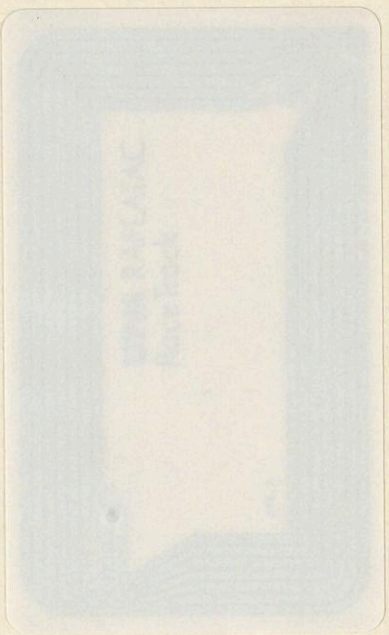


N12<519011171 021

ubTÜBINGEN

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift
für Theologie

Februar 1995
31. Jahrgang

Y 23000 F
Heft 1

CONCILIUM

Die Bibel als kulturelles Erbe

O. Keel	«Aus der Mitte der Völker»
J. van Ruiten	Juden und Griechen
W. G. Oxtoby	«Ein jeder in seiner Sprache»
J. K. Riches	Weder Jude noch Grieche
D. Jasper	Die Bibel in Kunst und Literatur
A. Camps	Die Bibel und die Entdeckung der Welt
J.-P. Ruiz	Neue Wege der Bibellektüre in der Dritten Welt
G. M. Soares-Prabhu	Die Bibel als Magna Charta von Befreiungs- und Menschenrechtsbewegungen
N. Solomon	Die Bibel und die Erhaltung der Welt
T. Okure	«Siehe, ich mache alles neu!»
CONCILIUM aktuell	
E. Kabongo Kanundawi	Aktive Teilnahme der Kirche von Zaire am Aufbau einer handlungsfähigen Nation

Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
31. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1995

INHALT

VORWORT

Seán Freyne/Wim Beuken, Die Bibel als kulturelles Erbe .....

VON DER WELT ZUR SCHRIFT: DIE BIBEL UND IHRE KULTUREN

Othmar Keel, «Aus der Mitte der Völker». Die Bibel als Schlüssel zu den Kulturen des Alten Orients .....
Jacques van Ruiten, Juden und Griechen. Eine Erfahrung kultureller Vielfalt 1
Willard G. Oxtoby, «Ein jeder in seiner Sprache». Alte und moderne Bibelübersetzungen als Ausdrucksformen ethnischer und kultureller Identität 1
John K. Riches, Weder Jude noch Grieche. Die Herausforderung, eine multikulturelle religiöse Gemeinschaft zu bilden 2

VON DER SCHRIFT ZUR WELT: DIE BIBEL UND DAS ENTSTEHEN VON KULTUR

David Jasper, Die Bibel in Kunst und Literatur. Das Beispiel Maria Magdalena 3
Arnulf Camps, Die Bibel und die Entdeckung der Welt. Mission, Kolonisierung und Entwicklung in fremden Ländern 4

VON DER SCHRIFT ZUM BUCH DES LEBENS: DIE BIBEL ALS QUELLE MENSCHLICHER WERTE

Jean-Pierre Ruiz, Neue Wege der Bibellektüre in der Dritten Welt 5
George M. Soares-Prabhu, Die Bibel als Magna Charta von Befreiungs- und Menschenrechtsbewegungen 5
Norman Solomon, Die Bibel und die Erhaltung der Welt 6
Teresa Okure, «Siehe, ich mache alles neu!» Das Schlußdokument der Vierten Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation 7

CONCILIUM aktuell

Emery Kabongo Kanundawi, Aktive Teilnahme der Kirche von Zaire am Aufbau einer handlungsfähigen Nation 8

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Exegese

Wim Beuken, Louvain. Seán Freyne, Dublin.

Mitglieder der Sektion

R. Aguirre, Bilbao. J. Ashton, Oxford. G. Bienaimé, Tournai. P.S. David, San Fernando (Philippinen). L. Fatum, Kopenhagen. B. van Iersel, Nijmegen. J. Magonet, London. S. McEvenue, Montreal. M. Mitchell, Chicago. M. O'Brien, Victoria (Australien). T. Okure, Port Harcourt (Nigeria). J. Riches, Glasgow. S. Schroer, Zürich. E. Schüssler Fiorenza, Cambridge. G.M. Soares-Prabhu, Ramwadi-Pune (Indien). J. Upkong, Port Harcourt (Nigeria). M.-Th. Wacker, Hünfelden-Neuheim (BRD). E. Wainwright, Banyo (Australien). J. Walsh, Jamaica (USA).

theol

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

31. Jahrgang 1995

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. José Oscar Beozzo, São Paulo. Willem Beuken, Nijmegen. Leonardo Boff, Rio de Janeiro. Louis-Marie Chauvet, Paris. Julia Ching, Toronto. John Coleman, Berkeley. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Seán Freyne, Dublin. Hermann Häring, Nijmegen. Maureen Junker-Kenny, Dublin. Werner G. Jeanrond, Lund. François Kabasele Lumbala, Mbuji Mayi (Zaire). Karl-Josef Kuschel, Tübingen. Nicholas Lash, Cambridge. Mary-John Mananzan, Manila. Norbert Mette, Münster. Johann Baptist Metz, Wien. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Mercy Amba Oduyoye, Princeton. John Panagopoulos, Athen. Aloysius Pieris, Gonawala-Kelaniya (Sri Lanka). James Provost, Washington. Giuseppe Ruggieri, Catania (Italien). Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge. Mary Shawn Copeland, New Haven. Lisa Sowle Cahill, Chestnut Hill. Christoph Théobald, Paris. Miklós Tomka, Budapest. David Tracy, Chicago. Marciano Vidal, Madrid. Knut Walf, Nijmegen.

LEITUNG DER REDAKTIONSKOMITEES

Wim Beuken, Louvain/Seán Freyne, Dublin (Exegese). Hermann Häring, Nijmegen/Johann Baptist Metz, Wien (Dogmatik). Louis-Marie Chauvet, Paris/François Kabasele Lumbala, Mbuji Mayi (Liturgik). Dietmar Mieth, Tübingen/Lisa Sowle Cahill, Chestnut Hill (Moraltheologie). Leonardo Boff, Rio de Janeiro/Virgil Elizondo, San Antonio (Theologie der Dritten Welt). John 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: Die Bibel als kulturelles Erbe
Seán Freyne/Wim Beuken, Vorwort 1-3

Heft 2: Die vielen Gesichter des Göttlichen
Hermann Häring, Vorwort 89-90

Heft 3: Leib und Sinnlichkeit in der Liturgie
Louis-Marie Chauvet, Vorwort 175-177

Heft 4: Die Familie
Lisa Sowle Cahill/Dietmar Mieth, Vorwort 283-286

Heft 5: Armut und Ökologie
Leonardo Boff/Virgil Elizondo, Vorwort 375-377

Heft 6: Religion und Nationalismus
John Coleman/Miklós Tomka, Vorwort 477-479

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

HAUPTBEITRÄGE[1]

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

Aszódi László/Frater Georgius, De profundis... Die Religion als Stütze der Minderheiten (6) 530-536

Baum Gregory, Welche Form von Nationalismus? Ethische Unterscheidungen (6) 537-543
Berger Teresa, Frauen als Fremd-Körper im Leib Christi? Ein Blick auf den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang von Frauen (3) 260-265
Boff Leonardo, Theologie der Befreiung und Ökologie: Alternative, Gegensatz oder Ergänzung? (5) 423-431
Borgman Erik, Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott (2) 154-160
Buckland Stephen, Ritual, Körper und «kulturelles Gedächtnis» (3) 215-220

Callahan Sidney, Psychologie familiärer Beziehungen (4) 304-311
Campanini Giorgio, Der Wandel der Familie und die Herausforderungen der Kultur der Gegenwart (4) 312-315
Camps Arnulf, Die Bibel und die Entdeckung der Welt. Mission, Kolonisierung und Entwicklung in fremden Ländern (1) 43-49
Chauvet Louis-Marie, Die Liturgie in ihrem symbolischen Raum (3) 198-205
Coleman John, Eine Nation von Bürgern (6) 509-516
Conzemius Victor, Universaler christlicher Glaube und Nationalismus (6) 487-492

Dussel Enrique, Die Familie in der «Welt der Peripherie» (4) 323-332

Eicher Peter, Gottesbeziehung und gesellschaftliches Verhalten (2) 139-147
Esquivel Velásquez Julia, Spiritualität der Erde (5) 416-423

Fabri dos Anjos Márcio, Für eine Spiritualität des Familienlebens (4) 356-364
Fahey Michael A., Die christliche Familie als Hauskirche im Zweiten Vatikanischen Konzil (4) 346-351
Figl Johann, Das Göttliche in einer gottfernen Gesellschaft (2) 160-165
Forte Bruno, Die Erfahrung Gottes in Jesus Christus (2) 127-133

Gibellini Rosino, Zur Theologie der Ökologie (5) 465-471
Gudynas Eduardo, Sozialökologie aus der Sicht der Armen (5) 450-457

Habito Ruben L.F., Zen und die menschliche Existenz (2) 103-107
Hameline Jean-Yves, «Zeremonieller Rahmen». Notiz zu einem Begriff (3) 206-208
Häring Hermann, Der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott (2) 114-122
Hensman Charles Richard, Prinzipien für eine sozio-ökologische Ethik. Die Beziehung zwischen Erde und Leben (5) 457-465
Houdijk Rinus, Nichteheliche Formen des Zusammenlebens und Fortpflanzung (4) 299-304

Isasi-Díaz Ada María, Mujerista-Liturgien und der Kampf um Befreiung (3) 254-259

Jacques Francis, Von den Sprachspielen zu den «Textspielen». Der Fall des religiösen Ritus (3) 178-192
Jasper David, Die Bibel in Kunst und Literatur. Das Beispiel Maria Magdalena (1) 33-42

Kabasele Lumbala François, Christen und Muslime in Schwarzafrika. Wege zum Dialog (3) 232-237
Kabasele Lumbala François, Kirche als Familie in Afrika (4) 352-355
Keel Othmar, «Aus der Mitte der Völker». Die Bibel als Schlüssel zu den Kulturen des Alten Orients (1) 4-10

Lamberts Jozef, Heutige Gefühlsströmungen und Liturgie (3) 272-277

Maas Frans, Meister Eckhart: Aufschub von Einheit als Raum zum Leben (2) 133-139
Malinar Angelika, Gott, Götter und Göttlichkeit in der hinduistischen Tradition des Pāñcarātra (2) 96-103
Marcos Silvia, Heilige Erde: Mesoamerikanische Perspektiven (5) 397-404
Marty François, Von den Sinnen zum Sinn (3) 193-197
Mette Norbert, Die Familie in der kirchenamtlichen Lehrverkündigung (4) 339-346
Metzger Marcel, Liturgie und Kosmos (3) 209-214
Mitchell Nathan, Das Entstehen von neuen Ritualen in der Kultur der Gegenwart (3) 265-272
Mpongo Laurant, Gott im Gebet der Ntomba (2) 123-127

Nandy Ashis, Säkularismus, Hindu-Nationalismus und die Furcht vor dem Volk. Das Paradox des Säkularismus (6) 544-549

Okure Teresa, «Siehe, ich mache alles neu!» Das Schlußdokument der Vierten Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation (1) 74-84

Osiek Carolyn, Das Neue Testament und die Familie (4) 287-293
Oxtoby Willard G., «Ein jeder in seiner Sprache». Alte und moderne Bibelübersetzungen als Ausdrucksformen ethnischer und kultureller Identität (1) 17-26

Puga Mariano, Das kollektive Gedächtnis in der Liturgie der Basisgemeinden Lateinamerikas (3) 221-225

Ramos González Marié, Die Familie und Moralentscheidungen. Wie reagiert die christliche Familie auf die neuen moralischen Herausforderungen von heute? (4) 333-339
Ramos Regidor Jos, Vorbemerkungen zu einer öko-sozialen Theologie der Befreiung (5) 431-442
Reid Charles J., Die Geschichte der Familie (4) 293-298
Renaud-Chamska Isabelle, Liturgie als Zitat (3) 237-241
Ribeiro Berta G., Ökologisches Bewußtsein in Amazonien. Die Erfahrung der einheimischen Bevölkerung (5) 385-397
Richard Pablo, Der Gott des Lebens und die Wiedergeburt der Religion (2) 165-171
Riches John K., Weder Jude noch Grieche. Die Herausforderung, eine multikulturelle Gemeinschaft zu bilden (1) 26-32
Ruiten Jacques van, Juden und Griechen. Eine Erfahrung kultureller Vielfalt (1) 11-17
Ruiz Jean-Pierre, Neue Wege der Bibellektüre in der Dritten Welt (1) 50-57

