählt seinen eigenen Weg. Karma ist Buße, Wiederherstellung. Man muß seinen Verpflichtungen nachkommen und folglich seinen Nächsten lieben. Man kann seinem Mitmenschen helfen bei der Herausarbeitung seines Karmas, und das hilft auch zur Herausarbeitung des eigenen Karmas des Helfers. Der Mensch befindet sich in einem Netzwerk von kosmischen Beziehungen, und im Evolutionsprozeß nimmt der Mensch den höchsten Platz ein. — Wenn man den Kardecismus auf diesem Hintergrund der theosophischen Lehre einordnet, dann fällt die Ähnlichkeit aufgrund der einheitlichen Entstehungszeit (Mitte des 19. Jahrhunderts) ins Auge, aber auch ein großer Unterschied: der Kardecismus setzt auf «Geister», nicht auf den Menschen.

Im Kardecismus steht die materielle, sichtbare Welt der immateriellen, unsichtbaren, geistigen und ursprünglichen Welt gegenüber. Die Geister nehmen nur für eine begrenzte Zeit «die materielle Umhüllung» auf Erden an, um dann wieder ihre ursprüngliche Freiheit zurückzunehmen. Alle Geister waren ursprünglich von Gott gleich geschaffen; alle sind auch auf geistige Entwicklung und schließlich zu erreichende Vollkommenheit angelegt. Aber von diesem Ursprungselement her entwickeln sie sich «im Üben der Nächstenliebe» in verschiedenem Tempo auf das Endziel zu. Diese Entwicklung steht unter der *«lex divina»* (dem «geistigen Gesetz»), dem «Gesetz von Ursache und Wirkung», verstanden als das unentrinnbare Gesetz der Vergeltung guter und böser Taten. Das Prinzip der Reinkarnation auf Erden dient dem Läuterungsprozeß der Geister auf der Leiter des Aufstiegs zu schließlicher Vollkommenheit, die einstmals von allen Geistern erreicht werden soll. Die Erde wird als ein Planet der Buße und des Lernens auf dem Weg der Geister zu Reinigung und Vollendung betrachtet.

Der Mensch, der auf dem Bußplaneten Erde lebt, hat als materielles Wesen seinen physischen Leib, seine Seele als das immaterielle Wesen, in dem der unsterbliche Geist als göttlicher Funke wohnt, und schließlich seinen *perispiritus.* Dies ist eine halb geistige und halb materielle Umhüllung, die Seele und Leib zusammenhält und sich beim Tod als die gröbste Umhüllung vom physischen Leib löst. Für den desinkarnierten Geist bildet der perispiritus einen ätherischen Leib, der normalerweise unsichtbar ist, aber in der Kommunikation von und mit Geistern sichtbar, hörbar und tastbar werden kann. Bei der Desinkarnation kehrt die Seele, die ihre Prüfungen gut bestanden hat, ins geistige Vaterland zurück, aus dem sie ausgewandert war. Nach kürzerer oder längerer Zeit inkarniert sie sich von neuem, um einen höheren Bewußtseinsstand zu erreichen. Eine Seele aber, die ihre irdische Prüfungszeit nicht gut bestanden hat, gerät nach der Desinkarnation in die größte Verwirrung, und es gelingt ihr nicht, sich aus ihren irdischen Bindungen zu lösen. Als «umherirrender Geist» gerät sie schließlich in den Griff des Bösen und kann so als «leidender Geist» Menschen Böses zu fügen. Erst eine neue Reinkarnation bietet einem solchen Geist die Möglichkeit, sich von neuem weiterzuentwickeln.

Der Weltraum besteht aus verschiedenen Himmelskörpern, die von den desinkarnierten Geistern bewohnt werden, und zwar entsprechend deren jeweiligen Entwicklungsphasen. Die nicht mit einem Körper ausgestatteten «umherirrenden Geister» sind nicht an einen solchen festgelegten Raum gebunden und kommen als «unsichtbare Bevölkerung» überall vor. In Finsternis auf der Erde herumirrend, können sie sich dem Menschen aufdrängen und ihn zum Guten oder zum Bösen hin beeinflussen. Es gibt also entsprechend den unterschiedlichen Entwicklungsphasen im Evolutionsprozeß eine Vielzahl unterschiedlicher bewohnter Welten.

Die «höheren» Welten sind mit einer jeweils angenehmeren «Landschaft» ausgestattet.

Schließlich und endlich kehrt die Seele, die sich zu einem reinen Geist entwickelt hat, in Gottes Nähe zurück und ist dann dem Gesetz von Ursache und Wirkung entzogen und so vom Reinkarnationszyklus befreit. Sie kann sich aber gleichwohl nochmals reinkarnieren lassen, um zum Wohle der Entwicklung der Menschheit und der Erde «einen göttlichen Missionsauftrag» zu übernehmen. Diese «reinen Geister» stehen als «Schutzengel und Wegbereiter» den inkarnierten und desinkarnierten Geistern bei. Ihre Kommunikation dient der gegenseitigen Aufwertung. Inhaltlich geht es dabei um die Nächstenliebe im Rahmen ihrer geistigen Entwicklung, Endziel ist das Sichbefreien vom Reinkarnationszyklus.

Die Dritte Offenbarung

Wie vorher schon angedeutet, versteht sich der Kardecismus nach der Offenbarung an Mose und Jesus als die Dritte Offenbarung, die als solche auf die «Wiederentdeckung und Erneuerung des göttlichen Gesetzes» ausgerichtet ist. Dieses Gesetz besteht aus der Liebe zu Gott als dem höchsten Wesen und aus dem Tun des Guten als der normalen Grundvoraussetzung für das Erlangen von Glück in einem zukünftigen Leben. Dieses Gesetz, das auch «Naturgesetz» genannt wird, faßt der Kardecismus unter ausdrücklicher Berufung auf «die Moral Jesu» zusammen unter dem Begriff des Gebotes der Nächstenliebe. «Die Nächstenliebe zu üben, bedeutet die Ausübung der einzig wahren Religion.» Dadurch kann der Mensch sein ungeregeltes Triebleben zügeln und die Stufen seines geistigen evolutiven Lebensweges emporsteigen. Mit einem Seitenblick auf die katholische Kirche heißt es: «Ohne Nächstenliebe kein Heil.»

Nun ist dieses «Naturgesetz» aber nicht nur Mose und Jesus offenbart worden. Es ist durch Mitteilungen aus der unsichtbaren Welt zu allen Zeiten und in allen Kulturen zu den Menschen gekommen. Darum findet man in allen Religionsgemeinschaften aller Zeiten Spiritisten. «Dritte Offenbarung» will sagen, daß der Kardecismus die wissenschaftliche Zusammenfassung aller dieser Offenbarungen bietet. Ein Spiritist kann also sehr wohl Glied einer Kirche sein, wenn diese ihn nur nicht ausschließt.

Während die Erste und Zweite Offenbarung mittels der Inkarnation eines prophetischen Geistes (Mose, Jesus) erfolgte, ist diese Dritte Offenbarung durch Akkumulation von Botschaften der Geister an verschiedene Medien geschehen. Sie ist übrigens als «die Lehre von den Geistern», als «die Lehre des Spiritismus» von Jesus in seinen Abschiedsreden (Joh 16, 12ff) verheißen als die vollkommene Erkenntnis der Wahrheit durch den Geist der Wahrheit, der sich Kardec offenbart hat. Der Spiritismus ist also Nachfolge auf einem von der Heiligen Schrift gewiesenen Weg.

Kardec hatte vorausgesagt, daß der Spiritismus sich im Zeitraum einiger Generationen als «geistige Erneuerung des göttlichen Gesetzes» ausbreiten werde. Er werde «als die religiöse Reform schlechthin», «als der universale Glaube», «als das einigende Band der Menschheit» die einzig wahre Religion sein, die sich auf das ursprüngliche und unverfälschte Evangelium gründet.

Oder in anderen kardecistischen Formulierungen: Diese Religion wäre dann «die durch Christus verheißene Offenbarung», eine religiöse Lehre «ohne Dogmen, ohne Liturgie, ohne Symbole, ohne organisierte Priesterschaft».

Sonst wird der Kardecismus sich immer wieder als «bloß moralische» Bewegung darstellen. Als Dritte Offenbarung sieht der Kardecismus sich berufen zur geistigen Erneuerung des göttlichen Naturgesetzes, und so betrachtet er sich als «die Wiederherstellung der Religion Jesu». Nach diesem Naturgesetz ist die Übung der von Jesus vorbildlich vorgelebten Nächstenliebe der einzige Heilsweg für die inkarnierten und desinkarnierten Geister.

Jesus schließlich wird als einer der vielen auf die Erde gesandten göttlichen «Propheten» und «Meister» gesehen. Aus seiner Lebensgeschichte fallen sein Tod und seine Auferstehung völlig heraus, da sie nicht in das auf dem Karma beruhende Evolutionsdenken passen. Dahinein passen ebensowenig Gnade, Versöhnung und Kreuz. Der Mensch wirkt selbst seine Erlösung. Was von der Heiligen Schrift übrigbleibt, sind der Dekalog und die Moral Jesu.

II. Übernahme des Reinkarnationsgedankens in der Umbanda

Seit den Studien von C.P.F. de Camargo[12] wird dessen These, daß es ein «mediumistisches Kon-

tinuum» gebe, das vom Kardecismus auf der einen Seite bis hin zur Umbanda auf der anderen Seite reiche, immer mehr bestätigt. Es ist wohl so, daß der oben dargestellte Kardecismus einen deutlich umschriebenen Pol bildet, während die Umbanda sich noch in voller Entwicklung befindet. Nachweisbar ist aber, daß ihre zunehmende Konsistenz in Lehrfragen nicht durch volkskatholische afrobrasilianische religiöse Kerngehalte zustandekommt, sondern durch die Gedankenwelt der Reinkarnation.

Unsere kurze Beschreibung dieser Art von Übernahme schwebt insofern ein wenig im luftleeren Raum, als es uns hier an Platz mangelt, um auf den afrobrasilianischen Synkretismus einzugehen, der aus der doppelten Religionszugehörigkeit entstanden ist, von der Brasilien seit der Einfuhr afrikanischer Sklaven geprägt ist[13]. Da es uns um die Reinkarnation geht, die der afrikanischen Religionstradition fremd ist, beschränken wir uns hier auf die Vorstellung einiger Grundprinzipien des Lehrsystems, die allgemein als *«Lei de Umbanda»* (Gesetz der Umbanda) bezeichnet werden und die man unter deutlichem Einfluß des Kardecismus zusammenfaßt in der Formulierung «Praxis der Nächstenliebe». Gemeint ist damit der einzige Weg der Erlösung als der Entwicklung auf Gott hin mittels der Übung der Nächstenliebe. Göttliche Wesen und Geister bieten dazu Führung und Hilfe an.

I. Wulfhorst[14] zitiert das hier folgende umbandistische Credo: «Ich glaube an Gott, den Allmächtigen und Höchsten unter den Orixas und den göttlichen Geistern, die uns nach Gottes Willen das Leben gebracht haben. Ich glaube an die Wiedergeburt der Seele in der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend dem Gesetz der Wiederkehr. Ich glaube an die Kommunikation mit den Führern, die uns auf dem Weg der Nächstenliebe vorangehen im Tun des Guten. Ich glaube an die Anrufung und das Bittgebet, an die Opfer und die Übungen des Glaubens. Ich glaube an die Umbanda als die Religion der Erlösung, die imstande ist, uns auf dem Weg der Entwicklung hin zu Orixa Vater mitzunehmen.»

Aus diesem Credo und einer Anzahl von Texten wie dem «Catecismo de Umbanda» erhellt, daß die Umbandatheologen viel weiter gehen als bloß bis zur Assimilation katholischer Bräuche und Heiligennamen, mit deren Hilfe die afrobrasilianische Religiosität durch die Zeit der Sklaverei hindurch gerettet wurde. Die Art, wie sie sich den Orixas nähern, ist weit entfernt von ihrem afrikanischen Ursprung und Inhalt, aber auch von der Funktion, welche diese im Candomblé haben. Die Orixas sind hier die höchsten Wesen, und jeder Mensch, also nicht bloß die Initiierten, hat einen Orixa als persönlichen «Führer». Verkörpert sich solch ein Orixa während des Kultes in einem Menschen, dann kann er diesen Menschen zu einem vollkommen willenlosen Werkzeug machen. Der höchste Orixa (Oxalá oder Orixalá) wird mit Jesus in Verbindung gebracht. Als die Umbanda sich 1948 anschickte, in Rio de Janeiro ihren ersten Nationalkongreß zu halten, wurde Jesus als «der oberste Führer des Umbanda-Spiritismus» bezeichnet, «in dessen Dienst die Geister sehr hoher Entwicklungsstufe — wie etwa die *caboclos* und die *pretos velhos* (die ‹schwarzen Alten›) — stehen.»

Die Orixas werden zusammen mit den inkarnierten und desinkarnierten Geistern in die evolutive kardecistische Rangfolge der Geister eingeordnet. In jedem Umbandakult sieht man, wie sich eine solche militärähnliche hierarchische Einordnung auswirkt. Ihre tragende Idee, «die geistigen Beziehungen zwischen Gott und Menschheit», wird noch weiter entwickelt durch rein kardecistische Elemente wie Wiedergeburt, Karma-Gesetz und Praxis der Nächstenliebe. Sie bilden die grundlegenden Bestandteile der evolutiven Erlösungslehre der Umbanda, die als göttliches Gesetz betrachtet wird, dem man nicht entkommen kann.

So wird es auch formuliert in der 4. Resolution des eben genannten Umbanda-Kongresses: «Die Lehre der Umbanda ist aufgebaut auf dem Grundsatz der Reinkarnation des Geistes in aufeinander folgenden Inkarnationen als notwendigen Etappen seiner Evolution.» Reinkarnation steht im Dienst des Abbüßens der Schuld und der Irrtümer während der vorausgehenden Inkarnationen. Sie gibt dem Menschen die Möglichkeit zum Vorwärtskommen und zur Entwicklung durch Leiden und durch die Praxis der Nächstenliebe. Sie dient auch Geistern, die schon eine höhere Stufe erreicht haben, zur Ausführung wichtiger «Missionen». Entscheidend ist, daß der inkarnierte Geist die Lehre des Gesetzes der Nächstenliebe, mit dessen Hilfe die ganze Umbanda auf einen einzigen Begriff gebracht werden kann, erkennt und praktiziert[15].

«Die Philosophie der Umbanda besteht im Wiedererkennen des Menschenwesens als einer göttlichen Partikel, die hell und rein aus dem Göttlichen ausströmt und am Ende des notwendigen Entwicklungszyklus wieder aufgenommen wird in denselben Zustand der Heiligkeit und Reinheit, der nun erreicht ist durch eigene Anstrengung und eigenen Willen.»[16]

Derartige Überlegungen verfolgen das Ziel, die Umbanda rückwirkend einzuordnen in die gesamte Religionsgeschichte der Menschheit (wie es auch die Bilder einer Umbandakultstätte erkennen lassen), und sie leiten den Ursprung und den Bedeutungsgehalt des afrikanischen Wortes Umbanda aus dem Sanskrit ab. Die Bedeutung von «Umbanda» geben sie mit «göttliches Prinzip, ausstrahlendes Licht, immerfort sprudelnder Quell des Lebens, immerwährende Evolution» wieder.

III. Neureligiöse Bewegungen

Man kann das Selbstverständnis des brasilianischen Kardecismus und der Umbanda nicht einschränken auf ihre mediumistisch-therapeutische Funktion[17]. I. Wulfhorst sagt zu Recht, daß es sich in beiden Fällen um synkretistische neureligiöse Bewegungen handelt. Heil wird verstanden als ein mediumistisch-evolutiver Erlösungsweg des unsterblichen Geistes (der Seele) zu Gott. Heilung, Genesung ist nur ein Teil des Weges. Beide Bewegungen haben die Vorstellung, sie seien die universale Religion der zukünftigen Menschheit. Im Fall des Kardecismus ist diese Sicht gegründet auf einen Spiritismus, der bereits heute universal praktiziert wird, dessen wissenschaftliche Deutung aber immer noch aussteht. Im Fall der Umbanda beruht die Zukunftsvorstellung auf der von ihr angestrebten Zusammenführung und synkretistischen Vereinigung aller Religionen und Philosophien. Ich habe einleitend schon darauf hingewiesen, daß solche Sichtweisen in dem vielrassischen Land, wie es Brasilien ist, wirksam sind und Werbekraft entfalten.

Ich komme zurück auf den Ausdruck «neureligiöse Bewegungen», der von Ernst Dammann in seinem «Grundriß der Religionsgeschichte»[18] genau beschrieben und auch von I. Wulfhorst[19] für die Umbanda gebraucht wird. Soviel ich erkennen kann, ist die Methode, die sich dem Kardecismus und der Umbanda als religiösen Phänomenen nähert, die einzig richtige, wenn man von seiten der Kirche in einen wirklichen Kontakt mit diesen Bewegungen kommen will, Bewegungen, die ansehnliche Teile der Kirche zu ihrer Anhängerschaft zählen können. Der Begriff «neureligiöse Bewegungen» geht davon aus, daß er hier nicht eine Religion betrifft, die fundamental neu ist und zum ersten Mal auftaucht. Er zielt auf religiöse Bewegungen, die sich im Bereich der sogenannten klassischen Weltreligionen bilden. Von diesen unterscheiden sie sich durch das Uminterpretieren, Erneuern, Vervollkommnen und Aktualisieren der bestehenden klassischen Religion. Meistens formieren sie sich als eine situationsbedingte Erneuerungsbewegung aufgrund einer Begegnung und Konfrontation mit anderen Kulturen und Religionen, und dies nicht selten aufgrund schneller gesellschaftlicher Veränderungen. Die dadurch hervorgerufene Wechselwirkung, gegenseitige Durchdringung und Integration führt zum Synkretismus. Eine neue Religion wird in jedem Fall durch die daran Beteiligten als ein Novum erfahren hinsichtlich dessen, mit dem man bisher vertraut war. Früher oder später entwickelt sich die neureligiöse Bewegung zu einer eigenständigen Organisation und erhebt den Anspruch, sowohl die wahre, aktualisierte Gestalt der «alten» Religion als auch die moderne universale Religion für die ganze Menschheit zu sein.

Solange Brasilien im Bann der alten Gesellschaftsmodelle blieb, d.h. bis zur Industrialisierung und vor allem bis zur Urbanisierung, die seit den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts das Land und die Menschen umzuformen begann, hatte es eine volkskatholische Kultur, welche afrobrasilianische Elemente entweder assimilierte oder wegen mangelnden Interesses duldete. Der Vitalität der afrobrasilianischen Kultur, deren Träger freie Schwarze waren, wurde kaum Rechnung getragen, ebenso nicht der Anziehungskraft bestimmter mit der afrikanischen Religiosität verbundener therapeutischer Fähigkeiten auf die Katholiken. Die sogenannten «passes», die nur eine der Anziehung ausübenden Praktiken während der kardecistischen Heilungssitzungen bilden, waren den afrikanischen Kulten nicht unbekannt. Das «Römisch-Werden» der brasilianischen Kirche seit Ende des 19. Jahrhunderts stärkte auch nicht die Fähigkeit der Kirche, ein Auge zu haben für diese oft

innerhalb der Kirche lebenden Fragen nach Heil und Unheil.

Als die brasilianischen Bischöfe im August 1953 mit Hilfe ihres Nationalsekretariats für die Verteidigung von Glauben und Moral eine «Nationale Kampagne gegen die spiritistische Irrlehre» starteten, stand die mangelnde religiöse Bildung der Katholiken im Mittelpunkt des Interesses. Kloppenburg gelang es, eine beeindruckende Dokumentation über Spiritismus, Umbanda und Reinkarnation zusammenzustellen und das Material dieser Dokumentation zu messen an der Bibel, den Kirchenvätern und der Dogmatik. Nirgendwo aber erweckt er den Anschein, daß er ein Gefühl hätte für die Plausibilität des Reinkarnationsgedankens, die Glaubenserwägungen von Menschen, die sehen, daß ihr Zusammenleben sich tiefgreifend verändert, und doch das Religiöse nicht fallen lassen. Hat die Kirche denn so wie die Reinkarnationslehre eine Deutung dafür, warum Dinge so geschehen, wie sie eben geschehen? Geht sie ein auf das Bedürfnis der Menschen, alles ordentlich und gerecht zu regeln — mit Genugtuung für begangene und erkannte Sünden in einem nachfolgenden Leben? Gibt sie Antwort auf die Frage, warum das Leben so vieler Menschen unbereinigt endet, wieviele Aufgaben unerledigt liegen bleiben? Kann ewige Verdammnis für ein einziges Leben möglich sein? Ist Reinkarnation nicht voller Mitleid, und kann man nicht auf diese Weise seine Schuld abtragen?

Keine der beiden neureligiösen Bewegungen sagt, daß man mit solchen Fragen aus der Kirche austreten muß; wohl aber sagen sie, daß sie eine Antwort auf diese Fragen haben.

[1] A. Remiche, Notre Amérique métisse. Cinq cents ans après les Latino-Américains parlent aux Européens (Paris 1992).

[2] I. Wulfhorst, Der spiritualistisch-christliche Orden. Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien (Erlangen 1985).

[3] AaO. 1.

[4] Bonaventura Kloppenburgs Werke sind erschienen in den fünfziger Jahren in der vom Verlag Vozes herausgegebenen «Revista Eclesiástica Brasileira» (REB) und später in der Reihe «Vozes em defesa da Fé».

[5] I. Wulfhorst, aaO. 255-259.

[6] C.P.F. de Camargo, Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica (São Paulo 1961).

[7] R. Ortiz, A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de clase (Petrópolis 1978).

[8] AaO. 89.

[9] F. Sparta, A dança dos Orixas. As relíquias brasileiras da Afro-Asia pré-bíblica (São Paulo 1970).

[10] I. Wulfhorst, aaO. 29.

[11] R. Kranenborg, Christianity and Reincarnation, in: J. Gort u.a., Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach (Amsterdam 1989) 181f.

[12] C.P.F. de Camargo/J. Labbens, Aspects socio-culturelles du Spiritisme au Brésil, in: Social Compass 7 (1960) 407-430.

[13] R. Bastide, Les Religions africaines au Brésil (Paris 1960) 151-174.

[14] I. Wulfhorst, aaO. 66.

[15] Siehe die Besprechung dieses Kongresses durch B. Kloppenburg in: Revista Eclesiástica Brasileira 12 (1952) 93.

[16] U. Fischer, Zur Liturgie des Umbandakultes. Eine Untersuchung zu den Kultriten oder Amtshandlungen der synkretistischen Neureligion Umbanda in Brasilien (Leiden 1970) 110.

[17] I. Wulfhorst, aaO. 71.

[18] E. Dammann, Grundriß der Religionsgeschichte (Stuttgart 1972) 101.

[19] I. Wulfhorst, aaO. 71.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROGIER VAN ROSSUM

Geboren 1935; 1955 Eintritt in die Missionskongregation von den Heiligsten Herzen Jesu und Mariens; 1960 zum Priester ordiniert. 1961-1964 Studium der Missiologie in Nijmegen; 1964-1965 mit einem Stipendium der Niels-Stensen-Stiftung Feldforschungen zum Thema «afrobrasilianische Religionen und Spiritismus» in Brasilien; lehrt seit 1966 Missiologie an der Theologischen Fakultät in Heerlen, Niederlande, die seit März 1992 mit der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen fusioniert ist; derzeit an beiden Fakultäten Professor für Missiologie. Veröffentlichungen u.a.; Kerk op zoek naar haar volk. Braziliaanse reis-notities (1976); (zus. mit Wiel Eggen:) Waken bij de eigenheid van de ander. Evangelisering in hedendaags perspectief (1992). Anschrift: Couberg 19, NL-6301 BT Valkenburg aan de Geul, Niederlande.

Auferweckung der Toten: Theologische Orientierungen

Hermann Lichtenberger

Auferweckung in der zwischentestamentlichen Literatur und rabbinischen Theologie

I. Die alttestamentlichen Voraussetzungen

Die Voraussetzungen für die Auferstehungshoffnung des nachbiblischen Judentums liegen im AT selbst. Dabei ist im weiteren Sinn an die Aussagen zu denken, die vom Gott Israels als dem Herrn über Leben und Tod sprechen und der bei den Seinen und im Tod ist. Daß Gottes Treue über den Tod hinaus Gültigkeit hat, ist die Gewißheit, die denen, die um dieser Treue willen getötet werden, Hoffnung auf Auferstehung gibt.

Vor den expliziten Aussagen zur individuellen Auferstehung (s.u. Dan 12) stehen metaphorische Auferstehungs- bzw. Auferweckungsaussagen für das zerschlagene Volk, das in Hos 6,1-4 mit der Vorstellungswelt der Vegetation (vgl. Jes 26,19-20, s.u.) und in Ez 37,1-14 in einer Bildwelt gestaltet ist, die den Gedanken der Überwindung des Grabes voraussetzt. Ähnlich wie in den alten griechischen Vorstellungen leben die Toten in der Unterwelt (Hades/Scheol) in einer Schattenexistenz weiter[1], die Gottesferne (Jes 38,1), Existenzminderung (Jes 14,10), ja Bewußtseinslosigkeit (Koh 9,5-6.10) ist; auch die Vorstellung des Schlafes wird gebraucht (Ijob 3,13-18; 14,12). Wo in tödlicher Krankheit und Todesgefahr die Todesgrenze erreicht ist, wird die Rettung als Errettung vom Tod erfahren[2]. Sowohl zeitlich als auch inhaltlich relativ sicher bestimmen läßt sich das Auferstehungszeugnis von Dan 12,1-3. Den in der hellenistischen Religionsverfolgung getöteten Märtyrern verkündet das Danielbuch (Abfassung kurz vor 164) die postmortale Versetzung in die himmlische Welt (12,3), dem übrigen Israel ein «Aufwachen» zu ewigem Leben oder Unheil (12,2).

> *«Und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen,*
> *werden erwachen,*
> *die einen zum ewigen Leben,*
> *aber die anderen zur Schmach, zur ewigen Schande.*
> *Aber die Lehrer/Weisen werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste,*
> *und die viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne auf immer und ewig».* (12,2-3)

An eine allgemeine Totenauferstehung aller Menschen ist in 12,2 sicher nicht gedacht, sondern an die Auferstehung Israels zum ewigen Leben bzw. ewigen Unheil. In welcher Weise und an welchem Ort dies stattfindet, bleibt offen.

Die Versetzung der Weisen und Führer der Getreuen in die astrale Welt berührt sich mit griechisch-hellenistischen Vorstellungen[3] und wirkt fort (äth. Henoch 104,2), wurde aber, wie Koh 3,21 zeigt, schon früher problematisiert.

Mit Dan 12,1-3 ist zugleich der Übergang gegeben zur Literatur der nachbiblischen Zeit, die zunächst teilweise zeitgleich mit der etlicher Spätschriften ist.

II. Apokryphen und Pseudepigraphen des AT

In großer Variationsbreite spricht diese vielfältige Literatur von Auferstehung und ewigem Leben; sie greift zurück auf die biblischen Aussagen, wandelt sie aber entsprechend dem Einfluß des Hellenismus ab[4].

1. Das äthiopische Henochbuch (I Henoch)

Zeitlich am nächsten zu Dan steht äthHen (außer den späteren Bilderreden Kap. 37-71), in dem verschiedene postmortale Erwartungen nebeneinanderstehen.

Zum einen findet sich die Auferstehungshoffnung für die Gerechten: «Und der Gerechte wird auferstehen von seinem Schlaf, und die Weisheit wird sich erheben.» (Übers. Uhlig, JSHRZ V, 707) (vgl. 92,3-4; 23,13).

Zum andern wird in Kap. 102-104 (vgl. SapSal 2-5) das unterschiedliche Geschick der Seelen der Gerechten und der Gottlosen, trotz des gleichen Todesgeschicks, beklagt:

> *«Fürchtet euch nicht, ihr Seelen der Gerechten, und hofft, die ihr in Gerechtigkeit gestorben seid. Und seid nicht traurig, weil eure Seele mit Kummer in das Totenreich hinabfällt, und euer Leib während eures Lebens nicht gefunden hat, (was) eurer Tugend entsprechend (gewesen) wäre»* (102,4-5).

> *«Die Geister, die in Gerechtigkeit gestorben sind, werden leben, und ihre Geister werden sich freuen und werden nicht vertilgt werden, auch nicht ihr Gedächtnis vor dem Angesicht des Großen für alle ewigen Generationen»* (103,4) (Übers. Uhlig, JSHRZ V, 734-737).

Die Voraussetzungen für ein unterschiedliches Geschick der Seelen der Gerechten und der Gottlosen entfaltet das äth. Henochbuch in Kap. 12-36, wo Henoch in seinen Himmels- und Unterweltreisen die Aufenthaltsorte der Seelen der Gerechten und die Straforte der gefallenen Engel und Seelen der Gottlosen gezeigt werden.

ÄthHen 22,9-13 schildert drei (bzw. vier) Räume: Ein Raum mit einer hellen Quelle für die Geister der Gerechten, zwei (bzw. drei) dunkle für die der Sünder. Eine Gruppe der Sünder wird im Gericht nicht bestraft werden, weil sie nicht aufersteht; die andern, Gerechte und schlimme Sünder, scheinen sich bis zum Gericht und der Auferstehung in einem Zwischenzustand zu befinden. «In Dan 12,2 und 1Hen 22 ist die Auferstehung zwar schon in doppelter Form vorhanden, bleibt aber doch eine unvollkommene und gilt nicht für alle Toten; 1Hen 27 versetzt die Gerechten und die Verdammten nach Jerusalem, letztere werden im Hinnomtale in Gegenwart der Gerechten gerichtet. Spiritualisierte und realistische Vorstellungen stehen relativ unverbunden nebeneinander.»[5]

Zur Auferstehung der Gerechten und Gottlosen tritt das Gericht hinzu (äthHen 92-104), in dem über den unterschiedlichen Ausgang entschieden wird. Dabei kommt himmlischen Büchern besondere Bedeutung zu, fungieren sie doch als Verzeichnis der Taten (äthHen 89,70 u.ö.) oder als Lebensbuch (Dan 12,1).

2. Das 2. Makkabäerbuch

Ist bei Dan und äthHen die Gestalt der Auferstehungswirklichkeit undeutlich geblieben, so erwarten die Märtyrerlegenden des 2Makk eine leibliche Auferstehung. Zeigt 6,26 lediglich die Gewißheit von Gottes Macht im Leben und im Tod («den Händen des allmächtigen Herrschers (werde) ich weder im Leben noch im Tod (entgehen)») (Übers. Habicht, JSHRZ I, 232), so konkretisiert das Martyrium der Sieben Brüder in Kap. 7: «Du Missetäter trennst uns zwar von diesem Augenblick an vom Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze gestorben sind, auferstehen lassen zum ewigen Leben» (7,9; vgl. 7,14; Übers. Habicht aaO. 234). Gott wird Odem und Leben wiedergeben (7,23), ja materielle Restitution von in der Folter abgehauenen Gliedern (7,10). Der Frevler dagegen wird keine Auferstehung erleben (7,14), sondern wird durch Gottes Gericht gestraft werden (7,36). Nur Israel (ganz Israel?) wird auferstehen, die Restitution der Verstümmelungen muß nicht Rückgabe der selben Leiblichkeit besagen. Daß die Auferstehungshoffnung umstritten war und neuer Argumente bedurfte, zeigt 12,43-45.

3. Die Psalmen Salomos

PsSal 3,12 spricht klar von der Auferstehung der Gerechten: «Die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben, und ihr Leben ist im Licht des Herrn und wird nicht mehr aufhören»; offenbar ist sie auf die Frommen begrenzt. Daneben steht die Erwartung der messianischen Zeit, an der die dann Lebenden Anteil haben werden (18,6-9). Die letztere Erwartung ist mit Sicherheit irdisch zu verstehen, erstere möglicherweise.

4. Die Testamente der 12 Patriarchen (TestXIIPatr)

Die TestXIIPatr lassen die Patriarchen sowohl von ihrer eigenen künftigen Auferstehung (TSim 6,7; TSeb 10,2) als auch von der anderer Väter (TJud 25,1: Abraham, Isaak, Jakob; TBenj 10,6ff: Henoch, Sem, Abraham, Isaak und Jakob) erzählen. In der Heilszeit («kein Geist der Verführung Belials wird mehr sein», TJud 25,3) findet die Auferstehung der Frommen statt («die in Traurigkeit gestorben sind, werden in Freuden auferstehen; und die um des Herrn willen in Armut sind, werden reich werden, und die in Mangel sind, werden gesättigt werden, und die in Schwachheit sind, werden stark werden, und die um des Herrn willen gestorben sind, werden im Leben erwachen», 25,4). Mit der Auferstehung der Vorväter und der 12 Patriarchen geschieht die allgemeine Totenauferstehung, «die einen zur Herrlichkeit, die andern zur Schande» (TBenj 10,8; vgl. Dan 12,2). Nach dem Gericht über Israel und den Heiden «wird ganz Israel zum Herrn versammelt werden» (TBenj 10,11).

In den bisher behandelten Texten begegnen einerseits disparate Vorstellungen über die postmortale Existenz, andererseits oft unklare, schwebende Aussagen über Totenauferstehung.

Die folgenden Texte, die dem Ende des 1. Jh. angehören, verdeutlichen die Auferstehungsvorstellungen insofern, als diese Texte bestimmter von der Auferstehung und vom Verhältnis von Leib und Seele sprechen. Mit den in den folgenden Schriften vertretenen Vorstellungen ergibt sich der Übergang zur rabbinischen Literatur.

5. Die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches

Fanden wir in den älteren Teilen der Henochüberlieferung hauptsächlich Äußerungen über das Geschick der Seelen bzw. der Geister der Gerechten oder Frevler, so werden die Vorstellungen über die Auferstehung konkreter in den Bilderreden: «Und in jenen Tagen wird die Erde zurückgeben, was ihr anvertraut ist, und die Unterwelt wird das zurückgeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird zurückgeben, wozu sie verpflichtet ist» (51,1; Übers. Uhlig, aaO. 593f). Das Gericht findet statt und die Gerechten werden auf der Erde leben (51,1-5). Die Frevler nehmen an der Auferstehung nicht teil: «Und das Angesicht der Starken wird verstoßen, und sie werden voller Scham sein; und die Finsternis wird ihre Wohnung, und Würmer ihr Ruhelager sein; und sie können nicht hoffen, daß sie von ihrem Lager aufstehen werden, denn sie erhöhen nicht den Namen des Herrn der Geister» (46,6; Übers. Uhlig aaO.. 588).

6. Das Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB)

Im Tod trennt sich die Seele vom Leib (44,10), die Seelen haben auch ein unterschiedliches Geschick: Die Leiber des ungehorsamen Volkes werden vernichtet, die Seelen in ‹finstere Kammern› eingeschlossen (15,5; «thesauri» entspricht «promptuaria» in 4 Esra, s. dort); die Seelen der Gerechten werden aufbewahrt (in Kammern?) bis zur Endzeit (23,13). Neben dieser Tradition von der Fortdauer der Seelen steht die von der allgemeinen Auferstehung mit nachfolgendem Gericht und herrlicher Endzeit auf der Erde (3,10); dabei ist Gott der Handelnde: Vivificabo mortuos et erigam dormientes de terra (ich werde die Toten lebendig machen und die Schlafenden aus der Erde aufrichten) (3,10; vgl. äthHen 51,1; «der die Toten lebendig macht», s.u. und Röm 4,17). Dabei wird die Auferstehung der Gesamtperson (Leib und Seele) erwartet (vgl. auch 19,12; 51,5), das ewige Leben der Auferstandenen auf einer neuen Erde. So stehen in LAB die beiden Vorstellungen von der Fortdauer der Seelen nach dem Tode und der Auferstehung der Gesamtperson unverbunden nebeneinander.

7. Die 4. Esra-Apokalypse (4Esr)

Die beiden Traditionen von der Auferstehung und Aufbewahrung der Seelen in Kammern findet sich in der Schilderung der Endereignisse mit dem Weltgericht in 4 Esr 7,26-44:

> *«Et terra reddet qui in eam dormiunt*
> *et pulvis qui in eo silentio habitant,*
> *et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae»* (32)
>
> *«Und die Erde gibt zurück, die in ihr schlafen, und der Staub, die in ihm in Schweigen ruhen, und die Kammern geben die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind»*
> (vgl. 4,41-42).

Das Nebeneinander der beiden Vorstellungen führt zu der Frage: «Wo ist der Tote vor der Auferstehung und wie hat man sich dennoch die Auferstehung vorzustellen?»[6] Einerseits sind die Seelen in den Kammern und werden daraus befreit, der Leib ersteht aus Erde und Staub. Jedoch: «Die Auferstehung ist noch nicht direkt als Wiedervereinigung von Leib und Seele gedacht, aber diese Vorstellung ist schon sehr nahe.»[7]

8. Die syrische Baruch-Apokalypse (syrBar)

Am direktesten und konkretesten von allen bisher behandelten Schriften beantwortet syrBar (49-51) die Frage nach dem Auferstehungsleib (vgl. 1 Kor 15,35). Zunächst werden die Toten in ihrer ursprünglichen leiblichen Gestalt auferstehen «den Lebenden zu zeigen, daß die Toten wieder aufgelebt sind» (50,3); danach ist das Gericht. Danach werden Schuldige und Gerechte verändert werden, die Frevler zum Schlimmeren, die Gerechten zum Glanz der Engel (vgl. äthHen 51,4f); d.h. es erfolgt zunächst die Auferstehung in die irdische, mit der ursprünglichen identische Leiblichkeit zum Beweis der Auferstehung, dann die Verwandlung. Das Leben der in Herrlichkeit Gewandelten ist nicht auf der Erde, auch nicht einer erneuerten, sondern «des Paradieses weite Räume werden für sie ausgebreitet; gezeigt wird ihnen die hoheitsvolle Schönheit der lebendigen Wesen werden, die unter meinem Throne sind, und aller Engel Heere» (51,11; Übers. Klijn, JSHRZ V, 155f). Daneben findet sich auch in syrBar die Vorstellung der Aufbewahrung der Seelen in Kammern, die am Ende der messianischen Zeit geöffnet werden (30,1-5). So sind auch hier die Traditionen der Seelenkammern und der leiblichen Auferstehung kombiniert.

Zusammenfassung

Die traditionelle biblische Vorstellung vom Weiterleben in der Scheol verband sich mit dem (griechischen) Gedanken der Unsterblichkeit der Seele und mußte mit der ganzheitlichen Anthropologie Israels in Einklang gebracht werden. Die vorgestellten Texte bezeugen das Ringen um Klarheit, ohne zu dieser eindeutig zu gelangen.

III. Die Texte von Qumran

Die Funde von Qumran stellen kein einheitliches Corpus dar, der kleinere Teil der (nichtbiblischen) Schriften verdankt sich der theologischen Wirksamkeit der Gemeinde. Trotz des weithin traditionellen Charakters der Qumrangemeinde ist es auffällig, daß sich in ihren eigenen Schriften keine eindeutigen Aussagen über eine Auferstehung der Toten finden. Die meist diskutierten Texte 1QH 6,32-34; 11,12 lassen sich nicht im Sinn einer endzeitlichen Totenauferstehung interpretieren (Lichtenberger, Menschenbild, 219-223), in 1QH 6,32-34 steht die Todesbegrifflichkeit für Niedrigkeit, 1QH 11,12 steht im Kontext des gegenwärtigen Heils und der darin geschenkten Gemeinschaft mit den Engeln[8].

Dieser Befund von nicht eindeutigen Aussagen über eine künftige Totenauferstehung kann verschieden gedeutet werden: Entweder hatte die Qumrangemeinde keine Hoffnung der künftigen Totenauferstehung, oder sie war ihr so selbstverständlich, daß sie nicht thematisiert werden mußte.

Die Begräbnisweise in Qumran deutet jedenfalls darauf hin, daß die Frommen mit einem postmortalen Ereignis rechneten, so daß der Bericht des Josephus über den Glauben der Essener an die «Unsterblichkeit der Seelen» (Josephus, Bellum 2,154; Antiquitates 18,18) zwar in griechisches Gewand gehüllt aber doch zutreffend von einer Zukunftshoffnung spricht[9].

Die fragliche Belegbarkeit der künftigen Auferstehung bleibt ein Problem auch angesichts neu veröffentlichter Fragmente, die eine künftige Auferstehung (in Anlehnung an Ez 37) kennen (4Q Second Ezechiel)[10]. Ein eindeutiges Zeugnis für die Auferweckung der Toten durch den Messias findet sich jetzt in 4Q521,12[11].

IV. Die rabbinische Literatur

Entgegen dem konservativen Standpunkt der Sadduzäer, die — da für sie nicht aus der Tora ableitbar — Auferstehung und Gericht verneinen (Josephus, Bellum 2,165; Antiquitates 18,16; Mk 12,18-27; Apg 4,1-2; 23,8), ist für die pharisäisch-rabbinische Tradition konstitutiv: «Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt... Folgende haben keinen Anteil an der kommenden Welt: Wer sagt, es gebe keine Lebendigma-

chung der Toten aus der Tora» (mSanh 10,1). Gott ist «der die Toten lebendig macht» (2. Bendiktion des 18-Bittengebets), das Morgengebet (bBer 60b) veranschaulicht (siehe die bildhafte Darstellung in Dura Europos), wie die Lebendigmachung vorzustellen ist: «Gepriesen seist du, o Herr, der den toten Körpern die Seelen wiedergibt.» Der Platz, den die Auferstehung im Morgengebet einnimmt, hängt mit der Vorstellung zusammen, daß der Schlaf dem Tod gleicht. Im Schlaf steigt die Seele in den Himmel und wird am Morgen mit dem Leib wieder vereinigt[12].

Die Diskussion zu mSanh 10,1 in bSanh 90a-92b konzentriert sich auf die Fragen, ob die Totenauferstehung aus der Tora (bzw. der Schrift) abgeleitet werden kann, wie der Auferstehungsleib zu denken ist und ob die Auferstehung überhaupt plausibel sei («Kann denn Staub leben?»). Geklärt werden sollen die Probleme der Identität zwischen der früheren und der Auferstehungsexistenz und zugleich die der Verantwortlichkeit. In diesem Zusammenhang wird das Gleichnis vom Lahmen und Blinden erzählt: Leib und Seele haben gemeinsam gesündigt, sind gemeinsam verantwortlich und werden gemeinsam bestraft (91a-b)[13]; die Problematik der körperlichen Identität wird ähnlich wie in der syrBar beantwortet: «Sie werden mit ihren Gebrechen auferstehen und genesen» (91b).

Die Frage nach der Gestalt der Auferstehung wird auch im Gleichnis vom Weizenkorn (vgl. 1Kor 15,36-38; Joh 12,24) gestellt: «Wenn sie auferstehen, werden sie dann nackt oder in Kleidern auferstehen? Er (R. Meir) antwortete ihr (Kleopatra): Dann gibt es einen Schluß vom Leichteren auf das Schwerere vom Weizen her. Wenn ein Weizenkorn, das nackt begraben wird, mit vielen Kleidern hervorkommt, um wieviel mehr so die Gerechten, die in ihren Kleidern begraben wurden» (bSanh 90b; zur an der Vegetation orientierten Bildhaftigkeit siehe Jes 66,14; Ps 72,16)[14].

Die Identität wird einerseits gesichert durch «die Vorstellung, daß etwas von der Materie des Körpers bleibt und sich bei der Auferstehung wieder zur vollen Gestalt des Verstorbenen zurückentwickelt.»[15] Andererseits mit dem Prinzip «wie einer weggeht, so kommt er wieder», und erst danach werden körperliche Gebrechen geheilt.

Eine besondere Bedeutung hat die Bestattung im Land Israel: «Jeder, der im Land Israel begraben ist, ist gleichsam unter dem Altar begraben (bKet 111a); davon geben auch die Ossuare Zeugnis, die oft zum zweiten Mal bestattete Gebeine aus der Diaspora enthalten.

Das Kommen der Toten zur Auferstehung im Land Israel wird in Diskussionen nach 300 mit der Bildhaftigkeit des Sichwälzens in unterirdischen Höhlen und Gängen zum Land Israel hin erklärt (Gilgul); so nehmen auch die Juden der Diaspora an der Auferstehung im Land Israel teil[16]. Diese Auffassung repräsentiert eine altertümliche ganzheitliche Vorstellung, die unbeeindruckt von einer dichotomischen Trennung von Leib und Seele in der Auferstehung eine Wiederbelebung sieht.

Gilgul erhält in der Kabbala die Bedeutung der Seelenwanderung: Die Seele kann tausendmal und öfter reinkarniert werden, sei es zur Bestrafung (auch in Tiere) oder im Fall der Gerechten zur Erhaltung der Welt. In dieser Vorstellung ist die dichotomische Trennung von Leib und Seele am weitesten vollzogen, so daß sich das Problem der Identität und damit der Verantwortlichkeit und Strafe neu stellt[17].

[1] Vgl. L. Wächter, Der Tod im Alten Testament (Berlin 1967) 181-198.

[2] Vgl. Ch. Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments (Zürich 1947, neu hrsg. von B. Janowski, Zürich 1987).

[3] M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. (Tübingen [3]1988) 376.

[4] Zum folgenden siehe vor allem: H. C.C. Cavallin, Life after Death. Paul's Arguments for the Resurrection of the Dead in I Cor 15. Part I: An Enquiry into the Jewish Background (Lund 1974); G.W.E. Nickelsburg, Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism (London 1972); G. Stemberger, Der Leib der Auferstehung (Rom 1972).

[5] M. Hengel, aaO. 362.

[6] G. Stemberger, aaO. 78.

[7] AaO. 84.

[8] Vgl. H.-W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern in Qumran (Göttingen 1966) 78-93.

[9] H. Lichtenberger, Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde (Göttingen 1980), 229f.

[10] J. Strugnell/D. Dimart, in: Revue de Qumran 13 (1988) 45-58; vgl. auch E. Puech, aaO. 82.
[11] M.O. Wise/J.D. Tabor, The Messiah at Qumran, in: Biblical Archeology Review 6 (1992) 60-65.
[12] Vgl. G. Stemberger, Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur, in: Kairos 15 (1973) 238-266, hier 248f.
[13] AaO. 250-254.
[14] AaO. 239-247.
[15] AaO. 256.
[16] AaO. 258-260; P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, III (München [6]1973) 828.830 und IV, 2,1198.
[17] G. Scholem, Encyclopaedia Judaica 7,573-577; ders., Von der mystischen Gestalt der Gottheit (Zürich 1962) 193-247.

HERMANN LICHTENBERGER

geboren 1943; Studium der evangelischen Theologie und orientalischen Sprachen in Erlangen und Heidelberg; Promotion zum Dr. theol. in Marburg 1975; Habilitation für Neues Testament in Tübingen 1985; 1986-1988 Professor für Biblische Theologie an der Universität Bayreuth; 1988-1993 Professor für Judaistik und Neues Testament an der Universität Münster/Westfalen und Direktor des Institutum Judaicum Delitzschianum; seit 1993 Professor für Neues Testament und antikes Judentum an der Universität Tübingen und Leiter des Instituts für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte; zahlreiche Beiträge zum Judentum und zum Neuen Testament; Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde. Herausgeber und Mitherausgeber wissenschaftlicher Reihen und Zeitschriften. Anschrift: Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institutum Judaicum Delitzschianum, Wilmergasse 1-4, D-48143 Münster.

Karl Löning

Auferweckung und biblische Apokalyptik

Das christliche Weltbild ist von Anfang an eingeordnet in die Erwartung eines Endes der Welt, der Geschichte und des menschlichen Lebens. Die Hoffnung auf Auferweckung der Toten ist in diesem Zusammenhang entstanden und nicht aus ihm herauszulösen. Im folgenden Beitrag wird im Blick auf die frühjüdischen und urchristlichen Textzeugnisse in sechs Thesen skizziert, welche Hauptaspekte des jüdisch-christlichen Auferweckungsglaubens in einer Diskussion über Reinkarnation oder Auferstehung/Auferweckung besonders zu beachten sind.

These 1: Der Auferweckungsglaube hat sich in der Geschichte der biblischen Tradition relativ spät entwickelt. Er ist darin aber kein Fremdkörper, sondern Ausdruck originärer Elemente des Jahweglaubens.

Der älteste inhaltlich eindeutige Textbeleg für den Glauben an die Auferweckung der Toten («die im Staub der Erde schlafen») ist Dan 12,2f. Das Danielbuch wurde zwischen 168 und 164 v. Chr. endredigiert. Die Aussage gehört zu den jüngsten Teilen des Buches. Den zeitgeschichtlichen Hintergrund von Dan 12,1f bilden, wie der voraufgehende Kontext erkennen läßt, die religionspolitischen Verfolgungen unter dem seleukidischen Diadochenkönig Antiochos IV. Epiphanes und der Beginn der makkabäischen Erhebung. Die Erwartung der Auferweckung ist hier ganz konkret eingebettet in die Auseinandersetzung mit der aktuellen Geschichte und selbst ein Aspekt der Errettung des jüdischen Volkes aus der aktuellen Bedrohung seiner geschichtlichen Existenz als Gottesvolk (vgl. 12,1). In ihr äußert sich ein klassischer Zentralaspekt des Jahweglaubens, der sich auf die Exoduserfahrung und ihre Aktualisierungen in der Geschichte Israels gründet. Das Motiv der Totenerweckung als solches ist an dieser Stelle möglicherweise iranischer Herkunft und in hellenistisch vermittelter Form in das frühjüdische Denken eingedrungen. Es ist aber, wie man hier sieht, kein Indiz für religionsgeschichtliche Anpassungswilligkeit, sondern im Gegenteil Element der Auseinandersetzung mit dem durch den Seleukiden Antiochos repräsentierten Hellenismus. Ähnliches gilt im Prinzip auch von älteren Spuren des Auferweckungsglaubens im AT: Hos 6,1-3, der einzige vorexilische Text dieser Art, und die Jesaja-Apokalypse (Jes 26, um 300 v. Chr.) sind vom kanaanäischen Vegeta-

tionsmythos beeinflußt, die Vision von der Wiederbelebung der toten Knochen Ez 37 wahrscheinlich vom Osiris-Mythos. Aber der Skopus der Aussagen ist jeweils nicht dem «Fremdeinfluß» zu verdanken. In Ez 37 bezieht sich die Erwartung nicht auf das Erwachen der Toten im ewigen jenseitigen Reich der Osiris, sondern auf die von Gott gewirkte neue geschichtliche Zukunft des jüdischen Volkes nach dem Exil. Gott wirkt über die Todesgrenze hinaus. Dies wird in der Geschichte des Volkes manifest. Insofern ist der Auferweckungsglaube der jüdisch-christlichen Tradition von seinem Ursprung her biblisch.

These 2: Der frühjüdisch-urchristliche Bedeutungsgehalt des Glaubens an die Auferweckung der Toten impliziert nicht die dichotomische Anthropologie mit der Vorstellung einer unsterblichen Seele des Menschen, sondern bezieht sich ganzheitlich auf den leibhaftigen Menschen.

Der Glaube an die Auferstehung der Toten ist keine Konsequenz aus anthropologischen Ansichten, die etwa besagen, daß der Mensch als geistiges Wesen nicht mit seiner materiellen Existenz identisch sei, daß er seinem eigentlichen Wesen nach unsterblich sei, daß die Seele als der eigentliche Personkern mit dem materiellen Leib nur vorläufig verbunden sei und der Leib die Seele wie ein Gefängnis an ihrer eigentlichen Seinsweise hindere oder dergleichen. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist vielmehr umgekehrt eine gegenüber der Auferstehungslehre sekundäre, nachbiblische Theorie, die zwischen jüdisch-christlichem Auferweckungsglauben und hellenistischer Anthropologie einen Ausgleich anstrebt.

Die Auferstehung der Toten liegt nach der frühjüdischen Anthropologie nicht in der Reichweite menschlicher Wesensanlagen oder Entwicklungsmöglichkeiten, ist insofern weder ein natürlicher noch ein übernatürlicher Vorgang, sondern ein Handeln Gottes am Menschen. Von der Natur des Menschen her ist die Auferstehung des Fleisches gerade etwas Unmögliches. Daß ein Leichnam aus dem Grab steigt und als Mensch weiterlebt, ist nicht nur für unser naturwissenschaftlich orientiertes Denken ein Ding der Unmöglichkeit, sondern auch aus der Sicht der frühjüdischen Anthropologie. Aber gerade in ihrer provozierenden Abwegigkeit wird diese Vorstellung verwendet, um auszusagen, welche Macht Gott hat gegenüber der des Todes. Gott kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken (vgl. Mt 3,9/Lk 3,8). Der Mensch ist von der Erde genommen und kehrt zu ihr zurück; sein Leben ist ihm als flüchtiger Atem eingehaucht. In der Natur des Menschen liegt es, das als unverfügbare Gabe des Schöpfers empfangene Leben im Tod zurückzugeben; in der Freiheit des schöpferischen Handelns Gottes liegt es, Leben ins Dasein zu rufen und es zurückzunehmen, und zwar spurlos. Vom Menschen bleibt natürlicherweise nichts. Der Glaube, daß die Totenwelt am Ende die Toten wieder herausgeben muß (vgl. 1Hen 51,1; 4Esra 7,32; syrBar 21,23f; Apk 20,12-15), ist Ausdruck der Hoffnung, daß Gott dies bewirken wird. Allein in seiner Macht liegt es auch erst recht, geschehenes Unrecht an den Gerechten aufzuheben und ihnen ihre zermarterten Leiber zurückzugeben (vgl. 2Makk 7,22f; 14,37-46). Spekulationen jüngerer Texte über einen Zwischenzustand, in dem die Seelen der Verstorbenen in (verschiedenen) himmlischen Kammern auf den Tag ihrer Auferweckung warten, und entsprechende Anleihen beim hellenistischen Menschenbild (vgl. 1Hen 22,1-14; 39,3-13; 4Esra 7,88.100f; syrBar 30,24) dienen dazu, den ursprünglichen Ansatz des Auferweckungsgedankens mit der Erfahrung der weitergehenden Zeit zu vermitteln. Trotz leibfeindlicher Tendenzen in einigen dieser Texte bedeutet die getrennte Verwahrung der Seelen in ihren Kammern keinen Aufstieg in eine höhere Seinsform. Getrennt werden zudem böse von gerechten Seelen.

These 3: Die Auferweckung der Toten steht in der frühjüdisch-urchristlichen Tradition im Zusammenhang mit der Erwartung des eschatologischen Endes der Geschichte gerade im Hinblick auf die als chaotisch erfahrene Gegenwart und behauptet ihr gegenüber den Sinn der geschichtlichen Existenz des Menschen gerade angesichts des Leidens der Gerechten.

Die Auferstehung des Fleisches ist ebensowenig in der Natur des geschöpflichen Menschen als dessen eigene Entwicklungsmöglichkeit angelegt wie die Gottesherrschaft in der Menschengeschichte. Gottesherrschaft und Leben im Äon

der Gottesherrschaft sind nach dem Weltbild der Apokalyptik nicht das Ergebnis, auf das sich die menschliche Geschichte individuell und kollektiv zubewegt. Die Kontinuität der einander ablösenden Weltzustände ist ausschließlich von Gott her gedacht, der Könige einsetzt und abberuft nach verborgenem eigenen Plan bis zur endlichen Aufrichtung der Gottesherrschaft ohne Zutun von Menschenhand (vgl. Dan 2,21.45). Menschliche Geschichte und geschichtliche Existenz des Menschen vollziehen sich unter den gottwidrigen Bedingungen, die die jeweilige Weltmacht in der ihr eingeräumten Zeit setzt. Daß die einander ablösenden Imperien ihre Macht geschichtlich entfalten, ist Gottes Plan, wie sie es tun, mehr und mehr widergöttlich. Gottes Herrschaft ist am Ende die Rettung aus der scheiternden Geschichte.

Eine so ansetzende Wahrnehmung geschichtlicher Zustände und Prozesse findet in der Geschichte keine Vorstufe der Gottesherrschaft, sondern erwartet diese als Rettung gerade am katastrophalen Ende aller Weltzeiten. Die aktuelle Zeitgeschichte wird mit geschärfter Aufmerksamkeit verfolgt, aber nicht in der Gewißheit, Gottes Hand darin zu erkennen, sondern umgekehrt in der angestrengten Hoffnung, daß die unsäglichen Leiden der Auserwählten Gottes Erbarmen jetzt endlich provozieren werden. Daß man darauf hoffen kann, ist nicht das Resultat der Einschätzung innergeschichtlicher Kräfteverhältnisse und deren Verschiebungen, womöglich durch den eigenen Widerstand, sondern die Möglichkeit und die Kraft zum Leiden und zum Widerstehen in der Treue zu Gott ist begründet im Vertrauen auf die Treue Gottes gegenüber denen, die ihn fürchten. Das Wissen darum, daß Gottes Gerechtigkeit, obwohl er der Gewalt der Frevler noch immer kein Ende setzt, alles bestimmt, ist der Ansatzpunkt dafür, die chaotische Geschichte mit ihren Katastrophen als von Gott befristet und geplant zu denken und das Leiden der Frommen darin als vorläufig auszuhalten. Der Glaube an die Auferstehung *der Gerechten* ist Ausdruck dieses Vertrauens. Dabei ist die Auferweckung weniger als äußeres Geschehen der Wiederbelebung von Interesse, sondern primär als die definitive Rehabilitierung des Jahweglaubens als der überlegenen Form von Einsicht und Gerechtigkeit (vgl. Dan 12,3) im endgültigen Schicksal seiner getöteten Zeugen.

These 4: Der urchristliche Glaube an die Auferweckung Jesu setzt den frühjüdischen Glauben an die allgemeine Totenauferweckung voraus und aktualisiert ihn in einer für das urchristliche Gottesverständnis konstitutiven Weise.

In der Verkündigung Jesu ist vom Kommen der Gottesherrschaft und von der Nähe Gottes zu seiner Schöpfung auf vielfache Weise die Rede. Dabei scheint aber die Auferweckung der Toten kein zentrales Thema gewesen zu sein. In der urchristlichen Verkündigung stehen Tod und Auferweckung Jesu im Zentrum. Dies ist möglich und verständlich, weil es zwischen öffentlichem Wirken und Tod und Auferweckung Jesu einen Zusammenhang gibt, der sich in dem Glauben an die Auferweckung Jesu zusamenfassen läßt: Die älteste Form, in der der urchristliche Osterglaube Ausdruck gefunden hat, ist die sogenannte Pistis-Formel, eine geprägte Wendung, die das Osterereignis theozentrisch formuliert als Aussage über Gott, der «ihn (Jesus) von den Toten auferweckt hat» (1Thess 1,9f; Röm 10,9; 2Kor 4,14; Gal 1,1; Röm 4,24;8,11; Kol 2,12; Eph 1,19f; 1Petr 1,21). Sie ist älter als die zusammengesetzte Bekenntnisformel 1Kor 15,3-5 und läßt sich im Kern zurückführen auf die zeitgenössische jüdische Gebetssprache. In der 2. Benediktion des Achtzehn-Bitten-Gebets heißt es: «Du bist ein starker Held..., ernährst die Lebendigen, machst lebendig die Toten. ... Gepriesen seist du, Jahwe, der lebendig macht die Toten.» Das urchristliche Bekenntnis zu Gott, der Jesus von den Toten erweckt hat, setzt das Gottesverständnis dieses apokalyptisch geprägten Gebetes voraus. Hier ist der Zusammenhang zu erkennen, dem die Auferweckungsaussage im urchristlichen Glauben ihren zentralen Stellenwert verdankt, der Zusammenhang zwischen dem Handeln Gottes an Jesus und der apokalyptischen Hoffnung auf die Errettung aller Gerechten bzw. Glaubenden (vgl. Röm 4,17-25; 8,9-11). Dieser Zusammenhang macht die Tat Gottes am gekreuzigten Jesus zur Offenbarung seines definitiven Heilswillens.

These 5: Die Ostererzählungen der neutestamentlichen Evangelien reflektieren die Bedeutung der Auferweckung Jesu unter dem Aspekt der Partizipation durch Offenbarungswissen.

Die radikale rationalistische Bibelkritik hat Recht behalten mit ihrer These, daß die neutestamentlichen Ostererzählungen als historische Zeugnisse keinen Beweis für die Auferweckung Jesu darstellen. Die Voraussetzung, daß sie als historische Berichte zu lesen sind, beruht allerdings auf einer falschen Beurteilung der Texte. Diese reflektieren bereits auf der Basis des Osterglaubens dessen Bedeutung.

Mk 16,1-8 erzählt die Auffindung des leeren Grabes als die gescheiterte Suche nach Jesus an einem falschen Ort. Die Erscheinung des weißgewandeten Engels am Ort des Todes und seine Aufforderung, Jesus nach Galiläa zu folgen, werden — nicht zuletzt wegen der Flucht der Frauen — für den Leser zum Impuls, die Suche nach Jesus, nach dem Sinn von Kreuzesnachfolge, in der richtigen Richtung aufzunehmen.

Lk 24 nimmt dieses Thema auf und baut es aus in einer Erzählung, die in drei Phasen die Dimensionen des Osterglaubens entwickelt: 1. Der Tod Jesu ist das vorherbestimmte Leiden des Menschensohns durch Menschenhand. Dieses Verstehen beruht auf der Erinnerung der Offenbarungsworte Jesu (vgl. 24,7f) über sich und die Abweisung seiner Sendung. 2. Die Auferweckung Jesu ist die Erfüllung der in seinem Tod scheinbar frustrierten Hoffnung seiner Jünger auf die Erlösung Israels. Die prototypische Erweckung Jesu ist insofern die Erfüllung der «Schriften», die Gottes Verheißung enthalten (vgl. 24,25-27). 3. Diese beiden Aspekte des Osterglaubens werden abschließend (24,44-49) als ein und dasselbe Offenbarungswissen miteinander identifiziert und den Jüngern als Zeugen übergeben zur Verkündigung bis an die Enden der Erde. Darin kommt die Sendung Jesu als des letzten Boten Gottes an ihr Ziel.

Mt 28 nimmt zwar nicht das Thema der Suche nach dem auferweckten Jesus auf. Hier erscheint der Auferweckte sogleich nach der Angelophanie den vom Grab kommenden Frauen und wird von den beiden Osterzeuginnen auch ohne Verstehenshilfe erkannt. Matthäus ist ferner insofern eine Ausnahme, als er die Auferweckung zunächst als äußeres Geschehen, als die erdbebenartige Erschütterung der durch das Verschlußsiegel am Grab dokumentierten bisherigen Machtverhältnisse darstellt. Aber auch diese Ausnahme bestätigt die Regel, daß alle kanonischen Evangelien die Auferweckung Jesu primär als Offenbarung Gottes verstehen. Die neue Ära, die mit Tod und Auferweckung Jesu beginnt, wird nicht nach traditionell-apokalyptischem Schema als das Ende der römischen Herrschaft in den Blick genommen, sondern als die Zukunft, in der die Völker durch die Weitergabe der Lehre Jesu zu Jüngern werden.

Besonders deutlich wird der Aspekt der auf Offenbarungswissen beruhenden Partizipation in der johanneischen Darstellung der Passion und der Auferweckung Jesu. Der Tod Jesu ist in der johanneischen Sicht der Hinübergang zum Vater, der Weg, der durch das Hinübergehen des Sohnes eröffnet und im Wort Jesu offenbar wird für die Glaubenden. Das neue unmittelbare Gottesverhältnis, das der Erhöhte im Geist vermittelt, ist das Bleiben der Jünger im Wort Jesu.

Die Auferweckung Jesu wird also von allen kanonischen Evangelien als das Ereignis erzählt, in dem sich die Macht und der Wille Gottes zur Vollendung der Geschichte durch die Befreiung des Menschen aus dem Tod zum Leben offenbart. Darin wird das entsprechende Hoffnungswissen Israels aufgrund seiner geschichtlichen Erfahrungen mit Gott (Verheißung) eschatologisch definitiv bestätigt und als Erkenntnis zugeeignet (Erfüllung). Gerade deshalb wird die Auferweckung als solche in den Evangelien nirgends wie ein historisches Ereignis erzählt, dessen Spuren — dank ihrer Sicherung durch Evangelisten und Exegeten — später im Museum für biblische Altertumskunde zu besichtigen sind.

These 6: Der anthropologisch ganzheitliche Ansatz des frühjüdischen Glaubens an die Auferweckung des Fleisches wird im Kontext der neutestamentlichen Soteriologien nicht preisgegeben.

Mit dem urchristlichen Glauben an die Auferweckung Jesu verbindet sich die Naherwartung seiner Wiederkunft als Menschensohn-Richter, der die Gottesherrschaft endgültig herbeiführt. Die urchristliche Hoffnung kennt diesen Zusammenhang auch hinsichtlich der Heilserwartung der Glaubenden. Der urchristliche Christusglaube ist vom Ursprung her beides: Hoffnung auf die nahe Parusie des Kyrios und zugleich auf die Vollendung der in Christus neu gewonnenen Qualität des Lebens durch die — jetzt schon in der Taufe vermittelte — Teilhabe an seiner Auferweckung. Die Taufe ist entsprechend sowohl Ritus der Bewahrung im Hin-

blick auf das eschatologische Gericht (vgl. Apg 2,38) als auch mysterienhafte Partizipation an der personalen, gemeinschaftsbildenden Existenz des Auferweckten (vgl. Gal 3,26-28; Röm 6,3f).

Die urchristliche Auferweckungshoffnung unterscheidet sich insofern von der traditionell-apokalyptischen, aber auch der zeitgleich sich weiterentwickelnden frühjüdischen Auferweckungshoffnung. Der Fall Jesus ist kein einzelner Präzedenzfall göttlicher Errettung aus den Toten, sondern das Exempel ist eschatologisch deshalb definitiv, weil es an dem besonderen Zeugen der Nähe der Gottesherrschaft statuiert ist, am einzigen Sohn selbst, dem letzten Boten der Weisheit Gottes, in dessen Sendung das versöhnte Verhältnis Gottes zur Welt als Schöpfung öffentlich geworden ist. Was der irdische Jesus verkörpert, vermittelt erst recht der Auferweckte durch seinen Geist. Die christologische Personalisierung ist die den urchristlichen Auferweckungsglauben am stärksten profilierende Komponente im Verhältnis zur apokalyptischen Tradition und zur Entwicklung im klassischen Judentum.

Der Gedanke an das individuelle Schicksal von Verstorbenen tritt zuerst zurück hinter die euphorische Naherwartung der Parusie. Die Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Todes innerhalb der urchristlichen Gemeinden findet dann aber gerade wieder in der christologischen Perspektive zu einer spezifischen Möglichkeit, todübergreifende Hoffnung auszusprechen: Wenn Paulus von den verstorbenen (oder getöteten) Angehörigen der Gemeinde von Thessalonike als den «Toten in Christus» (1Thess 4,16) spricht, so ist dabei nicht von einem jenseitigen Aufenthaltsort die Rede, der in visionären Himmelsreisen zu besichtigen wäre, sondern «in Christus» bezeichnet die Neuheit der Existenz der Glaubenden, die in der Konfrontation mit der immer noch tödlichen Gewalt des Todes erfahren wird als die Gemeinschaft von Lebenden und Toten über den in Jesus überwundenen Tod hinaus.

Eine Verflüchtigung der anthropologisch ganzheitlichen Auffassung der Auferweckung als Auferstehung des Fleisches ist mit dieser Christologisierung nicht gegeben. Paulus verteidigt gegenüber der Gemeinde von Korinth gerade den ganzheitlichen Ansatz des Auferstehungsglaubens gegenüber hellenisierenden Vorbehalten der Korinther bezüglich einer den Leib einbeziehenden Vorstellung von Vollendung, wenn er der «Verweslichkeit» des alten Menschen die «Unverweslichkeit» des Auferstehungsleibes gegenüberstellt (vgl. 1Kor 15, 42.50-55). Das Johannesevangelium, das den Auferweckungsglauben am konsequentesten in die Kategorien einer apokalyptisch-weisheitlichen Offenbarungskonzeption transformiert und deswegen gelegentlich als gnostisierend oder antignostisch mißverstanden wird, stellt in der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus auf sehr drastische Weise klar: Das Bekenntnis, daß die Glaubenden schon jetzt auferstanden sind und in Ewigkeit nicht sterben werden (vgl. Joh 11,25f) ist nicht ablösbar von der konkreten Hoffnung, daß in der Totenauferweckung der ganze Mensch als Geschöpf befreit wird aus den stinkenden Tüchern des Todes (vgl. Joh 11,38-44). Dieses letzte der «Zeichen» Jesu führt unmittelbar hinüber zu seiner Passion und Verherrlichung.

Allgemein läßt sich zum neutestamentlichen Befund sagen: Trotz der einsetzenden Lösung der Naherwartung vom aktuellen Kontext der jüdischen Geschichte auf christlicher Seite ist die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten im NT nach wie vor in den Zusammenhang einer apokalyptischen Zukunftsperspektive eingebunden. Die erwartete Zukunft wird nicht als abgelöst gegenüber der leibhaft-personalen und sozialen Existenz des Glaubenden in der Gegenwart gedacht, sondern gilt nach wie vor als deren konsequente Vollendung durch Gott.

Literatur:

P. Hoffmann (Hg.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522) (Darmstadt 1988) (mit chronologischer Bibliographie S. 453-483).

J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82) (Stuttgart 1976);

J. Gnilka, Die Auferstehung des Leibes in der modernen exegetischen Diskussion, in: Conc (D) 6 (1970) 732-738;

P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA NF 2) (Münster ^{3}1978);

J. Kremer, Die Osterevangelien — Geschichten um Geschichte (Stuttgart ^{2}1981);

R. Mayer, Der Auferstehungsglaube in der iranischen Religion, in: Kairos 7 (1965) 194-207;

L. Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu — Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105) (Freiburg/Basel/Wien 1986);
K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit, in: BZ 6 (1962) 177-214;
G. Stemberger, Das Problem der Auferstehung im AT, in: Kairos 14 (1972) 273-290; ders., Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im ntl. Zeitalter (ca. 170 v.Chr.-100 n.Chr.) (AnBib 56) (Rom 1972);
U. Wilckens, Auferstehung (Gütersloher TB 80) (Gütersloh ²1977).

KARL LÖNING

geb. 1938 in Fürstenau; Staatsexamen in Germanistik und Theologie; promovierte in Neutestamentlicher Exegese; Professor für Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster, Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Anschrift: Johannisstr. 8-10, 48143 Münster.

Norbert Brox

Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung

1. Seelenwanderung ist kein christliches Thema

Intensiv ist das frühchristliche Interesse an diesem Thema nicht gewesen. Reinkarnation war für die frühen Christen eine exotische, also fremdstämmige Idee. Durch die Bibel und die christliche Tradition war sie nicht vorgegeben (so schon Origenes); beide kennen diese Vorstellung nicht. Wo man unter Christen überhaupt darüber sprach, was selten genug der Fall gewesen zu sein scheint, wußte man sicherlich, daß die griechische Philosophie sich damit befaßte[1]. Man kannte das also als Idee bei Nichtchristen. So werden es primär gebildetere Christen gewesen sein, die damit in Berührung kamen. Wo ihre Kenntnisse der Philosophie breit genug waren, gehörte außer der griechischen Geistesgeschichte auch Indien bzw. indische Philosophie zu ihrem geographischen Weltbild und zu ihrer geistigen Geographie[2]. Das trifft jedenfalls in dieser Form auf den alexandrinischen Theologen Origenes (gest. ca. 254) zu. Er hat in seinen Schriften Spuren eines Interesses an indischen Ideen und Vorstellungen hinterlassen, und zwar speziell an der Seelenwanderungslehre[3]. Dieses Interesse ist sicher dadurch verstärkt worden, daß er sich durch eine christliche Gruppe provoziert fühlte, in der man diese Lehre für eine biblische Lehre hielt (s.u.) und kirchlich durchsetzen wollte. Die Seelenwanderungsidee konnte also sehr aktuell werden.

Origenes, der wahrhaftig keine Berührungsängste gegenüber der nichtchristlichen Geisteswelt hatte, überprüfte die Verträglichkeit einer wiederholten Inkorporation der menschlichen Seelen mit dem christlichen Glauben. Darum bringt man ihn bis heute zu Recht mit diesem Thema in Zusammenhang, sagt ihm aber zu Unrecht nach, er habe diese Lehre im Christentum seinerseits vertreten. Origenes wird dann als Zeuge der Reinkarnation in einer Kirche genannt, die in ihrer Frühzeit ihrerseits als ganze die Idee der Seelenwanderung vertreten und verbreitet, sie später dann aber abgelehnt und unterdrückt habe. Dies ist nicht korrekt, wie gleich deutlich wird. Die Überbleibsel der frühchristlichen Debatte um die Seelenwanderung sind minimal. Außer Origenes und der schon kurz erwähnten Gruppe lassen sich nur wenige Namen nennen, denn das Thema war eben kein einheimisch-christliches Thema. Zu nennen lohnen sich Justin (gest. 165), der die Idee, weil ohne rechten Sinn, ablehnte (Dial. 4,5f.)[4]; Irenäus von Lyon (gest. kurz nach 200), der, abgesehen von anderen Argumenten (haer. I 25; II 33,1f.), die Einmaligkeit des Menschen infolge seiner Erschaffung von Gott, die Individualität und Personalität also, dagegensetzte, die Unaustauschbarkeit von Leib und Seele biblisch absicherte (mit Lk 16,19-31) und Seelenwanderung durch den Glauben an die Auferstehung und das Gericht mit individuellem Auftritt je-

des Menschen ausgeschlossen sah; Tertullian schließlich (gest. ca. 220), der wie Irenäus als Hindernis ebenfalls die Auferstehungslehre des Christentums anführte (nat. I 19; de carne Christi 24), die Individualität der Seele und entsprechend das Endgericht nicht für vereinbar hielt mit der Reinkarnation (apol. 48; an. 33) und die Vorstellung vom Einzug der Seelen in Tierleiber widerlich und pervers fand (test. an. 4; weitere Entfaltung dieser Widerlegung in an. 29-32).

Das blieb der Diskussionsstand, Neues in dieser Debatte kam nicht, obwohl man sich im 4./5. Jh. ab und zu noch mit dem Thema befaßte. Attraktiv wurde es im Christentum auch dann nicht. Der afrikanische Konvertit Arnobius der Ältere machte Anfang des 4. Jh. an die Seelenwanderungslehre der Philosophen die Konzession, daß es sich bei ihr um eine nützliche, tiefe Idee nicht ohne guten Sinn handle, lehnt sie aber dann doch ab, weil sie für den christlichen Glauben an ein definitives Schicksal nach dem Tod nicht in Frage kommt[5]. Sehr repräsentativ ist das Thema Reinkarnation in der frühen Kirche also nicht gewesen.

2. Beweis aus den biblischen Schriften

Wenn die Idee der Seelenwanderung also von außen an das Christentum herangebracht wurde, war, wer sie im Christentum vertrat, in entsprechender Beweisnot. Eine Gruppe wie die, gegen die Origenes polemisierte, suchte daher notwendigerweise nach dem Schriftbeweis und fand ihn auch. Mt 11,14 (vgl. 17,10) redet, so war man überzeugt, von der Reinkarnation: Der Täufer Johannes «ist Elias, der da kommen soll»; Elias ist als Johannes «wieder da». Freilich gelingt der Beweis nur in der Art, wie viele antike Schriftbeweise an ihr Ziel kommen. Die Idee war ohne den Text von anderswoher da, und ein Text mit der entsprechenden, oft oberflächlichen Affinität zur Idee ließ sich finden, wenn nur der Ausleger die einschlägige Kenntnis (hier vom Schicksal der Seelen) hat. Der Text Mt 11,14, den sie vorzeigen, spricht nun aber gar nicht von Seelen und gibt also offenbar nichts zur Idee der Seelenwanderung her. Aber das sehen die Christen, die Origenes[6] im Visier hat, natürlich anders bzw. sie wissen es besser. Wo es im Evangelium heißt, daß man in Johannes dem Täufer den für die Endzeit angekündigten Elias erkennen soll, wissen — so berichtet Origenes in seinem Mt-Kommentar — diese Leute es besser. Wo der Name «Elias» dasteht, ist dessen Seele gemeint, die im Körper des Täufers eine neue Inkorporation erlebt hat. Die Seele des Elias ist keine andere als die des Johannes. Das ist für sie ein prominenter Fall von Reinkarnation, überliefert von der Bibel selbst. Und was den Beweiswert betrifft, so ist das ein besonders günstiger Fall: Jesus selbst war es, der die besagte Aussage im Evangelium über Elias gemacht und damit prinzipiell die Wiederkehr der Seele mitgeteilt und bezeugt hat. — Die Reinkarnations-Gruppe, die Origenes kennt, hat ihren Beweistext in Mt 11,14 gefunden. Viel breiter scheint die Schriftbasis für die Idee der Reinkarnation in der betreffenden Gruppe nicht gewesen zu sein, denn man darf annehmen, daß Origenes zu ihrer Widerlegung sonst weiter ausgegriffen und evtl. andere von ihnen benutzte Texte einbezogen hätte. Zwar spielt er im Mt-Kommentar zu Mt 15,27f auf einen Gebrauch dieses Textes, der von Tieren handelt, für die Seelenwanderungslehre an, aber der Beweiswert ist gering, und vor allem sagt Origenes sogar ausdrücklich, daß diese Leute das Dogma von der Reinkarnation «fast» allein aus dem Mt-Zitat 11,14 «einführen». Wenn, sagt Origenes, der Mt-Text von ihnen richtig ausgelegt wäre, müßte sich Ähnliches darüber in vielen anderen Schriften, bei den Propheten und in den Evangelien finden lassen, was eben nicht der Fall ist.

3. Der mißlungene Schriftbeweis

Origenes läßt ihren Schriftbeweis nicht gelten und demonstriert dessen Schwächen gleich mehrfach. Sein Hinweis darauf, daß sich außer Mt 11,14, was als Beweis nicht gelten kann, auch keine weiteren Belege in der ganzen Bibel beibringen lassen, ist ein bedenklicher Nachteil für eine so pointierte Idee. Die Fehlanzeige genügt als Widerlegung. — Außerdem paßt der Schriftbeweis mit Mt 11,14 (s.o.) nicht zu ihrer Lehre. Die «Wanderung» und Reinkarnation der Seele, sagt Origenes, ist bei ihren Anhängern als Folge der Sünde begriffen. Weil der Mensch mehr oder weniger sündigt, ist seine nächste Inkorporation zum Schlechteren oder Besseren fällig. Mit dem Propheten Elias ist darum ein grundverkehrtes Beispiel zum Beweis gewählt. Indem sie seine Seele in den Körper des Johannes gekommen sein lassen, deuten sie das zwingend als

Folge seiner Sünde, während die Geburt des Johannes, von der das gelten soll, zusammen mit der Geburt Jesu vom selben Engel angesagt worden war. Sie können demnach nicht meinen, was sie sagen, und widersprechen sich selbst. — Weiter deckt Origenes große Zusammenhänge auf, die sich aus ihrer Lehre ergeben und Schwierigkeiten für sie machen. Läßt man nämlich eine Reinkarnation zu, muß sofort mit mehreren und mit unendlichen Reihen von Wiedergeburten gerechnet werden, weil die Sünde sich in den Reinkarnationen fortsetzt auf ein offenes Ende, besser: auf einen unendlichen Zyklus zu. Im Kommentar zu Mt 17,10–13 erinnert Origenes gegen die Seelenwanderung massiv und wiederholt an Ende und Untergang der Welt, an deren Gewißheit das fremde Dogma zerbricht. Schließlich setzt diese Lehre voraus, daß die Seele, die in einen Leib kommt, eine Schuld aus der Zeit vor der Geburt mitbringt, die sie in dieser Welt abzubüßen hat. Damit ist Origenes überhaupt nicht einverstanden (Augustinus wäre es vielleicht gewesen). Es geht im Christenleben um das Leben und Versagen in dieser Welt. Die Horizontüberschreitungen des Reinkarnations-Dogmas gibt es nicht.

4. Die zentrale Widerrede des Origenes

Von Arnobius wurde oben schon gesagt, wie zurückhaltend und letztlich ablehnend er von der Seelenwanderungs-Theorie gesprochen hat. Die christliche Eschatologie hat seiner Meinung nach keinen legitimen Platz dafür. Andere hatten schon vorher diese Unverträglichkeit demonstriert. Noch zurückhaltender war Origenes. In der Mt-Auslegung muß er sich aus dem Anlaß, daß die Vertreter der Seelenwanderungslehre, die er kennt, diese Lehre aus dem Mt-Evangelium beweisen wollen, ausführlicher damit auseinandersetzen. Aber das veranlaßte Origenes keineswegs dazu, die Reinkarnation seinerseits zu artikulieren, um sich ihr anzuschließen (unbegreiflicherweise wird Origenes immer wieder als Ausnahmefall diesbezüglich unter den Kirchenvätern angesehen). Was er in dem immer wieder für diese Meinung angeführten Text princ. I 8,4 über Reinkarnation vorträgt, hat deutlich experimentellen Charakter, wie man ihn bei Origenes kennt, und verliert als Text des jungen Origenes jede Bedeutung, wenn man in seinen später verfaßten Bibel-Kommentaren die eindeutige Ablehnung der Seelenwanderung liest. Origenes urteilt über seine Reflexionen selbst so: «Dies sollen nach unserer Absicht keine festen Lehren sein, sondern nur Fragen und Probleme. Ich habe es nur deshalb angesprochen, damit die angeschnittene Frage nicht ohne Behandlung bleibe.» (de princ. I 8,4)[7] Das ist weit von einer Anerkennung dieser Lehre entfernt. Origenes traktiert die Vorstellung auf ihre immanente Bedeutung und innere Logik hin, kann sie aber nicht zentral und unentbehrlich finden, obwohl er die Debatte so weit mitvollzieht, daß er die mögliche Transmigration der Menschenseelen (als Strafe) in Tierleiber mitdiskutiert.

Aber letztlich setzt Origenes die Diskussion um das Thema Reinkarnation von der Tagesordnung ab, weil seine dogmatischen Bedenken dagegen deutlich überwiegen. Wie für die genannten früheren und späteren Theologen ist auch für Origenes die Eschatologie der neuralgische Punkt. Und hinter der Eschatologie ist es die Anthropologie. Als geschaffene, erlöste und für ihren Lebensweg verantwortliche Seele muß sie statt dauernd wiederholter Inkorporation ein endgültiges Ziel und Schicksal haben. Die kirchliche Lehre vom Weltende und Weltgericht schließt die dauernde zyklische Existenz aus[8]. Bibel und Apostel wissen nichts davon. Wo sie vertreten wird, geschieht das in der auf die Moral bezogenen Form, daß die je nächste Inkorporation Strafe oder Belohnung ist, also mit der Sünde zu tun hat. Wenn man tatsächlich einen Körperwechsel für die Seelen annimmt, dann läßt sich kein Ende absehen für die immer neuen und weiteren Inkorporationen der Seelen, weil immer neu und weiter gesündigt wird und folglich Körperwechsel der Seelen fortgesetzt, unabsehbar notwendig ist. Es kommt nie zu einem Weltende. Origenes selbst stellte sich die Zusammenhänge so vor, daß die Seelen, von deren Präexistenz vor dieser Schöpfung er fest überzeugt war, bei der Schöpfung ihre (einzige) Verkörperung als Strafe für ihren Sündenfall erlebten. Er rechnet zwar wegen der Hartnäckigkeit der Sünde mit etlichen «Umläufen» für die Seelen, aber im selben Leib. Ihre Leiber bleiben identisch, wandeln sich allerdings qualitativ als Lohn und Strafe je nach der Bewährung. So hat auch Origenes in Mustern von partiell zyklischer Form der Existenz der Seelen gedacht, indem sie wiederholt die Chance von Neubeginn

und Besserung bekommen. Aber unter der Verbindlichkeit der biblischen Endzeitvorstellung hat das Moment der Wiederholbarkeit des Lebens von Origenes sehr enge Grenzen gesetzt bekommen. Er ist in seiner in diesem Punkt zwar unklar gebliebenen Lehre doch eindeutig von einer ganz begrenzten Anzahl von Zyklen ausgegangen, weil anders die Systematik seiner Theologie nicht «funktioniert». Unter der Verbindlichkeit der Eschatologie ist auch die Individualität der Menschenseele bestätigt worden, die in einem einzigen Leib, das heißt in einem einzigen, unwiederholbaren Leben ihre Verantwortlichkeit vor Gott akzeptiert und unter der Metapher vom Endgericht die Endgültigkeit und Unvertauschbarkeit des Menschenlebens in dieser Welt begreift.

Origenes war der entschiedenen Meinung, daß sich die Vorstellung von der Seelenwanderung nicht in die kirchliche Theologie einpassen und mit ihr vereinbaren läßt. Nachdem das Thema damals offenbar generell interessierte und in der Philosophie auf hohem Niveau diskutiert wurde, ist es verwunderlich, daß sich die Christen nicht stärker an der Diskussion beteiligt haben. Die Spuren für diese Beteiligung sind doch vergleichsweise geringfügig und selten. An Diskursen über die Seele, ihr Wesen und Schicksal, haben die Christen sich immer gern angeschlossen. Die Variante der Reinkarnation war aber offensichtlich zu fremd der Herkunft nach und zu weit von der christlichen Zukunftshoffnung für die Seelen entfernt, als daß sie sich hätten näher darauf einlassen wollen.

[1] K. Hoheisel, Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 27/28 (Münster 1984/85) 24-46, hier 43; vgl. U. Bianchi, Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metensomatosis, in: L. Lies (Hg.), Origeniana Quarta (Innsbruck/Wien 1987) 270-281; H. Frohnhofen, Reinkarnation und frühe Kirche, in: Stimmen der Zeit 207 (1989) 236-244.

[2] Dies durch Vermittler wie den griechischen Geographen Megasthenes aus dem 4./3. Jh. v.Chr., der selbst bis zum Ganges gekommen war.

[3] E. Benz, Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie, in: Abh. d. Akad. d. Wiss. u. Lit., Mainz, Geistes- und Soz.wiss.Kl. 1951, Nr. 3, (169-202) 184f.

[4] Vgl. neuestens M. Maritano, Giustino Martire di fronte al problema della metempsicosi, in: Salesianum 54 (1992), 231-281; die Seiten 271-281 enthalten eine große Bibliographie, systematisch (heutige Problemstellung) und historisch (Antike und Patristik).

[5] Siehe L. Scheffczyk, Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur (München 1985) 26f.

[6] Soweit die Origenes-Texte im folgenden nicht angegeben sind, findet man sie bei E. Benz, aaO. 186-189; Frohnhofen, Anm. 13.

[7] H. Görgemanns/H. Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien (Darmstadt [2]1985) 265.

[8] Siehe Scheffczyk, aaO. 28-33.

NORBERT BROX

geboren 1935 in Paderborn; Doktor der Theologie; Habilitation in Patrologie und Ökumenik; Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Regensburg; zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis (München 1989); Der Hirt des Hermas (Göttingen 1991). Anschrift: Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 31, 93953 Regensburg, BRD.

John R. Sachs

Die christliche Lehre vom Purgatorium

Die christliche Eschatologie spricht von den «vier letzten Dingen»: Tod, Gericht, Himmel und Hölle. Seit den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts spricht sie auch vom «Purgatorium», im Deutschen traditionellerweise mit «Fegefeuer» übersetzt[1]. Diese Lehre, die zwar zwischen römisch-katholischen, orthodoxen und protestantischen Christen umstritten ist, hat auch Bedeutung für den dringend nötigen Dialog mit verschiedenen Formen des Glaubens an eine Reinkarnation, wie sie sowohl in den großen religiösen Traditionen des Ostens als auch in der heutigen New-Age-Spiritualität im Westen zu finden ist[2]. Diese Lehre zeigt, wie sehr der christliche Glaube an die Auferstehung später ausgeschmückt wurde, und sie zeigt gut, wie das Christentum — ungeachtet seines Glaubens an die einzigartige Endgültigkeit von Tod und Gericht (Hebr 9,27) — dahin gelangt ist, eine gewisse Art von Wachstum und Entwicklung von Menschen auch noch nach dem Tod anzuerkennen.

Dieser Aufsatz wird sich auf diese Lehre konzentrieren und dabei gewisse Aspekte der christlichen Hoffnung hinsichtlich der endgültigen Bestimmung der Menschen und ihrer Welt erwägen, und zwar zur Vorbereitung auf einen solchen Dialog. Die Leserin und der Leser können so besser sehen, wo die zentralen Themen, die Ähnlichkeiten und die wirklichen Unterschiede in Hinblick auf ihre Dialogpartner liegen.

Gewisse grundlegende Überzeugungen der christlichen Anthropologie und Eschatologie werden hier vorausgesetzt: 1. Die Menschen sind von Gott frei erschaffen worden und ihrerseits mit Freiheit begabt, damit sie des göttlichen Lebens teilhaftig werden. 2. Freiheit besteht in der Fähigkeit, in seinem Leben und mit dem Material seines Lebens eine grundlegende Entscheidung für oder gegen Gott zu treffen. 3. Alle sind in Tod und letztem Gericht Gott Rechenschaft schuldig. 4. Gottes Selbstmitteilung hat sich in der Person Jesu (vor allem in seinem Tod und seiner Auferstehung) und in seinem Dienst (der Verkündigung des Reiches Gottes) offenbart. 5. Der Tod und die Auferstehung Jesu sind die Offenbarung der endgültigen Bestimmung und der künftigen Herrlichkeit, die Gott allen Menschen zugedacht hat, und das Paradigma der christlichen Vorstellung vom ewigen Leben und des Reiches Gottes (des Himmels). 6. Die einzige andere endgültige Bestimmung des Menschen ist die Hölle, das ist die äußerste Einsamkeit und Entfremdung, die aus einer freien und vollständigen Absage an Gott folgt.

Die Lehre vom Purgatorium: Kirchenamtliche Definitionen

Diese Lehre, die erstmals auf dem II. Konzil von Lyon (1274) definiert und später vom Konzil von Florenz (1439) und vom Konzil von Trient (1563) wiederholt wurde, stellt fest, daß die Seelen derjenigen, die nach ihrer Taufe gesündigt und dann wieder bereut haben, die in der Gnade sterben, bevor sie für ihre Sünden durch würdige Akte der Buße Genugtuung geleistet haben, nach ihrem Tod durch Strafen gereinigt werden[3]. Aufgrund der kirchlichen Gemeinschaft mit den Verstorbenen können diese Strafen durch die Fürbitte der lebenden Gläubigen gemildert werden. Sowohl das II. Vatikanische Konzil (*Lumen gentium* 51) als auch die Kongregation für die Glaubenslehre («Brief über einige die Eschatologie betreffende Fragen», 1979) haben diese Lehre neu bekräftigt.

Obwohl diese Lehre nicht im Neuen Testament enthalten ist, hat sie alte Wurzeln in der Liturgie: *Das Gebet für die Toten:* Spätestens seit dem 2. Jahrhundert wurde die Eucharistie für die Toten gefeiert, und spätestens seit dem 4. Jahrhundert war die Eucharistiefeier für die Toten ein integraler Bestandteil des christlichen Begräbnisritus. *Frühe Bußpraxis:* Sobald diejenigen, die nach ihrer Taufe schwerwiegend gesündigt hatten, wieder zur Kommunion zugelassen werden konnten (und zwar nach einer gehörigen Zeit der Buße und der nachfolgenden Los-

sprechung), erhob sich die Frage hinsichtlich derjenigen, die verstarben, bevor sie ihre Bußzeit vollendet hatten. Man dachte sich, daß solche Menschen ihre Buße auch noch nach dem Tod vollenden könnten. Reinigung im Jenseits wurde wesentlich als Fortsetzung und Vollendung einer in diesem Leben begonnenen Buße verstanden.

Von Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus, Gregor dem Großen und den großen scholastischen Theologen wurde der Begriff der Reinigung und/oder der Ableistung von Strafe nach dem Tod systematisch weiterentwickelt. Einige biblische Begriffe spielten dabei eine Schlüsselrolle, u.a. 2Makk 12,28-46, Mt 5,26, Mt 12,32 und 1Kor 3,10-15. Im Osten wurde die Reinigung nach dem Tod als ein notwendiger Prozeß der Erziehung und Reifung betrachtet, wodurch die Seele für die Gottesschau vorbereitet werde. Im Westen lag der Ton mehr auf den Begriffen Gerechtigkeit und Wiedergutmachung, so daß das Purgatorium mehr im Rahmen der Vorstellung von einem Strafprozeß gesehen wurde.

Wie diese Lehre zu verstehen ist

1. Das Purgatorium muß man sich nicht als einen Ort denken, und die Kirche hat auch nicht das Wesen oder die Dauer der Strafe oder der Reinigung, die hier gefordert ist, definiert. Die meisten katholischen Theologen betrachten es als einen *Prozeß* der endgültigen persönlichen Begegnung des gläubigen Sünders mit Gott (Augustinus: «Nach diesem Leben ist Gott selbst unser ‹Ort›.»).

2. Die Menschen im Purgatorium befinden sich nicht in einem unbestimmten Zustand «zwischen» Himmel und Hölle. Sie sind im Zustand der Gnade gestorben, da sie während ihres Lebens eine freie und grundlegende Entscheidung für Gott getroffen hatten[4]. Das Purgatorium ist für sie ein endgültiger und sicherer Weg zum Himmel. Es ist nicht bloß eine «zweite Chance»[5].

3. Man sollte sich die von Gott auferlegte Strafe nicht nach dem Modell eines vom Staat erlassenen Strafsystems vorstellen. Nach K. Rahner ist die Strafe für die Sünde letztlich nur das als innere Folge aus der Sünde selbst erfließende Leiden, nicht aber ein zusätzlicher Akt einer von Gott verhängten Vergeltung[6]. Joseph Ratzinger legt den Gedanken nahe, daß die Seelen im Purgatorium aufgrund der andauernden Auswirkungen ihrer Handlungen auf andere immer noch einen Zeitbezug haben. Die Schuld und das Leiden, die als Auswirkungen meines Tuns in der Welt weiterwirken, sind Teil meiner selbst und betreffen mich dementsprechend. Purgatorium bedeutet daher ein «Zu-Ende-Leiden der irdischen Hinterlassenschaft»[7].

4. Entsprechend dem zeitlich-geschichtlichen Wesen des menschlichen Daseins bedarf es normalerweise einer gewissen Zeit, bis die Gnade der Reue und Buße sich in allen Dimensionen eines Menschenlebens Geltung verschafft hat. Auch dramatische Ereignisse löschen die Vergangenheit nicht einfach aus. Was da geschieht, ist für gewöhnlich vielmehr ein langsamer Prozeß der Überwindung der sündhaften Einstellungen eines Menschen — eine Einsicht, die in der frühen Kirche zur Ausbildung eines eigenen «Standes der Büßer» geführt hat. Das Purgatorium kann in diesem Licht als ein Prozeß verstanden werden, in dem die Gnade des im Leben gesprochenen grundlegenden Ja zu Gott die Gelegenheit erhält, alle Dimensionen eines Menschenwesens zu durchdringen. Da die vielfachen Dimensionen des menschlichen Daseins nicht alle zugleich zur Vollkommenheit gelangen, ist es nicht unvernünftig, damit zu rechnen, daß es ein volles Ausreifen der ganzen Person noch nach dem Tod gibt, oder auch — wie einige Theologen nahelegen — als Teil des Sterbeprozesses selbst[8]. So sieht also die katholische Theologie das Purgatorium als eine Art Reifungs- und Integrationsprozeß.

5. Das Purgatorium ist nicht ein zeitliches Geschehen im üblichen Sinn des Wortes «zeitlich». Mit Augustinus können wir hier eher in Begriffen der Intensität als in Begriffen der Dauer denken.

6. Der Schmerz, den ein solcher Prozeß darstellt, ergibt sich aus dem Leiden, das die Sünde aus sich selbst hervorbringt, und aus der Tatsache, daß meine Schuld in unerträglichem Widerspruch steht zu der absoluten Liebe, die Gott zu mir hat und mit der er alle Fasern meines Seins erfüllen möchte. So spricht Ladislaus Boros von einer endgültigen Begegnung mit Christus, aus dessen Augen die Flammen einer vollkommenen Liebe lodern (vgl. Offb 1,12-17), die durch alle Schichten unserer Sünde und Unvollkommenheit hindurch alles niederbrennen,

was keinen Bestand vor ihm hat[9]. Eine ähnliche Auffassung leitete auch schon bei den Kirchenvätern die Auslegung solcher Texte wie 1Kor 3,10-15. Dies erhellt auch die Bedeutung des traditionellen Symbols des Feuers.

Wichtige Grundsätze im Blick auf das Thema Reinkarnation

Die Lehre vom Purgatorium wurde erarbeitet auf der Grundlage des christlichen Begriffs der Auferstehung, welche das zentrale christliche Symbol für die endgültige Bestimmung der Menschen in dieser Welt ist. Nachdem wir diese Lehre kurz dargestellt haben, stellen wir nun acht Merkmale oder Grundaussagen der christlichen Sicht vom Heil vor, die wir uns bewußt halten sollten, wenn wir uns mit dem Thema Reinkarnation befassen wollen.

1. *Aus theologischer Sicht:* Erlösung und Heil kommen von Gott, der die Toten auferweckt. Ewiges Leben ist weder das Ergebnis der Unsterblichkeit der Seele noch erwächst es naturgegeben aus der Geschichte. Es ist vielmehr eine freie und ungeschuldete Gabe Gottes.

2. *Aus historischer Sicht:* Erlösung und Heil werden in der Geschichte dieser Welt und in der persönlichen Geschichte aller Menschen offenbart und verwirklicht. Das christliche Leben als ein Weg zu Gott ist begründet in dem Glauben, daß Gott selbst sich bereits auf den Weg zu uns gemacht hat, als er diese Welt schuf als den Ort seiner Gegenwart und seines Handelns. Der Tod ist nicht nur ein neutraler Durchgang; er ist vielmehr ein integrales und uns endgültig integrierendes Moment unserer Lebenszeit. Für mich als Individuum bedeutet das, daß die Geschichte meines Lebens in ihrer Hinordnung auf den Tod die konkrete Zeit und der konkrete Raum der erlösenden und heilschaffenden Selbst-Offenbarung Gottes für mich ist. Wie Karl Rahner es formuliert: «In Wirklichkeit wird in der Zeit, als deren eigene, gereifte Frucht, ‹Ewigkeit›. Ewigkeit ist... eine Weise der in der Zeit vollbrachten Geistigkeit und Freiheit...»[10].

3. *Aus pneumatologischer Sicht:* Erlösung und Heil sind Gottes gnädige Selbstmitteilung in Liebe an die Welt. Als Teilhabe an Gottes eigenem Geist der Liebe und Freiheit sind sie zugleich Vergebung, Versöhnung, Friede und Freude — sowohl in der Gemeinschaft mit Gott selbst als auch zwischen den Menschen. Das neue Leben des Geistes Gottes beginnt schon jetzt im Leben aus der Gnade und erreicht seine Fülle auf dem Weg über Tod und Auferstehung im Leben der Herrlichkeit Gottes.

4. *Aus christologischer Sicht:* Da Erlösung und Heil als eine personale Beziehung der Liebe gesehen werden, kommt es wesentlich auf die personale Antwort des Menschen an. Die Gabe von Gottes Liebe zu empfangen, bedeutet für den Christen, die Herrschaft Gottes anzuerkennen und ein Jünger Jesu zu werden. Sein Heilshandeln ruft uns dazu auf und befähigt uns, ihn nachzuahmen. Man muß Jesus auf seinem Weg zum Kreuz in sich selbst hingebender Liebe und Dienstbereitschaft folgen, um an seinem Auferstehungsleben Anteil zu erhalten. Unser Handeln hat daher Folgen von endgültiger Tragweite.

5. *Aus anthropologischer Sicht:* Erlösung und Heil gehen die ganze menschliche Person an. Das Purgatorium ist keine Reinigung von der Materie. Auferstehung bedeutet nicht Abschied oder Befreiung der Seele vom Leib, sondern die Befreiung des ganzheitlichen Menschenwesens, alles dessen, was jemand als einzigartige Person getan hat und geworden ist, von Sünde und Tod. Das ist der Grund, warum das Neue Testament und die alten Glaubensbekenntnisse ziemlich zugespitzt von der Auferstehung des *Fleisches* oder des *Leibes* sprechen. Zugleich gilt, daß offenbar weder die traditionelle (thomistische) Theologie und die davon abhängige kirchenamtliche Lehre noch moderne Denkansätze — mit all ihrer Sorge, die radikale Einheit von Leib und Seele zu betonen — schon eine Anthropologie und Theologie der Auferstehung anbieten, welche das Problem der Leiblosigkeit auf eine ausreichende Weise ansprechen[11].

6. *Aus ekklesiologischer Sicht:* Erlösung und Heil gehen die ganze Menschheitsfamilie an. Als die Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi schwand, wurden die christliche Eschatologie und Frömmigkeit in wachsendem Maß individualistisch. Wenn das ewige Leben auch wahrhaft personal zu verstehen ist, so ist es doch nicht einfach nur die fortschreitende Entwicklung und Vollendung einzelner Menschen. Als etwas, das seinen symbolischen Ausdruck findet in dem von Jesus gepredigten Reich Gottes, ist es gleichbedeutend mit der Aufrichtung und Vollendung einer universalen menschlichen Gemeinschaft der Liebe, gegründet auf die Gemeinschaft mit Gott.

Die Auferstehung des Fleisches ist radikal verbunden mit der gesamten Gemeinschaft der Glaubenden, dem Leib Christi, und dieser ist «gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (*Lumen gentium* 1). Diese Gemeinschaft umfaßt sowohl die Lebenden als auch die Toten. In der Vorstellung der katholischen Frömmigkeit sind auch die Heiligen «auf dem Weg», zusammen mit der Welt. Sie sind niemals einfach als diejenigen verstanden worden, die sittliche Vollendung, vollkommene Erleuchtung und Glückseligkeit in irgendeiner «anderen» Welt erreicht haben. Eben weil sie vollständig bei Gott sind, sind sie auch bei der Welt und für die Welt da. Die Herrlichkeit Gottes wird ihre Fülle solange nicht erreichen, bis alles Fleisch auferweckt und die ganze Schöpfung zu ihrer Vollendungsgestalt gelangt ist.

7. *Aus kosmologischer Sicht:* Erlösung und Heil umfassen die ganze Welt. Dies ist bereits impliziert in einer Anthropologie, welche die menschliche Person als eine unauflösliche Einheit von Leib und Geist betrachtet. Diese Welt ist in ihrer irdischsten Stofflichkeit und in ihren geistbegabten Geschöpfen dazu bestimmt, ihr Ende und ihre Vollendung in der Auferstehung am «Jüngsten Tag» zu erreichen. Dies hat wichtige Folgen für die Art und Weise, wie wir unsere Macht über die Erde und all ihre Geschöpfe und unsere Verantwortung für sie ausüben. So hält die christliche Hoffnung auf Auferstehung nicht Ausschau nach einer verheißenen Befreiung von der Welt und ihrer Geschichte, sondern nach der Befreiung der Welt von Sünde und Tod und der Reifung ihrer Zeit zur Ewigkeit (K. Rahner). *Extra mundum nulla salus.* Um es ganz zugespitzt zu formulieren: Außerhalb der Welt, ohne die Welt gibt es keine Erlösung und kein Heil (E. Schillebeeckx).

8. *Aus eschatologischer Sicht:* Genauso wie der Tod und die Auferstehung Jesu die Eröffnung der Endzeit der Erfüllung für die Geschichte markieren und ihr so eine radikal neue Bedeutung geben, so gibt auch der Tod des einzelnen Gläubigen, eben weil es ein Tod in Christus ist, seinem Leben in der Zeit eine radikale Tiefe und Dringlichkeit. Es ist die Zeit von Gottes Kommen und die Zeit der menschlichen Entscheidung und Antwort. Es ist die Zeit, in der man Gott und sein eigenstes wahres Selbst findet oder beide verliert. Wir leben unser Leben in einem eschatologischen «Jetzt» ohne die Drohung oder den Trost einer möglichen «später» erfolgenden Wiederholung. Was wir tun, hat Ewigkeitsbedeutung.

Es ist dies aber eine Zeit, die nicht nur durch ihr Ende im Tod gekennzeichnet ist, sondern auch durch die Vorwegnahme von Gottes gnädigem Gericht und seiner umgestaltenden Liebe. Denn das Leben der Auferstehung ist nicht bloß die ewige Fortdauer dessen, was ich in meiner Lebenszeit vollbracht habe; es ist vielmehr mein Leben als ein von Gott geheiltes, umgestaltetes und vollendetes. Aus diesem Grund kann der Christ, der mit dem Tod konfrontiert wird — ob er ihn nun als willkommene Befreiung von Leiden oder als erschreckend Unbekanntes und in überwachem Bewußtsein seiner Schuld, seiner Unzulänglichkeiten und enttäuschten Hoffnungen erfährt —, Ermutigung und Trost finden, indem er dieses sein Leben in die Hände Gottes übergibt, in der sicheren Hoffnung, daß derjenige, von dem dieses Leben kam, es auch zu seiner Vollendung führen wird.

[1] Siehe J. Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter (München 1990).

[2] Siehe die neue Situationsanalyse von André Couture, Réincarnation ou résurrection? Revue d'un débat et amorce d'une recherche, in: Science et Esprit 36 (1984/3) 351-374 und 37 (1985/1) 75-96.

[3] Gleichzeitig wird bekräftigt, daß manche unmittelbar in den Himmel (nämlich diejenigen, die keiner Reinigung bedürfen) oder in die Hölle eingehen (diejenigen, die im Zustand der Todsünde sterben).

[4] Diese grundlegende Entscheidung wird nicht einfach «vor» dem Tod gefällt, da die einzigartige Begegnung des Menschen mit Gott im Tod ein kritischer Teil jedes Lebens ist.

[5] Karl Rahner legt den ungewöhnlichen Gedanken nahe, «daß die Möglichkeiten des Fegfeuers auch noch den Raum bedeuten könnten für eine post-mortale Freiheitsgeschichte bei dem, dem eine solche Geschichte in seinem irdischen Leben versagt war» (Fegfeuer, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 14, Einsiedel/Zürich/Köln 1980, 447). Dennoch hält er aber daran fest: «Das Christentum präsumiert, daß eine solche endgültige personale Entscheidung im Normalfall *eines* Lebens getroffen werde» (aaO. 448). Dies könnte vielleicht zu einem akzeptablen christlichen Verständnis der Seelenwanderung führen, solange nur deutlich erkennbar bliebe, daß Reinkarnation in untermenschlichen Wesen ausgeschlossen ist und daß der endgültige Charakter der zeitlichen Geschichte nicht in Zweifel gezogen wird (vgl. aaO. 449).

[6] Siehe K. Rahner, Schuld — Verantwortung — Strafe in der Sicht der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1965) 238-261.

[7] Siehe J. Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben (Regensburg 1977) 156.

[8] Z.B. K. Rahner, Das Leben der Toten, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1960) 429-437 und ders., Fegfeuer, aaO. (vgl. Anm. 5) 435-449.

[9] L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung (Mainz [11]1993).

[10] K. Rahner, Das Leben der Toten, aaO. (vgl. Anm. 8); außerdem: Trost der Zeit, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 3 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1956) 169-188 «Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit» (187). «Nicht eigentlich nach der Zeit kommt die Ewigkeit, sondern diese ist die vollendete Zeit. Aus der Zeit wird unsere Ewigkeit gezeitigt als die Frucht, in der, wenn sie geworden ist, alles bewahrt ist, was wir in dieser Zeit waren und wurden» (188).

[11] Ein bedeutsames Problem für die thomistische Theologie und die heutige Kirchenlehre, die im allgemeinen gegen die Reinkarnation immer mit der radikalen Einheit von Leib und Seele argumentieren, ist die anomale Situation des Zwischenzustandes, in welchem sich die vom Leib getrennte Seele befindet. Während Thomas die Meinung vertritt, daß die Seele als die «Form» des Leibes weder diesem ihrem Leib vorausexistieren noch von einem Leib zum anderen wandern könne (Summa contra gentiles II, 83), so besagt ihr substanzhaftes, von geistiger Erkenntnisfähigkeit bestimmtes Wesen, daß sie nicht von Materie abhängig sein kann (Summa contra gentiles II,51). Er bestand jedoch auf der numerischen Identität des irdischen Leibes mit dem verherrlichten Leib (Summa contra gentiles IV, 84-85), was tatsächlich bedeutete, daß die Seele selbst dann, wenn sie im «Zwischenzustand» vom Leib getrennt sein mag, eine Beziehung zu diesem Leib hat.

Solch ein realistisches Verständnis des verherrlichten Leibes ist heute nicht mehr einsichtig. Die meisten heutigen Autoren vertreten die Ansicht, daß Leibhaftigkeit und Kontinuität der leiblichen Identität in etwas anderem bestehen müssen als in einer molekularen Identität. Dies scheint einleuchtend; aber worin eine solche Identität näherhin bestehen soll, ist alles andere als evident.

Aus dem Englischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN R. SACHS

Mitglied des Jesuitenordens. 1984 an der Universität Tübingen zum Dr. theol. promoviert. Lehrt Systematische Theologie an der Weston School of Theology (Cambridge, USA). Neuere Veröffentlichungen u.a.: Basic Christian Anthropology: The Christian Vision of Humanity (Collegeville MN, 1991); Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell (in der Reihe «Theological Studies», Nr. 52, 1991). Anschrift: Weston School of Theology, 3 Phillips Place, Cambridge MA 02138, USA.

Hermann Häring

Anthropologische Wende?

Der Einfluß Augustins

Augustin lebte am Ende einer Epoche, der die Fragen nach Reinkarnation und Seelenwanderung nicht fernlagen. In der Orphik und im Manichäismus waren sie bekannt. Die vielfältigen Systeme des Gnostizismus kannten den Gang der Seele vom Himmel in die Fremde von Erde und Leib, wo sie auf der Suche nach einer Wahrheit ist, die ihr den Weg zurück in die Erlösung bringt. Augustin selbst sympathisierte viele Jahre (373-382) mit dem Manichäismus. Nach dessen Lehre wohnt in jedem Menschen ein göttlicher Funke, der in diese Welt gefallen ist und der wiederhergestellt werden muß, um zu seiner Heimat zurückkehren zu können. Sollte der Weg nicht über mehr als eine Verleiblichung führen können? Es fällt auf, daß diese Frage Augustin nicht beschäftigt. Auch hatte er zum Ursprung der Seele lange Zeit keine ausgeprägte Meinung[1]. Viel wichtiger war es ihm, das Geheimnis der Schöpfung und der Versöhnung zu respektieren. Wir kommen von Gott und kehren zu ihm zurück: «*Zum seligen Leben gelangt keiner, der seinen Weg in das Nichts lenkt, oder in ein Sein, das keinen selig machen kann.*»[2] Das klassische Schema von Ausgang und Rückkehr bildet die entscheidende Klammer auch seines theologischen Denkens. Von ihm ist in dieser Sache nicht viel anderes zu sagen als von der Theologie vor und nach seiner Zeit.

Aber Augustin hat das westliche Christentum wie kein anderer Theologe bis in die Gegenwart hinein geprägt: Er steht für eine anthropologische Wende, die in unserem Jahrhundert neu in die Diskussion geraten ist. Wer sich zu Reinkarnation und Auferweckung äußern will, muß auf diesen Zusammenhang achten. Was ist von Augustins Menschenbild zu übernehmen,

wo liegen — christlich gesprochen — seine Schwächen und Probleme? Läßt sich von ihm her erläutern, was Reinkarnation und Auferweckung bedeuten? Im Blick auf diese Fragen werden vier Aspekte analysiert, die das christliche Menschenbild tief geprägt haben. Es geht um die Aspekte der Individualisierung und Spiritualisierung des Menschen, seiner Demoralisierung und der Neutralisierung der Geschichte. Die Analyse soll zeigen, 1. daß und warum die Vorstellung von der Reinkarnation von einer christlichen Anthropologie nicht übernommen wurde, und 2. daß und warum die Frage nach der Auferstehung erneut zur Diskussion zu stellen ist[3].

1. Individualisierung: Der Mensch ist seine Seele.

«Gott und die Seele verlange ich zu wissen; sonst nichts? sonst gar nichts.» (Sol 1,2,7).

Es ist bekannt, daß Augustin (geb. 345) einen komplizierten Weg der Bekehrung gegangen ist. Erst seine Begegnung mit Ambrosius und einem Kreis von Neuplatonikern in Mailand führte im Jahre 386 zum Durchbruch. Seine entscheidende Entdeckung lautete: *Gott ist reiner Geist,* und dessen Entsprechung im Menschen ist die Seele. Bislang hatte er sich Gott als eine grenzenlose, körperhafte Masse gedacht, als ein endloses Meer, das alle Schöpfung rings umflutet[4]. Erst die strenge Denkschule Plotins zwang ihn dazu, Gott neu zu sehen: als das Eine und Unaussprechliche, mit sich Identische, das durch keine Wesensbezeichnung oder keinen Namen näher bestimmt werden kann und keiner Beziehungen nach außen bedarf[5].

Möglicherweise hat Augustin in den Bekenntnissen diese «Neuentdeckung» überinterpretiert. Daß Gott «Geist» sei, mögen ihm und der christlichen Tradition auch zuvor selbstverständlich gewesen sein. Weniger selbstverständlich war jedoch diese strikt a-materielle, streng überzeitliche und überräumliche Definition dessen, was «Geist» bedeutet. Plotins Geist überwand nicht nur Raum und Zeit, sondern trat zu ihm auch in ein gegensätzliches Verhältnis. Dieser Geist war nicht nur größer oder mächtiger, sondern qualitativ anders, unvergleichbar, eben nur das Eine selbst. «Geist» war für Plotinus ein hierarchisch-ontologischer Begriff. Gott stand kraft seines Seins selbst an der Spitze der Dinge. Bei Plotin war Gott ja nicht Herr oder Vater, auch nicht mehr in erster Linie erfahrbar in kosmischer Hoheit und Macht. Gott ist für Plotinus in erster Linie die höchste und unbedingte, in sich geschlossene Fülle des Seins, damit die entscheidende Aussage über die Wirklichkeit selbst.

Natürlich hat Augustin diese neue Gotteserfahrung vielfältig in die christliche Gotteserfahrung integriert und Plotins Gottesbild in vielfältiger Weise korrigiert; man lese nur den großartigen Lobpreis Gottes zu Beginn der Bekenntnisse (I, 4.4). Dort erscheint Gott nicht nur als Größe und Macht, sondern — ganz unplatonisch — auch als Eifersucht und Liebe. Nichtchristlich oder unchristlich wird man dieses Gottesbild also nicht nennen können. Aber das neue Gottesbild entwickelt eine unvorhersehbare Dynamik, weil ihm ein *neues Menschenbild* entspricht. Wie Gott reiner Geist ist, so begreift Augustin auch die je individuelle Seele des Menschen ganz als Geist. Weil sie Geist ist, kann sie das Irdische, kann sie die Grenzen von Ort und Zeit überschreiten und schließlich an das Göttliche selber rühren und doch dem Menschen seine Identität geben. Die entscheidenden Fragen spielen sich jetzt zwischen Gott und der menschlichen Seele, d.h. zwischen Gott und mir als einzelnem ab. Alles andere wird nur quantité négligeable. «Gott und die Seele verlange ich zu wissen; sonst nichts? sonst gar nichts.» Was aber ist die *Seele?* Es ist eine geistige, substantiell in sich geschlossene, sich selbst tragende Entität, die im Prinzip vom Leibe abgetrennt werden kann. Die Seele kann Raum und Zeit überschreiten, weil sie ihnen gegenüber erhaben ist; sie wird den Tod überdauern, weil sie überhaupt nicht untergehen kann. Die augustinische Seele ist das geistige Prinzip des Menschen, das — wenn es gut geht — über den Leib und seine Bedürfnisse triumphiert. Damit aber ist das christliche Menschenbild individualisiert. Nicht umsonst schreibt Augustin die Bekenntnisse in der Ich-Form und begründet damit ein individualisiertes Menschenbild.

Die Wirkung dieses Seelen- und Menschenbildes auf das westliche Christentum ist kaum zu überschätzen. Es hat mystische Züge verstärkt und wurde immer wieder zum Katalysator der Kritik, wenn das Heil und die Beziehung zu Gott an kirchliche oder weltliche Institutionen gebunden werden sollten. Zugleich aber hat die-

ses Menschenbild dafür gesorgt, daß das Heil immer wieder vom Leib, von der Geschichte und von materiellen Bedingungen abgekoppelt und auf ein *inneres Ich* bezogen wurde. Nicht der Manichäismus Augustins, sondern sein Logozentrismus wurde für das spätere Christentum wie für die gesamte westliche Kultur zum Problem.

Was ist für unsere Frage nach Reinkarnation und Auferstehung zu folgern? Die Vorstellung von der Geistseele wurde wohl so schnell und problemlos rezipiert, weil sie den Glauben an die Auferstehung zugleich *individualisierte und ontologisch unterbaute.* Als Seele mußte das Ich des verstorbenen Menschen nach dem Tod ja weiterleben, ob es wollte oder nicht. Der Hoffnung auf die Auferweckung war damit die Provokation genommen; die Bilder vom endgültigen Leben (trotz dem Tod) wurden jetzt in die Vorstellungen von Himmel und Hölle transformiert. Für das Problem des unvollendeten Weges entstand bald der Gedanke des Fegefeuers. Für den Reinkarnationsgedanken war aber auch jetzt kein Platz; denn über allem stand die unmittelbare Rückkehr des menschlichen Ich als Seele zu Gott. Materie und Leib bedeuteten ja nicht Vermittlung, sondern in erster Linie Hindernis; schon der erste Tod wurde zur großen, zur hinreichenden Befreiung.

2. *Spiritualisierung: Ruhe in Gott*

«Und während wir so reden von dieser ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, da streiften wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens; da seufzten wir auf und ließen dort festgebunden die Erstlinge des Geistes; und wir wandten uns wieder dem Getön der Rede zu, bei der das Wort Anfang und Ende hat.» (Conf. IX, 10,24)

Der Neuplatonismus folgt einem mystischen Grundmodell. Dem Abstieg der Seele in die Leiblichkeit muß deren Aufstieg in die Räume des Geistes folgen. Dort erst ist die Seele zu Hause, dort kann sie unbehindert bei sich und bei dem sein, was ihr zukommt, der Schau der reinen Wahrheit. Zusammen mit seiner Mutter hat Augustin diesen Aufstieg kurz vor deren Tod erfahren[6]. Er berichtet später, ganz im Rahmen der damaligen Psychologie und Kosmologie, wie sie die Welt ihrer Sinne hinter sich lassen, die Welt des Materiellen, der Erde und der Gestirne übersteigen, das Reich der zeitlosen geistigen Wahrheit erreichen und in einem Herzschlag die *Weisheit selbst berühren.* In einem zweiten Anlauf beschreibt er dann, wie auf diesem Weg ein Element der Sinnlichkeit nach dem anderen zurücktritt. Die Sinneseindrücke verschwinden ebenso wie alle Selbstgespräche, es verschwinden die Bilder von Traum und Phantasie, ja selbst Sprache und jegliches Zeichen, Rätsel und Gleichnis bleiben zurück. Das ganze All versinkt ins Schweigen, denn Gott, schon von Plotinus das Schweigen genannt, kann nur im Schweigen, also in letzter *Unmittelbarkeit* ohne jegliche Vermittlung vernommen werden. Auch das Schauen muß im Grunde überwunden werden: Denn wenn dieses Schauen *«Dauer hätte und alles andere Schauen, das so völlig anders ist, uns entschwände und einzig dieses den Schauenden ergriffe, hinnähme, aufnähme in tiefe Freuden»,* so wäre erst dies das ewige Leben, das wir alle erhoffen. Angesichts dieser Erwartung weiß Monnika nicht mehr, was sie hier in diesem Leben noch tun soll.

Das Herz des augustinischen Christen schlägt also in jener geistigen Welt. Dort allein ist das erstrebenswerte Ziel. Trotz aller Aufgaben, die hier zu erfüllen sind, ist letztlich Weltflucht angesagt, denn hier gibt es nichts mehr zu vermitteln. Welt wird gleichgültig. Die *Paradoxie* und Widersprüchlichkeit dieser Spiritualisierung läßt sich an zwei bekannten Positionen Augustins illustrieren. Die erste behauptet, daß die Menschen in ihrer ererbten Bosheit aller Freiheit zum Guten beraubt sind. Innerweltliche Vermittlung zum Guten ist also nicht mehr möglich; Gottes Gnade hat es im Diesseits mit einer ohnmächtigen Natur zu tun. Die zweite Position behauptet, daß das Böse, für Augustin Kernproblem von Menschsein und Geschichte überhaupt, letztlich ein Nichts, Beraubung an Gutem sei.

Die erste Position wurde in der Geschichte des westlichen Christentums immer wieder abgeschwächt. Die vielen Debatten um Erbsünde, Gnade und Taufe machen das deutlich[7]. Die zweite Position wurde bis ins 19. Jahrhundert hinein erstaunlich unbesehen übernommen. Dabei muß es doch erstaunen, daß das Böse, die große Gegenkraft in Augustins Anthropologie, letztlich — nichts bedeutet. Gewiß, es handelt sich um kein statisches, sondern um ein gefährlich beraubendes, um ein *tödliches Nichts.* Es hat nur wenig mit der befreienden Entwerdung,

dem Eingang in den Schoß der Wirklichkeit zu tun. Aber daß dieses tödliche Nichts vor Gott letztlich keine Bedeutung hat, deutet nur auf den Triumph einer Gnade, die mit dieser irdischen Welt nur wenig anfangen kann. Gottes Gnade richtet hier die Freiheit nicht aus, sondern *ersetzt* sie.

Was folgt daraus für unser Thema? Während Augustins Bild von der je individuellen unsterblichen Seele die Auferstehung ontologisch unterbaut und sie dadurch ihrer Provokation beraubt hat, macht die Weltflucht Augustins sie zur *Lebensnotwendigkeit*[8]. Im Anschluß an Augustin wird die Auferweckung als der Beginn des eigentlichen Lebens im Jenseits begriffen[9]. J.J. Pohier hat zu dieser *Objektivierung* eines «Lebens nach dem Tod» die notwendige Kritik geliefert[10]. Zwar erhält die Auferstehung eine zentrale Bedeutung, aber das Diesseits bleibt von ihrer Wirkung weitgehend ausgeschlossen. Auch sie wird spiritualisiert. Reinkarnation aber würde jetzt erst recht zum sinnlosen Umweg. Wo Gott hinter der Tür steht und Gott allein noch helfen kann, wäre ein neues diesseitiges Leben nur Rückschlag ohne Folge. Der erste Tod ist unmittelbar der Weg zu dem anderen Reich, «das kein Ende hat».

3. Demoralisierung: Der Mensch war einmal frei

«Da haben wir also wieder jenes ewige Gesetz. . . : es hat mit unwandelbarer Festigkeit bestimmt, daß das Verdienst im Willen liegt; im Glück aber und im Elend liegen Belohnung und Strafe.» (De lib. arb. I, 30)

Der Weg zu Plotin bedeutete für Augustin auch Überwindung des Manichäismus. Aber Fragen waren noch zu bewältigen. Es ging immer wieder um den Ursprung des Bösen. Der Manichäismus verwies auf zwei konkurrierende Prinzipien oder Götter. Dagegen hat sich Augustin mit all seinem Scharfsinn gewandt. Wiederholt interpretiert er die Schöpfungsberichte. Gott ist der Schöpfer von allem, und alles Geschaffene ist gut. Jeder Lobpreis Gottes wird für ihn zum Protest gegen diese bedrohliche Weltreligion. Er ruft Gott selbst zum Zeugen an: *«Dies alles sehen wir, und es ist sehr gut: denn Du siehst es in uns, der Du den Geist uns gegeben hast, damit wir in ihm es sehen und in all dem Dich lieben sollten.» (Conf. XIII, 34,49)* Jeder Zweifel an der Güte der Schöpfung wird für Augustin zum unmittelbaren Zweifel an *Gottes Güte.* In der Rückschau beklagt er sich deshalb bitter über die Arroganz der Manichäer wegen ihrer philosophischen Scheinlösungen[11].

Aber auch Augustin konnte vor den Realitäten nicht die Augen verschließen. Im Grunde wendet er sich radikal gegen Plotin, in dessen Weltplan die menschliche Freiheit keine Rolle spielt. Plotin erklärt das Böse zu «Kulissenschieben und Szenenwechsel, dazu gespielte Tränen und Wehklagen». Jammern und Weinen beeindrucken ihn nicht[12]. Das ist nicht die Sprache Augustins. Er kann weinen und nimmt das Elend der Menschen wahr. Vor allem aber kann er nicht zulassen, daß Gott, der sich den Menschen liebend zuneigt, das Übel will.

Deshalb setzt die eigenständige Leistung Augustins mit seinem Nachdenken über die *menschliche Freiheit* ein[13]. 387 beginnt er mit seinem Traktat «Über den freien Willen». Auch dieser Traktat ist neuplatonisch geprägt, aber Augustin verbindet ihn entschieden mit dem Moralismus, den die biblische Tradition seit den Propheten kannte. Wir Menschen sind — so die prophetische Entdeckung — vor Gott frei und deshalb für unsere Schuld verantwortlich. Allerdings sind zwei Einschränkungen hinzuzufügen. Augustin kennt nur eine individuelle und nur eine geistige Freiheit, weil er die Möglichkeit zum Bösen ausschließlich im Willen der individuellen Seele verankert. Im Willen kommen wir unbedingt zu uns; denn in ihm entscheiden wir bedingungslos über uns gegenüber Gott, wir brauchen es nur zu wollen: *«Deshalb liegt ja nichts so sehr in unserer Macht als unser Wille selbst, denn er ist ungeteilt und ununterbrochen, sobald wir ihn nur wollen, in unsere Hand gegeben.»* Damit aber hat er die menschliche Situation moralisiert und zugleich überfordert: *«Wer in keines Macht steht, kann auch durch keine Kraft überwältigt werden.»*[14]

Das ist ein absolutes, aber ein *ungeschichtliches* und im Grunde unbarmherziges *Freiheitsmodell.* Unser Wollen hat keine Entschuldigung; denn es steht in jedem Fall über den Bindungen von Leib und Geschichte, als ein «mittleres» Gut zwischen Materie und Geist. Natürlich denkt Augustin nicht als erster christlicher Theologe über die menschliche Freiheit nach. Aber noch nie hatte die individuelle menschliche Freiheit eine solche Last zu tragen. Das ist verständlich;

denn die augustinische Freiheitslehre steht jetzt bedingungslos im Dienste der Theodizee. Glück und Unglück müssen, wenn Gott gerechtfertigt bleiben soll, von den Menschen verdient sein; sie sind Lohn oder Strafe. Entschuldigungen sind als Vorwand zu entlarven; Ijob ist damit zum Schweigen gebracht.

Ergibt sich von hier aus nicht wieder eine Verbindungslinie zum Kreislauf der Wiedergeburt? Denn müßte die menschliche Seele unter der Last dieser Schuld nicht einen Weg der Läuterung gehen, bevor sie vor Gott treten kann? Es sind zwei Gründe, die diesen Gedanken nicht nahelegen. Der erste: Nach Augustins Weltsicht würden weitere Leben die Schuld nur noch erhöhen, weil wir — trotz unserer Freiheit — der Macht des Teufels ausgeliefert sind[15]. Der zweite Grund: Für Augustin gilt wie für die gesamte vorhergehende christliche Tradition, daß *Gott selber Schuld vergibt*[16]. Vor Gottes Initiative aber verblassen die Tat und der Weg, die Kenosis und Reinigung seiner Geschöpfe, gleich ob wir diese als Werk oder als Erleiden begreifen. Das von Gott gewährte Ziel ergibt sich aus seinem schöpferischen Entschluß, nicht aus der Ordnung der Dinge. Diesen urchristlichen Ansatz hat Augustin mit Nachdruck herausgearbeitet.

Kehren wir zur Interpretation Augustins zurück. Um Gottes Güte willen machte er die Menschen zu verantwortlichen Tätern, denn in ihren Entscheidungen laufen nun alle Linien des Bösen zusammen. Allerdings hat sich diese Betonung der menschlichen Freiheit in Augustins weiterer Entwicklung bitter gerächt. Sobald er nämlich über die Geschichte der Menschheit nachdachte und sobald er einen Blick gewann für das Elend und die Bosheit der Welt[17], ließ er seinen prometheischen Ansatz formal zwar in Geltung, aber in einem großen *Umschwung des Denkens* konzentrierte er seit 397 die Last dieser überdimensionierten Freiheit in Adam, dem ersten großen — und im Grunde einzigen — Sünder, mit dessen Schuld wir nun alle ausweglos belastet sind; denn wir alle haben in Adam gesündigt (Röm 5,12b).

Was aber soll diese (exegetisch falsche) Aussage bedeuten? P. Ricoeur hat in einer meisterhaften Analyse von Augustins Theorie gezeigt, daß wir die *Macht des Bösen* sowie gemeinsame Schuld nicht in eine rationale Theorie einfangen können, wie es Augustin versucht[18]. In seinen eigenen Untersuchungen zur Phänomenologie und Symbolik des Bösen hat er auch von der (unfreiwilligen) Befleckung, von der Tragik, von der «gefangenen Freiheit» sowie vom Protest gegen Gott gesprochen und damit deutlich gemacht, daß wir das Böse weder von einem Nullpunkt aus rekonstruieren noch einlinig als frei gewollte Tat verstehen können[19]. Das Böse ist immer auch Geschichte und Zukunft, über uns verhängt. Es gehört zur Tragik Augustins, daß er die christliche Erfahrung des Unheils mit der Verteidigung Gottes rational ausgleichen wollte. So hat die Betonung der Freiheit Adams zur *Leugnung von unser aller Freiheit* geführt. Aus dem Satz, daß wir alle frei sind, wurde so die Behauptung, daß wir alle einmal frei waren, uns jetzt aber nicht mehr zur Freiheit gegenüber Gott durchringen können. Diese frei gewählte Unfreiheit hat für Augustin endgültige Bedeutung; er hat die ganze Menschheit — trotz Auferweckung und Freiheitshoffnung — demoralisiert. Sie wurde zur erlösungsbedürftigen *massa damnata*. Die katastrophalen Folgen dieses — wenn auch immer wieder eingeschränkten — Menschenbildes für die Neuzeit sind hinreichend bekannt.

4. Neutralisierung: der Gang der Geschichte

«Dort werden wir ruhen und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Und dies am Ende ohne Ende. Denn welches andere Ziel könnten wir haben, als zu einem Reich zu gelangen, das kein Ende hat?» (De civ. Dei XXII,30)

Augustin ist nicht nur der Lehrer der Erbsünde und der Gnade, sondern er hat in seinem monumentalen Werk «De civitate Dei» auch eine *Theologie der Geschichte* präsentiert. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten mag das erstaunen. Konnte Augustin vor dem Hintergrund seiner Anthropologie die menschliche Geschichte überhaupt noch ernstnehmen? Verteidiger können darauf hinweisen, daß Augustin die Geschichte sehr ernstgenommen hat. In ihr entfaltet sich für Augustin ein zielgerichtetes Geschehen von großer *Dramatik* mit einem eindeutigen Beginn und einem eindeutigen Ende. Zwei Herrschaftsbereiche durchdringen einander und liegen miteinander im Streit. Wer zu welchem Reich gehört, ist nicht immer eindeutig, auch die Kirche ist mit dem Reich Gottes nicht einfach deckungsgleich. Aber Augustin

sucht nach den unterscheidenden Prinzipien: «Zwei Arten von Liebe; die irdische Selbstliebe bis zur Verachtung seiner selbst»[20]. Der Gottesstaat muß bedroht und unerkannt durch die Geschichte pilgern. So versammelt Augustinus in seinem Entwurf die *Utopie* derer, die unbedingt auf Gottes Heil hoffen.

Dennoch hat Augustin die Geschichte in merkwürdiger Weise *stillgestellt.* Der irdische Staat, der für das irdische Wohl zu sorgen hat, ist per definitionem zum Scheitern verurteilt, weil die sündigen Menschen schon vor ihrer Geburt gescheitert sind. Mit Adams Fall und Verbannung aus dem Paradies beginnt ja der notwendige Gang der Sünde, die die irdische Geschichte als einen Weg zu Gott entmächtigt. Der Menschheit kann nur noch von außen Hilfe zukommen. E. Bloch weist in seiner Analyse darauf hin, daß in dieser Geschichtskonzeption *nichts Neues,* nichts Unerhörtes, keine wirkliche Befreiung mehr geschehen kann[21]. Das Ziel der Geschichte ist ja vorherbestimmt, so wie die Zahl der Erwählten vorherbestimmt ist[22]. Und schließlich endet der Gang der Geschichte nicht in der Erfüllung einer irdischen oder doch irdisch wirksamen Utopie, sondern — wie wir gesehen haben — im Jenseits der Anschauung Gottes, in der wir *Gott schauen,* lieben und loben. Damit wurde die Geschichte zur vorbereitenden Szenerie. Heil, Freiheit und Erlösung kommen nicht nur ausschließlich von Gott, sondern bleiben auch in Gott. Der dramatische Kampf vollzieht sich auf einer zeitlosen Folie. Die Geschichte, die hier abläuft, ist im Grunde schon entschieden, bevor sie beginnt.

Hier liegt die *entscheidende Wende.* In der biblischen Tradition wird die Geschichte anders verstanden. Dort ist sie der primäre und entscheidende Ort von Gottes Handeln mit den Menschen, nicht Durchgangsstadium zum Jenseits. Dort ist Geschichte der Ort, an dem Gott sein Volk, die Unterdrückten, befreit, indem sie selbst Freiheit und Befreiung lernen. Geschichte ist biblisch gesehen der Ort, an dem menschliche Freiheit immer neu bedroht ist und in Gemeinsamkeit immer wieder neu errungen werden kann. Geschichte schafft immer gemeinsame Erfüllung und gemeinsames Heil.

Kommen wir zur Frage der Auferweckung zurück. Auferweckung ist in der biblischen Tradition weder ontologisch selbstverständlich noch anthropologisch notwendig. Sie bedeutet Einbruch in die Geschichte und Konfrontation mit ihr. In ihr blitzt auf, was sich hinter jeder Tat der Rettung verbirgt: ein unerhört Unerwartetes, Neues, aus der Geschichte heraus Unerklärliches: Erfüllung, Freiheit und Gemeinschaft sind hier und jetzt möglich. Gräber öffnen sich schon jetzt. Ich meine, daß vor diesem Hintergrund noch deutlicher wird, warum Reinkarnation ein Erlösungskonzept darstellt, das sich mit dem der Auferstehung nicht verträgt.

Schluß

Augustin ist zu groß, um auf einigen Seiten angemessen gepriesen oder abgelehnt zu werden. Daß sich in seiner Anthropologie eine radikale Individualisierung und Spiritualisierung vollzog, wird heute kaum mehr bestritten. Welche zentrale Rolle für ihn das menschliche Entscheidungsvermögen einnimmt, wird in der Regel übersehen; denn seine Theorie von der Ursünde ließ davon nur noch Ohnmacht übrig. Deshalb läßt auch der Gang der Geschichte keine unerwartete Entwicklung mehr offen. Für Augustinus hat sich eine Reinkarnationslehre nie als Problemlösung angeboten, denn der erste Tod ist notwendigerweise der Weg zum ewigen Leben. Was aber passiert, wenn der metaphysische Gedanke einer Geistseele verfällt und wenn eine ganze Kultur an der Freiheit der Menschen verzweifelt? Bietet sich der Gang der Reinkarnationen nicht als ein alternatives, auch christlich akzeptables Modell der Erlösung an?

Ich habe meine Zweifel. Augustins Plotinismus ist ans Ende gekommen, wir können den Menschen nicht mehr ontologisch als mystische Sehnsucht begreifen. Deshalb ist es an der Zeit, auch die Auferweckung wieder ursprünglich als den unerwarteten Anbruch des Neuen in unserer Geschichte zu sehen. In erster Linie geht es um die Zukunft dieser Geschichte und ihrer Menschen, also nicht um das je individuelle Geschick derer, die eine Zukunft im individuellen Tode suchen. Daß sie in jedem Fall in Gottes Hände fallen, das scheint mir eher die Voraussetzung als das Problem einer neuen Zukunftsvision zu sein. Die Diskussion mit Augustinus kann zeigen, daß die christliche Hoffnung immer auf Auferweckung hin ausgerichtet war, wie immer sie auch verstanden wird. Je konsequenter sie wieder zur Vision einer endgültigen Menschheitszukunft wird, umso deutlicher

wird auch, daß die Reinkarnation ein ganz anderes Bild vom Menschen und seiner Geschichte voraussetzt. Die entscheidende Frage ist nicht, ob die Reinkarnationsidee für Christen akzeptabel ist. Entscheidend ist vielmehr die Frage, wie sich der Gedanke der endlosen Wanderung zur Hoffnung auf den Gott des Lebens verhält.

[1] *«Ob sich die Herkunft der Seele einzig aus der Nachkommenschaft ergibt, ob sie in jedem einzelnen Gezeugten neu entsteht, ob sie, schon irgendwo vorhanden, von Gott in den Körper gesandt wird, oder ob sie aus eigenem Antrieb zu ihm herabgleitet: von diesen vier Meinungen über die Seele dürfen wir hier keine ohne weiteres bejahen.»* (De lib. arb. III, 59) Im Zusammenhang der späteren Erbsündelehre setzt sich Augustin noch einmal mit der ersten Möglichkeit, dem sog. Generationismus auseinander, ohne sich jedoch dieser Lehre zu verschreiben.

[2] Ebd.

[3] In seinen Grundzügen bezieht sich dieser Artikel auf H. Häring, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (Zürich 1979).

[4] Conf. VII; zur Gesamtfrage vgl. Häring, aaO. 54-60.

[5] Wie bekannt, bedarf es bei Plotinus (und in Augustins Trinitätslehre) erst einer streng systematischen Reflexion, um zu erklären, wie und warum Gott überhaupt das strenge Einssein überwinden, etwas aus sich entlassen, etwas anderes also zulassen kann.

[6] Conf., IX,. 10,24-25.

[7] Häring, aaO. 181-265.

[8] E. Jüngels Kritik an einem notwendigen Gott muß hier aufgenommen werden: E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977) 16-44.

[9] *«Aber der siebente Tag ist ohne Abend, und er hat keinen Untergang, weil Du ihn geweiht hast zu ewiger Dauer. Und im Wort von Deinem Ruhen am siebenten Tag nach den sehr guten Werken, die Du doch in Ruhe geschaffen, sollte uns die Stimme Deiner Schrift vorausverkünden, daß auch wir nach unseren Werken, die nur deshalb, weil Du sie uns gegeben, sehr gut sind, am Sabbat des ewigen Lebens ruhen werden in Dir.»* (Conf. XIII, 36, 51)

[10] J.J. Pohier, Dieu fractures, Teil II/I (Paris 1985) Pohiers Positionen werden oft als Leugnung der Auferstehung interpretiert. Dieser Interpretation ist entschieden zu widersprechen. Pohier kritisiert vielmehr die *Verdinglichung* des Auferstehungsglaubens, der wir allgemein erlegen sind und die sich u.a. auf die Theorie von der Unsterblichkeit der Seele stützt.

[11] Conf. V, 3,3-7,13

[12] Häring, aaO. 78-80.

[13] Dies betont neuerdings mit Nachdruck H. Blumenberg, Arbeit am Mythos (Frankfurt 1979) 221f, 273 u.ö.

[14] De lib. arb. III, 7; III, 19.

[15] *«Daß der Mensch der Macht des Teufels nicht verweigert wird, nachdem er sich seiner bösen Verführung unterworfen hat, entspricht völlig dem Grundsatz der Billigkeit.»* (De lib. arb. III, 29).

[16] *«So findet die Seele Ihn, den sie innerlich in ihrem Hochmut verlassen hat, in ihrer äußeren Welt wieder als den Demütigen; und will sie seine sichtbare Demut nachahmen, so steigt sie wieder empor zu jener Höhe, die ihr unsichtbar ist.»* (De lib. arb III, 30)

[17] Meistens wird in diesem Zusammenhang auf den praktischen Manichäismus und auf den dualistischen Pessimismus Augustins verwiesen. Für eine psychologische Ebene mag das zwar zutreffen, für eine theologische Überlegung reicht dieses Argument jedoch nicht aus.

[18] P. Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II (München 1974) 140-161.

[19] P. Ricoeur, Phänomenologie der Schuld, 2 Bde (Freiburg 1971).

[20] De civ. dei XIV, 28.

[21] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1967) 582-590.

[22] G. Kraus, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie (Freiburg 1977).

HERMANN HÄRING

geboren 1937; Theologiestudium in München und Tübingen; 1969-1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Veröffentlichungen vor allem zu ekklesiologischen und christologischen Fragen. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen, Niederlande.

David Tracy

Der Gott der Geschichte und der Gott der Psychologie

I. Auferstehung und Wiedergeburt

Wenn es eine Auferstehung gibt, dann hat die Geschichte Gültigkeit. Wenn Gott Jesus von Nazaret von den Toten auferweckt hat, dann ist alles verwandelt. Der Glaube an die Auferstehung entfernt einen nicht von der Geschichte, sondern schafft Distanz um ihrer selbst willen. Die Hoffnung der Menschen richtet sich nicht einfach auf ein Leben nach dem Tod, sondern auf die Geschichte selbst. Denn der Gott, der Jesus von den Toten auferweckte, ist der in der Geschichte des alten Israel und in der Geschichte Jesu handelnde Gott. Derselbe Gott wird in der Geschichte und jenseits von ihr darauf hinwirken, die Lebenden und die Toten zu erlösen. Die Tatsache, daß Gott — der Ursprung, Erhalter und das Ziel aller Wirklichkeit — in der Geschichte handelt, erweist sich als die Mitte des christlichen Glaubens und damit als Hoffnung auf die Geschichte.

Für die großen religiösen Traditionen des Hinduismus und Buddhismus stehen weder die Auferstehung noch die Geschichte im Zentrum ihrer unterschiedlichen Vorstellungen von der letzten Wirklichkeit und der Bedeutung des Karmas für die menschliche Existenz. Auch Christen beginnen nun endlich, von diesen großen Wegen zu lernen. Und so bedarf es, wenn wir ihre zentralen Glaubensaussagen (einschließlich des Karmas und der Reinkarnation) zu verstehen suchen und von ihnen lernen, zweifellos einer gewissen Demut, die wir allzu häufig nicht besaßen. Wo zum Beispiel kann man in all unseren westlichen spekulativen Traditionen eine Debatte finden, die sich auf so hohem Niveau bewegt wie die vielen hinduistischen Debatten über den Gebrauch einer personalen oder nicht-personalen Terminologie, um die letzte Wirklichkeit zu benennen? Selbst die um Spinoza und Fichte kreisenden Debatten könnten uns nun, verglichen mit den klassischen Debatten im Hinduismus, in deren Mittelpunkt Shankara und Ramanuja standen, relativ einfach erscheinen. Auch J. Derrida scheint stark zu vereinfachen, verglichen mit den schwierigen Gedankengängen des großen buddhistischen Denkers Nagarjuna über die Unangemessenheit aller Sprache und Dialektik.

Wo sonst findet man eine so erstaunliche Vielfalt, ja sogar Überfülle an machtvollen Bildern für das Göttliche wie in den klassischen Mythen und Symbolen des Hinduismus? Wo vermögen wir in unseren westlichen Traditionen eine Einsicht zu finden, die befreiender für diejenigen wäre, die sich loslassen können, als die Entdeckung der Vergänglichkeit der Wirklichkeit in ihrer ganzen Variationsbreite im Buddhismus? Und wo können moderne westliche Menschen in ihren eigenen Traditionen die scharfsinnige Einsicht des klassischen Hinduismus und Buddhismus in die Verflochtenheit aller menschlichen Verantwortung mit dem Kosmos durch das Karma, die Wiedergeburt und die Befreiung von dem Kreislauf des Todes und der Wiedergeburt finden? Gewiß nicht in den oberflächlichen, modernen westlichen Darstellungen dieser Glaubensüberzeugungen bei den Interpretationen der Reinkarnation im New Age.

Es ist schon eine merkwürdige Situation, in der sich die christliche Theologie heute zu befinden scheint, wenn sie ernsthaft versucht, die Auferstehung oder die Wiedergeburt sowie die zwischen ihnen bestehenden echten Unterschiede und Ähnlichkeiten auf neue Weise zu

verstehen. Genau zu dem Zeitpunkt, da einige christliche Theologen endlich beginnen, dem Hinduismus und Buddhismus Gehör zu schenken und mit der Sorgfalt zu studieren, die diese Religionen ohne Zweifel erfordern, stellt es sich heraus, daß viele zeitgenössische Hinduisten und besonders Buddhisten ihre Vorstellungen vom Wesen des Karmas bzw. der Reinkarnation wie auch ihr Verhältnis zur Geschichte noch einmal überdenken. Es hat nun tatsächlich den Anschein, als sei der interreligiöse Dialog über diese Fragen sehr vielversprechend (siehe Abe, Küng, Hick). Und doch könnten wir uns genau zu dem Zeitpunkt, da ein echter interreligiöser Dialog erneut beginnen könnte (einschließlich eines ernsthaften Dialoges über die Auferstehung und Reinkarnation, analog dem ehedem zwischen alten Griechen und Christen geführten Dialog über Unsterblichkeit und Auferstehung), eigenartigerweise daran gehindert sehen, einen solchen notwendigen Dialog zu führen. Denn die christliche Auferstehungshoffnung hat sich im modernen Christentum zu häufig in die Erwartung einer weiteren Belohnung des zwanghaften Ichs verflüchtigt, die eine so starke Triebfeder der Frömmigkeit vieler heutiger Christen ist. Zugleich laufen die klassischen hinduistischen, buddhistischen und sogar platonischen Überzeugungen Gefahr, bestenfalls mißverstanden und schlimmstenfalls popularisiert zu werden, indem man sie aus ihrem klassischen Zusammenhang reißt und als neue Hoffnung für dieses moderne westliche Ich begreift.

Sowohl bei der Auferstehung als auch der Reinkarnation besteht die Gefahr, daß sie zu modernen, aus ihrem klassischen Sinn- und Wahrheitszusammenhang gerissenen Glaubensüberzeugungen werden, damit auch das moderne Ich, das schlichtweg alles konsumiert, sie annehmen kann. Es fällt nicht schwer, das Geheimnis, das hinter diesen revisionistischen Interpretationen der Auferstehung wie auch der Reinkarnation steckt, zu entdecken: das Ich ist das, was letztlich zählt; jeder Glaube, der hilft, dieses Ich zu bestärken und zu beruhigen, wird als wahre Religion angenommen; alles, was das Ich verwirrt und bedroht, wird abgelehnt (so z.B. der Gott, der Jesus von den Toten auferweckte und in der Geschichte für die Unterdrückten eintrat; von daher auch das klassische, tiefe Mißtrauen des Hinduismus und Buddhismus gegenüber dem Ich und folglich auch die schwerwiegenden Bedenken hinsichtlich des Kreislaufes der Geburt, des Todes und der Wiedergeburt bzw. Reinkarnation).

Wenn es einer ichbezogenen Religion überhaupt einfällt, an Gott zu glauben, glaubt sie an ihn als das geheime Ziel oder die Projektion der Wünsche und Strebungen des Ich. Die heutige Religiosität läßt Feuerbach endgültig triumphieren. Religion wird zwar gutgeheißen — aber die Auferstehung dieses gescheiterten Jesus von Nazaret? Die Geschichte als Bruch? Gott als der gefährliche Gott der Geschichte? Diese die Ichsucht konterkarierenden Grundtatsachen verschwinden einfach aus dem Blickfeld, wenn der wirklich gefährliche Gott der Geschichte zu einer nicht mehr gefährlichen Erinnerung an eine vage Hoffnung unserer weit entfernten Vorfahren wird. Die Frage, die sich ernsthaften christlichen Theologen gegenwärtig erneut stellt und alle zeitgenössischen oberflächlichen Gespräche über die Auferstehung oder die Reinkarnation unterbricht, ist (und war immer schon) die Frage nach Gott, dem Gott der Geschichte wie auch dem Gott der Lehre vom wahren, eigentlichen Selbst.

II. Der verborgene und geoffenbarte Gott der Geschichte

Es ist eine theologische Binsenwahrheit, daß der biblische Gott der Gott ist, der in der Geschichte handelt. Für den Christen offenbart sich die Identität dieses Gottes entscheidend in der Person und dem Ereignis Jesu Christi. Durch Jesus Christus verstehen Christen die Wirklichkeit Gottes als des Gottes der Geschichte auf neue Weise: Der Gott, der in der Geschichte des Exodus des alten Israel handelte, ist derselbe Gott, der bei der Sendung und Botschaft, der Passion, im Tod und in der Auferstehung dieses durch niemand anderen ersetzbaren Jesus von Nazaret handelte und sich selbst auf diese Weise entscheidend offenbarte.

Aber wie können moderne Christen diesen Gott, der in der Geschichte Jesu Christi handelt, am besten verstehen? In gewisser Weise ist die moderne, progressive christliche Theologie ein Versuch gewesen, diese Frage zu beantworten. Doch geschah dies zuweilen ohne jeden Bezug zu der tatsächlichen Geschichte Jesu, in und durch den Gott in entscheidender Weise den in der Geschichte handelnden Gott offenbart hat.

Die Ausbildung des historischen Bewußtseins und damit auch die Entwicklung und Verwendung historisch-kritischer Methoden bei der Auslegung der Bibel hat sich — wie alle Errungenschaften des Menschen — hinsichtlich ihrer Wirkungen auf das moderne christliche Gottes- und Geschichtsverständnis als zweideutig erwiesen. So haben die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode Christen einerseits in den Stand gesetzt, sowohl sorgsamer als auch vorsichtiger in ihren Aussagen über den historischen Charakter der in der Bibel erzählten Ereignisse (sei es der Exodus, die Sinaigeschichte oder die Geschichte Jesu) zu sein. Auf der anderen Seite hält der Gebrauch historisch-kritischer Methoden Christen manchmal davon ab, den Details der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu, wie sie von den ersten Gemeinden erzählt wurden, und vor allem den Details der Passionsberichte des Neuen Testaments genügend Aufmerksamkeit zu schenken[1].

Dieses für die Moderne typische Nachlassen der Aufmerksamkeit gegenüber der Offenbarung des Gottes der Geschichte in den narrativen Details der Passions- und Auferstehungsberichte kann nach Ansicht vieler neuer narrativer Theologien den Verlust der zentralen Inhalte dieser Erzählungen zur Folge haben, auf die man zuallererst achten muß, wenn man den Gott der Geschichte verstehen will. Einer berühmten poetischen Regel zufolge ist Gott in den Details zu finden. Welche Details? Für den Christen sind es vor allem die Details, die von den ersten christlichen Gemeinden über diesen Jesus, den sie als den Christus verkündeten, erzählt wurden: die erzählerischen Details des Wirkens und der Botschaft, des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu von Nazaret. Wer ist Gott? Gott ist derjenige, der diesen in Ungnade gefallenen Jesus von den Toten auferweckte und sein Wirken und seine Botschaft, sein Leben und seine Person als den Christus und als Jesus Christus rechtfertigte, der geoffenbart hat, wer Gott ist und wer wir werden sollen und können. Denn Christen sehen sich dazu aufgefordert und ermächtigt, Gott vor allen Dingen in und durch den geschichtlichen Kampf — der Lebenden und Toten — um Gerechtigkeit und Liebe zu finden, der proleptisch durch die Auferstehung Jesu gerechtfertigt worden ist.

Die großen Befreiungsbewegungen und -theologien unserer Zeit sind zweifellos die Theologien, die uns allen die gefährliche Wahrheit des Gottes der Geschichte am besten lehren. Denn Befreiungstheologen, allen voran Gustavo Gutiérrez mit seiner brillanten Interpretation der Exoduserzählung, wissen, daß der Gott der Geschichte vor allem in diesen großen Erzählungen von einer vollkommenen Befreiung und unbedingten Hoffnung zu finden ist.

In den politischen, feministischen und Befreiungstheologien artikuliert die christliche Theologie erneut ihren Glauben an den Gott der konkreten Geschichte[2]. Der befreiende Gott der Geschichte ist nicht mit dem Gott des modernen historischen Bewußtseins identisch — einem Bewußtsein, das häufig unbewußt von dem Wunsch getrieben wird, die biblischen Erzählungen von dem Gott, der in der Geschichte handelt, durch eine moderne sozialevolutionäre Erzählung zu ersetzen, die zwar die moderne Frömmigkeit zufriedenstellen mag, die jedoch unfähig zu sein scheint, einen gefährlichen Gott der konkreten Geschichte zu verkünden.

Der Gott der konkreten Geschichte ist auch nicht der Gott der existentialistischen oder transzendentalen Geschichtlichkeit. Diesen Gott der Geschichtlichkeit bringt eine Analyse der existentialen und transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des modernen geschichtlichen Subjekts ans Licht. Doch scheint der Gott der Geschichtlichkeit von dem gefährlichen und störenden Gott der Geschichte, von dem in Exodus und der Geschichte Jesu erzählt wird, weit entfernt zu sein.

Welch seltsames Schicksal war modernen christlichen Geschichtstheologien beschieden! Aufrichtig davon überzeugt, die Geschichte vollkommen ernst zu nehmen, begannen viele Theologen entweder Theologien des historischen Bewußtseins (Troeltsch) oder der Geschichtlichkeit (Bultmann) zu entwickeln. Dies waren und sind ernstzunehmende, ehrbare Vorhaben. Und doch stellen sich erneut folgende Fragen: Wo ist der Gott der Geschichte in diesen modernen Theologien der Geschichtlichkeit und des historischen Bewußtseins? Wo ist die in die biblischen Erzählungen eingebettete Geschichte Israels und vor allem die Geschichte Jesu? Wo sind die tatsächlichen Konflikte, das Leiden und die Erinnerungen an Unterdrückung, die die Geschichte zum Kampf um Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe werden lassen? Wo ist die Auferstehung als Hoffnung, daß

in und jenseits der Geschichte alle Lebenden und Toten gerechtfertigt werden? Wo sind die Opfer der Geschichte, zu denen der Gott der Geschichte, von dem in der Geschichte Jesu erzählt wird (im Unterschied zu den Siegern, die die Geschichtswerke schreiben, die das moderne historische Bewußtsein prägen) spricht?