Sahi Jyoti, Der Körper auf der Suche nach Innerlichkeit (3) 242-248
Santa Ana Julio de, Das derzeitige sozioökonomische System als Ursache des ökologischen Ungleichgewichts und der Armut (5) 378-385
Sardar Ziauddin, Islam und Nationalismus (6) 549-554
Schilling Heinz, Konfession und politische Identität im Europa der werdenden Neuzeit (6) 480-486
Schneider Heinrich, Patriotismus und Nationalismus (6) 499-509
Schüngel-Straumann Helen, Das weibliche Antlitz Gottes (2) 148-153
Seljak David, Religion, Nationalbewußtsein und die Auflösung Kanadas (6) 523-529
Soares-Prabhu George M., Die Bibel als Magna Charta von Befreiungs- und Menschenrechtsbewegungen (1) 58-66
Solomon Norman, Die Bibel und die Erhaltung der Welt (1) 66-74

Tomka Miklós, Säkularisierung und Nationalismus (6) 492-498
Tong John, Liturgische Symbole in der chinesischen Kultur (3) 248-253
Tracy David, Das Paradox der vielen Gesichter Gottes im Monotheismus (2) 108-114

Uehlinger Christoph, Der Schrei der Erde? Biblische Perspektiven zum Thema «Ökologie und Gewalt» (5) 405-415
Uzukwu Elochukwu E., Körper und Erinnerung in der afrikanischen Liturgie (3) 226-232

Vidal Marciano, Werte und Ideale der Familie (4) 365-372
Vrcan Sdrjan, Religion und Kirchen und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien (6) 517-523
Wal Knut, DAO — «Schatz dem Guten, Schutz dem Bösen» (2) 91-95
Wielenga Bastiaan, Von einer Ökonomie des unbegrenzten Wachstums zu einer Ökonomie der menschlichen Genügsamkeit (5) 443-449
Woodhead Linda, Glaube, Feminismus und die Familie (4) 316-323

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

ZB 191

BEITRÄGE ZUR REIHE «CONCILIUM aktuell»

Kabongo Kanundowi Emery, Aktive Teilnahme der Kirche von Zaïre am Aufbau einer handlungsfähigen Nation (1) 85-87

Moltmann Jürgen, Hat das Papsttum eine ökumenische Zukunft? (5) 472-473

Panagopoulos John, Ut unum sint. Bemerkungen zu der neuen päpstlichen Enzyklika aus Orthodoxer Sicht (5) 473-475

Várszegi Asztrik, Die Kirche in Ungarn nach der Wende (2) 172-173
Vidal Marciano, «Evangelium vitae»: eine Enzyklika, die mit grobem Pinsel gemalt ist. Anfragen eines katholischen Theologen (3) 278-281

SACHREGISTER[2]

Abtreibung 72, 289, 300
aggiornamento 26
Agnostizismus 162
Altes Testament 1, 5, 7, 8f, 9, 20, 61-63, 65, 148, 151f, 191, 237, 323, 407
Amtskirche 300, 362
Androzentrik 264
Anthropologie 251, 304, 334, 406, 410
— biblisch-christliche 466
— der Religionen 123
— ökologische 387
— säkularistische 465
Anthropozentrik 467
Anthropozentrismus 414, 424f, 441, 465f
Apartheid 439
Apokalypse 101
Apostolicam actuositatem 342, 350
Arbeit 437
Arbeitslosigkeit 460, 553
Arcanum illud 364
Arianismus 488
Arme 46, 54f, 64, 81f, 112, 169, 171, 221f, 243, 257, 361, 382, 406, 414, 423, 426f, 429, 431, 441, 447, 540
— Kampf der 223
— Option für die 221, 371, 426f, 430, 441
Armut 168, 387, 426, 431, 443f, 553
— absolute 385
Askese 294
— sexuelle 284
Assistentialismus 427
Atheismus 154, 521
Atomenergie 468
Auferstehung 142, 209, 213, 422, 442, 503
— Jesu 29, 33f, 36-38, 41f, 106, 111-113, 183, 209, 225f, 229, 275f
Aufklärung 2, 5, 108, 140, 144, 151, 162, 477, 486, 490, 506
— liberale 542
— sozialistische 542
Ausbeutung 45, 59, 64, 70, 231, 311, 429, 432, 435f, 441, 457, 461, 469
— ökonomische 146
Auschwitz 276

Basisgemeinden 54, 81, 235, 328, 352, 431, 440
Befreiung 48, 52f, 55, 70, 118, 158, 164, 222, 264, 275, 329, 423f, 427f, 439, 442, 448, 460, 469, 538
— der Armen 430
Bergpredigt 183
Bibel 92, 96, 166, 181, 183, 194, 207, 221, 229, 234, 239, 284, 319, 352, 466, 470, 510, 538
Bigamie 326
Biozentrik 467
Bischofsamt 348
Buddhismus 24f, 89, 96, 144, 162f, 171, 487
Bund 187, 358-360, 412, 449, 469

Casti connubii 350, 364
Charisma 348
Christologie 79, 111, 113, 115, 210, 245
Conquista 225, 325, 442

Dei Verbum 74f, 83
Deismus 108
Dekalog 61, 69, 499
Demokratie 140, 429, 432, 439f, 444, 449, 478, 502, 511, 514, 519f, 546, 552, 554
Determinismus
— behavioristischer 309
— psychoanalytischer 309
Diakonie 275, 277
Dialog 497, 536
— interreligiöser 90, 114, 117, 119, 126, 442
Divino afflante Spiritu 9, 53
Dogmatik 146
Donum vitae 300, 303
Dritte Welt 58f, 61, 75, 80, 169-171, 235, 285, 337, 361, 385f, 426, 461, 470, 496
Dualismus 193, 383, 441, 456

Ehe 350
— Sakrament der 347
— Theologie der 338
Ehelosigkeit 331
Ehescheidung 323
Ekklesiologie 245
— der Communio 350
Emanzipation 59
Empfängnisverhütung 72, 289, 297, 299, 337
Engel 67
Entfremdung 300, 537
— kulturelle 59
Entwicklung 235, 440, 526, 528
— nachhaltige 424
Erbsünde 67
Erinnerung, gefährliche 275f
Erlösung 23, 78, 96f, 100-102, 111, 144, 209, 211, 292, 295, 336, 422, 428, 503
Erste Welt 50, 55, 58f, 338, 385, 405
Erster Weltkrieg 145, 490, 491, 537, 540
Eschatologie 225, 252
Ethik 163, 170, 227, 275, 285, 377, 429, 432, 434
— christliche 466
— der Solidarität 468
— Jesu 63
— theonome 162
Ethnozentrismus 435
Eucharistie 77, 191, 195, 198, 204, 210, 212, 223, 253, 261
Eurozentrismus 435, 440
Evangelii nuntiandi 75
Evangelisierung 44, 53, 76, 166, 222, 225, 326, 332, 442
— der Kirche 224
Evangelium 44-46, 221, 235, 237, 264, 284, 311, 328, 331, 334, 352, 440, 442, 454
Evolution 67, 425, 429
Exegese 1, 6, 9, 54, 335
— historisch-kritische 51
Exodus 1, 50, 52, 60, 276, 542

Familiaris consortio 337, 340, 342f, 350, 364, 371
Familie, Theologie der 338
Familienplanung 289, 342
Faschismus 552
Feindesliebe 145, 535
Feminismus 264, 438
Firmung 210
Fortschritt 435
Französische Revolution 477, 500, 505, 510, 519
Frauenbewegung 264, 438, 448
— kirchliche 264
— zweite 262
Friede 3, 81, 89, 235f, 275f, 429, 439, 449, 499, 526, 538, 540, 542
— mit der Natur 468

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

Fundamentalismus 3, 53, 75, 78, 243, 327, 435, 550-554
— islamischer 479
— religiöser 242, 459
Gaudium et spes 161, 163, 312, 336, 340, 342, 344, 358f, 364
Gebet 182, 194, 202, 208, 230, 256, 271, 400
Gebote Gottes 342
Geburtenkontrolle 72
Gegenreformation 41
Geist Gottes 83, 111, 118, 121, 131, 193, 210, 230, 264, 276, 317, 360, 420
Geist Jesu 29
Gemeinde, christliche 336
Gentechnik 299, 468
Gerechtigkeit 3, 9f, 53, 70, 81, 159, 179, 222, 235f, 258, 276, 299, 302, 311, 359, 371, 426f, 434, 439, 500, 503, 512, 514, 526, 538, 540, 542
— Gottes 30
— ökologische 376, 429, 441
— soziale 377, 381, 424, 429, 431, 441, 479, 528, 541
Geschwisterlichkeit 520
Gewalt 46, 216, 326, 382f, 435f, 451, 463, 520, 545, 553
— ethnische 546
— gegen Frauen 285
— kollektive 546
— ökologische 376
— religiöse 545f
— systemische 381
Gewaltlosigkeit 540
Glaube 2, 6, 53, 90, 129, 152, 155, 181, 191-193, 204, 212, 340, 345, 431, 497, 546f
Gnade 101f, 127, 129, 132, 204, 211f, 295, 419, 426
Gottesliebe 146f
Götzendienst 46-48
Gravissimum educationis 340
Gregorianische Reform 295

Heil 179, 181, 212, 422
Heiliger Geist 20, 23, 44, 50, 113-115, 125-127, 129f, 132, 136f, 183, 190f, 194, 197, 209, 211, 340, 352, 364, 490, 500
Heilsgeschichte 263, 466
Heilung 256
Hermeneutik des Verdachts 110
Herrenmahl 191
Hierarchie der Kirche 338
Hinduismus 62, 89, 163, 171, 477, 479, 487, 540
Hoffnung 61, 170f, 340, 345, 449
Hölle 48
Humanae vitae 300, 337, 359
Humanismus 481, 490
Humanwissenschaften 2, 176
Hunger 429, 460

Ideologie 382, 451, 479, 492, 497, 521, 546f
— nationalistische 522
Imperialismus 460, 548
— kultureller 447
Individualismus 381, 497, 527, 537
Inkarnation 112f, 132, 142, 242, 422, 469
Inkulturation 54, 126, 230, 235, 264, 273, 275, 489
Inquisition 484
Islam 24, 94, 108, 110, 113f, 116f, 144, 171, 477, 483f, 487, 489, 521f, 540

Juden 537-539
Judentum 2, 9f, 28, 63, 66f, 94, 108, 110, 113f, 116, 144, 187, 236, 483f
Jüngstes Gericht 192

Kanon 181
Kapital 376, 437, 444f, 462
Kapitalakkumulation 376, 445-447
Kapitalismus 169f, 327, 376, 460, 542f
— transnationaler 326f
Katechismus der katholischen Kirche 336, 340

Kirche 1, 31, 33-35, 37, 39-42, 51, 59, 76, 78, 81, 111, 131f, 140, 152, 155, 164, 176f, 190, 194, 197-199, 202f, 211, 221f, 230f, 241, 243, 257f, 264, 266, 273f, 276f, 326, 333, 341, 345, 359, 363, 367, 369, 426, 429, 440, 478, 483, 497, 515
— der Armen 224
Kirchenrecht 146, 284, 295-297, 330
Kolonialismus 82, 230, 235, 434f, 440f, 548
— ökologischer 395
Kolonisierung 325, 379, 479
Kommunismus 521, 553
Konkupiszenz 295
Konsumismus 435, 441, 527
Konzil
— Erstes Vatikanisches 155
— Erstes von Konstantinopel 115
— Erstes von Mar Aba 330
— von Arles 330
— von Chalkedon 115
— von Nizäa 115
— von Trient 36, 297, 350
— Zweites Vatikanisches 1, 26, 66, 75, 89, 155, 163, 197, 221, 224, 248, 254, 262, 265f, 273, 284f, 297, 334, 336, 340, 342-344, 359, 363-365, 367f, 499, 525f, 528
Konziliarer Prozeß 276
Koran 24, 111
Kosmologie 101, 251
Kosmozentrik 467
Krankensalbung 210
Kreuz 29, 111-113
Kreuzzüge 45
Krieg 146, 276, 406, 408, 434, 494f, 522, 543
— gerechter 517
— heiliger 65
— Kalter 553
Kulturkampf 490

Leben 399, 421-425, 454, 456
— Option für das 441
Leib Christi 131, 422
Liberalismus 541
Liebe 53, 113, 117, 129, 179, 204, 296f, 310f, 318f, 340, 342, 345, 358f, 364, 367, 381, 419, 421, 441, 463, 545
— Gottes 64, 336
Liebesgebot 63, 329
Liturgie 54, 76
Logos 317, 422
Lumen gentium 81, 340, 342, 348-350, 536