Es wäre töricht, sich gegen die echten, ja bleibenden Errungenschaften der großen modernen Theologien des historischen Bewußtseins und der Geschichtlichkeit zu stellen. In diesen Theologien findet man die Früchte des großen modernen Experiments der Verteidigung der Freiheit und des Rechts, des Bestehens auf Wahrhaftigkeit, der ehrlichen Zurückweisung des Triumphalismus vieler traditioneller Geschichtstheologien von Eusebius bis hin zu Bossuet und anderen nach ihm zugunsten einer ehrlichen, kritischen und vorsichtigen Korrektur der traditionellen Interpretationen durch die Anwendung historisch-kritischer Methoden. Diese Errungenschaften sind gewiß ein bleibender Gewinn der Moderne. Doch sind wir nun an einem Punkt in der Geschichte angelangt, wo auch die Rückseite der Moderne, die Dialektik der Aufklärung, ehrlich anerkannt werden muß.

Denn alles Sprechen über Geschichte in der modernen Religion und Theologie hat eine verborgene Seite. Diese zeigt sich in dem anstößigen Schweigen der Theologien des historischen Bewußtseins und der Geschichtlichkeit über die Opfer der Geschichte. Die Geschichte der modernen, progressiven Geschichtstheologien ist allzu häufig eine Geschichte ohne radikale Brüche, ohne die Erinnerung an die Opfer der Geschichte, ohne ein Bewußtsein der unheilvollen Wirkungen des Patriarchats, Rassismus, Klassendenkens oder Eurozentrismus, ohne Auschwitz, Hiroshima oder den Archipel Gulag. Es besteht stets die Gefahr, daß die modernen, progressiven Geschichtstheologien zu frömmlerischen Erzählungen werden, die eine andere Geschichte als die brisante und beunruhigende Erzählung vom Tod und der Auferstehung Jesu von Nazaret zum Inhalt haben.

Die modernen Geschichtstheologien legen bestenfalls die großen, ununterbrochenen Zusammenhänge der Geschichte dar. In dieser relativ optimistischen Darstellung der teleologischen Zusammenhänge der Geschichte weisen moderne Geschichtstheologien gewisse Ähnlichkeiten mit dem lukanischen Werk auf. Und doch weiß sogar das Lukasevangelium — bei all seinem Vertrauen in die grundlegende Kontinuität der Geschichte — um die Unausweichlichkeit, mit der das Schicksal Jesu seinen Lauf nimmt, vortrefflich von Lukas geschildert, indem er mit Hilfe des Motivs der Reise zeigt, daß Jesu Weg in Jerusalem enden muß.

Viele Geschichtstheologien, mögen sie in ihrer Akzentuierung von Kontinuität und Teleologie auch noch so lukanisch sein, interpretieren die Geschichte auf eine andere Weise als die vorsichtigere lukanische Erzählung: Die von Widersprüchen und Brüchen und sogar von der Unvermeidlichkeit des Leidens befreite Geschichte wird zu einem evolutionären Schema, das auf irgendeine Weise teleologisch zur westlichen Moderne führt; die Auferstehung scheint zu einer rein persönlichen, nicht geschichtlichen Angelegenheit zu werden, genauso wie die Eschatologie nichts mit der Geschichte zu tun hat und sich ausschließlich mit den «Letzten Dingen» des einzelnen beschäftigt. In einem zweiten, fatalen Schritt wird die Auferstehung aus dem Zusammenhang des Kreuzes und seiner anstößigen Geschichte gerissen und zugelassen, daß sie in Vergessenheit gerät oder, was das gleiche ist, in einer Vorstellung von Unsterblichkeit oder sogar Reinkarnation aufgeht.

Es gibt freilich andere Theologen, die den echten Gott der Geschichte als verborgenen und geoffenbarten Gott wiederentdeckt haben. Denn Gott offenbart sich hauptsächlich im verborgenen. Diese Verborgenheit umgreift natürlich das Leiden, die Widersprüche und die Entfremdung des Selbst — das Dilemma der Verborgenheit, das von Paulus über Augustinus, Luther, Pascal, Kierkegaard bis hin zu den großen existentialistischen Theologen unseres Jahrhunderts auf eine so brillante Weise formuliert worden ist.

Befreiungstheologen sowie die Vertreter der politischen und feministischen Theologie weisen jedoch darauf hin, daß sich Gott vorrangig nicht in der Verborgenheit des leidgeplagten Ich, sondern in den verborgenen Konflikten und Kämpfen der Geschichte offenbart — der Geschichte der lebenden und toten Armen, Vergessenen, Marginalisierten und Opfer dessen, was so leichthin «Geschichte» genannt wird. Wie immer schreiben die Sieger die Geschichte. Und wie immer müssen die Erinnerungen der Opfer Klarheit in die Geschichten dieser Sieger bringen, damit der wahre Gott der Geschichte

sichtbar werden kann — der Gott, der sich in der Verborgenheit des Kreuzes, in Konflikten, im Kampf und in der Negativität zeigt.

Wenn wir wünschen, daß die heutige Theologie den Gott der Geschichte und nicht einen Gott, auf den sie ihre Sehnsucht nach Kontinuität und den Wunsch zu triumphieren projiziert, versteht, müssen wir uns erneut dem verborgenen und geoffenbarten Gott der Geschichte zuwenden. Die evolutionären Schemata, an die das moderne historische Bewußtsein insgeheim glaubt, die leichtfertige Vernachlässigung der Details der biblischen Erzählungen der Geschichte Jesu zugunsten einer neuen historisch rekonstruierten Erzählung vom historischen Jesus, die seltsame a-historische Vorstellung von Geschichtlichkeit des modernen Subjekts der Theologie: all diese Theologien des Gottes der Geschichte müssen dem verborgenen und geoffenbarten Gott der großen biblischen Erzählungen von dem Gott der Geschichte weichen.

Vielleicht sind selbst frühere biblische Theologien des «Gottes, der in Geschichte handelt» (von Rad, Wright), nicht mehr geeignet, die beunruhigende und störende Verborgenheit des in der Geschichte handelnden Gottes zu enthüllen. Denn die allzu kontinuierlichen heilsgeschichtlichen Schemata sahen vor allem von den jahwistischen Erzählungen des Alten Testaments ab. Bei den lukanischen Erzählungen des Neuen Testaments wiederum könnte es sich sehr leicht herausstellen, daß sie von den drei großen Korrumpierern dieses emanzipatorischen biblischen Schemas — dem fundamentalistischen Buchstabenglauben, dem sozial-evolutionären Modernismus und dem kirchlichen Triumphalismus — kooptiert worden sind.

Biblisch betrachtet, zeigt sich der verborgene und geoffenbarte Gott der Geschichte nicht bei Lukas, sondern in dem Gott des apokalyptischen Markusevangeliums am deutlichsten. Der Gott der Geschichte ist durch Abwesenheit anwesend — wie bei der scheinbaren Abwesenheit des Vaters des markinischen Jesus am Kreuz, des Jesus, der am Kreuz den Schrei aller Opfer der Geschichte ausstößt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Dieser Gott der Geschichte ist häufig abwesend anwesend. Und doch geschieht noch etwas anderes, wenn Markus die Auferstehung bestätigt: Der scheinbar abwesende Gott bei Jesu Ausruf am Kreuz wird zum verborgenen und geoffenbarten Gott des kurzen markinischen Auferstehungsberichts.

Markus' Zurückhaltung gegenüber der Auferstehung zusammen mit der Beteuerung der zentralen Bedeutung des Kreuzes, Leidens und Kampfes äußert sich jedoch in der Verborgenheit seiner apokalyptischen Vision der durch Brüche, nicht durch Kontinuität gekennzeichneten Geschichte. Der markinische Gott der Geschichte offenbart sich im verborgenen: in verborgenen Konflikten und Kämpfen, in der Verborgenheit der Negativität, des Leidens und Kreuzes, das für die Opfer der Geschichte geschichtliche Wirklichkeit ist. Dies ist die Geschichte, die Markus all denen vor Augen führt, die verständig genug sind, die Geschichte nicht aus der Perspektive der Sieger zu sehen, die die Geschichte schreiben[3], sondern aus der Sicht der apokalyptischen Vision, die der Gott möglich gemacht hat, der diesen Jesus, den der Gott der Geschichte von den Toten erweckte, rechtfertigte. Es ist kaum verwunderlich, daß die großen Befreiungstheologien unserer Tage — wie die von Gustavo Gutiérrez — von der befreienden geschichtlichen Hoffnung auf Gerechtigkeit der Exodus-Erzählung zu der aufrichtigen Einsicht des Buches Ijob gelangen können, daß sich gelegentlich alle Hoffnungen zerschlagen[4]. Ein solch erstaunlich weites Spektrum von unterschiedlichen Auffassungen des verborgenen und geoffenbarten Gottes der Geschichte, die wir sowohl in der Exoduserzählung wie auch bei Ijob finden, steht allen Theologen offen, die bereit sind, den Gott der Geschichte als verborgenen und geoffenbarten Gott zu verstehen. Dieser offenbart sich entscheidend in den Leidensgeschichten (vor allem in der markinischen), wenn man diese Erzählungen im Kontext des Kampfes all jener Lebenden und Toten liest, die erfahren haben, daß der Gott der Geschichte sich in den verborgenen Details der Geschichte Jesu zu erkennen gibt — in den Details seines Wirkens und seiner Botschaft, seines Schicksals, seines Zusammenstoßes mit der Obrigkeit, seiner Mahlgemeinschaft mit Sündern, seines Leidens, Kreuzes und seiner Auferstehung.

III. Der unbegreiflich-begreifliche Gott der Psychologie

Im Zusammenhang mit der Enthüllung des Gottes der Geschichte in der Geschichte Jesu von Nazaret entdecken Christen auch neue psy-

chologische und theologische Vorstellungen vom Selbst als geschichtlichem Subjekt, das vor dem Gott der Geschichte sich selbst und anderen gegenüber verantwortlich ist und, da es dem Gott der Geschichte zu antworten vermag, zugleich Verantwortung trägt gegenüber dem Kampf um Freiheit in der Geschichte. Das Neue Testament und christliche Reflexionen über den Gott der Geschichte und das Selbst als geschichtliches Subjekt verweisen auf weitere Möglichkeiten, die Wirklichkeit des Selbst zu verstehen. Augustinus und Luther, Pascal und Kierkegaard hatten gewiß nicht unrecht, wenn sie darauf bestanden, daß das sich selbst betrachtende Ich ein stets unruhiges und häufig entfremdetes Ich sei, das in und durch die Dialektik von Gnade und Sünde lebe. Dieses Verständnis des Selbst, das mit Blick auf die Intensität der ihm zugrunde liegenden Selbstbeobachtung den Menschen der Antike unbekannt war, tritt (wie die großen Paradoxa und die dialektische Ausdrucksweise des Paulus zeigen) durch die Dialektik des verborgenen und geoffenbarten Gottes, der sich in der Geschichte des Gekreuzigten offenbart, hervor. Was ein moderner Beobachter vielleicht als psychische Dilemmata des Selbst bezeichnen würde, verschärft sich, wenn man es im grellen Lichte der Unausweichlichkeit der Sünde und vor allem der Wirklichkeit der Gnade betrachtet, deren Ermöglichungsgrund der Gott ist, der sich im Gekreuzigten offenbart. Richtig gedeutet, ist der Gott der Geschichte auch der Gott des wahren, eigentlichen Selbst und damit der Gott der Psychologie.

Auch verfügen Christen nicht nur über die außergewöhnlichen Verstehensmodelle der Dilemmata des Selbst, die sich von den großen Gedanken des Paulus herleiten, der das Selbst im Lichte des verborgenen, sich im Gekreuzigten offenbarenden Gottes betrachtete. Nun, da sich die christliche Suche nach Weisheit und Liebe zugleich als Suche nach dem wahren Selbst erweist, beginnen Christen, ihre Vorstellung vom eigentlichen, inneren Selbst, das selbst inmitten radikaler Entfremdung lebendig ist, darzulegen. Gleichzeitig könnte die christliche Reflexion andere Gottesbilder und -vorstellungen hervorbringen.

Es ist in unseren von der Psychologie beherrschten Kulturen kaum verwunderlich, daß selbst politische, feministische und Befreiungstheologen, ohne einen Augenblick ihr Hauptaugenmerk vom Gott der Geschichte abzuwenden, auch danach trachten können — in der Rubrik eines mystisch-politischen Glaubens —, nach dem wahren Selbst im Lichte des Gottes der Weisheit und Liebe zu suchen. Auf diese Weise wird Theologie zu Psychologie. Die tiefsten Einblicke verdankt die Theologie hier feministischen Theologien, die erkannt haben, daß alles Persönliche zugleich politisch ist.

Wie viele Untersuchungen gezeigt haben, hat die moderne Psychologie den großen spirituellen Traditionen, deren Gegenstand Gott und das Selbst ist, vieles zu lehren und von ihnen zu lernen. Die klassischen biblischen Weisheitstraditionen ebenso wie die späteren mystischen Traditionen sind in unserer Zeit mit Macht zurückgekehrt, um das christliche Verständnis der Wirklichkeit Gottes und damit auch der Wirklichkeit des Selbst zu vertiefen.

Diese Entwicklung beginnt eigentlich schon im Neuen Testament. Denn es ist die große Leistung der johanneischen Tradition, in Richtung einer weisheitlichen Deutung der Geschichte Jesu fortgeschritten zu sein. So verwundert es auch nicht, daß die klassischen christlichen mystischen Traditionen — die Bilder- und Liebesmystik, die trinitarische und apophantische Mystik — sich allesamt an das Johannesevangelium wenden, um Klarheit über die Wirklichkeit des Gottes zu gewinnen, der sich in der Wirklichkeit des Logos zeigt.

Die johanneische Tradition gebraucht als erste die Metapher «Gott ist Liebe» (1Joh 4,8). Die Reflexion über diese Metapher hat weisheitlichen und mystischen Traditionen weitere Einsichten in die aufeinander hingeordneten Wirklichkeiten Gottes, des Kosmos, der Geschichte und des wahren Selbst gewährt. Wenn es für Christen einen wahren «Gott der Psychologie» gibt, so kann dieser nur auf dem Wege einer Meditation über den in der Geschichte Jesu verborgenen und geoffenbarten Gott der Geschichte gefunden werden. Dieser Gott ist der Gott der Weisheit und der Liebe, der alles menschliche, psychologische Wissen um Weisheit und Liebe speist und verwandelt — ein Wissen, das all jene geistlichen Übungen vermitteln, die sich vertrauensvoll auf den Gott des Wortes, die Form, den Logos, den Inbegriff der Weisheit und den Gott, der Liebe ist, einlassen.

Es ist richtig, daß sich unsere moderne «psychologische Kultur» viel zu sehr auf die mensch-

liche Subjektivität und persönliche Erfahrung konzentriert. So gesehen, kann die moderne Psychologie die Sicht sowohl auf den Gott der Geschichte als auch auf den Gott der Weisheit und Liebe versperren. Der Gott der Weisheitstraditionen beider Testamente und der Gott der Mystiker vermittelt tiefe, neue Einsichten in das wahre Selbst. Doch ordnen die Weisheits- und mystischen Traditionen (und a fortiori die prophetischen) die Suche nach persönlicher Erfahrung und dem wahren Selbst stets in den Zusammenhang eines Verständnisses des Gottes der Weisheit und Liebe ein und damit des Verhältnisses des Selbst nicht nur zu sich selbst (wie im modernen Individualismus), sondern des Selbst zu anderen, zur Geschichte, zum Kosmos und vor allem zu Gott. Michel de Certeau hat den Standpunkt vertreten[5], daß es einleuchtende historische Gründe dafür gibt, warum die Mystiker der frühen Moderne eine solche personenbezogene, subjektive Sprache gebrauchen mußten, um ihr Wissen um das Selbst, das die Erfahrung Gottes macht, auszudrücken. Die Verluste sind enorm, wenn eine individualistische Psychologie die christliche Weisheit und die mystischen Traditionen ihrer zentralen Einsicht beraubt: Das wahre Selbst ist für den Christen niemals ein individuelles — im modernen individualistischen Sinne —, sondern bezeichnete stets eine Person mit der ihr eigenen Würde, und zwar, um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, eine Person, für die ihre Beziehungen zu anderen, zur Geschichte und zum Kampf um Gerechtigkeit, zum Kosmos, vor allem aber zum Gott der Geschichte und zum Gott der Weisheit und Liebe konstitutiv sind. In Übereinstimmung mit diesem früheren Verständnis Gottes können Christen vom Gott der Psychologie und vom wahren Selbst im psychologischen Sinn sprechen.

Aus dieser Perspektive betrachtet, kann die Entwicklung, die die moderne Psychologie genommen hat, als eine positive Entwicklung für das theologische Verständnis Gottes und des Selbst bewertet werden. Nach Ansicht von Sebastian Moore[6] kann die moderne Psychologie der Theologie sehr dabei helfen, die Grundtatsachen des Selbst zu erhellen, das nach einer Weisheit und Liebe strebt, welche in den Betrachtungen der Geschichte Jesu gründet. In dieser Hinsicht hat man allen Grund, angesichts der mystischen und damit auch psychologischen Elemente der neuen mystisch-politischen Theologien guten Mutes zu sein.

Insoweit Christen vom Gott der Weisheit und Liebe sprechen, können sie auch von einem Gott der Psychologie sprechen. Dieser christlich verstandene Gott der Psychologie kann indes nicht eine weitere Projektion des modernen Ich sein. Ein solcher Gott könnte weder zum Gott der Geschichte noch zum Gott der Weisheit und Liebe in Beziehung treten. Der Gott der Weisheit und Liebe ist für Christen jedoch zugleich der Gott, der neuartige, wahre Einsichten über das eigentliche Selbst vermittelt. In der Patristik und im Mittelalter etwa verstanden Theologen den menschlichen Intellekt als wichtigsten Schlüssel zum Verständnis Gottes als reiner Intellekt und Weisheit.

Je mehr Christen überdies auch über die klassische Metapher «Gott ist Liebe» (die in der den Gott der Liebe erschließenden Geschichte Jesu verwurzelt ist) nachdachten, um so deutlicher wurden sie zu trinitarischen Christen, die den in der Geschichte Jesu geoffenbarten Gott als den einzigen Gott verstanden — als den dreieinen Gott, der Liebe ist. Verschiedene moderne Formen der Theologie (wie die Hegelsche und die Prozeßtheologie) kann man als tiefgründige Überlegungen über den wesenhaft relationalen Charakter der göttlichen Wirklichkeit, die Liebe ist, verstehen. Einige postmoderne Theologien (wie Jean-Luc Marions machtvolle, neue Theologie)[7] können aufgefaßt werden als typisch postmoderne Reflexionen über die Liebe, verstanden nicht als Relationalität, sondern als Überfluß, und postmoderne Wiedergewinnung der klassischen christlich-neuplatonischen Metapher von Gottes überströmender Liebe.

Aus all diesen christlichen Betrachtungen über Gott ist noch einmal eine neue christliche Vorstellung von Gott als der Unbegreifbar-Begreifbare, als göttliche Liebe im Übermaß und göttliche Weisheit, die in ihrer unermeßlichen Fülle letztlich unfaßbar ist, erwachsen. Wie Karl Rahner in seinen letzten Aufsätzen über die Gottesfrage deutlich machte, ist die Unbegreiflichkeit Gottes ein gänzlich positives Merkmal der Gott eigenen Wirklichkeit und nicht bloß ein Zeugnis der Begrenztheit und Unwissenheit des Menschen. Ein solches Verständnis des unbegreiflichen Gottes setzt den Christen überdies, wie Rahner betonte, in den Stand, zum radikalsten Skeptiker der Moderne zu wer-

den — skeptisch vor allem gegenüber dem Anspruch der Moderne auf Gewißheit, besonders einer vermeintlichen Gewißheit darüber, das Selbst dadurch verstehen zu können, daß man seine Entwicklung psychologisch erklärt.

Dank der außergewöhnlichen Leistungen der politischen und feministischen Theologinnen und Theologen wie auch der Verfechter der Befreiungstheologie können wir heute den Gott der Geschichte als den Gott ansehen, der in der Geschichte Jesu, d.h. der Geschichte des in der Verborgenheit des Leidens, der Negativität und des Kreuzes enthüllten Gottes, geoffenbart ist. Indem sie Menschen in den Stand setzt, die Geschichte bewußt zu gestalten, anstatt einfach alles, was geschieht, passiv zu rezipieren oder zu zwanghaften Persönlichkeiten zu werden, befreit die neue Gottesvorstellung auch den «mystischen Teil» der mystisch-politischen Theologie zu ihrem eigenen, neuen Verständnis Gottes als Liebe — einer Liebe, so übermäßig, daß sie letztlich unbegreiflich ist.

Es ist mithin nicht erforderlich, sich zwischen Geschichte und Psychologie zu entscheiden. Man sollte vielmehr dem Weg der geistlichen Übungen folgen, die Disziplin verlangen und den Gott der Weisheit und Liebe (und in diesem Sinne auch den Gott der Psychologie) besser verstehen lassen. Dieser geistige Weg folgt dem Weg der Jünger des in der Geschichte Jesu offenbar gewordenen Gottes, und geht ihm nicht etwa voraus. Dieser Geschichte voll und ganz zu vertrauen, heißt der Geschichte selber als dem Ort, wo Gott sich entscheidend offenbart, zu vertrauen. Im Zusammenhang mit dem verborgenen und geoffenbarten Gott ergeben sich alle späteren Reflexionen über das wahre Selbst. Anlaß zu solchen Überlegungen können die Weisheit der alten Griechen oder, wie in jüngerer Zeit, die klassischen Weisheiten der großen hinduistischen und buddhistischen Traditionen oder auch die ohne jeden Zweifel gewinnbringenden Einsichten der Psychologie geben. Die christliche Theologie sollte alles weisheitliche Wissen, welcher Quelle es auch entspringen mag, zustimmend aufnehmen, solange dieses Wissen offen ist für Korrekturen durch die Einsicht in den unbegreiflichen Gott der Weisheit und Liebe, die der verborgene und geoffenbarte Gott der Geschichte gewährt.

[1] Vgl. H. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative (New Haven) 1974.

[2] Repräsentativ sind hier die Werke von E. Johnson, She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse (New York 1992); P. Hodgson, God in History's Shapes of Freedom (Nashville 1989); G. Gutiérrez, El Dios de la Vida (Lima 1989); J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz ^{5}1992).

[3] Diese Einsicht haben Walter Benjamin, Simone Weil und Johann Baptist Metz überzeugend in ihren bekannten Betrachtungen über die Geschichte und ihre Opfer vorgetragen. Ihre Gedanken sind es auch, die meine eigenen Überlegungen zu diesem Thema am meisten beeinflußt haben.

[4] Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Mainz ^{10}1992); ders., Von Gott sprechen in Unrecht und Leid — Ijob (Fundamentaltheologische Stud. 15) (Mainz-München 1988).

[5] M. de Certeau, La Fable Mystique (Paris 1982).

[6] S. Moore, The Crucified Jesus is no Stranger (New York 1977); ders., The Fire and the Rose are One (New York 1980).

[7] J.-L. Marion, God Without Being (Chicago 1991).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren; Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Doktorat in Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in 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) sowie Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik (1993). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Matthew L. Lamb

Auferstehung und christliche Identität als «Conversatio Dei»

Der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu Christi von den Toten sagt den endgültigen Sieg Christi über die Mächte des Todes aus. Will man verstehen, wie der Glaube an die Auferstehung die christliche Identität geprägt hat, muß man sich vergegenwärtigen, wie verkürzt Identität in der modernen Erfahrung wahrgenommen wird.

Johann Baptist Metz hat die Tyrannei des Zeitkontinuums über Bewußtsein und Leben der Moderne herausgestellt[1]. Identität scheint in der Moderne an ein gleichmäßig verlaufendes Kontinuum der Zeit von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft gebunden zu sein. Diese evolutionistische Weltsicht wird einfach als gegeben angenommen, sie scheint die einzige Möglichkeit zu sein, wie Identität angesichts der Erfordernisse des historischen Bewußtseins erlebt werden kann. Tatsächlich haben wir hier jedoch einen Mythos vor uns, der die moderne Identität von der Geschichte entfremdet. Denn Geschichte ist etwas ganz anderes als eine unerbittliche Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft. Geschichte und menschliche Identität wurden jedoch unter der Tyrannei von Raum und Zeit, der man sich unterworfen hat, in Metaphern der mechanischen Bewegung gefaßt und damit ihrem Wesen entfremdet.

Ein augenfälliger Unterschied zwischen modernen und vormodernen Auffassungen der Identität zeigt sich in der Art und Weise, wie wir Modernen unsere Identität an Ort und Zeit festmachen. Zur Illustration kann ein Vergleich zwischen den Bekenntnissen des hl. Augustinus und der Lebensbeschreibung der hl. Teresa von Avila einerseits und den Bekenntnissen von Rousseau andererseits dienen. Augustinus preist Gott dafür, daß sein Werk und alle Geschöpfe ein Ausdruck von Gottes Güte sind. Das Übel in der Welt ist nicht Ergebnis eines Mangels auf seiten Gottes, sondern des menschlichen Hochmutes und der Sünde. Besondere Zeiten und Räume spielen in den Bekenntnissen des Augustinus nicht wirklich eine bedeutsame Rolle. Eher läßt sich sagen, sein ganzes Leben, mit all seinen Stufen, ist eingewoben in einen intensiven Dialog, in ein Gespräch mit Gott. Vom 4. bis ins 16. Jahrhundert bleibt diese Ausrichtung eine Konstante in der autobiographischen Literatur. In der Lebensbeschreibung Teresas von Avila gibt es viele Passagen eines direkten Dialogs mit Gott. Wohl finden sich bei ihr mehr Bezugnahmen auf Familie und Freunde als in den Bekenntnissen des Augustinus, aber die Art, wie wenig dabei auf die besonderen Umstände von Ort und Zeit Wert gelegt wird, ist ähnlich.

Im 18. Jahrhundert setzt mit den posthum veröffentlichten Bekenntnissen von Jean-Jacques Rousseau das typisch moderne Genre der Autobiographie ein, das jeden wichtigen Vorgang mit dem entsprechenden Jahr verbindet, beginnend mit der Geburt in Genf im Jahre 1712. Und alle paar Seiten wird auf spezifische Orte und Daten Bezug genommen. Die Anrufung Gottes zu Beginn des Werks ist nicht der Einsatz für einen fortgesetzten Dialog zwischen Rousseau und Gott, denn ein solcher Dialog findet in den ganzen 12 Büchern nicht statt. Es ist eher wie ein Schwur, mit dem «mein höchster Richter» angerufen und vor ihm bezeugt wird: «Ich habe mein Inneres entblößt, so wie du selbst es gesehen hast, Ewiges Wesen!» Gott ist im Leben Rousseaus kein Gesprächspartner, sondern eher der richterliche Beobachter.

Alle drei genannten Texte beginnen mit Bekenntnissen der eigenen Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit; bei Augustinus und Teresa steht das in einem größeren Zusammenhang, der die Sünde und das Böse als Schädigung erkennt, als Entfernung aus der Gegenwart Gottes, mit dem sie jetzt sprechen. Das Bekenntnis ist vorrangig Preis und Ausdruck der Freude, und das ehrliche Eingeständnis ihrer Sünden dient in erster Linie der Kundgabe, wie gnädig und erbarmungsreich Gott ist, der nie aufgehört hat, sie zu lieben und mit sich zu versöhnen. Sie erfahren sich hineingenommen in das wahre Leben

von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Menschliche Identität wird erfahrbar im Gespräch, und das tiefste Gespräch erfolgt zwischen Augustinus bzw. Teresa und Gott. Geschichte ist nicht Bewegung, sondern bewußtes Gespräch und gemeinschaftlicher Umgang. Geschichte ist zuerst und zuletzt Gebet.

Bei Rousseau hat das Bekenntnis seiner Erbärmlichkeit und seiner Sünden eine ganz andere, ja gegensätzliche Bedeutung. Er übertrumpft seine Kritiker, indem er seine Sünden offenlegt und damit alle anderen herausfordert: «Jeder von ihnen enthülle seinerseits sein Herz mit der gleichen Aufrichtigkeit zu den Füßen deines Thrones, und dann möge auch nur einer dir sagen, wenn er es wagt: Ich war besser als dieser Mensch da!» Rousseau initiiert das moderne, weltliche Genre des Bekenntnisses. Wenn Gott überhaupt angerufen wird, dann in erster Linie *in loco judicis.* Es gibt keinerlei Hinweis auf eine wirkliche Vertrautheit mit Gott, «Er» sitzt auf einem Richterstuhl. Die Beziehungen der Menschen untereinander sind bestimmt durch die Koordinaten von Raum und Zeit. Die Natur mit ihrer Geographie und Chronologie wird zum Kontext, in dem Rousseau seine Selbstdarstellung gibt:

> «Ich will meinesgleichen einen Menschen in der ganzen Naturwahrheit zeigen, und dieser Mensch werde ich sein. Ich allein ... Ich bin nicht wie einer von denen geschaffen, die ich gesehen habe; ich wage sogar zu glauben, daß ich nicht wie einer der Lebenden gebildet bin. Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders. Ob die Natur wohl oder übel daran tat, die Form zu zerstören, in die sie mich gegossen hatte, kann man erst beurteilen, nachdem man dieses Buch gelesen hat.»[2]

Rousseau beschließt seine Bekenntnisse mit der anmaßenden Erklärung, wer nicht anerkenne, daß er ein ehrenwerter Mann sei, sei es wert, «erstickt» zu werden[3]. Für Rousseau ist es die unpersönliche «Natur», die alles bestimmt. Gott ist nur eine andere Chiffre für diese kalte Natur. Das ist natürlich auch ein Mechanismus der Entschuldigung. Rousseau ist nicht mehr selbst verantwortlich. Es war die Natur, die aus ihm gemacht hat, was er ist.

Diese Unterschiede illustrieren eine massive Verschiebung im Selbstverständnis des Menschen, eine Reduktion der Selbstwahrnehmung und des zwischenmenschlichen Umgangs auf die Personen, die unseren Sinnen und Wahrnehmungen zugänglich sind. Die Toten werden erinnert, aber man wendet sich nicht mehr an sie, sie werden nicht mehr als gegenwärtig erfahren im Geheimnis des ewigen Lebens, wie es bei Augustinus und Teresa der Fall war.

Die Wirklichkeit wird zunehmend darauf eingegrenzt, was in Zeit und Raum eingeordnet werden kann. Die Menschen scheinen nicht mehr nach dem Bild und Gleichnis von irgend jemand, geschweige denn von Gott, gemacht. Wir Menschen sind vielmehr eingesperrt in unsere eigene Individualität innerhalb einer unpersönlichen «Natur», die uns die Verantwortung abnimmt. Identität wird zu einem Epiphänomen. Und das ist dann auch der Kontext, in dem die Auffassung der Re-Inkarnation in der Moderne Anklang findet: Das Kontinuum der Zeit wird uns eventuell retten, wenn wir viele Leben durchlaufen.

Und in der Tat hat die reduzierte moderne Identität einen Gott nach ihrem Bild entworfen. Unmittelbar vor Rousseau haben Newton, Spinoza und Leibniz die Eigenschaften genau eines solchen Gottes skizziert. Newton machte den Raum zu einem göttlichen *sensorium,* das es ermöglicht, daß alle Dinge gegenwärtig sind vor Gott, und es Gott ermöglicht, in allen Dingen gegenwärtig zu sein. Spinoza immanentisierte Gott so, daß Ewigkeit nur noch eine Vorstellung ist, wie in «ewigen Wahrheiten». Denken und Ausdehnung erscheinen als die beiden Haupteigenschaften Gottes[4].

Leibniz verstärkte das noch, indem er oft Perzeption und Konzeptualisierung gleichsetzte und damit die verunglückten Erkenntnistheorien von Newton und Spinoza weiterführte. Wir sind, argumentierte er eindrucksvoll, Monaden, und jede einzelne Monade ist von jeder anderen verschieden. Gott befähigt jede Monade, führt Leibniz in seiner Theodizee aus, sich in Egophanie seiner zu freuen, insoweit Gott das *ens perfectissimum* ist:

> «Jede Substanz hat teil am Unendlichen, insofern sie ihre Ursache, Gott, einschließt; sie hat sogar eine Spur seiner Allwissenheit und Allmacht; denn im vollkommenen Begriff jedweder Substanz sind alle ihre Prädikate enthalten, die notwendigen ebenso wie die kontingenten, die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen; demnach drückt eine jede Substanz das ganze Universum aus, so

wie es sich ihr nach Lage [Raum] und Ansicht [Zeit] darstellt.»[5]

Was Newton als göttliches *sensorium* bezeichnete, Spinoza als *natura naturans* und Leibniz in die Begriffe seiner Monadenlehre und Substanz-Philosophie faßte, bringt Rousseau autobiographisch in einer Sprache zum Ausdruck, die für die modernen Selbstdarstellungen üblich wird. Das Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von Raum und Zeit, ist der Kontext, in dem Monaden irgendwie an einer göttlichen Unendlichkeit teilhaben, man nenne sie *sensorium divinum, Deus sive natura* oder wie immer. In, durch und mit dem Kontinuum von Raum und Zeit haben alle Monaden ihre Substanz und nehmen teil an der Unendlichkeit.

Durch falsche Extrapolation aus der Mechanik tendiert Leibniz dazu, Beziehungen mit Kräften gleichzusetzen. Wenn Beziehungen Kräfte sind, dann sind die Beziehungen, die wirklich zählen, eher extrinsisch als intrinsisch. Denn welche inneren Kräfte wir immer haben, unsere Aufmerksamkeit verlangen die, die stärker sein können als unsere eigenen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wird für die moderne Biographie, Psychologie, Soziologie und Geschichte die Bezugnahme auf Gott von immer geringerer Bedeutung — sie wird zur rhetorischen Floskel oder gilt als Indiz für vormodernen Aberglauben.

Diese Gleichsetzung von Beziehungen mit Kräften hat in unserer individualisierten, monadisierten modernen Welt Konsequenzen in zweierlei Richtung: nach innen und nach außen. Nach innen geht es in die «Psyche», und die Erforschung der Seele stößt auf die libidinösen Kräfte, die «bedrohlich» sind und unser Bewußtsein erschüttern. Das Über-Ich und der innerpsychische Zensor müssen diese libidinösen Triebe und den Todestrieb im Gleichgewicht halten, so gut sie es vermögen (S. Freud). Wünsche und Triebe müssen unter Kontrolle gebracht werden, ihr natürlicher Status ist Unordnung und Chaos.

In der anderen Richtung, nach außen, ergibt sich die Verbindung mit den modernen Theorien der gezielt eingesetzten Macht in Gesellschaft und Politik von Macchiavelli über Hobbes, Hume und Locke zu Karl Marx und Max Weber. Gesellschaftstheorie ist Herrschaftstheorie, gesellschaftliche Macht ist Herrschaft, bei der die Inhaber der Autorität die Befehle ausgeben, denen die anderen gehorchen müssen. Gewalt wird nur durch Gewalt überwunden, so daß Freiheit und Friede und ebenso Ordnung allein durch Polizei und Militär aufrechterhalten werden können. Der natürliche Zustand strebt zur Anarchie und Desintegration. Gesetze versuchen «Ordnung» zu schaffen.

Das sind einige der unausweichlichen Folgen des gewandelten Begriffs von Identität, wie er in der autobiographischen Literatur greifbar wird. Wir erzählen unsere Geschichten weder dazu, um mit unseren Brüdern und Schwestern in Gemeinschaft zu treten, noch um das Handeln eines gnädigen und erbarmenden Gottes an uns zu preisen; unsere Anstrengungen gelten der durch Konkurrenz herausgeforderten Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung, die charakteristisch ist für das moderne weltliche Bewußtsein mit seiner Beschränkung auf Raum und Zeit, deren Erkenntnis durch Sinneswahrnehmung erfolgt[6].

Was ich bis jetzt erörtert habe, ist in groben Zügen der Hintergrund für eine Entwicklung, die zu den Erfahrungen und Ausdrucksweisen geführt hat, die wir in der modernen Autobiographie antreffen: Sie ist eingeschränkt auf den Zeit-Raum, der abgegrenzt wird durch die Erinnerungen, die wir erzählen, und die Erwartungen, die wir formulieren. Moderne Identität ist in diesem Sinn eingegrenzt, zurückgestutzt auf Raum und Zeit. Während ein Augustinus oder eine Teresa ihre Lebensbeschreibungen als ein fortwährendes Gespräch mit einem göttlichen Freund darstellen konnten, treffen wir bei Rousseau auf einen Schwall von Geschichten, wobei Gott zwar als strenger Richter auftritt, die aber sonst bestimmt werden vom Kontinuum von Raum und Zeit, in deren Horizont über Wirklichkeit und Tatsächlichkeit entschieden wird. Wir haben gesehen, wie die unmittelbaren Vorgänger Rousseaus Ausdehnung und Dauer einen göttlichen Status verliehen haben. Bald sollte jedoch auf diesen Status verzichtet werden, wie es in der empirischen Wissenschaft der Fall war. Die Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur ist komplett. Man kann in Prousts *A la recherche du temps perdu* die Apotheose der modernen Autobiographie im 20. Jahrhundert sehen, die zum Roman geworden ist und so zum Ausdruck einer Sehnsucht nach Ewigkeit, die alle Zeit überschreitet und umfaßt. Gegenwart

sucht eine Zeit, wo alles der Erinnerung eines anderen überlassen wird.

Für viele hängt die Wirklichkeit von Geschehnissen nicht davon ab, daß sie genau nach Raum und Zeit aufgezeichnet wurden. Meßbarkeit und Bewegung sind nicht Kriterien für die Wirklichkeit des Wirklichen. Viel mehr Wirklichkeitsgehalt haben intersubjektive Präsenz und zwischenmenschlicher Umgang. Man denke nur daran, daß Mütter ganz spontan Geschehnisse erzählen, die mit der Geburt ihrer Kinder zusammenhängen.

Nur wenn die instrumentelle Vernunft triumphiert, geht die Tendenz dahin, die Zeit von den menschlichen Geschehnissen und zwischenmenschlichen Begegnungen zu lösen. So braucht es nicht zu überraschen, daß Rousseau seine Erzählungen «realistisch» gestalten will, indem er seine Erinnerungen zeitlich und räumlich festmacht. Moderne Individualität mit ihrem monadischen Anspruch ist die Voraussetzung sowohl für die moderne Autobiographie wie den Ich-Erzähler-Roman.

Sogar die philosophischen Bemühungen — von Hegel bis Heidegger —, Zeit und Geschichte ontologisch ernst zu nehmen, tendieren dazu, Individualität und Universalität, *Eigentlichkeit* und *Allgemeinheit* nebeneinander zu stellen, ganz so, als würde das eine notwendigerweise Aspekte des anderen negieren. Die objektive Zeit des allgemeinen Prozesses kann nur «subjekt-iviert» werden dadurch, daß das Subjekt — mit Hegel — zum absoluten objektiven *Geist* wird, oder — mit Heidegger — durch Denunzierung dieses Projekts als Verleugnung des unausweichlichen Seins-zum-Tode und der Endlichkeit des Subjekts. In keinem dieser Fälle ist eine konkrete Intelligibilität von Raum und Zeit gegeben, die das Gesamt von Ausdehnung und Dauer in ihrer konkreten Partikularität umfassen würde.

Das Auftauchen von Menschen mit ihren Geschichten hat konstitutive Bedeutung: Es sind Menschen, deren Selbstwahrnehmung, intersubjektive Präsenz und zwischenmenschlicher Umgang mit einer qualitativ neuen Auffassung der Zeit verbunden sind: Es ist die Zeit unseres «Jetzt», unserer persönlichen und gemeinschaftlichen Selbstwahrnehmung mit ihren Erinnerungen und Erwartungen. Die Zeiterfahrung des Menschen ist nicht die von abgegrenzten Momenten auf einem mechanisch vorgestellten Kontinuum, sondern es handelt sich um einen Zeit-Raum, der sich den schnellen Generalisierungen der empirischen Wissenschaften widersetzt und so konkret und einmalig ist wie jeder von uns sowohl in seiner persönlichen Geschichte wie in den intersubjektiven und zwischenmenschlichen Bezügen. Zeit wird zur Geschichte.

Was ist nun die *Wirklichkeit* der Geschichte? Wenn historisches Bewußtsein und kritische Geschichtsschreibung Entdeckungen der modernen Kultur sind, sind wir Modernen weit davon entfernt, angemessen verstanden zu haben, was das ist, was wir entdeckt haben. Insoweit Historiker Ereignisse datieren, ist die Auffassung von Zeit als Bewegung relativ unproblematisch. Geschichte wirft mehr Fragen auf, wenn wir erforschen, was wirklich Geschichte ist und was nicht. Worauf es im 11. Buch der Bekenntnisse des Augustinus ankommt, ist nicht, daß das Messen der Zeit in eine neukantianische Aporie oder in ein Dilemma führt, sondern daß das Messen schlicht nicht in der Lage ist, die Wirklichkeit von Zeit-als-Gegenwart zu begründen:

> «Soviel ist aber nun klar und deutlich: Weder die Zukunft noch die Vergangenheit ‹ist›, und man kann im eigentlichen Sinn nicht sagen, es gäbe drei Zeiten — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Doch vielleicht könnte man sagen: Es gibt drei Zeiten, eine Gegenwart des Vergangenen, eine Gegenwart des Gegenwärtigen, eine Gegenwart des Künftigen. In der Seele gibt es tatsächlich diese drei Zeitweisen, die ich anderswo nicht sehe: Die Gegenwart des Vergangenen ist die Erinnerung, die Gegenwart des Gegenwärtigen ist der Augenschein, die Gegenwart des Künftigen ist die Erwartung. Wenn man so reden darf, dann sehe ich drei Formen der Zeit und gebe zu, daß es drei sind. Man mag also sagen: Es gibt drei Zeiten — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; das ist eine ungenaue Redeweise, aber man kann es so sagen. Ich habe nichts dagegen, ich widerspreche und tadle das nicht, nur muß man es richtig verstehen, daß nämlich, was kommt und was vergangen ist, jetzt nicht ‹ist›. Nur selten sprechen wir genau, meistens ungenau, doch weiß man, wie es gemeint ist.»[7]

Die Wirklichkeit der Geschichte bekommt der Mensch nur flüchtig zu Gesicht. Die Wirk-

lichkeit der Geschichte wird erkannt in einem fortwährenden Gespräch, einem Dialog, der sich über die Zeitalter erstreckt, in dem der Zeit-Raum die ganze Menschheit einschließt. Unter Seele versteht Augustinus nicht eine monadische, individuelle Seele, sondern das Individuum zusammen mit dem Menschengeschlecht (anima) und allen menschlichen Seelen. Wenn wir sagen, dieses oder jenes Ereignis hat zu der und der Zeit stattgefunden, treffen wir ein historisches Urteil. Das vergangene Ereignis dauert nicht mehr in der Zeit an. Und unser Urteil, daß es stattgefunden oder nicht stattgefunden hat, beruht nicht auf unserer eigenen Wahrnehmung des Ereignisses, sondern auf einem komplexen Zusammenspiel von Überzeugungen und Urteilen, das die historische Erfahrung ausmacht. Die Wirklichkeit der Vergangenheit und ebenso der Zukunft wird erfahren, verstanden und gewußt in der andauernden Zeit-Spanne der Gegenwart des Menschen.

Das ist keineswegs ein Idealismus, denn die Gegenwart des Vergangenen ergibt sich aus einer Reihe von Tätigkeiten der historischen Erfahrung, die oft im Widerspruch zueinander stehen und über historisches Verstehen zum historischen Urteil führen. Natürlich kennt weder Augustinus noch ein anderer Denker der Vormoderne die kritische Geschichtsschreibung. Sie wußten nicht, wie man von der Geschichte als Gegenwart zu den mannigfaltigen Lernprozessen kommt, die selbstkorrektiv sind und die kritische Geschichtsschreibung ausmachen. In seinem Urteil setzt der Historiker die Vergangenheit nicht neu in Szene (à la Collingwood), er sucht hinreichende Beweise, die ihm erlauben festzustellen, daß dies oder jenes geschehen ist oder nicht.

Wenn historische Urteile sich auf empirische Gegebenheiten stützen, wie es in der ersten Phase der kritischen Geschichtsschreibung der Fall ist, ist der Status der historischen Urteile derselbe wie in den empirischen Wissenschaften. Wenn normative historische Urteile sich auf Tatbestände des Bewußtseins beziehen, dann kann mehr erreicht werden als «die bestgültige Meinung». Denn der Geist ist nicht einfach nur ein Begriff oder eine Idee, er ist eine Wirklichkeit, die jeder Mensch im Umgang mit den anderen verkörpert[8].

Die Gegenwart des Vergangenen ist «memoria», die Gegenwart des Zukünftigen ist «exspectatio»; beide sind «praesens» in der Gegenwart des «Augenscheins», der für die Gegenwart des Menschen konstitutiv ist. Der Begriff der Gegenwart als Erinnerung, Augenschein und Erwartung ist nicht einfach der einer einzelnen Person, sondern er ist auf alle konkreten Verhaltensweisen anwendbar, in denen Menschen in allen Zeitaltern persönlich, gemeinschaftlich und die ganze Menschheit betreffend miteinander umgehen.

Zeit als Gegenwart hebt die Zeit als Maß der Bewegung auf. Die ungeheure Spannweite von Ausdehnung und Dauer im materiellen Universum wird jedoch nicht, wie bei den Platonikern und Manichäern, in einem rein geistigen Aufstieg negativ gewertet. Wer in Augustinus nur den Platoniker sieht, mißversteht seine Texte[9]. Kein Platoniker, auch nicht Plotin, würde sich auf der Höhe der geistigen und mystischen Erfahrung des transzendenten Göttlichen zu einem Gebet gedrängt fühlen, wie es bei Augustinus der Fall ist: «Gott der Wahrheit, der du Israel mit der Speise der Wahrheit weidest».[10]

Augustinus macht damit klar, wie seine geistige Bekehrung ihn weit über das hinausführt, was ein Platoniker anerkennen könnte. Wenn er in Buch 7 der Bekenntnisse ausführt, was er von den Platonikern gelernt hat, zitiert er nie sie, sondern immer nur die Schrift[11]. Wir gelangen in die Gegenwart Gottes in Gott selbst, wie Augustinus schreibt, wenn Gott uns Gottes Wort zuspricht; im Aufleuchten gnadenvollen Verstehens rühren wir an die Ewige Weisheit, die die gesamte Wirklichkeit schafft und erlöst.

Diese höchste geistige Unmittelbarkeit zu Gott ist genau die Erfahrung, die wir machen werden, wenn wir teilhaben an der Auferstehung Jesu[12]. Das Wissen um die Wirklichkeit des auferstandenen Christus ist genau die Gnade des Glaubens, die unsere Vernunft nicht verdunkelt oder erblinden läßt, sondern vielmehr erst erleuchtet und stärkt. Wie Augustinus ganz deutlich gesehen hat, vermögen nur die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe uns davor zu bewahren, daß wir mit unseren geistigen und moralischen Tugenden zu Zynikern oder Stoikern werden.

Die Auferstehung ist ein deutlicher Hinweis darauf, wie das Gute der materiellen Welt gegenwärtig ist in der ewigen schöpferischen und versöhnenden Gegenwart Gottes. Das Verständnis von Gottes ewiger Gegenwart bei Augustinus —

ein Verständnis, das weiter entfaltet wird durch Boëthius und Thomas von Aquin — ist weder eine platonische noch eine plotinische Auffassung einer zeitlosen Negativität. Denn Gottes ewige Gegenwart umfaßt durch die Schöpfung und die Sendungen des Sohnes und des Geistes das Gesamt aller Zeiten. Es gibt keine Vergangenheit und Zukunft in Gott, sondern allein eine ewige Gegenwart, in der und durch die die Zeiten geschaffen sind[13]. Die dualistische Gegenüberstellung von göttlicher Ewigkeit und Zeit sowohl bei den klassischen wie den modernen Philosophen macht es für zeitgenössische Philosophen und Theologen so schwer, die Errungenschaften des Augustinus wiederzuentdecken[14].

Anders als bei Spinoza oder Ricoeur negiert das «totum esse praesens» — daß das Ganze Gegenwart ist — im Verständnis des Augustinus von Gottes schöpferischer und erlösender Gegenwart *nicht* die Zeit, sondern schafft alle Zeit[15]. Weit entfernt von einer abstrakten Allgemeinheit des Begriffs umfaßt und erlöst die ewige Gegenwart Gottes die gesamte Schöpfung und schließt das Ganze der Menschheitsgeschichte ein. Das ist nicht eine Ewigkeit, die das Leiden leugnet; vielmehr werden alles Unheil und alle Gewalt, die die Sünde mit sich brachte, hineingenommen in das einzig wahre Königreich der Gerechtigkeit und Liebe.

Es gibt hier keine namenlosen Opfer der Geschichte. Jeder einzelne Mensch wird von Gott erkannt und geliebt. Und es ist allein diese unbegrenzte wissende Liebe, die angesichts der menschlichen Sünde für Gerechtigkeit und Erbarmen bürgt. Gottes ewige schöpferische Gegenwart negiert nicht die Freiheit des Menschen, sie ist vielmehr deren Möglichkeitsgrund. Zu meinen, weil Gott von Ewigkeit her jeden einzelnen Augenblick unseres Lebens kennt, würde damit eine Notwendigkeit auferlegt, wie wir leben und uns in der Geschichte entscheiden, beruht, wie Augustinus, Boëthius und Thomas von Aquin sehr deutlich gesehen haben, auf einem großen Fehler auf der Ebene des Begriffs bzw. der Kategorien, indem man Ewigkeit als etwas «vor» oder «nach» einem Ereignis in der Geschichte auffaßt[16].

Das Versäumnis, die Errungenschaften von Augustinus, Boëthius und Thomas von Aquin in der Theologie aufzugreifen und fortzuführen, hat bei den nachfolgenden Theologen zu der nominalistischen Abstraktion eines dezisionistischen Gottes geführt, die dann in der Aufklärung nochmals umgeformt wurde zu der abstrakten Allgemeinheit der «Natur», wie wir sie zu Beginn dieses Beitrags erörtert haben[17]. Neuere Studien zeigen, daß es genau die abstrakte Universalität der Aufklärung ist — und nicht das authentische Christentum —, die ihren Schatten auf die Greuel der Moderne wie den Antisemitismus wirft[18]. Denn nur die Gegenwart aller Menschen in Gott kann die konkrete Universalität konstituieren, die vermittelt ist in und durch die Partikularität jeder einzelnen Person und jedes Ereignisses.

Die konkrete Universalität der gesamten Geschichte im dreieinigen Gott begründet menschliche und zwischenmenschliche Solidarität, in der jeder einzelne mit allen anderen Mitgliedern des Menschengeschlechts verbunden ist. Es gibt hier nicht den abstrakten Begriff der «Natur» als einer unpersönlichen Kraft, die allem zugrunde liegt. Diese abstrakte Natur der *Philosophen* der Aufklärung ist der Kontext, in dem Menschen anderer Nationen oder Völker eben als «andere» gegenüber den Menschen der eigenen Nation oder des eigenen Volkes betrachtet werden. Wie Hegel sehr schön herausgestellt hat, hat die abstrakte Natur auch die Voraussetzungen dafür geschaffen, die Beziehungen zwischen der eigenen Gruppe und den anderen in den Kategorien von Herrschaft und Kampf zu begreifen[19].

Dadurch, daß die Kultur der Moderne die spezifisch *theologische* Tragweite von Gottes Offenbarung in der jüdischen und christlichen Bibel ignoriert oder gering achtet, hat sie auch nicht begriffen, daß der absolut transzendente und total «andere» Gott alles Geschaffene kennt und liebt. Wie Augustinus und alle rechtgläubigen christlichen Traditionen betonen, ist die Schöpfung insgesamt gut. Das Böse und das Übel stammen nicht vom ganz anderen Gott, sondern sind Hervorbringung von freien, mit Vernunft begabten Geschöpfen, die es ablehnen, so zu leben, wie es der verständige, gute und heilige Gott wollte. Jede Sünde ist eine gewaltsame Verweigerung, im Leben und Handeln der von Gott gewollten Schönheit und Ordnung der Schöpfung zu entsprechen. Da sie diesen Glauben drangegeben haben, ignorieren die Philosophen und Anthropologen der Moderne beharrlich, daß unterschieden werden muß zwischen der guten menschlichen Natur und dem Bösen,

das Menschen begehen. So werden dann alle Greuel der Geschichte, all die Gewalttaten, die auf die Sünde und das Böse zurückgehen, der Natur zugeschrieben. Menschen sind «von Natur aus» schlecht, anfällig für Gewalttat und Verbrechen. Nur die Ausübung von Zwang und die Drohung mit dem Tod kann diese vorgeblichen natürlichen Strebungen in Schach halten.

Was die jüdische und christliche Offenbarung als Folgen der Sünde darstellt, wird nun der Natur zugeschrieben, und vermeintlich «aufgeklärte» Staaten suchen mit weltlicher Erziehung und gesetzlichen Zwangsmaßnahmen ihr, so gut es eben geht, entgegenzuwirken[20]. Was Augustinus im Hinblick auf das Römische Imperium gesagt hat, kann auf alle Anstrengungen übertragen werden, die mit der menschlichen Geschichte ohne die theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe zurechtkommen wollen: Alle Reiche dieser Welt versuchen, die «libido dominandi», die Gier nach Herrschaft, zu zähmen, indem sie Gewalt anwenden und mit dem Tod drohen. Und so setzt sich das Reich der Sünde und der Beherrschung beständig fort[21].

Diese abstrakte Gegenwart von Natur oder Geschichte ist genau *nicht* die göttliche Gegenwart, die offenbar wurde in Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi, der menschgewordenen zweiten Person der Trinität. Die Auferstehung kann nicht ohne unseren Glauben an Jesus Christus verkündet werden. Wie alle Geheimnisse unserer Erlösung besiegelt sie unsere Identität als eine, die immer weiter hineingerufen wird in ein Gespräch der Liebe mit dem dreieinigen Gott, der allein Schöpfer ist. Nur im Reich, das Jesus verkündigt und das in ihm Gestalt gewonnen hat, finden wir das Reich des wahren Verstehens und der Liebe[22].

Die Auferstehung Jesu, der heilend und vergebend durch das Land gezogen war, ist die Epiphanie seiner göttlichen Person. Die bedeutsame Lehrunterscheidung zwischen Natur und Person zeigt an, daß alle Menschen in eine Gemeinschaft und Solidarität gerufen sind, die die engen Grenzen eines monadischen Individualismus weit überschreiten. Denn niemand kann die Frage: Wer bin ich? beantworten, ohne daß er von all den anderen erzählt, von denen er abstammt, mit denen er gelebt hat und noch lebt. Niemand kann erzählen, wer er oder sie ist ohne Bezugnahme auf die anderen, deren Gegenwart und Freundschaft wesentlich zu seinem oder ihrem eigenen Personsein gehören.

Jede Auto-Biographie ist *ipso facto* auch eine Hetero-Biographie. Das Ich und der andere stehen in Gemeinschaft und Austausch, ob man sich das eingesteht oder nicht. Wir werden nicht verstehen und wissen, wer jeder von uns ist, solange wir nicht jeden einzelnen, der Mitglied des Menschengeschlechts war, ist oder sein wird, verstehen und um ihn wissen.

Das Verstehen und Wissen um alle Menschen führt uns dann in das Geheimnis des fleischgewordenen Wortes in Christus. Dieser wahre Mensch ist eine göttliche Person. Denn die Gesamtheit der Menschen ist für sich nicht voll verstehbar und erkennbar. Als Menschen sind wir alle radikal verwiesen auf einen Anderen, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Im Geheimnis der Auferstehung wird die Menschheit die Erfahrung machen, daß die ganze Schöpfung erlöst und gut ist.

[1] J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz [5]1992) 149ff; vgl. auch dessen Beitrag in diesem Heft.

[2] Für die deutsche Übersetzung wurde herangezogen: J.-J. Rousseau, Die Bekenntnisse, übers. von Alfred Semerau (München [2]1984) 9.

[3] AaO. 646.

[4] Vgl. A. Funkenstein, Theology and the Scientific Imagination (Princeton 1986) 80ff; Y. Yovel, Spinoza and Other Heretics, Bd. 1 u. 2 (Princeton 1989) 155, 213.

[5] Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis, in: C.J. Gerhardt (Hg.), Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, 7 Bde. (Berlin 1875-1890), Bd. 7, 311.

[6] Vgl. R. Rorty, Habermas and Lyotard on Postmodernity, in: R. Bernstein (Hg.), Habermas and Modernity (Cambridge) 161-175.

[7] Augustinus, Bekenntnisse, 11,20,26.

[8] Vgl. B. Lonergan, Methode in der Theologie (Leipzig 1992) 180-238.

[9] Im 1. und 3. Band von Paul Ricoeur, Zeit und Erzählung (München 1988/1990), wird eine neukantianische Interpretation von Augustinus' Verständnis der Zeit dargeboten, die die ontologische Bedeutung unterschlägt.

[10] Augustinus, Bekenntnisse, 9,10,23 (mit Bezug auf Psalm 80,2).

[11] Vgl. J.J. O'Donnels dreibändige Studie: Augustine Confessions (Oxford 1972), bes. Bd. 2, 413. Die Arbeit O'Donnels macht es noch problematischer, in Buch 7 der Bekenntnisse eine «Neuplatonische Abhandlung» zu sehen, wie Henry Chadwick in seiner neulich vorgelegten Übersetzung nachzuweisen versucht.

[12] Augustinus, Bekenntnisse, 9,10.

[13] Vgl. Matthew L. Lamb, Presence and Eternity in St. Augustine (in Vorbereitung). Die neue Sicht auf Augustinus wird z.B. aufweisen, daß das von Augustinus eingesetzte Paradigma weit mehr von den Paradigmen der jüdischen und christlichen Bibel geprägt ist, als man bisher angenommen hat. Vgl. auch J.B. Metz, Theologie als Theodizee? in: Willi Oelmüller (Hg.), Theodizee — Gott vor Gericht? (München 1991) 103-118.

[14] Vgl. O'Donnells Einspruch (aaO., Bd. 1, XIX): «Wir alle mißverstehen Augustinus in vielerlei Hinsicht. Die Art unserer Lektüre seiner Schriften ist hoffnungslos inkohärent. So versagen wir ihm in mehreren Punkten die Gefolgschaft: (1) Wir nehmen einiges von dem, was er sagt, nicht zur Kenntnis, wenn es uns nicht gefällt, uns aber nicht weiter wichtig erscheint; (2) wir reagieren sehr ungehalten auf einiges, was er sagt, wenn es uns nicht gefällt und uns wichtig erscheint; (3) wir übergehen zahlreiche Stellen, wenn wir seine Aussagen naiv, uninteressant oder konventionell finden (und zeigen damit nur, daß unser Urteil naiv, uninteressant und konventionell ist); (4) wir geben uns gönnerhaft, wenn wir etwas interessant, aber fehlerhaft oder schlicht finden (z.B. die Ausführungen über Zeit und Gedächtnis); (5) wir bewundern oberflächlich einzelne Glanzstellen; (6) wir passen, was uns gefällt, der Minimal-Religion unserer Zeit an und finden Ironien dort, wo er sie nie intendiert hat; wir reißen aus dem Zusammenhang und heben hervor, was uns für eine vorab entschiedene These (sei sie historischer, psychologischer, philosophischer oder dogmatischer Natur, so z.B. in der Frage des gerechten Krieges, der Unbefleckten Empfängnis oder auch der Abtreibung) nützlich erscheint, während wir gar nicht wahrnehmen, daß wir viele andere Gedanken vernachlässigen, bloß weil sie nicht denselben Anklang bei uns finden. Wenn Augustinus z.B. auf die Aussage Wert legt, daß alle Wahrheit Teil der einen Wahrheit ist und daß diese Wahrheit identisch ist mit der zweiten Person der Trinität und daß Jesus, der Sohn des Zimmermanns, identisch ist mit dieser Person, so stimmen wir bestenfalls gedanklich zu, fühlen uns dann aber gedrängt, den Gedanken eher nach unserem Bedürfnis zu interpretieren als ihn direkt anzunehmen. Gerade wenn wir unser Bestes geben, um Augustinus zu erklären, sind wir seinem Denken vielleicht am fernsten.»

[15] Siehe: Bekenntnisse, 11,11,13.

[16] Die systematische Bedeutung der Ausführungen von Thomas von Aquin über göttliche Gegenwart und menschliche Freiheit hat wieder herausgestellt: B. Lonergan, Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas (New York 1971).

[17] Vgl. E. Wyschogrod, Spirit in Ashes. Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death (New Haven 1985) 94ff.

[18] Vgl. Z. Bauman, Modernity and the Holocaust (Ithaca 1989); P.L. Rose, Revolutionary AntiSemitism in Germany. From Kant to Wagner (Princeton 1990); F.E. Manuel, The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes (Cambridge 1992).

[19] Vgl. E. Wyschogrod, aaO. 106ff.

[20] Vgl. A. Giddens, The Nation, State and Violence (Berkeley 1989); R. Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses (Freiburg i.Br. 1983).

[21] Augustinus, De Civitate Dei, Buch 14 u. 19.

[22] AaO. Buch 22.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

MATTHEW L. LAMB

Priester der Erzdiözese Milwaukee. Er hat an der Gregoriana in Rom studiert; an der Universität Münster wurde er zum Doktor der Theologie promoviert. Er hat an der Divinity School, University of Chicago, und am Theology Department, Marquette University, gelehrt, und ist jetzt Professor für Fundamentaltheologie am Boston College. Buchveröffentlichungen u.a. «History, Method and Theology» und «Solidarity with Victims». Er hat über hundert Beiträge in verschiedenen Zeitschriften publiziert, sowie zahlreiche Beiträge in wissenschaftlichen Sammelwerken. Anschrift: Department of Theology, Boston College, Chestnut Hill, MA 02167, USA.

Johann Baptist Metz

Zeit ohne Finale?

Zum Hintergrund der Debatte über «Resurrektion oder Reinkarnation»

Im Hintergrund der Debatte, die in diesem Heft über «Resurrektion oder Reinkarnation» geführt wird, steht meines Erachtens das Problem der Zeit. Zwei «Zeitbotschaften» stehen einander gegenüber: die dionysisch gestimmte Botschaft Friedrich Nietzsches von der Zeit ohne Finale, sozusagen von der Ewigkeit der Zeit, und die biblisch apokalyptische Botschaft von der befristeten Zeit.

Von der Divinität der Zeit

Friedrich Nietzsche: Wir kennen ihn als Künder des Todes Gottes im Herzen Europas. «Gott ist tot», das ist die Botschaft des «tollen Menschen» in Nietzsches «Fröhlicher Wissenschaft». Gott ist tot, und die Kirchen sind nichts anderes als «die Grüfte und Grabmäler Gottes»[1]. Was «ist», wenn Gott tot ist?

Nietzsches Botschaft vom Tode Gottes ist, genau besehen, eine Botschaft von der Zeit. Seine Aufkündigung der Herrschaft Gottes ist die Ankündigung der Herrschaft der Zeit, der elementaren, der unerbittlichen und undurchdringlichen Hoheit der Zeit. Gott ist tot. Was nun in allem Vergehen bleibt, ist die Zeit selbst: ewiger als Gott, unsterblicher als alle Götter. Es ist die Zeit ohne Finale, ja — wie Nietzsche ausdrücklich betont — «ohne Finale ins Nichts»[2]. Es ist die Zeit, die nicht beginnt und die nicht endet, die Zeit, die keine Fristen kennt und keine Ziele, keine himmlischen Ziele und keine irdischen Ziele, keine spekulativ durchschauten Ziele wie bei Hegel und keine politisch zu verwirklichenden Ziele wie bei Marx. Es ist die Zeit, die nichts will außer sich selbst, die Zeit als die letztverbliebene Majestät, nachdem alle metaphysisch erbauten Throne gestürzt sind, die Zeit als das einzige nachmetaphysische Faszinosum. Über Jahrtausende waren wir bemüht, uns einen Begriff vom unbegreiflichen Gott zu bilden. Nun versuchen wir uns in immer neuen Anläufen an einer Definition der undefinierbaren Zeit — angeführt oder irritiert von Nietzsche, von Heidegger u.a. Es gehört zu den bemerkenswertesten «Zeichen der Zeit», daß gegenwärtig über nichts so viel gerätselt und nachgedacht, publiziert und gestritten wird wie über die Zeit selbst[3].

Im Bann der entfesselten Zeit

Immer mehr sind wir einem anonymen Druck der Beschleunigung ausgesetzt, einer undurchsichtigen Mobilisierung unserer Lebenswelt. Wir leben im mythischen Bann der losgelassenen, der entfesselten und sich selbst überlassenen Zeit. Die Angst geht um, daß wir darin uns selbst abhanden kommen könnten. «Romantik» ist in der intellektuellen Kultur gefragt, und der nervöse Ruf nach «Heimat» hat Konjunktur. Nietzsche seinerseits wußte sehr genau, in welch geradezu apokalyptisch anmutende Turbulenzen die Menschheit gerät, wenn sie sich von der Apokalypse, wenn sie sich also von der Zeit mit Finale endgültig verabschieden will: «Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden?»[4] Vielleicht gewöhnen wir uns an die diffuse Atmosphäre der Ortlosigkeiten und der Beschleunigungen, an die selbstlaufenden Prozesse, in denen das Medium wichtiger ist als die Botschaft, die immer raschere Vermittlung interessanter als das zu Vermittelnde. Vielleicht gewöhnen wir uns an die Verbote, die niemand öffentlich angeschlagen hat, die aber umso nachhaltiger in unseren Köpfen wirken: die Demobilisierungsverbote, die Verweilverbote, die Verzögerungsverbote. Vielleicht werden wir unempfindlicher gegenüber dem Umstand, daß wir zwar immer

mehr erkunden können, daß wir uns aber immer weniger vertraut machen können.

Ewige Wiederkehr des Gleichen

Nietzsche macht einen Vorschlag, wie der von ihm proklamierten Hoheit der Zeit Rechnung zu tragen sei[5]. Um «des Willens Widerwillen gegen die Zeit» zu brechen, bietet er, wie er selbst bekennt, seinen «abgründigsten Gedanken» auf: den Gedanken von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Dem Werden soll, als höchstem Ausdruck des Willens zur Macht, der Charakter des Seins aufgeprägt werden. So formuliert es eine als «Rekapitulation» bezeichnete Notiz Nietzsches von 1885. Das Vergehen soll als ständiges Werden in der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorgestellt und so «beständig» gemacht werden. Nietzsches Formel für Heideggers «Sein und Zeit» lautet: «Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins — Gipfel der Betrachtung.»[6]

Das mag zunächst abstrakt klingen und weit entfernt von der alltäglichen Erfahrung der Herrschaft der Zeit. Aber was ist mit der Vermutung über die Seelenwanderung, die heute wieder viele Menschen beschäftigt? Was vor allem ist mit der Vorstellung von der Reinkarnation, die immer mehr Anhänger findet? Spiegelt sich darin nicht etwas von der suggestiven Macht dieses frühgriechischen Mythos von der Wiederkehr des Gleichen, auf den Nietzsche sich bezieht? Das jüngste Buch des deutschen Schriftstellers Botho Strauß trägt den befremdlichen Titel «Beginnlosigkeit»[7]. Es ist der literarisch-ästhetische Versuch über eine Kosmologie, für die die Welt weder einen Anfang noch ein Ende hat, eine Paraphrase also zur sog. steady-state-cosmology[8], und das Exerzitium eines Denkens und Sehens, das sich die Vorstellung von Anfang und Ende versagt. Offensichtlich korrespondieren die Thesen von der Beginnlosigkeit und der Finallosigkeit der Weltzeit.

Kierkegaards Protest

Kierkegaard seinerseits wandte sich energisch gegen den Gedanken von der Wiederkehr des Gleichen. Er stellte ihm die wiederholende Erinnerung entgegen. Karl Löwith berichtet in seinem Nietzsche-Buch von einem Versuch Kierkegaards. Dieser Versuch galt der Frage, ob sich etwas so wiederholen lasse, daß dabei ein Gleiches wiederkehrt. «Er (Kierkegaard) war schon einmal in Berlin gewesen und wiederholt nun diese Reise, um zu erproben, welche Bedeutung die Wiederholung haben kann. Er erinnert sich dabei, wie dies und jenes das erste Mal gewesen ist und ausgesehen hat, muß aber gerade in Folge seines Erinnerns entdecken, daß sich nichts wiederholt, sondern alles anders geworden ist, als es war. Der Wirt und die Wohnung, das Theater und die ganze Stimmung, in der er das erste Mal die Stadt betrat, alles ist mit der Zeit anders geworden, so daß selbst das wenige, was sich gegenständlich gleich geblieben ist, in der neuen Situation auch nicht mehr zu der anders gestimmten Umgebung paßt und dadurch ebenfalls anders ist als zuvor. So weit es im Einzelnen eine Wiederholung gibt, ist es eine ‹verkehrte›, weil sich das Ganze, welches die Richtung für alles Einzelne gibt, nicht gleich geblieben ist. Gerade die Rückerinnerung an das Gewesene lehrt ihn die Unmöglichkeit einer Wiederkehr des Gleichen.»[9]

Die Erinnerung entkräftet die Vorstellung von der Wiederkehr des Gleichen. So wäre in einer Zeit, in der die Menschen immer weniger aus ihren Erinnerungen und immer mehr aus ihren Reproduktionen leben und sich als ihr eigenes Experiment verstehen, an die der Wiederkehr widerstrebende Macht der Erinnerung zu erinnern. Zu widerstehen wäre einer besonderen Art des Vergessens: jenem Vergessen des Vergessens, durch das sich die Herrschaft einer beginn- und endlosen Zeit in unseren Seelen befestigt[10].

Gott und Zeit

Die biblische Botschaft ist in ihrem Kern auch eine Zeit-Botschaft, eine Botschaft vom Ende der Zeit. Alle biblischen Aussagen tragen einen Zeitvermerk, einen Endzeitvermerk. Im biblischen Israel begegnet uns ein Volk, das unfähig scheint, sich von Mythen oder Ideen trösten und besänftigen zu lassen. Der Mythos scheint ihm letztlich gleich fern zu sein wie die Metaphysik[11]. Es verwandelt sich immer wieder in eine Landschaft von Schreien. Das diesseitsbegabte, weltverstrickte Israel hat — nach allen wichtigen Zeugnissen — seinen rettenden Gott nicht hinterweltlich geglaubt und gedacht,

nicht als das Jenseits zur Zeit, sondern als das befristende Ende der Zeit. Diese Gotteserfahrung gilt für die abrahamitischen Traditionen: «Gott zieht Abraham auf den Weg»; sie gilt für das Exoduswort: «Ich werde bei euch sein als der ich bei euch sein werde»; sie gilt für die Krisen- und Umkehrbotschaft der Propheten, in der sich die Landschaft Israels in eine eschatologische Landschaft verwandelt; sie gilt für Hiob und seinen Schrei: Wie lange noch?; und schließlich gilt sie für die spät alttestamentliche, tief ins Neue Testament hineinreichende Apokalyptik und ihre Theodizee. Gewiß wäre zu den apokalyptischen Traditionen viel Differenzierendes zu sagen (und ich kann hier nur auf die einschlägigen Artikel in diesem Heft verweisen). Hier sei nur eines betont: Diese Apokalyptik ist in ihrem Ansatz nicht, wie ihr häufig in kritischer Absicht unterstellt wird, eine geschichtsferne Spekulation, eine katastrophensüchtige Vermutung über den Zeitpunkt des Endes der Welt; sie ist im Kern vielmehr der Versuch, das befristete Wesen der Weltzeit aufzudecken, sie ist der Ansatz zur Verzeitlichung der Welt im Horizont befristeter Zeit.

Das gilt nun auch und gerade für die Gründungsgeschichte des Christentums. Was die Theologie später «Naherwartung» nennen wird, umspannt die ganze neutestamentliche Szene. In ihrem Horizont hat Jesus gelebt und gelitten, und unter ihrem Zeitverständnis hat Paulus seine Christologie formuliert und seine Mission praktiziert. Dabei bedeutet für Paulus die Vorstellung der Zeit als befristeter nicht etwa eine Entleerung und Entwürdigung der Zeit und der in ihrem Horizont begegnenden Welt. Die Zeit ist für Paulus keineswegs eine belanglose Durchgangszeit, sie ist nicht Wartezimmerzeit. Der Horizont befristeter Zeit bedeutet keine Entwichtigung von Gegenwart (wie das häufig auch in der Theologie unterstellt wird); im Gegenteil: erst in ihm wird «Gegenwart» in jener emphatischen Weise erfahrbar, wie sie für Paulus kennzeichnend ist. Sein endgültiges und unwiderrufliches νῦν, sein «Jetzt» läßt sich nur im Horizont befristeter Zeit aussagen; im Horizont induktiv unendlicher Zeit gibt es nichts End-gültiges, sondern nur Hypothetisches! Der Apokalyptiker Paulus ist Missionar. Ohne ihn und seine Sendungstätigkeit ist das geschichtliche Projekt Europa, das, was wir später «christliches Abendland» nennen, undenkbar. Im Horizont befristeter Zeit wandelt sich die Welt zur Geschichtswelt; diese spezifische Zeiterfahrung wird zur Wurzel des Verständnisses von Welt als Geschichte und damit zum Auftakt geschichtlichen Bewußtseins.

Der Apokalyptiker Paulus ist offensichtlich auch keineswegs ein Untergangsfanatiker. Er überzieht und vergiftet nicht die politische Landschaft mit zelotisch angeschärften Untergangsphantasien. Man lese nur einmal sein (uns heute eher irritierendes) nüchternes Plädoyer für den römischen Staat in Röm 13. Der Horizont befristeter Zeit macht die, die bewußt in ihm leben, weder zu Voyeuren noch zu Terroristen des eigenen Untergangs. Totalitäts- und aggressionsanfällig wurde das Christentum erst, seit es versucht, das apokalyptische Erbe völlig zu enttemporalisieren: etwa durch strikte Moralisierung. Das führte zur apokalyptischen Überanstrengung des sittlichen Handelns; und hier lauert tatsächlich die Gefahr des Fanatismus und der distanzlosen Praxis.

Zeiteskapismus der Theologie

Die Art, wie das Christentum zur Theologie wurde, hat den dramatischen Zusammenhang zwischen Gott und Zeit, wie er aus den Urschriften begegnet, immer mehr verstellt. Die Theologie hat — aus hier nicht zu erörternden Gründen[12] — das Zeit-Wort, das ihr aus dem biblischen Erbe aufgedrängt ist, vergessen oder halbiert oder entspannt. Sie lebt inzwischen vielfach von fremden, von geborgten Zeitverständnissen, die es fraglich machen, wie in Verbindung mit ihnen der Gott der biblischen Überlieferung überhaupt noch anzusprechen und zu denken sei. Von den geborgten Zeitverständnissen, die in der Theologie zu finden sind, nenne ich diese: die zyklische Zeit; die vom prästabilierten Kosmos eingerahmte Zeit; die linear-teleologische Zeit; das Fortschrittskontinuum, insofern es entweder evolutionistisch leer ins Unendliche wächst oder aber auch dialektisch verzögert und unterbrochen wird; die strikt lebensgeschichtlich psychologisierte und individualisierte Zeit, abgekoppelt von der Welt- und Naturzeit — und überhaupt neomythische Zeitvorstellungen. Selbst in der Theologie scheint Nietzsche mehr Chancen zu haben als das Erbe der Apokalyptik, sofern es als Temporalisierungsprogramm zu gelten hat.

Seit den Tagen des Markion und seinem dualistischen Axiom von der Heillosigkeit der Zeit und der Zeitlosigkeit des Heils gibt es so etwas wie eine gnostische Dauerversuchung der christlichen Theologie. Sie verschärft sich heutzutage im Dualismus zwischen Lebenszeit und Weltzeit. Können wir überhaupt noch die Rede von Gott in einen Zusammenhang mit der Weltzeit bringen? Huldigen wir hier nicht einem heimlichen Dualismus? Wir überlassen die Weltzeit einer leeren, anonymen Evolutionszeit und suchen nur die individuelle Lebenszeit in ein Verhältnis zu Gott zu bringen. Haben wir aber damit nicht — gut gnostisch — den Schöpfergott längst preisgegeben und huldigen wir nicht ausschließlich einem in den Tiefenräumen unserer Seelen vermuteten Erlösergott? Kann sich aber eine Theologie, die am Bekenntnis zum Schöpfergott festhält, der Spannung zwischen Kosmologie und Psychologie, zwischen kosmologischer und psychologischer Zeitauffassung entziehen? Um das mindeste zu sagen: Nicht die individuelle Lebenszeit, sondern gerade auch die Zeit der Anderen, nicht der Vorlauf in den eigenen Tod, sondern die Erfahrung des Todes der Anderen hält die eschatologische Unruhe wach.