Magisterium 23
Manichäismus 295
Marginalisierte 112
Markt 382
Marktwirtschaft, «freie» 528
Marxismus 542
Massenmedien 333
Mater et Magistra 350
Medellín 221f, 254, 368
Menschenrechte 46, 78, 222, 235, 337, 432, 439, 509, 512f, 516, 519, 522
Messiasglaube, christlicher 252
Metanoia (s. auch Umkehr) 416, 418f
Metaphysik 119, 456
Mission, christliche 327
Moderne 432, 439, 456, 465f
Modernismus 272
Monogamie 326, 329
Monotheismus 89, 93, 125
— jüdischer 407
Moral 300
Moraltheologie 335-337
Mystik 117, 171, 377, 429

Nachfolge 48, 337f, 358
Nächstenliebe 145-147, 216, 327, 535, 539
Naturphilosophie 251

Naturrecht 296, 330
Naturwissenschaften 2, 6, 140
Neoliberalismus 428, 528
Nestorianismus 94
Neue religiöse Bewegungen 162, 497
Neuer Bund 191
Neues Testament 1, 8f, 14, 20f, 25f, 61, 63, 115, 127, 148, 152, 237, 323
Neuevangelisierung 75, 78, 80f
New Age 305
Nostra aetate 66

Offenbarung 2, 5f, 24, 69, 94, 111, 129-132, 234, 419, 427, 503
— christliche 125
— mosaische 125
Ökofeminismus 468, 470
Ökologie 146
Ökumene 54
Opfer 190, 230
Ordensleben 349
Orthodoxie 521

Pacem in terris 516, 526
Panentheismus 470
Pantheismus 108, 470
Papst 140
Paradies 44
Partizipation 426
Passion Christi 191, 225, 275
Pastoral 54
Paternalismus 427
Patriarchat 254, 327, 370
Philosophie 94, 295, 304
Physiozentrik 467
Pluralismus 273, 440, 549
Pneumatologie 225
Politik 117, 377, 432
Polygamie 323, 325, 327, 329-331
Polytheismus 100, 108
Populorum progressio 526
Postmoderne 170, 456, 469
Postmodernismus 272f
Priester 337, 349
Profit 376
Prophetie 542
Providentissimus Deus 53
Psychoanalyse 139f, 144, 307
Puebla 53, 221f, 224

Rassismus 83, 286, 432, 441, 491, 518
Rechtfertigung 30
Reformation 1, 23, 140, 477, 481f, 484f, 490
Reich Gottes 9f, 64, 77, 79, 113, 117f, 183, 222, 230f, 236, 249, 340, 352, 355, 359, 428, 487
Reinkarnation 252, 503
Religion(en) 78, 89, 120, 139-141, 143, 145f, 202, 226, 236, 478, 483, 492, 497
— monotheistische 90, 94
— östliche 163
Religionsfreiheit 526
Religionskritik 2
Religionswissenschaften 140
Revolution, sozialistische 327

Sakrament 63, 111, 131f, 176f, 185, 204f, 273-275, 277, 312
Sakramententheologie 177, 195, 198, 203f
Säkularisierung 89, 465f, 479, 526, 528
Säkularismus 465f
Santo Domingo 53, 222, 225, 442
Schöpfer 121, 125, 162
Schöpfung 5f, 49, 61-63, 67f, 73, 93, 99, 100, 107, 111, 133f, 136, 157f, 176, 210-212, 230, 245, 254, 263, 276, 317, 340, 358, 384, 399, 412f, 415, 417, 421, 430, 442, 449, 464, 466, 468
— Bewahrung der 46, 83, 542
— neue 106, 209-211, 213, 223
— Option für die 441
Schöpfungsethik 468
Schuld 67, 409
Sekten 497
Selbstmitteilung Gottes 111, 127f, 131f
Seligpreisungen 183
sensus fidei 348, 361
Septuaginta 1, 12
Sexismus 263, 286, 410
Sexualität 34, 40, 42, 167, 230, 292, 312, 354, 361, 365, 369f, 436, 438
Sklaverei 68, 82, 230, 449
sola scriptura 1
Solidarität 64, 81, 83, 117, 167, 223, 250, 257, 267f, 327, 352, 354, 357, 359-361, 363, 366, 381f, 409, 427, 431, 434f, 437, 440, 452, 454, 478, 500, 504, 507, 514, 527, 538, 540f
Sozialismus 155, 169f, 541-543
Soziallehre 341, 512, 526f
Soziologie 139, 140f, 176, 304, 312
Spätkapitalismus 329
Spiritualität 170, 242, 284f, 377, 426
— der Familie 338
Sprachphilosophie 176
Sufismus 110
Sünde 23, 37, 44, 46f, 60, 221, 227, 311, 408, 427
— gesellschaftliche 440
— kollektive 409
— ökologische 440
— öko-soziale 440, 442
— personale 442
— soziale 408
— strukturelle 536
Synkretismus 344

Talmud 66
Taoismus 89, 251
Taufe 29, 195, 197, 204, 210, 212f, 241, 292
Teufel 47-49, 67
Theismus 94, 108
Theodizee 97
Theologie 35f, 47f, 79, 94, 113, 155, 198, 274, 284, 295, 312, 466, 470
— christliche 97, 230, 305
— der Befreiung 50, 52, 54, 58, 60, 121, 157, 160, 166f, 275, 470
— afrikanische 229
— der Ersten Welt 54
— der Herrschaft 456
— der Natur 469
— der Säkularisierung 155
— der Schöpfung 405, 410, 414, 470
— des Lebens 456
— Dialektische 4, 6, 9
— Feministische 9, 90, 121, 160, 468-470
— Gott-ist-tot - 155
— indianische 166
— islamische 24
— jüdische 116
— katholische 285
— Minjung - 51
— mystische 90
— Negative 119
— ökologische 469
— Politische 275
— Schwarze 121, 160, 166, 229
— Systematische 466
— westliche 51
Theozentrismus, kosmologischer 467
Tiefenpsychologie 139f, 142, 144, 147
Tod 183f, 273, 276, 356, 399, 418, 422, 424f, 429, 435, 488, 534
— Jesu 106, 183, 191, 197, 209, 211, 225f, 229, 275
Tora 11f, 14, 144
Tradition 176f, 181
Transsubstantiation 503
Transzendenz 469
— immanente 469f
Trennung von Kirche und Staat 432

Trinität 89, 131, 253, 340, 359
— immanente 113
— ökonomische 113
Tritheismus 115

Umkehr (s. auch Metanoia) 46, 83, 542
Umweltethik 467
Ungerechtigkeit 64, 276, 378, 383, 439, 451, 506, 543, 550
— ökologische 376
— soziale 367, 375f, 431, 440
Universalismus 252
— christlicher 477
Unterdrückte 112, 223, 257, 426
Unterdrückung 52, 55, 60, 81, 90, 112, 120, 144, 168, 222f, 230f, 243, 255f, 258, 264, 327, 331, 423, 441, 477, 478, 510, 541, 543, 550
— erotische 326
Uroffenbarung 5f
Utilitarismus 448
Utopie 168-170, 428, 451
Utopismus 448

Vereinte Nationen 61, 169
Vergebung 535
— der Sünden 186
Veritatis splendor 146, 303
Versöhnung 231, 497, 535f
Volk Gottes 263f, 334, 348, 352
Völkermord 276
Volksbewegungen 439
Volksreligion 166, 169, 255
Volksreligiosität 242

Weltmarkt 462
Weltordnung, neue 432
Wiederkunft Christi 44
Wirtschaftswachstum 435, 437, 441, 443, 455
Wort Gottes 183, 191, 194, 239

Zeichen der Zeit 221
Zen 89, 94
Zölibat 292, 316, 355
Zwei-Reiche-Lehre 489
Zweiter Weltkrieg 58, 324, 410, 538

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

Vorwort

Seán Freyne/Wim Beuken

Die Bibel als kulturelles Erbe

CONCILIUM hat sich immer bemüht, die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß die Bibel das Herz der Theologie sein solle, zu würdigen. So erschien regelmäßig ein Heft zum Thema Exegese (später in Verbindung mit Kirchengeschichte); außerdem haben auch die anderen Hefte immer einen biblischen Aufsatz zum im Mittelpunkt der Untersuchung stehenden Thema enthalten. Die Verbindung mit Kirchengeschichte hat in den letzten Jahren für die Herausgeber eine neue Art von Herausforderung bedeutet, zu versuchen, den Heften einen einheitlicheren Schwerpunkt zu geben. Dies wurde, so glauben wir, dadurch insgesamt erfolgreich verwirklicht, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf die Weisen, in denen das biblische Thema - Exodus, Wahrheit, Messias - auch in der nachbiblischen Tradition aufgenommen und entfaltet wurde, gerichtet haben. Zwangsläufig bedeutete dies eine recht eingeschränkte Auffassung von Kirchengeschichte, und wir haben uns daher entschieden, dieses besondere Experiment einzustellen. Nach dieser Ausgabe wird CONCILIUM wieder dazu übergehen, ein separates Heft für Exegese herauszugeben.

Es erscheint angemessen, daß das aktuelle Heft «Die Bibel als kulturelles Erbe» als eine Art Begleit- und Ergänzungsheft zu einem früher erschienenen Heft «Die Bibel und ihre Leser» (1991/1) fungieren sollte. In der damaligen Ausgabe lag deren Schwerpunkt auf dem Lesen aus einer theologischen Perspektive - die Weisen, in der die Bibel in verschiedenen kirchlichen und religiösen Situationen in den verschiedenen Jahrhunderten gelesen wurde. Die Bibel, die das Alte und Neue Testament umfaßt (ho bíblos/das Buch), ist eine Schöpfung des christlichen Glaubens und repräsentiert der Kirche eigene Auswahl des von ihr als gültig anerkannten Erbes autoritativer Schriften aus früheren Jahrhunderten, einschließlich der hebräischen Schriften in griechischer Übersetzung, der Septuaginta (LXX). Man hat versucht, für diese in sich vielfältige Sammlung beider Testamente eine theologische Einheit - entweder im Sinne einer christologischen Mitte (so z.B. der Märtyrer Justinus) oder im Sinne einer göttlich inspirierten Autorschaft (theópneustos, 2 Tim 3,16) - zu finden. Die Reformatoren im 16. Jahrhundert mit ihrer Kritik an dem, wie ihre Urheber meinten, korrumpierenden Einfluß der Tradition rückten die Bibel als einziges Buch in den Mittelpunkt ihrer Reform - eine Einstellung, die durch Luthers klassische Übersetzung betont wurde, die eine äußerst wichtige Rolle für den Erfolg der Reformation im deutschsprachigen Raum spielen sollte, aber ebenso zur Entwicklung der deutschen Sprache an sich beitrug. Sie hatte freilich Vorläufer in der im fünften Jahrhundert entstandenen Übersetzung ins Lateinische durch den heiligen Hieronymus (Vulgata), die ebenfalls einen einflußreichen Beitrag für die westliche Christenheit darstellte. Luthers Übersetzung wurde zum Vorläufer späterer Übersetzungen in andere Landessprachen, deren vielleicht wichtigste die King-James-Übertragung ins Englische (veröffentlicht im Jahre 1611) und die Staten-Übertragung ins Niederländische (veröffentlicht im Jahre 1637) sind, die bis heute als Klassiker gelten.

Diese Übersetzungen in moderne Sprachen - eine direkte Folge des reformatorischen *sola scriptura*-Prinzips - sollten die Bibel den Menschen als religiöses Dokument näherbringen und zugänglich machen; dennoch war paradoxerweise der Gesamteffekt, daß sie dazu beitru-

gen, die Bibel zu einer aus ferner Vergangenheit stammenden Textsammlung zu machen. Dies löste ihre Erforschung als eine in alten Sprachen verfaßte Textsammlung, die der Rekonstruktion des Originaltextes bedarf, aus. Die Aufklärung des 17. Jahrhunderts mit ihrer Betonung der menschlichen Vernunft und einem deistischen Glaubensverständnis untergrub darüber hinaus die Autorität der Bibel als Angebot einer in sich stimmigen und annehmbaren Weltsicht und führte so zu dem, was Hans Frei treffend als den «Niedergang der biblischen Erzählung» beschrieben hat, nämlich zum Zusammenbruch der biblischen Weltsicht angesichts der naturwissenschaftlichen Entdeckungen und vernunftbestimmten Religionskritik. Die Wiederaufnahme in der Romantik des 19. Jahrhunderts und der liberale Versuch, das Wesen der biblischen Botschaft wiederzugewinnen, konnten aus sich heraus nicht der Bibel ihre frühere vorrangige Stellung als *das Buch* überhaupt zurückgeben. Die inzwischen eingetretene Trennung zwischen Glaube und Vernunft, Geschichte und Offenbarung machte eine nostalgische Rückwendung zur mittelalterlichen Weltsicht unmöglich. Und trotz alledem hat die Bibel nie aufgehört, das spirituelle Leben von Millionen von Menschen zu inspirieren, trotz alledem ist sie in unzählige Sprachen übersetzt worden und bleibt weiterhin der «Bestseller» weltweit.