Die Angst in den Ängsten

Die tödliche Krankheit der christlichen Religion ist nicht etwa Naivität, sondern — Banalität. Banal kann die christliche Religion werden, wenn sie in ihrem Kommentar zum Leben nur das verdoppelt, was ohne sie — und nicht selten gegen sie — ohnehin zum modernen Konsens wurde. Die Naivität der biblischen Religion hingegen lauert diesen Selbstverständlichkeiten auf. Sie tut es z.B. dadurch, daß sie bei Texten und Bildern der biblischen Apokalypse einen Augenblick länger verweilt und ihnen wenigstens etwas länger standhält, als dies der moderne Konsens zu erlauben scheint. Wenn die christliche Religion auf die apokalyptische Weisheit und ihre Zeitbotschaft rekurriert und in ihr Elemente einer gefährlichen Erinnerung vermutet, dann tut sie das nicht, um den Lauf der Zeit mit apokalyptisch gestimmter Schadenfreude zu kommentieren; sie tut es vielmehr, um die Quellen unserer Angst aufzuspüren.

Wovor ängstigen wir uns? Es gibt ja viele angebbare Quellen unserer einzelnen Ängste — nicht zuletzt auch im religiös-kirchlichen Leben. Um sie aufzuspüren und zu beruhigen, können der Rat und die Kritik der Psychologie durchaus hilfreich sein, hilfreich, damit solche Ängste endlich verschwinden: Ängste, die lähmen und einschüchtern, die uns kleinmachen und unaufrichtig, unfrei und leicht beherrschbar ... Aber gibt es nicht so etwas wie eine tiefersitzende Angst in allen unseren einzelnen Ängsten, eine Angst, die uns alle durchstimmt? Wenn wir weniger Angst vor unserer Angst hätten, wüßten wir vermutlich genauer, was uns wirklich ängstigt!

Vermutlich war der archaische Mensch immer geängstigt vom Gefühl des nahen Endes seines Lebens und seiner Welt; und diese mythische Angst hat auch seine Arbeit an der Welt gelähmt. Etwas von dieser mythischen Angst schlägt auch in den gegenwärtigen Katastrophenängsten durch. Doch für den modernen Menschen gibt es eine radikaler gewordene Angst. Es gibt eine Angst nicht nur davor, daß alles zu Ende gehen und etwa der Planet dem Untergang geweiht sein könnte, sondern — tiefersitzend — eine Angst davor, daß überhaupt nichts mehr zu Ende geht, daß es überhaupt kein Ende gibt. Es gibt eine Angst davor, daß alles und alle hineingerissen sind in das Gewoge einer antlitzlosen und gnadenlosen Zeit, die schließlich jeden von hinten überrollt wie das Sandkorn am Meer und die alles gleichgültig macht wie der Tod. Auch ein atomar explodierender Planet bliebe schließlich dem endlosen Tod einer Zeit «ohne Finale ins Nichts» ausgeliefert. Diese Art der Zeitherrschaft treibt jede substantielle Erwartung aus; sie erzeugt jene heimliche Identitätsangst, die an der Seele der modernen Menschen frißt. Sie ist schwer entzifferbar, weil sie unter den Chiffren von Fortschritt und Entwicklung längst erfolgreich eingeübt ist, ehe wir sie, für Augenblicke, auf dem Grund unserer Seelen entdecken.

«Auf's Schlimmste zu»

Eines der berühmten Stücke von Samuel Beckett trägt den Titel «Endspiel». In ihm fragt der eine Dialogpartner, namens Hamm, voller Angst: «Was ist los? Was passiert eigentlich?» Und der andere, namens Clov, antwortet ihm: «Irgendetwas geht seinen Gang.» Das sind Dia-

logfetzen aus der Tragödie vom Erlöschen des Lebens — vom lautlosen Erlöschen des Lebens, ohne jegliches apokalyptisches Geschrei. «Irgendetwas geht seinen Gang». An dieser Zeit ohne Finale stirbt der Mensch, der Mensch, wie wir ihn bisher geschichtlich kennengelernt haben. Die von Nietzsche als Tod Gottes verkündete Majestät der Zeit fordert ihre Opfer. Die Herrschaft der Zeit ohne Ende fordert das Ende des Menschen ein. Keiner wußte das besser als Nietzsche selbst. Entsprechend redet er häufig von der «Abschaffung des Menschen», er spricht jedenfalls vom Tod des Subjekts, er hält das Subjekt für eine bloße Fiktion und das «Ich» wie den bisherigen Menschen überhaupt für den eigentlichen Anthropomorphismus[13]. Und was ist mit Nietzsches Traum vom neuen Menschen, vom erhöhten Menschen, vom Übermenschen, der aus seiner Botschaft von der Zeit ohne Finale geboren werden soll? Mir fällt dazu nur die Vision vom ganz und gar zeitunempfindlichen Menschen ein, vom Menschen als sanft funktionierender Maschine, vom Menschen als computerisierter Intelligenz, die sich nicht zu erinnern braucht, weil sie von keinem Vergessen bedroht ist, vom Menschen als einer Digitalintelligenz ohne Geschichte und ohne Passion. Gewiß, auch das wäre ein Triumph der Zeit über Gott, über Gott — und über die Menschen. Kein Finale könnte je so schlimm sein wie gar kein Finale.

In dem Text «Auf's Schlimmste zu» von Samuel Beckett steht dies zu lesen: «Verlangend, daß alles vergehe. Trübe vergehe. Leere vergehe. Verlangen vergehe. Vergebliches Verlangen, daß vergebliches Verlangen vergehe.»

[1] Friedrich Nietzsche, Werke in 3 Bänden (Darmstadt [2]1960 = ed. Schlechta I-III) hier: II, 126ff.

[2] F. Nietzsche, Werke III, aaO. 853 (Nachlaß).

[3] Vgl. z.B. die Zeitbibliographie bei H. Lübbe, Im Zug der Zeit (Berlin 1992) 25-35.

[4] F. Nietzsche, Werke II, aaO. 127.

[5] Zu den nachfolgenden Nietzsche-Zitaten vgl. J.B. Metz, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: O. Marquard (Hg.), Einheit und Vielheit (XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie) (Hamburg 1990) 170-186, spez. 175f; abgekürzte Fassung in: Herder Korrespondenz, April 1988.

[6] F. Nietzsche, Werke III, aaO. 895 (Nachlaß).

[7] München 1992.

[8] Sie erinnert an die Lehre von der «Ewigkeit der Welt», die Augustinus als unvereinbar mit der Lehre von der Schöpfung erklärt. Vgl. z.B. E. Behler, Art. Ewigkeit der Welt, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2 (Basel 1972), 844-848.

[9] K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Stuttgart 1956) 177.

[10] Vgl. z.B. J.B. Metz, Für eine anamnetische Kultur, in: H. Loewy (Hg.), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens (Reinbek 1992) 35ff.

[11] Einzelheiten dazu bei J.B. Metz/T.R. Peters, Gottespassion (Freiburg 1991).

[12] Vgl. meinen in Anm. 5 angegebenen Text.

[13] Zu den einschlägigen Belegen aus Nietzsches Werk vgl. nochmals Anm. 5

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. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind besonders zu erwähnen: Zur Theologie der Welt (Mainz [5]1985); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz [5]1992); Jenseits bürgerlicher Religion (Mainz [4]1984). Anschrift: Kapitelstraße 14, 48145 Münster.

CONCILIUM aktuell

Norbert Greinacher

Vom Masochismus der katholischen Amtskirche

Masochismus ist das nach Leopold Ritter von Sacher-Masoch (1836-1895) benannte pathologische Phänomen für eine individuelle psychosexuelle Disposition, bei der eine geschlechtliche Erregung und Befriedigung nur durch Erleiden von Mißhandlungen erreicht wird. Ich benutze hier diesen Begriff im analogen Sinne für ein sozialpsychologisches Phänomen im Hinblick vor allem auf die innere Einstellung und das äußere Verhalten der maßgeblichen und machtausübenden Amtsträger in der katholischen Kirche.

Der Begriff Amtskirche ist umstritten. Ich benutze ihn in einem grundsätzlich positiven Sinne. Wenn man wie ich davon überzeugt ist, daß die Sache Jesu Christi — tà Christoũ Jēsoũ (Phil 2,21) — an die kommenden Generationen weitergegeben und vor dem Vergessen bewahrt sein und darüber hinaus heute in der Gesellschaft der Menschen Gestalt annehmen soll, dann ist diese Sache Jesu auf eine Institution angewiesen, und das heißt: Sie braucht Amtsträgerinnen und Amtsträger, eben eine Amtskirche. Etwas überspitzt und vereinfachend, aber nicht falsch, kann man sagen: In einer Weltgesellschaft des 20. und 21. Jahrhunderts, in der die einzelnen Kontinente und Nationen immer mehr voneinander abhängig sind, müßte man eine universale Kirchenleitung schaffen, wenn es sie nicht schon gäbe.

Die Tragik des Problems besteht aber nun darin, daß die realexistierende zentrale katholische Kirchenleitung der Sache Jesu aufs Ganze gesehen nicht dient, sondern der Tradierung der Sache Jesu an die kommenden Generationen und der Gestaltwerdung dieser Sache Jesu und der heutigen Gesellschaft nicht nur im Wege steht, sondern in einem kollektiven Masochismus fast alles nur mögliche tut, um nicht nur sehr vielen Mitgliedern der katholischen Kirche Probleme zu bereiten und Leid zuzufügen, sondern daß auch die Sache Jesu schaden nimmt. Ich will im folgenden für den Wahrheitsgehalt dieser These fünf Beispiele anführen.

Der neue «Katechismus der katholischen Kirche» stellt eine verpaßte Chance dar! Anstatt zwischen den kritischen und befreienden Inhalten der alttestamentlichen und neutestamentlichen Traditionen und den zeitgenössischen Kulturen zu vermitteln, stellt er den Anspruch auf, eine bestimmte, vor allem neuscholastisch geprägte, römisch zentrierte Theologie allen katholischen Christinnen und Christen auf der ganzen Welt aufzuerlegen. Anstatt in sym-pathischer Zeitgenossenschaft auf der Grundlage einer Elementarisierung und Fundamentalisierung der biblischen Botschaft den Menschen von heute die «Frohe Botschaft» des unwiderruflichen Ja des menschenfreundlichen Gottes zu den Menschen glaubwürdig zu bezeugen, wird eine universale Indoktrination in tausend Einzelfragen versucht. Als ob es noch nie die Bemühungen um eine «Kurzformel des Glaubens» (Karl Rahner), als ob es noch nicht das Büchlein «Credo» eines Hans Küng gäbe.

Der Text des Entwurfes der neuen Moralenzyklika «Veritatis splendor» stellt im Grunde nichts anderes als den Versuch dar, in formaler Hinsicht den Absolutheitsanspruch des Papstes ohne eine «ex-cathedra-Entscheidung» und ohne Konzil dann in Anspruch zu nehmen, wenn er behauptet, in Übereinstimmung mit den Bischöfen der Kirche zu sprechen, ohne daß diese Übereinstimmung bewiesen wird. In inhaltlicher Hinsicht stellt dieser Text den Versuch dar, die absolute Lehrautorität des Papstes auf ethische Fragen auszuweiten, auch dann, wenn die biblischen Traditionen dies nicht legitimieren, sondern nur aufgrund eines neuscholastisch interpretierten «Naturrechtes». Viele Beobachter fürchten, daß diese Enzyklika nur die legitimatorische Grundlage bilden wird für eine zweite «Moralenzyklika», welche dann die konkreten Fragen der Sexualmoral wie Geburtenplanung, Homosexualität, vorehelicher Geschlechtsverkehr, Schwangerschaftsabbruch usw. behandeln wird. Dies käme einer mittleren Katastrophe für die katholische Kirche gleich. Dabei wäre es doch so ungeheuer wichtig, daß die katholische Kirche die ihr verbliebene Autorität einsetzt zugunsten eines befreienden, auf den biblischen Traditionen gründenden, humanisierenden Ethos.

Wie sehr die römische Kurie mit ihren Bischofsernennungen einseitige, partikularische Kirchenpolitik auf der ganzen Welt betrieben hat, ist leidvoll bekannt. Anstatt sich an die alte Regel von Papst Coelestin I. (422-432) zu halten, die nur einen Konsens der Kirche von damals wiedergibt: «Man soll keinen Bischof gegen den Willen des Volkes einsetzen», wurde auf der ganzen Welt eine Vielzahl von Bischöfen von Rom aus eingesetzt bzw. den Kirchenmitgliedern oktroyiert gegen ihren Willen.

Die augenblickliche Autoritätsausübung in der Kirche widerspricht weithin sowohl den biblischen Traditionen wie dem Fundamentaldemokratisierungsprozeß in der heutigen Gesellschaft. Nichts gegen eine Autorität in der Kirche! Sie ist — wie in jeder Institution — auch in der Kirche notwendig. Aber sie muß den biblischen Traditionen entsprechen, etwa jener Grundregel bei Mt 23,8-11: «Ihr aber sollt euch nicht als ‹Rabbi› anreden lassen; denn einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder. Auch mit ‹Vater› sollt ihr niemand von euch anreden auf Erden; denn einer ist euer Vater: der im Himmel: Auch sollt ihr euch nicht ‹Führer› nennen lassen; denn euer Führer ist einzig Christus, der Größte unter euch soll euer Diener sein.» Ein kirchliches Amt also, das sich die Mittlerrolle zwischen Gott und seinem Volke anmaßt, verletzt nicht nur die geschwisterliche Solidarität, sondern verleugnet die umfassende Liebe Gottes zu den Menschen und die Wirksamkeit des einzigartigen Mittlerdienstes Jesu Christi.

Das Verhältnis der Amtskirche zu den Theologinnen und Theologen ist gestört. Dabei gibt es unter ihnen Personen wie Leonardo Boff, Eugen Drewermann und Hans Küng, die es auf charismatische Weise verstehen, die befreiende Botschaft des Evangeliums den Menschen von heute zu vermitteln. Und was macht die Amtskirche! Sie belegt diese Theologen mit einem Bußschweigen und entzieht ihnen die Lehrbefugnis. Es ist wirklich pervers. Jede andere Institution würde sich die Finger lecken nach Personen, die ihre Institution und deren Ziele so glaubwürdig und authentisch in der Öffentlichkeit mit großem Erfolg vertreten. Und die katholische Amtskirche drängt ihre besten Leute aus der Kirche hinaus.

Ich habe nur einige Beispiele angesprochen. Man könnte ohne Mühe weitere aufzählen. Daß man mich nicht mißverstehe: Ich möchte keine modische, an den Zeitgeist angepaßte, beliebige, «postmoderne» Kirche. Und die Amstkirche hat das Recht und die Pflicht, auf die Kontinuität der Sache Jesu Christi zu achten und manchmal auch ihre kritische Stimme zu erheben, auch gegenüber Theologinnen und Theologen. Aber sie hat vor allem die Aufgabe, die Botschaft Christi heute glaubwürdig zu bezeugen. Und die Menschen warten doch so darauf!

«CONCILIUM aktuell» wird vom jeweiligen Autor bzw. von der jeweiligen Autorin verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Direktionskomitees von CONCILIUM wieder.

Vorwort

John A. Coleman/Miklós Tomka

Was die Kirche über die Massenmedien wissen muß

Unsere Leser und Berater sowie die Herausgeber von CONCILIUM haben schon vor Jahren darauf gedrängt, dem Thema Massenmedien ein eigenes Heft dieser Zeitschrift zu widmen. Die Medien sind kulturell und politisch zu wichtig geworden, als daß man sie ignorieren dürfte. Sie formen unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit. Das Thema Massenmedien ist ein weites Feld. Aus unserer Perspektive versuchen wir vor allem, das Verhältnis zwischen Kirche und Massenmedien in den Blick zu nehmen. Wir stellen vor allem zwei grundlegende Fragen:

1. Was muß die Kirche über die Massenmedien wissen, um sie angemessen zu handhaben und ihren Auftrag, die moderne Kultur in ihrer Eigenart wahrzunehmen, zu erfüllen?

2. Welche Beiträge können die Theologie oder die Kirche zu unserem Verständnis und Gebrauch der Medien leisten?

Vor noch nicht allzulanger Zeit ist in Frankreich ein Buch von Alain Woodrow, dem langjährigen Ressortleiter für religiöse Fragen der Zeitschrift Le Monde, mit dem Titel *Information, Manipulation*[1] erschienen. In Woodrows Titel klingt schon beides an — die Verheißung und die Gefahr der Medien. Sie liefern Information, machen in zunehmendem Maße aus unserer Welt ein Weltdorf und spielen häufig eine befreiende Rolle, z.B. durch die Bereitstellung von Bildern der Unterdrückung in Prag im Jahre 1989, in Südafrika, in Osttimor oder in Peking. Auf der anderen Seite beklagen einige nachdenkliche Kritiker, daß die Medien die Probleme der Welt trivialisieren. Sie informieren, aber gleichzeitig reißen sie die Informationen, die sie liefern, aus ihrem Zusammenhang heraus. Heute macht man uns betroffen über den Hunger in Äthiopien oder die Unruhen in Nordirland. Nächste Woche gehen wir über zu den Kurden, es ergreift uns eine Art distanzierter Neugier und wir nehmen die Rolle eines bloßen Zuschauers ein. Die «coolen» Medien lassen uns distanziert, aber auch bestürzt reagieren. Denn das Schlüsselwort für die Art und Weise, in der die Medien uns Nachrichten übermitteln, ist mit der Übergangsfloskel des Fernsehsprechers «und nun — folgendes» auf den Punkt gebracht. Die Medien können dazu neigen, Information in isolierte, unverbundene Einheiten von «diesem» und «jenem» zu transformieren!

«Manipulation» in Woodrows Titel bezieht sich auf die Naivität, zu denken, daß es irgendeine vollkommene neutrale «Information» geben könne. Eine ernsthafte Hermeneutik der Medien muß fragen, wer die Medien kontrolliert, wem sie dienen (dem Zweck der Auftraggeber? der Regierung? der Ersten Welt?). Sie müßte die Frage nach den Werten stellen, die den Verfahren von Printmedien, Rundfunk und Fernsehen innewohnen. Daher wenden wir uns im ersten Teil dieses Heftes den Medien als kulturellem und gesellschaftlichem Phänomen zu und untersuchen einige der wichtigsten Wertfragen und religiösen Probleme, die die Medien aufwerfen. John Coleman erstellt eine soziologische Studie über die Medien mit der zweifachen Tendenz, einerseits die bestimmende kausale Rolle der Medien zu beweisen und andererseits — aus kultureller Perspektive — hervorzuheben, wie die Rezipienten sich heute eine eigene Meinung über die Medien bilden. Dieser zweite Ansatz läßt die Macht der Medien, uns zu manipulieren, geringer erscheinen. Coleman bringt zur Sprache, wie die Medien unseren öffentlichen Diskurs in Bereichen wie Religion und Po-

litik formen. John Staudenmaier, ein Fachmann für die Geschichte der Technik, versucht in lebendiger Weise zu veranschaulichen, wie die Technik der Medien heute unsere Welt der Empfindungen und unsere Urmetaphern für Erfahrung neu gestaltet. Wenn wir die Medien untersuchen, ist die Form ebenso wichtig wie der Inhalt, so Staudenmaier.

Joan Hemels führt uns in die wichtige Diskussion über die Demokratisierung der Medien ein. Werden sie von Eliten kontrolliert? Welchen Zugang zu den Medien gewinnen gesellschaftliche Bewegungen? Wie beeinflußt die Medienkontrolle die Art und Weise, in der Nachrichten über die Kirche wiedergegeben und berichtet werden? W.E. Biernatzki lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das Problem des kulturellen Imperialismus Europas und der Vereinigten Staaten im Bereich der Medien. Er überprüft die Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Schaffung einer wirklichen internationalen Kontrolle der Medien und einer gerechteren Welt-Medien-Ordnung. Schließlich berichtet uns Miklós Tomka über die Diskussionen in Osteuropa, wo neue Gesetze eingeführt werden, die die regierungs- und parteipolitische Kontrolle der Medien in eine offenere Kontrolle umgestalten.

Im zweiten Teil dieser Ausgabe wenden wir uns der speziellen Frage der Beziehung von Kirche und Medien zu. Wir sagen «der spezielleren Frage», weil die Kirche ebenfalls an einer gerechteren Medien-Welt und daran, wie die Medien in kultureller Hinsicht unseren öffentlichen Diskurs prägen, interessiert sein müßte. Tatsächlich sind die im ersten Teil dieser Ausgabe behandelten Probleme eigentlich diejenigen, denen die Kirche die größte Aufmerksamkeit zukommen lassen müßte. Im zweiten Teil haben wir zwei Theologen, Johann Baptist Metz und Gregory Baum, eingeladen, theologische Reflexionen über die Medien anzustellen. Anschließend präsentiert Paul Soukup eine ausgezeichnete Übersicht über die Aussagen der Kirche zu den Medien in den offiziellen Dokumenten und Verlautbarungen. Ist es angemessen, ist es interessant, ist es vielversprechend, Einfluß auf die Medien zu nehmen?

Wir möchten ferner mehr darüber wissen, wie die Kirche weltweit die Medien aktuell in kreativer Weise genutzt hat. In manchen Ländern und Orten finanziert die Kirche beispielsweise ganze Sendernetze und befaßt sich dort durchaus mit mehr als mit explizit religiösen Sendungen. Wir wollten erfahren, welche Werte hier die Programmgestaltung und -wahl bestimmen. Handelt es sich hier nur oder hauptsächlich um Marktinteressen? Worin unterscheiden sich die von der Kirche finanziell unterstützten Nachrichten und Unterhaltungsprogramme zum Beispiel in den Niederlanden (die eine eigene katholische Rundfunkgesellschaft, KRO, haben) und in Taiwan von kommerziellem oder staatlich kontrolliertem Rundfunk, und inwieweit vertreten sie dort eine andere Weltsicht? Ottmar Fuchs wendet sich der Frage des kirchlichen Gebrauchs der Medien zu.

Schließlich baten wir verschiedene Autoren, uns Fallstudien über die Berichterstattung religiöser Nachrichten in der weltlichen Presse vorzustellen. Michael Russo zeigt auf, wie die Medien drei sehr unterschiedliche Äußerungen von Repräsentanten der Kirche zum Thema Abtreibung manipulierten und verzerrten. Russo interessiert sich dabei weniger für das Problem der Abtreibung an sich als für das Verfahren, mit Hilfe dessen die Medien kirchliche Positionen für eine breite Allgemeinheit interpretieren. Kenneth Woodward von der Newsweek berichtet uns darüber, wie er vorgeht, wenn er auswählt, was über Religion in einem nicht-kirchlichen Nachrichtenmagazin geschrieben werden kann. Sein Bericht handelt von den Zwängen, die von der Art des Nachrichtenmagazins, den Herausgebern und dem Termindruck ausgeübt werden. Arnd Henze, der Dokumentarfilme für das deutsche Fernsehen dreht, schreibt von seinen Erfahrungen mit Berichten über Religion im Fernsehen. Sein Bericht ist optimistischer als der Woodwards, da Henze die Freiheiten betont, eine wirklich gründliche, tiefgehende Vision zu präsentieren, ohne sich um die Eigeninteressen von kirchlichen Beamten kümmern zu müssen, die versuchen, die institutionellen Interessen zu schützen.

Mit allen Beiträgen dieser Ausgabe versuchen wir, unseren Lesern drei wichtige Ergebnisse an die Hand zu geben: eine bessere Einsicht in die technischen Verfahren der Medien und in die Art und Weise, wie sie unsere Wahrnehmung der Welt, aber auch unsere Reaktion auf die Welt formen; 2. eine neue Aufmerksamkeit für die Hermeneutik der Medien — wie wir lernen müssen, sie als Text zu «lesen» und unsere Mei-

nung eigenständig zu bilden, indem wir «den Medien Widerworte und Antworten geben» und 3. die Kenntnis der moralischen und ethischen Probleme im Zusammenhang mit der Diskussion über Medien. Wir sind gerade daran interessiert, was daraus folgt — nicht aus dem Inhalt der Medien, sondern aus den Medien als Kontext unseres Lebens.

[1] A. Woodrow, Information, Manipulation (Paris 1991).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

John A. Coleman

Soziologie der Medien

In seinem Buch «Die Konstitution der Gesellschaft», das ein wichtiger Beitrag zur theoretischen Grundlegung der Soziologie ist, weist der britische Soziologe Anthony Giddens darauf hin, daß in der Soziologie bezeichnenderweise zwei unterschiedliche Tendenzen des Reduktionismus anzutreffen sind. Der erste und vorherrschende Trend in der Soziologie ist die Neigung, strukturelle Gegebenheiten im Verhältnis zum menschlichen Handeln überzubetonen. In dieser ersten Sicht liegt der Nachdruck auf den Strukturen, die dem menschlichen Handeln vorausgehen und es durch vorgegebene Normen, Verhaltensmuster und Institutionen kanalisieren, so daß man von einem strukturellen Determinismus sprechen könnte. Die Strukturen sind vorgegeben, nichts kann sich ihrem Druck entziehen, und sie bestimmen über den Mechanismus der Sozialisation selbst das Bewußtsein[1].

Das Hauptproblem bei dieser Überpointierung einer legitimen Sichtweise, die Strukturen als Sanktions- und Kanalisierungsmechanismen interpretiert, die das menschliche Handeln formen, ja hervorrufen, besteht darin, daß diese Auffassung Verhaltensänderungen nicht angemessen erklären kann. Denn die Rücknahme des Einverständnisses gegenüber Strukturen und die Infragestellung von Normen können sehr wohl sogar festgefahrene Strukturen zum Einsturz bringen, wie die Revolutionen des Jahres 1989 im Osten Europas zeigen. Menschliches Handeln hat also reale Auswirkungen. Wir sind nicht nur Schachfiguren auf dem Brett vorgegebener Strukturen.

Die zweite Tendenz zum Reduktionismus in der Soziologie betont gerade diesen Aspekt des menschlichen Eingreifens und Handelns. Aber auch hier droht nun die Gefahr des Reduktionismus, wenn behauptet wird, die gesellschaftliche Wirklichkeit sei nahezu komplett das Ergebnis einer Konstruktion. Diese Sichtweise mißachtet die Gegebenheiten der Sozialisation, den vorgegebenen und einengenden Charakter von Normen und Verhaltensmustern, die uns vorausgehen und formen. Nicht alle Strukturen sind gleichermaßen anfällig für Veränderungen und Revolutionen, selbst wenn alle auch Ergebnis einer gesellschaftlichen Konstruktion sind. Es mag stimmen, daß die Menschen symbolbildende Lebewesen sind, die in interaktivem Handeln ein Netz von Bedeutungen weben und in gesellschaftlicher Konstruktion ihre Welt entwerfen; es gibt jedoch Menschen, die den anderen überlegen sind, sie manipulieren und beherrschen können und die den Gebrauch der Symbole kontrollieren. Der Handelnde macht so die Erfahrung, daß die Gesellschaft gegen seine Wünsche und Absichten sich widerständig zeigt.

Giddens legt Wert darauf, daß die beiden genannten Sichtweisen der Soziologie sich ergänzen müssen. Es gibt eben auf der einen Seite gesellschaftliche Strukturen, die uns vorausgehen und unser Bewußtsein und Verhalten formen. Gesellschaftliche Strukturen kanalisieren das Verhalten, dienen als Verstärker für Lohn oder Strafe und geben den Spielraum für das Handeln vor. Jedenfalls üben die Strukturen auf das Bewußtsein, auch wenn sie es nicht gänzlich bestimmen, entscheidenden Einfluß aus. Auf der anderen Seite gibt es nicht Strukturen an sich, in irgendeiner abstrakten Wirklichkeit. Sie werden gebildet, aufrechterhalten, neu interpretiert und rekonstruiert von Menschen in ihrem täglichen Leben und Handeln.

Nach dem bisher Gesagten kann es nicht mehr überraschen, daß sich in der Soziologie der Massenmedien dieselbe zweifache Tendenz

zum theoretischen Reduktionismus findet. Die wichtigsten Schulen der Soziologie der Massenmedien legen entweder den Nachdruck auf die Strukturen der Kommunikation innerhalb des kapitalistischen Systems, oder sie lenken das Augenmerk auf das Handeln der Menschen, die den «Text» der Medien «lesen», wie er vorliegt, ob er ihren eigenen Absichten entgegensteht oder ihnen dienlich ist; man spricht in diesem Zusammenhang von «cultural studies», von der kulturwissenschaftlichen Sicht der Medien. Kommunikation ist danach immer eine Zwei-Wege-Kommunikation. Die kulturelle Bedeutung der Medien oder der Kommunikation und der Inhalt ergeben sich als Produkt derer, die wechselseitig kommunizieren. Erst im Laufe der Zeit können wir wissen, was ein «Text» der Massenmedien wirklich aussagt.

I. Politische Ökonomie, Kultur des Konsumismus und Massengesellschaft

In der Forschung über die Medien ist die erste Sichtweise, die mehr die Strukturen betont, vorherrschend. Sie legt den Nachdruck darauf, wie die Medien unser Bewußtsein formen. Diese erste Sichtweise prägte schon sehr stark die berühmten Studien zur Populärkultur, die im Umfeld der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule entstanden. Und sie findet sich in neueren Werken wie in Noam Chomskys «Manufacturing Consent» und Neil Postmans «Wir amüsieren uns zu Tode»[2].

Dieser die Strukturen betonende Ansatz legt den Nachdruck auf die Rolle, die die Massenmedien in der politischen Ökonomie des Kapitalismus spielen. Die Medien leisten ihren Beitrag zur «Kultur des Konsumismus». Sie sammeln ein Publikum, das sie dann an die Inserenten der Zeitschriften und Zeitungen bzw. in Hörfunk und Fernsehen verkaufen. Die Massenmedien forcieren die Massengesellschaft. Diese Einstellung wendet dem kulturellen Imperialismus besondere Aufmerksamkeit zu, etwa der Vorherrschaft der amerikanischen Film- und Fernsehindustrie. Hervorgehoben wird auch die Hegemonie über die Medien durch einige wenige große Konzerne in jedem Land des industrialisierten Westens. Einige wenige Agenturen in Frankreich, Großbritannien und in den USA bestimmen, was fast in der ganzen Welt als «Nachricht» zu gelten hat.

Vertreter dieser Richtung achten besonders darauf, wie die Medien den öffentlichen Diskurs prägen und kontrollieren, was in der Gesellschaft zum Thema wird oder wichtig erscheint. Das massenhafte und in seiner Passivität amorphe Publikum der Massenmedien ist Ausdruck und Ergebnis der Vermassung der Menschen (mit der Austauschbarkeit des einzelnen). Am Ende steht, was Herbert Marcuse mit einem prägnanten Ausdruck den eindimensionalen Menschen genannt hat.

Neil Postmans «Wir amüsieren uns zu Tode» ist ein gutes Beispiel für diese erste Sichtweise. Postman wählt als Hauptmetapher für das Fernsehen und die übrigen Massenmedien Aldous Huxleys «Schöne neue Welt». Ihm scheint George Orwells «1984» weniger Angst zu machen, wo ein alles überwachender Staat in Gestalt des «Großen Bruders», dem wir ausgeliefert sind, uns unterdrückt. Postman folgt Huxley und sieht in den Massenmedien eine Art Droge, die bei Huxley Soma heißt; sie vereinfacht alles und setzt das Bewußtsein in eine Art schläfrigen Zustand. Postman verweist auf Marshall McLuhans berühmten Slogan «The Medium is the Message» und fordert uns auf, wir sollten darauf achten, wie die verschiedenen Medien den Inhalt des öffentlichen Diskurses bestimmen und prägen. In dieser Sicht werden die Medien zu den Metaphern, die wir gebrauchen, und unsere Metaphern schaffen den Inhalt unserer Kultur.

Ohne Zweifel ist das Fernsehen zum vorherrschenden Massenmedium geworden. Nach Ansicht der Strukturalisten bestimmt, ja diktiert diese Form des öffentlichen Diskurses seinen Inhalt in der modernen Gesellschaft. Postman macht darauf aufmerksam, wie «die Inhalte der Politik, der Religion, der Bildung und aller anderen öffentlichen Bereiche sich verändern und in eine Form gebracht werden müssen, die für das Fernsehen paßt»[3].

Wer die Geschichten kontrolliert, die ein Volk erzählt, vor allem die Geschichten, die sich als die «wirklichen» Geschichten ausgeben, die Augenzeugenberichte, hat Macht inne. Das Fernsehen lebt von den Bildern, die es bringt. Nur Berichte oder Geschichten, die zu den vorhandenen Filmmetern passen, werden auch gesendet. Das Fernsehen hat in zunehmendem Maß unsere Politik und unser Bild von der Wirklichkeit geprägt. So dürfen zum Beispiel nur gut aussehende und angenehm wirkende Personen die

Spätnachrichten im Fernsehen vorlesen (dafür sollte sich einmal ein alter, fetter, glatzköpfiger oder häßlicher Mensch bewerben!).

In dem Maß, wie das Fernsehen zum vorherrschenden Medium geworden ist, haben die Printmedien an Einfluß verloren, mit den entsprechenden Folgen für ihre Aufmachung. Zahlreiche Zeitungen und Zeitschriften sind vom Markt verschwunden. Postman bemerkt dazu: «Wer glaubt, Fernsehen und Buchdruck könnten nebeneinander bestehen, der täuscht sich, denn Koexistenz setzt ein Gleichgewicht der Kräfte voraus. Hier aber gibt es kein Kräftegleichgewicht. Der Buchdruck ist heute nur noch der Restbestand einer Epistemologie, und das wird er bleiben, bis zu einem gewissen Grad gestützt vom Computer sowie von Zeitungen und Zeitschriften, die freilich dem Fernsehschirm immer ähnlicher werden.»[4]

Telegraphie und Massenmedien

Das Zeitalter der Massenmedien beginnt im 19. Jahrhundert mit der Erfindung des Telegraphen (und der Photographie). Der Telegraph überwand weite Entfernungen und verkürzte den Zeitraum, in dem Mitteilungen weit gestreut werden konnten. In seiner berühmt gewordenen Erzählung über das Leben in der Wildnis mit dem Titel «Walden» hat Henry David Thoreau die Gefahr gesehen, die diese neue Form der Kommunikation mit sich brachte: «Wir beeilen uns sehr, einen magnetischen Telegraphen zwischen Maine und Texas zu konstruieren, aber Maine und Texas haben möglicherweise nichts Wichtiges miteinander zu besprechen ... Wir beeilen uns, den Atlantischen Ozean zu durchkabeln, um die Alte Welt mit der Neuen ein paar Wochen näher zu rücken; vielleicht lautet aber die erste Nachricht, die ... durchkommt: Die englische Prinzessin Adelheid hat den Keuchhusten.»[5]

Thoreau hegte die Befürchtung, daß die Massenmedien in großem Stil Belanglosigkeit, Handlungsunfähigkeit und Zusammenhanglosigkeit produzieren würden; wir würden aus ihrem Kontext gerissene Nachrichten empfangen; wir würden über Menschen und Dinge belehrt, die mit unserem täglichen Leben nichts zu tun haben. Postman kommentiert: «Die Telegraphie verlieh der Idee der kontextlosen Information Legitimität, also der Vorstellung, daß sich der Wert einer Information nicht unbedingt an ihrer etwaigen Funktion für das soziale und politische Entscheiden und Handeln bemißt, sondern einfach daher rühren kann, daß sie neu, interessant und merkwürdig ist.»[6]

Schon der Telegraph brachte ein Element in den öffentlichen Diskurs, das neu und aufsehenerregend war: Seine Sprache war die Sprache der Schlagzeilen — sensationshungrig, bruchstückhaft, unpersönlich. «Nachrichten nahmen die Form von Slogans an, die man voller Erregung aufnehmen soll, um sie unverzüglich wieder zu vergessen.»[7]

Postmans einprägsame Formulierung lautet: «Das Problem besteht nicht darin, daß uns das Fernsehen Unterhaltung bietet, sondern darin, daß jedes Thema als Unterhaltung angeboten wird.»[8] Das Fernsehen achtet mehr auf die Inszenierung einer Darstellung und die Verarbeitung von Eindrücken als auf die Entwicklung von Gedanken. Nachrichten werden immer mehr als 45-Sekunden-Ton-und-Bild-Happen serviert. «Wenn eine Fernsehsendung einmal läuft, ist es nahezu unmöglich, zu sagen: ‹Darüber müßte ich noch einmal nachdenken› oder ‹Ich weiß das nicht› oder ‹Was meinen Sie, wenn Sie sagen ...?› oder ‹Aus welcher Quelle stammt Ihre Information?› Diese Art von Diskurs verlangsamt nicht nur das Tempo der Show, sie erzeugt auch einen Eindruck von Unsicherheit oder fehlender Professionalität ... Denken kommt auf dem Bildschirm nicht gut an, das haben die Programmdirektoren schon vor langer Zeit herausgefunden. Es gibt dabei nicht viel zu *sehen*. Mit einem Wort: Denken ist keine darstellende Kunst.»[9]

Fernsehnachrichten

Hinter den Fernsehnachrichten steht als leitende Idee, alles kurz zu halten und niemandes Aufmerksamkeit zu überfordern. Ziel bei der Nachrichtenübertragung ist es, durch Abwechslung, Ausgefallenheit, Aktion und Bewegung einen beständigen Anreiz zu erzeugen. Wir dürfen uns mit keinem Gedanken, keiner Persönlichkeit und keinem Problem längere Zeit beschäftigen. Komplexität muß vermieden werden, auf Nuancierungen kommt es nicht an. Die Reizung des Auges ersetzt den Gedanken, Präzision in der Formulierung ist nicht gefragt. Diese Art Diskurs hat auf die Politik übergegriffen

und legt fest, was von einem Diskurs überhaupt noch erwartet wird. Spricht ein Politiker im Fernsehen, erwarten wir auch von ihm keine langen Erklärungen, sondern kurze und einfache Aussagen. Wir sind eher auf Dramatik als auf eine Darlegung eingestellt. Wir haben das Gefühl, es sei besser, wenn Lösungen verkauft werden, als daß wir mit schwierigen und vielschichtigen Problemen konfrontiert werden.

In dieser Sicht, nach der die Massenmedien Ursache und Spiegel der Massengesellschaft, des undifferenzierten öffentlichen Diskurses und des eindimensionalen Menschen sind, der vor allem anderen ein Rädchen im Getriebe der Kultur des Konsumismus im Spätkapitalismus ist, gibt es allerdings zahlreiche fragwürdige Hypothesen: 1. Das Publikum ist nie eine so undifferenzierte Masse in dem Sinn, wie es diese Theorie voraussetzt. Schon der Begriff eines «Publikums» als einer kollektiven Größe ist eine völlige Abstraktion. Die Menschen aus unterschiedlichen sozialen Klassen, Regionen und Kulturen lesen den «Text» der Populärkultur auf ihre Weise und interpretieren ihn auf ihre Weise. 2. Das Publikum der Massenmedien besteht nicht nur aus leichtgläubigen und sich gänzlich passiv verhaltenden Flachköpfen. 3. Was die Massenmedien verbreiten, ist nicht einfach eine kulturelle Ware, es sind «Texte», die — wie jeder andere Text auch — gelesen werden müssen und vielfachen Interpretationen offenstehen.

II. Die Wiederentdeckung des Faktors Mensch: die kulturwissenschaftliche Sicht der Massenmedien

Der kulturwissenschaftliche Zugang zu den Medien — die Benennung leitet sich her vom «Centre for Cultural Studies» an der Universität Birmingham in England, das mit diesem Ansatz zur Erforschung der Medien in wichtigen Untersuchungen Schule gemacht hat — zieht die Voraussetzungen der strukturalistischen, politökonomischen Sicht der Medien in Zweifel. Gegen diesen politökonomischen Zugang, der betont, wie die Medien die Kultur des Konsumismus und des Kapitalismus stützen und fördern, weist dieser zweite Ansatz darauf hin, daß das Publikum sich aus völlig unterschiedlichen Menschen aus einer Vielzahl unterschiedlichster gesellschaftlicher Gruppen und Subkulturen zusammensetzt. Und es wird betont, daß das Publikum sehr wohl zu unterscheiden weiß und zu kritischem Urteil fähig ist.

Immerhin werfen zwölf von dreizehn Pop-Schallplatten keinen Gewinn ab. Die meisten Filme sind kein finanzieller Erfolg, sie spielen oft nicht einmal die Herstellungskosten ein, geschweige denn ein hohes Werbebudget. Was einem Film zum Erfolg verhilft oder nicht, ist die altmodische Mundpropaganda und die Begeisterung von Freunden und Kollegen. Trotz aller Anstrengung der Veranstalter und Programmplaner erreichen viele teure Fernsehserien nicht das Publikum. Weit davon entfernt, der mächtigste Zweig des Kapitalismus zu sein, stellen die Populärkultur-Industrie und die Medien den Kapitalismus in seiner verwundbarsten Form dar.

Kulturwissenschaftliche Untersuchungen der Fernseh-Programmgestaltung zeigen zum Beispiel, daß die Zuschauer Programme bevorzugen, die eine ganze Palette von Themen anbieten, aus denen sie wählen können. Die Zuschauer sehen selektiv zu, und sie können sich gegen verborgene Botschaften des Fernsehens wehren. So haben zum Beispiel in Osteuropa während der kommunistischen Herrschaft viele Zuschauer gelernt, die regierungsamtlichen Absichten mit ihrer Propaganda und ihren Versuchen zur Manipulierung der öffentlichen Meinung zu «durchschauen». Ähnlich war es in Zimbabwe. Dort haben die Wähler, wie Untersuchungen zeigen, den massiven Beeinflussungsversuchen des Fernsehens widerstanden, wie sie von der letzten weißen Regierung des damaligen Rhodesien veranstaltet wurden, um die Wahl von Robert Mugabwe zu verhindern. Auch die Zuschauer im Westen zeigen nötigenfalls diese Haltung des Widerstands, wenn sie von den Medien propagierten Absichten nicht folgen wollen.

In Fernsehsendungen nehmen die Menschen selektiv das wahr, was sie sehen wollen. Eine Untersuchung in den Niederlanden fand zum Beispiel heraus, daß die dortigen Sozialisten die sentimentale amerikanische Fernsehserie «Dallas» gerne sahen, weil sie der Meinung waren, deren Übertreibungen stellten eine Art satirischer Kritik am Kapitalismus schlimmster Sorte dar. Andere Zuschauer mochten Dallas wegen der Glorifizierung eines flotten Lebensstils und weil sie darin so etwas wie eine Verherrlichung der typisch amerikanischen Lebensart sahen[10].

Die Populärkultur ist also kein Text aus einem Guß. So fand eine Untersuchung der Seifenoper «Country Practice» aus Australien, in der es um die Arbeitslosigkeit von Jugendlichen ging, heraus, daß die Zuschauer einer Schule mit Kindern aus der Arbeiterklasse darin ihre eigene soziale Erfahrung bestätigt fanden: Es gab nur eine begrenzte Anzahl von Arbeitsplätzen im Land; schulische Qualifikationen schienen bei der Vergabe von Arbeitsplätzen keine Rolle zu spielen; Arbeitslosigkeit war in ihrer Klasse eine Tatsache, mit der man leben mußte. Aber Jungen aus einer Schule der Mittelklasse waren der Meinung, das Stück bestätige genauso ihre soziale Erfahrung: Arbeitslosigkeit beruht, so dachten sie, weitgehend auf dem Versagen der Arbeitslosen selbst. Wenn sie in der Schule durchhielten und gute Noten schafften — diese Botschaft lasen die Mittelklassen-Schüler in die Seifenoper hinein bzw. aus ihr heraus —, würden sie aufgrund ihres Abschlusses unweigerlich einen guten Job erhalten[11]. Die Menschen nehmen selektiv die Botschaft aus den Medien auf, die sie hören wollen.

Der kulturwissenschaftliche Ansatz hebt hervor, daß sich die Zuschauer den Botschaften des Fernsehens widersetzen können und es als Medium mit vielfachen Botschaften lesen, die wiederum vielseitig interpretierbar sind. So hat eine Untersuchung gezeigt, daß arabische Zuschauer in ihrer Erinnerung das Drehbuch von Dallas umgeschrieben haben (und dann glaubten, das so im Fernsehen gesehen zu haben): Sie ließen eine Hauptperson dieser Seifenoper, Sue Ellen, mit ihrem Kind zu ihrem Vater zurückkehren (wie es in der arabischen Gesellschaft üblich ist), und nicht zu ihrem Bruder[12]. Eine andere Untersuchung stellte fest, daß unter den Eingeborenen in Australien manche den Film «Rambo» so auffaßten und für sich umschrieben, daß Rambo mehr als Mitglied eines Stammes oder Clans erscheint denn als Retter im nationalistischen Umfeld.

Die vielfältige Wirklichkeit der Massenmedien

Will man die Massenmedien verstehen, muß man die vielfältigen Funktionen in Betracht ziehen, die Massenmedien und Kommunikation in der Gesellschaft haben. Die Medien verbinden Menschen und Vorstellungen; sie geben die Standards dafür vor, was in der Gesellschaft für wissenswert und wertvoll gehalten wird; sie informieren; sie steuern das Verhalten, die Wertvorstellungen und die Zielsetzungen. Und schließlich sind sie Unterhaltung. Die Medien haben eine rituelle Funktion, indem sie die Menschen mit ihrer Umwelt und mit anderen Individuen verbinden. Sie stärken die Gruppenidentität und bieten einen gemeinsamen Hintergrund für Menschen verschiedener Klassen, Regionen und Kulturen innerhalb einer bestehenden Gesellschaft. Die Menschen sehen dieselben Programme und nehmen über das Fernsehen ein bedeutendes nationales Ereignis (wie etwa eine Krönungsfeier, ein Staatsbegräbnis, eine Wahl oder auch ein Spiel der Fußball-Nationalmannschaft) aus demselben Blickwinkel wahr. Die Medien setzen die Standards für Wortwahl und Aussprache.

Ingesamt gesehen spiegeln und formen die Medien die Gesellschaft. Sie stützen bestehende Institutionen in der Gesellschaft und stabilisieren die in der Gesellschaft geltenden Ansichten und gemeinsamen Überzeugungen. Auf die Klage, die Medien würden in einer Art Verschwörung der Gesellschaft weltliche und liberale Ideen und Vorstellungen aufzwingen, antworten die Medienleute mit der Behauptung, daß die Medien ein Spiegel der Gesellschaft seien. Das ist sicherlich wahr, aber nichtsdestoweniger formen sie die Gesellschaft auch. Paul Soukup bemerkt dazu ganz richtig: «Die Medien verstärken die Sinne der Menschen für Unmittelbarkeit. Die übertriebene Spannung, bei allem unmittelbar dabei sein zu wollen, die Bestandteil der Hörfunk- und Fernsehnachrichten geworden ist (Live-Sendungen, schnell aufeinander folgende Berichte usw.), entmutigt von vornherein wirklich vertieftes Recherchieren, ächtet geduldige Arbeit und den Sinn für gelebte Geschichte. Zeit wird zu etwas, das, kaum daß ein Augenblick verstrichen ist, mit neuem Inhalt gefüllt werden muß. Diese Unmittelbarkeit fördert dann auch eine rasche Verlagerung der Aufmerksamkeit.»[13]

Drei Fragen an die Kirche

Wenn die Frage gestellt wird, wie sich die Kirche gegenüber den Massenmedien in unserer Gesellschaft verhalten soll, möchte ich auf drei Punkte hinweisen:

1. Wenn wir Postman und der Schule der Strukturalisten folgen, können wir uns fragen,

was die Medien aus unserer Vorstellung vom öffentlichen Diskurs in der Gesellschaft machen. Wenn ein wirkliches Gespräch mit den nötigen Differenzierungen immer schwieriger wird, weil die Medien erreicht haben, daß wir fast nur noch in Schlagzeilen denken, so bedarf es möglicherweise für wichtige Auseinandersetzungen, wie zum Beispiel bei Wahlen, anderer Formen und Foren der Kommunikation. Dabei muß beachtet werden, daß nicht alle Formen des Diskurses von einem Medium in ein anderes übertragen werden können. Das ist die Lehre, die wir ein für allemal von Marshall McLuhan lernen sollten!

2. Während es für einzelne in einem Publikum möglich ist, dem Meinungsdruck der Medien standzuhalten und sich damit kritisch auseinanderzusetzen, wird ohne breite Bildungsarbeit und Aufklärung darüber, wie die Form des Mediums den Inhalt bestimmt, diese Widerstandsfähigkeit eine nur individuelle Leistung bleiben. Was können nun die Kirchen tun, um den bewußten Umgang mit den Medien in unserer Gesellschaft zu fördern, um den Menschen dabei zu helfen, daß sie sich über den Inhalt der Informationen, die wir über das Fernsehen aufnehmen, Gedanken machen und daß sie die Möglichkeiten eines inter-aktiven Umgangs mit den Medien durch «Rücksprache mit dem Fernsehen» auch wahrnehmen?

3. Wie steht es mit dem Gebrauch der Medien für ausdrücklich religiöse Zwecke? Inwiefern sind die Medien für die Religion von Nutzen? Es kann gut sein, daß das Fernsehen aus religiösen Programmen etwas ganz anderes macht (zum Beispiel Unterhaltung). Hören wir, was Neil Postman dazu sagt:

> «Es gibt mehrere Eigentümlichkeiten des Fernsehens und seiner Umgebung, die darin übereinkommen, daß sie authentische religiöse Erfahrung unmöglich machen. Der erste Punkt hat damit zu tun, daß es keine Möglichkeit gibt, den Raum, in dem eine Fernsehshow erlebt wird, zu heiligen. Es gehört zu den Grundvoraussetzungen jeder traditionellen religiösen Zeremonie, daß der Raum, in dem sie stattfindet, mit einer gewissen sakralen Weihe ausgestattet sein muß. Damit diese Transformation möglich wird, gilt es bestimmte Verhaltensregeln zu befolgen. Man soll zum Beispiel nicht essen und keine unnötigen Gespräche führen. Vielleicht ist man gehalten, ein Käppchen aufzusetzen oder in bestimmten Augenblicken niederzuknien oder einfach in stiller Betrachtung zu verharren. Unser Verhalten muß jedenfalls mit der Jenseitigkeit des Ortes in Einklang stehen. Das ist aber normalerweise nicht der Fall, wenn wir eine religiöse Sendung im Fernsehen betrachten. Unser Tun und Treiben im Wohnzimmer oder im Schlafzimmer oder — Gott bewahre — in der Küche bleibt das gleiche, gleichgültig, ob eine religiöse Sendung oder «Dallas» läuft. Man ißt, spricht, geht ins Bad, man macht Liegestütze oder sonst irgend etwas, was man halt so macht, wenn der Fernseher läuft. Wird das Publikum nicht in eine vom Mysterium und von symbolischer Jenseitigkeit erfüllte Atmosphäre hineingezogen, so findet es wahrscheinlich auch nicht zu jener Geisteshaltung, die es für eine nicht-triviale religiöse Erfahrung öffnet.
> Im übrigen hat der Bildschirm selbst eine starke Tendenz zu einer Mentalität der Diesseitigkeit. Er ist so sehr mit der Welt der Werbung und der Unterhaltung verbunden, daß es schwerfällt, ihn in einen Rahmen für sakrale Vorgänge zu verwandeln. Der Zuschauer ist sich zum Beispiel jederzeit bewußt, daß er mit einem einfachen Tastendruck ein anderes diesseitiges Ereignis auf den Bildschirm holen kann ... Und nicht nur das — sowohl vor als auch unmittelbar nach den meisten religiösen Sendungen werden Werbespots, Programmankündigungen für beliebte Shows und eine Vielzahl anderer weltlicher Bilder und Diskurse gesendet, so daß die eigentliche Botschaft des Bildschirms auf ein ständiges Unterhaltungsversprechen hinausläuft.»[14]

Da kann es nicht mehr überraschen, wenn der Geschäftsführer der Nationalen Religiösen Rundfunkgesellschaften der USA das ungeschriebene Gesetz für alle Fernseh-Prediger so zusammenfaßt: «Man wird nur dann seinen Teil des Publikums für sich gewinnen, wenn man den Menschen anbietet, was sie wünschen.» Religiös denkende Menschen fragen sich allerdings, ob das, was das Fernsehen über religiöse Themen sendet (vor allem, wenn es in leichter und unterhaltsamer Verpackung kommt), möglicherweise etwas ganz anderes ist als authentisches Christentum. Keine Frage ist jedoch, daß die Kirchen, wenn sie sich über ihren eigenen Gebrauch der Medien und über ihre Präsenz in

und durch die Medien Klarheit verschaffen wollen, noch besser verstehen lernen müssen, welche Rolle und Funktion die Medien in der modernen Gesellschaft ausüben.

[1] A. Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (Frankfurt/M 1988).
[2] N. Chomsky , Manufactoring Consent. The Political Economy of the Mass Media (New York 1988); N. Postman, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie (Frankfurt 1985). Den wiedergegebenen Zitaten aus Postmans Buch liegt die englische Originalausgabe zugrunde: N. Postman, Amusing Ourselves to Death (New York 1986). Die deutsche Übersetzung, auf die wir im folgenden verweisen, weicht oftmals vom Original ab.
[3] Vgl. aaO. 17.
[4] Vgl. aaO.
[5] H. Thoreau, Walden oder Leben in den Wäldern. (Zürich 1971), 61f.
[6] Postman, vgl. aaO. 85.
[7] Vgl. aaO. 90.
[8] Vgl. aaO. 110.
[9] Vgl. aaO. 113.
[10] I. Ang, Watching Dallas. Soap Opera and the Melodramatic Imagination (London 1985). Genaueres zum kulturwissenschaftlichen Ansatz der Medienforschung bei John Fiske, Television Culture. Popular Pleasures and Politics (London 1987).
[11] John Tulloch, Television Drama. Agency, Audience and Myth (London 1990).
[12] E. Katz/T. Liebes, Mutual Aid in the Decoding of Dallas, in: Ph. Drummond/R. Paterson (Hg.), Television in Transition (London 1985).
[13] P. Soukup, Communication and the Media, in: T.H. Sanks/J.A. Coleman (Hg.), Reading the Signs of the Times. Resources for Social and Cultural Analysis (New York 1993) 154.
[14] Postman, vgl. aaO. 146-148.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

JOHN A. COLEMAN

wurde 1937 in San Francisco geboren. Er wurde an der University of California, Berkeley, in Soziologie promoviert und hat an der University of Chicago Theologie studiert. Er hat mehrere Bücher verfaßt und herausgegeben und ist Autor des Buches «An American Strategic Theology». Er ist der verantwortliche Herausgeber der Isaac Haecker Series in American Culture and Religion, die von Paulist Press in den USA veröffentlicht werden. Gegenwärtig ist er Professor für Religion und Gesellschaft an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Anschrift: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 Le Roy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.

John M. Staudenmaier

Die Medien: Technik und Kultur

«Das, was die Zeit der Kommunikation verkürzt und den Verkehr zwischen entfernten Orten erleichtert ... führt zur Aufhebung lokaler Vorurteile, indem die Sphäre der Bekanntschaft vergrößert wird. Es verewigt bestehende Freundschaften und schafft neue, durch die die Bande der Einheit gestärkt werden und das Glück der Gesellschaft gefördert wird.» (Der Generalpostmeister anläßlich des ersten Einsatzes von Eisenbahnwagen für Zwecke der U.S. Post, 1834)
«Laß mich das Lied schreiben, das die Armee singt, und die Armee wird mir gehören.» (Mittelalterlicher Grundsatz)

Öffentlicher Diskurs

Wie leben wir außerhalb unserer eigenen vier Wände; wie leben wir als Bürger einer größeren Welt? Der Generalpostmeister des Jahres 1834 geriet ins Schwärmen, als Eisenbahnwagen begannen, die Post mit einer Geschwindigkeit von bis zu fünfundzwanzig Meilen pro Stunde auf eisernen Straßen zu befördern, die Regen durchstehen konnten, ohne daß unpassierbare Schlammlöcher entstanden. Die entmutigende

Größe der Vereinigten Staaten half ihm sehr früh zu verstehen, was die nächsten anderthalb Jahrhunderte lehren würden; sich schnell ausbreitende Information öffnet die Welt weit. Elektronische Netzwerke vermitteln eine so unmittelbare und vielstimmige Welt, daß wir als Bürger des vorgerückten zwanzigsten Jahrhunderts immer noch lernen, wie man als Bürger des gesamten Planeten lebt.

Wenn der Generalpostmeister das Potential der Geschwindigkeit erkannte, so verstand der mittelalterliche Weise, wie groß die Macht derjenigen ist, die höchst geschickte Botschaften für große Gruppen entwerfen. Der Gedanke ist nicht neu; Schauspieler, Prediger und öffentliche Redner haben dies instinktiv erkannt. Was jedoch neu ist, ist die technische Leistungsfähigkeit, Information nicht mit der Geschwindigkeit eines rumpelnden Zuges, sondern in Lichtgeschwindigkeit zu bewegen. Der Morse-Kode eröffnete das elektronische Informationszeitalter, nur zehn Jahre nachdem man begonnen hatte, die Post per Eisenbahn zu befördern. Während die Technologie heranreifte, nahm sie die Form von elektronischen Informationsnetzwerken an, eine radikal andere Art von Öffentlichkeit, «die Machtstellung des Rundfunks». Die technische Kapazität, eine Botschaft zu Millionen von Menschen zu senden — statt zu den hunderten oder gelegentlich tausenden, die einem Redner zuhörten — schafft so großen potentiellen Einfluß, daß Machtagenten jeglicher Art um Zugang kämpfen. Nicht umsonst kostet Fernsehwerbung ein kleines Vermögen, und Public-Relation-Teams arbeiten daran, dieses Instrument zu kontrollieren.

So zeigt uns das Informationszeitalter ein Janusgesicht. Auf der einen Seite befreien weltweite Informationsnetzwerke von lokalen Vorurteilen. Auf der anderen Seite schaffen sie ein passives Publikum. Im folgenden will ich versuchen, die Mediengeschichte mit einigen groben Strichen zu skizzieren, und damit die Herausforderungen aufzuzeigen, die aus dieser provokativen paradoxen Spannung zwischen Befreiung und Anpassung resultieren. Ich werde insbesondere zeigen, daß die elektronischen Medien in Strukturen entworfen wurden, die den größeren Kontext der westlichen Tradition, aus der heraus sie entstanden, widerspiegeln; eine Tradition, in der seit mehreren Jahrhunderten standardisierte Systeme als besserer Weg der Lösung menschlicher Probleme galten als die politische Auseinandersetzung[1].

Eine letzte Bemerkung. In solch einem kurzen Aufsatz setze ich einfach voraus, daß der Leser und ich die Überzeugung teilen, daß das globale Bewußtsein, das durch die elektronischen Medien entsteht, ein bedeutsamer Segen für uns ist. Ich werde mich hier zumeist auf die Herausforderung durch die Medien konzentrieren, diesen Segen recht zu leben.

Von der Geschwindigkeit der Körper zur Lichtgeschwindigkeit. Die neue Welt des öffentlichen Diskurses

Ehe es elektronische Sendenetze gab, breiteten sich Nachrichten innerhalb der Welt der Dörfer selten schneller als in der Geschwindigkeit eines trottenden Pferdes aus. «Die Nachrichten» beschrieben ein winziges Universum, das Dorf, in dem man lebte, und die es umgebende Landschaft, vielleicht im Umkreis von dreißig Meilen. Informationen von jenseits dieser Grenzen kamen nicht als «Neuigkeiten» (wörtl. Übersetzung des englischen Wortes für Nachrichten, news, Anm. d. Übers.), sondern als «Altes» an, und entsprechend unterschiedlich war auch ihre Form. (Der Autor spielt hier mit dem Gegensatz von «news» und «olds». Anm. d. Übers.) Zeitungen veröffentlichten Leserbriefe von entfernten Orten, abgeklärte Essays, vervollständigt durch scharfsinnige Detailbeobachtungen, um die bekanntwerdenden Ereignisse zu interpretieren. In seiner eigenen Stadt jedoch erhielt man die Nachrichten als aktiver Gesprächsteilnehmer. Man konnte eine Menge Nuancen liefern, die der gedruckte Bericht nur andeutete, und wenn einem die Art, wie der Redakteur die Geschichte erzählte, nicht gefiel, konnte man zu seinem Büro hinüberlaufen, oder wenn man ihn in der Kirche traf, ihm sagen, was man dachte.

Ungefähr ab dem Jahr 1870 begannen die telegraphischen Nachrichtendienste all dies zu verändern. Wenn ich zum Beispiel im Jahre 1876, in Chicago gelebt hätte, hätte ich vielleicht von den «Molly Macguire» Gerichtsverhandlungen gelesen, die hunderte von Meilen entfernt in den Kohlegebieten des östlichen Pennsylvaniens stattfanden. Ich hätte erfahren, daß die «Mollies» irische Bergleute waren, die heimlich geplant hatten, das Leben und den Besitz der Bergbauunternehmer zu zerstören. Ich hätte nur ei-

nen Tag nachdem es geschehen war, gelesen, daß vierundzwanzig verurteilt und zehn gehenkt worden waren. Ich hätte allerdings nicht gewußt, daß spätere Historiker das Gerichtsurteil als abgekartetes Spiel betrachteten und daß der Hauptzeuge ein Detektiv war, den die Besitzer angestellt hatten. Die Redakteure der telegraphischen Nachrichtendienste berichteten mir dies nicht, und ich, der ich meine Tageszeitung las, lebte zu weit entfernt, um mehr zu wissen als das, was mir berichtet wurde. So macht eine einfache, wesentliche Realität, meine räumliche Entfernung von dem erlebten Ereignis, mich passiv, zu unwissend, um ernsthafte Fragen zu stellen.

Wenn standardisierte Nachrichtensysteme es einem schwer machen, mehr zu erfahren als sie berichten, so macht es ihre ökonomische Struktur einem nahezu unmöglich, eine alternative Version für die Öffentlichkeit zu konstruieren und mitzuteilen. Hohe Medienkosten führen zum Ausschluß einzelner und von Gruppen mit geringem Kapital aus dem öffentlichen Diskurs. Eine vor kurzem geschehene Ausnahme bestätigt die Regel. Während der Regierungszeiten von Reagan und Bush, während die die öffentliche Meinung bestimmenden Medien die regierungsamtliche Interpretation der Entwicklungen in Zentralamerika übernahmen (d.h. Bemühungen um eine Demokratie in El Salvador und Guatemala einerseits, und eine gefährliche Diktatur in Nicaragua andererseits), übermittelte ein «Graswurzel»-Netzwerk eine alternative Version so wirkungsvoll, daß sie die nationale Politik wesentlich beeinflußte. Man muß sich jedoch nur die außerordentlichen Anstrengungen von einzelnen, Gruppen und Kirchen ins Gedächtnis rufen, um zu erkennen, wie ungewöhnlich dieses Beispiel ist. Wie auch immer meine Sichtweise in einem bestimmten Fall im Vergleich zu den Medien ist — normalerweise erlebe ich mich als isoliert und machtlos. Auch wenn ich laut über eine besonders abstoßende Werbung oder über eine Bemerkung des Nachrichtenberichterstatters im Fernsehen schimpfe, läßt mich der Gedanke daran, etwas zu verändern, resignieren. Medienmüdigkeit schafft einen Individualismus, der in Passivität verwurzelt ist. Weil «ich» keine öffentliche Version der Ereignisse hervorbringen kann und «du» auch nicht, entzieht sich die *gemeinschaftliche* Handlung, wo unsere unterschiedlichen Perspektiven die Bedeutung der Ereignisse interpretieren, unserem Zugriff. Die jüngste Popularität von Talk-Shows in den Vereinigten Staaten zeigt den Hunger danach, seine Meinung zu sagen, aber die Aufmachung verringert nicht ernstlich die Sendemacht der Professionellen, die die Anrufe annehmen und interpretieren.

Fernsehen und die Lektionen der Kindheit

Das Fernsehen dient als Babysitter und unterrichtet Kinder. Sein Einfluß in dieser sozialen Schlüsselrolle ist endlos diskutiert worden, aber es scheint klar zu sein, daß Kinder mindestens zwei Lektionen lernen, die psychologisch die Zuschauerpassivität fördern. Erstens müssen Kinder ein Verhalten der Passivität erwerben, das ihnen hilft, ohne unerträgliche Verwirrung fernzusehen. Irgendwann lernen sie, daß es sinnlos ist, dem Fernseher zu antworten; daß die, die scheinbar *mit* ihnen sprechen, sie in Wirklichkeit nur anreden; daß niemand im Universum des Fernsehens unterbrochen werden will. Um mit dieser verunsichernden Realität fertigzuwerden, erlernen die Kinder Ambivalenz gegenüber ihrer Fähigkeit zu Vertrautheit, der inneren Fähigkeit, ein bedeutsames Gespräch hervorzubringen.

Das Fernsehen schützt seine Sprecher auch vor zu großer Spontaneität. Wenn ein Nachrichtensprecher in einem seltenen Moment bei die Routine unterbrechender Trauer oder Ärger überrascht wird, sind wir von der schlichten Tatsache berührt, daß das Furnier von professioneller Kompetenz durchbrochen wurde und sich eine Spur menschlicher Leidenschaft zeigt. Bald erholt sich jedoch das System, und wir erleben wiederum Männer und Frauen, die, während sie die Nachrichten sprechen, in Fernsehserien Melodramen ausleben oder die Wunder des Toilettenpapiers feiern, ihre festgelegten Rollen mit geübter Leichtigkeit spielen. So heißt die zweite Lektion: wohlgesetzte Rede ist besser als spontane Rede.

Der ausgefeilte, nicht spontane Stil des Fernsehens übt auf uns den Druck aus, damit zu konkurrieren. Was bedeutet es, in einer Gesellschaft zu leben, deren öffentliche Stimmen unserer eigenen so unähnlich klingen? Es ist nicht so, als ob Menschen sich niemals zuvor danach gesehnt hätten, ein verfeinertes Bild ihrer selbst zu präsentieren. Die lange Geschichte von Theater,

Redekunst, Kosmetik und Mode zeigt unser Verlangen, uns für besondere Anlässe fein zu machen. Und doch wissen wir, daß unsere wahrheitsgetreueste Geschichte viel tiefer und mysteriöser verläuft als unsere gelegentlichen gut vorbereiteten Augenblicke nahelegen können. Wir leben einen Rhythmus von Mysterium und Klarheit, von Ambivalenz und Kohärenz; wir sind einmal redegewandt und dann reden wir wieder unverständlich. Wir wissen, daß wir — und unsere öffentlichen Einrichtungen genauso — ohne Sinn für das Unerwartete und Mehrdeutige keinen Bestand haben werden, aber der Mut und der Sinn für Humor, die wir brauchen, um unsere Geschichten zu erzählen, verkümmern in der Gegenwart der unerbittlich wohlgestalteten Stimme der Medien.

Die kulturelle Evolution der Standardisierung

Eine andere Art, diese Muster der Passivität zu verstehen, liegt darin, die Mediennetzwerke und ihr Publikum als funktionierende Elemente eines standardisierten technologischen Systems zu betrachten. Der Grundgedanke der Standardisierung, Probleme zu lösen, indem man Systeme mit präzise operierenden Beschränkungen entwirft und dann die Anpassung an diese Beschränkungen erzwingt, hat im Westen eine lange Tradition. Dies spricht die Seite in uns an, die sich über die ungeordneten und turbulenten Mehrdeutigkeiten des Lebens ärgert. Philosophien mit einem Hang zum Mechanistischen, die bis auf die Griechen zurückgehen, haben Denkmodelle geliefert, um den Aufbau von ausgedehnten, bürokratischen Regierungen zu lenken. In derselben Tradition ästhetischer Automaten, die Tierleben imitieren, bis hin zu Zeitmessern, die die Bewegungen von Sternen und Planeten kopieren, gedieh der Traum von sauberen, überschaubaren Lichtungen im Wirrwarr des unvorhersehbaren Lebens.

Mehrere tausend Jahre lang arbeiteten jedoch die westliche Liebe zur Klarheit und die Furcht vor dem Chaos im Kontext einer ausgleichenden Erkenntnis, nämlich daß zuviel Klarheit gefährlich und daß das ungewisse Dunkel manchmal das nötige Saatbeet des Lebens und der Vision selbst ist. Ijob und Ödipus lernten schmerzhaft, daß manche Fragen nicht beantwortet werden können oder beantwortet werden sollten. Das Buch Ijob endet ohne eine Antwort. Die Fragen über den Sinn des Leidens werden schließlich zum Schweigen gebracht. Ödipus findet seine Antwort, aber als er erkennt, was seine Lebensgeschichte offenbart, sticht er sich die Augen aus. Ebenso reicht die westliche Tradition des heiligen Dunkels, der ängstigenden Orte, an denen Visionen geboren und menschliche Ziele erneuert werden, von Abrahams Traumvisionen der Berufung und Jakobs nächtlichem Ringen mit einem Fremden ohne Namen bis hin zur Wolke des Nichtwissens und den dunklen Nächten der mittelalterlichen Mystiker und zu Shakespeares zartem «Schlaf, der den aufgezogenen Ärmel der Sorge strickt».

Die Einsicht, daß Unsicherheit im Gleichgewicht mit Klarheit stehen und das Mehrdeutige das Zielbewußte mildern muß, wurde immer wieder verschüttet, wenn in verschiedenen Gemeinschaften gefährlicher Fanatismus ausbrach, wie zum Beispiel Ferdinand und Isabellas ethnische Säuberung Spaniens von Juden und Muslimen und die noch gewalttätigeren Exzesse der Inquisition. In solchen Fällen trieb die Liebe zu klaren Grenzdefinitionen hin zu barbarischer Ordnungslust.

Jedoch auch während der schlimmsten solcher Exzesse wurde der systematisierende Drang durch einen technologischen Stil, welcher der Präzisionsmessung nur geringe Wertschätzung zollte, in Grenzen gehalten. Wie sehr man sich auch nach dem hellen Licht klarer Grenzen sehnte, der tägliche Rhythmus von Tag und Nacht regierte das Leben. In einer Welt unzulänglichen künstlichen Lichtes setzte die Nacht der Arbeitszeit ein Ende. Nachtgebete vermischten die Furcht vor der Dunkelheit («Bewahre uns vor Gewalt und Krisen; zügle unsere Gedanken und Leidenschaften») mit dem wohltuenden Dämmerlicht, der Zeit des Geschichtenerzählens und der Ruhe («In deine Hände, o Herr, befehle ich meinen Geist»). Aber auch während Zeiten des Tageslichts war der Impuls zur Exaktheit durch ungenaue Maschinen und Instrumente begrenzt. Um ein Beispiel von vielen zu nehmen, hatten öffentliche Uhren lange Zeit nur einen Zeiger. Sie zeigten die Stunde, aber nicht die Minute an. Im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts jedoch versetzte verbesserte Uhrenhemmung und Temperaturkompensierung die Uhrmacher in die Lage, die höchste Genauigkeit von schon bemerkenswer-

ten zehn Sekunden pro Tag auf eine Fünftelsekunde im Jahre 1800 zu verbessern.

Zwei Revolutionen, die britische industrielle und die französische politische, schufen gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts in der europäischen Kultur eine ungewöhnlich einflußreiche Lücke. Während der zwei Jahrzehnte, die die Wende des neunzehnten Jahrhunderts umspannten, riß die französische Revolution gesellschaftliche und religiöse Strukturen nieder, nur um selbst durch das Weltreich Napoleons ersetzt zu werden. Inzwischen hatten französische Industrielle begonnen, britische Fabrikmeister und ausgebildete Handwerker einzuladen, den Kanal zu überqueren und das neue industrielle System aufzubauen. Es erwies sich als starke Mischung; die Traditionen des Ancien Régime starben während der Jahre der Revolution einen gewaltsamen Tod, und spätere Versuche der Wiederherstellung, besonders in Kirchenangelegenheiten, wurden unter dem mächtigen Einfluß des industriellen Kapitalismus durchgeführt. Wo Fabrikmeister versuchten, genau definierte Arbeitsrichtlinien durchzusetzen, wandte sich die Kirche allmählich ähnlich detaillierten Gesetzeskodizes und Lehraussagen zu. Ob im Geschäftsleben oder im Vatikan — eine ungestüme Politik geriet mehr und mehr in Mißkredit. Die Historikerin Patricia Byrne entdeckte ein erstaunliches Beispiel für dieses Muster bei den Schwestern vom hl. Joseph in Frankreich. Im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts gab es viele kleine Gemeinschaften der Schwestern vom hl. Joseph, mit üblicherweise fünf bis zwölf Schwestern. Gemeinschaften in größeren Orten und Städten unterschieden sich stark von denen in ländlichen Gebieten. Häuser in der Stadt führten ihre finanziellen Angelegenheiten, wählten Ort und Art der Arbeit und leiteten ihr Gemeinschaftsleben in erstaunlicher Autonomie. Die zumeist nicht des Lesens und Schreibens kundigen Schwestern in den Häusern auf dem Lande arbeiteten andererseits normalerweise in geringer Autonomie unter der Vormundschaft einer Schwester aus einem Stadthaus. Beide Arten der Gemeinschaft wurden mit genau demselben Namen «Kongregationen der Schwestern vom hl. Joseph» bezeichnet und beide galten als unabhängige Organisationen. Es gibt viele Beispiele ähnlicher nominaler Mehrdeutigkeit. Um diese kleinen Gruppen mit demselben Namen zu bezeichnen, war eine Toleranz für begriffliche und verhaltensmäßige Mehrdeutigkeit erforderlich, die die Revolution nicht intakt überlebte. Als jedoch die Schwestern vom hl. Joseph nach ihrer Dezimierung während der Revolution an Zahl wieder zunahmen, wich das Muster formloser Kooperation zwischen unabhängigen Gemeinschaften einer zentralisierten Leitung. So führte die Kongregation von Lyon im Jahre 1840 über zweihundert einzelne Häuser von ihrem zentralen Regierungssitz aus. Man begann das Gemeinschaftsleben durch detaillierte Gesetze zu regeln, sehr ähnlich den Regeln der Fabrikarbeit, die damals die Industrie revolutionierten. Während die Hersteller von Instrumenten die Welt der Präzisionsmessung revolutionierten, begannen die religiös und kulturell bestimmenden Kräfte allmählich, das heilige Dunkel aus dem westlichen Kanon auszumerzen. Den Mystizismus ereilte das gleiche Schicksal wie die spielerische Mehrdeutigkeit und die Sinnlichkeit. Sie wurden dem prüfenden Blick der neuen Wächter der Uniformität unterworfen. Standardisierung als Ideal trat in der gleichen revolutionären Welt in Erscheinung. Seine vielleicht erstaunlichste frühe Manifestation, die französische Waffenfabrikation, erreichte die Vereinigten Staaten auf dem Wege von Freundschaften zwischen französischen und amerikanischen Offizieren und fand in dem Gesetz von 1816 ihren Niederschlag, das vom US-Waffenamt forderte, anzustreben, kleine Waffen «gemäß dem Prinzip der Uniformität» zu produzieren. Es ist nicht überraschend, daß die Einführung der Standardisierung auf dem Gebeit der industriellen Produktion die Arbeitswelt in ein Schlachtfeld verwandelte, auf dem Arbeiter und Eigentümer um das, was beide als ihr gutes Recht betrachteten, kämpften, und zu einer neuen Ordnung führte, unter der Experten so komplexe Systeme entwarfen, daß die Unvorhersehbarkeiten von Diskussion und Kompromiß durch Konformität ersetzt werden konnten. Als deshalb der erste nationale telegraphische Nachrichtendienst in den siebziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts anfing, den öffentlichen Diskurs zu revolutionieren, reflektierte sein inhärentes Bedürfnis nach einem Publikum, das mit gut organisierten Systemen konform ist, eine weitaus größere gesellschaftliche Veränderung: die Entwicklung des industriellen Kapitalismus im Westen.

Elektronische Medien: Herausforderungen und Segen

Das Janusgesicht der Medien — Befreiung von örtlich beschränkter Kurzsichtigkeit und zugleich konformistische Passivität — ist deshalb das Gesicht der Kultur, die wir in uns tragen. Kritisches Nachdenken über Medientendenzen, wie auf den vorhergehenden Seiten ausgeführt, bringt uns nirgendwohin, wenn es zu einer romantischen Phantasie des Dorflebens führt, die uns von öffentlicher Verantwortung in der Welt, die wir geerbt haben, trennt. Wie können wir dann diese starken technologischen und kulturellen Kräfte kreativ in Anspruch nehmen? Wir könnten damit anfangen, daß wir sie als Zeichen unserer Zeit behandeln und — dem Gebot Jesu folgend — uns darum bemühen, sie deuten zu lernen. Wenn wir Technologien als kulturelle Wahlmöglichkeiten betrachten anstatt als Unvermeidbarkeiten, dann helfen sie uns zu verstehen, wie Gnade und Versuchung speziell in unserer Kultur am Werk sind. Platzgründe verbieten eine ausführliche Diskussion, aber einige Beobachtungen über Herausforderungen des Glaubens durch die Medien können als Schlußfolgerung dienen.