Vor dem Hintergrund dieser kurzen und konzentrierten Skizze der Geschichte der Bibelrezeption wurde diese Ausgabe von CONCILIUM geplant. Der Ausdruck «kulturelles Erbe» an sich - so unbeholfen er auch sein mag - versucht, die Bibel als etwas nicht nur aus religiöser, sondern auch weiter gefaßten Perspektive Wertvolles herauszustellen. Diese Unterscheidung zwischen Religion und Kultur ist ein Ergebnis unserer Moderne; sie wäre in früheren Jahrhunderten, als die gesamte menschliche Kultur als religiös, d.h. als unmittelbar von göttlicher Vermittlung beherrscht und geleitet begriffen wurde, undenkbar gewesen. In unserer post-aufklärerischen Welt akzeptieren wir - selbst als Gläubige - mittlerweile, daß die verschiedenen Humanwissenschaften und -disziplinen die Welt legitim und unabhängig aus ihrer säkularen Perspektive interpretieren können. Dies hat in der Folge dann zu der Erkenntnis geführt, daß die großen religiösen Traditionen einschließlich des Juden- und Christentums, deren heilige Schriften eine Spiegelung dieser Traditionen sind, trotz ihrer Ambiguitäten, die allen menschlichen Unternehmungen innewohnen, in beträchtlichem Maße zur Entfaltung des menschlichen Lebens in dieser Welt beigetragen haben. Besonders augenfällige und bedeutsame Beispiele dafür sind hier die Bereiche Sprache, Recht, Literatur, darstellende Kunst, geographische Erforschung und Human- und Naturwissenschaften. Dieses Heft möchte diesen weiter gefaßten Aspekt des Beitrages der Bibel für die westliche, ja tatsächlich globale Zivilisation untersuchen. Es wird sich zeigen, daß dieser Beitrag äußerst bedeutsam gewesen ist, auch wenn die räumlichen und zeitlichen Beschränkungen es verhindert haben, daß jeder denkbare und wünschenswerte Aspekt abgedeckt werden konnte.

Sehr bald hat sich gezeigt, daß die Bibel in der Lage gewesen ist, einen solchen «säkularen» Beitrag zur menschlichen Zivilisation zu leisten, und dies auch weiterhin tut, denn sie ist selbst ein Produkt ihres facettenreichen kulturellen Umfeldes - vom Mesopotamien und Ägypten des zweiten vorchristlichen Jahrtausends über das Israel des neunten vorchristlichen Jahrhunderts bis ins Griechenland und Rom des ersten Jahrhunderts. Als solches ist die Bibel der Spiegel verschiedener antiker Zivilisationen, deren Errungenschaften die Wurzeln unserer eigenen, gegenwärtigen Welt bilden und auf deren Visionen wir aufgebaut haben. Die Entdeckung und Erforschung von Artefakten und Dokumenten dieser antiken Kulturen ist eine unmittelbare Folge der bleibenden Attraktion der Bibel für die moderne Welt. Ohne den Antrieb, diese antike Sammlung von Schriften mit ihrer bleibenden Bedeutung für das menschliche Leben verstehen zu wollen, ist es zweifelhaft, ob wir über die Geschichte menschlicher Zivilisation so unterrichtet wären, wie das tatsächlich der Fall ist. In dieser Hinsicht können wir den Ausspruch, der im frühen Mittelalter geläufig war, als die Menschen die Herrlichkeiten der klassischen Vergangenheit, die im sogenannten finsteren Zeitalter verlorengegangen waren, wiederzuentdecken begannen, auf uns beziehen: «Wir sind

Zwerge, die auf die Schultern von Riesen gestiegen sind; deshalb sehen wir mehr und weiter als sie...» Als Fenster in die Vergangenheit spiegelt die Bibel verschiedene Achsenperioden der menschlichen Geschichte und fordert uns heraus, darüber nachzudenken, wie unsere eigene Generation und unser eigenes Zeitalter aus der Perspektive eines späteren Jahrtausends in Hinblick auf bleibende menschliche Errungenschaften angesehen werden mögen.

Auch wenn sie die Kulturen widerspiegelt, die sie schufen, hatte die Bibel gleichzeitig die Fähigkeit, Kulturen auf der Grundlage ihrer Erzählungen, Bildersprache, Symbolik, Rechtstraditionen und Weltsicht vieler verschiedener geographischer und zeitlicher Räume zu formen und zu gestalten. Diese Aspekte sind heute weithin anerkannt und leicht nachvollziehbar, selbst von jenen, die behaupten, sie hätten ihre in unserem säkularen Zeitalter strikt religiöse Botschaft schon lange aufgegeben. Aufgabe heute ist es nicht, den Text durch eine sklavische Buchstabengläubigkeit zu verwirklichen - eine immerwährende Versuchung für alle Arten von Fundamentalismus. Ebensowenig ist es angemessen, zu einer Art «Archäologismus» zurückzukehren, so faszinierend es zweifellos auch ist, die antiken Welten, die hinter dem Text stehen, um ihrer selbst willen zu erforschen. Die Schwäche eines solchen Ansatzes liegt in der romantischen Fixierung auf die Vergangenheit, als ob diese ein goldenes Zeitalter der Unschuld darstelle, und darin, dabei den Anforderungen der Gegenwart auszuweichen. Der sicherste Weg, zu gewährleisten, daß das uns Überlieferte genuines Erbe für andere, uns Nachfolgende wird, besteht darin, das Ringen um und für die grundlegenden Einsichten der Bibel hinsichtlich der Bedeutung und Würde des menschlichen Lebens in dieser Welt aufzunehmen, ungeachtet der Tatsache, ob es sich dabei um jemandes «religiöse» oder «säkulare» Perspektive handelt. Diese verschiedenen Gesichtspunkte unseres Themas werden auf unterschiedliche Weise in den drei Abschnitten dieses Heftes von CONCILIUM reflektiert. Die Herausgeber hoffen, daß hier eine stimmige Balance hinsichtlich der vergangenheits-, gegenwarts- und zukunftsbezogenen Aspekte unseres Themas und den uns daraus erwachsenden Herausforderungen erreicht worden ist, indem wir weiterhin nach Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung streben, welche das Herzstück der Botschaft darstellen, die uns die Bibel in ihren zahlreichen und vielfältigen Schwerpunkten präsentiert[1].

[1] Die Herausgeber hatten sich vorgenommen, einen Aufsatz über «Die Bibel und die Strukturen westlicher Gesellschaft» zu verfassen. Sie bedauern, nicht in der Lage gewesen zu sein, innerhalb der zur Verfügung stehenden Zeit einen guten Artikel zu diesem Thema vorzulegen.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

Von der Welt zur Schrift: die Bibel und ihre Kulturen

Othmar Keel

«Aus der Mitte der Völker»

Die Bibel als Schlüssel zu den Kulturen des Alten Orients

Ist es nicht ein Verstoß gegen die eigentliche Intention biblischer Bücher, sie als ein Tor zu betrachten, durch das kulturelle Werte älterer, «heidnischer» Kulturen zu uns gelangt sind, und die Bibel selbst als Ausdruck einer Kultur zu lesen?

1. Die Bibel als Äußerung einer Kultur?

Wenn man mit der exegetischen Literatur groß geworden ist, die nach dem *Kerygma* des Deuteronomisten, dem *Kerygma* der Priesterschrift bzw. dem (theologischen) *«Ziel»* jedes Kapitels des Alten Testaments fragte (Biblischer Kommentar), mag einem das Ansinnen, die Bibel als Kulturgut zu rezipieren, als Profanation vorkommen.

Im Vergleich zu ihren Kollegen in der Mitte des 20. Jh. n. Chr. sind manche Juden des 2. Jh. v. Chr., wie der Enkel Jesu Sirachs oder der Verfasser des 2. Makkabäerbuches, weniger theozentrisch. Ihre Aussagen sind von besonderem Interesse, weil sie sich in ihren Vorworten als erste biblische Schriftsteller explizit zu den Zielen äußern, die sie mit ihren Büchern verfolgen. Sie sehen die Entstehungsgründe jedenfalls nicht monokausal, so daß man einer Schrift *ein* Kerygma und einem Abschnitt *ein* «Ziel» zuweisen könnte. Der Enkel Jesu Sirachs etwa, der das Werk seines Großvaters ins Griechische übersetzt hat, bezeichnet in seinem Vorwort den Inhalt von «Gesetz, Propheten und übrigen Schriften» sehr vage als «Vieles und Großes», und das Resultat der Beschäftigung mit ihnen sind «Bildung und Weisheit» (*Paideía* und *Sophía*), Begriffe, die man mit ebensoviel Recht einer Kultur wie einer bestimmten Theologie zuordnen kann. Das Ziel der Arbeit seines Großvaters wie das seiner eigenen ist eine im Gesetz gegründete Lebensführung, die man mit dem modernen Begriff «Jewish way of life» bezeichnen könnte.

Nahezu frivol wirkt es angesichts der Positionen der Dialektischen Theologie, wenn der Bearbeiter des 2. Makkabäerbuches als erstes von verschiedenen Zielen seiner Schriftstellerei «Unterhaltung und Vergnügen» (*Psychagogía*) anführt (2,25), eine Zielsetzung, die angesichts der Zeloten und Märtyrer, die die Helden dieses Buches sind, überrascht.

Wenn mit solch vagen, kulturellen Zielsetzungen der Skopus einzelner biblischer Bücher kaum angemessen zu erfassen ist, so ist andererseits zu betonen, daß der Versuch, das Kerygma z.B. des Hohenliedes zu eruieren, kaum einen adäquaten Zugang zu diesem darstellt.

2. Religiöse Norm versus Kultur

Der religiöse Lehr- und Verpflichtungscharakter der Bibel, den Rabbinen und Kirchenväter in den ersten Jahrhunderten nach Christus postulierten, verunmöglichte deren Wahrnehmung und Weiterentwicklung als Kulturgut und sprach ihr einseitig religiös normativen Charakter zu. Eine Kultur kann sich nicht darauf beschränken, die Geheimnisse und Willensäußerungen ihrer Gottheit(en) zu ergründen und zu verwirklichen, sondern muß gestaltend alle Aspekte menschlichen Lebens erfassen. Das war auch im alten Israel der Fall. Die Folgen der «Persönlichkeitsverände-

rung» der biblischen Bibliothek um die Zeitenwende zeigen sich besonders drastisch beim Hohenlied. Eine rabbinische Überlieferung beleuchtet das in rührender Weise, wenn sie Rabbi Jochanan ben Nuri (um 110 n. Chr.) überliefern läßt: «Wer einen Vers aus dem Hohenlied zitiert und es als eine Art (profanen) Gesanges braucht oder wer irgendeinen Schriftvers zur Unzeit in einem Hochzeitshaus (oder bei einem Gastmahl) zitiert, der bringt Unheil über die Welt. Denn die Tora (die ganze Schrift als Offenbarung) gürtet Trauerkleidung um, tritt hin vor Gott und spricht vor ihm: ‹Herr der Welt, deine Kinder haben mich gleichsam zu einer Zither gemacht, auf der die Heiden spielen!› Dann sagt Gott zu ihr: ‹Meine Tochter, womit sollen sie sich denn beschäftigen, wenn sie essen und trinken?› Sie antwortet: ‹Wenn sie Kenner der Schrift sind, so mögen sie sich mit dem Gesetz, den Propheten und Schriften beschäftigen; wenn sie Kenner des Traditionsstoffes sind, so mögen sie sich mit der Mischna, der Halacha und der Haggada beschäftigen; wenn sie Kenner des Talmuds sind, so mögen sie sich am Passafest mit den Satzungen des Passafests, am Wochenfest mit den Satzungen des Wochenfests, am Laubhüttenfest mit den Satzungen des Laubhüttenfests beschäftigen›» (Sanhedrin 101a, Baraita). Die Überlieferer haben sich wohl vorgestellt, daß Gott mit dieser Antwort zufrieden ist. Aber ist er das? Kann er sich mit diesem Vorschlag der Tora zufriedengeben, nachdem er anfänglich im Garten festgestellt hat, daß es für den Menschen nicht gut ist, (mit Gott) allein zu bleiben (Gen 2,18)?