Elektronische Geographie

Die Medien fordern uns heraus, in einer Welt globaler Vernetzung zu leben, in der einstmals lokale Ereignisse, wie zum Beispiel Stammeskriege in Somalia, globale Folgen haben. Wir können nicht länger sagen, daß entlegene Tragödien ohne unser Wissen oder außerhalb unserer Reichweite geschehen. In der Tat sind wir, durch das verschlungene Netz gegenseitiger weltweiter ökonomischer und technischer Verbindungen, in diese Ereignisse verstrickt. Wie kann man dann Weltereignissen Aufmerksamkeit zollen, ohne durch die Überbelastung empfindungslos zu werden? Es ist eine verführerisch einfache, aber entscheidende Frage. Die elektronischen Medien funktionieren nur dann als ein gefangennehmender geschlossener Kreis — ein angepaßtes Publikum, gekettet an autokratische Produzenten von Nachrichten —, wenn die gesellschaftliche Dynamik, die wir oben skizziert haben, Erschöpfung und Geringschätzung der eigenen Kräfte bewirkt. Die Verwandlung eines passiven Publikums in eine aktive Bevölkerung erfordert Mut und die Bereitschaft, geduldig über die Welt nachzudenken; dann kann die Welt uns lehren, wie wir uns für sie engagieren können.

Elektronische Zeit

Wenn eine Weltorganisation, ein transnationaler Konzern oder auch die katholische Kirche, von einer Kommunikation in der Geschwindigkeit von Körpern zu Kommunikation in Lichtgeschwindigkeit wechselt, wie sollten sich dann die Modelle der Herrschaft ändern? Vor zweihundert Jahren brauchte eine autoritäre Botschaft von der Zentrale zu einem anderen Kontinent unterwegs so lange, daß die Empfänger großen Spielraum im Umgang mit der Nachricht hatten. Eine langsame Fahrt bedeutete Zeit zum Hin- und Herüberlegen und Erwägen einer Antwort. In der heutigen eng verflochtenen Welt unmittelbarer Kommunikation hat autoritäre Rhetorik eine durchgreifend andere Tragweite für die Regierungsführung. Wie könnte man Zeit zum Nachdenken über elektronische Nachrichten rechtfertigen? Wie — in der Sprache der vorhergehenden Beobachtung ausgedrückt — kann man den Mut finden, um die Tragweite der Nachrichten, die man erhält, lange genug zu bedenken, um auf eine ausgereifte Antwort zu kommen?

Diese beiden Probleme können entweder als Gnade oder als Versuchung wirken. Sowohl die Geschwindigkeit als auch die räumliche Reichweite der Nachrichten sind, wie inzwischen ausreichend klar sein sollte, eine Versuchung zur Passivität und zum Abrücken von Prozessen der Entscheidungsfindung, die in der Welt wirksam sind. Zur gleichen Zeit können sie uns herausfordern, eine geistliche Disziplin zu erlernen, die uns von Passivität befreit. Solch eine Disziplin ist gleichermaßen öffentlich und kontemplativ; sie ist angesichts von Einschüchterung angewiesen auf Mut und, angesichts von Erschöpfung, auf die Erneuerung innerer Kräfte. Ein Anfang wäre die Wertschätzung für das Erzählen und Anhören von Geschichten. Die elektronischen Medien führen zu einer Aushöhlung der Kunst des Geschichtenerzählens, einerseits dadurch, daß der Mediendiskurs «neue» Informationen in solcher Geschwindigkeit übermittelt, daß unsere Geschichten überholt erscheinen, ehe wir Zeit finden, sie zu erzählen,

und andererseits durch die Einschüchterung von Laienerzählern durch die formvollendeten Medienvorträge. Dennoch kann keine Kultur lange überleben, wenn ihre Mitglieder die Lust auf Geschichten voneinander verlieren. Vielleicht könnte die alte Methode des Fastens auf die elektrischen und elektronischen Technologien angewandt werden. Wie könnten wir verändert werden, wenn wir einmal pro Woche unsere Telefone, Radio- und Fernsehgeräte, elektrischen Lampen und Computer abschalteten? Solch ein Fasten könnte helfen, Raum und Zeit für Kontemplation und das intime Spiel des Geschichtenerzählens zu schaffen.

Eine so offensichtlich schlichte und häusliche Übung offenbart das zentrale Paradox einer Welt, die durch zentralisierte Informationssysteme in Lichtgeschwindigkeit verflochten ist. Die Teilnahme am öffentlichen Leben erfordert einen vertrauten Umgang mit sich selbst. Einzelne Menschen werden ihre Fähigkeit, am öffentlichen Leben teilzunehmen, nicht wiedererlangen, wenn sie nicht Wege finden, ihr inneres Selbst regelmäßig zu erneuern. Bürger übernehmen das Risiko öffentlicher Ordnung — die Diskussion und das aufmerksame Studium von Ereignissen, welches die Diskussion verlangt — nur, wenn sie ihre innere Autorität als Menschen erkennen, und dies braucht Geduld, Sinn für Humor, Mut und Hoffnung. Wenn dann unsere elektronischen Technologien uns zwingen, auf einem Planeten der Unmittelbarkeit zu leben, müssen wir lernen, in dieser neuen Ordnung würdevoll zu leben. Die Wertschätzung für das Geschichtenerzählen wäre ein guter Anfang.

[1] Ich werde kulturelle und technische Muster beschreiben, deren Ursprung in Europa liegt, die sich aber in den Vereinigten Staaten, meinem vorrangigen Forschungsgebiet, gut entwickelten. Leser aus anderen Gesellschaften tun gut daran, diese Beobachtungen an ihre eigenen Lebensumstände anzupassen. Natürlich lohnt sich eine solche Fallstudie auch für sich, allein schon wegen der ökonomischen Macht der von den Vereinigten Staaten beherrschten Mediennetzwerke.

Aus dem Engl. übersetzt von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

JOHN M. STAUDENMAIER

Jesuit; Professor für Geschichte an der University of Detroit Mercy, wo er Geschichte der Technologie der Vereinigten Staaten, Technik-Ethik und verwandte Disziplinen lehrt. Sein Buch Technology's Storytellers; Reweaving the Human Fabric (1985) erhielt den Alpha Sigma Nu Preis des Jahres 1986. Dieses Werk untersucht die ersten zwei Jahrzehnte der historiographischen Entwicklung der Society for the History of Technology (gegründet 1958). Im Moment arbeitet er an einer Untersuchung über Henry Ford als kulturelles Symbol des modernistischen Glaubens im Amerika des zwanzigsten Jahrhunderts. Er hält regelmäßig Vorlesungen über die Beziehung zwischen technologischem Design und kulturellen Werten, vor säkularem und katholischem Publikum. Anschrift: Dept. of History; History of Technology; University of Detroit Mercy; 4001 W McNichols Rd.; P.O. Box 19900; Detroit MI 48219-0900; USA.

Joan Hemels

Demokratisierung und Kontrolle der Medien

Das Themenspektrum und die Diskussion

Einleitung

In der Woche ab 11. Januar 1993 haben niederländische Massenmedien unterschiedlicher gesellschaftlicher und weltanschaulicher Richtungen dem alle fünf Jahre fälligen Besuch der Bischöfe der Niederlande im Vatikan Aufmerksamkeit gewidmet. Bei diesem sogenannten «Ad-limina-Besuch» wurde die Situation der Niederländischen Kirchenprovinz in einem Bericht mit beschreibendem, analysierendem und auswertendem Charakter erläutert[1]. Unter anderem wurde darin das Problem herausgestellt, daß die Niederlande keine «katholischen Medien» mehr besitzen. Es kann sich dabei nicht um eine zufällige oder unverbindliche Anmerkung handeln. Der Gedanke, der dahinter steht, ist offensichtlich, daß Bischöfe in einer stark säkularisierten Gesellschaft zu Medien, die als «katholisch» zu betrachten sind, leichteren Zugang haben. Diese Medien sollten auch für die in den Niederlanden und anderswo so problematisch gewordene Glaubensvermittlung nützliche Dienste leisten können.

Die Aufmerksamkeit für die Massenmedien als kulturelles und gesellschaftliches Phänomen mit Einfluß auf das Leben der Menschen, die mit Hilfe traditioneller Institutionen kaum mehr ansprechbar sind, ist keine Erscheinung, die allein auf die Bischöfe der Niederlande beschränkt wäre. In anderen Zusammenhängen, z.B. in der Politik, besteht ebenfalls die Versuchung, die Medien (wieder) Handlangerdienste leisten zu lassen für die Verankerung bedrohter gesellschaftlicher Normen in den Herzen der Menschen, und besonders der jüngeren Menschen. Bei Klagen über schwindendes Normbewußtsein wird übrigens nicht selten anklagend mit dem Finger auf eben dieselben Medien gezeigt, oder es wird in einem solchen Fall doch allzu schematisch unterschieden zwischen «guten» und «schlechten» Presseorganen, Rundfunk- und Fernsehgesellschaften und welchen anderen Medien auch immer.

Der Besuch des Niederländischen Bischofskollegiums im Vatikan im Januar 1993 kann Anlaß genug sein für eine Fallstudie mit besonderer Beachtung der diesbezüglichen Medienresonanz. Gemäß dem Thema dieses Beitrags wird die Begegnung in Rom aber nur als Beispiel angeführt für die problematische Weise, in der die Medien selbst in einer demokratisierten politischen und soziokulturellen Umgebung tatsächlich ihre Funktion erfüllen. Der Tenor meiner Erörterung besagt, daß es selbst unter diesen relativ günstigen Umständen äußerst schwierig ist, Veränderungen in idealtypischer Richtung zu bewerkstelligen. Die Kirche erfährt das auch und sträubt sich mehr als manche andere Institution gegen die unkontrollierte und unbeherrschbare Medienexplosion, die sich weltweit vollzieht. Dies erhellt aus den jüngsten kirchlichen Äußerungen über eine wünschenswertere Organisation des Mediensystems im Blick auf eine andere «media performance». Der kirchliche Protest ist lobenswert, aber es ist sehr fraglich, ob dieses Wunschdenken jemals Wirkungen zeitigen wird.

Steuerung der Medien durch von der Obrigkeit erlassene Regelungen führt auf der inhaltlichen Ebene selten dazu, daß das Gewünschte tatsächlich erreicht und das Nichtgewünschte tatsächlich verhindert wird. Überdies ist der Zeitgeist gegen die Meinung gerichtet, daß die Behörden, eine Kirche, eine politische Partei, eine Gewerkschaft oder irgendeine kommerzielle *pressure group* befugt sei, auf den Inhalt von Medien Einfluß zu nehmen. Von effektiver Kontrolle in irgendeiner Form ist heute immer weniger die Rede: Staatliche Instanzen, die den Zeitgeist verstehen, schaffen nur noch Rahmenbedingungen für das Funktionieren von Medien. Gleichzeitig ist es offensichtlich so, daß der Spielraum für Demokratisierung im Sinn eines leichteren Zugangs von allerlei Minderheiten zu den wirklich wichtigen Medien in einer Zeit zunehmender Kommerzialisierung äußerst eng bemessen ist.

Demokratisierung von Medien wird schließlich wohl auch aufgefaßt als die Zuerkennung von Mitspracherecht und Mitbestimmungsrecht an Journalisten und Programmgestalter, die im Dienst dieser Medien arbeiten. Mitspracherecht und Mitbestimmungsrecht sind die Stichworte, welche die Beziehung zwischen unterschiedlichen Führungskräften und genauso unterschiedlichen Untergebenen in der modernen westlichen Gesellschaft kennzeichnen. Medien widmen diesen Phänomenen ihre Aufmerksamkeit, aber in der Struktur und Organisation eben dieser Medien selbst ist davon oft nur wenig zu merken. Haben Journalisten und Programmgestalter Mitbestimmungsrecht in einem bestimmten Medium erworben, dann bedeutet dies noch nicht automatisch, daß auch ihre Leser- oder Hörerschaft daran teilhat.

Die Last der Vergangenheit abgeschüttelt

Die oben erwähnte Bemerkung über den Verlust von katholischen Medien im Quinquennalbericht des niederländischen Episkopats kann im Licht der Vergangenheit auch einigermaßen boshaft ausgelegt werden. So gesehen, erweckt diese Aussage nämlich den Eindruck einer nostalgischen Sehnsucht nach der vergangenen Zeit, in der Bischöfe formell oder informell ihren Einfluß auf katholische Journalisten und Verleger geltend machen konnten. Für die Kontrolle über den Inhalt z.B. von katholischen Tageszeitungen ernannten sie unter Berufung auf die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Herausgabe von Druckerzeugnissen Zensoren.

Seit den sechziger Jahren ist in den Niederlanden die Bevormundung von Medien und Medienmanagern durch die Kirche undenkbar. Unter dem Einfluß der «Entsäulung»[2] ging vor allem die katholische Presse ihren eigenen Weg. Dieser Weg führte in Richtung einer Entideologisierung, zumindest was den traditionell autoritätstreuen Katholizismus betrifft. Er brachte vor allem eine weitgehende Marktorientierung und — damit verbunden — eine Kommerzialisierung mit sich und endete in einigen Fällen mit der Einstellung des betroffenen Presseorgans. Dieser Prozeß hat sich in einem Zeitrahmen von zwanzig bis dreißig Jahren vollzogen, also in der Zeit einer einzigen Generation von Journalisten, Verlegern und Lesern.

Dennoch kann der Empfang des niederländischen Episkopats durch den Papst keinem Fernsehzuschauer oder Zeitungsleser in den Niederlanden entgangen sein. Die Jagd von Journalisten und Pressebüros, Rundfunkanstalten und Printmedien nach Informationen führte zu einer breiten Berichterstattung, auch in nicht als typisch katholisch zu bezeichnenden Medien. Für ihre Meinungsbildung konnten Niederländer — mochten sie nun kirchlich engagiert sein oder nicht — mit Hilfe der Medien ihrer freien Wahl Kenntnis nehmen von Interviews mit einem Bischof, von Hintergrundinformationen zum Quinquennalbericht und von Kommentaren mit Bezug auf die Situation der Kirche in den Niederlanden. Ohne Eigentümer (katholischer) Medien zu sein und ohne diese kontrollieren zu können, stehen Bischöfe ebenso wie andere Bürger in verantwortlichen Stellungen gleichsam bei Journalisten Schlange, um sich an einer öffentlichen Debatte beteiligen zu können. Zu ihrem Glück oder auch zu ihrem Verdruß stehen Journalisten manchmal ebenfalls bei den Bischöfen Schlange, weil sie möchten, daß ihrer Klientel etwas gesagt wird, das Neuigkeitswert hat oder aus anderen Gründen der Kenntnisnahme wert ist. Journalisten wissen inzwischen nicht mehr, was Autoritätenfurcht ist, so daß ihre Umgangsformen aus dem Blickwinkel der Autoritätsträger manchmal leicht schockierend wirken können. Der Umgang mit den Vertretern der heutigen Medien muß denn auch gelernt werden. Ablehnen kann man ihn aber in keinem Fall.

Freiheit der Meinungsäußerung bedeutet in den Niederlanden, daß es keine präventive Kontrolle (Zensur) gibt. Das Recht, in Freiheit eine Meinung zu äußern, kommt jedem Bürger zu, ganz gleich, ob dieser Journalist, Politiker oder Bürger ohne besonderes Amt ist. Ein Text oder eine andere Äußerung kann erst nach Veröffentlichung auf eventuelle Gesetzwidrigkeit hin beurteilt werden. Alles kann geschehen, aber nicht alles darf geschehen. Verleumdung, üble Nachrede und rassistische Äußerungen z.B. sind strafbar. Diese Einschränkungen werden ohne Diskussion von der größtmöglichen Mehrheit der Niederländer akzeptiert. Wer sich in den Niederlanden über den Inhalt von Printmedien oder Rundfunk- und Fernsehprogrammen beschweren will, dem steht es frei, sich an den unabhängigen Richter zu wenden. Bei einem Mini-

ster oder Bischof würde man in einem solchen Fall vergebens anklopfen. Jener hat sich selbst gegenüber den Mitgliedern der Volksvertretung zu verantworten, wie sich an Beispielen aus jüngster Zeit gezeigt hat.

Ein Bischof kann sich ebenso wie jeder Bürger in der Öffentlichkeit über das auslassen, was ihm an den Medien im allgemeinen und an einem bestimmten Presseorgan oder Rundfunk- oder Fernsehprogramm nicht behagt. Es gibt nur wenige neuere Beispiele derartiger kritischer Äußerungen niederländischer Bischöfe, u.a. eine Äußerung von Bischof R.Ph. Bär. Namentlich dieser Medienbischof bringt immer deutlicher zum Ausdruck, daß Mängel der Kommunikation nicht immer auf bequeme Weise den Journalisten in die Schuhe geschoben werden können. In einem Interview mit der christlichen Tageszeitung «Trouw» vom 14. Januar 1993, das aus Anlaß des Ad-limina-Besuchs gegeben wurde, stellte Bischof Bär fest, daß die Leute oftmals schlecht vorbereitet sind auf die Nutzung des großen Angebots und die vielen Informationen über Lebensanschauungen. Er fügte aber auch noch unmittelbar hinzu: «Ich gebe nicht den Medien die Schuld daran, sondern die Leute sind schlecht vorbereitet. Sie lesen nicht gut oder hören irgendetwas läuten und geraten darüber aus der Fassung.»

Zugang zu den Medien für die Kirche

Der Ad-limina-Besuch als solcher war ein Ereignis, aus dem die Medien zur Überraschung vieler ein *«Medienereignis»* machten. Ein Besuch des niederländischen Bischofskollegiums beim Papst ist ja schließlich ein Ereignis von anderem Stellenwert und von geringerem Nachrichtenwert als etwa ein Besuch des Papstes in den Niederlanden. Bei ihrer Rückkehr in die Niederlande konnten die Bischöfe sich wohl über den Widerhall, den ihre Romreise in den Medien gefunden hatte, verwundern. Alles in allem können sie offenbar immer noch Zugang zu den Medien finden, ganz gleich, ob diese nun das Prädikat «katholisch» tragen oder nicht. Dies ist weniger selbstverständlich, als es scheint, vor allem, wenn man an Länder denkt, in denen man von einem offenen Antiklerikalismus oder von der Ablehnung von Kirche und Glaube reden kann.

In den Niederlanden ist das Interesse für dergleichen Themen auch nichts mehr, was automatisch funktionierte. Dort spielte sich im letzten Vierteljahrhundert nämlich ein Prozeß der «Entsäulung» mit Entkonfessionalisierung und Entideologisierung als Begleiterscheinungen ab. Noch älteren Datums ist die Säkularisierung als ein Prozeß, durch den ganze Bereiche der Gesellschaft und Kultur immer weniger unter der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole blieben. Für viele katholische Niederländer verlor das Machtwort des kirchlichen Lehramtes nach dem Zweiten Weltkrieg langsam, aber sicher an Aussagekraft. Die im Gewissen des einzelnen getroffenen Entscheidungen wurden ausschlaggebend. Religionssoziologische und geschichtswissenschaftliche Untersuchungen haben in den letzten Jahren den Kulturumschlag und die Mentalitätsveränderung im niederländischen Katholizismus zwar allgemein festgestellt, aber kaum befriedigend erklären können.

Die hier skizzierte Entwicklung hat tiefgreifende Folgen gehabt für die Art und Weise, wie die Medien in den Niederlanden Themen und Aspekte von Kirche, kirchlichem Leben, Glauben und Religion zu behandeln pflegen. Eben gerade darum empfinden die niederländischen Bischöfe das Verschwinden aller Tageszeitungen und der meisten Zeitschriften ausgesprochen katholischen Charakters jetzt als ein Problem. Noch ganz abgesehen von der Tatsache, daß sie mit ihrem Klagen wohl sehr spät kommen, erhebt sich die Frage, ob dieses Klagen überhaupt berechtigt ist. Man kann ja feststellen, daß Äußerungen, Handlungen und das Auftreten niederländischer Bischöfe unter bestimmten Umständen zu Medienbotschaften führen können. Die Kirche ist ebensowenig wie ihre Leitung mundtot gemacht worden. Von einer bevorzugten Stellung ist in den meisten Medien allerdings keine Rede mehr. Die Vertreter der Kirchenleitungen müssen im Kampf um die Aufmerksamkeit der Medien wetteifern mit Industriekapitänen, Politikern, Stars des Showbusiness und Verbrechern. Und die Förderung z.B. der Glaubenskommunikation hat die unabhängige Journalistik nicht zu ihren Aufgaben zu zählen.

Die Rolle der Massenmedien näher beleuchtet

Die niederländischen Bischöfe schreiben in ihrem Bericht an den Papst und die vatikanischen Behörden, daß die Massenmedien bestimmen,

was in bezug auf die Kirche in die Nachrichten kommt und auf welche Weise dies geschieht. Jeder politisch Verantwortliche oder Entscheidungsträger eines multinationalen Konzerns kann aus seiner eigenen Erfahrung zur gleichen Feststellung kommen. Weder Verwunderung darüber noch Gereiztheit ist hier am Platz. In der Kommunikationswissenschaft wird diese selbständige Aufgabenerfüllung von Medien im Rahmen der Aufgabenstellung «setting-hypothesis» und der «Türhüter-Funktion» der Medien bearbeitet. Nach dem erstgenannten Konzept spielen die Medien eine Rolle beim Zustandekommen einer «differential attention to issues and objects in the world» (einer «differenzierten Aufmerksamkeit für Themen und Gegenstände in der Welt»)[3].

Bei dem an zweiter Stelle genannten Konzept geht es vor allem um die Beziehung zwischen den Medien und ihren Quellen. Dennis McQuail lenkt in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit auf «die Frage des Ungleichgewichtes zwischen Zulieferern von Information und Inhalt und denen, die diese in die Medien übernehmen. Manche Quellen sind mächtiger als andere oder haben mehr Kraft, ihr Material günstig abzusetzen aufgrund ihrer Stellung, ihrer Marktbeherrschung oder ihres inneren Marktwertes. Diese Situation spiegelt sich z.B. wider in den privilegierten Zugangsbedingungen der politisch und wirtschaftlich mächtigeren und bessergestellten reicheren Medien und Mediensysteme in der Welt. Die verschiedenen Medienorganisationen sind weit entfernt von gleichen Zugangsbedingungen zu Quellen, die ihre Stellung auf weitere Sicht verbessern können.»[4]

Wer die Medien beherrscht, kann seinen Einfluß auf deren Inhalt meist erfolgreich geltend machen. Außenseiter sind dennoch nicht völlig beliebigen Launen und der Willkür ausgeliefert. Sie können auch bewußt und systematisch um die Aufmerksamkeit von Journalisten und Programmgestaltern werben. Ein Mittel, um von außen her Einfluß auf den Inhalt von Medienbotschaften auszuüben und selbst solche zu erzeugen, ist z.B. Public-Relations-Arbeit von Unternehmen. Behörden können zum selben Zweck eine Informationspolitik verfolgen, die sich an die Vertreter der Medien wendet. Es geht hier um einen fortdauernden Informationsfluß, der von Unternehmen und öffentlichen Ämtern ausgehen sollte. Auch die politischen Parteien, allerlei gesellschaftliche Organisationen zur Förderung besonderer Interessen und Aktionsgruppen kennen den Weg in die Pressebüros, Printmedien und Rundfunk- und Fernsehanstalten. In diesem Zusammenhang ist der Begriff «Newsmanagement» entstanden: Jeder versucht, in die Nachrichten zu kommen, wenn dies für sein Ansehen von Nutzen sein kann oder eine zusätzliche Publizität erzeugt, die nichts kostet. Wer dagegen Schaden zu befürchten hat, versucht mit ebenso großer Sorgfalt, sich der Aufmerksamkeit der Medien zu entziehen.

Neben Public-Relations-Arbeit sind der Ankauf von Werberaum in den Medien («advertising») und «Sponsoring» mehr oder weniger geeignete Mittel, um an das Publikum ausgewählter Medien heranzukommen. Dies kann geschehen im Blick auf den Verkauf von Gütern und Dienstleistungen, aber auch für die Realisierung eines Kommunikationsziels wie Steigerung des Bekanntheitsgrades oder Imageverbesserung.

Die niederländischen Bischöfe erwecken den Eindruck, daß ihnen der Inhalt des Kapitels «*Organisation und Rolle der Medien*» in Handbüchern der Kommunikationswissenschaft nicht ganz fremd ist. Sie stellen in ihrem Quinquennalbericht jedenfalls fest, daß die Art und Weise, wie Medienkultur produziert wird, sich für Kirche und Glaube kontraproduktiv auswirken können. Ein guter Gebrauch der Medien dagegen, so meinen sie, könne die «soziale Plausibilität» der Botschaft der Kirche vergrößern helfen. Nach der Auffassung der Bischöfe können Menschen diese Botschaft in dem Maß ernster nehmen, wie sie «weniger totalitäre Ansprüche» erhebt. Mit anderen Worten: Die mündigen einzelnen unserer Zeit sind für ihre Meinungsbildung und die Bestimmung ihrer Einstellung auf Medienbotschaften angewiesen, die ihnen Raum lassen für Diskussion, unterschiedliche Deutungen, Sichtweisen und Gefühle. Das Aufdrängen von Meinungen bringt nichts.

Auf dem Weg zu einer «Kultur des Dialogs»?

Die niederländischen Bischöfe geben in ihrem Quinquennalbericht für Rom zu, daß ihre Kommunikation mit einer ganzen Reihe von Gruppierungen mangelhaft ist. Sie nennen in

diesem Zusammenhang ausdrücklich auch die Journalisten, und sie meinen damit nicht nur die Katholiken unter ihnen. Ferner lassen sie Papst und Kurie wissen, daß eine Verstärkung der «formalen Autoritätsstrukturen» nicht ausreicht, um zu einer Verbesserung der Kommunikation mit den gemeinten Gruppen zu kommen. Jedenfalls distanzieren sie sich auf dem Papier von einer betont hierarchischen Kommunikationsstruktur «von der Spitze hin zur Basis» und nach Art eines Monologs. Dies erklärt auch ihre Option für «die Kultur des Dialogs» als «einer vorrangigen missionarischen Haltung im Europa von heute». Damit schließen sich die niederländischen Bischöfe an die Tendenz der 1992 erschienenen Pastoralinstruktion «Aetatis novae» an.

In einem Kommentar in der christlichen — ursprünglich protestantisch-christlichen — Tageszeitung «Trouw» vom 13. Januar 1993 wird neben die bischöfliche Absichtserklärung eine kritische Randbemerkung gesetzt. Nicht jeder niederländische Bischof habe bisher Beweise für eine solche «Kultur des Dialogs» geliefert. Außerdem könnten die Bischöfe nicht von vornherein die im Quinquennalbericht formulierte Bedingung stellen, daß ihre Gesprächspartner ihre besondere Verantwortung innerhalb der Kirchenstruktur anerkennen. Wenn Kommunikation in der zwischenmenschlichen Sphäre erfolgreich sein wolle, dann sei die Glaubwürdigkeit der betroffenen Parteien eine wichtigere Voraussetzung.

Während die Welt sich durch Demokratisierung verändert, hat die Kirche für denselben Prozeß noch einen zu wenig scharfen Blick. Dies macht einen wirklichen Dialog so mühsam. Überdies ist sie geneigt, den nicht zu ihrer Herde und ihrem Herrschaftsbereich gehörenden Medien ungefragt Aufgaben zuzuteilen. In diesem Zusammenhang können genannt werden: die Förderung des Dialogs in der Welt, das Betreiben des sozialen Fortschritts und die Mitwirkung an der (Re-)Evangelisierung. In der oben erwähnten Pastoralinstruktion «Aetatis novae» ist «Dienst» der Medien an den Menschen und den Kulturen eines der Schlüsselworte. Einer der besten Kenner des kirchlichen Redens über Probleme der Kommunikation — einschließlich der Massenkommunikation —, Michael Schmolke, hat in Reaktion auf «Aetatis novae» geschrieben: «Die Betonung des Dienstes führt unvermeidlich zu der Vermutung, daß man hier zum vorkonziliaren Medien-Instrumentalismus zurückzukehren im Begriffe steht, also zur zweiten Kanzel, zum Sprachrohr des Bischofs.»[5]

Michael Schmolke, Professor für Kommunikationswissenschaft an der Universität Salzburg, weist darauf hin, daß die Kirche zwar ihre eigenen Medien als Werkzeuge der Evangelisierung und dergleichen brauchen könne, daß sie aber säkularen Medien nichts auferlegen könne. Diese unabhängigen Medien sollen nach ihm aus dem Leben der Kirche bloß das aufgreifen, was auf dem öffentlichen Markt Neuigkeits- und Nachrichtenwert hat. Einerseits sind das Schmolke zufolge die aufweisbar guten Taten und andererseits die Konflikte, welche die Kirche heimsuchen und die zum Teil darum entstehen, weil die Kirche nicht immer im Geist der Pastoralinstruktion «Communio et progressio» aus dem Jahr 1971 handelt[5]. Es war daran gedacht worden, dieses Dokument nach zwanzig Jahren durch «Aetatis novae» zu aktualisieren, aber dieser Vorsatz ist nicht bezüglich aller Teile des neuen Dokumentes befriedigend verwirklicht worden[6].

Darum müssen wir weiter auf eine Abkehr von einer in Jahrhunderten gewachsenen geschlossenen, stark hierarchischen Kommunikationsstruktur in der Kirche warten. In einem Rückblick auf zwanzig Jahre seit «Communio et progressio» behandelt Johann Baptist Metz die kirchliche Kommunikationsstruktur seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dieser Theologe macht deutlich, daß die sozial gespaltene und kulturell polyzentrische Weltkirche Gefahr läuft, sich mit einer eurozentrischen Medienkultur zu identifizieren. Die Kirche, die soviel Zeit nötig gehabt hat, um eine Wahrnehmungsfähigkeit zu bekommen für die Bedeutung von Kommunikationsprozessen zwischen ihren eigenen Gliedern und außerhalb ihrer selbst, droht nach Metz in neue Fallstricke zu geraten. Sie könnte sich in der Kommunikationskultur verlieren, die in einer «rationalen und kommerziellen Machtkultur» mit unzureichendem Respekt vor der Freiheit und dem Wert anderer wurzelt. Identifizierung mit dieser eurozentrischen Kommunikationsstruktur und Kommunikationskultur würde nach Metz die Glaubwürdigkeit der Kirche noch weiter unterminieren[7].

Verlust katholischer Medien

Die Mediensituation, zu der die niederländischen Bischöfe in Rom Kritik äußerten, bedarf einiger Klärung. Als die bischöflichen Verfasser des Quinquennalberichts über «die Medien» schrieben, haben sie offensichtlich ausschließlich an Tageszeitungen gedacht. Andere Printmedien wurden dadurch unterbewertet. So erscheint seit dem 4. Oktober 1983 zweimal wöchentlich das «Katholiek Nieuwsblad». Die Auflage dieses ausgesprochen konservativen Blattes ist unter 20.000 Exemplaren stehen geblieben. Es erscheinen auch noch katholische Zeitschriften, darunter auch ein katholisches Meinungsblatt. Dieses «Meinungswochenblatt für Kirche und Gesellschaft» mit dem Titel «De Bazuin» («Die Posaune») ist ein progressives Gegenstück zu dem vorher erwähnten «Katholiek Nieuwsblad» und hat eine Auflage von ungefähr 5.000 Exemplaren.

Formell unabhängig von den Bischöfen gibt es außerdem noch immer die 1925 als Stiftung gegründete «Vereniging Katholieke Radio Omroep» (KRO). Mit ihren am 1. Januar 1993 gezählten 610.000 Mitgliedern hat die Vereinigung KRO den in den sechziger Jahren in Gang gekommenen Prozeß der «Entsäulung» in der Sphäre katholischer Organisationen und Institutionen überlebt. Die Behörden stellen den Kirchengemeinschaften in den Niederlanden Sendezeiten für Rundfunk- und Fernsehprogramme zur Verfügung. Die römisch-katholische Kirchengemeinschaft hat die Ausfüllung dieser Sendezeit an die KRO delegiert. Über die Art und Weise, wie die KRO diese Aufgabe erfüllt, finden periodisch Beratungen mit Vertretern des Bischofskollegiums statt. Als äußerste Sanktion könnten die Bischöfe im Fall eines ernsten Konfliktes mit der KRO den Auftrag zurückziehen. Bei allen Spannungen, welche die Niederländische Kirchenprovinz in den abgelaufenen Jahrzehnten erlebt hat, ist dieses äußerste Mittel aber noch nicht angewandt worden. Beide Parteien haben immer mit Erfolg nach Übereinstimmung gestrebt. Wohl verfolgen die Bischöfe mit außergewöhnlicher Aufmerksamkeit, wie die vom Fernsehen und vom Rundfunk übertragenen Eucharistiefeiern gestaltet werden. Ein nicht vom Vatikan approbierter Text des Meßkanons kann schon zu Problemen führen.

Der Rom zur Kenntnis gebrachte Standpunkt des niederländischen Episkopats bezüglich des Fehlens von gewünschten oder wünschenswerten katholischen Medien in den Niederlanden nötigt zu einer Besinnung auf die speziell in diesem Land in den letzten Jahrzehnten entstandene Situation. Er kann aber gleichzeitig ein «Augenöffner» sein für Länder, in denen dieser Transformationsprozeß — oder, wenn man so will, dieser Erosionsprozeß — noch weniger weit fortgeschritten ist. Was die niederländischen Bischöfe nach so vielen Jahren des Stillschweigens jetzt als Behinderung empfinden für die Verkündigung, die Evangelisierung oder das Gegenwärtigwerden der Kirche in der Gesellschaft mittels der Medien, rührt im tiefsten von dem gebrochenen Verhältnis zwischen der Kirchenleitung und profanen, säkularisierten Medien in den verschiedensten Teilen der Welt her.

Trennung von Kirche und Staat

Die Diskussion über Demokratisierung und Kontrolle der Medien hat viele «Einfallswinkel» und kann an verschiedenen Entwicklungslinien entlang thematisiert werden. Die Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Medien, die in Teil II dieses Heftes von CONCILIUM ausdrücklich geführt wird, kommt aber nicht ohne gewisse Vorstudien aus. Dazu gehört eine Besinnung auf die historische Rolle der Massenmedien als kultureller und sozialer Erscheinungen in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts.

Seit zwei Jahrhunderten ist im Verhältnis der Kirche zur sich industrialisierenden und dann zur industrialisierten Gesellschaft keine selbstverständliche Harmonie mehr zu spüren. Die Stellung der Kirche in der Gesellschaft und im Leben der Menschen wird schließlich in immer mehr Ländern und bei einer wachsenden Anzahl von Bevölkerungsgruppen zur Diskussion gestellt. Die miteinander in Konflikt geratenden kirchlichen und gesellschaftlichen Einflußsphären trugen zum Entstehen von getrennten Kommunikationskreisläufen mit eigenen Kommunikationsstrukturen und Kommunikationsformen bei. Die säkulare und säkularisierte Kommunikationskultur wurde charakteristisch für die Gesellschaft des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. Die kirchliche Kommunikationsstruktur geriet immer mehr in eine iso-

lierte und schließlich marginalisierte Rolle. Aufgrund dessen zog sie z.B. keinen Nutzen aus den Errungenschaften auf dem Gebiet der Pressefreiheit, für welche der klassische Liberalismus im neunzehnten Jahrhundert in so vielen Ländern mit dauerhaftem Erfolg auf die Barrikaden ging. Stichworte wie «Demokratisierung» und «Kontrolle» oder auch gerade das Fehlen einer solchen Kontrolle bekamen in der Sphäre der Organisation westlicher Staaten eine andere Bedeutung und eine andere konkrete Regelung als in einem kirchlichen Kontext. Die Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft wurde dadurch nur noch weiter vertieft.

Demokratisierung und Kontrolle

Demokratisierung der Massenmedien hat mindestens eine doppelte Bedeutung. An erster Stelle kann man diese Erscheinung als einen Prozeß verstehen, an dem immer mehr Menschen als Rezipienten an den Botschaften von Kommunikationsmedien teilhaben. Seit der industriellen Revolution kann man von einer wachsenden Zahl von Medien im Dienst von immer mehr Menschengruppen und zu stetig sinkenden Kosten sprechen. Verglichen z.B. mit der Zeit vor einem Jahrhundert kann man am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts von einer bis dahin ungekannten Differenzierung des Angebotes an gedruckten und elektronischen Medien sprechen. Diese Entwicklung geht auf der Empfängerseite einher mit einem Medienkonsum von bis dahin unvorstellbarer Größe.

An zweiter Stelle kann man bei Demokratisierung der Medien an den Zugang zu den Medien als Institutionen innerhalb der Gesellschaft mit ganz eigenen Herrschaftsformen und Organisationsstrukturen denken. So ist der katholische Rundfunk in den Niederlanden eine Organisation freiwilliger Mitglieder in der juridischen Form eines Vereins, der innerhalb der Rahmenbedingungen des Gesetzes ohne Gewinnabsichten auf nationaler Ebene nichtkommerzielle Rundfunk- und Fernsehprogramme produziert.

Im Titel dieses Beitrags ist «Kontrolle» das zweite Schlüsselwort, und damit ist überdies die Möglichkeit einer Kombination von Demokratisierung und Kontrolle ins Blickfeld geraten. Die typisch niederländische Organisationsform eines öffentlich-rechtlichen Rundfunkwesens wird innerhalb und außerhalb der Niederlande auch im Blick auf seine Beziehung zu den staatlichen Instanzen und anderen Kontrolle ausübenden Einflußsphären als «demokratisch» betrachtet. Der Amerikaner Donald R. Browne bemerkt dazu relativierend: Das Rundfunk- und Fernsehsystem in den Niederlanden ist oft mit Beifall bedacht worden, weil es ein Modell sei, wie Rundfunk und Fernsehen so strukturiert werden können, daß sie der Gesellschaft (und nicht der Regierung, den die Werbung bezahlenden Kunden, den Medienmanagern und der ‹Machtelite›) dienen. Sicherlich ist diese Struktur sehr verschieden von allen anderen in der Welt bekannten Strukturen, aber es erheben sich doch einige Zweifel seitens verschiedener niederländischer kritischer Beobachter, ob das System wirklich das Lob verdient, das ihm zuteil geworden ist, oder auch, ob es fähig ist, sich Veränderungen in Gesellschaft und Technik anzupassen.»[8]

Von einer durch Bischöfe als Verlagsherren geführten Tagespresse konnte in den Niederlanden noch nie die Rede sein. Wohl war bis vor einem viertel Jahrhundert die Rede von einer durch die kirchliche Autorität beherrschten Presse, weil diese Autorität Zensoren benennen konnte. Eine Tageszeitung konnte sich nur dann katholisch nennen, wenn der Bischof, in dessen Diözese sie erschien, für sie einen Priester als Zensor benannt hatte. Diese Regelung galt auch für Zeitschriften.

Bischöfe verfügen noch immer über wöchentlich, zweiwöchentlich oder mit noch geringerer Frequenz erscheinende Bistumsblätter, aber ihre Gesamtauflage ist von ungefähr 160.000 Exemplaren im Jahr 1986 auf ungefähr 125.000 Exemplare im Jahr 1992 abgesunken. Pfarrgemeinden haben außerdem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil oft sehr gut gemachte und von den Gemeindegliedern hochgeschätzte Gemeindeblätter, die von ehrenamtlichen Kräften redigiert und produziert werden[9]. Auch aufgrund der Art und Weise, wie diese Publikationen im Kleinformat redigiert und vertrieben (kostenlos für jeden Interessierten!) werden, können sie als demokratisierte und nicht kontrollierte Medien gelten, die im Gesamtgefüge der kirchlichen Kommunikation eine ganz außergewöhnliche Stellung einnehmen.

Ungeachtet des Blickwinkels, den man wählt, ist die Demokratisierung der Medien ein Prozeß, der durch viele Jahrhunderte der Kommunikationsgeschichte hindurch im Gang ist. Sein Ende ist nicht voraussagbar und kommt wahrscheinlich niemals in Sicht, weil seine vollkommene Verwirklichung wohl immer eine Utopie bleiben wird. Was diese letzte Perspektive betrifft, wird der Unterschied im Maß der Demokratisierung und der Kommunikationskultur einerseits innerhalb der Gesellschaft und andererseits innerhalb der Kirche immer ein bloß gradueller bleiben. Es ist — menschlich gedacht — nicht so, daß die Kirche den nachweislichen Rückstand niemals aufholen kann. Andererseits gibt es auch Beispiele für Regressionserscheinungen und für einen starken Rückfall in der Art und Weise, wie Menschen in einer bestimmten politischen Kultur und in einer bestimmten Zeit miteinander kommunizieren können. Freiheit schlägt dann wieder um in ihr Gegenteil.

Man muß im Zusammenhang mit neuen Formen von Kommunikationskontrolle im Westen nicht ausschließlich an das nationalsozialistische Deutschland in der Zeit von 1933 bis 1945 denken. Es geht dabei wohl eher um ein die Phantasie anregendes Beispiel dafür, wie Freiheit auf vielerlei Gebieten, darunter auch dem Gebiet der Kommunikation, verlorengehen kann. Die Nationalsozialisten übten ja eine totalitäre Kontrolle aus, und sie bezweckten damit eine beinahe allumfassende Wirkung sowohl in der Sphäre der öffentlichen als auch der privaten zwischenmenschlichen Kommunikation. Ihre Maßnahmen zur Verwirklichung einer effizienten Pressepolitik, d.h. einer Knebelung der Presse, betrafen die Institutionen des Rundfunks und der Presse in ihren Organisationsformen und in dem, was sie tatsächlich hervorbrachten, und sie hatten auch weiterreichende betriebswirtschaftliche Folgen und drückten schließlich dem Inhalt von Medienbotschaften ebenso wie den Gesprächen der Menschen ihren Stempel auf. Was die nationalsozialistische Ideologie unter «Demokratisierung» verstand, ging über die Grenzen jedes Vorstellungsvermögens hinaus. Um das Hören von Radioprogrammen für jeden Haushalt zu ermöglichen, wurde der sogenannte «Volksempfänger» entwickelt. Mit diesem Radiogerät konnte man aber nur eine beschränkte Anzahl von Sendern, nämlich nur die unter Kontrolle stehenden, empfangen.

Erwartung und Wirklichkeit

Pressefreiheit wird mittlerweile auch als eine doppelte Freiheit verstanden: als Freiheit der Meinungsäußerung und als Freiheit der Information und Informationsbeschaffung. Sie gehört zu dem, was man ohne Übertreibung «die großen Ideen der Menschheit» nennen kann. Wenn Pressefreiheit in konkreten, durch Zeit und Raum bestimmten Situationen verwirklicht wird, dann bildet sie einen wesentlichen Bestandteil der grundlegenden Vorbedingungen für den Bestand freier und demokratisch funktionierender Gesellschaften und politischer Systeme. Trotz «harten» Formulierungen in internationalen Verträgen und Deklarationen wie auch in nationalen Verfassungen und Gesetzen hat Pressefreiheit etwas Idealtypisches: Eine Gesellschaft kann mit aller Entschiedenheit danach streben, aber das Ideal wird niemals vollkommen verwirklicht und für alle Zeit gesichert werden. Kommunikationsfreiheit und Kommunikationskontrolle sind offensichtlich immer wieder wie siamesische Zwillinge miteinander verbunden.

Einer bestimmten Konkretisierung in einer Verfassung, in einem internationalen Vertrag oder einer Erklärung der Menschenrechte ist oft eine lange Zeit hochgespannter Erwartungen und manchmal auch des Kampfes vorausgegangen. Die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit tritt meist in dem Augenblick zutage, da man sich an die Formulierung des betreffenden Textes macht. Aus der Situation von «soviel Meinungen wie Köpfe» wird dann ein gewisses Maß von Konsens angestrebt werden. Die westlichen Länder haben unter vielen Rückschlägen und erneuten Fortschritten im Laufe von zweihundert Jahren einen Lernprozeß auf dem Gebiet der Pressefreiheit als eines juridischen Grundsatzes und als gelebter Mentalität durchgemacht. Ländern der Dritten Welt, der «Gemeinschaft unabhängiger Staaten» (der früheren Sowjetunion) und den osteuropäischen Ländern sind nicht soviel Zeit und soviel Raum für Regressionserscheinungen vergönnt.

Der westlichen Idee der Pressefreiheit liegt das Ideal einer Revolution zugrunde, genauer gesagt, das Ideal der Französischen Revolution von

1789 mit dem mythischen Programm «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit». Diese und andere Freiheiten gehören zum heute noch lebendigen Erbe eines revolutionären Elans, der auch die Kirche nicht unberührt gelassen hat. Emanzipation, Fortschrittsglaube und Demokratie mögen zwar ihre Wurzeln in der progressiven Tradition der Aufklärung haben, aber die Französische Revolution gab ihnen dann ihre nicht mehr aufzuhaltende Wirkkraft.

Der Mythos von Freiheit und Gleichheit ist an sich älter als die Französische Revolution oder selbst die Amerikanische Revolution von 1776, aber diese Vorgeschichte braucht im Rahmen dieses Beitrags nicht behandelt zu werden. Wohl aber ist es der Erwähnung wert, daß die am 26. August 1789 verkündete «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen» nach nordamerikanischen Vorbildern redigiert worden ist. Die Amerikanische Revolution hat die Französische zweifellos auch in anderen Punkten beeinflußt, aber sie hatte einen anderen Charakter. Sie war in erster Linie ein Aufstand einer Kolonie gegen die Herrschaft des Mutterlandes. Ihr guter Ausgang läutete den Beginn des Aufbaus der Vereinigten Staaten von Nordamerika ein — in großem Abstand zu Europa. Dabei bildeten die Ideale der Freiheit und Gleichheit eine unteilbare Einheit im Kampf gegen den Ständestaat des Ancien Régime.

Innerhalb von zwei Jahren kam es zum Bruch zwischen der Französischen Revolution und dem Klerus. Damit war auch die unwiderrufliche Trennung von Kirche und Welt eine Tatsache geworden. Dem Christentum fehlte dadurch der Anschluß an bestimmte moderne Entwicklungen. Doch wußte die Kirche von Rom die Revolution auch zu ihrem eigenen Vorteil zu gebrauchen. Im neunzehnten Jahrhundert bewies sie, daß sie von der napoleonischen Zentralisierung gelernt hatte. Die römische Kurie baute sich eine zentralistische Machtstellung auf. Auch machte die Kirche Gebrauch von Freiheiten, die das liberal-konstitutionelle Erbe der Revolution ihr anbot. Vom Ausgangspunkt der Religionsfreiheit her entwickelte die Kirche schon im neunzehnten Jahrhundert eine schlagkräftige Führungspolitik. Von der Förderung der Pressefreiheit und der damit so eng zusammenhängenden Freiheit der Meinungsäußerung aber fürchtete sie eine Unterminierung ihrer Stellung.

Vom Mangel zum Überfluß

Die westliche Welt wurde seit dem Beginn jener anderen Revolution, nämlich der industriellen Revolution, mit einer außerordentlichen Vermehrung der Medien konfrontiert. In der «Gemeinschaft unabhängiger Staaten» (der ehemaligen Sowjetunion), in den osteuropäischen Ländern und in den — in großem Abstand folgenden — Ländern der Dritten Welt wird sich früher oder später eine gleiche Entwicklung anbahnen. Die ungleichen Entwicklungsstadien, die ungeachtet der Hilfsprogramme aus dem Westen bestehen, sind an sich schon ein Stein des Anstoßes für jeden, der sich Gedanken macht über eine von mehr Gleichberechtigung geprägte Infrastruktur für Kommunikation überall in der Welt.

Was die westlichen Länder betrifft, so herrscht bei der Presse die unternehmerisch orientierte Struktur vor. Zeitungen und Zeitschriften werden also zumeist mit der Zielsetzung herausgegeben, (soviel wie möglich) Gewinne zu machen und das Fortbestehen des Unternehmens zu sichern. In einigen Ländern, darunter auch den Niederlanden, ist in den letzten Jahrzehnten die Rede von staatlichen Subventionen für die Presse, und zwar besonders für die Tagespresse. Bemerkenswerterweise werden diese Subventionen seit Beginn der neunziger Jahre zur Diskussion gestellt, da gerade jetzt Tageszeitungen mit weniger Einkünften aus Anzeigen Existenzprobleme bekommen. Gleichzeitig haben staatliche Instanzen Entwicklungen im Bereich der elektronischen Medien möglich gemacht, die eine ungünstige Auswirkung auf die Rentabilität der Presse haben. Die Einführung von Funk- und Fernsehwerbung ist nur ein Beispiel dafür, aber man kann auch an den Aufbau regionaler und lokaler Rundfunk- und Fernsehprogramme denken, mögen diese nun auf kommerzieller Basis arbeiten oder nicht.

Was die Funkmedien betrifft, so ist in den Vereinigten Staaten von Nordamerika die kommerzielle Ausbeutung des Hörfunks und später auch des Fernsehens von Anfang an vorherrschend gewesen. Einem *«public broadcasting»* blieb dort bis heute eine nur unbedeutende Rolle übrig. In Europa herrscht traditionellerweise die eine oder andere Form eines nichtkommerziellen Hörfunk- und Fernsehsystems vor, zumeist mit einem großen Maß an Staatsbe-

fugnissen. Die staatlichen Instanzen beriefen sich bei der Festsetzung von Regeln auf die Notwendigkeit, die knapp bemessenen Frequenzen gerecht verteilen zu müssen. Dies wurde auch im Blick auf internationale Abkommen als wünschenswert betrachtet. Durch technische Entwicklungen und dann besonders durch die Möglichkeit der Satellitenübertragung und des Kabelfernsehens ist dieses Alibi für staatliche Einmischung hinfällig geworden. Außerdem erwarten nationale Regierungen von verminderter Staatszuständigkeit in Kombination mit der Zulassung von kommerziellen Hörfunk- und Fernsehgesellschaften neben den bestehenden Formen öffentlich-rechtlicher Anstalten einen Anreiz für das Wirtschaftsleben. In einem sog. «dualen» Hörfunk- und Fernsehsystem existieren öffentlich-rechtliche, d.h. nichtkommerzielle, und kommerzielle Anstalten in Konkurrenz nebeneinander. Im Gegenzug zu schützenden Garantien sollen die öffentlich-rechtlichen Anstalten von den staatlichen bzw. sonstigen öffentlichen Instanzen abhängig bleiben.

Die Informations- und Kommunikationsindustrie hat in den letzten Jahrzehnten von einer durch den Staat geförderten Beteiligung vieler Menschen an Fortbildungsveranstaltungen und höherer Bildung profitiert. Lernen und Studieren führen zu einer größeren Nachfrage nach Botschaften von Medien verschiedenster Art. Für Betriebe und Berufszweige entstanden neue Fachzeitschriften mit steigenden Auflagenzahlen. Ein zunehmender Mediengebrauch in der Freizeit begünstigte den Sektor der Zeitschriften für ein breiteres Publikum einschließlich Hobbyblätter. Wer nicht lesen wollte, konnte immer mehr Stunden vor dem Fernsehapparat zubringen, wobei die gesendeten Programme eventuell noch durch Videobänder aus Videotheken ergänzt wurden. Mit den Inhalten des Mediums Video lassen sich die Behörden am liebsten so wenig wie möglich ein: Der Bürger ist als rundum mündig erklärt worden. Der uralte Marktmechanismus beginnt auch außerhalb der als kapitalistisch geltenden Länder seinen Einfluß auf das Wechselspiel von Angebot und Nachfrage geltend zu machen. Diese neokapitalistische Einstellung in Sachen moderne Massenmedien ist international feststellbar.

In den meisten Ländern mit einer sich stark kommerziell entwickelnden Informationsgesellschaft hat sich die gleiche Entwicklung wie in den Niederlanden vollzogen und vollzieht sich auch weiterhin noch. Neben einem nichtkommerziellen, als «öffentlich» oder «öffentlich-rechtlich» bezeichneten Hörfunk- und Fernsehsystem kommen kommerzielle Gesellschaften zur Entwicklung und zur Blüte. Medien haben kraft Struktur, Organisation und Inhalt eine ganz eigene Dynamik und die Neigung zur Internationalisierung. Supranationale Regelungen, z.B. im Rahmen Europas, fördern grenzüberschreitende Medien-Aktivitäten, zu denen auch die technischen Neuerungen dringend nötigen. Eine zunehmende Homogenisierung der Medienkultur ist eine der Auswirkungen davon.

Die Rolle der Vereinigten Staaten von Nordamerika auf dem Gebiet der Film-, Video- und Fernsehkultur ist so beherrschend, daß auch auf dem Gebiet der Medien hochentwickelte europäische Länder sich nicht einer gewissen amerikanischen Suprematie auf diesem empfindlichen Gebiet des Symbolbereichs, der durch Medienbotschaften Form und Inhalt erhält, entziehen können. Das natürliche und soziale Milieu von Menschen wird — so kann man unterstellen — durch solche Medienbotschaften so sehr beeinflußt, daß in der kommunikationswissenschaftlichen Literatur viel diskutiert wird über das Entstehen einer Medienwirklichkeit *(«media reality»)*. Man denkt dabei vor allem an audiovisuelle Medien, allen voran das Fernsehen.

Auffallenderweise gelingt es niederländischen und deutschen Verlegern wissenschaftlicher Bücher und Zeitschriften, hochwertiger Fachliteratur und spezialisierter Publikationen, ihre Absatzgebiet auf den internationalen Markt, den amerikanischen Markt eingeschlossen, auszudehnen. Dieses Gegengewicht im Bereich der Printmedien kann aber nur einen zeitweiligen Charakter haben.

Tendenzen zur Diversifikation und Konzentration

Das schnelle Anwachsen der Zahl von Anbietern von Hörfunk- und Fernsehprogrammen auf kommerzieller Basis in den letzten zehn Jahren ist nicht ohne Risiken für die Entfaltungsmöglichkeiten der nichtkommerziellen, viel älteren Hörfunk- und Fernsehanstalten. Es wird unterstellt, daß es innerhalb eines dualen Systems Garantien für das Fortbestehen der tradi-

tionellen Anbieter von Programmen gibt. Es hat jedoch den Anschein, daß die öffentlichrechtlichen Hörfunk- und Fernsehanstalten vor allem in kleineren europäischen Ländern wie den Niederlanden und Belgien durch das Aufkommen kommerzieller Sender zu einem schmerzlichen Reorganisationsprozeß genötigt werden. Wie dieser ablaufen wird, ist noch ungewiß.

Während Hörfunk und Fernsehen eine fortschreitende Diversifikation von Anbietern zeigen, scheint sich im Bereich der Printmedien für die neunziger Jahre eine neue Welle von personeller Konzentration anzukündigen. Das Angebot an Titeln sowohl von Tageszeitungen als auch von Konsumentenzeitschriften droht weiter zu schrumpfen, weil die kommerziellen Hörfunk- und Fernsehgesellschaften die Einkünfte der Presse aus Anzeigen schmälern. Gleichzeitig sind Leser nicht bereit, viel mehr für ihre Tageszeitungen und Zeitschriften zu bezahlen, und sie neigen eher dazu, mehr Zeit für das Fernsehen als für das Lesen von Printmedien zu verwenden. Was die starke Expansion der audiovisuellen Kommunikationskultur auf lange Dauer für die Lesekultur bedeuten wird, läßt sich noch kaum ahnen. Verleger versuchen in Ländern, in denen dies gesetzlich möglich ist, in kommerzielle Aktivitäten auf dem Gebiet von Hörfunk und Fernsehen zu investieren, um nicht mehr ausschließlich vom Anzeigen- und Lesermarkt von Zeitungen und Publikumszeitschriften abhängig zu sein.

Kirchengemeinschaften werden infolge der skizzierten Entwicklung vor das Problem einer Wahl gestellt: Sollen sie sich vom kommerziellen Hörfunk und Fernsehen fernhalten, oder sollen sie versuchen, in deren Geschäftsführungen, in Beiräten und Programmen einen Platz zu erwerben? Daß Kirchen oder kirchliche Instanzen in verschiedenen Teilen der Welt schon über private Hörfunk- und/oder Fernsehsender verfügen, kann betroffenen Dritten keine Erfahrungen vermitteln. Im allgemeinen streben Kirchenleitungen danach, in den neuen Medienentwicklungen eine Rolle zu spielen, auch wenn diese einen kommerziellen Charakter haben. Probleme entstehen, wenn z.B. eine Anzahl von Katholiken ein bestimmtes Programm als im Widerstreit mit der Menschenwürde oder als für eine bestimmte Bevölkerungsgruppe verletzend empfindet.

Wozu es führen kann, wenn die Kirche für die Programmplanung mitverantwortlich ist, zeigt ein Beispiel aus der Bundesrepublik Deutschland. Da nahmen Fernsehzuschauer 1991/1992 Anstoß an der «Aufmachung» und den Striptease-Shows in «Tutti frutti», einer Sendereihe, die eine kommerzielle Fernsehgesellschaft jeweils am späten Samstagabend ausstrahlte. Wer als Vertreter einer Kirche einen Sitz im Programmbeirat einer solchen Gesellschaft, die auch religiöse Programme sendet, erhalten hat, kann nicht leicht verständlich machen, warum dann seine Mitverantwortung noch wünschenswert sein soll.

Der Marktmechanismus, der die kommerziellen Hörfunk- und Fernsehgesellschaften nun einmal mehr kennzeichnet als die öffentlichrechtlichen Anstalten, ist förderlich für grenzenverschiebende Programme von Kontroversen heraufbeschwörendem oder gar anstoßerregendem Charakter. Wie kann ein Vertreter einer Kirche z.B. in einem Programmbeirat, in dem er einen Minderheitsstandpunkt vertritt, sich gegenüber seiner Basis verteidigen? Wird er nicht nach wiederholten Kollisionen mit seinen Kollegen im Programmbeirat seinen Platz zur Verfügung stellen müssen?

Zugang der Kirche zu den kommerziellen Hörfunk- und Fernsehgesellschaften im Sinn des Tragens von Mitverantwortung und der Möglichkeit, Sendezeit für religiöse Programme zu bekommen, wirft ein Problem auf, das noch kaum befriedigend durchdacht worden ist. Durch *«trial and error»* werden zwar Erfahrungen gewonnen, und dadurch wird selbst eine Kirche auf lange Sicht weiser. Ob dies ein sicherer und richtiger Weg ist, kann aber bezweifelt werden.

Von Bischöfen, Politikern, Unternehmern und anderen, die zur Führungselite der Gesellschaft gehören, kann man nicht erwarten, daß sie alle Kommunikationswissenschaften studiert hätten. Doch wird von ihnen in zunehmendem Maß Einsicht in die Art und Weise erwartet, wie Medien am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts funktionieren. Zum notwendigen Grundwissen gehört z.B. das Wissen um den Zusammenhang zwischen Medien und Gesellschaft. Wenn der gesellschaftliche Kontext sich tiefgreifend verändert und Menschen neue kulturelle und geistige Orientierungen suchen, neigen Medien dazu, sich an diesem Veränderungs-

prozeß zu beteiligen. Nicht selten erfüllen sie in einer solchen Zeit der kulturellen und geistigen Umorientierung selber die Funktion von Katalysatoren.

Der Inhalt von Medien, die auf gesellschaftliche Veränderung zusteuern, unterscheidet sich offensichtlich vom Inhalt solcher Medien, die für die Erhaltung des Vertrauten optieren. In den letzten Jahrzehnten lag der Hauptakzent bei den westlichen Medien auf Demokratisierung der Gesellschaft und auf Anpassung, wenn nicht gar Niederreißen hierarchischer Strukturen in Kirche und Welt. Nur selten ist noch etwas selbstverständlich, sowohl für Journalisten als auch für das Publikum, in dessen Dienst sie stehen.

In den siebziger Jahren waren die Stimmführer der internationalen öffentlichen Meinung auf dem Gebiet von Kommunikationsentwicklungen sowohl innerhalb wie außerhalb der UNESCO eher optimistisch bezüglich der Rolle der Medien bei der Erneuerung des Antlitzes der Erde. Die distanziertere Haltung der Kirche hat sie seinerzeit davor bewahrt, kritiklos in diesen allgemeinen Jubelchor einzustimmen. Seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre wich die Euphorie immer mehr der Resignation gegenüber der fortschreitenden Kommerzialisierung der Medien und der Skepsis bezüglich deren segensreichen Folgen für die Menschen. Waren die Erwartungen aber nicht von vornherein zu hochgespannt? Medien sind ja keine Zaubermittel, sondern Hilfsmittel. Sorgfältige Forschung wird ans Licht bringen können, daß Fortschritt in den letzten Jahrzehnten in diesem Sinn verstanden worden ist: Verfügung über mehr Information für mehr Menschen, die mit Hilfe von mehr Medien und von auf Zielgruppen zugespitzten Medienbotschaften teilnehmen können an einer stärker nuancierten öffentlichen Diskussion über schnell wechselnde große Problemstellungen dieser Zeit. Kirchliches Sprechen über Medien und kirchliche Medienaktivitäten aus diesem positiven Ansatz haben gute Chancen auf eine wohlwollende Aufnahme. Die Kirche verlangt dann keine Dienste von Dritten, sondern erweist sich selbst als dienstwillig.

Die menschliche Gesellschaft liefert den Medien immer wieder neuen Stoff, mit dem die Öffentlichkeit auf irgendeine Weise konfrontiert werden kann. Friede, Gerechtigkeit, Zukunft für Minderheiten, die Flüchtlingsströme innerhalb und außerhalb Europas, der Hunger in Afrika, der Krieg am Persischen Golf: Wie sollten Menschen ohne das Netzwerk der modernen Medien von diesen und anderen Dingen Kenntnis nehmen können? Die Tatsache, daß wir Kenntnis haben von dem, was in der Welt geschieht, verdanken wir den Medien. Wie wir Stellung beziehen zu dem, was uns durch die Medien bewußt wird, welche Meinungen wir uns darüber bilden und welche Aktionen wir daraufhin unternehmen, hängt nicht so sehr von den Medien und den Medienbotschaften ab, sondern von uns selbst. Wenn wir in diesem Sinn nicht mehr innerlich erreicht werden von der Medienüberflutung, dann ist dies das Medienparadox unserer Zeit. Eine Lösung für dieses Problem zu finden, ist ein Auftrag an die Menschen eben dieser Zeit.

[1] Der Text des Quinquennalberichts wurde veröffentlicht im Informationsbulletin «een-twee-een» vom 5. Februar 1993. Dieses Blatt wird herausgegeben vom «Dienst Pers en Publiciteit» beim «Secretariaat van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland», Biltstraat 121, NL-3572 AP Utrecht, Niederlande.

[2] Die Bezeichnung «Entsäulung» meint den Anfang der sechziger Jahre beginnenden Abbau der bis dahin für die Niederlande typischen Organisation des gesamten gesellschaftlichen Lebens nach dem Modell von kirchlich bzw. politisch-weltanschaulich bestimmten «Säulen». D.h. konkret, daß nicht nur die Katholiken, sondern auch die Protestanten und die Anhänger der sozialistischen Arbeiterbewegung jeweils ihre eigene Presse, ihre eigenen Rundfunkgesellschaften, ihre eigenen Bildungseinrichtungen, ja sogar ihre eigenen Sportvereine und sonstigen Freizeitclubs hatten. (Anmerkung des Übersetzers.)

[3] D. McQuail, Mass Communication Theory. An Introduction (London/Newbury Park/Beverly Hills/New Delhi ²1987) 273 und 275f.

[4] AaO. 157.

[5] M. Schmolke in einem Artikel in dem österreichischen Wochenblatt «Die Furche»; zit. in: G. Facius, Das Kreuz mit den Medien. Pastoralinstruktion «Aetatis novae» — Pferdefuß im Kleingedruckten, in: Die Zeitung 20 (1992) Nr. 11/12, 12.

[6] Eine kritische Reaktion auf den Paragraphen in «Aetatis novae», der über die Medien im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft handelt, findet sich in einem Artikel des Theologen H. Rolfes, Soziale Kommunikation und Wahrheitsverwaltung. Überlegungen zu «Aetatis novae» Nr. 10 über die Medien im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft, in: Communicatio Socialis 25 (1992/3) 263-275. — Siehe auch: R.A. White, Twenty Years of Evolution in the

Church's Thinking about Communications, in: aaO. 248-262.

[7] J.B. Metz, Kirchliche Kommunikationskultur. Überlegungen zur Kirche in der Welt der Massenmedien, in: Communicatio Socialis 24 (1991) 247-267.

[8] D.R. Browne, The Netherlands. Plurality with a Vengeance, in: Ders., Comparing Broadcast Systems. The Experiences of Six Industrialized Nations (Ames, Iowa) 131-174, hier: 131.

[9] J. Hemels, Pfarrbrief statt Bistumsblatt, in: M. Schmolke (Hg.), Kirchenpresse am Ende des Jahrtausends. Berichte aus 15 Ländern Europas und aus den Vereinigten Staaten. Festgabe für Ferdinand Oertel zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Paderborn 1992) 16-33.

Aus d. Niederl. und Engl. übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOAN HEMELS

wurde 1944 in Heino, Niederlande, geboren. Er studierte Geschichtswissenschaft und Publizistik an der Katholischen Universität Nijmegen und Journalistik am Katholischen Institut für Journalistik. 1966 wurde er an die Universität Nijmegen berufen, wo er bis 1988 arbeitete. 1969 Doktorat an der Universität Nijmegen mit einer Dissertation über den Kampf für die klassische Pressefreiheit. Zwischen 1979 und 1992 war er während acht Semestern Gastprofessor an den Universitäten Salzburg, Bochum, Eichstätt, Löwen und Mainz. Von 1982 bis 1987 dozierte er an der Universität Amsterdam Geschichte der Presse, der Propaganda und der öffentlichen Meinung. 1987 Berufung zum Professor für Kommunikationswissenschaften (besonders für Kommunikationsgeschichte) an die Universität Amsterdam. 1993 außerdem Berufung zum Außerordentlichen Professor an die Abteilung Kommunikationswissenschaft der Katholischen Universität Löwen. — Eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen, vornehmlich in Niederländisch und Deutsch, aus der letzten Zeit von 1966 bis 1992 ist zu finden in seinem letzten Buch: De pers onder het juk van een fiscale druk (Amsterdam 1992). — Anschrift: Kroonsingel 23, NL-6581 BK Malden, Niederlande.

William E. Biernatzki

Die Internationalisierung der Medien

Hintergrund

Die Hauptnachrichtendienste, auf die die meisten Nachrichtenmedien der Welt für ihre internationalen Nachrichten angewiesen sind, werden von amerikanischen, britischen und französischen Perspektiven beherrscht. Amerikanische Filme werden in den meisten Kinos der Welt gesehen, aber nur wenige ausländische Filme erreichen die amerikanischen Kinos oder Fernsehbildschirme. Satelliten machen internationale Nachrichten und Unterhaltung für die Fernsehkanäle weltweit verfügbar, doch der Großteil des Inhalts ist aus dem Westen.

Dieser einseitige Strom von Fernsehprogrammen wurde im Jahre 1983 in einer Studie für 69 Länder dokumentiert[1]. Der interregionale Austausch hatte sich seit einer vergleichbaren Studie aus dem Jahre 1973 etwas verbessert, und es wurden große Unterschiede von Region zu Region festgestellt, doch die Einseitigkeit der Richtung blieb signifikant. Bei einer im Jahre 1991 durchgeführten weltweiten Analyse der Nachrichtenberichterstattung durch Nachrichtendienste, Radio, Fernsehen und Tageszeitungen an einem einzigen Tag wurde ein ähnliches Übergewicht des Westens festgestellt, aber es wurde auch offenbar, daß eine sehr große Auswahl an Nachrichtenquellen zur Verfügung steht, wenn Redakteure und Produzenten sie nutzen wollen. Viele der untersuchten asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Medien zeigten größeres Interesse an europäischen und nordamerikanischen Nachrichten als an Nachrichten aus Nachbarländern[2].

Viele Menschen betrachten vielleicht die westliche Vorherrschaft über die Medien einfach als Tatsache des modernen Lebens, als Zufall der industriellen Entwicklung und der Größe der Haupt-«Märkte» für Medieninhalte. Doch einige der Entwicklungsländer sowie einige Medienwissenschaftler sehen darin eine Quelle für ernsthafte Probleme. Nachrichten von weniger wirtschaftlich entwickelten Ländern geben den falschen Eindruck, daß diese entweder in einem ständigen Zustand des Krieges und Aufruhrs, oder die beständigen Opfer von Natur- oder durch Menschen verursachte Katastrophen sind. Wenig, was über sie berichtet wird, ist posi-

tiv. Diese verzerrten Bilder beeinflussen Entscheidungen, die für diese Länder getroffen werden, und schaffen ein negatives Selbstbild im eigenen Volk. Die internationalen Massenmedien werden von ihren Kritikern als Agenten des «Kulturimperialismus» verworfen, die einheimische kulturelle und ethische Werte verachten und sie mit einer Flut westlicher Bilder, Gebräuche und Ideologien überschütten. Die sozio-ökonomischen Eliten jedes Landes sind die Hauptzielgruppe der westlichen Medien und werden so verwestlicht, daß sie von ihren ärmeren Landsleuten entfremdet werden. Medien-reiche Stadtbewohner verlieren den Kontakt zu den Problemen der ländlichen Armen.

«Neue Weltinformations- und Kommunikationsordnung» (NWICO)

Um diesen Mangel an Gleichgewicht auszugleichen, wurde von der «blockfreien Bewegung» der Entwicklungsländer eine «Neue Weltinformations- und Kommunikationsordnung» (NWICO) gefordert. In den siebziger Jahren war das Hauptforum der Debatte über die NWICO die Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO), wo sie auch starke Unterstützung durch den kommunistischen Block erhielt. Der «MacBride Report» zu dieser Thematik, der von einer UNESCO-Kommission im Jahre 1980 herausgegeben wurde, machte einige der Klagen publik, aber erreichte keine Übereinstimmung[3].

Die zunehmende Debatte über NWICO in den frühen achtziger Jahren war ein Grund für das Ausscheiden der Vereinigten Staaten, Großbritanniens und Singapores aus der UNESCO in der Mitte der achtziger Jahre[4]. Mit dem Versuch, sie zur Rückkehr zu bewegen, distanzierte sich die UNESCO gegen Ende der achtziger Jahre von der NWICO, und auch die meisten anderen gaben den Kampf dafür auf.

Einige der Themen, die im MacBride Report diskutiert wurden, bleiben von Bedeutung. Doch die schnelle Entwicklung von Kommunikationstechnologien in den letzten Jahren hat die Basis der Diskussion verschoben, indem einige Probleme verbessert, andere verschlechtert und neue geschaffen wurden. Die Weltorganisation für christliche Kommunikation (WACC) und andere regierungsunabhängige Organisationen und Einzelpersonen haben vor kurzem versucht, die NWICO-Bewegung wiederzubeleben[5]. Doch wenn auch der ursprüngliche Fehler, die Kampagne auf die UNESCO zu konzentrieren, wo antidemokratische Kräfte sie vereinnahmen, vermieden wird, ist es schwer zu erkennen, wie die jetzt befürwortete «Basis»-Bewegung den Status quo ernsthaft beeinflussen kann.

Die aktuelle Situation

1. Strukturen der Industrie

Ungeachtet des Vorwurfs des «Imperialismus» und des «Willens zur Vorherrschaft», treten die meisten Ungleichgewichtigkeiten der Kommunikation zwischen Ost und West oder «Süd» und «Nord» infolge unkontrollierter Kräfte des Marktes auf. Das Publikum im Westen oder «Norden» ist in der Lage gewesen, für die Dienste der Massenmedien zu bezahlen, aber es zahlt nur für das, was von Interesse oder Nutzen für es ist. Und: «Wer bezahlt, bestimmt die Musik». Im Gegenzug versuchen die Medien, denen es hauptsächlich um den Gewinn ihrer Aktionäre geht, dem Publikum das zu geben, was es will — oder was man es glauben machen kann, daß es will —, während Dienstleistungen, die nicht gefragt sind, gestrichen werden. Die ärmeren Nationen müssen mit den Krumen, die vom Tisch der wohlhabenden Nationen fallen, für die das Brot gebacken wurde, zufrieden sein. Sie können nicht den Inhalt einer Industrie wirksam beeinflussen, für die sie nicht bezahlen.

Es ist kurzsichtig, nicht für ein wirklich internationales Publikum zu produzieren; das läßt, auch für das zahlende Publikum, die Notwendigkeit eines genauen Bildes der Welt außer acht. Teilweise ist es ein Ergebnis einer allgemeinen Bewegung der Medienorganisationen zu «Größe» hin, um die Wettbewerbsfähigkeit zu verbessern. In manchen Fällen wird dies durch eine Veränderung der Besitzverhältnisse, von Einzelpersonen oder Familien hin zu öffentlichen Aktiengesellschaften, beeinflußt, wo die «Grundlinie» des Gewinns der Aktionäre mehr und mehr einziges Erfolgskriterium ist[6]. Aber es weist nicht auf eine bewußte Absicht hin, die Dritte Welt zu beherrschen oder zu ignorieren oder ihre Darstellung böswillig zu verzerren. Eine wachsende Wahrnehmung der zunehmenden Einträglichkeit im Bereich des Dritte Welt-

«Marktes» hat dazu geführt, daß einige kommerzielle Medien ihr internationales Publikum stärker berücksichtigen.

2. *Öffentlich-rechtliche Medien*

Öffentlich-rechtliche Medien (ein hervorragendes Beispiel ist der Kurzwellen-Weltnachrichtendienst der britischen Rundfunkgesellschaft BBC) sind frei von übermäßiger Regierungskontrolle und vom Druck der Werbeeinnahmen und könnten fähig sein, die Interessen der Dritten Welt relativ gut zu repräsentieren, wenn sie eine gewissenhafte Leitung besitzen.

Anders als der BBC, stehen die meisten internationalen Rundfunkgesellschaften zu stark unter Regierungskontrolle, als daß sie die Bedürfnisse der Entwicklungsländer erfüllen könnten. Einheimische Medien — die unter Regierungskontrolle gehalten werden, angeblich um ihren «öffentlichen» Charakter zu bewahren — sind zu häufig bloß Werkzeuge der Partei, die an der Macht ist, statt Instrumente der Entwicklung.

3. *Kommerzielle Medien*

Kommerzielle Nachrichtendienste glauben, daß sie es ihren Aktionären schuldig sind, den größtmöglichen Gewinn einzubringen, aber einige sind in der Lage zu experimentieren. Der «CNN Welt Report», initiiert von dem in den Vereinigten Staaten stationierten Cable News Network (CNN), gewährt jedem Nachrichtendienst überall auf der Welt, der einen dreiminütigen Nachrichtenbericht zur unveränderten Wiederausstrahlung liefert, freie Zeit in seinem über Satelliten ausgestrahlten Programm und das Recht, das gesamte Programm wieder auszustrahlen. Dies hat einen weltweiten pool von Fernsehnachrichten, die aus vielen verschiedenen Ländern stammen und aus deren eigener Sichtweise interpretiert werden, geschaffen. Der reguläre weltweite Nachrichtendienst von CNN, «CNN International», der von mehr als 54 Millionen Fernsehempfängern außerhalb der Vereinigten Staaten gesehen wird, ist bisher mehr an einem im Ausland lebenden amerikanischen als an einem wirklich internationalen Publikum orientiert. CNN sagt, daß sie versuchen wollen, dem abzuhelfen, indem sie amerikanische Nachrichten auf nur 30% kürzen. «CNN International» steht nun einer Herausforderung durch das neue «World Service Television» des BBC gegenüber[7].

4. *Soziale Klasse und angepaßte Technologie*

Alle internationalen Mediendienste versorgen die Elite in jedem Land, die sich die Hardware, die benötigt wird, um sie zu empfangen, leisten kann, und die die Bildung besitzt, um sie zu verstehen. Die arme Mehrheit wird häufig nicht direkt erreicht. Fehlgeleitete Entwicklungsanstrengungen führen ständig Technologien ein, die die Elite vielleicht begehrt, die aber den Bedürfnissen der Bevölkerungsmehrheit jenes Landes auf ihrem momentanen Entwicklungsstand nicht angemessen sind[8]. Auch wohlgemeinte Projekte scheitern, wenn lokal vorhandene Sachverständige und Hilfsquellen der Aufgabe nicht gewachsen sind, in entlegenen Dörfern verstreute High-Tech-Empfangsgeräte zu warten.

5. *Der Zugang zu Informationsquellen*

Die meisten Länder von einer gewissen Größe haben einheimische Nachrichtendienste. Aber für internationale Nachrichten sind sie gewöhnlich an einen größeren westlichen Nachrichtendienst angeschlossen. Der Inter Press Service wurde im Jahre 1964 ausdrücklich gegründet, um Bedürfnisse der Dritten Welt zu befriedigen, doch bleibt er unbedeutend. Es wurde eine Reihe regionaler Nachrichtenpools ausprobiert, doch viele haben ihren Zweck nicht erfüllt. Viele Sonderberichtdienste und Nachrichtenredaktionen ergänzen die Nachrichten durch Agenturen und Informationspools. So können Redakteure und Produzenten theoretisch viele internationale Quellen heranziehen. Die Nachrichten durchlaufen jedoch unausweichlich einen Selektionsprozeß. Die Redakteure der Nachrichtendienste müssen entscheiden, was sie nutzen und was sie «ablegen», die örtlichen Redakteure ebenso.

6. *Das Faxgerät*

Faxgeräte haben vor kurzem der Informationszirkulation eine neue Dimension hinzugefügt. Sie sind fast zu einer Lebensnotwendigkeit in den meisten Betrieben jeglicher Größe gewor-

den, auch in den Entwicklungsländern. Anders als die Computernetzwerke können sie von jedermann, ohne besondere Ausbildung, zur weltweiten Verbreitung von Information, Nachrichten eingeschlossen, benutzt werden. Theoretisch kan nun jeder, der Zugang zu einem Faxgerät, einheimische Nachrichtenquellen, eine Liste von auf der ganzen Welt verteilten Ansprechpartnern mit ähnlicher Ausrüstung und Quellen und eine bescheidene Geldsumme, um die Telefonrechnungen zu bezahlen, besitzt, einen kleinen weltweiten Nachrichtenpool betreiben, der genauso effektiv ist wie die großen Nachrichtendienste.

7. Das Kino

Hollywoodfilme beherrschen weiterhin die Kinos der Welt und bleiben eine Hauptzielscheibe für den Vorwurf des «Kulturimperialismus»[9]. Ein im Inland gewinnbringender amerikanischer Film kann auf ausländischen Märkten billiger verbreitet werden als Filme aus Ländern mit weniger einträglichen einheimischen Märkten. Das Tempo der Handlung und ihre fehlerfreien Produktionstechniken machen amerikanische Filme für ein weltweites Publikum attraktiver als ihre Konkurrenten. Obwohl inzwischen ausländische Interessenten die größten amerikanischen Studios besitzen, bleiben doch nach wie vor die Autoren, die Themen und die Inszenierungen größtenteils amerikanisch, und die Schauspieler und Direktoren überwiegend amerikanisch und britisch. Vielleicht ist der «Kulturimperialismus» in Hollywood lebendig und wohlauf, aber der «Imperialist» ist jetzt nicht mehr Amerika, sondern eine kleine Gruppe transnationaler Gesellschaften.

8. Videorecorder

Die Anzahl der Haushalte mit Videorecordern betrug im Jahre 1991 weltweit 228.140.000 oder 33,7% der Haushalte mit Fernsehen[10]. Der grenzübergreifende Handel mit Cassetten ist für jede Nation nahezu unmöglich zu kontrollieren, und auch unberechtigtes Kopieren nimmt überhand. Die neuesten ausländischen Filme, auch Pornographie, können auf Cassette in Ländern gefunden werden, die deren Import gesetzlich verbieten oder streng limitieren[11]. Der Besitz von Videorecordern ist in vielen ärmeren Ländern erstaunlich hoch, besonders wenn das einheimische Fernsehen in Vielfalt und Qualität begrenzt ist.

Schlüsselprobleme

Ein großer Konzern ist nicht notwendigerweise ein schlechter Konzern, aber die wachsende Konzentration des Besitzes von Massenmedien in den Händen von transnationalen Gesellschaften ist besorgniserregend. Als Aktiengesellschaften geht es ihnen um wachsende Aktionärsgewinne, und sie widmen öffentlichen Dienstleistungen und uneigennütziger Innovation wenig Aufmerksamkeit. Sie neigen auch dazu, sich überall da niederzulassen, wo das legale Klima für uneingeschränkte weltweite Operationen geeigneter ist, und sie sind keiner internationalen steuernden Autorität Verantwortung schuldig.

Das Vorhandensein von Medienreproduktions- und Redistributionstechnologien machen die wirksame Kontrolle des Empfangs im Grunde genommen unmöglich. Dies fördert politische und künstlerische Freiheit, aber die Möglichkeit von Eltern, das Fernsehen und Radiohören ihrer Kinder zu überwachen, ist gefährdet. Die Technologien fördern auch den Diebstahl von urheberrechtlich geschützten Materialien.

Die Realität der «Bedrohung» lokaler Kulturen durch internationale Medien ist ernsthaft in Frage gestellt worden. Es besteht die Tendenz, daß ausländische Programme und Filme abgesetzt werden, wenn einheimische Programme in hoher Qualität verfügbar sind[12]. Aber dies setzt eine ständige Verbesserung der Produktionsfertigkeiten und der allgemeinen Qualität der Programmgestaltung voraus, was in vielen Ländern vermutlich schwer zu verwirklichen ist.

Obwohl die Auswirkungen der Werbung schwer darzustellen sind, kann sie Konsum und materielle Erwartungen fördern, die die Mittel armer Länder übersteigen. Einige Produkte, wie zum Beispiel Zigaretten, sind wirklich schädlich. Aber Kampagnen gegen ausländische Zigarettenwerbung in manchen Ländern würden glaubwürdiger sein, wenn ihre Medien gleichzeitig nicht für die genauso tödlichen Produkte des Tabakmonopols ihrer eigenen Regierung werben würden.

Ausblick auf die Zukunft

Es steckt ein Körnchen Wahrheit in der übertriebenen Behauptung, daß Bildung die Probleme der Welt lösen kann, wenn es um internationale Kommunikation geht. Die sich am erfolgreichsten entwickelnden Länder haben ein stabiles Bildungsniveau. Nur Nationen mit nahezu allumfassendem Grundschulunterricht und einer bedeutenden Anzahl Menschen, die Bildung auf Sekundarschul- und Universitätsniveau erhalten, können hoffen, sich aus der Kommunikationsabhängigkeit zu befreien. Ein weltweites System des freien Marktes und Wettbewerbs scheint unausweichlich zu sein, und eine Nation, die sich nicht um die Bildung ihrer Bevölkerung gekümmert hat, kann niemals hoffen, erfolgreich am Wettbewerb teilzunehmen.

Bildung ist auch notwendig, um eine Gruppe kreativer Personen zu fördern, die ansprechende Massenmedienprodukte erstellen kann, die die Werte ihrer Kultur verkörpern. Zuerst werden viele ausländische Themen und Produktionsmethoden kopieren, aber mit wachsender Erfahrung und Selbstvertrauen und der Unterstützung ihrer Regierungen und anderer einheimischer Institutionen können sie schließlich kulturell angemessene Medien bereitstellen, die das Publikum ausländischen Importen vorziehen wird.

Trotzdem wird die westliche Ausbildung, die die Pioniere der Medienentwicklung eines nichtwestlichen Landes erhalten haben, einige westliche Werte und Vorstellungen über «Professionalismus», «Nachrichten», etc. in der Medienkultur verankern. Wenn regionale und einheimische Ausbildungsmöglichkeiten verfügbar werden, wird dies abnehmen, aber es kann nie vollkommen vermieden werden, selbst wenn solche Vermeidung ohne Zweifel wünschenswert wäre.

Obwohl man erwarten kann, daß eine gewisse Homogenisierung der Formen und Werte ein bleibender Bestandteil der Massenmedien weltweit sein wird, stehen den gleichmachenden Kräften divergierende Tendenzen gegenüber. Die Fähigkeit der Massenmedien, ein «globales Dorf» zu schaffen, ist ein Mythos, oder bestenfalls eine übertriebene Vereinfachung. Die Massenmedien von morgen in vielen nicht westlichen Ländern werden vielleicht wie die gegenwärtigen in Japan aussehen: Internationale Formen der Technologie und Produktion übermitteln Inhalte, die vielleicht oberflächlich betrachtet westlich sind, aber viele einheimische Eigenschaften und Werte beibehalten.

Die Konzentration unkontrollierten Medienbesitzes ist eine genauso große Gefahr für die Integrität der Medien in entwickelten Ländern wie in Entwicklungsländern. Die Einrichtung einer unabhängigen internationalen Behörde mit Vollstreckungsvollmacht gegenüber transnationalen Konzernen ist höchst unwahrscheinlich, genauso wie wirkungsvolles Handeln nationaler Regierungen. Die Aufmerksamkeit nichtstaatlicher «Wächter», um sich anbahnende Konzentrationen von Medienmacht aufzuzeigen und für internationales Handeln zur Begrenzung derselben einzutreten, ist so ziemlich alles, auf das man hoffen kann.

Die gleichen «Wächter» könnten einen ausgewogeneren Medienverkehr fördern, indem sie Idealisten in der Regierung davon überzeugen, durch Gesetzgebung und Exekutive tätig zu werden. Ein weiterer Ansatz könnte darin liegen, Kommunikationsunternehmen zu helfen, gewinnbringende Möglichkeiten im Aufbau eines wirklich ausgewogenen internationalen Verkehrs von Telekommunikation und Massenmedien zu erkennen. Der erste Ansatz hängt stark von Persönlichkeiten ab und ist deshalb höchst problematisch. Der zweite wird durch den Standpunkt kompromißloser Konfrontation, den viele Nichtregierungs-Organisationen gegenüber transnationalen Konzernen — ihrer Ansicht nach notgedrungen — einnehmen, erschwert.

[1] T. Varis, The International Flow of Television Programmes, in: Journal of Communication 34/1, Winter 1984, 143-152.

[2] R. Malik/K. Anderson, The Global News Agenda Survey: Part 1, in: InterMedia 20/1, 1992, 8-71; und The Global News Agenda Survey: Part 2, in: InterMedia 20/2, 1992, 10-28.

[3] S. MacBride u.a., Many Voices, One World (Paris 1980).

[4] Ein wichtigerer Grund für das Ausscheiden war das allgemeine Modell antiwestlicher Politik der UNESCO und die Verschwendung von Ressourcen durch die Organisation. Die fortgesetzt steigende Fehladministration der UN wurde in einer vierteiligen Artikelserie in der Washington Post im September 1992 dokumentiert.

[5] M. Traber/K. Nordenstreng (Hg.), Few Voices, Many Worlds: Towards a Media Reform Movement (London 1992).

[6] J. Turow, The Organizational Underpinnings of Contemporary Media Conglomerates, in: Communication Research 19/6, Dezember 1992, 682-704.

[7] P. Robinson, CNN Set for World Battle with BBC, in: The Times (London 29. Dezember 1992)32.

[8] G. Sussman/J.A. Lent (Hg.), Transnational Communications: Wiring the Third World (Newbury Park 1991).

[9] E.G. McAnany/K.T. Wilkinson, From Cultural Imperialists to Takeover Victims? Questions on Hollywood's Buyouts From the Critical Tradition, in: Communication Research 19/6, Dezember 1992, 724-748.

[10] Statistical Analysis: World Video Recorder Market Reaches Maturity, in: Screen Digest, Juni 1992, 132-133.

[11] D.A. Boyd, VCRs in Developing Countries. An Arab Case Study, in: Media Development 32/1, 1985, 6.

[12] M. Tracey, Popular Culture and the Economics of Global Television, in: InterMedia 16/2, 1988, 22-24.

Aus dem Engl. übersetzt von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

WILLIAM E. BIERNATZKI

Jesuit. 1931 in Niles, Michigan, USA geboren; Studium an der St. Louis University; seit 1989 Forschungsdirektor des «Centre for the Study of Communication and Culture» in London; vorher Professor für Anthropologie an der Sogang University, Seoul, Korea; anthropologische und soziologische Feldforschung in Korea, auf den Philippinen und in Vietnam. Veröffentlichungen (u.a.): Roots of Acceptance.The Intercultural Communication of Religious Meanings (Rom 1991), und (Mitautor) Korean Catholicism in the '70s. A Christian Community Comes of Age (Maryknoll, N.Y. 1975). Redakteur der Vierteljahresschrift Communication Research Trends. Anschrift: Centre for the Study of Communication and Culture, 221 Goldhurst Terrace, London NW6 3EP, England, Großbritannien.

Miklós Tomka

Wandel der Medienlandschaft in Osteuropa

Kaum etwas steht so deutlich im Schnittpunkt des Wandels in Osteuropa wie die Medien. Ihre Situation und Rolle reflektiert politische, kulturelle und technische Veränderungen. Diese sind zum Teil von Land zu Land verschieden. Man muß sich also fragen, ob man überhaupt von Osteuropa als von einer Region sprechen kann. Es gibt zahlreiche differenzierende Faktoren, wie die byzantinische bzw. westkirchliche Tradition, oder wie die erfolgte oder noch hinausgezögerte Industrialisierung, Verstädterung, Modernisierung. Den einzelnen Besonderheiten kann hier freilich nicht nachgegangen werden. Wir gehen aber davon aus, daß in vier Bereichen gemeinsame Strukturmerkmale aufgezeigt werden können. Diese sind: der Übergang der Medien vom zentralisierten Propagandaapparat der Staatspartei in ein differenziertes, eigenständiges System; die unveränderte sozialintegrative Funktion der Medien; die Entdeckung der Religion für die Medien, jedoch der uninformierte und entstellende Umgang mit ihr; und schließlich die innere Schwäche und Widersprüchlichkeit der spezialisierten religiösen und kirchlichen Medien. Trotz einzelnen Gegenbeispielen versucht die nachfolgende Skizze, ein für die gesamte Region geltendes Bild zu zeichnen.

1. Mediensystem im politischen Wandel

Kurzsichtige Beobachter schreiben den Zerfall des Sowjetimperiums der Politik von Gorbatschow zu. Seine Rolle im friedvollen Management des Wandels soll nicht geschmälert werden. Die Ursachen sind aber tiefer, im Autonomiebestreben der Gesellschaft und der Wirtschaft zu suchen. Dabei ist der Massenkommunikation eine nicht unerhebliche Rolle zugefallen. Sozio-ökonomische Dezentralisierungsbemühungen haben zur Entstehung und Stärkung örtlicher und regionaler Medien geführt und sind von diesen beschleunigt worden. Konnte ein Overflow früher auf Grenzbereiche beschränkt werden, so haben spätestens Mitte der 80er Jahre Satellitenprogramme und Direktempfangsmöglichkeiten die kulturelle Abschottung endgültig durchbrochen. Die Verbreitung der Videorecorder und die Entstehung des staatlich nicht kontrollierbaren Kassettenmarktes haben dann die Abhängigkeit von der staatsgelenkten Programmproduktion restlos aufgeho-

ben. Der Dammbruch konnte nicht mehr rückgängig gemacht werden. Die Kulturbosse mancher Länder haben sich mit einer Vogel-Strauß-Strategie jeder Veränderung in Stil und Inhalt ihrer Medien widersetzt — und damit zur Abwanderung des Publikums zu Westprogrammen beigetragen. In anderen Ländern bewirkte der Druck der unvermeidlichen Konkurrenz eine allmähliche Liberalisierung und Kommerzialisierung der Medien. In beiden Fällen ist die Attraktivität des Medienkonsums gestiegen.

Der politische Systemwechsel kann als Besiegelung der obigen Entwicklung angesehen werden. Die Massenkommunikation kann nicht mehr restlos zentralisiert werden. Monopole gibt es nicht mehr. Pressevielfalt und der Anstieg der Leserzahl gehen Hand in Hand. Nur wo die zur Verfügung stehenden Frequenzen einem Wettbewerb Grenzen setzen, also im Bereich der elektronischen Medien, kommt es zu Verzögerungen der Differenzierung. Nichtsdestoweniger neigt man zu der Schlußfolgerung, daß die Medien, besonders im kulturellen und symbolischen Bereich, zu den wichtigsten Vehikeln der osteuropäischen Demokratisierung gehören und die Struktur und die Kräfteverhältnisse der jeweiligen Gesellschaft treu widerspiegeln. Es gibt zwei Gründe, die gegen diese Annahme sprechen: die relative Beständigkeit des Mediensektors und die Existenz äußerer Einflüsse.

Beständigkeit bezeichnet hier einen dreifachen Tatbestand. Erstens bildet eine jahrzehntelange Indoktrination den Ausgangspunkt. Dabei haben sich Aussagen und Begriffe zu Selbstverständlichkeiten verfestigt, die nichts mit der Wirklichkeit und mit der Wahrheit zu tun haben. Solche kulturellen Muster prägen aber das Denken der Journalisten wie der Empfänger der Medieninhalte. Der Kommunismus lebt also in den Köpfen weiter. Zweitens existiert dieselbe ideologisch durchsetzte Kultur in allen Produkten der vergangenen Zeit, in Büchern, Filmen, Plakaten, Theaterstücken usw. Kulturpolitik war ein Teil der Machtausübung, man hat daher keine Kosten gescheut, um ihre Produkte äußerst billig und in hohen Auflagen zu verbreiten. Diese Vergangenheit kann nicht ausgemerzt werden. Und es fehlen die Mittel dazu, kurzfristig die Einseitigkeiten der Kulturproduktion des vergangenen Systems auszugleichen. Der Kommunismus lebt also in den Schulbüchern, in Bibliotheksbeständen, in Filmarchiven, auf alten Plakaten weiter. Drittens kann die Journalistenzunft nicht ausgewechselt werden. Diese war in machen Ländern Förderer der Wende. Doch kann allgemein festgestellt werden, daß der kommunistische Staat sich viel Mühe gab, um die Linientreue der Journalisten in der Ausbildung, in der Qualifikation und in ihrer beruflichen Tätigkeit zu überwachen. Vielleicht war keine andere Gruppe einer so strengen Selektion und Kontrolle unterworfen wie diese. Sie wurde zur Präsentation einer ganz speziellen Sichtweise, nicht aber zu empfindlichem Registrieren sozialer und kultureller Regungen erzogen. Und sie ist zu einer speziellen Gruppe mit eigenen politischen und kulturellen Interessen geworden. Nicht uninteressant ist ihre Verselbständigung der Staatsführung und der Partei gegenüber, sowie die Prestigezunahme der Medien, die damit einherging. Ebenso bedeutend ist allerdings ihre bleibende Verflechtung mit den liberalen und den Linksparteien.

Die freie Entfaltung eines ausgewogenen Medienspektrums wird von drei weiteren Faktoren beeinträchtigt. Der erste ist der Kapitalmangel. Inlandskapital in privater Hand ist nicht unabhängig von der ehemaligen Parteielite. Der zweite Faktor ist die zunehmende Marktbeherrschung westlicher Presseimperien. Der Wandel wird also teils von der Vergangenheit, teils aus dem Ausland mitbestimmt. Der dritte Faktor ist die Rechtsunsicherheit, das Fehlen eines zeitgemäßen Mediengesetzes, der fehlende Konsens über Ausgewogenheit der Medien, die unzureichende Kontrolle der Medien durch die Gesellschaft. Dadurch können die Medien, vom wirtschaftlichen Erfolg und von den Interessen ihrer Träger geleitet, eine politische Großmacht sein — nicht Spiegel, sondern eigenständige Teilnehmer an gesellschaftlichen und politischen Prozessen.

2. Die sozialintegrative Funktion der Medien

Die modische Beschreibung der gesellschaftlichen Situation in Osteuropa betont das Fehlen einer Zivilgesellschaft. Der totalitäre Staat zerstörte alle Selbstverwaltungsorgane der Gesellschaft, alle Verbände, Organisationen, Bewegungen und Zusammenschlüsse, die zwischen dem Individuum und dem Staat als Verbindung und als Puffer wirken können und durch ihre ei-

gene Funktionalität die Menschen wie den Staat entlasten. Es fehlt der soziale Mittelbau. Man erlebte die politische Ordnung des Kommunismus als Zwang ohne hinreichende ordnende Strukturen. Diese Ordnung der Macht war nur allzu häufig die Willkür. Der Mensch fühlte sich begrenzt, machtlos und unsicher. Diese Rechtlosigkeit im umfassendsten Sinne des Wortes, diese Anomie charakterisierte die personale Dimension des Lebens im Kommunismus.

Die Schlußphase des Kommunismus konnte mancherorts wie die Atmosphäre der Pestepidemie in der Camusschen Beschreibung erlebt werden. Man schloß sich in die eigene kleine Welt ein und mied nach Möglichkeit andere. Diese Zeit ist nun vorbei. Der Individualismus ist aber nicht überholt. Je nachdem, wie die wirtschaftlichen Hoffnungen gerade stehen, können osteuropäische Gesellschaften unserer Tage mit geschäftigen Goldrausch-Siedlungen oder aber mit chaotischen Bergungsarbeiten nach einem noch nicht ganz abgeklungenen Erdbeben verglichen werden. Zerfall und Aufbau treffen aufeinander. Vorherrschend ist aber die Moral- und Zügellosigkeit, die nicht einmal von einem Tyrann in Schach gehalten wird. Diese Alltagserfahrung ruft, wie das Fehlen der Zivilgesellschaft und wie die Anomie, nach ordnenden Prinzipien und Strukturen.

Der Zerfall des Kommunismus war ein Sieg der zentrifugalen Kräfte über einen im Grunde primitiven Zentralismus. In manchen Ländern konnte sogar der Kräfte- und Autoritätsverlust des Systems mit den Mitteln der Meinungsforschung verfolgt werden. Man besaß auch darüber Informationen, welche sozialen Institutionen ihr Prestige bewahren oder gar erhöhen konnten, welche es waren, von denen die Gesellschaft sich Stabilität und Integrationskraft erhoffte. Es gab zwei: die Kirchen und — mit bedeutenden Abweichungen nach Ländern — die Medien.

3. Religion in den Medien

Von gelegentlichen religionskritischen Schikanen abgesehen hatten die Medien der kommunistischen Zeit Religion aus ihrem Repertoire gestrichen. Das hat sich schlagartig gewandelt. Religion wurde als ein Gebiet öffentlichen Interesses entdeckt. Nach einer langen Abstinenz will nun die Gesellschaft regulär über religiöse Fragen informiert werden. Kein Medium kann es sich leisten, diesen Wunsch zu ignorieren. Es ist freilich eine andere Frage, wie diesem Bedürfnis entsprochen wird.

Auf bleibende kulturelle Schädigungen der kommunistischen Indoktrination wurde bereits hingewiesen. Im Bereich der Religion treten diese besonders kraß zutage. Die frühere, ärgerlich unseriöse Religionskritik und die systematische Meidung des Themas Religion bringen nun ihre Früchte in der Begriffsverwirrung der Journalisten, die freilich auf eine nicht mindere Unkenntnis beim Großteil des Publikums stößt. Statt über Religion und Kirche zu berichten, konstruieren sich die Medien das Thema Religion.

Allzuoft wird Religion auf Kirchlichkeit und auf die politische Dimension reduziert. Interesse und Verständnis der Medien sind in hohem Maß verantwortlich dafür, daß Religion und Kirchen gegenwärtig ganz eigenartig thematisiert werden: Zur Sprache kommen ihr Besitz und ihre Besitzansprüche, ihre politische und kulturelle Rolle, der Streit über konfessionelle Einrichtungen usw. Zaghafte Rekonstruktionsbemühungen der Kirchen (sowie der religiösen Gruppen und Organisationen und der Orden) werden als illegitimes Eindringen in die öffentliche Sphäre, als Versuche einer politischen Machtübernahme interpretiert.

Vermutlich ist es eine typische Eigenschaft der Medien, die Welt pointiert darzustellen. Vielleicht sind die Medien wenig geeignet, ein solides und ausgewogenes Grundlagenwissen zu vermitteln. Was soll aber geschehen, wenn, wie im Falle der Religion, ein Grundwissen fehlt? Als Lösung bietet sich an, die Konflikte aufzubauschen. Mag nun dieser Hang generell auf die Medien zutreffen, in der nachkommunistischen Zeit wird er bedrückend. Im Wandel des sozialen Systems stoßen Interessen tatsächlich aufeinander. Unter dem Druck der Situation sind Kirchenvertreter tatsächlich gezwungen, ohne hinreichendes Sachwissen an politischen und sonstigen Verhandlungen teilzunehmen, wobei viel Porzellan zerschlagen wird. Konflikte gibt es reichlich. Schief wird das Bild nur, wenn Religion und Kirchen durch diese Brille allein beobachtet werden.

Die Verpolitisierung und konfliktbezogene Darstellung der Religion geht mit einer zunehmenden Schärfe der Religions- und Kirchenkri-

tik einher. Jahrzehntelang wurde Religion, zum Teil von den gleichen Journalisten, zur Privatsache erklärt. Ihre öffentliche Präsenz wird jetzt von vielen als grundsätzlich illegitim angesehen. Verschiedene Begriffe von Religion, verschiedene Vorstellungen von Gesellschaft kollidieren. Die liberale Intelligenz fühlt sich unmittelbar herausgefordert. Ihre Ablehnung des Kommunismus geschah im Zeichen eines Pragmatismus. Ihr Eintritt für eine auf Sachgesetzlichkeiten gebaute Welt ist freilich der Versuch zur Durchsetzung der Macht der Experten. Die Existenz einer Institution der Weltanschauung und der Moral ist eine Eingrenzung dieses Anspruches. Religions- und Kirchenkritik wurzelt zum Teil in Gruppeninteressen.

4. Religiöse Medien

Einen bedeutenden Sonderfall bilden die spezialisierten religiösen Medien. 40 Jahre lang mußten sie in den meisten Ländern Osteuropas extreme Begrenzungen hinnehmen. Die neue Zeit führte überall zur Entstehung einer breiten Palette neuer Blätter und Programme. Mindestens drei kircheninterne Faktoren bestimmen weiterhin die Entwicklung. Erstens gehört der religiöse Teil der Gesellschaft nicht zu den Großverbrauchern der Kultur. Außerdem hat man es aufgegeben, nach religiöser Information zu suchen. Häufig begegnet man einem spiritualistisch verbrämten Antiintellektualismus. Trotz einer Verjüngung des Kirchenvolkes und einer Zunahme der Schicht christlicher Akademiker ist der Markt der religiösen Medien, besonders der seriösen unter ihnen, bedrückend klein. Eine Anspruchslosigkeit und der Sog der Kommerzialisierung ist kaum zu überwinden.

Zweitens gibt es höchstens vereinzelte Durchgänge und Zwischenstufen zwischen religiösen und profanen Medien. Von diesen abgesehen sind die religiösen Medien Organe für ein begrenztes, geschlossenes Publikum. Sie verwenden eine eigene Sprache und eine Themenordnung, die kirchlichen Erwartungen entspricht, aber weder die eigene außerkirchliche Akzeptanz, noch die Lockerung der Isolation des religiösen Gettos fördert.

Drittens belasten strukturelle Spannungen der Kirche auch den Mediensektor. Die Streitfrage ist, wie die innere Zerrissenheit der Kirche geheilt werden kann. Die Intellektuellen plädieren für einen freien Diskurs und für die aus dem Gespräch entstehende Geschwisterlichkeit. Sie hoffen auf die Verbindung von Einheit und Vielfalt. Eine andere Lösung wäre die Integration auch in ihren profanen Bezügen unter hierarchischer Leitung, die Wiederherstellung der vorkonziliaren Form der Institution, die dann das individuelle Suchen und Irren und Ausprobieren unnötig macht und die Regel der Kommunikation festlegt. Die erste Strategie wird eher von Laien, die zweite von Klerikern vertreten. Ihre gegenwärtige Unversöhnlichkeit macht eine dritte Position notwendig: das religiöse Leben im engeren Kreis ohne die Möglichkeit von — vielleicht sogar unter Verzicht auf — umfassenderer Kommunikation. Diese Polarisierung stellt die Medien jedenfalls vor die Wahl, ob sie sich für eine der obigen Optionen entscheiden oder sich um Vermittlung bemühen. Wie sie auch entscheiden, sie müssen mit Kritik und mit Konflikten rechnen. Die Zerrissenheit der Kirche muß vor jeder Heilung erst im eigenen Kontext erlitten und ertragen werden.

5. Offene Fragen

Im Prozeß der Neugestaltung der Kirche müssen einige Grundsatzentscheidungen getroffen werden, an deren Vorbereitung und Durchsetzung die Medien einen Anteil haben können. Die wohl wichtigste Frage ist, ob die Kirchen in Osteuropa Mut und Kraft für einen Dialog mit der Welt aufbringen können oder im Monolog verharren. Werden sie die Weltlichkeit der Welt als Geschenk Gottes verstehen, den christlichen Inhalt der Säkularisierung erkennen können? Werden sie die Minderheitensituation der Gläubigen als Chance und als Aufgabe akzeptieren? Werden sie die Pluralität, den provisorischen Charakter, die Modernität dieser unserer Welt bejahen und als Milieu der Verwirklichung des Reiches Gottes annehmen können? Von den Antworten hängt es ab, ob den religiösen Medien die Rolle des unselbständigen Kirchenpropagandisten zugeteilt wird, oder ob sie Träger eines echten Dialogs werden können.

Eine zweite Frage betrifft die Vermittlungsfähigkeit der Medien. Organisatorische Zersplitterung, lange Untergrundtätigkeit, das Fehlen einer kirchlichen Öffentlichkeit, äußerst unterschiedlicher Zugang zu ausländischen Quellen

schufen eine weitgefächerte Ungleichzeitigkeit verschiedener Teile der Kirchen Osteuropas. Einige orientieren sich am Geist von Pius XII., andere an Johannes XXIII. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils läßt noch auf sich warten. Es stellt sich die Frage, wie diese «kulturelle Verspätung» aufgearbeitet werden kann. Es stellt sich die Frage, wie trotz Ungleichzeitigkeit eine Gesprächsbasis, eine innerkirchliche Öffentlichkeit geschaffen werden kann. Es stellt sich schließlich die Frage, wie die Differenz zwischen den Welten und Sichtweisen der Kleriker und der Laien, wenn nicht aufgehoben, so doch zumindest durch einen gemeinsamen Bezugsrahmen relativiert werden kann. Die Herausforderung betrifft auch die Medien.

Die dritte Frage ist, ob die Medien die Kirche Osteuropas mit der Weltkirche verbinden und an ihre globale Verantwortung erinnern können. Der Eiserne Vorhang konnte zerstört werden, die Trennung des Unverständnisses blieb weiter bestehen. Die obligatorische Zweitsprache in diesem Raum war russisch. Die Rezeption westlichen Gedankengutes scheitert häufig an Sprachbarrieren. Dazu kommt die unterschiedliche Kulturentwicklung. Im Osten wird oft die Dekadenz und das Neuheidentum des Westens beklagt. Nicht wenige Kirchenleute haben Angst vor einer Ansteckung mit westlichen Ideen. Man geht Kontakten nichtmaterieller Natur aus dem Wege. Kommunikationssperre wird dem Dialog vorgezogen. Vielleicht noch bedenklicher ist der blinde Fleck für alle Fragen der Dritten Welt. Die Kirchen Osteuropas — vielleicht mit Ausnahme Polens — haben die Einheit und Zusammengehörigkeit der ganzen Menschheit und der ganzen Erde noch nicht wahrgenommen. Globale Verantwortung ist ein Fremdwort. Ob die religiösen Medien etwas daran ändern können? Es sind offene Fragen! Und die Medien selbst sind Teile der wegesuchenden Kirchen.

MIKLÓS TOMKA

Geboren 1941; Studium der Ökonomie und der Soziologie in Budapest, Leuven, Leyden; Professor für Religionssoziologie; Dozententätigkeit in Budapest, bzw. als Gastprofessor in Bamberg und Innsbruck; Tätigkeit in der empirischen Religionsforschung; Mitbegründer des Ungarischen Pastoralinstitutes (1989), Direktor der Ungarischen Katholischen Sozialakademie (1989), Leiter des Hungarian Religious Research Centre (1989). Anschrift: H-1171 Budapest, Várvizu. 4.

Johann Baptist Metz

Die elektronische Falle

Theologische Bemerkungen zum religiösen Kult im Fernsehen

Die Direktoren dieser Nummer von CONCILIUM haben mich gebeten, meine jüngst bei einem internationalen Medienkongreß vorgetragenen Überlegungen zu einer kirchlichen Kommunikationskultur im Zeitalter der Massenmedien nochmals aufzunehmen und auf die Frage nach der medialen Übertragung von gottesdienstlichen Feiern zu konzentrieren[1]. Ich komme diesem Wunsch gerne nach — und dies nicht etwa, weil sich meine kritischen Vorbehalte inzwischen verringert hätten, sondern weil sie sich — speziell im Blick auf den Zustand unserer Fernsehwelt — eher verstärkt haben.

Zwei extreme Positionen

Hinsichtlich der Charakterisierung und Beurteilung der Massenmedien, speziell des Fernsehens, lassen sich zwei extreme Positionen ausmachen. Die eine, so läßt sich vereinfacht sagen, geht davon aus, daß das Medium den Inhalt («die Botschaft») determiniert. Hier handelt es sich um Medientheorien im Anschluß an M. McLuhans «The medium is the message» — etwa bei J. Meyrowitz, bei N. Postman, im deutschen Sprachraum z.B. (entgegen früheren Äußerungen) bei H.M. Enzensberger und seiner Kennzeichnung des Fernsehens als Nullmedium. J. Baudrillards Kritik der simulierenden Vernunft kann als gesellschaftstheoretische Radikalisierung dieser Medienthese gelten. Die entgegengesetzte Position vertritt, wiederum simplifizierend ausgedrückt, die Auffassung, daß der Inhalt («die Botschaft») das Medium determiniert; das Medium bleibt hier — ganz und gar unschuldiges — Medium, wirkt rein katalytisch, es gilt als ein neutrales Kommunikationsinstrument. Dieses Medienverständnis scheint mir immer wieder bei den einschlägigen kirchlichen Verlautbarungen wirksam; dies schon exemplarisch in der Pastoralen Instruktion von 1971 *Communio et progressio* über die Instrumente der sozialen Kommunikation (veröffentlicht im Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils — ganz auf der Linie des *Gaudium et spes* leitenden Technikverständnisses).

Es ist wohl diese «naive» Medientheorie, die in kirchlichen Kreisen (hierzulande) zunächst den Trend zu den Privatmedien verstärkte. Wenn wir das selbst in die Hand nehmen, so war wohl die herrschende Meinung, kann eigentlich nichts schiefgehen. Denn nicht das Kommunikationsinstrument, sondern allein der Kommunikator und seine Intentionen bestimmen «die Botschaft». Inzwischen wird immer deutlicher, was bei einer solchen Einstellung herauskommt: nicht etwa, im Sinn der Verkündigung, eine «gute Sendung», sondern allenfalls eine «gutgemeinte Sendung», und die ist das schiere Gegenteil von einer guten Sendung. Gerade bei den privaten Medien wird m.E. immer deutlicher, wie sehr jede Information in den Sog der Unterhaltung, wie sehr jedes Programm in den der Werbung gerät.

Soziale Kommunikation: ja, aber ...

Ich selbst möchte hier eher eine «mittlere» Position einnehmen, die das Fernsehen durchaus als Instrument der Information und der sozialen Kommunikation ernstnimmt und deshalb von ihm audiovisuelle Berichte mit pastoraler Relevanz erwartet. Freilich darf hier nicht vergessen werden, daß dieses Instrument der Information und der sozialen Kommunikation gleichzeitig als Instrument sozialer und kultureller Enteignung wirken kann. Diese Ambiguität zeigt sich vor allem in Blick auf die Auswirkungen in der sog. Dritten Welt. Selbst bei uns spricht man ja

von den Gefahren einer neuen, einer sekundären Unmündigkeit, eines sekundären Analphabetentums, das durch die Massenmedien erzeugt und gefördert wird. Und wie ist es in der Dritten Welt, bei den armen Ländern dieser Erde? Wirken sich dort die Ungleichzeitigkeiten in den Modernisierungsprozessen nicht besonders drastisch aus? Das Opium der Armen in diesen Ländern ist keineswegs primär die Religion. Es ist heute, so scheint mir, weit eher die Massenmedienkultur, die inzwischen selbst in die elendsten Behausungen eingedrungen ist. Sie lockt die Unglücklichen in eine imaginäre Welt des Konsums und des Erfolgs. Sie entfremdet die Armen von ihrer eigenen Sprache, ehe sie sich ihrerseits endlich kulturell alphabetisiert haben; sie raubt ihnen ihr Gedächtnis, ehe sie sich ihrer Leidensgeschichte bewußt geworden sind; sie macht sie subjektmüde, ehe sie zu Subjekten einer freien Welt geworden sind. Diese Modernisierung der Köpfe durch die moderne Fernsehkultur produziert ein imaginäres Bewußtsein, eine Art Realitätswahrnehmungsverlust. Und der wirkt eben an der untersten Grenze des Lebens wie der einzige noch verfügbare Traum und Trost. «Das Fernsehen bei uns», sagte eine brasilianische Medienexpertin, «ist ein großer Supermarkt, der an die Armen imaginäre Güter verteilt.»

Kultische Kommunikation: nein!

Wie immer man die Möglichkeiten sozialer Kommunikation durch das Fernsehen einschätzen mag, für die kultische Kommunikation kommt dieses Medium nicht oder nur äußerst begrenzt in Betracht. Anders ausgedrückt: Jedenfalls das sakramentale Zentrum der Liturgie, die Feier der Eucharistie, gehört nicht ins Fernsehen!

In den 50er Jahren, als sich bei uns in Europa das Fernsehen ausbreitete, gab es zeitweilig eine heftige Diskussion über die Frage, ob die Messe im Fernsehen übertragen werden dürfe, ob also die Fernsehkamera das sehen lassen und jedermann darbieten dürfe, was der gläubige Christ, der das Mysterium der Kirche leibhaftig mitfeiert, sehen darf und sieht. Diese Diskussion ist längst verstummt. Die Frage scheint inzwischen eindeutig entschieden. Bereits 1971 resümiert die vorhin zitierte Pastoralinstruktion: «Zum religiösen Programm (des Fernsehens) gehört sicherlich auch die Übertragung der Heiligen Messe...» (Nr. 151). Sicherlich? Karl Rahner gehörte zu denen, die sich in diese frühe Diskussion eingeschaltet hatten. Er war damals strikt gegen die Messe im Fernsehen[2]. Nach ihm ist die ausführliche und volle Feier der Eucharistie ein bevorzugter Gegenstand jener metaphysischen Scham, die es verbietet, dieses Ereignis einer beliebig gestreuten und unbeteiligten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. In meinen Augen stellt das, was man inzwischen in der sog. electronic religion erleben kann, die massivste Verletzung dieser metaphysischen Scham dar.

Eine neue Arkandisziplin?

Wie vor ihm schon Dietrich Bonhoeffer — «Zum Wort hat auch der Ungläubige Zutritt, zum Sakrament nicht» (1937) — so erinnerte auch Karl Rahner an eine alte kirchliche Tradition, an die sog. Arkandisziplin. Bei ihr handelt es sich bekanntlich um eine Art Geheimhaltungspflicht bzw. ein spezifisches Veröffentlichungsverbot, das sich in der frühen Christenheit vor allem auf die Feier der Eucharistie in der damaligen heidnischen Umwelt bezog. Es verschwand dann auch mehr oder minder, so ab dem 5. Jahrhundert, als es keine Heiden, keine Ungläubigen mehr gab. Gewiß, sowohl Herkunft wie Motivation dieser frühchristlichen Arkandisziplin bleiben mehrdeutig; sie könnte deshalb auch nicht ohne bedenklichen Anachronismus wiederholt werden. Doch ebensowenig ist jede Form von christlicher Arkandisziplin mit dem Hinweis zu erledigen, daß «Lehre und Gottesdienst der Christen grundsätzlich öffentlich sind»[3]. Hier stellt sich nämlich gerade für eine gesellschaftskritische Theologie die Frage, welche Öffentlichkeit denn gemeint sei. Gewiß, die Eucharistie schließt Öffentlichkeit nicht aus. Aber schließt nicht die spezifische Fernsehöffentlichkeit, in deren Selbstdefinition «Heil» und «Heiligkeit» nicht vorkommen (können), ihrerseits die Eucharistie aus? Und nicht nur die Eucharistie? Ganze Sprachwelten werden durch die typische (und vielleicht unvermeidliche?) Moderatorensprache des Fernsehens ausgeschlossen. Progressive wie konservative Kulturkritik konvergieren im Verweis auf den Verfall von Öffentlichkeit in den Massenmedien. So sagte z.B. Walter Jens kürzlich im Blick auf die Erfahrung mit dem

privaten Kommerzfernsehen: «All das hat mit einem Medium, das Öffentlichkeit schafft, nichts mehr zu tun, das ist keine heilsame Provokation mehr, das ist zynische Zerstörungsarbeit an den Grundlagen eines halbwegs solidarischen Zusammenlebens.»[4] Und für Botho Strauß gilt für die Fernsehöffentlichkeit: Sie «faßt zusammen, sie moduliert die einander widrigsten Frequenzen — zu einem Verstehensgeräusch»[5].

Wer hier auf einer neuen Arkandisziplin besteht, wer hier einen Kommunikationsvorbehalt anmeldet, wer hier den Kult nicht dem osmotischen Druck einer ständig wechselnden Bilderwelt aussetzen will, wer hier die memoria passionis nicht mit der Moderatorensprache vermischen will — der ist nicht etwa öffentlichkeitsflüchtig, sondern öffentlichkeitskritisch. Er besteht auf einem Rest metaphysischer Schamhaftigkeit in der kultischen Praxis.

Eine grundsätzliche Mahnung

Die von den kirchlichen Verlautbarungen gedeckte allgemeine Praxis wirkt hier viel unbesorgter. Sie kennt keine Neigung zu einer neuen Arkandisziplin in unserer massenmedial beherrschten Welt. Doch das Medium selbst erfordert größte Aufmerksamkeit. Das wußte schon Walter Benjamins berühmte Kunstwerkthese[6]. Schon von ihr könnte man lernen, daß durch die Reproduktionsmedien zwei für die kultische Welt konstitutive Elemente verlorengehen: einmal die Authentizität, weil das Medium die Differenz zwischen Original und Kopie aufhebt, und dann die Tradition, weil das reproduzierende Medium seine Inhalte den zeitlichen und räumlichen Zusammenhängen entnimmt. Reproduktion tritt an die Stelle der Tradition, d.h. sie besetzt diese Stelle. Authentizität und Tradition können nur, wenn überhaupt, durch leibhaftige Partizipation gerettet werden.

Die Beweggründe der kirchlichen Medienpraxis

Was denn hat die Kirche bewogen, den kultischen Kommunikationsvorbehalt preiszugeben? Selbst die profane Gesellschaft kennt so etwas wie einen Datenschutz; die Kirche, so sieht es aus, kennt nicht einmal mehr einen Geheimnisschutz. Wie konnte es dazu kommen, daß die Kirche nicht hinreichend unterscheidet zwischen einer partizipatorischen Öffentlichkeit bei der Feier des Geheimnisses selbst und deren reproduktiver Veröffentlichung in einer strikt egalitären Massenkultur? Was denn treibt die Kirche mit ihrer zentralen Kultfeier in die massenmediale Öffentlichkeit? Will sie mit dem Zentrum ihrer Liturgie «werben» oder «evangelisieren»? Hat sie Angst, ansonsten nicht genügend präsent zu sein? Müßte sie nicht vielmehr Angst haben vor dem geradezu tödlichen Abnutzungseffekt der Fernsehpräsenz? Und weiß sie nicht, daß, je unentrinnbarer, je quasi omnipräsenter die Medien für uns werden, umso aufregender und attraktiver eines Tages das sein wird, was in ihnen nicht vorkommt und nicht zu besichtigen ist?

Ein immer wiederkehrender Gesichtspunkt gilt den kranken, den alten und einsamen Menschen. Für sie vor allem sei die Eucharistie, überhaupt die kultische Feier im Fernsehen da. Das scheint pastoral schlüssig zu sein. Und dennoch habe ich auch da meine Zweifel. Von meiner Mutter habe ich dies gelernt: Es gehört zum Altwerden im Glauben, daß man annehmen lernt, nicht mehr «dabeisein» zu können, daß man auf das kultische Miteinander verzichten lernt — und daß beim alten und kranken Menschen ein anderes «sakramentales Geschehen» besonders wichtig wird, das «Sakrament des Bruders und der Schwester»: die persönliche Kommunikation, der persönliche Alten- und Krankenbesuch. Zuweilen habe ich den Verdacht, daß die Elektronik immer mehr ersetzen soll, was gerade gegenüber Alten und Kranken an persönlicher Begegnung und Kommunikation pastoral gefordert wäre.

Ist also die Kirche, die sich sonst nur zögerlich modernisiert, mit den TV-Messen nicht in eine Falle des technischen Modernismus getappt? Und wäre es nicht an der Zeit, sie daraus zu befreien?

[1] Vgl. J.B. Metz, Kirchliche Kommunikationskultur. Überlegungen zur Kirche in der Welt der Massenmedien, in: Communicatio Socialis 24 (1991) H. 3/4; gekürzte Fassung in der Herder Korrespondenz, September 1991 unter dem Titel: Was ist mit der Gottesrede geschehen?

[2] Vgl. K. Rahner, Messe und Fernsehen, in: Sendung und Gnade (Innsbruck 1959) 187–200.

[3] Wie das etwa in den «Leitlinien für die mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern» (erstellt von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kom-

missionen im deutschen Sprachgebiet, 1989) gegen die Berufung auf eine neue Arkandisziplin zu lesen ist.

[4] In: «Die Zeit» 10/1993.

[5] In: «Der Spiegel» 6/1993.

[6] Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, 1. und 2. Fassung in: W. Benjamin, Gesammelte Schriften I 2 (Frankfurt 1974).

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; seit 1993 Professor für Religionsphilosophie und Weltanschauungslehre in Wien. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen zählen: Zur Theologie der Welt (Mainz [5]1985); Jenseits bürgerlicher Religion (Mainz [4]1984); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz [5]1992) Anschrift: Freyung 6/II/4, A-1010 Wien, Österreich.

Gregory Baum

Kirche und Massenmedien[1]

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche eine offene Haltung gegenüber der säkularen Kultur, in der sie lebt, eingenommen. Katholiken glauben, daß der Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, in der menschlichen Geschichte insgesamt, in den Lebensläufen einzelner Menschen, in ihren kulturellen Errungenschaften, ihren gesellschaftlichen Bestrebungen und ihren politischen Bemühungen, eine gerechte Gesellschaft zu schaffen, wirksam ist. Diese Öffnung bewirkte eine neue Achtung und Beachtung der Welt. Gemäß dem Konzilsdokument *Gaudium et spes* muß die Kirche ihre Botschaft der Kultur, in der sie lebt, in der Sprache dieser Kultur mitteilen, d.h. sie muß die Vorstellungsmuster und Begrifflichkeiten, die in dieser Kultur verstanden werden, benutzen. *Gaudium et spes* (Nr. 44) nannte dies das «Gesetz aller Evangelisation».

Die Kommunikation der Frohen Botschaft

Die konziliare Theologie entwickelte einen neuen Ansatz der Kommunikation. Das Gespräch der Kirche mit der Gesellschaft, in der sie lebt, erfordert, daß die Kirche geeignete Symbole, Metaphern und Ausdrucksweisen findet, damit ihre Botschaft gehört wird. Aber was ist die Botschaft der Kirche? Es herrscht allgemeine Übereinstimmung in der Meinung, daß das Evangelium der Vergebung und des neuen Lebens nicht auf die im engeren Sinne religiöse Dimension begrenzt ist, sondern daß es einen ethischen Imperativ und eine gesellschaftliche Vision impliziert. Das Neue Testament verkündet das anbrechende Reich Gottes. Dieses Reich wird offenbar, indem Gott unseren Zynismus durch Glauben, unsere Verzweiflung durch Hoffnung, unsere Feindschaft durch Liebe, unsere Gleichgültigkeit durch Solidarität und unsere Gewalttätigkeit durch Frieden überwindet. Die Gebote des Evangeliums sind keine «Fremdlinge» in unserer Gesellschaft, da sie von vielen Menschen, die sich nicht als Christen bezeichnen, geachtet werden. Paradoxerweise erscheinen diese Gebote aus der Perspektive ihrer dominierenden Strukturen gleichzeitig als «Fremdlinge» der Gesellschaft.

Dieses Paradox verdient besondere Aufmerksamkeit. Die zwei kontrastierenden Weisen des Verständnisses von Gottes Gegenwart in der Welt werde ich im folgenden als «liberal» und «radikal» bezeichnen. Liberale Christen betonen, daß die Werte des Evangeliums keine «Fremdlinge» in der Welt sind. Diese Christen haben eine optimistische Sicht der Gesellschaft. Sie sehen Gottes Gegenwart in den Freiheiten des Individuums: der Freiheit, dem eigenen Gewissen zu folgen, der Freiheit, die aus der Demokratie, der Chancengleichheit und der freien Marktwirtschaft entsteht und der Freiheit der Menschen, nach persönlicher Selbstverwirkli-

chung streben zu können. Diese Freiheiten, so ist festzustellen, schätzen ebenso die nichtchristlichen Liberalen.

Radikale Christen vertreten dagegen eine eher an Augustinus orientierte Sicht der Gesellschaft. Sie meinen, daß die Werte des Evangeliums «Fremdlinge» in der Welt sind. Radikale Christen haben ebenso wie die nicht-christlichen Radikalen ein sehr waches Gespür für die Widersprüche der Gesellschaft: Ihre Kritik konzentriert sich auf das globale Wirtschaftssystem, das die Ressourcen der Welt in einer gewaltsam ungerechten und umweltzerstörenden Weise verwaltet. Sie verurteilen die vorherrschende Klassenkultur, die die gegenwärtige Krise bagatellisiert, das momentan herrschende System legitimiert und die Menschen davon überzeugt, daß nichts getan werden kann, um diese Umstände zu verändern.

Für radikale Christen ist Gott in der Welt vor allem als Richter präsent: Gott erklärt die Welt für sündhaft. Dennoch ist der Gott des Gerichts gleichzeitig der Gott des neuen Lebens. Für radikale Christen ist das neue Leben in den Menschen gegenwärtig, die sich gegen Ungerechtigkeit erheben und versuchen, sie zu überwinden. Während liberale Christen von den «Ähnlichkeiten» zwischen Evangelium und moderner Kultur beeindruckt sind, konstatieren radikale Christen die «Differenz»; sie suchen stattdessen nach «Ähnlichkeiten» in der von Gesellschaftskritikern geschaffenen Gegenkultur.

Sowohl die liberalen wie auch die radikalen Perspektiven haben große Überzeugungskraft. Aber da sie auch je eigene Schwächen aufweisen, ist es wichtig, daß Liberale und Radikale im Gespräch miteinander bleiben. Die Schwäche der Liberalen ist, zu glauben, daß guter Wille und persönliche Rechtschaffenheit genügen, um die Gesellschaft gerechter zu machen. Die Schwäche der Radikalen ist es, so beeindruckt von der Macht der vorherrschenden Strukturen zu sein, daß die Macht der einzelnen, diesen Zustand zu verändern, unterschätzt wird.

Die Unterscheidung zwischen «liberal» und «radikal» kann uns helfen, die Aufgabe der Kirche, ihre Botschaft in der Sprache, Begrifflichkeit und Vorstellungswelt der modernen Gesellschaft mitzuteilen, besser zu verstehen. Sollten diese also von der kulturell dominierenden Strömung übernommen werden, wie es die Liberalen vorschlagen? Oder sollten sie von den Gesellschaftskritikern und aus dem kämpferischen Ansätzen der sozialen Randgruppen übernommen werden, wie es die Radikalen empfehlen? Diese Frage kann nicht pauschal beantwortet werden. Christen müssen dieses Problem in ihrem je eigenen kulturellen Kontext diskutieren. So müssen sie zum Beispiel entscheiden, welche Haltung die Kirche gegenüber den Massenmedien einnehmen sollte und ob die Kirche sie zur Mitteilung ihrer Botschaft einsetzen kann.

Die Kritik der Massenmedien

Die Massenmedien stellen eine aufregende Entwicklung im Kern der modernen Gesellschaft dar. In ihnen kommen menschliche Intelligenz, künstlerische Begabung und technische Innovation zum Ausdruck. Sie üben großen Einfluß auf die Gestaltung der gegenwärtigen Kultur aus. In Nordamerika ist die von ihnen geschaffene Kultur im wesentlichen bestimmt durch auf Konkurrenz basierenden Individualismus, konsumorientierte Werte und ethischen Relativismus. Die Massenmedien beschränken sich nicht auf die Vermittlung von Information: Sie stellen die Kategorien auf, durch die wir die Welt wahrnehmen. Es ist allgemein bekannt, daß das Leben in Familie, Schule, Geschäftsleben, Gesellschaft und sogar Kirche stark durch die Massenmedien beeinflußt wird.

Aus der Feststellung dieser enormen Macht erwachsen der Kirche vor allem zwei Fragen. Erstens: Wie kann die Kirche ihren Mitgliedern helfen, angesichts dieses machtvollen kulturellen Drucks ihre spirituelle Freiheit zu bewahren? Und zweitens: Kann die Kirche die Massenmedien einsetzen, um dem kulturellen Trend entgegenzuwirken und vielleicht sogar ihre eigene Botschaft mitzuteilen? Die Kirche, so meine ich, muß auf die Massenmedien in zweifacher Weise reagieren: durch *Kritik* und *Intervention*, d.h. sie muß bei ihren Mitgliedern ein kritisches Bewußtsein wecken und sie darin unterstützen, die Massenmedien intelligent und kreativ zu benutzen.

Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule begründete die Medienkritik vor heute mehr als 50 Jahren. Neuere Gesellschafts- und Literaturkritiker mit unterschiedlichen philosophischen Hintergründen haben inzwischen eine bedeutende Literatur der Medienkritik geschaffen[2]. Durch eine Entschlüsselung der Medienbot-

schaften befähigen diese Untersuchungen die Menschen, sich davor zu schützen, von diesen Botschaften überwältigt zu werden und ihren eigenen Überzeugungen treu zu bleiben. Diese Literatur läßt sich von ihrer Tendenz her dem — wie ich es nannte — radikalen Paradigma zuordnen. Sie analysiert die Macht der Massenmedien, den menschlichen Geist zu kontrollieren und die Interessen der herrschenden Gruppen der Gesellschaft zu protegieren. Diese Literatur könnte meiner Ansicht nach der Kirche helfen, ihre eigene Kritik an den Massenmedien zu formulieren und mitzuteilen.

Gleichzeitig leidet selbst die scharfsichtigste Medienkritik auch an den Schwächen des radikalen Paradigmas: Sie würdigt nicht die Freiheit des individuell Handelnden — und das heißt hier: des Kommunikators (des Mitteilenden) und Künstlers, der im Medienbereich tätig ist —, verändernd einzugreifen. Die kritische Literatur erzeugt den Eindruck, daß die Menschen, die beim Fernsehen, Radio oder der Zeitung arbeiten, trotz ihres guten Willens und ihrer Kreativität in diesem großen, korporativen Mechanismus gefangen sind, der jede neue Vision zu einer Ideologie der bestehenden Ordnung werden läßt. Wenn dies wahr wäre, erübrigte sich jede Intervention der Christen in den Medien.

«Medienfähigkeit»

Medienkritik wurde unlängst von einem internationalen Netzwerk von Erziehern entwickelt, die der Meinung sind, daß Schulkinder schon in den ersten Klassen die einfachsten Fähigkeiten zur Entschlüsselung von Medienbotschaften erlernen sollten, um dadurch fähig zu werden, aus ihnen zu lernen und sie zu genießen, ohne durch sie manipuliert zu werden. Diese Erzieher nennen diesen Ansatz «Medienfähigkeit» (frz.: éducation au médias oder éducommunication — in der englischen Übersetzung wird die verkürzte Variante verwendet). Programme zur Medienfähigkeit wurden schon in den Schulsystemen von Australien, England, Schottland und — vor ein paar Jahren — der Provinz Ontario/Kanada eingeführt. Das Ministerium für Erziehung von Ontario hat ein Buch mit dem Titel *Media Literacy* herausgegeben, einen Leitfaden für Lehrer, die ihren Klassen diese kritischen Fähigkeiten vermitteln wollen[3]. Obwohl dieses Buch den religiösen Bereich nicht berührt, könnte sein Ansatz sinnvoll in katholischen Schulen, Seminaren und Akademien eingeführt werden. Ich möchte an dieser Stelle eine kurze Vorstellung der acht «Kernthesen», die in der Einleitung des Buches aufgeführt und später immer wieder aufgegriffen werden, vornehmen. Diese Kernthesen stehen durchaus in Bezug zu der Aufgabe der Kirche, Medienkritik zu betreiben.

These 1: Alle Medien sind Konstruktionen

«Die Medien sind keine bloßen Spiegelungen der äußeren Wirklichkeit: Sie stellen Produktionen dar, die spezielle Zwecke verfolgen. Der Erfolg ihrer Produktion liegt in ihrer scheinbaren Natürlichkeit ... Tatsächlich handelt es sich um sorgfältig und geschickt gemachte Konstruktionen, die in Abhängigkeit von vielfältigen Determinanten und Entscheidungen entstanden sind.» Weil sie so geschickt produziert werden, «ist es beinahe unmöglich für uns, sie als etwas anderes als eine bruchlose Fortsetzung der Wirklichkeit zu verstehen.» Die kritische Aufgabe besteht darin, «die Komplexität der Medien darzulegen und dadurch ihre Brüche sichtbar zu machen.» Sicher gibt es viele fiktive Darstellungen, die nicht vorgeben, die äußere Wirklichkeit zu spiegeln, aber auch sie sind äußerst Komplex und auch sie wurden durch einen Prozeß, der Entscheidungen auf verschiedenen Ebenen der Produktion beinhaltete, hergestellt.

These 2: Die Medien konstruieren Wirklichkeit

«Jeder von uns hat sich ein Konstrukt geschaffen — ein Bild davon, was die Welt ist und wie sie funktioniert —, das uns im Kopf herumgeht. Das ist ein Modell, das von der Sinngebung ausgeht, die wir aufgrund all unserer Beobachtungen und Erfahrungen vollziehen. Wenn also ein bedeutender Teil dieser Beobachtungen und Erfahrungen von den Medien vorgeformt und mit ebenso vorgefertigten Meinungen, Interpretationen und Schlußfolgerungen verbunden wird, dann konstruieren nicht wir, sondern eher die Medien unsere Wirklichkeit.»

Die Medien produzieren einen Blick, der die Welt interpretiert. Dieser Kerngedanke hilft uns zu verstehen, daß Christen die Medien weder nur dazu verwenden wollen, religiöse Informa-

tionen zu vermitteln, noch, religiöse Themen im engeren Sinne darzustellen, sondern vielmehr, einen «Blick» — eine Weise der Weltsicht, die dem Evangelium entspricht — mitzuteilen.

These 3: Das Publikum produziert die Bedeutung der Medien

Dieser Gedanke macht deutlich, daß zum Verständnis der Medien dazugehört, daß wir nicht nur passive Empfänger sind, sondern unseren eigenen Beitrag leisten. Wir tragen zum Verständnis eines Textes etwas bei. Wir reagieren auf die Kommunikation vermittelt durch unsere eigenen Nöte oder unseren eigenen gesellschaftlichen Standort oder — bewußter — durch unser eigenes kritisches Bewußtsein. Wenn ich jemand bin, der von seinem Vater schlecht behandelt und geschlagen wurde, und wenn ich darunter immer noch leide, werde ich Erzählungen, die von Kindern und ihren Eltern handeln, auf eine ganz besondere Weise «lesen» und in ihnen Botschaften entdecken, die andere Menschen nicht sehen können. Und wenn ich zu einer offenkundigen Minderheit gehöre, wird mir eine spezifische Sensibilität ermöglichen, gewisse Nuancen in der Kommunikation zu «hören», die der Mehrheit der Zuhörer entgehen. Wenn ich jemand bin, der sich bewußt mit dem Evangelium Jesu Christi identifiziert, werde ich auch die Erzählung, das Theaterstück, die Nachrichten oder den Dokumentarfilm in einer bestimmten Weise «lesen», nämlich sensibel für das, was wir die «Ähnlichkeiten» und die «Differenz» zwischen allgemein-gesellschaftlichen Werten und den Werten des Evangeliums genannt haben. Diese Kernthese stellt die vom Leser, Hörer oder Betrachter der öffentlichen Medien empfundene Freiheit vor Augen.

These 4: Die Medien haben kommerzielle Implikationen

«Medienfähigkeit impliziert ein Bewußtsein von der wirtschaftlichen Basis der Massenmedien-Produktion und davon, wie diese auf Inhalt, Technik und Vertrieb der Medien einwirkt. Wir sollten uns dessen bewußt sein, denn die Massenmedien-Produktion ist aus praktischer Sicht ein Geschäft und muß Profit machen.» Die Lernenden sollten sich die zunehmende Besitzkonzentration in immer weniger Händen sowie die gegenseitigen Verflechtungen der Besitzverhältnisse im Medienbereich klarmachen.

These 5: Die Medien transportieren ideologische und Wertbotschaften

«Medienfähigkeit beinhaltet ein Bewußtsein für die ideologischen Implikationen und Wertsysteme der Medientexte. Alle Medienprodukte werben in gewisser Hinsicht für sich selbst, aber auch für Werte oder Lebensstile.» Die ideologischen Botschaften, die in Fernsehfilmen enthalten sind, sind fast nicht wahrnehmbar, weil sie mit den Werten der herrschenden Kultur korrespondieren. Würden diese Programme von Menschen einer anderen Kultur gesehen, dann träte ihre ideologische Botschaft klar zutage. Aber für Menschen, die zu dieser Kultur gehören, bedarf es einer besonderen intellektuellen Anstrengung, um diese Programme zu entschlüsseln.

Die fünfte Kernthese eröffnet für Christen und andere Kritiker die Möglichkeit, Texte, Programme und Berichte zu produzieren, die die kulturell dominierenden Werte hinterfragen und Alternativen präsentieren.

These 6: Die Medien haben gesellschaftliche und politische Konsequenzen

«Ein wichtiger Aspekt der Medienfähigkeit ist das Bewußtsein für die vielfältigen gesellschaftlichen und politischen Folgen, die durch die Medien bewirkt werden.» Die Medien nehmen Einfluß auf die sich verändernde Form des Familienlebens und die Gestaltung von Freizeit und Erholung. Die Massenmedien der Populärkultur werden oft zur Matrix, innerhalb derer junge Menschen ihre Beziehungen untereinander und zur Gesellschaft definieren. Die Medien bestimmen oftmals die Art und Weise, in der Menschen sich mit den eigenen politischen Fragen und mit den Problemen anderer Länder beschäftigen.

These 7: Form und Inhalt sind in den Medien eng miteinander verschränkt

Die These von Marshall McLuhan, daß «das Medium die Botschaft ist», mag etwas übertrieben sein, weist aber auf die wichtige Tatsache hin,

daß die Form der Kommunikation ihren eigenen Stil und ihre eigene Grammatik hat und folglich die Wirklichkeit auf ihre ganz eigene Weise kodifiziert. Diese Wechselbeziehung ist der Grund, warum Christen sich gefragt haben, ob die Massenmedien geeignet sind, die Botschaft des Evangeliums mitzuteilen. Verwandeln die Medien das Heilige ins Profan-Weltliche? Nach langem Zögern hat die Kirche schließlich entschieden, die Bemühungen, die christliche Botschaft über die Massenmedien zu verbreiten, zu unterstützen. Aber das Problem bleibt ungelöst.

These 8: Jedes Medium hat eine einzigartige ästhetische Form

Die Entschlüsselung und das Verstehen der Medien sind nicht genug. Medienfähigkeit sollte den Lernenden außerdem dazu verhelfen, die Schönheit, die gefälligen Formen und die Effekte der verschiedenen Medien zu genießen. Die künstlerische Dimension der Kommunikation verdient voll und ganz, gewürdigt zu werden. Dieser Kerngedanke eröffnet die Möglichkeit der Kreativität für den Kommunikator und Künstler, der im Medienbereich arbeitet.

Medien-Intervention

Die oben genannten acht Kernthesen sagen nicht viel darüber, wie man die Macht und Freiheit des Kommunikators, zu intervenieren und Veränderungen zu bewirken, vergrößern könnte. Dennoch beinhalten diese Schlüsselthesen drei Hinweise, die ausbaubar sind. Der erste betrifft den ausgedehnten Bereich der vielfältigen Determinanten und Entscheidungen, die die sorgfältig ausgearbeitete Konstruktion der Botschaft mitbestimmen. Hier eröffnet sich die Möglichkeit zur Intervention. Denn ein Kommunikator — zum Beispiel ein Christ —, der einen Blick auf die Dinge hat, der dem kulturellen Zeitgeist widerspricht, kann sehr wohl eine Position einnehmen, in der er die Entscheidungen über Medienpolitik, Programme und Inhalte beeinflußt. Zweitens ließen die Kernthesen erkennen, daß die Medien Wertbotschaften enthalten und dadurch gesellschaftliche und politische Konsequenzen haben. Auch hier besteht die Möglichkeit zur Intervention. Es ist möglich, Texte und Programme zu produzieren, die die Werte des Evangeliums widerspiegeln und die Gerechtigkeit und gegenseitige Anteilnahme in der Gesellschaft fördern. Hier ist Raum für Kreativität. Und drittens beinhalten die Kernthesen einen Bezug auf den ästhetischen Bereich. Die Medien sind mächtig, weil sie gefallen: Manchmal unterhalten sie uns einfach, manchmal begeistern sie uns, weil sie etwas zeigen, das schön ist, und manchmal bewegen sie uns tief, weil sie durch Zeichen und Symbole ein Verstehen mitteilen, das Gedanken und Vorstellungen transzendiert. Der aufregende Bereich der Medienproduktion, der Künstlertum und Kreativität erfordert, ist ein Raum der möglichen Intervention.

Die oben genannten Kernthesen nehmen keinerlei Bezug zur Religion. Was die religiöse Medienproduktion vermitteln will — so halten wir fest —, ist nicht nur die Kritik an der Gesellschaft und das Einbringen gesellschaftlicher Werte wie Liebe, Gerechtigkeit und Frieden, sondern gleichzeitig eine Andeutung des Heiligen. Gott ist Liebe, Gerechtigkeit und Friede, aber Gott ist auch immer der Andere, der von uns Unterschiedene, der Transzendente, dessen Liebe, Gerechtigkeit und Friede unsere eigenen Vorstellungen und Gedanken übersteigen. Ist es möglich, religiöse Erfahrung über die Massenmedien zu vermitteln? Kann uns ein Radio- oder Fernsehprogramm zu dem Punkt bringen, wo sich die engen Perspektiven des Lebens öffnen, wo wir die tieferen Wahrheiten, die wir verinnerlicht haben und doch nicht befolgen, wahrnehmen, wo wir von einer gütigen Macht berührt werden, die uns als Erlösung und als neues Leben begegnet? Ich bin davon überzeugt.

Dieses Problem führt uns noch einmal zum anfänglich genannten «Gesetz aller Evangelisation» zurück, d.h. zur Aufgabe der Kirche, die Frohe Botschaft in der Sprache der Kultur, in der sie lebt, mitzuteilen. Was aber ist die Sprache der heutigen Kultur? Radikale Christen neigen zu der Behauptung, daß die Geschichten und Symbole der heutigen Kultur ausnahmslos von der Ideologie der Herrschaft geprägt seien. Wenn sie in der religiösen Kommunikation verwendet werden, so die Prognose der Radikalen, dann werden sie dahin tendieren, die Menschen mit der Gesellschaft in ihrem jetzigen Zustand zu versöhnen und also eine ideologische Funktion einnehmen.

Ich möchte dagegenhalten, daß die Radikalen einer solch verallgemeinernden Verurteilung widerstehen sollten. Hier wird die liberal-christliche Perspektive wichtig: Gott ist immer schon gegenwärtig und wirksam unter den Menschen, selbst bevor das Wort der Kirche sie erreicht. Die gegenwärtige Kultur setzt sich aus vielen Schichten und Trends zusammen, und manche darunter bringen die Erlösungsgeschichten der menschlichen Existenz zum Ausdruck: die Heilung der Zerbrochenen, die Befreiung aus Gefangenschaft, den Durchgang vom Dunkel ins Licht, die Freude über eine unerwartete und unverdiente Gnade, die Auferstehung von den Toten. Hier ist Gott in seiner Güte gegenwärtig. Diese Geschichten gibt es mitten unter uns: Sie spiegeln nicht den Gang der Welt, sondern sie retten uns vor der Welt. Diese Geschichten sind, wie das Evangelium selbst, paradoxer Natur: Sie sind sowohl «Fremdlinge» als auch «Nicht-Fremdlinge» in der modernen Gesellschaft. Weil Gott aber in den Kämpfen des menschlichen Lebens und in den menschlichen Bemühungen, sie zu artikulieren, gegenwärtig ist, bleibe ich bei der Behauptung, daß christliche Künstler und Kommunikatoren fähig sind, das Evangelium in der Sprache der heutigen Kultur zu kommunizieren.

[1] Dieser Aufsatz ist die veröffentlichte Fassung einer Rede, die ich auf dem Kongreß des kanadischen «Office nationale des communications sociales« auf Cap Rouge/Québec, am 4. Juni 1992 gehalten habe.

[2] Th.W. Adorno, The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture, hg. v. J.M. Bernstein (London 1991); R. Collins (Hg.), Media, Culture and Society. A Critical Reader (London 1986); N. Garnham, Capitalism and Communication (London 1990); D. Miller, Material Culture and Mass Consumption (New York 1987); R. Williams, The Sociology of Culture (New York 1982).

[3] Media Literacy: Resource Guide, Ministry of Education, Government of Ontario (Queens Park, Toronto 1989).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

GREGORY BAUM

geboren 1923 in Berlin; seit 1940 wohnhaft in Kanada; 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); Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Sozialethik an der McGill Universität in Montréal; Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist»; 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, Que. H3A 2A7, Kanada.

Paul A. Soukup

Die Medien im Spiegel kirchlicher Dokumente

Die Kirche, vor allem die römisch-katholische Kirche, hat sich immer recht klar und deutlich zum Thema Kommunikation und Kommunikationsmittel geäußert. Die von E. Baragli zusammengestellte Sammlung von kirchlichen Dokumenten zur Kommunikation listet im Zeitraum von Gutenberg (1464) bis zum Jahr 1973 nicht weniger als 755 Stellungnahmen auf[1]. In der letzten Zeit, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hat die katholische Kirche drei größere konziliare bzw. postkonziliare Dokumente herausgegeben; dazu kommen an die 30 päpstliche Botschaften zu Weltkommunikationstagen, mehrere päpstliche Ansprachen vor Gruppen, die beruflich im Bereich der Medien tätig sind, zwei päpstliche Enzykliken, die indirekt Fragen der Kommunikation berühren; ferner liegen etwa ein Dutzend Stellungnahmen von Bischofskonferenzen vor, ein weiteres Dutzend von größeren Rundschreiben einzelner Bischöfe sowie unzählige bischöfliche Botschaften anläßlich von Kommunikationstagen. Von ökumenischen Organisationen legt der Weltrat der Kirchen mit seinen Abteilungen regelmäßig Erklärungen zur Kommunikation vor; regionale Zusammenschlüsse — wie der National Council of Churches of Christ in den USA — geben regelmäßig Anweisungen und Stellungnahmen heraus.

Aufs Ganze gesehen kann man sagen, daß diese Dokumente wichtige Fragen aufwerfen und auch kompetent erörtern. Sie schlagen allerdings fehl, wo sie zuviel auf einmal erreichen wollen oder wenn sie verschiedene methodische Ansätze vermischen und deren begrenzte Ergebnisse verallgemeinern.

Der folgende Überblick geht nicht weiter auf Stellungnahmen ein, die zu bestimmten Anlässen erfolgen (wie Botschaften und Ansprachen zu Jahrestagen) und insofern von den jeweiligen Umständen geprägt sind; das Augenmerk soll vor allem auf Grundsatzdokumente gerichtet werden; diese sollen mit ihrem Hintergrund und ihrem Inhalt vorgestellt, ihre Behandlung der Themen soll einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Folgende wichtige Dokumente werden behandelt: *Inter mirifica, Communio et progressio, Aetatis novae, Evangelii nuntiandi, Redemptoris missio,* die Erklärungen des *Weltkirchenrates* anläßlich der Vollversammlungen von *Uppsala* und *Vancouver* und schließlich das Dokument *Global Communication for Justice* des National Council of Churches of Christ in den USA[2]. Mit Jorgensen[3] stellen wir folgende Fragen: Wer hat die Erklärung herausgegeben? An welches Publikum richtet sich die Erklärung? Was ist ihr Zweck? Welche Fragen werden aufgeworfen?

Inter mirifica

Am Ende der 2. Tagungsperiode hat das Zweite Vatikanische Konzil im Dezember 1963 das Dekret *Inter mirifica* verabschiedet, ein relativ kurzes Dokument über die sozialen Kommunikationsmittel. Das Konzil forderte damit alle Menschen guten Willens, die politischen Instanzen, alle Christen und die im Bereich der Kommunikation tätigen Katholiken auf, den Anspruch und das Recht der Kirche zum Gebrauch der «sozialen Kommunikationsmittel» anzuerkennen. (Der Ausdruck «soziale Kommunikationsmittel» umfaßt die Presse, das Kino, Hörfunk und Fernsehen, aber auch das Theater; das Konzil wollte nicht den gebräuchlichen Ausdruck «Massenmedien» verwenden, da dieser den sozialen Bezug vermissen lasse).

Inter mirifica erhebt zwei Hauptforderungen: Der Gebrauch der Kommunikationsmittel muß der sittlichen Wertordnung folgen, und die Glieder der Kirche sollen die Kommunikationsmittel in den Dienst des Apostolats stellen.

In den einzelnen Fragen, die behandelt werden, geht das Dekret aber weit über diese Forderungen hinaus. Es überwindet, erstens, die eingeschränkte, nur reagierende Auseinandersetzung mit dem Bereich Kommunikation, wie sie die früheren vatikanischen Verlautbarungen

kennzeichnete; es argumentiert, zweitens, mit der sittlichen Ordnung, der Natur der Kommunikation und der Natur der menschlichen Gesellschaft und begründet von daher das Recht der Menschen auf Information (Nr. 5), anerkennt die Bedeutung der öffentlichen Meinung (Nr. 8), geht ein auf die Beziehung zwischen der Freiheit der Kunst und den Normen des Sittengesetzes (Nr. 6-7) und weist auf die unterschiedliche Verantwortung von Produzenten und Rezipienten der Kommunikation hin (Nr. 9-11); und es ruft, drittens, zu einer aktiveren Betätigung der Kirche in allen Bereichen der Kommunikationsmittel auf: Die gute Presse soll gefördert, gute Filme, Hörfunk- und Fernsehprogramme sollen unterstützt werden (Nr. 14), Priester, Ordensleute und Laien sollen für die Arbeit in den Medien ausgebildet werden (Nr. 15), in den Schulen soll zum rechten Gebrauch der Medien angeleitet werden (Nr. 16), die kirchlichen Anstrengungen auf diesem Gebiet sollen mehr finanzielle Unterstützung erhalten (Nr. 17), auf den verschiedenen Ebenen sind Stellen einzurichten und so Infrastrukturen aufzubauen, die vom örtlichen Verband bis zu internationalen Organisationen reichen (Nr. 18-22).

Communio et progressio

Da das Konzil sich der begrenzten fachlichen Kompetenz auf diesem Gebiet bewußt war, regte es ein Pastoralschreiben an, das die angesprochenen Themen ausführlicher behandeln sollte. Im Juni 1971 veröffentlichte die Päpstliche Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel das im Januar vom Papst gebilligte Schreiben *Communio et progressio*, das die umfangreichste und detaillierteste Behandlung der Kommunikation und der Kommunikationsmittel in der katholischen Kirche darstellt. Wie schon *Inter mirifica* wendet sich auch dieses Dokument wie an die Katholiken so auch an alle Menschen guten Willens. Die Fachleute für Kommunikation, die das Dokument vorbereitet haben, wollten damit in zweifacher Hinsicht eine sorgfältige Darstellung der Position der Kirche vorlegen: erstens in einer lehrhaften, theologischen Erörterung der christlichen Sicht der Kommunikation und zweitens in einer Analyse der Kommunikation als Faktor der menschlichen Gesellschaft.