Aber vorerst hat sich die Einschränkung der Schrift auf «Offenbarung» mit Hilfe der Typologie und Allegorie gerade auch beim Hohenlied für rund 1500 Jahre durchgesetzt.

3. Zurück zur Kultur

Erst Renaissance, Humanismus, Aufklärung und Romantik haben der Schrift ihren menschlichen Aspekt Stück um Stück zurückgegeben. Dabei vertraten vor allem G.E. Lessing und J.G. Herder die Vorstellung, es handle sich beim Alten Testament um Zeugnisse aus den Kindertagen der Menschheit, um Produkte eines noch kindlichen Geistes oder theologisch gesprochen um Maßnahmen Gottes zur Erziehung des Menschengeschlechts.

Die Vorstellung vom hebräischen Humanismus als der ältesten schriftlichen Bezeugung menschlicher Kultur (theologisch oft als die am reinsten überlieferte Form der Uroffenbarung verstanden) wurde durch die Forscher- und Entdeckertätigkeit des 19. Jahrhunderts aber bald massiv in Frage gestellt. Das Bestreben, die Sitten und Bräuche möglichst vieler Völker und Stämme kennenzulernen und darzustellen, erfaßte auch vergangene Kulturen. So erschien von 1837–1841 J.G. Wilkinsons sechsbändiges Werk «Manners and Customs of the Ancient Egyptians... Derived from a Comparison of the... Monuments still Existing with the Accounts of Ancient Authors». Das Gleiche leistete A.H. Layard für die Assyrer. Nur waren deren Monumente nicht mehr zugänglich und mußten erst ausgegraben werden. Layards berühmter Bericht über seine diesbezüglichen Unternehmungen von 1849 «Niniveh and its Remains» liefert im zweiten Teil ebenfalls «An Enquiry into the Manners and Arts of the Ancient Assyrians». Bald wurde deutlich, daß nicht nur die ägyptische, sondern auch die mesopotamische Kultur erheblich älter war als die biblische.

Dieses höhere Alter betraf nicht nur die materiellen Aspekte. 1874 wies C.W. Goodwin darauf hin, daß die Gedichte des Hohenliedes Parallelen in der älteren ägyptischen Liebespoesie hatten. G. Smiths «Chaldean Account of Genesis» von 1876 machte babylonische Vorläufer der biblischen Erzählungen von der Schöpfung und besonders der Sintflut bekannt. Im Winter 1901/1902 entdeckten französische Archäologen die Stele mit dem Rechtscorpus des babylonischen Königs Hammurabi (18. Jh. v. Chr.), in dem sich fast wörtlich zahlreiche Rechtssätze fanden, die nach der biblischen Überlieferung dem Mose am Sinai geoffenbart worden sein sollen. 1910 veröffentlichte A. Weigall die erste Monographie über Echnaton und feierte ihn als Begründer eines reinen Gottesglaubens und als Vorläufer Christi. 1924 wies der deutsche Ägyptologe A. Erman nach, daß sich der Ab-

schnitt Spr 22,17-23,11 eng an die altägyptische Lebenslehre des Amenemope anlehnt. H. Gunkel entdeckte in seinem Kommentar zu den Psalmen von 1929 den engen Zusammenhang zwischen dem Königsbild der sogenannten Messiaspsalmen und ägyptischen Königsvorstellungen. Das nahm diesen Psalmen den vermeintlich prophetischen Charakter. Das einzigartige Lied auf die Schöpfung von Ps 104 ist teilweise von ägyptischen Sonnenhymnen abhängig. Die Entdeckung der Texte von Ugarit hat gezeigt, daß der machtvolle Gesang von Ps 29 ein adaptierter Baalshymnus ist. Immer mehr Briefe aus Mari am mittleren Euphrat, der Heimat Bileams, zeugen von reger prophetischer Tätigkeit lange vor den biblischen Propheten. Das Deuteronomium hat als Vertrag sein Vorbild in neuassyrischen Vasallitätsverträgen. Dazu kommt der Einfluß der altorientalischen Bildkunst auf die israelitische Vorstellungswelt (Kerubim, Serafim, «Herr der Tiere» in Ijob 39, König als Triumphator usw.). Es scheint kaum mehr ein biblisches Buch oder Thema zu geben, für das nicht mit mehr oder weniger Recht altorientalische oder altägyptische Parallelen oder Vorläufer namhaft gemacht werden.

Israel hat Impulse und Anregungen aus allen Richtungen aufgenommen. Das Bemühen, die Redeformen, Vergleiche und Metaphern des Hohenliedes ausschließlich aus Ägypten herzuleiten (G. Gerleman), ist ebenso gescheitert wie der Versuch, sie alle von Vorderasien her zu verstehen (M. Pope). Bei jedem einzelnen Gedicht muß sorgfältig erhoben werden, ob es autochthon oder nur von ägyptischen oder alten vorderasiatischen Traditionen her zu deuten ist (O. Keel), wobei hier wieder zwischen hethitischen, aramäischen, assyrischen, babylonischen, persischen usw. unterschieden werden muß.

4. Kultur versus Offenbarung

Das theologische Konstrukt einer Uroffenbarung, mit der man diese neuen Informationen theologisch zu bewältigen versuchte, brach angesichts der riesigen von den Naturwissenschaften ermittelten Zeiträume seit dem ersten Auftreten des Menschen und angesichts der Gemeinsamkeiten biblischer Vorstellungen und Formulierungen mit denen der alten, großen Nachbarkulturen, sei es mit denen Ägyptens oder Vorderasiens, jedenfalls aber nicht mit denen Indiens, Chinas oder Lateinamerikas, rasch in sich zusammen.

Dramatische Zuspitzung hat die Herausforderung, welche die Entdeckungen des 19. und beginnenden 20. Jh. für einen mehr oder weniger dezidierten Offenbarungsglauben bedeuteten, im Babel-Bibel-Streit erfahren. Er wurde durch einen Lichtbildervortrag des Assyriologen F. Delitzsch ausgelöst, den dieser am 13. Januar 1902 in Berlin in Gegenwart Kaiser Wilhelms II. hielt. Der Vortrag brachte kaum etwas, was Eingeweihten nicht schon bekannt war. Aber dank der Anwesenheit des Kaisers erhielt er größte Publizität und erreichte so ein breites, noch streng offenbarungsgläubiges Publikum, das von Delitzschs geballter Ladung an Informationen völlig unvorbereitet getroffen wurde. Verletzt beschuldigte es Delitzsch der Leugnung der Offenbarung, steinigte den Boten und glaubte so seine Botschaft außer kraft gesetzt zu haben.

Einsichtigere Leute, wie z.B. H. Gunkel in seinem Werk «Schöpfung und Chaos» von 1895, hatten schon vor dem Babel-Bibel-Streit darauf hingewiesen, daß es nicht darauf ankomme, *ob* in der Bibel ältere Stoffe verarbeitet, sondern *wie* sie verarbeitet seien. Darin sei die Besonderheit der Bibel und ihre theologische Bedeutung zu finden. Dieses Unterscheidungskriterium erschien der Dialektischen Theologie der 20er und 30er Jahre etwa eines K. Barth allerdings zu graduell und zu gering. Mit der Behauptung, in der Bibel gehe es um Offenbarung und Glauben, in den altorientalischen Kulturen nur um Mythos und Religion, wurde ein Graben aufgerissen, der jede Nivellierung verunmöglichte, sachlich aber nicht zu rechtfertigen war.

Von den 60er Jahren an kehrte die Exegese zunehmend stärker zu den Fragestellungen Gunkels und seiner Kollegen zurück.

5. Die Bibel - ein Tor zu den altorientalischen Kulturen?

Flächenmäßig war das alte Israel ein winziges Land. Das judäische Kernland umfaßte ca.

3000 km², in seiner größten Ausdehnung waren Israel und Juda nicht sehr viel größer als der Kleinstaat Libanon. Die heute dicht besiedelte Küstenregion gehörte höchstens bruchstückweise dazu. Sie war im Süden zu allen Zeiten in den Händen der Philister, im Norden der Phönizier.

Als Teil der Landbrücke zwischen Afrika und Vorderasien stand Israel, wenn auch etwas abseits der großen internationalen Verkehrswege, doch stets nicht nur mit seinen unmittelbaren Nachbarn, sondern auch mit den alten politischen und kulturellen Großmächten in Ägypten und Mesopotamien in Kontakt, meistens allerdings eher als eine Art Entwicklungsland denn als ein gleichwertiger Partner. Israeliten und Israelitinnen, Judäer und Judäerinnen wanderten nach Ägypten aus oder wurden nach Babylon deportiert, ohne den Kontakt zur Heimat zu verlieren. Fremde Händler und Soldaten durchzogen das Land. Von ca. 1500–1150 war das ganze Land eine ägyptische Kolonie gewesen. Nach der Staatswerdung Israels versuchten mehrere Pharaonen, die alte Oberhoheit wiederherzustellen. Von ca. 730–630 herrschten die Assyrer. Deren Erbe übernahmen nach einer kurzen Atempause die Babylonier, die 539 von den Persern abgelöst wurden, bis diese 333 v. Chr. die Herrschaft an Alexander und seine Nachfolger abgeben mußten.

Juda und Jerusalem waren nicht nur klein, sie waren auch spät mitten unter die Völker gesetzt worden (Ez 5,5). Hatten Lessing und Herder die Bibel als eine Sammlung von Dichtungen aus den Kindheitstagen der Menschheit gesehen, so wissen wir heute, daß ihre zwischen ca. 1050 und 50 v. Chr. entstandenen Texte im Rahmen des Alten Orients ein relativ junges Corpus darstellen. Die sumerische Literatur setzt mit Tempelhymnen, Mythen und erzählend belehrender Literatur um 2600 v. Chr. in Fara (Schuruppag) ein. Die älteste religiöse Literatur der Ägypter, die sogenannten Pyramidentexte, sind zum ersten Mal in der Pyramide des Unas (um 2350 v. Chr.) schriftlich festgehalten. Von diesen ältesten heute bekannten Literaturwerken ist die Bibel ungefähr gleich weit entfernt wie von der Gegenwart. Trotz mancher schlecht oder überhaupt nicht begründeter Versuche, das Gros der biblischen Texte (aufgrund der spätesten Redaktionsstufe) in ihrer Gänze aus persischer oder gar hellenistischer Zeit herzuleiten, ist der größere Teil der biblischen Texte aber doch als vorhellenistisch zu datieren und als spätes Produkt des altorientalisch-altägyptischen Kulturraumes zu betrachten.

Angesichts der skizzierten geographischen und historischen Gegebenheiten stellt sich die Frage, ob Israel die kritische Masse nicht fehlte, eine besondere, originelle und weithin ausstrahlende eigene Kultur hervorzubringen, ob die biblischen Schriften nicht ähnlich wie die Bildkunst Altisraels hauptsächlich aus Importen und lokalen Adaptationen ägyptischer, aramäischer, assyrischer und babylonischer Schöpfungen bestand. Das ist nicht nur eine Vermutung, die aus geographischen und historischen Vorgaben deduziert wird, sondern auf weite Strecken eine Tatsache, die durch die Beispiele in Abschnitt 3 und weitere ähnliche Entdeckungen demonstriert wird.

Im Gegensatz zu den Palastarchiven Ninives und den Tempelbibliotheken Ägyptens sind die von den Israeliten rezipierten altorientalischen Texte aber nicht verschüttet (oder gar zerstört) und erst im 19. und 20. Jh. wieder gefunden, sondern ununterbrochen tradiert und in unzähligen Übersetzungen über die ganze Welt verbreitet worden. Diese ungeheure Vulgarisationsarbeit hat viele altorientalische Motive in zahlreiche kulturelle Gedächtnisse (Bildkunst, Literatur) transferiert, mit dem Resultat, daß z.B. die Interpretation der mesopotamischen Metropolen und Tempeltürme *bis heute* stärker durch die Geschichte vom «Turm zu Babel» bestimmt wird (Gen 11) als durch die wissenschaftliche Arbeit an den mesopotamischen Ziggurats ganzer Generationen vorderasiatischer Archäologen.