Auf diesem Hintergund greift *Communio et progressio* zahlreiche der in *Inter mirifica* behandelten Probleme auf und führt etliche Themen, die vor allem die Kirche selbst betreffen, neu ein. Im lehrhaften, theologischen Teil (Nr. 6-18) legt das Dokument das Fundament für einen theologischen Zugang zum Thema Kommunikation: Die Lehre von der Trinität, der Schöpfung und der Inkarnation bilden die Grundlage für eine spezifisch christliche Sicht der Kommunikation. Von der Aussage, daß Kommunikation der Einheit und dem Fortschritt der Menschen in der Gesellschaft dienen soll, wird nachdrücklich die Forderung nach Freiheit der Meinungsäußerung abgeleitet (Nr. 24-32); es werden das Recht auf vollständige Information und die Pflicht, sich zu informieren, herausgestellt, einschließlich der Forderung nach Redefreiheit und dem Recht auf Zugang zu den Kommunikationsmitteln und dem Recht auf Informationsaustausch (Nr. 33-47); es wird zum erzieherischen und kulturellen Gebrauch der Massenmedien ermuntert, dabei wird die Autonomie der Kunst zugestanden, mit dem Hinweis, daß sich für den Künstler bei der Darstellung des Bösen moralische Fragen stellen (Nr. 48-58); schließlich werden einige Richtlinien für den Bereich der Werbung formuliert (Nr. 59-62). *Communio et progressio* greift dann noch die Aufforderung zu Schulung und fachlicher Bildung für Produzenten und Rezipienten der Kommunikation aus *Inter mirifica* auf; begründet wird die Aufforderung mit der Notwendigkeit, die dem Menschen gegebenen Möglichkeiten auszubauen, den anderen zu dienen, für die Gerechtigkeit zu kämpfen und zum Wohl der menschlichen Gemeinschaft beizutragen (Nr. 65, Nr. 72). Das Pastoralschreiben betont auch, daß der Dialog von grundlegender Bedeutung für die Gesellschaft ist: Produzenten und Rezipienten der Kommunikation müssen danach trachten, den Dialog untereinander und innerhalb der Gesellschaft zu fördern (Nr. 73, Nr. 81). Und schließlich fordert das Schreiben zur Zusammenarbeit auf. In einem der insgesamt seltenen Appelle an die staatliche Obrigkeit fordert das Dokument die Zusammenarbeit von Bürgern und Trägern der staatlichen Gewalt, mit dem Hinweis, daß dem Gesetzgeber eine positive Rolle zukommt — nicht als Zensor, sondern als Garant der Freiheit der Kommunikation, der freien Entfaltung von Initiati-

ven auf diesem Gebiet und der freien Ausübung der Religion (Nr. 84-91). Die Regierungen der einzelnen Länder, und vor allem der Entwicklungsländer, sollen im Bereich der Kommunikation und der Entwicklung zusammenarbeiten. Und alle Menschen sollen zusammenarbeiten im Hinblick auf eine Kommunikation, die der menschlichen Würde und dem menschlichen Fortschritt dient.

Wenn *Communio et progressio* sich dann in besonderer Weise der Kirche zuwendet, werden neue Fragen aufgeworfen und überkommene Fragen genauer erörtert. Höchst bedeutsam ist hier, daß das Schreiben seine Schlußfolgerungen hinsichtlich der öffentlichen Meinung und des Dialogs auf die Kirche selbst anwendet. Da Kommunikation und Dialog wesentlich sind für die Stärkung der Einheit in der Kirche, sollten «Katholiken sich völlig dessen bewußt sein, daß sie wirklich die Freiheit der Meinungsäußerung besitzen. Diese Freiheit gründet im ‹Glaubenssinn› und in der Liebe» (Nr. 116). Kirchliche Amtsträger sollen die öffentliche Meinung innerhalb der Kirche fördern (Nr. 117), dabei aber auch darauf achten, daß der Unterschied zwischen authentischer kirchlicher Lehre und Lehrmeinungen von Theologen, die nicht als gesichert gelten können, nicht verwischt wird (Nr. 118). Die Ortskirchen werden aufgefordert, für pastorale Betreuung der im Bereich der Kommunikation Berufstätigen zu sorgen, bei der Weitergabe von kirchlichen Nachrichten zusammenzuarbeiten und die theologische Reflexion über die Kommunikation zu fördern; Medienschulungs- und Kommunikationsprogramme sollen als Teil der pastoralen Ausbildung in den Seminaren eingerichtet werden (Nr. 102-112). Sowohl die Ortskirche wie die universale Kirche werden eingeladen, in Verkündigung und Bildungsarbeit die Medien gezielter einzusetzen, wobei im besonderen auf Niveau und Qualität zu achten sei (Nr. 126-134). Es folgen Worte der Ermutigung und Ratschläge für alle Katholiken, die im Bereich der Kommunikationsindustrie tätig sind: in den Printmedien, im Filmwesen, bei Hörfunk und Fernsehen, im Theater. *Communio et progressio* schließt mit einem sehr praktischen Abschnitt, der die Notwendigkeiten der technischen Ausstattung, eines geschulten Personals und professioneller Strukturen für die katholische Kommunikation anspricht.

Aetatis novae

Das zum 20. Jahrestag des Erscheinens von *Communio et progressio* von der Päpstlichen Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel herausgegebene Schreiben *Aetatis novae* greift eine ganze Reihe der schon erwähnten Themen wieder auf. Allerdings scheint die Reichweite dieses Dokuments geringer zu sein, insofern es sich zum einen nur an die Kirche und kirchliche Kommunikatoren wendet und zum anderen es versäumt, seine Forderungen angemessen zu begründen und den gewandelten Kontext der Kommunikation (auf dem seine Empfehlungen gründen) ausreichend zu beschreiben. Es behandelt einige gewichtige Themen: die ökonomische Herrschaft über die internationale Kommunikation durch einige wenige multinationale Gesellschaften (Nr. 5), die Auswirkungen der Kommunikationsindustrie auf die lokalen Kulturen (Nr. 16), die Verteidigung des Rechts auf Kommunikation (Nr. 14-15), die Aufgabe der Kirche, für die in der Kommunikationsindustrie Beschäftigten pastorale Konzepte zu erarbeiten und anzubieten (Nr. 18-19). Neu ist der Nachdruck, mit dem ein Pastoralplan für die Kommunikation in jeder Diözese bzw. Region gefordert wird; *Aetatis novae* geht sogar so weit, daß es in einem langen Anhang Richtlinien und Elemente für einen solchen Pastoralplan vorlegt: Zielvorgaben für kommunikatives Handeln der Kirche; Bestandsaufnahme der Mediensituation; Struktur der kirchlichen Kommunikation; Medienerziehung; pastorale Begleitung der in den Medien Tätigen; Fragen der Finanzierung; Verbindung zum katholischen Erziehungs- und Bildungswesen auf allen Ebenen; Zusammenarbeit mit Ordensgemeinschaften, ökumenischen Organisationen und weltlichen Medien; Öffentlichkeitsarbeit; Erforschung der regionalen und überregionalen Erfordernisse der Kommunikation; Unterstützung von Kommunikationsprogrammen von allgemeinem Interesse; Formulierung ethischer Normen; Zugang zu den Medien; Entwicklung von Kommunikationssystemen (Nr. 23-33).

Enzykliken

Zwei päpstliche Rundschreiben befassen sich direkt mit der Massenkommunikation. Beide richten sich an die ganze Kirche, insofern sie ih-

rem missionarischen Auftrag nachkommt. Paul VI. geht in seinem Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 8.12.1975 nochmals auf das Thema des kirchlichen Gebrauchs der Medien ein, das schon von *Inter mirifica* und *Communio et progressio* behandelt worden war: «Die Kirche würde vor ihrem Herrn schuldig, wenn sie nicht diese machtvollen Mittel nützte, die der menschliche Verstand immer noch weiter vervollkommnet» (Nr. 45). Neuland betritt Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika *Redemptoris missio* von 1991, in der er die Kirche eher zu einem Verständnis des Handelns im medialen Kontext aufruft als nur zum Gebrauch der Massenmedien durch die Kirche. Der missionarische Auftrag der Kirche, schreibt er, erstreckt sich ebenso auf die kulturellen Bereiche — deren bedeutsamster der Bereich der Kommunikation ist — wie auf Räume im geographischen Verständnis (Nr. 37). Das Schreiben Johannes Pauls II. bietet eine weit tiefere Einsicht in die soziale Bedeutung der Kommunikation als alle früheren Dokumente, und es stellt einen viel engeren Zusammenhang mit der übrigen pastoralen Tätigkeit der Kirche her.

Dokumente der Ökumene

Der Weltrat der Kirchen hat das Thema der Kommunikation und der Massenmedien in seinen Berichten von 1954 bis 1983[4] behandelt — wenn auch manchmal nur in der Form, daß auf seine Bedeutung hingewiesen wurde — und ist dabei besonders auf die zwischenmenschliche Kommunikation, auf das Zeugnisgeben und auf die Öffentlichkeitsarbeit eingegangen. Die Berichte von Uppsala und Vancouver nehmen insofern eine Sonderstellung ein, als sie den Massenmedien eigene Abschnitte einräumen[5]. Die erste Hälfte des Berichts von Uppsala (1968) befaßt sich mit dem größeren Umfeld der Massenmedien: ihre Auswirkungen auf das tägliche Leben, ihre sozialen Funktionen, ihre sozio-ökonomische Bedeutung, ihr Einfluß auf die Kirche. Das Dokument fährt fort mit einer theologischen Reflexion auf die Vernetzung der Kommunikation, auf Gemeinschaft, Offenbarung, Inkarnation und Trinität. Abschließend heißt es: «Das bedeutet, daß nicht nur der Gebrauch, sondern schon die Struktur und die Funktion der Medien die ganze Aufmerksamkeit der christlichen Gemeinschaft herausfordern.»[6] Der Bericht wirft Fragen hinsichtlich der Strukturen von Herrschaft und Gewalt auf, die mit den Medien gegeben sind und eine Befreiung und Erlösung nach dem Vorbild der *kenosis* Christi verlangen. Abgeschlossen wird der Bericht mit Empfehlungen: Die Kirche solle sich in Fragen der Kommunikation kundig machen; sie solle den freien Informationsaustausch fördern; sie solle mit anderen Gruppierungen zusammenarbeiten, um Verfahrensweisen von öffentlichem Interesse zu unterstützen, die handwerkliche und künstlerische Qualität der dargebotenen Programme zu heben und zu gerechteren Eigentumsverhältnissen zu kommen; sie solle für einen angemessenen Einsatz von Satelliten eintreten und darauf hinwirken, daß für wirtschaftlich arme Länder der Zugang zu Informationen gesichert wird; und schließlich, sie solle Leute für die besonderen Dienste in den Massenmedien ausbilden.

Die Erklärung von Vancouver (1983) hat eine völlig andere Form. Sie ist nicht von Experten der Kommunikation verfaßt, sondern von den Delegierten der Vollversammlung; und so spiegelt sie sowohl deren Besorgnis und Verwirrung hinsichtlich der Massenmedien wie auch ihre Hoffnung, daß die Erfahrung von Kommunikation auf eben dieser Versammlung — eine menschliche Begegnung auf einem «Marktplatz der Erfahrungen und Überzeugungen» — jede Kommunikation prägen möge. In der Abwägung von positiven und negativen Elementen der Massenmedien und in der Wahrnehmung der ihnen anhaftenden Ungerechtigkeiten unterstützt die Versammlung die Forderung des Südens nach einer neuen Welt-Informations- und Kommunikationsordnung. Die Kommunikation unter den Kirchen soll sich durch Glaubwürdigkeit und nicht durch Mediengewalt auszeichnen. Zu solcher Glaubwürdigkeit tragen bei: die rechte Intention (Achtung des Menschen und Respektierung von kulturellen Unterschieden), der Inhalt (ausgewogene und unverkürzte Wiedergabe), Stil und angemessene Darstellungsform, Beachtung des Geheimnisses (Bewußtsein von der «Andersartigkeit» des Evangeliums), Wissen um die Umkehr der Werte im Evangelium. Die Erklärung schließt mit einer Empfehlung an die Kirche, durch Dialog, durch Experimente mit alternativen Formen der Kommunikation, durch Programme zum bewußten Umgang mit den Medien und

durch Einbeziehung der Kommunikation in die theologische Ausbildung sich Glaubwürdigkeit und Kompetenz zu erwerben.

1992 hat der National Council of Churches of Christ in den USA einen Aufruf zu Gerechtigkeit im Bereich der Kommunikation herausgegeben[7]. Darin wird auf die Konzentration der Eigentumsverhältnisse hingewiesen, darauf, daß die Erfordernisse des Marktes gegenüber den kulturellen oder nationalen Erfordernissen vorherrschen und daß der weltweite Dialog zum Erliegen kommt; dem stehen gegenüber die Einschätzung der Kommunikation als Geschenk Gottes, die Aufgabe, die ihr in der Verherrlichung Gottes zukommt, ihre befreiende und Gemeinschaft stiftende Kraft und die Notwendigkeit der prophetischen christlichen Kommunikation mit dem anderen[8]; in dieser Situation ergeht an die Mitgliedskirchen die ernste Aufforderung, für eine Reform der Verfahrensweisen der Kommunikation einzutreten. Zu den den Kirchen dringend empfohlenen Strategien gehören Medien-Bildungsprogramme; die Einbeziehung von Frieden und Gerechtigkeit in die Empfehlungen für eine globale Kommunikationsordnung; Unterstützung für weitere Verbreitung von Nachrichten aus den Entwicklungsländern; Unterstützung für Weltraum-Satelliten für die Entwicklungsländer; Unterstützung für die Stimmen der Unterdrückten; Bekräftigung des Rechts aller Menschen auf ihren eigenen Stil der Kommunikation, einschließlich Werbung und Unterhaltung.

Bewertung

Obwohl kirchliche Dokumente zu den Medien eine ganze Reihe von gewichtigen Fragen mit Scharfblick angehen, leiden sie doch auch unter Begrenzungen, die von der Inkonsistenz des methodischen Zugangs, vom Wechsel der Zielgruppen und von methodologischen Vorentscheidungen herrühren. Jorgensen hat gut herausgearbeitet[9], daß kirchliche Dokumente im allgemeinen in autoritativem oder aufforderndem Ton an ein Thema herangehen und daß die Dokumente zu den Medien beide Vorgehensweisen kombinieren. Wenn man die hier besprochenen Dokumente sichtet, könnte man hinzufügen, daß darin auch analytische und didaktische Verfahren durcheinandergehen. Angenommen, man hat eine interessante Analyse oder eine autoritative Lehre vorliegen, so stiftet diese Kombination Verwirrung: Ist eine vorliegende Aussage als neutrale Beschreibung einer Situation aufzufassen, oder will sie zu einer Antwort herausfordern? Beinhaltet eine bestimmte Bewertung oder der Aufruf zum Handeln eine moralische Verpflichtung des Lesers? Wie ernsthaft und auf welche Weise macht sich die Kirche diese Erklärungen zu eigen? Es dürfte klar sein, daß zwischen der Herausforderung des Gedankens und der Bindung des Gewissens ein substantieller Unterschied besteht. Da praktisch alle Dokumente zum Thema der Kommunikation diese Unterscheidung versäumen, hinterlassen sie beim Leser gemischte Gefühle. Diese Ambivalenz mag auch von einer Unsicherheit herrühren, wer eigentlich die Adressaten dieser Schreiben sind; besonders bemerkbar macht sich dies bei den Stellungnahmen des Vatikans: Einmal wenden sie sich an alle Menschen guten Willens, dann an die politischen Instanzen, an alle Christen, an alle Katholiken oder an die im Medienbereich tätigen Katholiken. Wie die Analyse oder der Ratschlag aufgenommen wird, hängt dann wohl davon ab, welcher Zielgruppe man sich zugehörig fühlt.

Die schwerwiegenderen Mängel der Dokumente rühren aber von ihrer Methodologie her. Erstens unterscheiden sie nur selten zwischen den Formen der Kommunikation. Alle haben vor, das Thema Massenmedien zu erörtern (Presse, Hörfunk, Fernsehen, Kino, Theater), dennoch nehmen sie auch auf alternative Medien (traditionelle oder volkstümliche Formen und Medien mit geringer Reichweite wie Dias und Kassetten) Bezug und befassen sich auch mit dem Dialog und mit zwischenmenschlicher Kommunikation. Zwar haben alle diese Formen untereinander Ähnlichkeiten, aber ihre offensichtlichen Unterschiede verlangen eine sorgfältigere Analyse. Zweitens findet sich in den Dokumenten die Tendenz, die Massenmedien nach ihren eigenen Kategorien zu beurteilen und so die Ergebnisse der geläufigen Sozialwissenschaften mit zu übernehmen. Das führt jedoch zu einer optimistischen oder idealistischen Sicht der Medien, die sie in instrumentellen Begriffen und nicht als soziale Strukturen wahrnimmt[10]. Daraus folgt aber, daß sich die Kritik mehr auf Symptome als auf die zugrundeliegenden Ursachen bezieht. Drittens, jedes Dokument stellt eine Anzahl von moralischen Forderungen an

die Massenmedien (vom Erfordernis, Programminhalte vorzugeben, über die Zusicherung des Rechts auf Kommunikation bis zur Notwendigkeit, der Dritten Welt den Zugang zu verschaffen). Diese Forderungen beruhen oft auf unterschiedlichen intellektuellen und theologischen Begründungen, die aber nicht geklärt werden und manchmal falsch angewendet werden, wie es zum Beispiel der Fall ist, wenn eine Denkfigur, die vom dialogischen Gespräch oder von einer inkarnatorischen theologischen Aussage abgeleitet ist, eine Forderung im Bereich des Fernsehens begründen soll. Viertens, die Dokumente behandeln gleichzeitig die weitere Frage der Massenmedien und die engere Frage des kirchlichen Gebrauchs dieser Medien. Da in der zweiten Frage das Eigeninteresse der Kirche eine nicht geringe Rolle spielt, ergeben sich daraus Zweifel hinsichtlich der Unvoreingenommenheit, mit der doch die Kirche die Medien beurteilen sollte.

Abschließend soll auf einen Mangel dieser Dokumente hingewiesen werden, der von ihnen selbst herrühren mag oder auch nicht und in den Texten weithin spürbar ist: Es scheint nur wenige Menschen zu geben, die ihnen Beachtung schenken. Mit einer Art trauriger Regelmäßigkeit begegnen einem immer dieselben Anweisungen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die kirchlichen Dokumente zu den Medien eine sorgfältige Lektüre lohnen. Sie sind größtenteils mit Kompetenz ausgearbeitet und beleuchten sicherlich viele wichtige Fragen. Ihr Wert liegt wohl darin, daß sie als Ausgangspunkt für weitere Diskussionen und als Aufforderung zum Handeln gelesen werden können, und weniger in ihren Schlußfolgerungen.

[1] E. Baragli, Comunicazione, Comunione e Chiesa (Rom 1973).

[2] Wichtig sind auch folgende Dokumente, die hier nicht behandelt werden können: die die Kommunikation betreffenden Abschnitte in den Dokumenten der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968) und Puebla (1979), die 16 Leitsätze zu den Medien der Kirchen der Schweiz (1983), das Dokument «Facing the Communication Revolution» des Lutherischen Weltbundes (1982), die Stellungnahme der Kommission der Bischofskonferenz der USA «In the Sight of All» (1986) sowie die Pastoralschreiben des Mailänder Kardinals Carlo Maria Martini: Effata, Aperti, 1990, und Il Lembo del Mantello, 1991 [dt.: Einschaltung, München 1992]. Weitere Dokumente (vor allem aus katholischen Kirchen Europas, aber auch ökumenischer Herkunft) finden sich in: Médiathec (Hg.), Les Médias: Textes des Églises (Paris 1990).

[3] L. Jorgenson, Church Statements on Communication. Their Place in a Process, in: Media Development 31 (1984), H. 1, 30-32.

[4] Es sind dies die Berichte der 2. Vollversammlung, Evanston 1954, der 3. Vollversammlung, New Delhi 1961, der 4. Vollversammlung, Uppsala 1968, der 5. Vollversammlung, Nairobi 1975, und der 6. Vollversammlung, Vancouver 1983. Die 7. Vollversammlung, Canberra 1991, behandelte nicht direkt das Thema Kommunikation oder Medien, in den Vorbereitungs-Materialien war jedoch eine Erklärung mit dem Titel «The Challenge of Communication for Liberation» enthalten.

[5] World Council of Churches, The Church and the Media of Mass Communication (Genf 1968); N. Goodall (Hg.), Bericht aus Uppsala 1968 (Genf 1968); D. Gill (Hg.), Gathered for Life. Official Report, VI Assembly, World Council of Churches, Vancouver, Canada, 1983 (Genf 1983); W. Müller-Römheld (Hg.), Bericht aus Vancouver 1983 (Frankfurt 1983).

[6] AaO. 395.

[7] Intermedia Department, National Council of Churches of Christ, Global Communication for Justice (New York 1992).

[8] Die angeführten Kennzeichnungen der christlichen Kommunikation sind entnommen aus: World Association of Christian Communication, Christian Principles of Communication (London 1990).

[9] AaO. 30.

[10] C. Hamelink, Perspectives for Public Communication. A Study of the Churches' Participation in Public Communication (Baarn 1975).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

PAUL A. SOUKOUP

Professor für Kommunikation an der Santa Clara Universität (Kalifornien). Er hat über 10 Jahre im Bereich der kirchlichen Kommunikation geforscht und gearbeitet. Er war außerdem Berater des Communication Committee der United States Catholic Conference und des Communication Office der Diözese Austin, Texas. Zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen. Anschrift: Communication Department, Santa Clara University, Santa Clara, CA 95053, USA.

Ottmar Fuchs

Kirchlicher Umgang mit den Medien

1. Reich Gottes als theologische Bezugsgröße

Der positive theologische Bezugspunkt des Verhältnisses von Kirche und Medien ist — wie jede Beziehung der Kirche zu einem Umweltbereich — ekklesiologisch dadurch gegeben, daß die Kirche für die ansatzhafte Verwirklichung des Reiches Gottes in der Geschichte verantwortlich zeichnet: in Wort und Tat, in Verkündigung und Diakonie, in Symbolen der Transzendenz und im Handeln der Nächstenliebe. Allerdings ist diese Realisation des Reiches Gottes nicht auf die Kirche beschränkt, wie auch vieles in der Kirche vorhanden ist, was mit dem Reich Gottes wenig zu tun hat. Was die Kirche aufgrund der Offenbarung hoffnungschenkend und ermutigend Reich Gottes zu nennen vermag, geht in seiner faktischen Präsenz über sie hinaus: und zwar nicht nur im Liebes- und Gerechtigkeitshandeln vieler Menschen, sondern auch in vielen religiösen und nichtreligiösen Symbolisierungen, sofern sie die Hoffnung in hoffnungsarmen Situationen aufrechterhalten und auch im drohenden Sinnlosigkeitsverdacht und unter Risiko die Optionen der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Liebe in dieser Welt praktisch vertreten.

Es ist eine Grundfrage der Zukunft der Kirche in allen Bereichen, wie sie ihr Verhältnis zum Reich Gottes außerhalb ihrer selbst bestimmt und gestaltet und wie ehrlich und mutig sie sich zu dem in ihr selbst verhält, was mit der Gottes- und Nächstenliebe nicht vereinbar ist. Jedes Schwarz-Weiß-Verhältnis zwischen «innen und außen» führt zur Gettoisierung der Kirche und verhindert die Inkulturation auf der Basis des theologisch möglichen und nötigen Austausches mit allen Kräften guten Willens[1]. Je mehr ChristInnen und kirchliche Sozialgestalten in diesem Sinn uneigennützig (bezüglich der Aufrechterhaltung und Rekrutierung ihrer Institutionen) mit den Menschen und Lebensbereichen umgehen, desto überzeugender, einladender und attraktiver werden sie für suchende Menschen sein. Entsprechende Erlebnisangebote und Orientierungshilfen, die dann nicht mehr dem Verdacht der Belehrung und der Aufforderung zur Selbsteingliederung ausgesetzt sind, werden das ihre tun, mündige Menschen für die Kirche zu interessieren.

Die Zeiten der «Alles-Oder-Nichts-Pastoral» sind endgültig vorbei. Vielleicht sollte man wirklich von jener Pastoral lernen, die in den Großstädten[2] zunehmend möglich und notwendig wird, die «Passantenpastoral»: insofern die Kirchen an unterschiedlichen zentralen Orten menschlichen Lebens und Erlebens sich und ihre Inhalte in der Form entsprechender «personaler Angebote» vergegenwärtigen, in der Meditation einer Citykirche, in einer Stunde Gespräch mit jemandem, der oder die dann wieder weggehen darf, in den Medien in hochqualifizierten religiösen Sendungen. Bei all diesen Beispielen kann man nicht mehr kalkulieren, was dabei «herauskommt» und wer «wiederkommt». Was kirchliche Hauptamtliche (verständlicherweise) gern als pastoralen Erfolg definieren, insofern nämlich die eigene Arbeit auch für die eigenen Veranstaltungen etwas bringt (vom Kirchenbesuch bis hin zur aktiven Präsenz in Kerngemeinden), dürfte durch jene Einstellung zu begrenzen und zu ergänzen sein: Jede Hoffnungs- und Humanitätssteigerung, welche durch religiöse und kirchliche Initiativen ermöglicht und vorangetrieben wird, ist (auch ohne daß die Adressaten deswegen schon in den Innenbereich der Kirche wanderten) durch und durch eine Arbeit am Reich Gottes in dieser Welt und gehört damit wesentlich zur kirchlichen Verantwortung. Wie das Reich Gottes, so geht auch die Pastoral der Kirche über die Aufrechterhaltung des «eigenen Ladens» weit hinaus.

Von daher relativiert sich auch die immer wieder angestrengte Frage an die Sinnhaftigkeit kirchlicher Sendungen in den Medien, ob sie denn die Fernstehenden erreichen, wenn dieses Erreichen so ausgelegt wird, daß sich die Angesprochenen wieder in die kirchlichen Kreise hineinbewegen. Viel wichtiger ist dagegen die

Frage, ob die Sendungen unter der Obhut der Kirchen so geartet sind, daß die Fernstehenden in ihrer *eigenen* Fähigkeit zur Hoffnung und zur Menschlichkeit erreicht und aufgebaut werden, wenn sie also spüren: Hier werden wir nicht vereinnahmt, sondern hier wird uns etwas geschenkt. Um ein kirchliches Symbol zu gebrauchen: Hier wird uns Brot für das Leben gegeben (und nicht etwa Zuckerstücke, die uns anlocken sollen).

2. Präsenzformen der Religion in weltlichen Produkten

Die Frage nach der Religion in den Medien provoziert die Frage: Um *welche* Religion handelt es sich denn? Denn auch Religionen sind (gemessen an ihrer Humanisierungs- und Heilungskraft) durchaus zwiespältige Gebilde. Im Namen der Religion können Menschen sich gegenseitig aufbauen und zerstören. Mit dem Gottesbegriff kann das menschliche Wesen, aber auch sein Unwesen ins Gigantische verstärkt und legitimiert werden. Solche Erfahrungen kennen wir nicht zuletzt auch aus der Christentumsgeschichte. Diese Ambivalenz darf man auch bei den unterschiedlichen Vorkommensformen der christlichen Religion in den Medien nicht aus den Augen verlieren.

2.1 Explizit Religiöses in profanen Produktionen

Ich beziehe mich zuerst auf *profane Unterhaltungsproduktionen,* in der die Religion so oder so vorkommt (gut oder schlecht wegkommt), nicht zuletzt auch deswegen, weil entsprechende religiöse Anteile selbst Unterhaltungs- und Identifikationswert für das Publikum haben. Es handelt sich um im ganzen nicht-religiöse (also «weltliche») Sendungen, in denen religiöse Versatzstücke auftauchen, also mit dem entsprechenden Sprach- und Verhaltensmaterial, das man z.B. von der Kirche her kennt. Zuweilen ist der Neugier- und Unterhaltungswert religiöser Welten so groß, daß sich ganze Serien darin ansiedeln, indem sie z.B. zeitvertreibende Alltagsgeschichten an der Hauptfigur eines Pfarrers oder einer Pfarrerin festmachen.

Betrachten wir ein solches religiöses Bildprodukt in einer säkularen Produktion etwas genauer. Ich erinnere mich an eine Szene in dem Film «Das Schlangenei» von Ingmar Bergman (1976). Der Film spielt in Berlin auf dem Höhepunkt der Inflation im Spätherbst 1929. Angst vor Gewalt und Angst vor der Zukunft bestimmen das Lebensgefühl der Menschen. Mitten in diese Umwelt hinein zeichnet Bergman eine «religiöse» Szene, die zugleich eine der menschlichsten Bilder dieses Filmes, und überhaupt von Filmen, die ich kenne, ausmacht. Manuella kommt nach der Messe in die Sakristei zum älteren Priester: Sie fühlt bzw. weiß sich schuldig daran, daß sich ihr Mann, den sie verlassen hatte, erschossen hat. Nach anfänglicher Abwehr (er muß möglichst schnell zum nächsten Gottesdienst) läßt sich der Geistliche auf das Gespräch mit der Frau in der Sakristei ein und fühlt ihre tiefe seelische Not. Auf sein Versprechen hin, ein Gebet zu sprechen, knien sich beide voreinander nieder. Sie fragt: «Ist es ein besonderes Gebet?» — «Ja, ja, ja, schweigen Sie!», und nach einer Pause fährt er fort: «Wir, wir leben so weit entfernt von Gott, so weit, daß er uns wahrscheinlich nicht hört, wenn wir ihn um Hilfe bitten. Darum müssen wir uns gegenseitig die Vergebung gewähren, die ein ferner Gott uns versagt.» Dann legt er ihr die Hand auf das Haar und spricht: «Der Tod Ihres Mannes ist Ihnen vergeben, Sie brauchen sich nicht länger schuldig zu fühlen!» Nach einer Pause spricht er weiter: «Ich bitte Sie um Vergebung, daß ich so teilnahmslos war, so abweisend, vergeben Sie mir!» Etwas erstaunt blickt sie auf, legt nun ihre Hand auf seinen Kopf: «Ja, ich vergebe Ihnen!» — «Mehr können wir nicht tun!», beendet er das Gespräch und bricht eilig auf, um möglichst schnell wegzukommen, damit er seinen vorgesetzten Pfarrer nicht verärgert.

Mitten also in dieser schlimmen Zeit, wo bereits (wie das Reptil im durchsichtigen Schlangenei) das Ungeheuer des späteren Nationalsozialismus sichtbar heranwächst, findet diese durch und durch mitmenschliche Begegnung der Versöhnung im Bereich der Religion statt — wenn auch im Zustand ihrer Gebrochenheit und eines Glaubens, der angesichts dessen, was sich die Menschen antun, Gott nur noch als den ganz fernen «erfahren» kann, aber dennoch daran festhält, sein Schweigen mit der zwischenmenschlichen Versöhnung anzufüllen. In dieser gebrochenen Situation hätte die ungebrochene Behauptung der Nähe Gottes nur unmenschlich und als die Auskunft eines Kirchenfunktio-

närs gewirkt. Beeindruckend sind aber nicht nur diese Worte, sondern die Verbindung dieser Worte mit der Haltung und mit den Gesichtern der beiden. Auch der Priester kniet, und ihre Augen zeigen beides zugleich: den Schmerz und die Befreiung.

Diese Beichtszene bietet einen erfreulichen Kontrast zu nicht wenigen Spielfilmen, in denen «die Kirche» und «die Pfarrer» ganz und gar nicht gut wegkommen: weil sie als Funktionäre der Kirchenmacht blind für die Nöte der Menschen sind, weil sie auf der Seite der Herrschenden agieren, weil sie die Nicht-Gläubigen unmenschlich behandeln, weil sie mit der sexuell-erotischen Dimension der Liebe nichts oder nur heimlich doppelmoralisch etwas anfangen können usw. Auch wenn mir die zunehmend naiv plakative, kirchenverachtende, zum Teil noch dazu blöde Klischeehaftigkeit solcher Produktionen auf die Nerven geht, kann nicht abgestritten werden, daß auch hier, zum Teil zutreffend, zum Teil verzerrt, religiöse Wirklichkeit aufgedeckt wird, und zwar in ihrer pervers-menschenzerstörerischen Erscheinungsform. Stolze, defensive und beleidigte Gegenabhängigkeit nützt hier nicht viel, wo es darum ginge (ganz im Sinne des o.g. Beichtvaters, der sich selbst hinkniet und um Vergebung bittet), sich sagen zu lassen, wo die Religion selbst am Menschen schuldig geworden ist und wird.

2.2 Implizit Christliches in profanen Produkten

Es gibt aber auch weltliche Produktionen, die faktisch christliche Anliegen und Inhalte *nicht explizit* in religiösen Sprach- und Kommunikationsspielen transportieren (im negativen Fall verhindern und zerstören), sondern gleichsam anonym, aber deshalb nicht weniger realistisch: wenn nämlich (im positiven Fall) die Option für Menschlichkeit und Gerechtigkeit, für Barmherzigkeit und Versöhnung vertreten bzw. in den ensprechenden Bilderfolgen dramatisiert wird (etwa in Reportagen oder Inszenierungen, die auf soziale Probleme aufmerksam machen, in Spielfilmen und Serien, in denen Solidarität, Toleranz und Konfliktfähigkeit «vorgelebt» werden).

Theologisch gesehen hat alles, was Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zwischen Menschen stärkt und aufbaut, mit der *Praxis des Reiches Gottes* zu tun[3]. Hier hätte die christliche Medienkritik die gleiche Aufgabe wie die christliche Verkündigung gegenüber der Diakonie fernstehender ZeitgenossInnen, nämlich deren *Handeln* zu schätzen und von ihnen her für die eigene Praxis zu lernen. In unserer Umwelt wird mehr Menschlichkeit vertreten und realisiert als von Gott gesprochen wird. Damit es nicht im Raum und Einflußbereich der Kirchen und Pfarreien umgekehrt verläuft, sind sie auf diese praktische «Fremdprophetie» hinsichtlich der Phantasie für die Verwirklichungsmöglichkeiten des Reiches Gottes außerhalb ihrer selbst angewiesen[4].

2.3 Die Präsenz der Kirche in den Medien

Bei diesen beiden Präsenzformen der Religion in den Medien ist es nicht die Kirche, die die Medien als Ausdrucksmittel ihrer Anliegen gebraucht. Hier sind es die Verantwortlichen in den Medien selbst, die das Religiöse und Christliche explizit bzw. implizit in ihre weltlichen Sendungen aufnehmen. Solchen Präsenzformen von Religion in den Medien wird man um so mehr Aufmerksamkeit schenken, als man die Medien nicht instrumentalistisch für kirchliche Interessen benutzt, sondern mit den Menschen, die darin produzieren und künstlerisch arbeiten, eine gegenseitig anerkennende und bereichernde Beziehung aufbaut. Ich plädiere mit Nachdruck dafür, die Präsenz christlicher Inhalte in den Medien nicht nur von kirchlichen Initiativen und Institutionen her zu sehen und zu organisieren, sondern mit all jenen ein ebenso konstruktives wie (gegenseitig!) kritisches Begegnungsgefüge aufzubauen, die zwar nicht im Auftrag der Kirche und vielleicht auch «außerhalb» von ihr, aber doch in inhaltlicher Verbindung mit dem, was die Kirche Reich Gottes nennt, tätig sind. Wenn dies klar ist, darf dann aber auch davon die Rede sein, daß die Kirche ein Recht hat, von sich aus in den Medien vertreten zu sein und das Eigene vertreten zu dürfen.

So gibt es die im ganzen *explizit religiösen Sendungen,* die vorwiegend von den Kirchenredaktionen in den Rundfunkanstalten besorgt werden. Sie entstehen vom Innenraum der Kirchen her und in deren Interesse (dies gilt strukturell auch für die sog. kirchenkritischen Sendungen), wobei die Bezugsgröße des Interesses ortsweise sehr verschieden sein kann: von Verordnungen

durch kirchliche Autoritäten bis hin zur freien Arbeit der christlichen JournalistInnen. Das Publikum besteht hier wohl weitgehend aus kirchlichen Insidern, zum kleineren Teil aus denen, die nicht nahe und nicht ferne stehen, die noch interessiert und schon distanziert sind, und zum geringsten Anteil aus kirchenfernen Menschen, wobei die Art einer Sendung und ihr Image durchaus auch letztere vermehrt ansprechen kann. Wie sehr dies dann der Fall ist, wird die Wirkungsforschung am Einzelfall zu klären haben[5].

Auch die kirchlichen Sendungen können in die beiden Bereiche eingeteilt werden: die *Produktionen der expliziten Verkündigung,* der Glaubensvergewisserung (z.B. «Das Wort zum Sonntag») und der symbolischen Vermittlung von Glaubensinhalten (Sonntagsmesse im Fernsehen) und die *Produkte, in denen auf die Praxis der Christen und Gemeinden,* aber auch in Gesellschaft und Welt überhaupt *geschaut wird,* um dies dann mit den Wertanliegen des Evangeliums bestätigend oder kritisch in Verbindung zu bringen (ausdrücklich oder allein schon dadurch, daß eine bestimmte Sendung im affirmativen Kontext des Kirchenfunks vorkommt): etwa wenn eine soziale Initiative vorgestellt wird, in der sich Christen und Fernstehende zugunsten notbetroffener und ungerechtigkeitsbetroffener Menschen zusammentun.

3. Hören und Sehen lernen

Das Thema des Umgangs der Kirche mit den Medien bezieht sich auf beide großen Personengruppen: auf die vielen Menschen, *die in den Medien arbeiten,* Sendungen produzieren und verantworten, und auf alle diejenigen, die die entsprechenden Ergebnisse *in Radio und Fernsehen hören und sehen.* Ging es bislang besonders darum, wie kirchlich Verantwortliche mit den Medien umgehen, mit welchen Zielen sie darin produzieren und wie sie sich zu nichtkirchlichen Produkten und Produzenten sowie Künstlern in Beziehung setzen, so geht es jetzt hauptsächlich um die Frage, wie das *Publikum* mit den Medien umgeht, wie es kritische Kompetenz diesen gegenüber gewinnt und woher diese Kompetenz ihre inhaltlichen Kriterien bezieht.

Dieser Aspekt des kirchlichen Mediengebrauchs wird oft übersehen. Doch hat die Kirche eine gesellschaftliche und kirchliche Verantwortung nicht nur dafür, daß sie selbst in den Medien vorkommt, sondern auch dafür, daß die Menschen, die die Medien rezipieren, nicht manipuliert und in ihren Lebensäußerungen reduziert werden, sondern daß sie die Medien als Stärkung ihrer subjektiven und kommunikativen Kräfte erfahren. Dann geht es nicht nur um Professionelle, die in den Medien die Kirche vertreten, sondern um das *Kirchenvolk* als Subjekt des Umgangs mit den Medien. Es geht also um den Gebrauch der Medien durch die Kirche als Volk Gottes.

Was können insbesondere die sozialen Ressourcen kirchlicher Gemeinschaften dafür tun, daß sich die Menschen nicht alles mögliche an Informationen und Unterhaltungen mit den darin mehr oder weniger explizit transportierten Wertorientierungen und dazu auch noch alles mögliche an Religion vorsetzen lassen, sondern daß sie Unterscheidungshilfen angeboten bekommen, die sie befähigen, zwischen bekömmlich und schädlich, zwischen unmenschlich und human, zwischen unchristlich und christlich zu unterscheiden? Es ist nicht nur die Aufgabe der Medienpädagogik, sondern auch der Pastoral, um der Mündigkeit der Christen selbst willen (und dies ist eine *theologische Option* gemäß der *Berufungstheologie des Zweiten Vatikanums)* in Kirche und Gesellschaft die aktive Kreativität des Zuschauers zu fördern.

Nötig ist demnach, daß sich die Menschen den Medienerzeugnissen gegenüber in gleichstufiger Wichtigkeit erfahren können. Denn die Apparatur, die Professionalität und die technische Perfektion der Medienproduktionen suggerieren (ähnlich wie auch im Buchbereich das gedruckte Wort) eine objektive überindividuelle allgemeine Gültigkeit, die sie gar nicht haben können, weil es sich in jedem Fall immer um Produkte von Menschen handelt, die nicht mehr und nicht weniger wert sind und nicht mehr und nicht weniger an Gültigkeit beanspruchen können als die rezipierenden Menschen ihrerseits. Der Ausweg liegt nicht darin, daß man nicht mehr liest oder nicht mehr Fernsehen schaut, sondern darin, daß man die entsprechenden Produkte in ihrer Bedeutsamkeit und Reichweite genauso zu relativieren weiß wie das Material der interpersonalen Kommunikation. Da der affektive Zugriff gerade audiovisueller Botschaften auf die Psyche in der Regel jedenfalls ungleich stärker als bei Lese- und auch

Hörprodukten ist, gilt dieses Postulat vor allem gegenüber den Fernseh- und Videoerzeugnissen. Um nicht mißverstanden zu werden: nicht etwa, weil sie schlechter wären (sicher gibt es auch viel schlechtes Gedrucktes), sondern weil sie, wenn sie schlecht sind, darin recht *wirkungsvoll* sein können (vor allem, was die Kombination Sex and Crime[6] anbelangt).

Die Gefahr, daß die Menschen ihre eigenen *«direkten» Erfahrungen* nicht genauso wichtig nehmen wie die «sekundären»[7] Medienerfahrungen, hat durchaus reale Gründe. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang empirisch nachweisbare Widersprüche zwischen öffentlicher Meinung und sozialwissenschaftlich erhobener Alltagserfahrung: Während Ehe und Familie in der durch die Medien produzierten öffentlichen Meinung an Bedeutung einbüßen, hält sich in Umfragen die insgesamt positive Erfahrung der eigenen Familie sowie ihrer Hochschätzung fast ungehindert durch. Der relativ bagatellisierenden öffentlichen Einschätzung der Scheidung steht eine insgesamt depressive Lebenserfahrung der Geschiedenen (einschließlich ihrer bleibenden Sehnsucht nach einer gelungenen Partnerschaft, zum Teil auch Familie) gegenüber. «Viele mißtrauen den eigenen Erfahrungen und Werten und halten sie für nicht verallgemeinerungsfähig, obwohl sie nachweislich von der Mehrheit geteilt werden.»[8] In einem solchen doppelten Meinungsklima zwischen persönlicher Erfahrung und öffentlicher Bewertung haben es die eigenen individuellen Erfahrungen offensichtlich schwer, sich gegenüber den medial vermittelten Meinungsbildern durchzusetzen. Hier geschieht tatsächlich so etwas wie eine öffentliche Marginalisierung von persönlich wichtigen Erfahrungen.

4. Nicht Flucht, sondern «aufrechter Gang»

Die Medien sind zu einer nicht mehr wegdenkbaren Quelle *alltäglicher* Erfahrung geworden. Medienfreie Lebensräume gibt es kaum mehr, es sei denn, man begibt sich in ein anachronistisches Getto hinein, das dann aber auch die Verbindung mit zentralen Austauschprozessen in der Gesellschaft der Gegenwart abschneidet. Dazu kommt, daß eine in dieser Reaktion liegende Gesamtdiffamierung der Menschen, die in den Medien tätig sind, weder diesen noch ihren Produkten gerecht wird.

Auch eine Schwarz-Weiß-Ideologisierung der «sekundären» Erfahrungen gegenüber den «primären» ist so nicht haltbar und verstellt den Blick darauf, daß sowohl die ersteren sehr aufbauend wie auch die letzteren sehr destruktiv sein können. Es gibt keinen ambivalenzfreien Raum menschlicher Lebens-, Gemeinschafts- und Mediengestaltung, was die negativen und die positiven Möglichkeiten anbelangt. Wichtig ist allerdings, daß das Publikum das Selbstbewußtsein aufbringt, auch das noch für wichtig und für wirklich zu halten, was nicht in den Medien vorkommt, und auch die Werte zu vertreten, die von den Medien übergangen werden. Umgekehrt kann ich mich sehr gut an ausgezeichnete Sendungen in den Medien erinnern, die (z.B. durch Informationen überregionaler Art) auf entsprechend karitative und politische Notwendigkeiten und damit auf Werte hinweisen, die ihrerseits wieder dem Alltagsbewußtsein des Publikums wohl gefehlt haben.

Kurz: Es geht um den Abbau hierarchischer Verhältnisse und um den Aufbau *paritätischer* Beziehungsverhältnisse zwischen den verschiedenen Subjekten *und* Institutionen in der Gesellschaft[9]. Dies ist selbstverständlich eine Frage der Macht, aber nicht nur der gesellschaftspolitisch-strukturellen, sondern auch der *psychischen Ermächtigung,* welche die jeweiligen Sozialformen den Einzelmenschen haben angedeihen lassen. Diese Einsicht mobilisiert selbstverständlich sofort die innerkirchliche Anfrage: Sind unsere Gemeinden dafür geeignet, daß sich Menschen in ihnen Ich-Stärke und Selbstermächtigung aneignen können? Sind es Gemeinschaften, wo die Erwachsenen mit ihrer Kreativität und in ihrer Mündigkeit, in ihrem persönlichen Glauben und in ihrer praktischen Tätigkeit gefragt sind?

Wie wichtig die Stärkung der Menschen gegenüber den Einflüssen der Massenmedien ist, zeigt sich in den in ihrer Kommunikationskraft angeschlagenen Familien, in denen der Fernseher nicht nur zu einem zusätzlichen, sondern zu einem beherrschenden «Familienmitglied» geworden ist[10]. Hier nutzt es wenig, wenn die kirchlichen Exponenten den Familien mangelnde christliche Sozialisation vorwerfen, aber gleichzeitig in den kirchlichen Sozialgestalten nicht dafür Sorge tragen, daß die Eltern in dem, was ihnen an *ihrem eigenen* Glauben und Leben wichtig ist, gestärkt und aufgebaut werden: da-

durch etwa, daß sie auch dann in der Gemeinde den Mund auftun dürfen, wenn sie gegen den Strom schwimmen, und daß ihre Unbequemheit nicht mit Zustimmungszwang oder Gemeinschaftsentzug bestraft wird. Eltern sind gerade ihren heranwachsenden Zöglingen gegenüber relativ hilflos, wenn sie es nicht lernen durften, über ihren eigenen Glauben (und ihre Glaubenszweifel) zu sprechen. Denn mit bloßen Zustimmungsformeln und Katechismusantworten lassen sich junge Menschen kaum für den Glauben überzeugen. Eher schon, wenn sie die diesbezügliche Identität und darin vielleicht auch ehrliche Begrenzung und Hilflosigkeit ihrer Eltern erfahren. Dafür muß man aber erst einmal gelernt haben, so ehrlich mit sich und seinen eigenen Schwächen in der Begegnung mit anderen und mit Gott umzugehen.

Eine sinnvolle und wirksame Medienpastoral wird darüber hinaus zwei Ziele ansteuern: die *Senkung der Quantität* (im Medienkonsum) und die *Steigerung der Qualität,* die *Medienökonomie* und die *Medienmündigkeit.* Beides hängt miteinander zusammen: Denn wo Zeit und Energie mit allzuviel Medienkonsum besetzt sind, kann es auch keine mündigen Reaktionen mehr geben, weil diese nämlich Zeit zum Nachdenken und zum Besprechen brauchen.

5. Ökonomie und Mündigkeit

Wenn die Fähigkeit, Auswahldistanz zu dem, was einem begegnet, aufrecht zu erhalten, eine Funktion der Mündigkeit des Menschen ist, dann wäre es unabdingbar, eine Verringerung der Bilderflut zu vertreten, damit überhaupt wieder Konzentration und Zeitinvestition für eigene Entscheidungen möglich werden. Die Gefährlichkeit in der Übermenge audiovisueller Angebote besteht dabei nicht nur im *Zeitverbrauch,* sondern auch im *Energieverbrauch.* Daß neben der Arbeitszeit und neben der Medienkonsumzeit auch noch *Sozialzeit* bleibt, wäre ein sehr wichtiges Anliegen familialer, gemeindlicher und gesellschaftlicher Begegnungskultur. Denn mit Sozialzeit ist jene Zeit gemeint, in der es vornehmlich um die selbstwertige Aufnahme und Pflege sozialer Bezüge und entsprechender Sozialformen geht[11].

Der Begriff der Sozialzeit beinhaltet für gläubige Menschen noch eine andere Dimension, nämlich die der Begegnung mit Gott. Wo kein zeitlicher Raum mehr zum Ruhigwerden, zur Einsamkeit und zum Beten vorhanden ist, haben spirituelle Unterbrechungen des Alltags kaum mehr eine Chance. «Gebet ist Widerstand gegen die drohende Banalität unseres Lebens, gegen die totale Verzweckung des Lebens in einer reinen Tausch- und Bedürfnisgesellschaft...»[12] Je mehr Sozialzeit insbesondere mit Gott aktiv angestrebt wird, desto ökonomischer und selektiver wird man wohl mit der Medienzeit umzugehen haben. Wobei nicht ausgeschlossen ist, daß auch über die Massenmedien Begegnungen mit Gott vermittelt werden können, z.B. in meditativen Sendungen, in Gesprächen, Gottesdiensten usw., die indes immer dann ab- oder auf Sensationelleres und Spektakuläreres umgeschaltet werden, wenn man nicht bereits im außermedialen Bereich die Sehnsucht nach dem ruhigeren Bild und die Fähigkeit zum «Dahintersehen» gelernt hat.

Hier wird deutlich, wie sehr die Kirche nicht nur einen Dienst an der Gesellschaft leistet, sondern auch ihre eigene Gottesverkündigung ermöglicht, wenn sie in Familie und Gemeinde alternative Formen von Freizeitgestaltung entwickelt: etwa in Gruppen quer durch die Altersstufen oder in Zielgruppen unterschiedlicher Art, in denen Menschen zusammenkommen, um regelmäßig über bestimmte Sendungen oder Filme zu diskutieren und sich gegenseitig auszutauschen, darin möglicherweise auch zur Ruhe und zur Besinnung zu kommen, um die eigene Kreativität und Spiritualität zu erleben und zu ermutigen.

Jene in kommunikativen Rezeptionsgestalten ermöglichte Distanz und Kritik führt auch dazu, den Sinn für das Detail und für das Kleine, für das Unaufdringliche und das gerade im Detail Hintergründige bei guten Medienprodukten zu entdecken und zu entwickeln. Die Produktionen werden mit den Erfahrungen der Menschen in Verbindung gebracht und müssen nicht zu Hause privat konsumiert und (oft auch in der Familie) unbesprochen bleiben. In der damit verbundenen Gemeinwesenarbeit werden in den Pfarreien erste und wichtige Versuche eines gemeindeorientierten Medienverbundes angestoßen.

Damit könnten sich zunehmend Initiativen verbinden, in welchen mit den verfügbaren Medien (hier vor allem der Videotechnik) *eigene* Produkte im Bereich des Lokalen oder auch im

Bereich des Literarisch-Dramatischen (etwa Theaterstücke) entworfen, erstellt und diskutiert werden. Hier wäre von Vorteil, bei politisch und sozial alternativen Videogruppen und -vereinen «reinzuschauen» und von dort auch für die Kirchenbereiche zu lernen, wie in den Medien «Verkündigung von unten» möglich sein könnte. An solchen Scharnierstellen zwischen technisch-medialem Material und seiner Handhabung in dialogischen Begegnungsräumen wird sich für die Zukunft (medien- und kirchenpolitisch) mündiger Bürger und Christen einiges entscheiden. Denn die «Domestizierung» der medialen Techniken und Erzeugnisse aus dem Kontext der Massenmedien in die interpersonale Begegnung hinein vermittelt die Erfahrung eines verfügenden und dienstbar machenden Umgangs mit den Medien, der dann auch in der darüber hinausgehenden Rezeption der Massenmedien nicht ohne Wirkung bleibt. Kirchliche Institutionen und Gemeinschaftsformen werden zunehmend auf eine solche Vernetzung zwischen medialer und personaler Kommunikation zugehen, in theologischen Fakultäten, in der Erwachsenenbildung, im Gemeindeaufbau, in den verschiedenen Ziel- und Altersgruppen wie auch in der Verbindung zwischen diesen.

[1] Vgl. ausführlicher O. Fuchs, Kirche und Medien auf dem Weg zum Jahr 2000. Anmerkungen zu einem römischen Textentwurf, in: Stimmen der Zeit 106 (1991), 6, 411-421.

[2] Vgl. W. Simon, Kirche in der Stadt (Berlin 1990).

[3] Vgl. dazu O. Fuchs, Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral (Düsseldorf 1990).

[4] Den Begriff der «Realisation» hat D. Sölle für die theologische Verhältnisbestimmung von weltlicher Literatur und religiös-christlichen Inhalten entwickelt: «Realisation ist die weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion ‹gegeben› oder versprochen ist.», und: «Theologie und Literatur stehen hier im Verhältnis von Tradition und Konkretisierung, von Versprechen und Realisation.»: D. Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung (Darmstadt/Neuwied 1973) 29 bzw. 48.

[5] Vgl. H. Bogensberger, Das Publikum kirchlicher Medienverbund-Programme, in: Diakonia 17 (1986) 6, 422-424.

[6] Vgl. M. Kundczik, Gewalt und Medien (Köln 1987).

[7] Vgl. zur Möglichkeit und Problematik dieses Begriffes O. Fuchs, Kirche — Kabel — Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik (Münster 1989) 108-114.

[8] R. Köcher, Familie und Gesellschaft, in: E. Noelle-Neumann/R. Köcher, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen ihren Charakter zu verändern (Stuttgart 1987) 83.

[9] Vgl. dazu genauer Fuchs, Kirche — Kabel — Kapital, aaO. 152-170, 192-217.

[10] Vgl. R. Merkert, Der Bildschirm als Familienmitglied, in: Communicatio Socialis 15 (1982) 3, 167-192; Köcher, aaO. 77f.

[11] Vgl. P. Spescha, Arbeit — Freizeit — Sozialzeit (Bern/Frankfurt/M. 1981).

[12] J.B. Metz/K. Rahner, Ermutigung zum Gebet (Freiburg i.Br. 1977) 35.

OTTMAR FUCHS

geb. 1954; aufgewachsen in Erlangen; Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg und Würzburg; 1972 Priesterweihe; neun Jahre in der Seelsorge tätig; 1977 Promotion in Würzburg im Fach Pastoraltheologie; 1981 Habilitation, ebenfalls in Würzburg; 1981 Berufung auf den Lehrstuhl Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Universität Bamberg. Neuere Veröffentlichungen: Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche (Frankfurt a.M. 1990); God's People: Instruments of Healing. The Diaconical Dimension of the Church (Bern 1993); Ämter für eine Kirche der Zukunft (Luzern 1993); Brennpunkt: Stigma — Gezeichnete brauchen Beistand (Frankfurt/M. 1993). Anschrift: Universität Bamberg, Postfach 1549, 96045 Bamberg, BRD.

Michael A. Russo

Die Bischöfe und die Abtreibungsfrage

Eine Fallstudie zur Berichterstattung über kirchliche Themen

Im April 1990 beauftragten die katholischen Bischöfe in den USA eine führende Werbeagentur, Hill and Knowlton, sie bei einer bevorstehenden Anti-Abtreibungs-Kampagne zu beraten. Obwohl diese Entscheidung in der Öffentlichkeit anfänglich großes Aufsehen erregte, machen die Beweggründe, die die Bischöfe dazu veranlaßten, professionelle Medienberatung zu engagieren, einfach deutlich, was vielen Eingeweihten schon längst bewußt war. Nämlich, daß Kirchenführer berücksichtigen müssen, auf welche Weise die Kirche in der Öffentlichkeit das Thema Abtreibung und eine Reihe von anderen inneren und äußeren Angelegenheiten darstellt. Diese Einsicht impliziert die Anerkennung des seltsamen Phänomens, daß zur «Welt» auch Katholiken gehören, die die ihre Religion betreffenden Nachrichten größtenteils aus den weltlichen Medien wie Presse, Fernsehen und Radio beziehen. Folglich kann sich die Kirche diesem Aspekt der Moderne nicht entziehen.

Gleichzeitig halten Beobachter der Pressedarstellungen, wie der für die *New York Times* schreibende Jason DeParle, den Großteil der Berichterstattung zur Abtreibungsdiskussion gemessen an der moraltheologischen Kompliziertheit der Frage nicht für besonders gut, und nach dem Urteil von David Shaw von der *Los Angeles Times* war die bisherige Berichterstattung zugunsten des Abtreibungsrechts voreingenommen[1]. Die Frage der Abtreibung ist kompliziert und paßt nicht in vorgefertigte journalistische Kategorien. Wenn die Presse und die Medien im allgemeinen es als ihre Aufgabe betrachten, diese große öffentliche Diskussion voranzutreiben, liegt für unsere Demokratie eine Herausforderung in der Frage, wie die Presse, das Fernsehen und das Radio Fragen der öffentlichen Moral in einer Sprache darstellen und ernsthaft überdenken, die unser moralisches und politisches Leben fördert. Wir müssen uns ständig in Erinnerung rufen, daß, obwohl die Kirche im wesentlichen spirituell und die Presse weltlich orientiert ist, weder die eine noch die andere Institution moralische Implikationen außer acht lassen darf.

In diesem Artikel betrachte ich einige Hauptmerkmale der Presseberichterstattung über die Abtreibungsthematik in den Vereinigten Staaten und die Rolle dreier römisch-katholischer Bischöfe, Kardinal Joseph L. Bernardin von Chicago, Kardinal John J. O'Connor von New York und Erzbischof Rembert G. Weakland, OSB von Milwaukee. Beim Schreiben dieses Artikels fiel mir auf, daß diese Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Personen des öffentlichen Lebens die Medien in unterschiedlicher Weise benutzen. Jeder von ihnen bringt im Kontext der Abtreibungsdebatte bestimmte Themen zum Ausdruck, von denen ausgehend die Kirche und die Presse untersucht werden müssen. Jeder beruft sich auf und repräsentiert jene klar unterscheidbaren kulturellen Stimmen — intellektuell, organisatorisch und politisch —, die tief in der amerikanischen katholischen Tradition verwurzelt sind.

Kardinal Bernardin und die Medien

Joseph Kardinal Bernardin ist immer noch der Moderate in der amerikanischen Hierarchie; auf ihn geht der Ansatz einer «konsequenten Ethik des Lebens» in Angelegenheiten der öffentlichen Moral zurück. Von seiner Persönlichkeit her ist er liebenswürdig und originell. Er ist der Architekt der Strukturen des NCCB/USCC. Ihm ist ein lebendiger Prozeß sehr wichtig. Er respektiert die Meinung anderer. Er bemüht sich darum, eine Art von «Konsens» herzustellen, einen Ort der Begegnung, der groß genug ist, daß alle, ohne zu streiten oder boshaft zu sein, darauf stehen können.

Obgleich er eine «gute Presse» für hilfreich hält, hat Bernardin der Presse, dem Fernsehen oder dem Radio niemals eine zentrale Rolle in seiner eigenen persönlichen Art der Kommunikation eingeräumt. Möglicherweise lag ihm der

streitbare Charakter der Medien nicht so sehr. Stattdessen hat Bernardin bei der Ausarbeitung und Auswahl seiner Mitteilungen an die Kirche und an die allgemeine Öffentlichkeit auf die Hilfe seiner Mitarbeiter vertraut. Sein Ziel bestand darin, was Angelegenheiten der Rechtsordnung betrifft, mit möglichst wenig Überraschungen an die Öffentlichkeit zu treten.

In einem Interview mit mir bekannte er: «Ich habe keine Probleme mit der Presse. Könnte eine ‹gute Presse› hilfreich sein? Tja, der überwiegende Teil der Leute liest die *New World* (die Kirchenzeitung der Erzdiözese Chicago) nicht. Statt dessen werden die Menschen vom Fernsehen und der Tageszeitung geleitet ... eine gute Presse kann einen weiten Weg gehen!» In bezug auf Pressekonferenzen räumte er ein: «(Sie) sind etwas, das ich machen muß. Sie gehören zu meiner Arbeit. Aber ich mag sie nicht besonders.»[2] In einem elektronischen Zeitalter, das ad-hoc-Analysen oder «Spin» innerhalb des zeitlichen Rahmens eines engen «Soundbites» erfordert, ist Bernardin demzufolge nicht spontan.

Eine Illustration von Kardinal Bernardins Kommunikationsstil bot seine Pressekonferenz im November 1989 anläßlich der Jahresversammlung der Nationalen Bischofskonferenz. Als Vorsitzender des «Pro-Life»-Ausschusses der Bischöfe bestand seine Aufgabe darin, die Fragen der Reporter bezüglich der heißumstrittenen Abtreibungsresolution zu beantworten, die feststellte: «Kein verantwortungsbewußter Katholik kann sich zugunsten einer Entscheidungsfreiheit aussprechen, wenn die fragliche Entscheidung die Tötung eines menschlichen Lebens involviert.» Die Grundsatzdebatte der Bischöfe hatte schwerwiegende Fragen von seiten der Reporter hervorgerufen. Obwohl der Text der Resolution das Problem der Sanktionen gegen oder der Exkommunikation von Katholiken, die sich für eine Entscheidungsfreiheit hinsichtlich der Abtreibung einsetzten, umging, entwickelte sich diese Frage zum Hauptthema der Pressekonferenz.

Peter Steinfels von der *New York Times* fragte: «Was genau bedeutet der Zusatz in der Resolution, daß ‹kein verantwortungsbewußter Katholik sich zugunsten einer Entscheidungsfreiheit aussprechen kann›?» Bernardin erwiderte: «Wir erwarten von Politikern, daß sie gewissenhaft handeln, und das bedeutet für mich, der eigenen Überzeugung gerecht zu werden ... und in letzter Konsequenz, das ungeborene Leben zu schützen.»[3] Hier äußerte sich Bernardin nicht klar darüber, wie einzelne Bischöfe reagieren sollen, wenn Politiker sich für die Entscheidungsfreiheit starkmachen. Als er von den Reportern zu einer Antwort auf die Frage nach den Bischöfen, die die Exkommunikation der für die Entscheidungsfreiheit stimmenden Politiker forderten, gedrängt wurde, zog sich Bernardin mit der Antwort aus der Affäre, diese Frage sei ein Thema für weiteres «Nachdenken».

Als wir uns ein Jahr später über diese Pressekonferenz unterhielten, erzählte Bernardin mir: «Das Erste, worauf sich die Presse stürzte, war die Frage nach der Bestrafung, und sie ließ wirklich nicht mehr davon ab. Und im Wesentlichen behaupteten sie, dies sei der erste Schritt hin zu einem Versuch, Menschen zu bestrafen oder zu exkommunizieren oder irgendetwas anderes mit ihnen zu tun. Und das war nicht der Zweck der Aussage.» In seinem Bemühen, das Meinungsspektrum der Bischöfe zu repräsentieren, war es Bernardin nicht gelungen, seine eigene Meinung in angemessener Weise deutlich zu machen. Er leistete dabei der Meinung Vorschub, daß die Abtreibung ein «katholisches» Problem sei. Das war jedoch nicht seine Absicht. Im Nachhinein gesehen, wäre mehr Deutlichkeit oder einfach das ehrliche Eingeständnis, daß die Bischöfe über die Verfahrensweisen geteilter Meinung waren, besser gewesen.

Mit diesem Artikel verfolge ich nicht die Absicht, die Unzulänglichkeiten von Bernardins Gesprächsstil in der Auseinandersetzung mit der Presse aufzudecken. Vielmehr möchte ich aufzeigen, wie schwierig es für eine einzelne Person sein kann, die ganze Bandbreite von katholischen Stimmen, Meinungen und Verfahrensweisen zu repräsentieren, selbst wenn es sich um eine Sache handelt, in der die Bischöfe sich in bezug auf eine bestimmte moraltheologische Lehre, wie bei der Abtreibungsfrage, völlig einig sind. Bernardins Konsensvorstellung schien im Sinne der Vorgehensweisen, die einige der Bischöfe vorgeschlagen hatten, nicht zu funktionieren. Hinsichtlich der Verfahrensweisen waren die Bischöfe eindeutig geteilter Meinung, und die Presse war dafür verantwortlich, darüber zu berichten.

Bernardin und viele seiner Bischofskollegen sind sehr vorsichtig mit dem, was sie in der Öffentlichkeit sagen. Natürlich sind sie sich dar-

über im klaren, daß sie früher oder später gezwungen sind, unliebsame Dinge zu sagen. Wie Bernardin sagte: «Das gehört zu meiner Arbeit.» Der Soziologe Robert Bellah sagte kürzlich vor einer Gruppe von Bischöfen: «Die Verantwortung des Bischofs oder des Priesters könnte genau darin bestehen, Dinge zu sagen, die die meisten Menschen nicht hören wollen.»[4] Eine solche Haltung erfordert ein beträchtliches Maß an moralischer Courage: den Mut, moralische Belange anzusprechen und gleichzeitig den Mut, die Katholiken moralisch zu hinterfragen und sogar im Widerspruch zu großen Teilen der amerikanischen Bevölkerung zu stehen.

Kardinal O'Connor und die Medien

John Kardinal O'Connor, derjenige unter den Bischöfen mit der gewaltigsten politischen Stimme, hat sich selbst an die Spitze des «Pro-Life»-Flügels in der Kirche gesetzt. Kurz nach der Bekanntmachung seiner Ernennung zum Erzbischof von New York 1983 kündigte er den Reportern an: «Ich werde mich Ihrer bedienen, wann immer und so gut ich kann. Ich wäre gerne in der Lage, persönlich und individuell mit jedem Einwohner New Yorks und mit jedem in den Vereinigten Staaten lebenden Menschen zu sprechen, aber ich kann es nicht. Deshalb werde ich mich Ihrer bedienen.»[5] O'Connor verfolgte das Ziel, die moralische Autorität seiner Kanzel auszuweiten, indem er die Massenmedien, Fernsehen und Presse, dafür einsetzte, den New Yorker Bürgern und der ganzen Nation seine Standpunkte zu vermitteln.

Um sich bei den Medien beliebt zu machen, stellte sich O'Connor jeden Sonntag nach seiner 10.15 Uhr-Messe den Reportern für Fragen zur Verfügung. Seine Bemerkungen zur Abtreibung und zu einer Reihe anderer Themen, wie z.B. Geiseln im Libanon, Rassenkonflikte in der Stadt und Heavy Metal Musik, machten ihn zu einer New Yorker Berühmtheit. Der Kommunikationsstil des Kardinals war eher spontan, ungeplant, ungeprobt und im Hinblick auf den streitsüchtigen Charakter der New Yorker Politik problematisch. Jeder darauffolgende Medienkrieg — mit der *New York-Times* und anderen liberalen Zeitungen über die Frage der vom Staat gewährten finanziellen Unterstützung für die Abtreibung, über die Rechte von homosexuellen Männern und Frauen, über Katholiken, die sich für eine Entscheidungsfreiheit in der Abtreibungsfrage aussprachen — beinhaltete ein Schlüsselproblem: Auf wessen Stimme würde man hören?

In einem Interview fragte ich Kardinal O'Connor, was eine Zeitung oder die Presse im allgemeinen seiner Meinung nach anstreben sollte. Er erwiderte eifrig: «Die Wahrheit, Objektivität, die Wahrheit!» Und fügte hinzu: «Als das Unvernünftigste, was ein Reporter oder ein Verleger tun kann, erscheint mir, seine Hausaufgaben nicht zu machen ... der Mangel an Professionalität ... sich eine Story zu nehmen, ungeachtet dessen, welche Daten sie beinhaltet, um welche Tatsachen es geht, und sie so zurechtzudrehen, daß sie in seine oder ihre vorgefertigten Schemata paßt. Ich vermute, hierin liegt meine schwerste Enttäuschung mit der gesamten New Yorker Presse. Ich sähe gerne eine verantwortungsbewußte Presse, die die Story entweder nicht behandelt oder die Wahrheit insoweit abdruckt, wie sie sie kennt.»

In Erwiderung auf Fragen über die ideologische Ausrichtung der New Yorker Presse demonstrierte O'Connor seine Kenntnisse aus erster Hand. Er sagte: «In der Sensationspresse, z.B. in der *Post* und der *Daily News,* gibt es sicherlich für jede Geschichte, die mich total fertigmacht, eine, die mich lobt. Ich kann diesen beiden Sensationsblättern, die eine philosophische Feindschaft kennzeichnet, keinen Sinn abgewinnen ... Ich bin der Ansicht, daß die *New York Times* sich mehr und mehr bemüht hat, sich gegenüber der Kirche fair zu verhalten. Aber sie sind dermaßen besessen von dieser Abtreibungsideologie, daß sie es niemals richtig hinkriegen werden ... Sie werden es niemals schaffen, einen anständigen Leitartikel über die Abtreibung zu veröffentlichen.»

Somit legte O'Connor ein autoritäres katholisches Gebaren an den Tag, das Katholiken und andere Bürger gleichermaßen in Frage stellt. Die New Yorker Presse, zum Teil elitär und intellektuell, deren Sache auch das Betreiben von Meinungsbildung ist, verfügte über eine eigene Sprache des «moralischen Diskurses». Das Aufeinanderprallen der zwei Kräfte war unausweichlich, und ein Potential für Falschdarstellungen und Verzerrungen auf beiden Seiten im Übermaß vorhanden.

Im darauffolgenden November übernahm Kardinal O'Connor Kardinal Bernardins Posi-

tion als Vorsitzender des «Pro-Life»-Ausschusses der Bischöfe. Im März des folgenden Jahres begannen sich die Konturen einer nationalen «Pro-Life»-Kampagne abzuzeichnen; dazu zählte die Verpflichtung von Hill and Knowlton und der Wirthlin-Gruppe für eine geplante drei Millionen Dollar teure Medienkampagne. Ironischerweise könnte die Beauftragung einer professionellen Medienberatung auch für O'Connor persönlich einen Wendepunkt bedeutet haben. Seine symbiotische und zuweilen impulsive Beziehung zu den Medien bereitete ihm nach wie vor die größten Probleme. Auch er mußte der Tatsache ins Auge sehen, sich ändern zu müssen. Der Kardinal hatte immer geglaubt, er könne in seiner eigenen Diözese in New York über die Medien hinweg sprechen; nun, in seiner Funktion als Vorsitzender des «Pro-Life»-Komitees, mußte er sich vor seinen Bischofskollegen verantworten.

Der liberale *National Catholic Reporter* gab einer häufig gehörten Klage Ausdruck: «Bei einigen amerikanischen Bischöfen herrscht zunehmende Verärgerung darüber, daß die New Yorker Medien im allgemeinen und der New Yorker Kardinal John O'Connor im besonderen allzu oft die öffentliche Tagesordnung der Kirche bestimmen.»[6] Tatsächlich befanden sich im ganzen Land Bischöfe in der mißlichen Situation, O'Connors Handlungen und Äußerungen erklären und zuweilen verteidigen zu müssen. Da sich O'Connor so sehr mit den Medien der amerikanischen Ostküste identifiziert hatte, boten beide eine offensichtliche Angriffsfläche. Es lag auf der Hand, daß die unzähligen Streitpunkte zwischen O'Connor und den Medien einerseits sowie zwischen O'Connor und Gouverneur Mario Coumo andererseits, genauso wie O'Connors Stil gemäßigt und mit den neuen politischen Realitäten in Einklang gebracht werden mußten. Dieses Vorhaben erforderte sorgfältige Planung, außerordentliche organisatorische Fähigkeiten, kompetente Mitarbeiter, weniger Spontaneität in der Öffentlichkeit und für Kardinal O'Connor selbst die ungewohnte Rolle des «Verkehrspolizisten» im Kreis seiner Kollegen im bischöflichen Amt.

Erzbischof Weakland und die Medien

Nach Betrachtung der Rollen der Kardinäle Bernardin und O'Connor wende ich mich im folgenden Erzbischof Rembert Weakland zu, denn er repräsentiert eine andere unüberhörbare Stimme in der Kirche von heute. Er wird oft als Liberaler unter den Bischöfen betrachtet. Und er äußerte seine Meinung zur Abtreibung und zur Sexualmoral bei einer Reihe von öffentlichen Begegnungen mit Frauen in seiner Diözese, die im März und April 1990 stattfanden. Dies zog Kritik von seiten der Vatikanfunktionäre und der Führer der «Pro-Life»-Bewegung auf sich.

Weakland fühlt sich unter Journalisten wohl; er hat gelegentlich für *New York Times, Commonweal* und *London Tablet* geschrieben. Er ist darüber hinaus sehr wißbegierig in bezug auf die Frage, wie Zeitungen und Journalisten Meinungen beeinflussen, und er ist gelegentlich bei Redaktionskommissionen wie denen von *Time* und *Newsweek* zu Gast. Er unterscheidet klar zwischen den redaktionellen Verfahrensweisen von Milwaukees liberalem, politischen *Journal* und denen des konservativeren *Sentinel.* In unserem Interview erzählte mir Erzbischof Weakland: «Es macht mir Spaß, mit den Redaktionsräten des *Journal* zu reden ... Den *Sentinel* halte ich für ideologischer. Und der Umgang mit dieser Truppe ist schwieriger.»[7]

Zum Thema Abtreibung äußerte sich Weakland aus der Perspektive der amerikanischen politischen Kultur und bemerkte: «Ich bin geneigt zu denken, daß die Kirche die Schwierigkeiten bagatellisiert hat. So wird ständig die Frage nach zwei Werten gestellt: Der erste ist der Wert des menschlichen Lebens im Mutterleib. Der zweite ist der Wert der Entscheidungsfreiheit ... Ich bin nicht davon überzeugt, daß wir gründlich genug über die Beziehung, die zwischen der Lehre der Kirche und der rechtlichen oder zivilen Frage existiert, nachgedacht haben.» Für Weakland erforderte diese Situation aufmerksame Gespräche und das Hören auf Frauen. Diese Einstellung gab ein Beispiel seiner Theologie und seines benediktinischen Führungsstils — eine Vision von der Kirche und der Welt im Dialog.

Das vorrangige Ziel der «Anhörungen» bestand darin, Weakland ein «Feedback» für einen umfangreichen Hirtenbrief zur Abtreibungsfrage zu geben. Dieses Unternehmen basierte auf jahrelanger Erfahrung in Gemeinde- und Diözesanversammlungen, Beratungen und Synoden. Als im Mai 1990 das geplante Veröffent-

lichungsdatum für Weaklands Abtreibungshirtenbrief und der Abschlußbericht der «Anhörungen» näherrückte, bemühten sich sowohl ortsansässige als auch nationale Nachrichtenorganisationen um Kontakt mit Weakland, um Interviews durchführen zu können und Kopien des Textes zu bekommen. Es gab ein bezeichnendes Interesse und gewissermaßen einen Druck, über Weakland zu berichten, da sein Stil sich von dem Kardinal O'Connors unterschied.

All der sorgfältig formulierten Stellungnahmen zum Trotz lautete am 21. Mai die Schlagzeile des *Milwaukee Sentinel:* «Weakland: Entscheidungsfreiheit o.k.: Seine Position im Widerspruch zur amerikanischen Bischofskonferenz.» Die Reaktion auf diesen Artikel erfolgte unmittelbar. Für einige erschien Weakland als jemand, «der die geschlossene Front der katholischen Bischöfe hinsichtlich der Abtreibungsfrage durchbricht». Andere nahmen Anstoß an Weaklands kritischen Äußerungen über die «Pro-Life»-Bewegung. Weakland sagte mir: «Die meisten Probleme entstanden für mich aus den Schlagzeilen des *Sentinel.* Die Menschen lesen nicht richtig, sie überfliegen nur die Schlagzeilen. Und diese Schlagzeilen beeinflußten die Art und Weise, wie die Nachricht von *USA Today* und anderen Blättern aufgenommen worden ist.» Er klagte: «Wie bekommen Sie jemals irgend etwas unter Kontrolle, wenn es erst einmal draußen ist. Das ist eines der Hauptprobleme in bezug auf die Medien' ... Wir, die Kirche, haben bis jetzt noch nicht gelernt, mit all diesen Dingen umzugehen. Ich glaube nicht, daß wir wissen, wie wir das erfolgreich schaffen können.»

Ich fragte ihn nach der Rolle der Medien bei der Darstellung theologischer Ansichten. Er antwortete: «Ich bin kein Mensch, der einfach ‹ja› oder ‹nein› sagt ... Ich hasse diesen Stil. Und ganz besonders in bezug auf die Religion. Ich weiß, daß ich Wert darauf lege, alles zu nuancieren, und mir sind die Nebensätze genauso wichtig wie die Hauptsätze, und ich halte mir gerne Türen offen. Deswegen werde ich es immer schwer haben, denn die Presse wird alle meine Adjektive wegstreichen, alle meine Nebensätze, und wird mich entblößt stehenlassen.» Dann wechselte er das Thema und fügte hinzu: «Wir konzentrieren uns zu sehr auf Nachrichtenmedien und das Fernsehen ... Ich habe bemerkt, daß sich auch in anderen Bereichen etwas bewegt. So findet man zum Beispiel im Moment zum ersten Mal in einigen der größeren Zeitschriften ... sei es im *Atlantic* oder im *New Yorker,* eine völlig neue Art der Analyse von kirchlichen Angelegenheiten. Sie sind bereit, eigens eine kompetente Kraft für die Erstellung eines Berichtes über einen bestimmten Aspekt einzustellen, was man von einem Zeitungsreporter nicht erwarten kann. Und darin liegt für mich noch mehr Hoffnung.»

Kirche und Öffentlichkeit

An Weakland, O'Connor und Bernardin kann man ein beinahe ständiges Wechselspiel zwischen Kirche und Presse erkennen, das mal zugunsten des einen, mal zugunsten des anderen ausfällt, und ihre je unterschiedliche öffentliche, politische und religiöse Rolle als moralische Lehrer und Gemeindeleiter definiert. Dieses Verhältnis zwischen Kirche und Presse ist nicht einfach eine zusätzliche Möglichkeit, die die Reichweite ihrer Botschaft und ihren Einfluß vergrößert. Vielmehr stellt es den alles durchdringenden kulturellen Kontext dar, in dem ihre Mitteilungen und Morallehren verstanden werden. Diese Situation hat die Konflikte zwischen politischen und religiösen Gruppierungen in den Vereinigten Staaten verschärft und Beobachter, einschließlich der Presse, verwirrt. Was die Abtreibungsfrage darüber hinaus noch komplizierter macht, ist das Ausmaß, in dem sie zu einer politischen Angelegenheit wird und sich auf das private und berufliche Leben von Kirchenmännern und Beamten des öffentlichen Dienstes gleichermaßen auswirkt.

Meine Studie über diese Kirchenführer bestätigt ganz einfach den von dem Historiker David O'Brien vertretenen Standpunkt, daß die katholische Kirche in den USA über kein einheitliches Verständnis ihrer Rolle in der Öffentlichkeit verfügt[8]. Diese Formen des kulturellen Katholizismus — organisatorisch, intellektuell und politisch — spiegeln sich in den Stimmen von Bernardin, O'Connor und Weakland wider und beeinflussen den Klang, die Auffassung und die Darstellung der Abtreibung als moralische Angelegenheit. Ich will nicht behaupten, daß Bernardin, O'Connor und Weakland über die Interpretation der kirchlichen Morallehre zur Abtreibung unterschiedlicher Meinung seien; vielmehr beeinflußt ihre jeweilige individuelle

Darstellungsweise oder ihr Kommunikationsstil die Art und Weise, wie diese Lehre verstanden wird.

Folglich versteht man die Unzufriedenheit der amerikanischen Bischöfe darüber, daß wichtige Stellungnahmen zu moralischen Problemen und die die Religion betreffenden Nachrichten im allgemeinen in den amerikanischen Medien schlecht dargestellt und deshalb auch von vielen Leuten nicht ernstgenommen werden. Treffen solche Erkenntnisse tatsächlich zu, dann unterstreichen sie die Spannungen zwischen der Kirche und der Presse als ein Beispiel für die konkurrierenden rhetorischen Stile, die zur postmodernen Gesellschaft gehören.

Meiner Ansicht nach besteht die zentrale Herausforderung für die Kirchenleitung heute darin, eine überzeugende und wirkungsvolle Präsenz in der Öffentlichkeit zu erreichen, eine Präsenz, die zwischen Angelegenheiten der öffentlichen Politik und Fragen der religiösen Überzeugung unterscheidet. Wenn es heute einen «katholischen Faktor» gibt, bestünde die öffentliche Verpflichtung der Kirche darin, in ein Gespräch über die moralische Krise unserer Zeit einzutreten — ein Gespräch, das nicht die Last moralischer Autorität mit angedrohten Sanktionen in die Diskussion einbringt, sondern vielmehr das Teilen der moralischen Weisheit ihrer Mitglieder, geschöpft aus dem Reichtum der organisatorischen, politischen, intellektuellen und spirituellen Ressourcen, eine Weisheit, von der sowohl Katholiken als auch die ganze Nation profitieren könnten.

[1] D. Shaw, Reihe «Abortion in America», Los Angeles Times, Juli 1-4, 1990. Die in dieser Reihe zitierten Angaben stammen aus S.R. Licher u.a., Roe vs. Webster: Media Coverage of the Abortion Debate, in: Media Monitor, Center for Media and Public Affairs (Washington D.C.) Bd. III, Nr. 8, Oktober 1989; J. DeParle, Beyond the Legal Right, in: Washington Monthly, Bd. 21, Nr. 3, April 1989.

[2] Kardinal Bernardin, Interview vom 26. November 1990; alle nachfolgenden Zitate entstammen diesem Interview.

[3] Press Conference with Cardinal Bernardin, NCCB/USCC Official Proceedings, Catholic Television Network of America, 7. November 1989.

[4] R.N. Bellah, Leadership Viewed from the Vantage Point of American Culture, in: Origins, Bd. 20, Nr. 14, 13. September 1990.

[5] Kardinal O'Connor, Interview vom 10. Dezember 1990; alle nachfolgenden Zitate entstammen diesem Interview.

[6] Vgl. A. Goldmann, O'Connor Won't Meet Reporters After Masses, in: New York Times, Freitag, den 7. September 1990.

[7] Erzbischof Weakland, Interview vom 2. November 1990; alle nachfolgenden Zitate entstammen diesem Interview.

[8] David O'Brien, Public Catholicism (New York 1989) 7.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett.

MICHAEL A. RUSSO

Vorsitzender des Instituts für Kommunikation des Saint Mary's College von Kalifornien; 1990 zum Joan Shorenstein Barone Fellow der John F. Kennedy Regierungsschule der Harvard Universität ernannt; arbeitete für das Nachrichtenprogramm des Fernsehsenders CBS als Produzent und Berater für politische und religiöse Nachrichtensendungen; Priester im Dienst der Gemeinde Sankt Joseph der Arbeiter in Berkeley, Kalifornien. Anschrift: Saint Mary's College, Dept. of Communication, Moraga, California 94575, USA.

Kenneth L. Woodward

Religion — gelebt und kritisch betrachtet[1]

Die Wirkung des Mediums auf die Botschaft

Da die Herausgeber von CONCILIUM mich gebeten haben persönlich zu sein, werde ich den Schwerpunkt auf den Aspekt der journalistischen Welt legen, den ich am besten kenne: das nationale (in Wirklichkeit das internationale) Nachrichtenmagazin. Obwohl ursprünglich amerikanisch, ist das Nachrichtenmagazin eine inzwischen weithin nachgeahmte Form, um die Nachrichten einer Woche zu verpacken. In gewisser Weise ist es auch ein Seismograph, an dem wir messen können, welche Bedeutung die «kulturelle Elite» einer Gesellschaft oder eines Landes der Religion beimißt.

Mein spezifischerer Auftrag von CONCILIUM ist, die Vor- und Nachteile des Schreibens über Religion in einem säkularen Medium zu kommentieren. Aber — wie ich darlegen werde — die Tatsache, daß ein Magazin in seiner Ausrichtung säkular ist, ist weniger relevant als die Möglichkeiten und Grenzen, die dem Medium selbst innewohnen. Meine Erfahrung als Journalist bestätigt, was Fachleute der «Soziologie des Wissens» seit langem aufgezeigt haben: Erstens, daß Institutionen bestimmte Muster des Verhaltens und der Wahrnehmung begünstigen[2]; zweitens, daß die Ausübung einer jeglichen Fertigkeit ein bestimmtes Bewußtsein schafft, durch welches sich langfristig eine bestimmte Art und Weise herausbildet, wie der Fachmann die Welt sieht[3]. Es gibt zum Beispiel Journalisten im Fernsehen oder von Zeitschriften, deren Sinne so durch die Werkzeuge ihres Handwerks geschult sind, daß sie sich visuell vorstellen können, wie eine Story — auch wenn diese noch im Entstehen ist — auf dem Bildschirm oder auf einer gedruckten Seite aussehen wird.

Das Nachrichtenmagazin ist nun ein Organ, das ein gewisses «handwerkliches Bewußtsein» hervorbringt, das sich sowohl hinsichtlich des Entstehungsprozesses als auch des Produktes von dem der Zeitungen, des Fernsehens und anderer journalistischer Medien unterscheidet. So kann das, was ich als Journalist, der die Welt der Religion behandelt, sage, nur im Kontext der Geschichte und der Entwicklung des Nachrichtenmagazins als besonderem journalistischem Genre verstanden werden.

In meinen optimistischsten Momenten macht es mir Spaß, an den Journalisten des Nachrichtenmagazins als an den armen Vetter des Kulturhistorikers zu denken, in dem Sinne, wie der letztere von dem holländischen Gelehrten Johan Huizinga beschrieben wurde. Er meint, daß die Formen der Vergangenheit Ausformungen eines Geistes sind, die der Kulturhistoriker zu verstehen versucht, indem er sie aus dem «Schlachtgetümmel der Ereignisse selbst heraus betrachtet». Berichtend über und inmitten des «Schlachtgetümmels der Ereignisse», versucht der Journalist auf seine eigene Weise die Formen oder Muster zu unterscheiden, die die Bedeutung dieser Ereignisse am besten erhellen. Ein Hauptunterschied liegt darin, daß er dies unter dem Druck des Redaktionsschlußtermines tut.

Was irgendein Journalist schreibt, wird zum Großteil durch den Druck von Zeit und Raum diktiert. Ein Schreiber für die Associated Press, Reuters oder einen anderen Nachrichtendienst hat mehrmals am Tag einen Redaktionsschluß und ist so durch die Anforderungen dieses strengen Zeitplans gebunden. In einem Bericht der Nachrichtendienste legt man keinen Wert auf den Kontext. Die Tageszeitung folgt einem flexibleren Zeitplan. Der Schwerpunkt einer Tageszeitung sind die «harten» Nachrichten eines Tages, aber umfangreichere Zeitungen schließen längere, stärker durchdachte interpretierende Teile ein, deren Vorbereitung Tage, Wochen oder sogar Monate in Anspruch nehmen kann.

Die Eigenart des Nachrichtenmagazins

Das Nachrichtenmagazin jedoch hat von Beginn seiner Entstehung an das Recht und die Verpflichtung beansprucht, zu interpretieren,

selbst da, wo es berichtet, und zugleich zu unterhalten und zu informieren. Die Unterhaltung, aber sehr oft auch die Interpretation, wird durch die Art und Weise, wie die Geschichte erzählt wird, geliefert. Ferner ist die Länge der meisten Berichte der Nachrichtenmagazine, gemessen an der Fülle von Information, die sie in der Regel zu bieten versuchen, ziemlich kurz. Kurz gesagt, Knappheit ist das unterscheidende Charakteristikum einer Nachrichtenmagazin-Story. Darin besteht die größte Herausforderung dieser literarischen Form, und das bedeutet auch die größte Mühe für den Autor.

Henry Luce, der Mitgründer und erste Herausgeber von «Time», erfand das moderne Nachrichtenmagazin in den zwanziger Jahren. Es ist der Erinnerung wert, daß Luce anfangs intelligente junge Männer von Prestige-Universitäten (hauptsächlich von seiner eigenen «alma mater» Yale) anstellte, nur um das zu bearbeiten, was die Zeitungen in einer Woche berichtet hatten. Nur allmählich entwickelte «Time» sein eigenes weltweites Netz von Reportern, und erst in den siebziger Jahren veröffentlichte es, seiner Konkurrenz «Newsweek» folgend, individuelle Namenszüge, so daß der Leser die AutorInnen identifizieren konnte. So sprach «Time» vierzig Jahre lang mit einer einzigen, allwissenden und häufig anmaßenden Stimme. Wenn man einen «Time»-Bericht las, hätte man niemals gedacht, daß er das Produkt verschiedener menschlicher Hände und Köpfe war.

Der unpersönliche Stil von «Time» verbarg jedoch die Tatsache, daß Luce einen neuen Zweig journalistischer Arbeit geschaffen hatte. Diejenigen, die über die Ereignisse der Woche berichteten, schrieben nicht die Stories. Und die, die die Stories schrieben, sprachen selten mit den Menschen, über die sie schrieben, noch seltener trafen sie diese. Die Reporter und Autoren mußten ihrerseits zur Kenntnis nehmen, wie ihr Beitrag stark redigiert wurde um eine erstaunliche Uniformität im Stil und Erscheinungsbild zu erzielen. «Time sagt» beschwor ein Bild der Allwissenheit, das eher traditionelle Journalisten, die sowohl berichteten als auch ihre eigenen Artikel schrieben, häufig abfällig als «Gruppenjournalismus» bezeichneten, das aber bei anderen Verlegern genauso häufig Neid auslöste.

Mit seiner wohlbekannten roten Titelumrandung nahm «Time» einen wahrhaft ehrwürdigen Platz in der amerikanischen Kultur ein. Innen wurde die gesamte menschliche Lebenswelt ohne jede Variation in Gebiete eingeteilt, deren allgemeine Einwort-Überschriften — «Welt», «Nation», «Wissenschaft», «Religion», «Bücher» und ähnliche — den Eindruck vermittelten, als seien diese Kategorien im Anbeginn der Zeit selbst — was sonst? — diktiert worden. Man gab den Lesern das Gefühl, daß das, was sie in Händen hielten, alles beinhaltete, was sie über das, was in der bekannten journalistischen Welt der vergangenen Woche geschehen war, wissen mußten. Ferner zögerten Luces Autoren und Redakteure nicht, erhabene Wörter und klangvolle Sätze zu verwenden: Die Leser mußten vielleicht von Zeit zu Zeit ein Wörterbuch benutzen, aber dies verstärkte nur den Eindruck, daß sie an einer höheren Sphäre der Einsicht, der Gelehrsamkeit und der Rede teilhatten. Von Anfang an nun präsentierte das Nachrichtenmagazin keine Argumente, die man hätte widerlegen können. Vielmehr wurde das redaktionelle Material derart arrangiert, daß das Argument oder die Ideologie — und in den meisten politischen und anderen Angelegenheiten war «Time» gewöhnlich ideologisch — in der narrativen Präsentation selbst enthalten war. Entweder der Leser akzeptierte den Bericht als Realität oder nicht. In dieser Hinsicht war Luce ein Verleger-Genius, und für die, die die Autorität des Nachrichtenmagazins akzeptierten, war «Time» sowohl Spiegel als auch Licht.

Im Sprachgebrauch entlieh «Time» eine Reihe von Techniken dem Bereich der Literatur — zum Beispiel die Charakterisierung einer Persönlichkeit durch die Hervorhebung der Besonderheiten in Sprache und Kleidung. Dies ist inzwischen in hohem Maße von Journalisten, die in anderen Genres arbeiten, nachgeahmt worden. Eine dieser Techniken unterscheidet das Nachrichtenmagazin weiterhin von anderen Gattungen. Lange bevor zeitgenössische Vertreter einer «narrativen Theologie» die Bedeutung des Erzählens entdeckten, erkannte Luce — vielleicht ist «diktierte» präziser —, daß ein Nachrichtenmagazinartikel die innere Folgerichtigkeit, die Knappheit, den Aufbau und die Auflösung einer guten Kurzgeschichte haben sollte. (Es sollte erwähnt werden, daß viele der Autoren Luces begabte Stilisten waren, wie zum Beispiel der Lyriker und bedeutende Homer-Übersetzer Robert Fitzgerald, der Romanautor James Agee und der Essayist Dwight McDonald.) Na-

türlich sind die Fakten eines Berichtes, wie die Fakten des Lebens selbst, selten so entgegenkommend. In der Tat lag der Hauptkritikpunkt an der «Time» darin, daß sie niemals zuließ, daß ein widersprechendes Faktum sich dem Erzählen einer guten Story in den Weg stellte. Nichtsdestoweniger ist dies das grundlegende Modell, das man von einem Nachrichtenmagazin erwartet, und es ist die Form, um die Journalisten der Nachrichtenmagazine Woche für Woche ringen.

«Time» war (und ist) eine säkulare Zeitschrift, wie die Ausrichtung deutlich machte. Artikel, die zum Bereich Religion gehörten, wurden in das Teilgebiet mit der entsprechenden Überschrift verwiesen. Das hatte zur Folge, daß religiöse Berichterstattung auf die Aktivitäten von religiösen Institutionen und deren Führer beschränkt wurde. Aber Luce, der Sohn von presbyterianischen Missionaren, war ein religiöser Mensch und nahm den Gegenstand ernst. So behandelte er regelmäßig in besonderer Weise religiöse Fragen, Gedanken und Persönlichkeiten in der Titelgeschichte von «Time».

Dies schloß tadellose, gut recherchierte journalistische Portraits von Theologen wie Reinhold Niebuhr, Paul Tillich und John Courtney Murray ein. Der verlegerischen Entscheidung Luces, einen neuen Evangelisten mit Namen Billy Graham «anzupreisen», wird weithin der Beginn von Grahams Karriere zugeschrieben. In dieser Hinsicht spiegelte die «Time», zumindest in der Berichterstattung im Bereich Religion, die religiöse Landschaft der vierziger, fünfziger und frühen sechziger Jahre recht gut wider. Es ist jedoch eine reizvolle hermeneutische Frage, wie stark die «Time» selbst Wahrnehmungen und Erinnerungen jener Landschaft formte.

Deshalb reicht es nicht aus, ein Nachrichtenmagazin als «säkular» zu klassifizieren, nur weil es nicht unter religiöser Schirmherrschaft publiziert wird. Worauf es ankommt, sind — wie ich vorgeschlagen habe — die gültigen Annahmen über die Bedeutung der Religion im menschlichen Leben. Wie die intellektuelle Klasse allgemein (und Akademiker im Besonderen) neigen Redakteure von Nachrichtenmagazinen dazu, religiöse Gedanken und ein religiöses Selbstverständnis für das öffentliche Leben als im wesentlichen peripher zu betrachten. Sie neigen auch dazu, die außerordentliche Verschiedenartigkeit der Religion in den Vereinigten Staaten nicht wahrzunehmen. Historisch gesehen war Amerika die Geburtsstätte vieler neuer Religionen, wie auch Heimat für viele verpflanzte und umgeformte Traditionen von außerhalb. Tatsächlich sind der Pluralismus und der Prozeß ständiger Veränderung der amerikanischen Religion — so verwirrend für Journalisten — die Hauptschwierigkeit für Redakteure, wenn sie versuchen zu entscheiden, wie viel Aufmerksamkeit sie der Religion widmen sollten.

Meine Aufgabe als festangestellter «Experte» eines Nachrichtenmagazins für Religion liegt darin zu erkennen, wann und wie die Religion in der Art und Weise wie Menschen denken, fühlen und handeln — als einzelne und als Gruppen — einen Unterschied macht. Und dann muß ich meine Kollegen davon überzeugen, daß diese Unterschiede es wert sind, daß man darüber berichtet. Die wichtigsten Artikel im Bereich Religion handeln deshalb selten allein über Religion, sondern fast immer genauso auch über etwas anderes: Pädagogik, Bildung, Wissenschaft, internationale Angelegenheiten. Das thematische Feld ist so weit und vielfältig wie die menschliche Erfahrung selbst. Ich verstehe es so: Auf der einen Seite ist mein Gebiet die Kultur der Religion, und auf der anderen Seite die Beziehung zwischen Religion und der weitergefaßten, säkularen «Überkultur». Was für mich deshalb Bedeutung hat, ist der Wert, den Redakteure der Religion beimessen, gemessen an zwei Kriterien: dem Raum, der regelmäßig religiösen Themen und Institutionen gewidmet wird, und dem Ausmaß, in dem religiöse Sichtweisen bei der Präsentation von öffentlichen Angelegenheiten, Ereignissen und Kontroversen eines Nachrichtenmagazins mit berücksichtigt werden.

«Newsweek» hat, um die Wahrheit zu sagen, Religion nie so ernst genommen wie Luces «Time». Bevor ich im Jahre 1964 zu «Newsweek» kam, wurde das Gebiet Religion vom Redakteur des Bereiches Pädagogik — einer Frau — betreut. Zu der Zeit war dies ein sicheres Zeichen dafür, daß dieses Thema geringgeschätzt wurde. Aber während des Zweiten Vatikanischen Konzils gab es Nachrichten, die internationale Konsequenzen hatten, und daher waren die Herausgeber von «Newsweek» froh, einen Katholiken als Redakteur für Religion einzustellen. Bei meinem Vorstellungsgespräch stellte mir der Chefredakteur von «Newsweek», ein

«lauer» Episkopaler, nur eine professionell scharfsinnige Frage: ob ich, so wollte er wissen, fair mit den Konservativen des Konzils umgehen könnte. Er erkannte natürlich, was viele Leser immer noch nicht wissen: daß nämlich die Kontroverse das Wesentliche dessen ist, was ein Journalist als Nachricht betrachtet. Sowohl Progressive als auch Konservative in Rom kamen an den Punkt, daß sie dies erkannten; deshalb setzten beide Seiten alles daran, die Medienpräsentation des Dramas, das das Zweite Vatikanum darstellte, zu bestimmen. Unglücklicherweise bedeutet die Umkehrung dieses Grundsatzes, daß die «Guten Nachrichten» — das gute, was Menschen tun, eingeschlossen — selten Schlagzeilen machen. Es ist deshalb nicht überraschend, daß konservative Institutionen wie der Vatikan von Natur aus der Presse überdrüssig sind.

Vor- und Nachteile des Schreibens über Religion in einem säkularen Magazin

Es hat eine Reihe von Vor- und Nachteilen, wenn man für eine Zeitschrift mit allgemeinen Interessen über Religion schreibt. Der Hauptvorteil ist, daß ein Nachrichtenmagazin ein größeres und unterschiedlicheres Publikum anspricht, als eine religiöse Zeitschrift anzuziehen hoffen könnte. Wir haben — so meine ich — Massennachrichtenmedien, weil wir keine öffentlichen Plätze, keine Bürgerversammlungen, ja keine Cafés mehr haben. Wir sind eine Öffentlichkeit aufgrund der Massenmedien. Und jeder, der diese Öffentlichkeit ansprechen will, muß darauf vorbereitet sein, gewisse linguistische und andere spezifische Grenzen zu akzeptieren. Theologen und Philosophen wissen ebenso wie Ärzte und Naturwissenschaftler, daß sie Nuancen wie auch Fachsprache opfern müssen, wenn sie mit dem größeren Publikum, das Massenmedien bieten, kommunizieren wollen. In ähnlicher Weise müssen Journalisten, die sich innerhalb der Massenmedien spezialisieren (wie es die meisten heutzutage tun), die Kunst beherrschen, die Sprache und Komplexitäten von Fachleuten in annehmbare öffentliche Abhandlungen zu übersetzen. Tatsächlich ist das Finden passender Wörter, Bilder und Analogien, um dem Laienleser komplizierte Gedanken zu übermitteln, die Haupt- und Routineherausforderung, der ein solcher Journalist begegnet.

In dieser Hinsicht erinnere ich mich an ein lustiges, aber bezeichnendes frühes Erlebnis. Einer meiner ersten Artikel, die ich für «Newsweek» schrieb, benannte die Moral- und anderen Theologen, die von Papst Paul VI. in die Kommission berufen worden waren, um ihn zum Thema Empfängnisverhütung zu beraten. Es war, so dachte ich, ein offener und ehrlicher Bericht. Doch im Redaktionsprozeß nahm der Chefredakteur von «Newsweek» Anstoß an dem Begriff «Moral»-Theologe, und er ordnete an, daß das näher bestimmende Adjektiv weggelassen werden sollte. Allmählich wurde mir seine Begründung deutlich: Da einige der Theologen nicht als Moraltheologen bezeichnet wurden, dachte der Redakteur, die Leser würden daraus schließen — wie er es getan hatte —, daß jeder, der nicht so genannt worden war, in Wirklichkeit ein *unmoralischer* Theologe sei. Er wollte mich wissen lassen, daß es nicht das Aufgabengebiet eines Nachrichtenmagazins sei zu entscheiden, welche Theologen moralisch sind und welche nicht.

Ein stärker typisches und bedeutenderes Beispiel wird durch eine Titelstory, die ich im Jahre 1970 schrieb, illustriert. Am 4. Juli jenes Jahres leitete Billy Graham einen «Ehre Amerika»-Tag am Washington-Denkmal, ein Ereignis, das einen guten «Aufhänger» für eine biographische Skizze über Graham ergab. Dieser war während der ersten Amtszeit seines Freundes Richard M. Nixon zu neuen Höhen des Einflusses gelangt. Um Grahams Bedeutung für die amerikanische Kultur an jenem Punkt seiner Karriere zu interpretieren, machte ich beträchtlichen Gebrauch von dem damals neuen Aufsatz des Soziologen Robert Bellah über die «Civil Religion»[4]. Um in den Artikel einzuführen, benutzte ich ein Zitat aus Rousseaus «Der Gesellschaftsvertrag». Das interpretierende Thema war, daß die Art von generalisiertem und patriotischem Christentum, das Graham predigte, unter Nixon Amerikas «Civil Religion» geworden war. Ein Unterthema war, daß Graham selbst in seiner Auffassung des Christentums politischen Vorstellungen ergeben war. So schloß der Artikel mit dem Nachsinnen Grahams über die «Belohnungen», die er im Himmel erwartete: «Und jede von ihnen muß eine gewaltige Krone — oder vielleicht ein zu regierender Planet sein.»

Ein anderer, häufig übersehener Vorteil der säkularen Medien liegt darin, daß ein Autor, der

für eine Sektion wie Religion verantwortlich ist, von einem Netzwerk von Büros versorgt wird, an deren Korrespondenten er sich für die Berichterstattung wenden kann. So wurden in der «Newsweek»-Titelgeschichte im vergangenen Jahr über persönliches Gebet — «Talking to God» — Unterlagen von Korrespondenten aus verschiedenen Regionen der Vereinigten Staaten, die Befragungen über Gebetsgewohnheiten durchgeführt hatten, nutzbar gemacht. In ähnlicher Weise wertete ich Informationssammlungen von Korrespondenten in Rom und Paris im Jahre 1992 für einen Artikel über das Opus Dei aus. Umgekehrt schlagen Korrespondenten der Büros den Redakteuren in New York regelmäßig mögliche Berichte vor, unter anderem solche über Religion. Auf diese Weise können Redakteure sowohl nationale als auch internationale Trends überblicken.

Eine dritte Quelle, die Nachrichtenmagazine häufig benutzen, ist die Meinungsumfrage. Übrigens war «Newsweek» die erste Organisation (religiöse Organisationen eingeschlossen), die den Auftrag für eine Umfrage unter amerikanischen Katholiken über ihre Einstellung zu ihrer Kirche erteilte. Dies geschah im Jahre 1967, gerade nach dem Konzil, und die Ergebnisse wurden in eine Titelgeschichte, die ich schrieb, eingeflochten: «Wie US-Katholiken ihre Kirche sehen.»

Ein vierter Vorteil liegt darin, daß ich als «Newsweek»-Redakteur für Religion automatisch die Referenzen besitze, um persönlich wirklich jeden zu interviewen, den ich möchte. Zusätzlich versorgt «Newsweek» mich mit Abonnements von fast zwanzig Zeitschriften (einige von ihnen sind wissenschaftlich, andere, wie zum Beispiel konfessionelle Zeitungen, eher volksnah), was mich in die Lage versetzt, Schritt zu halten mit dem, was gesagt und gedacht wird. Kurz gesagt, ein Nachrichtenmagazin ermöglicht es und erwartet von mir, auf der Höhe dessen zu sein, was in der Welt der Religion passiert. Als Folge davon lerne ich ständig dazu. Dies gilt auch für andere Fachleute der Zeitschrift. Der springende Punkt ist, daß «Newsweek» in einer Woche insgesamt bei weitem mehr Information aufnimmt als veröffentlicht.

Es sollte erwähnt werden, daß die Journalisten die für Nachrichtenmagazine schreiben (wie alle anderen auch), stark von der Meinung von Fachleuten abhängig sind. Fachleute wissen das. Deshalb lassen sich viele bereitwillig auf recherchierende Journalisten ein. Aber dieser Prozeß kann mißbraucht werden. Ein Autor kann, wenn er will, nur die Fachleute zitieren, mit denen er oder sie sowieso schon übereinstimmt. In ähnlicher Weise haben Fachleute (besonders Theologen) gelernt, daß sie die öffentliche Meinung durch die Massenmedien formen können, indem sie definieren, wie Ereignisse verstanden werden sollen. Ein klassischer Fall dafür trat im Jahre 1979 auf, als die katholischen Bischöfe Lateinamerikas in Puebla (Mexiko) zusammenkamen. Die Presse war von der Teilnahme an ihren Beratungen ausgeschlossen; dies galt auch für die meisten progressiven Theologen, die sich um den Ort des Geschehens drängten. Als jedoch die Dokumente der Bischöfe veröffentlicht wurden, wurden sie sofort für die Presse von genau denselben Theologen bei Pressekonferenzen interpretiert. Das Ergebnis davon war, daß das, was die Bischöfe sagten, durch einen Filter der Interpretation Progressiver hindurchging, ehe die Nachrichten die Öffentlichkeit erreichten.

Die Nachteile des Berichtens über Religion in einem Nachrichtenmagazin sind genauso real, aber nicht so leicht zu erklären. Zuerst ist den meisten Lesern nicht klar, daß Journalisten bei Zeitungen, aber besonders bei Nachrichtenmagazinen untereinander um Raum konkurrieren müssen. Es ist ein Null-Summen-Spiel, da jede Woche nur eine begrenzte Anzahl Spalten für redaktionelles Material zur Verfügung steht. Und dieser Raum wird in gewisser Hinsicht durch die Anzahl der verkauften Werbeseiten beeinflußt, da die Werbeseiten die redaktionellen Seiten «tragen». Die Schiedsrichter auf diesem internen redaktionellen «Marktplatz» sind die Redakteure, deren «Nachrichtenurteil» bestimmt, welche Artikel gedruckt werden. Das System arbeitet wie folgt. Als Redakteur für Religion schlage ich einem übergeordneten Redakteur, der noch für mehrere andere Spezialgebiete verantwortlich ist, eine oder mehrere Geschichten vor. Er entscheidet dann, welcher der Artikel der «stärkste» Kandidat für die Ausgabe jener Woche ist. Er oder sie präsentiert dann einer Redaktionskonferenz, zu der alle leitenden und geschäftsführenden Redakteure gehören, eine Liste. Die Artikel, die in der Ausgabe jener Woche erscheinen, sind die, welche ein aktuelles Ereignis behandeln. Dies ist natürlich auch die Art

und Weise, wie Fernsehen, Radio und Zeitungen arbeiten.

In Anbetracht der Wettbewerbsnatur dieses inneren Marktes sollte es klar sein, daß es auf die Frage, wie man darüber entscheidet, über welche Ereignisse man berichtet oder welche Artikel man schreibt, keine kurze oder sogar klar gegliederte und verständliche Antwort gibt. Die Autoren sind der Gnade der Redakteure ausgeliefert, und die Redakteure streiten häufig miteinander herum. Was ich sagen will, ist, daß das System der Artikelauswahl weitaus willkürlicher ist, als professionelle Journalisten im allgemeinen zugeben mögen. Man braucht kein großes Nachrichtenurteilsvermögen, um zu entscheiden, was in nationalen und Weltangelegenheiten wichtig ist: Über einige Ereignisse *muß* berichtet werden, und die einzige Frage ist, wieviel Raum man der einzelnen Geschichte gibt. Aber die Redakteure von Nachrichtenmagazinen betrachten jede Ausgabe als «Paket», und mit der Entscheidung, welche der miteinander konkurrierenden Geschichten gedruckt werden, streben sie eine Mischung von Artikeln an, die ein verschiedenartiges Publikum anspricht. Zusätzlich bestimmt immer mehr die Qualität der Bilder, die zur Illustration von Artikeln zur Verfügung stehen, mit (wie es auch im Fernsehen der Fall ist), welche Geschichten veröffentlicht werden und in welcher Länge.

Von allen Entscheidungen, die Redakteure treffen, ist die Auswahl, welche Geschichte im Titel behandelt werden soll, die wichtigste. Ein Grund dafür ist wirtschaftlicher Natur: Obwohl der Verkauf an Zeitungsständen nur ungefähr jeweils 10 Prozent des Verkaufs der Ausgaben ausmacht, bietet doch dieser Verkauf — eher als die Auflagenhöhe — den primären Maßstab, an dem Professionelle, die Anzeigen aufgeben, die relative Vitalität von konkurrierenden Zeitschriften messen. Ein Nachrichtenmagazin, das als redaktionell «heiß» angesehen wird, zieht den Werbedollar an, auch wenn es vielleicht eine kleinere Auflage hat. Der andere Grund ist redaktionell: Wie die Auswahl dessen, was auf die Titelseite einer Zeitung kommt, so ist jede Titelgeschichte eine Aussage über die Fähigkeit des Nachrichtenmagazins, zu unterscheiden, was am bedeutsamsten, neu oder wichtig ist. Sie ist, kurz gesagt, ein Beweis des redaktionellen Scharfblicks dieses Magazins.

Die Auswahl der Themen

Das Ausmaß der Frustration der Autoren steht unverkennbar in direktem Bezug dazu, wie oft ihre Geschichten angenommen oder abgelehnt werden. Folglich steht der zweite Nachteil des Schreibens über Religion für eine säkulare Publikation in Beziehung zum ersten: Man ist vollkommen vom Urteil von Redakteuren abhängig, die vielleicht irgendein Interesse an Religion haben oder aber auch nicht. In dieser Hinsicht gab es einen deutlichen absteigenden Trend bei der Anzahl von sowohl in «Newsweek» als auch in «Time» erscheinenden Artikeln. In den sechziger und siebziger Jahren wurde von mir erwartet, daß ich mich darauf einstelle, einen Artikel von mindestens einer Seite Länge und zwei kürzere zu schreiben. In jenen Tagen erschien die Rubrik Religion durchschnittlich in drei von vier Ausgaben. Zweimal im Jahr produzierten wir Titelgeschichten im Bereich Religion. Heute jedoch erscheint die Sektion Religion kaum mehr als zweimal im Monat, und seit einigen Jahren sind keine Titelgeschichten mehr der Religion gewidmet worden.

Es gibt mehrere Gründe für diesen Trend. Erstens sind Nachrichtenmagazine, um effektiv mit den Veränderungen in Gesellschaft und Kultur umzugehen, zwangsläufig flexibler geworden. Mit der Hinzunahme neuer Sektionen, der Familie und dem Altern gewidmet, um nur zwei zu nennen, gibt es nun mehr Gebiete als redaktionellen Raum, um alle jede Woche unterzubringen. («Time» hat die Konvention von regelmäßig wöchentlichen Nachrichtengebieten, Religion eingeschlossen, tatsächlich aufgegeben.) Zweitens hat sich das Publikum der Nachrichtenmagazine verändert, und mit ihm das ökonomische Umfeld des Veröffentlichens. Die Unmittelbarkeit und das alles durchdringende Element des Fernsehens hat die Nachrichtenmagazine gezwungen, die Geschichten zu kürzen, um sie der reduzierten Konzentrationsspanne ihrer Leser anzupassen, und den Raum, der bildlicher Darstellung gewidmet ist, dramatisch zu vergrößern. Heute ähnelt das Layout der Nachrichtenmagazine mehr dem alten «Life», was im wesentlichen eine Illustrierte war, als der alten «Time». Ich würde zusätzlich argumentieren, daß die Generationen von Zeitschriftenlesern, die jetzt in ihren zwanziger, dreißiger oder sogar vierziger Jahren sind, stark «aliterat» sind: das

heißt sie *können* lesen, aber ziehen es vor, zu schauen. In Fragen der Religion sind sie eher selektiv und weniger in bestimmbaren Traditionen verwurzelt; dies allein senkt das Niveau der Vertrautheit mit religiösen Vorstellungen, den ich bei meinen Lesern voraussetzen kann.

Als zum Beispiel Martin Luther King jr. im Jahre 1965 seinen berühmten Bürgerrechtsmarsch nach Selma, Alabama, führte, wurde er von tausenden von Geistlichen und religiösen Führern in einer bedeutenden öffentlichen Demonstration von Religion und Rassen übergreifender Solidarität begleitet. Ich versuchte dies in den Anfangssätzen meines Artikels einzufangen: «Sie kamen wie die Lahmen nach Lourdes — Priester, Nonnen, Pastoren und Rabbis, insgesamt mehrere tausend. Irgendwie spürten sie, daß Gott die Wasser in Selma, Alabama, bewegte.» Heute zweifle ich daran, daß ich die Analogie von Lourdes benutzen könnte, weil so wenige unserer Leser sie kennen.

Aber ich vermute, es gibt einen weiteren und weitaus bedeutenderen Grund, warum über Religion nicht mehr so berichtet wird, wie es einmal der Fall war. Wir wissen aus zahlreichen Studien, daß die, die für die nationalen Medien arbeiten, viel weniger religiös sind als die amerikanische Gesellschaft als ganze. Wir wissen auch, daß die meisten Amerikaner religiös sind, aber daß diese religiösen Überzeugungen im Journalisten-Stand in hohem Maße unterrepräsentiert sind. Mit anderen Worten, wir wissen, daß die Menschen, die die Nachrichten der Fernsehanstalten, unsere landesweiten Zeitungen wie etwa die «New York Times» und die Nachrichtenmagazine produzieren, eine professionelle Elite und eigene Kultur bilden, die bei weitem säkularer ist, als die Kultur ihrer Zuschauer und Leser. Wie ein Auge mit einer abgelösten Netzhaut sehen sie nicht die herausragende Rolle der Religion im amerikanischen Leben — und in vielen Fällen wollen sie sie nicht anerkennen. Zusätzlich glaube ich auch — und hier stehe ich nicht allein —, daß die Redakteure landesweiter Medien dazu neigen, füreinander zu redigieren, das heißt für Redakteure anderer Zeitschriften, die wie sie selbst nicht nur unwissend, sondern häufig ängstlich und ablehnend der Religion gegenüber sind. Selbst in New York ist der Kreis der Zeitschriftenredakteure ziemlich klein; mindestens sieben landesweite Zeitschriften werden von Personen redigiert, die früher bei «Newsweek» arbeiteten. Ich vermute, wir sind Zeugen der journalistischen Bestätigung der Theorie von der «Zirkulation der Eliten» des Soziologen C. Wright Mills. Wenn man betrachtet, was über Religion veröffentlicht wird, werden bestimmte Muster deutlich. Erstens widmen die amerikanischen Nachrichtenmagazine — wie die Massenmedien überhaupt — den Katholiken weit mehr Aufmerksamkeit, als irgend einer anderen Denomination in der amerikanischen Gesellschaft. Die einzige Konkurrenz zu den Katholiken, was Beachtung angeht, ist die aufkommende evangelikal-fundamentalistische Bewegung, die in den letzten zehn Jahren in der Politik ihre Präsenz spürbar gemacht hat. Beachtung heißt natürlich nicht Bewunderung, und im Fall der Fundamentalisten hat ihr Image als Rückgrat der politisch «religiösen Rechten» sie zum beliebtesten Prügelknaben des Journalismus gemacht.

Umgekehrt sind die am wenigsten beachteten religiösen Gruppen jene liberal protestantischen Denominationen, die in Luces Ära noch das religiöse Establishment der Nation bildeten. In dieser Hinsicht würde ich argumentieren, daß der Mangel an Medienbeachtung der den Aktivitäten und Äußerungen dieser «traditionellen» Denominationen zukommt, eine ziemlich genaue Widerspiegelung des geringen Interesses und der geringen Unterstützung dieser Traditionen ist, die sie ihren eigenen kleiner werdenden Mitgliedsgruppen entlocken können. Kurz gesagt, es geht nicht einfach darum, daß die Katholiken und die evangelikalen Protestanten die zwei größten religiösen «Familien» in den Vereinigten Staaten bilden. Noch geht es einfach darum, daß diese zwei Gruppen als politisch mächtig betrachtet werden. (Tatsächlich weiß man indessen, daß Katholiken nicht als Block wählen, zumindest bei nationalen Wahlen.) Vielmehr ziehen sie die Aufmerksamkeit der Medien an, weil jede Gruppe auf ihre eigene Weise charakteristische und klar erkennbare Glaubenssätze, Überzeugungen und Verhaltensmuster manifestiert: Sie treten für etwas ein. Anders ausgedrückt, um als politisch und sozial bedeutsam betrachtet zu werden, muß eine religiöse Gruppe zuerst identifizierbar sein — für die eigenen Mitglieder und für die Öffentlichkeit. Und Identität ist etwas, was die liberalen Denominationen nicht mehr besitzen.

Hat das Nachrichtenmagazin eine Zukunft?

Hinsichtlich der Zukunft des Nachrichtenmagazins als einer journalistischen Institution gibt es von mehreren Seiten Außendruck, der das Genre verwandelt. Erstens ist der Druck ökonomischer Natur. Während der letzten fünf Jahre waren alle internationalen Nachrichtenmedien, sowohl Printmedien als auch das Fernsehen, mit Sitz in den Vereinigten Staaten, gezwungen, ihre Belegschaft zu verkleinern. Dies betraf besonders die Anzahl der Reporter im Außendienst. Viele Zeitungen haben keinen Autor für Religion mehr bzw. keine regelmäßige Sektion Religion. Die meisten amerikanischen Fernsehanstalten haben ihre Büros in Rom und in anderen europäischen Hauptstädten geschlossen. Als Folge davon ist die Fähigkeit, gründlich zu berichten, ernsthaft vermindert worden.

Zweitens ist der Druck kulturell: Heutzutage verfügt kein Nachrichtenmagazin über etwas ähnliches wie die institutionelle Autorität von Luces «Time». Dies gilt in den Vereinigten Staaten auch für jedes Nachrichtenprogramm im Fernsehen. (In dieser Hinsicht vermute ich, daß die Situation in Europa und Asien anders ist.) Genau wie die rasche Ausbreitung von Kabelkanälen den Einfluß der Fernsehanstalten reduziert hat, so hat das rasche Ausbreiten von Spezialzeitschriften, stark spezialisierten Rundschreiben und ähnlichem, den kulturellen Einfluß von Zeitschriften, die auf das «Allgemeininteresse» ausgerichet waren, geschwächt. In der Tat würde ich zugeben, daß meine frühere Gleichsetzung der Massenmedien mit dem Schaffen von «Öffentlichkeit» bald überholt sein wird. So wie die Zeitschrift für das «Allgemeininteresse» durch ein «Büffet» von Publikationen, die auf spezifische Interessen und Begeisterungen zielen, ersetzt wird, so scheint sich die «Öffentlichkeit» in eine Reihe einzelner besonderer Kulturen aufzulösen, ganz ähnlich den Universitäten. Die Wirkung dieses Trends auf das Berichten über Religion in Nachrichtenmagazinen ist schon offenkundig: Immer stärker konzentrieren sich Nachrichtenmagazinartikel über Religion nur auf Themen, Ereignisse und Trends, die weite kulturelle statt nur engbegrenzte (d.h. konfessionelle) Auswirkungen haben.

Drittens ist die amerikanische Gesellschaft so medienbewußt geworden — vor allem durch die Allgegenwart des Fernsehens —, daß die Trennungslinie zwischen echtem Recherchieren und Berichten von Nachrichten auf der einen Seite und Unterhaltung, Werbung und Public Relations auf der anderen, verschwommen ist. Amerikaner sprechen jetzt gewöhnlich von «Medienereignissen», im Bewußtsein der Tatsache, daß bestimmte Ereignisse nicht stattfinden würden, wenn Journalisten (wieder besonders das Fernsehen) nicht da wären, um sie festzuhalten. Kurz gesagt, wir sind Zeugen des Zuwachses an Pseudoereignissen.

Eine Hauptauswirkung dieser Veränderungen auf die Nachrichtenmagazine lag darin, daß den Autoren größere Freiheit gegeben wurde, ihre eigene Meinung zu artikulieren — «Einstellung» wird dies genannt — in so ziemlich der selben Art und Weise, wie die «Time» von Luce gewöhnlich die Ereignisse, über die sie berichtete, beurteilte. Der Unterschied liegt darin, daß die Autoren dies nun mit ihren eigenen Worten und unter ihrem eigenen Namen tun. So wird nun die alte Autorität der Zeitschrift von individuellen Autoren ausgeübt, deren «Einstellung» den Unterschied zwischen Nachrichtenmagazinen zu kennzeichnen tendiert. Mit einem Wort, die Journalisten selbst sind zu Medienereignissen geworden und, vom Fernsehen verleitet, stehen sie unter dem Druck, viel öfter ihren Auftritt anzukündigen als zu berichten. Ein Ergebnis davon ist die Tendenz, daß die Öffentlichkeit von Journalisten mehr erfährt, was diese selbst denken als das, was andere denken. Da die Kultur des Journalismus der Religion allgemein unwissend und häufig feindlich gegenübersteht, ist die Folge all dessen, daß das religiöse Gespräch, sogar über öffentliche Ereignisse, immer mehr in die Privatsphäre religiöser Fachpublikationen und Fernsehprogramme abgedrängt wird. Aber so sehr ich diese Veränderungen bedauere, kann ich auch einige Chancen erkennen. Es treten so viele Verwandlungen in den grundlegenden Einrichtungen und Einstellungen der Nation auf — im Hinblick auf die Familie, Geschlechterbeziehungen, den Erhalt von Gemeinschaften und des Arbeitsplatzes — daß Themen von grundlegendem Interesse fortlaufende Information und Diskussion erfordern. Und in dem Maße, in dem die Religion grundlegende Einstellungen über die menschliche Existenz anspricht und verkörpert, bieten diese Veränderungen neue Chancen, um mit religiösen Standpunkten und

Kritiken Einfluß auf Angelegenheiten zu nehmen, die die Gesellschaft als ganze betreffen. Tatsächlich haben viele neue soziale Bewegungen — der Feminismus und die Schwulenbewegung sind zwei der nächstliegenden — für viele ihrer Anhänger eine der Religion vergleichbare Funktion übernommen. All dies ist, oder sollte von Vorteil für Journalisten im Bereich Religion sein.

[1] Der Titel im englischen Original lautet «Religion Observed». «To observe» kann im Deutschen sowohl halten, befolgen als auch beobachten bedeuten. Es ist zu vermuten, daß der Autor diese Doppelbedeutung bewußt eingesetzt hat (Anm. d. Übers).

[2] Zu Institutionen als Verhaltensmuster vgl.: R.N. Bellah/R. Madsen/W.M. Sullivan/A. Swidler/St.M. Tipton, The Good Society (New York 1991).

[3] Zum Gedanken des handwerklichen Bewußtseins vgl.: J. Bensman/R. Lilienfeld, Craft and Consciousness. Occupational Technique and the Development of World Images (New York 1973).

[4] Zum Begriff der «Civil Religion» vgl. R. Schieder, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987 (Anm. d. Übers.).

Aus dem Engl. übersetzt von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

KENNETH L. WOODWARD

längjähriger Autor des «Newsweek Magazine» (USA), für das er auch seit 1964 als Redakteur der Sektion Religion arbeitete. Er schrieb außerdem Artikel, Essays und Kritiken für «The New York Times», «Commonweal», «America», «Geo» und andere Publikationen. Auf deutsch erschien von ihm: Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht (München 1991). Anschrift: «Newsweek», 444 Madison Avenue, New York, NY 10022, USA.

Arnd Henze

«Junge, komm runter von der Kanzel!»

Erfahrungen als Theologe im politisch-säkularen Journalismus

Ich soll in einer Fallstudie darüber nachdenken, wie sich christliche Werte in einem säkularen Medium «verkörpern» lassen. Um es gleich zu sagen: Mir klingt diese Fragestellung zu statisch, zu sehr nach Einbahnstraße: als ginge es nur darum, fertige ethische Maßstäbe gradlinig «anzuwenden». Dabei interessiert mich gerade das Wechselspiel zwischen Glaubens- und Lebenswelt, reizt mich das Säkulare als Herausforderung. Denn es ist die «profane» Welt in ihrer Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit, mit der es der Journalismus zu tun hat und die der Glaube oft nur gegen allen Augenschein als «Gottes gute Schöpfung» wahrnimmt.

Weil ich hier persönliche Erfahrungen reflektieren soll, werde ich mich zunächst an einigen biographischen Stationen entlanghangeln, um dann mein Verständnis von journalistischer Arbeit auf die drei zentralen sozialethischen Themen «Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung» zu beziehen.

Meine ersten journalistischen Gehversuche reichen zurück in die Schulzeit. Begonnen habe ich bei einer Lokalzeitung, dann — mit 17 Jahren — bei einer populären Jugendsendung im Radio. Es war eine Phase des Ausprobierens — nicht nur, was den Umgang mit Themen und Formen angeht. Als 18jähriger für eine Sendung mit Millionenpublikum zu arbeiten, konfrontierte mich früh mit einer besonderen Gefährdung des Berufs: der Eitelkeit. Mit der öffentlichen Rolle produktiv umzugehen, halte ich bis heute für eine der größten Herausforderungen für Journalisten (ein Problem, das in begrenzter Form übrigens auch für Pfarrer gilt). Stand am Anfang vor allem der Spaß an der Reporter- und Moderatorenaufgabe im Vordergrund, gewann die Arbeit an Profil, als ich meinen Zivildienst als Kriegsdienstverweigerer in einem Drogenbe-

ratungszentrum absolvierte. Die Konfrontation mit der Verzweiflung von suchtkranken Jugendlichen, mit Arbeits- und Obdachlosigkeit, mit den trostlosen Zuständen in Gefängnissen und Psychiatrien — all das veränderte meine bildungsbürgerlich geprägte Wahrnehmung von Wirklichkeit und damit auch meine journalistischen Schwerpunkte. Es ist kein Zufall, daß sich zur selben Zeit, in der meine Reportagen engagierter und parteilicher wurden, auch der Entschluß zum Theologiestudium herausbildete. Von der «vorrangigen Option für die Armen» hatte ich damals noch nichts gehört, aber die darin ausgedrückte Parteinahme prägte sowohl meine journalistische Arbeitsweise als auch mein Interesse am Pfarrerberuf.

Nach dem Zivildienst arbeitete ich für knapp zwei Jahre hauptberuflich für die Friedensbewegung in Deutschland. Dazu gehörte die Vorbereitung großer Demonstrationen und Kampagnen gegen die Stationierung neuer Atomraketen in Europa. In dieser Zeit erfuhren wir täglich die Ambivalenz der Medien: Einerseits waren wir auf eine umfassende Berichterstattung über unsere Argumente und Aktionen angewiesen, weil der öffentliche Diskurs zwangsläufig durch die Medien geprägt wird. Andererseits haben wir uns täglich über die Verzerrungen und Verfälschungen dieses Diskurses durch die Medien geärgert. Statt Inhalte und Argumente darzustellen, wurde vor großen Demonstrationen fast nur über mögliche Krawalle spekuliert — und wenn dann alles friedlich blieb, wurde das Ereignis regelmäßig zum unpolitischen Folklorefest verniedlicht. Viele Freunde in sozialen Bewegungen haben daraus den Schluß gezogen, die Medien pauschal als «feindlich», als obrigkeitshörig und korrupt abzulehnen. Ich bin demgegenüber immer noch davon überzeugt, daß die Verzerrung der Wirklichkeit nicht Wesensmerkmal des Journalismus ist, sondern dessen Perversion. Heute weiß ich aus eigener Erfahrung, daß die Grenze zwischen seriösem und pervertiertem Journalismus nicht einfach zwischen verschiedenen Medien und Kollegen liegt, sondern in den täglichen Entscheidungen neu gezogen und verantwortet werden muß. Theologisch gesagt: Hier geht es um die tägliche Erfahrung von Schuld, die in unserem Beruf besonders verheerende Folgen haben kann.

Während des Studiums habe ich lange zwischen den Berufszielen Pfarrer und Journalist geschwankt. Daß ich mich am Ende für den Medienberuf entschieden habe, hat neben vielen Zufällen vor allem einen Grund, der auf den ersten Blick überraschen mag: Ich war und bin überzeugt, daß es in der «säkularen» Arbeitswelt freier, ehrlicher und menschlicher zugeht als in der Kirche. Die beiden großen Kirchen sind in Deutschland der zweitgrößte Arbeitgeber nach dem Staat. Aber statt in den internen Strukturen ein Vorbild an Mitbestimmung, Reformfähigkeit und Konfliktbewältigung zu geben, verlangen die Institutionen eine Loyalität, die sich ausschließlich auf Hierarchie und Bürokratie stützt. Die Freiheit der Kinder Gottes findet am kirchlichen Arbeitsrecht ihre Grenze. Das ist in der katholischen Kirche offensichtlich, in der evangelischen subtiler, aber nicht weniger wirkungsvoll. In Ermangelung einer christlichen Streitkultur wird das kirchliche Harmoniebedürfnis zur Disziplinierungsknute, die wenig Raum für Querdenker und unkonventionelles Engagement läßt.

Da die Hierarchie Konflikte aber automatisch als Machtfrage versteht, endet ihre Disziplinierungsgewalt auch bei den Hauptamtlichen. Deshalb genieße ich heute die Freiheit, als ehrenamtlicher Mitarbeiter zur Kirche zu gehören.

Im Vergleich zur kirchlichen Arbeitswelt hat jeder «säkulare» Arbeitsplatz den Vorteil, daß dort Konflikte nicht mit einer frommen Harmonie-Ideologie vernebelt werden. Zumindest dem Anspruch nach basieren Arbeitsrecht und Kompetenzverteilung auf der Einsicht, daß unterschiedliche Interessen ausgeglichen werden müssen. Ich erwarte von meinem Arbeitgeber nicht mehr als einigermaßen faire Spielregeln, die den Freiraum für eine unabhängige journalistische Arbeit sichern. Und meine Vorgesetzten erwarten nicht, daß ich den Westdeutschen Rundfunk liebe, sondern daß ich meinen Job einigermaßen engagiert erledige. Diese säkulare Nüchternheit läßt ungleich mehr Freiraum und erweist sich in der Praxis als viel humaner als der patriarchalisch geprägte Loyalitätsanspruch der kirchlichen Hierarchie.

Das gilt auch für den Unterschied zwischen einem öffentlich-rechtlichen Sender und kirchlichen Medien. Natürlich wird auf unseren Sender massiver Druck von politischen Parteien und Lobbyisten ausgeübt — und allzuoft wird diesem Druck im Alltag nachgegeben. Aber das Grundrecht der Pressefreiheit liefert das imma-

nente Kriterium, politischer Einflußnahme und Zensurversuchen zu widersprechen — und wo immer ein Redakteur den Mut hat, den Lobbyisten zu widerstehen, hat er alle Argumente auf seiner Seite. Diese Waffe fehlt in der kirchlichen Publizistik. Solange dort die Unabhängigkeit journalistischer Arbeit nicht einmal in der Theorie anerkannt wird, bleibt der einzelne Journalist dem Loyalitätsanspruch von Hierarchie und Bürokratie wehrlos ausgeliefert.

Nach dem theologischen Examen habe ich eine intensive journalistische Ausbildung bekommen und arbeite seit einem Jahr als Fernseh-Redakteur in der Auslandsredaktion beim Westdeutschen Rundfunk. Privat lebe ich zur Untermiete in einem Pfarrhaus, gehöre zum Presbyterium meiner Gemeinde und predige gelegentlich im Gottesdienst. Äußerlich hat sich alles optimal gefügt. Über das Verhältnis der beruflichen und ehrenamtlichen Lebensbereiche ist damit allerdings noch wenig gesagt.

Eine rigorose Trennung im Sinne einer mißverstandenen Zwei-Reiche-Lehre scheidet aus doppeltem Grunde aus: Sie verträgt sich weder mit der eigenen Lebensgeschichte, noch ist sie theologisch haltbar. Bei aller Bejahung der säkularen Struktur meiner Arbeit kann ich darin nicht fundamental anders existieren als am Sonntag in der Kirche. Genauso unsinnig erscheint mir aber auch der umgekehrte Versuch, die journalistische Arbeit einfach nur als Fortsetzung der kirchlichen Arbeit mit anderen Mitteln zu verstehen. Ich erinnere mich an einen Kommentarlehrgang zu Beginn meiner Ausbildung. Der Dozent (übrigens auch ein Theologe) traf gleich den Punkt: «Junge, komm runter von der Kanzel!» Das saß.

Weder Trennung noch Vermischung schaffen eine sinnvolle Beziehung zwischen dem eigenen Wertesystem und der beruflichen Praxis. Journalistische Ethik entwickelt sich aus dem täglichen Diskurs mit Kollegen, die aus unterschiedlichen religiösen, philosophischen und politischen Traditionen heraus Maßstäbe für einen verantwortlichen Umgang mit den Möglichkeiten und Gefahren des Mediums suchen. Daß dieser Diskurs zumindest in Teilen des öffentlich-rechtlichen Fernsehens noch stattfindet, ist für mich der entscheidende Vorzug und Unterschied gegenüber den kommerziellen Sendern. Ich habe meinen kirchlichen Hintergrund im Kollegenkreis übrigens nie verheimlichen müssen. Die kirchliche Tradition von Intoleranz, Dogmatismus und Inquisition mahnt freilich eher zur Bescheidenheit denn zum Hochmut.

Die Arbeitsbedingungen im Journalismus folgen fast immer dem Prinzip von «trial and error». Gelungenen Sendungen stehen mindestens ebenso viele mißlungene Programme gegenüber. Vor allem der zunehmende Aktualitätsdruck läßt uns allzuoft aktionistisch *reagieren*, wo wir bei besserer Vorbereitung eigene Akzente hätten setzen müssen. Neue technische Möglichkeiten und ein außer Kontrolle geratener Konkurrenzkampf mit kommerziellen Anbietern haben Schnelligkeit und Live-Präsenz zu einem Götzen werden lassen. Statt gründlich überprüfter Information wird die Live-Recherche auf dem Sender zunehmend zum Kennzeichen der Nachrichten. Bei keinem Ereignis der letzten Jahre hat unser Medium krasser versagt als bei der Berichterstattung über den Golfkrieg. Nicht aus Überzeugung, sondern aufgrund unprofessioneller Vorbereitung wurde (nicht nur) unser Programm zum beinahe willenlosen Instrument der Propaganda. Es fehlte das Hintergrundwissen über den Nahen Osten, es fehlten Kenntnisse über den Islam (der darum immer wieder zur Karikatur verzerrt wurde), es fehlte sicherheitspolitisches Fachwissen, um die Pseudoinformationen der Militärs kritisch analysieren zu können. Kritik geriet da schnell zur allgemeinen moralischen Empörung — einem untauglichen Mittel gegenüber dem propagandistischen Sog des Affirmativen, dem sich am Ende immer weniger Kollegen entziehen konnten. Das Erschrecken über das Versagen war hinterher groß. Ob wir daraus gelernt haben, wird sich zeigen.

Außer bei besonderen Krisen wie dem Golfkrieg oder dem Putsch in Moskau 1991 ist die außenpolitische Redaktion, in der ich arbeite, vorrangig für ausführliche Hintergrundberichterstattung und nur teilweise für tagesaktuelle Nachrichtenvermittlung zuständig. Das gibt uns sowohl bei der Themenfindung als auch bei der Umsetzung mehr Gestaltungsraum. Ich verstehe unsere Magazinsendungen und Reportagen als Ergänzung, wenn nicht sogar mitunter als Korrektiv zu den Einseitigkeiten, die aktuelle Nachrichtensendungen vermitteln. Bei den Schwerpunkten unseres Programms ergibt sich für mich oft eine große Nähe zu den The-

men des kirchlich-ökumenischen Diskurses «Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung».

1. Gerechtigkeit

Im innerkirchlichen Streit stehen sich eine hierarchisch-obrigkeitsfromme Tradition und die «vorrangige Option für die Armen» der Befreiungstheologie gegenüber. Im Journalismus gibt es vergleichbare Fronten: Hofberichterstattung auf der einen, kritische Reportage auf der anderen Seite. So wie sich der befreiungstheologische Ansatz auf die biblisch-urchristliche Tradition beruft, klagt das Beharren auf journalistischer Distanz zur Macht ein demokratisches Grundprinzip ein: Verfassungsgeschichtlich ging es immer um die Absicherung der Pressefreiheit in ihrer herrschaftskritischen Dimension. Die «vorrangige Option für die Armen» gewinnt für die journalistische Ethik vor allem dann Gewicht, wenn man Armut nicht nur ökonomisch, sondern im Sinne von Gustavo Gutiérrez als *Marginalisierung* versteht. Ich denke, unsere Berichterstattung ist dort am besten, wo sie das politische Handeln der Mächtigen an den Auswirkungen der Politik auf die jeweiligen Betroffenen mißt. Nicht die allgemeine Elendsberichterstattung, sondern die sensibel erzählte Reportage gibt den Opfern von Ungerechtigkeit und Unterdrückung ihre Würde und ihre Sprachfähigkeit im öffentlichen Raum wieder. Marginalisierung wird durchbrochen, wo nicht der besserwisserische Journalist, sondern die Menschen selbst mit ihrer unverwechselbaren Geschichte zu Wort kommen — und zwar in ihrer ganzen Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit. Im Theologiestudium hat uns Gustavo Gutiérrez eingeschärft, daß die «vorrangige Option für die Armen» nicht deshalb gilt, weil die Armen bessere Menschen sind, sondern weil sie arm sind. Sozialkitsch nützt niemandem.

Ein Dilemma allerdings ist unauflösbar: Die Nähe, die eine gute und eindringliche Reportage herstellen muß, bedeutet zugleich ein Eindringen in die Privatsphäre von Menschen. Und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen folgt die Arbeit mit einem Kamerateam zu einem nicht unerheblichen Teil ganz profanen technischen Notwendigkeiten. Wir bringen, ob wir es wollen oder nicht, Unruhe in ein Haus oder eine Nachbarschaft. Zum anderen transportieren wir mit der Ausstrahlung des Filmes private Erfahrungen der Protagonisten in den öffentlichen Raum. Welche Folgen das für die Betroffenen hat, können wir nicht bis ins letzte voraussehen.

Dieses Dilemma ist unauflösbar. Wo die Grenze zwischen notwendiger Nähe und zynischem Voyeurismus zu ziehen ist, wann die Kamera abgeschaltet werden muß oder eine Aufnahme nicht gesendet werden darf, das kann jeder Reporter nur immer neu mit seinem Gewissen und im Gespräch mit Kollegen herausfinden. Die Gefahr des Irrtums wird er damit nie ausschließen können. Immerhin: Daß es im öffentlich-rechtlichen Fernsehen noch ein Wissen um diesen Konflikt gibt, unterscheidet uns fundamental von den kommerziellen Sendern, denen jedes Mittel recht ist, hohe Einschaltquoten zu bekommen.

2. Frieden

Ich bin, wie viele meiner Kollegen, Kriegsdienstverweigerer. Für mich gilt das ökumenische Bekenntnis: «Krieg darf nach Gottes Willen nicht sein.» In unseren Sendungen haben Berichte aus Kriegsgebieten einen hohen Anteil. Ich kenne nur wenige Kollegen, die eine offene Sympathie für militärisches Gehabe oder gar für Waffengewalt haben. Das größere Problem ist die Gewöhnung. Seit dem Ende des Kalten Krieges flammen überall alte und neue Konflikte auf. Mit dem Krieg im früheren Jugoslawien hat die Gewalt auch Europa wieder grausam eingeholt. Wir können als Journalisten die Realität der Kriege nicht unterdrücken. Die ethische und handwerkliche Herausforderung liegt freilich gerade darin, der Gewöhnung an die Allgegenwart der Gewalt zu widerstehen. Ich denke, daß dies auf verschiedenen Ebenen möglich ist.

Es gibt Nachrichtenbilder, deren Informationswert und Aussagekraft gleich null ist. Trotzdem bekommen wir sie jeden Abend zu sehen: beliebig aneinandergeschnittene Aufnahmen von einschlagenden Granaten, brennenden Häusern, verkohlten Leichen, schreienden Frauen. Kein Zuschauer würde es merken, wenn man zu solchen Bildern aus Sarajewo eine Meldung aus dem Kaukasus verlesen würde — oder umgekehrt. Derart auswechselbare Bildfetzen verstärken nur das Abstumpfen gegenüber der

Grausamkeit der Gewalt. Sie behindern das Verstehen der spezifischen Hintergründe und Ursachen jedes Krieges. Um der sachlichen Information und um der emotionalen Wirkung beim Betrachter willen halte ich eine quantitative Selbstbeschränkung in der Kriegsberichterstattung für dringend erforderlich.

Bilder von der Befreiung des Vernichtungslagers in Auschwitz haben mich und viele andere als Jugendliche furchtbar erschüttert. Das war vor fast zwanzig Jahren. Bilder von Massakern und anderen Grausamkeiten prallen heute nicht nur bei Jugendlichen weitgehend ab.

Auch die Bilder von weinenden Angehörigen haben ihre Ausdruckskraft beim Betrachter verloren. Damit steht die Aufgabe, Trauer und Leid jenseits stereotyper Metaphern zu vermitteln und Mitgefühl beim Zuschauer zu ermöglichen, vor einer völlig neuen Herausforderung. Ein Beispiel, wie so etwas aussehen könnte: In Sarajewo gibt es einen Cellisten, der seit einem Jahr jeden Tag an die Orte der Stadt geht, an denen kurz zuvor Menschen getötet wurden. Jeden Tag ein anderer Platz, jeden Tag andere Opfer, aber immer das gleiche stille Trauerlied: das Adagio von Albinoni. Ein ruhig und unsentimental erzähltes Portrait über diesen Cellisten würde mehr von der Unmenschlichkeit des Krieges vermitteln, als alle Schreckensberichte zusammen.

Wer den Fernseher einschaltet, bekommt zwangsläufig den Eindruck, Krieg und Gewalt seien die Normalität, Friede die Ausnahme. Diesem Trend müssen wir in unserer Programmplanung bewußt entgegenwirken. Die Erde als hoffnungsloses Jammertal zu verzeichnen, produziert nicht nur ein Zerrbild der Wirklichkeit, sondern belügt auch die Zuschauer um die überlebenswichtige Hoffnung, daß Friede eine reale Gestaltungsmöglichkeit in der Welt ist. Dies gilt um so mehr im Blick auf die Berichterstattung aus der sogenannten Dritten Welt, die in der öffentlichen Darstellung fast nur im Zusammenhang mit Krieg, Hunger und Chaos vorkommt. Mit ihrer einseitig negativen Themenauswahl verstärken die Medien ohnehin vorhandene Ängste und Abschottungswünsche der «Festung Europa» gegenüber dem Elend in der Welt. Am friedlichen Wiederaufbau Eritreas muß darum unsere Programmplanung mindestens ebenso viel Interesse zeigen wie am Bürgerkrieg in Somalia oder im Südsudan.

3. Bewahrung der Schöpfung

Die ökumenische Diskussion hat den Zusammenhang zwischen den globalen Umweltproblemen und der Ungerechtigkeit in der Weltwirtschaft herausgestellt. In den öffentlich-rechtlichen Programmen ist dieser Kontext nicht nur im Zusammenhang mit dem Umweltgipfel in Rio in vielen Sendungen anschaulich gemacht worden. Die Chance der Medien besteht darin, eine sinnlich erfahrbare Nähe zwischen geographisch weit auseinanderliegenden Ereignissen herzustellen. Ohne die Medien wäre die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl bis heute weltweit verschwiegen worden — denn der Unfall stellt die Nutzung der Kernkraft weltweit in Frage. Ohne die Medien würden Chemiekonzerne es leichter haben, umweltzerstörende Produkte in der sogenannten Dritten Welt zu produzieren. Ohne die Medien würde die Zerstörung des Regenwaldes bis heute als regionales Problem in Südamerika oder Asien erscheinen. Zur Beschreibung der verheerenden Probleme haben die Medien entscheidend beigetragen.

Umweltberichterstattung darf nichts verharmlosen — aber den Weltuntergang dürfen wir auch nicht herbeireden. Wir müssen journalistische Formen finden, die dem umsichgreifenden Fatalismus entgegentreten und Hoffnung wecken können. Ich meine nicht den Idiotenoptimismus der kommerziellen Sender, die den Horrorstories über Elend und Gewalt die heile Welt der Seifenopern entgegenstellen. Wir müssen Geschichten entdecken und erzählen, die zeigen, daß es lohnt und sogar Spaß macht, sich in die real existierende Welt mit ihren Problemen und Bedrohungen einzumischen. Es ist kein Zufall, daß gerade solche positiven Beispiele die größten Zuschauerreaktionen auslösen. Auf eine kürzlich ausgestrahlte Sendung über Energiesparen kamen viele tausend Anfragen nach praktischen Tips. Viele Pfarrer kennen die Schwierigkeit beim Predigen: Sie sollen Evangelium verkündigen, aber ihnen fallen nur Bilder für die Beschreibung der bedrückenden Wirklichkeit ein. Um überhaupt noch einen optimistischen Schlenker zu bekommen, flüchten sie sich in abstrakte Phrasen dogmatischer Christologie, bieten Steine statt Brot.

Da sitzen Pfarrer und Journalist im gleichen Boot: Beide müssen den Blick schärfen für die vielen tausend Hoffnungsgeschichten, die sich überall auf der Welt entdecken lassen.

ARND HENZE

geb. 1961; studierte ev. Theologie an den Universitäten Göttingen und Heidelberg sowie an der Graduate Theological Union in Berkeley, California. Weitere Studien beschäftigten sich mit außenpolitischen und sozialwissenschaftlichen Fragen. Er arbeitet als Fernsehredakteur in der Auslandsredaktion des «Westdeutschen Rundfunks», einem der größten öffentlich-rechtlichen Rundfunksender Europas. Arnd Henze ist Autor zahlreicher Sozialreportagen und Dokumentationen. Anschrift: Dellbrücker Mauspfad 361, 51069 Köln, BRD.

CONCILIUM aktuell

Lisa Sowle Cahill

«Veritatis splendor»

Der neuen Enzyklika liegt das Problem von Objektivität und Relativismus in der Ethik zugrunde — ein Problem, das aus vielen Gründen für die zeitgenössische Ethik von zentraler Bedeutung ist. In Europa und Nordamerika hat die postmoderne Philosophie das Streben der Aufklärung nach universaler Wahrheit ebenso radikal in Frage gestellt wie die selbstreflexive, sich selbst transzendierende Identität des «Selbst» oder «Subjekts». Jede Berufung auf eine Natur des Menschen und zeitlos-gültige menschliche Werte wird nun angezweifelt. Die kritische postmoderne Infragestellung der «Wahrheit» deckt sich mit abendländischen politischen Traditionen, die vor allem in Nordamerika lebendig sind — Traditionen, deren Kern Freiheit, Autonomie und der Schutz der Privatsphäre ist. Auf politischem Gebiet tendieren westliche Kulturen dazu, umstrittene moralische Fragen nicht durch eine inhaltliche Festlegung, sondern durch die Einigung auf ein Verfahren zu entscheiden. Angesichts der Tatsache, daß es keine Übereinstimmung darüber gibt, was das Gemeinwohl ist, und daß es unwahrscheinlich ist, daß darüber jemals ein Konsens erzielt wird, setzt man auf die Freiheit und die wohlinformierte Entscheidung in moralischen Fragen. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele, etwa in den politischen Debatten um bioethische Fragen wie Euthanasie, den therapeutischen Umgang mit Unfruchtbarkeit und Abtreibung.

Wenn wir nun das Problem des moralischen Relativismus auf internationaler Ebene betrachten, so stellen wir vielfache konkurrierende Ansprüche auf kulturelle, religiöse und ethnische Hegemonie fest, was mit langandauernder und erbitterter Gewalt einhergeht. Sowohl hoffnungslos verfahrene Situationen wie etwa in Osteuropa als auch Lösungsversuche wie die arabisch-israelische Friedensinitiative weisen auf die Bedeutung nichtrelativer Ideale von Menschenwürde und Menschenrechten hin.

Darüber hinaus existiert das Christentum innerhalb einer Vielfalt von Kulturen. Die römisch-katholische Kirche selbst umfaßt viele kulturelle Traditionen und muß im jeweiligen Kontext mit anderen Religionen und Moralvorstellungen in Dialog treten. Und das Entstehen der vielen «Theologien der Befreiung» überall auf der Welt zeigt, daß die Forderung nach politischer und kultureller Veränderung einerseits der Situation entsprechen muß, andererseits aber des Bewußtseins der einen, gemeinsamen Menschheit als eines Fundaments bedarf.

Gegen eine allzu relativistische bloße Hinnahme des Pluralismus greift Veritatis splendor[1] auf die Tradition des Naturrechts zurück, und damit auf das Vertrauen auf die vernunftgemäße Einsicht in Werte, die den Menschen unterschiedlicher Kulturen und Regionen gemeinsam sind. Die Enzyklika behauptet: «Insofern aber das Naturgesetz die Würde der menschlichen Person zum Ausdruck bringt und die Grundlage für ihre fundamentalen Rechte und Pflichten legt, ist es in seinen Geboten universal, und seine Autorität erstreckt sich auf alle Menschen. Diese Universalität sieht nicht von der Einzigartigkeit der Menschen ab, noch widerspricht sie der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit jeder einzelnen menschlichen Person» (51, Hervorhebung im Original). Dennoch zielt sie auf eine «Gemeinschaft der Personen» (51) ab. Die Überzeugung, daß jenseits aller kultureller Unterschiede die Moralität in ihrem wesentlichsten Bestand in unserer gemeinsamen Menschennatur begründet ist, macht das Herzstück der jüngeren päpstlichen Enzykliken aus und begründet die Legitimität dafür, daß die Kirche zu gesellschaftlichen und politischen Fragen heute Stellung bezieht. Die bleibende Bedeutung von Veritatis splendor liegt wahrscheinlich in ihrem Insistieren auf Objektivität im Bereich der Moral, in der Aufforderung einer Wiederbelebung der thomistischen Tradition des Naturrechts gegen den postmodernen Relativismus und die Verabsolutierung der freien Entscheidung als moralischem Wert.

Dieser wichtige Beitrag wird jedoch durch eine weitere Thematik der Enzyklika mehr als abgewertet: Hier geht es darum, jene theologische Diskussion in ihre Schranken zu verweisen, die die wissenschaftliche Forschung in den meisten Hoch-

schulen im westlichen Kulturkreis vorangetrieben hat. Das tragende Gerüst der Enzyklika scheint nicht so sehr eine konstruktive, ermutigende und möglicherweise kulturverbindende Botschaft zu sein, sondern die Verurteilung von Irrtümern. Sie wendet sich gegen übertriebene Auffassungen von «autonomer Ethik», gegen das Konzept einer «Fundamentaloption» und gegen einen «Proportionalismus». Sie insistiert auf der zentralen Bedeutung von «in sich schlechten Akten» innerhalb der katholischen Sittenlehre, auf der Todsünde und auf der Autorität der Kirche. Sie erinnert die Bischöfe an ihre Pflicht, ihr Wächteramt wahrzunehmen und die Gläubigen vor jeglicher Gefahr des Irrtums zu schützen (116). Die theologischen Fakultäten haben nach Auffassung der Enzyklika im Auftrag des Ortsbischofs zu handeln. Die Moraltheologen müssen nicht nur die öffentliche Auseinandersetzung um Streitfragen vermeiden, sondern dürfen nicht einmal in der internen Debatte die Lehre auf irgendeine Weise in Frage stellen (113). Und die Bischöfe sollen «in Fällen schwerwiegender Nichtübereinstimmung» mit der kirchlichen Lehre katholischen Einrichtungen die Bezeichnung «katholisch» aberkennen (116).

Dieser Teil der Enzyklika verkehrt ihre zuerst entfaltete Botschaft zumindest in zweierlei Hinsicht ins Gegenteil: Erstens: Ein Teil der Presse, der Moraltheologen und der Bischöfe wird sich wahrscheinlich auf die unmittelbar juridischen Konsequenzen der Enzyklika konzentrieren. Natürlich wird dieser Trend noch verstärkt, wenn einige Mitglieder der Hierarchie die Enzyklika als einen Teil eines Netzes aus lehramtlichen Dokumenten benutzen, mit dem man «Abweichler» einfängt. Zweitens — und das ist theologisch viel fataler — behauptet die Enzyklika, daß «einzig und allein der christliche Glaube» den Weg zu einem wahren Verständnis der Natur des Menschen weist (112), und daß die katholische Lehre alle Antworten bereits in sich enthält, «unbeschadet der möglichen Grenzen menschlicher... Beweisführungen» (110). Damit steuert die Enzyklika auf einen Fideismus zu, der im Widerspruch zur Tradition der katholischen Moraltheologie steht und deren wertvollste Einsichten vollends zunichte macht. Während der erste Teil der Enzyklika die Universalität des Naturgesetzes verteidigt, definieren die folgenden Teile das sittliche Leben als «Bekenntnis» und «Zeugnis» (89) und verweisen auf die Offenbarung, die die Vernunft übersteigt, als Quelle moralischer Einsicht.

Einige Interpreten mögen — hoffnungsvoll oder bange — die Bedeutung der Enzyklika darin sehen, daß sie Methoden der Empfängnisverhütung in Verbindung mit in sich schlechten Handlungen bringt (80). Wir Katholiken wären viel erfolgreichere Anwälte einer für alle Kulturen gültigen Moraltheologie, wenn wir uns auf die viel wichtigeren Themen konzentrierten, die unter uns Konsens sind, wie etwa die positiven, miteinander verschränkten Werte von Achtung voreinander, Verbindlichkeit der Beziehung und Elternschaft. Es wäre eine Schande für die Verfasser der Enzyklika, wenn sie nur zu neuen Anschuldigungen und Spaltungen innerhalb der Kirche führen würde.

Schließlich ist die Sprache von Veritatis splendor unverbesserlich und unnötig sexistisch. Dies ist umso erschreckender, als das Dokument nicht zuletzt Normen des Sexualverhaltens behandelt, die die Würde der Frau besonders betreffen. Die offizielle Lehre zeigt sich wieder einmal besonders uneinsichtig im Hinblick auf die Belange der Frauen, wenn sie das Wohl des «Menschen» definiert. Der abschließende Teil über Maria, der ohne Zweifel von einer pastoralen Absicht getragen ist, charakterisiert sie in weiblichen Stereotypen als mitleidende und barmherzige Mutter der «Menschen»[2]. «Sie versteht den Sünder und liebt ihn mit mütterlicher Liebe» (120). Diese Art von Frömmigkeit ist bloß Wasser auf die Mühlen derer, die behaupten, daß das Verständnis der Kirche von der «Natur» der Geschlechtlichkeit bloß kulturell bedingt und deshalb patriarchalisch ist.

[1] Die Zitate sind der autorisierten deutschen Fassung der Enzyklika entnommen: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Die in Klammern angegebenen Ziffern sind die Nummern des jeweiligen Abschnitts.

[2] Im englischen Original steht hier «man», was sowohl Mann als auch Mensch bedeutet.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

«CONCILIUM aktuell» wird redaktionell von Norbert Greinacher und Bas van Iersel verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Direktionskomitees von CONCILIUM wieder.