6. Oder eine Sammlung von Karikaturen?

Angesichts der Turm-zu-Babel-Geschichte stellt sich aber auch die Frage, ob das Alte Testament nicht eher polemische Karikaturen und Satiren altorientalischer Phänomene produziert habe als verständige und wohlwollende Vermittlung. Daß die Darstellungen der Kulte fremder Gottheiten, von dem des Dagon bei

den Philistern bis zu dem des Marduk in Babylon, von spöttischen Verzerrungen bestimmt werden, ist nicht schwer zu sehen und allgemein bekannt. In der Regel vereinnahmte die biblische Überlieferung Hymnen, Mythen und andere Texte über fremde Gottheiten und beanspruchte sie für ihren Gott (vgl. Abschnitt 3) oder verzerrte die Sachverhalte, indem sie diese absichtlich oder unabsichtlich mißverstand und die Bilderverehrer und -verehrerinnen «Holz und Stein» verehren ließ.

Ähnlich wie wir in einzelnen Texten des Neuen Testaments einen kräftigen Antijudaismus finden, so in solchen des Alten einen gezielten «Antikanaanismus». Forschungen der letzten zwei Jahrzehnte haben gezeigt, daß Israel wohl weitgehend als Teil der autochthonen Landbevölkerung zu verstehen ist und die Polemik gegen die Völker, die vor Israel im Lande waren, anfänglich eine weitgehend innerisraelitische Polemik gewesen sein dürfte. Besonders deuteronomisch/deuteronomistische Texte dissoziieren Religion und Ethos der Völker, «die vor Israel im Lande lebten», künstlich und mit allen Mitteln der Polemik von der Israels. Im Gefolge dieser Polemik wird z.B. bis heute immer wieder der bluttriefende, Menschenopfer fordernde «kanaanäische» Baal dem menschenfreundlichen Gott Israels gegenübergestellt. Aber es gibt trotz Dtn 12,31 aus dem 2. Jt. v. Chr. kein einziges Zeugnis über «kanaanäische» Menschenopfer. Im 1. Jt. scheinen verschiedenste nahöstliche Kulturen, auch die judäische, mit dem Gedanken des Menschenopfers gespielt zu haben, u.a. Israel (vgl. Gen 22). Der Vorwurf der Menschenopfer an die Adresse der vorisraelitischen Landesbewohner ist so haltlos wie der später an die Adresse der jungen Christenheit oder der an das mittelalterliche Judentum gerichtete Vorwurf der Kinderopfer.

Eine ähnliche Polemik findet sich im sexuellen Bereich. Levitikus 18,6–23 listet eine Reihe bestimmter sexueller Tabus auf, die in der israelitischen Großfamilie Geltung hatten. Die sekundäre Rahmung in Levitikus 18,1–5 und 24–30 behauptet, gegen diese Tabus würde vor allem in Ägypten und Kanaan verstoßen. Damit werden mit *einem* Schlag bestimmte sexuelle Praktiken, Kanaanäer und Kanaanäerinnen, Ägypter und Ägypterinnen diskriminiert. Die Juda-Tamar-Geschichte in Genesis 38 demaskiert diese Einstellung noch als judäische und männliche Heuchelei. Später aber wird der Vorwurf sexueller Verkommenheit ein Standardelement der Polemik gegen die von Gott verworfenen «Kanaanäer», das nicht mehr hinterfragt wird.

Durch die ängstliche, gewalttätige und polemische Abgrenzung von den «Kanaanäern» ist viel an Sensibilität und Freude für das «Natürliche» und am «Natürlichen» verlorengegangen. Während die Erzelternerzählungen die Väter noch an heiligen Orten Bäume pflanzen ließen (Gen 21,33) und in frühnachexilischer Zeit Bäume im Tempelbereich von der Segenskraft Gottes zeugten (Ps 52,10; 92,13f), sind sie nach Hekataios von Abdera in persischer Zeit alle umgehauen worden, um jeden Verdacht der kultischen Verehrung von «Holz und Stein» auszuschließen (Josephus, Contra Apionem I § 199).

7. Positive Rezeption

Aber das Alte Testament hat altorientalisches Kulturgut nicht nur als Bestandteil für das eigene Symbolsystem vereinnahmt oder polemisch verzerrt transportiert. Oft finden wir in der hebräischen Bibel kritische und verzerrende neben bewundernden Darstellungen des gleichen Themas. So entwirft die prophetisch beeinflußte Exodustradition ein sehr kritisches Bild der politischen Kultur Ägyptens, während die weisheitlich geprägte Josephsgeschichte dieselbe als von einem Hebräer mitbestimmt und damit als akzeptabel, ja als vorbildlich hinstellt.

Ähnlich ist die Position der Propheten im Hinblick auf Schönheit, Schmuck, Kosmetik und Erotik der des Hohenliedes ziemlich diametral entgegengesetzt. Wie weit das Hohelied von einem enggeführten Jahwismus entfernt ist, der einzig den Schwur beim Gott Israels toleriert (Jer 5,7; 12,16), zeigt der mehrfach wiederholte Schwur bei den Gazellen und Hinden der Wildnis (Hld 2,7; 3,5). Die scheuen, agilen Tiere gehören zur Sphäre der Liebesgöttin. Der Schwur bei ihnen ist ein nur schwach kaschierter Schwur bei ihr.

Die synagogale und kirchliche Tradition hat

die Präsenz typisch «kanaanäischer», von ihr diffamierter Werte im Hohenlied deutlich gespürt. Jahrhundertelang mußte es durch Typologisierung und Allegorese in seiner «Persönlichkeit» verändert werden, um für Synagoge und Kirche akzeptabel zu sein. Leute wie Theodor von Mopsuestia (4./5. Jh.) oder Sebastian Castellio (16. Jh.), denen diese Veränderung intellektuell unredlich erschien und die für ein wörtliches Verständnis plädierten, zogen daraus den Schluß, das Büchlein sei aus dem Kanon zu entfernen.

Es bedeutet den Bruch mit einer fast 2000jährigen Tradition, wenn im Gefolge von *Divino afflante Spiritu* (1943) einige Dominikaner (M.A. van den Oudenrijn, A.M. Dubarle, J.P. Audet) in den frühen 50er Jahren ein wörtliches Verständnis des Hohenliedes auch in der katholischen Kirche durchsetzten und damit *de facto* eine Rehabilitation während Jahrtausenden diskriminierter «kanaanäischer» Werte einleiteten. Diese Bemühungen haben in den letzten zwei Jahrzehnten einen mächtigen Sukkurs von seiten der Feministischen Theologie erhalten. Die Ungerechtigkeiten der pubertär-polemischen Loslösungsbemühungen Israels von seinen «kanaanäischen» Eltern (vgl. Ez 16,3) können so endlich erkannt und so weit wie möglich gutgemacht werden. Sie können sich an die ähnlichen Bemühungen anschließen, den Antijudaismus, den das junge Christentum im Neuen Testament auf der Suche nach seiner eigenen Identität entwickelte, zu demaskieren und abzubauen und die ganz eigenen und genuinen Werte des Judentums wiederzuentdecken.

8. Eigene Beiträge

Es würde etwas Wesentliches fehlen, würde man das Thema «Altes Testament und altorientalische Kulturen» nur unter den Stichworten Bewunderung (Josephsgeschichte), stillschweigende Übernahmen (Hld), Vereinnahmungen (Abschnitt 3), Abgrenzungen und polemische Verzerrungen abhandeln. Was war der Katalysator, der zur einen oder andern Reaktion führte, und kann man diesen Katalysator als das Eigene und Spezifische der israelitisch-judäischen Kultur bezeichnen? Die Frage klingt wie die Frage nach der Mitte, der Grundbotschaft, dem Grundimpuls des Alten Testaments. Die Feststellung, daß verschiedene Texte des Alten Testaments auf gleiche kulturelle Größen (bestimmte Formen der Erotik, der Politik) sehr verschieden reagieren, macht uns der Annahme gegenüber mißtrauisch, eine solche Mitte eruieren zu können.

Spezifisch, wenn ursprünglich wohl auch mit den Midianitern geteilt (Ex 18), ist die Bindung Israels an Jahwe und sein Territorium. Aber das bedeutet wenig. Jahwe ist ein Eigenname. Es bedeutet nicht viel, ob ein Volk den Wettergott unter dem Namen Teschub, Hadad, Baal oder einem anderen Namen verehrt. Und daß ein Gott sein Volk hatte, war in der ersten Hälfte des 1. Jt. v. Chr. auch nichts Besonderes. Die Assyrer hatten Assur, die Ammoniter Milkom, die Moabiter Kamosch und die Edomiter Qaus (vgl. Ri 11,24; Dtn 32,8). Die am Ende des 2. und zu Beginn des 1. Jt. in mehreren Kulturen vorgenommene Reduktion der Panthea hat die aus Ugarit bekannte soziomorphe Struktur der Götterwelt und damit die Möglichkeit narrativer Mythen stark eingeschränkt.

Relevanter ist schon die Frage, welcher Art die Hauptgottheit (wo es sie gibt) einer Kultur ist, ob wie bei einzelnen aramäischen Stämmen ein Wetter- oder wie in Ägypten ein Sonnengott. Typisch für den Gott Israels ist spätestens seit Deuteronomium 4, daß er stärker als andere altorientalische Gottheiten in keinem dieser Phänomene adäquat manifest erfahren wird, wahrscheinlich deshalb, weil er von Haus aus ein Sturm- und Kampfgott war, in Jerusalem aber Züge eines Sonnengottes übernommen hat. Spätestens seit dem 6. Jh. wird er stärker als andere altorientalische Gottheiten hinter und über allen Phänomenen vorgestellt (vgl. Ez 1), wobei allerdings zu bedenken ist, daß z.B. auch der Sonnengott nie einfach mit der Sonne identisch gedacht wurde. Sie war bestenfalls eine seiner Gestalten. Jahwe aber offenbarte sich seinen Verehrern und Verehrerinnen nicht in ihnen als seinen Gestalten, sondern als seinen Geschöpfen.

Der von der Dialektischen Theologie bestimmten Exegese galt als besonders typisch, daß Jahwe sich nicht in der Natur, sondern in der Geschichte offenbare. Die Frage ist, ob es

im Alten Orient schon eine unserer «Geschichte» vergleichbare Vorstellung gab. Daß Gottheiten an vordergründig menschlichen Aktionen wie Kriegen wesentlich beteiligt waren, war eine der altorientalischen Koine geläufige Vorstellung. Die oben erwähnte Reduktion der Mythenbildung führte dabei zu einer gefährlichen Mythisierung geschichtlicher Größen (Israel als Volk und das Land als Gemahlin Jahwes, Israels politische Gegner als Chaosmächte).

Typischer für Jahwe und origineller ist das aus der Kombination von Aspekten einer Sturm- und einer Sonnengottheit entstandene Bild eines Gottes, der aus seiner Weltüberlegenheit heraus kämpferisch für Recht und Gerechtigkeit eintritt. Diesem Bilde *göttlicher* Herrlichkeit entspricht z.B. in den Königspsalmen das des triumphierenden irdischen Herrschers, das schon auf ägyptischen Tempelwänden und assyrischen Palastreliefs so eindrücklich präsentiert wird. Typisch aber ist, daß sich dieser potente altorientalische Vorstellungskomplex in Israel mit einer politischen Tradition verband, in der die Macht keinem vom Himmel herabgestiegenen Königtum, sondern einem Königtum übertragen war, das durch Verträge zustandekam (2 Sam 5,3) und kritisierbar blieb (1 Kön 12). Diese von Jahwe legitimierte (1 Sam 12; Dtn 17) grundsätzliche Anfechtbarkeit jeder menschlichen Macht und der damit verbundene eschatologische Vorbehalt, der Gott allein jede Form endgültiger Herrschaft vorbehält, sind Beiträge zur Kultur der Menschheit, die uns so von keiner altorientalischen Kultur überliefert sind und die bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren haben. Wo christliche Großmächte dem Wahn verfielen, ihre Herrschaft vergegenwärtige das Reich Gottes, sei es in Byzanz, sei es unter den katholischen Königen und Königinnen Spaniens im 15. und 16. Jh. oder im zaristischen Rußland des 19. Jh., da war das Judentum stets besonders brutalen Verfolgungen ausgesetzt. Es strafte durch seine bloße Existenz die blasphemische Illusion Lügen, das Reich Gottes sei Gegenwart geworden, und wahrte unter Blut und Tränen die Göttlichkeit Gottes und die Freiheit des Menschen gegenüber jeder Art von Götzendienst.

OTHMAR KEEL

geb. 1937 in Einsiedeln (Schweiz), hat in Zürich, Freiburg/Schweiz, Rom, Jerusalem und Chicago Theologie, Religions- und Bibelwissenschaft, altorientalische Kunstgeschichte und Ägyptisch studiert. Er ist seit 1969 Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Sein Spezialgebiet sind die Beziehungen zwischen den sprachlichen Bildern des Alten Testaments und der altorientalischen Bildkunst, besonders der der Siegelamulette. Er ist Begründer und Herausgeber der Reihe «Orbis Biblicus et Orientalis» (seit 1973 141 Bände). Othmar Keel hat 22 Bücher und etwa 100 Artikel publiziert. Die wichtigsten Bücher sind: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen (Zürich/Neukirchen 1972, ^{4}1984); Jahwe-Visionen und Siegelkunst (Stuttgart 1977); Jahwes Entgegnung an Ijob (Göttingen 1978); Das Hohelied (Zürcher Bibelkommentare 18) (Zürich 1986, ^{2}1992); zusammen mit M. Küchler: Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum heiligen Land (Zürich/Göttingen Bd. I 1982; Bd. II 1984); zusammen mit H. Keel-Leu, S. Schroer u.a., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel Bde. I–IV (Freiburg/Göttingen 1985, 1989, 1990, 1994); zusammen mit Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones disputatae 134) (Freiburg i.Br. 1992, ^{2}1993). Anschrift: Biblisches Institut, Universität, Miséricorde, CH-1700 Fribourg, Schweiz.

Jacques van Ruiten

Juden und Griechen

Eine Erfahrung kultureller Vielfalt

Im Jahr 333 vor Christi Geburt begann Alexander der Große seine Eroberungszüge in den Orient. Nachdem Jahrhunderte lang östliche Reiche wie Assyrien (900-612), Babylonien (612-539) und Persien (539-333) den Kampfplatz beherrscht hatten, wurde nun der gesamte Orient erstmals zu einer westlichen Einflußsphäre. Dies hatte eine Ausbreitung der griechischen Kultur zur Folge und brachte große Veränderungen auf politischem, religiösem und kulturellem Gebiet mit sich. Die kulturellen und wirtschaftlichen Fundamente dieser griechischen Weltkultur, die man Hellenismus nennt, blieben, wenn auch mit einigen Veränderungen, auch während der gesamten Zeit der Römerherrschaft bestehen.

Eine Besonderheit dieser hellenistischen Periode im Rahmen der Geschichte des jüdischen Volkes ist das Bestehen einer weitreichenden jüdischen Diaspora. Obwohl diese Diaspora schon früher entstanden war, namentlich in der Zeit des babylonischen Reiches, breitete sie sich in hellenistischer Zeit stark aus, und Juden ließen sich nun in allen Ländern rund um das Mittelmeer nieder. Sie wurden aus wirtschaftlichen und kulturellen Gründen von den wohlhabenden großen Bevölkerungszentren angezogen. Die Eroberung Palästinas durch die Ptolemäer und die Seleukiden hatte zur Folge, daß viele als Gefangene oder Sklaven weggeführt wurden. Innerjüdische gesellschaftliche und politische Spannungen führten zur Flucht vieler Juden nach Ägypten. Zu Beginn der christlichen Zeitrechnung lebten mehr Juden außerhalb Palästinas als in Palästina selbst, und zwar zumeist in Gebieten, die unter hellenistischem Einfluß standen.

Viele Juden haben sich kräftig gewehrt gegen den Einfluß des Hellenismus auf ihre Kultur, wie es am deutlichsten sichtbar wird in den makkabäischen Kriegen in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Sie versuchten festzuhalten an ihrer eigenen kulturellen und religiösen Identität. Und doch war auch das Judentum dem Einfluß des Hellenismus ausgesetzt, und dieser Prozeß spielte sich nicht nur in der Diaspora ab, sondern auch in Palästina. Unter den Juden breitete sich die Kenntnis der griechischen Sprache stark aus. Hellenistischer Lebensstil (in bezug auf Kleidung, Theaterbesuch u. dergl.) wurde übernommen, während sich gleichzeitig hellenistische Bauformen durchsetzen konnten. Auch die Kenntnis der griechischen Literatur, Philosophie und Religion kam bald in Reichweite für Juden innerhalb und außerhalb Palästinas.

Wir konzentrieren uns in diesem Artikel auf die Frage, wie die jüdische Literatur in frühhellenistischer Zeit das kulturelle Milieu, in der sie entstanden ist, widerspiegelt. Zuerst wenden wir uns den jüdischen Schriftstellern, die in Alexandria lebten, zu, wobei wir unsere Aufmerksamkeit vor allem dem Historiographen Artapanos widmen. Dann betrachten wir die Situation in Palästina, wobei wir uns besonders mit der Erzählung vom Verrat der Engel (1 Henoch, 6-11) befassen.

Die griechische Übersetzung der Tora

Vor allem Alexandria übte in frühhellenistischer Zeit große Anziehungskraft aus, nicht bloß weil es die größte Handelsstadt war, sondern auch weil es das Zentrum der Wissenschaft und der Künste war. Diese Stadt war der geistige Mittelpunkt der hellenistischen Welt. Die sehr vielen Griechisch sprechenden Juden dieser Stadt konnten sich deren Einfluß nicht entziehen. So entwickelten sie eine eigene intellektuelle Tradition, die Jahrhunderte hindurch fortbestehen sollte. Indem man sich die griechische Kultur aneignete, versuchte man, in die privilegierte Klasse der Griechen einzudringen und sich des gleichen Status zu bemächtigen, während man gleichzeitig noch die eigene jüdische Identität bewahren wollte.

Am Beginn dieser Tradition stand die griechische Übersetzung der Tora. Die Situation der Juden in Alexandria war derart, daß viele schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts

v. Chr. nicht mehr des Hebräischen mächtig waren, wodurch Bedarf an einer griechischen Übersetzung der Tora entstand. Die Legende über das Zustandekommen dieser Übersetzung, die uns u.a. im Brief des Aristeas überliefert worden ist, erzählt, daß 72 Männer die Tora in aller Stille innerhalb von 72 Tagen übersetzt hätten. Diese Übersetzung ist bekannt geworden als die «Septuaginta» (= siebzig). Im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. wurde dann der Rest der hebräischen Bibel ins Griechische übersetzt, z.T. auch in Palästina.

Die Septuaginta hat die Absicht, das hebräische Original so getreu wie möglich wiederzugeben. An verschiedenen Stellen dieser Übersetzung treffen wir jedoch Spuren hellenistischen Gedankengutes an. So können wir auf Gen 1,2 hinweisen, wo der hebräische Text lautet: «Die Erde war wüst und leer.» Die Septuaginta aber übersetzt hier: «Die Erde war unsichtbar und ungeordnet.» Diese Terminologie ist verwandt mit griechischen philosophischen Ideen von der präexistenten formlosen Materie, die durch Formgebung geordnet werden muß; das ist ein Gedanke, wie wir ihn bei Platon antreffen (Timaios 51a). In Ex 3,14 bezeichnet Gott sich gegenüber Mose als der «Ich bin der Ich-bin». Dies wird von den Übersetzern der Septuaginta wiedergegeben mit «Ich bin der, der *ist*». Die Übereinstimmung mit der griechischen Philosophie besteht darin, daß hier das Göttliche als das Seiende schlechthin gesehen wird, d.h. als das Unveränderliche im Gegensatz zur materiellen Welt des Werdenden und Vergänglichen. Auch die griechische Übersetzung von Spr 8,22, die bekannte Passage über die Weisheit Gottes, weicht stark ab vom hebräischen Original. So wird die Weisheit als Beginn von Gottes Werk erschaffen. Insofern sie bei der Erschaffung anwesend ist, garantiert sie die Harmonie der Vollkommenheit und Schönheit. Diese Vorstellung von der Weisheit zeigt verschiedene Übereinstimmungen mit der Vorstellung von der «Weltseele» bei Platon und später in der Stoa.

Die alexandrinisch-jüdische Literatur

Der Einfluß der griechischen Kultur auf das alexandrinische Judentum kommt nicht bloß zum Ausdruck in der griechischen Übersetzung der Bibel, sondern auch in den Schriften jüdischer Autoren. Das meiste von dieser Literatur ist verlorengegangen, aber aus den Fragmenten, die erhalten geblieben sind, kann man feststellen, daß Juden sich unterschiedlicher griechischer literarischer Gattungen bedienten. So schrieb der jüdische Historiker Demetrios im Stil der griechischen Chronographie gegen Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. ein chronologisches Werk «Über die Könige der Juden» mit dem Ziel, das sehr hohe Alter der nationalen jüdischen Überlieferung zu beweisen. Ihm folgten im 2. Jahrhundert Historiographen wie Artapanos und Kleodemos Malchos. Die griechische epische Poesie wurde gepflegt von Dichtern wie Philo dem Älteren, der sein Werk in Hexametern schrieb, dem Samariter Theodotos und dem Verfasser des 3. Buches der sibyllinischen Orakel, während der Theaterschriftsteller Ezechiel der Tragiker imstande war, sein Werk in jambischen Trimetern zu schreiben. Sie zeichneten dabei ein sicherlich apologetisches Bild der jüdischen Geschichte, lehnten dabei aber den Gebrauch von Beispielen aus der griechischen Mythologie nicht ab.

Die erste philosophische Literatur trifft man an bei Aristoboulos. Er kombiniert griechische philosophische Systeme, vor allem die des Pythagoras, des Platon und einiger Stoiker, mit jüdischen Traditionen, vor allem mit den Weisheitstraditionen, wie wir sie antreffen in den Büchern Sprichwörter, Jesus Sirach und Weisheit Salomos. Den Höhepunkt der alexandrinisch-jüdischen Tradition bildet Philon von Alexandria (10 v. Chr.-40 n. Chr.). Er betrachtete sich sowohl als Grieche wie auch als Jude. Seine Synthese zwischen der griechischen Philosophie, vor allem der des Platon, und der jüdischen Tradition wurde sichtbar in der Sicht des Logos als einer Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Welt.

Artapanos

Zum Zweck der Illustrierung gehen wir hier näher ein auf einen dieser jüdischen Schriftsteller aus Alexandria, den Geschichtsschreiber Artapanos, der im 2. Jahrhundert v. Chr. leb-

te. Von ihm sind drei Fragmente erhalten geblieben. Sie handeln von den Heldentaten dreier Ahnherren des jüdischen Volkes, nämlich Abrahams, Josefs und Moses. Die Geschichte, die Artapanos erzählt, weicht in verschiedenen Aspekten vom biblischen Text ab. So unterrichtet Abraham im ersten Fragment die Ägypter in der Astrologie, während Josef im zweiten Fragment freiwillig nach Ägypten zieht und dort sofort Statthalter wird. Eine Affäre mit der Frau des Potifar und sein Aufenthalt im Gefängnis werden nicht erwähnt. Er war der erste, der für eine gerechte Verteilung des Landes sorgte, während er überdies die Maße erfand.

Das dritte Fragment geht ausführlich auf Mose ein. Auch ihm werden große Erfindungen zugeschrieben, wie z.B. der Schiffsbau, Maschinen zum Heben schwerer Steine, das Bewässerungssystem, Waffen und Philosophie. Außerdem teilte er das Land in 36 Bezirke ein und setzte über jeden Bezirk eine Gottheit, die verehrt werden mußte (Katzen, Hunde, Ibisse). Wegen dieser Großtaten wurde Mose von den Volksmassen geliebt, und deswegen erwiesen ihm die ägyptischen Priester göttliche Ehren, und deswegen wurde er Hermes genannt, womit Thot gemeint ist, der ägyptische Gott der Kultur und Wissenschaft. Nach Artapanos wurde Mose (im Griechischen = Moyses) von den Griechen Moysos genannt, ähnlich wie der Lehrer des mythischen Sängers Orpheus. In der griechischen Mythologie ist die Beziehung zwischen Orpheus und Mousaios allerdings gerade umgekehrt: Orpheus ist der Lehrer des Mousaios. Die Umkehrung der Beziehung durch Artapanos trägt bei zur Verherrlichung des Mose. Überdies wurde Mose auf diese Weise indirekt als der Begründer der griechischen Kultur gesehen. Nach der Tradition (Herodot, Platon, Hekataios) ist Orpheus dagegen derjenige, der die Kultur und die Religion aus Ägypten zu den Griechen gebracht hat.

Weil Mose beim Volk so beliebt war, machte er sich dem Pharao verhaßt. Dieser schickte ihn daher auf einen Feldzug gegen die Äthiopier, wo Mose aber unerwartete Erfolge verbuchen konnte. Danach tötete Mose den Mann, der ausgeschickt worden war, um ihn zu ermorden, und floh nach Arabien. Doch nachher kehrte er wieder nach Ägypten zurück, um die Freilassung der Hebräer zu betreiben. Dann kam er ins Gefängnis, aber dessen Tore öffneten sich von selbst, wonach Mose in den Palast ging. Der König war darüber sehr bestürzt und bat Mose, ihm den Namen seines Gottes bekanntzugeben. Die Fortsetzung der Geschichte beschreibt schließlich die Plagen und den Zug durch das Rote Meer und hält sich dabei ziemlich eng an den biblischen Text.

Die Ursache dafür, daß das Werk des Artapanos so stark von der biblischen Erzählung abweicht, muß darin gesucht werden, daß er ebenso wie die anderen jüdischen Schriftsteller stark beeinflußt ist von der antijüdischen Historiographie ägyptischer Schriftsteller, deren bekanntester Manetho aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. ist. Dieser pflegte die literarische Gattung der «konkurrierenden Geschichtsschreibung». In dieser Gattung wird die Überlegenheit des eigenen Volkes und der eigenen Religion unterstrichen. Hinzu kam, daß Manetho die Ehre Ägyptens dadurch vermehrte, daß er die Juden kleiner machte und Schlechtes über ihren Ursprung erzählte. Die frühjüdischen Schriftsteller verteidigten sich nicht direkt, versuchten aber, ihre Gegner mit deren eigenen Waffen zu schlagen, indem sie sich nämlich derselben konkurrierenden Geschichtsschreibung bedienten mit dem Ziel, die Überlegenheit des Mose und damit des jüdischen Volkes und seiner Religion zu unterstreichen. Verschiedene Erfindungen, die in hellenistischer Zeit von großer Bedeutung waren und legendären Helden zugeschrieben wurden, wurden nun den jüdischen Vorvätern Abraham, Josef und vor allem Mose gutgeschrieben. Damit wurden sie angeblich zu tatsächlich jüdischen Erfindungen. Überdies sind dann viele Kulturen, die griechische eingeschlossen, von Mose abhängig. Verschiedene Themen im Werk des Artapanos (z.B. die Einführung des Tierkultes und der Feldzug des Mose nach Äthiopien) sind Parallelen zu Themen aus dem Werk Manethos und als implizite Widerlegungen Manethos gemeint.

Es gibt noch andere hellenistische Motive im Werk des Artapanos, Motive, die auch im Zusammenhang mit Dionysos auftreten und die darauf hinweisen könnten, daß Artapanos

sich gegen den Dionysoskult in Alexandria wandte, an dem auch die Juden teilzunehmen gezwungen wurden (vgl. 3 Makk 2,29-31). Wir weisen hier nur hin auf das Motiv des sich von selbst öffnenden Gefängnistores. Auf diese Weise wird auch der Gott Dionysos befreit. Dieses Motiv der wunderbaren Befreiung des Helden kehrt in der antiken Literatur vielmals wieder und hat auch im Neuen Testament seinen Niederschlag gefunden (vgl. Apg 5,17-25; 12,6-17). Aber sonst trifft man es in der jüdischen Literatur nicht mehr an.

Man hat darauf hingewiesen, daß Artapanos ebenso wie die andere frühjüdische hellenistische Geschichtsschreibung der Tora als Gesetzbuch keine Aufmerksamkeit widmet. Mose ist für das frühhellenistische Judentum der Weise, der Erfinder und große Führer, aber nicht der Gesetzgeber. Das könnte bedeuten, daß ein Teil des frühhellenistischen Judentums seine jüdische Identität nicht im Sinn des Gesetzes verstand wie das spätere rabbinische Judentum, sondern im Anschluß an Erzählungen über die Vorväter, wobei diese sich beim Vergleich mit den griechischen und ägyptischen Helden diesen überlegen fühlten. Daß man sich bei dieser Verteidigung der Vorvätertradition manchmal zugleich gegen diese Tradition selbst wandte, wie z.B. bei der Beschreibung Abrahams als des Erfinders der Astrologie und Moses als des Gründers der ägyptischen Tierverehrung, und daß man überdies hellenistische Traditionen verwandte, ist bezeichnend für die neue kulturelle Situation, in der sich das Judentum befand.

Palästina

In der nachexilischen Zeit hat das palästinensische Judentum eine reiche und vielseitige Literatur hervorgebracht. Diese spiegelt die Vielseitigkeit des Judentums in frühhellenistischer Zeit wider. Wir müssen uns hierbei wohl vergegenwärtigen, daß die Literatur der prohellenistischen aristokratischen Minderheit Palästinas aufgrund des Verlaufs der Ereignisse um den Makkabäeraufstand kaum erhalten geblieben ist. Inwiefern hellenistische Einflüsse die Komposition und Redaktion alttestamentlicher Schriften mitbestimmt haben, ist umstritten, aber daß es so etwas gegeben hat, ist sicherlich nicht auszuschließen für die späte Weisheitsliteratur, wie z.B. Spr 1-9. Die apokryphe und pseudepigraphische Literatur macht vielfach Gebrauch von literarischen Formen, die auch im griechischen Sprachgebiet vorkommen: von der Historiographie (z.B. 1 Makk, Buch der Jubiläen, Genesisapokryphen), der Briefform (z.B. der Brief des Jeremia und die Apokryphe des Baruch) und der romantisierenden Erzählung (z.B. Tobit und Judit); die Übereinstimmungen mit literarischen Formen aus der eigenen jüdischen Tradition sind aber so groß, daß kaum von einem nachweisbaren hellenistischen Einfluß gesprochen werden kann.

Das ändert doch nichts daran, daß auch in Palästina bereits in frühhellenistischer Zeit bei der Besinnung auf die eigene jüdische Überlieferung tüchtig Gebrauch gemacht wird von Elementen aus hellenistischen Traditionen. Frühe Zeugen dafür sind Pseudo-Eupolemos, ein früher samaritanischer Geschichtsschreiber, und Eupolemos, Mitglied einer der führenden Priesterfamilien und ein Mann, der die Politik der Makkabäer unterstützte. Beide schreiben in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. in Griechisch, und beide zeigen verschiedene Übereinstimmungen mit dem oben besprochenen Artapanos. Sie erlauben sich große Freiheit im Umgang mit dem biblischen Text, den sie nach eigenem Gutdünken anpassen in dem Bestreben, die biblische Überlieferung mit der nichtjüdischen Geschichtsschreibung in Übereinstimmung zu bringen. Zu diesem Zweck greifen sie auf griechische Schriftsteller zurück, die offenbar in Palästina gelesen wurden. In dem Bestreben, das eigene Selbstbewußtsein zu stärken, wurden den eigenen Vorvätern wichtige kulturelle Erfindungen zugeschrieben. Henoch war demnach der Erfinder der Astrologie, in der Abraham dann die anderen Völker unterrichtete. Mose ist derjenige, der die Schrift erfunden hat, wodurch die Tora zum ältesten aller Bücher wird. Damit konnte schließlich der gesamte Hellenismsus von Mose abhängig gemacht werden.

Der Verrat der Engel (1 Henoch 6-11)

Bemerkenswert ist es nun, daß wir auch in Literatur, die im Kreis der stark antihellenistisch orientierten Chassidim (der «Frommen») entstanden ist, hellenistischen Einfluß nachweisen können. Ein Beispiel dafür ist die Erzählung vom Verrat der Engel in 1 Henoch 6-11, einem Text, der wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. stammt. Diese Erzählung fußt einerseits auf der biblischen Tradition, andererseits macht sie Gebrauch von mythologischem Material aus der hellenistischen Welt, um sich damit gegen die Vorherrschaft des Hellenismus zu wenden.

Im Mittelpunkt der Erzählung von 1 Henoch 6-11 steht die Klage über eine Welt, die voller Unrecht und Verderbnis ist. Dieses Böse wird dem Verrat der Engel zugeschrieben. Sie sind verantwortlich für die Gewalt der Riesen, die sie dadurch ausgelöst haben, daß sie sich an den Töchtern der Menschen vergriffen hatten; sie sind verantwortlich für die Herstellung von Kriegsgerät, für die Unzucht und für die Ausbreitung geheimen göttlichen Wissens wie Magie und Wahrsagerei unter den Menschen. Die aufständischen Engel werden schließlich von einem Urteil Gottes getroffen.

Die Erzählung von 1 Henoch 6-11 enthält die älteste und zugleich ausführlichste Bearbeitung von Gen 6,1-4 in der nachbiblischen Literatur. So wird Gen 6,1-2 global übernommen: «Und es geschah, daß sich die Menschen über die Erde hin zu vermehren begannen und ihnen Töchter geboren wurden. Da sahen die Engel, die Söhne des Himmels, diese und begehrten sie. Und sie sprachen zueinander: Kommt, wir wollen uns Frauen aus den Kindern der Menschen nehmen und Kinder für uns zeugen» (1 Hen 6,1-2). Auch der Text von Gen 6,4 ist, wenn auch mit einer Anzahl von Veränderungen, erkennbar: «Und sie nahmen sich Frauen, und jeder wählte sich eine aus. Und sie begannen, zu ihnen einzugehen, und vermischten sich mit ihnen... Und sie (die Frauen) wurden schwanger und gebaren große Riesen» (1 Hen 7,1-2). Der Verfasser von 1 Henoch übernimmt eine Reihe von Passagen aus Gen 6,4 *nicht* («und auch später noch», «der Vorzeit», «die berühmten Männer»), während er überdies die «Helden der Vorzeit» mit den «Riesen» in eins setzt. Weil der Verfasser große Teile von Gen 1,1-4 beinahe wörtlich übernimmt, entsteht der Eindruck, daß 1 Henoch eine alte jüdische Überlieferung übernommen und weiter verarbeitet habe.

Wenn man den Text sorgfältig liest, zeigt sich, daß die kleinen Veränderungen, die der Verfasser bei seiner Widergabe von Gen 6,4 anbringt, gewichtige Folgen haben. So verändert die Gleichsetzung von «Helden» mit «Riesen» die Intention der Genesisstelle in ihr Gegenteil. Gen 6,4 sagt, daß aus der selbstverständlichen Vereinigung der Götter mit den menschlichen Frauen als gut gewertete «Helden» hervorgingen, um die Riesen, die bereits auf Erden waren, zu bekämpfen. In 1 Henoch dagegen wird gesagt, daß aus diesen nun als schlecht gewerteten Verbindungen keine menschlichen Helden, sondern «Riesen» hervorgingen. Diese sind negative Erscheinungen, die nur zum Schaden des Menschen da sind und ihn sogar vernichten.

Auffallend genug verbindet der antihellenistische Verfasser von 1 Hen 6-11 den «umgeformten» Text von Gen 6,1-4 mit einer hellenistischen Tradition, die über den Verrat himmlischer Geheimnisse an die Menschen berichtet. Diese Tradition ist bekannt als die Prometheussage, die fragmentarisch erhalten ist in den Werken der griechischen Schriftsteller Hesiod und Aischylos. Prometheus ist weise und klug, und er gebraucht seine Weisheit, um der Menschheit zu helfen. Indem er so handelt, erhebt er sich gegen Zeus, wofür er dann bestraft wird. Überdies scheinen seine Wohltaten für die Menschheit letztendlich die Quelle alles Bösen und aller Übel in dieser Welt zu sein. Nach dieser Sage kommen alle Fertigkeiten der Menschen von Prometheus. Am bekanntesten ist, daß Prometheus das Feuer stiehlt und dieses an die Menschen weitergibt. Aber er unterrichtet die Menschen auch in Holzbearbeitung und Hausbau und über das Aufgehen der Sterne und ihren Stand, in der Verwendung von Zahlen und Buchstaben, in der Zähmung von Tieren, in der Heilkunde und der Deutung von Träumen und Vogelflug. Als Strafe für seinen Aufstand gegen Zeus wird Prometheus in die Wildnis ge-

bracht, wo er mit Händen und Füßen in Ketten gelegt wird. Als er seine Beleidigungen des höchsten Gottes fortsetzt, öffnet Zeus den Felsen, und Prometheus wird dort eingeschlossen bis zu einem späteren Zeitpunkt, zu dem er einer schrecklichen Folterung unterworfen werden wird.

Der Verfasser von 1 Henoch 6–11 übernimmt die Erzählung der Prometheussage nicht wortwörtlich. Doch läßt sein Text soviel Punkte von bisweilen einzigartiger Übereinstimmung mit dieser Sage erkennen, daß seine Abhängigkeit von ihr für wahrscheinlich gehalten werden muß. Ebenso wie in der Prometheussage revoltiert in 1 Henoch 6–11 ein himmlisches Wesen (Azazel) gegen Gott, indem es der Menschheit bestimmte Dinge enthüllt und sie darin unterrichtet. Die Zuspitzung dieser verratenen Geheimnisse auf die Kunst der Förderung und Bearbeitung von Metallen verstärkt die Parallele zum Raub des Feuers durch Prometheus, weil Feuer von wesentlicher Bedeutung für die Metallbearbeitung ist. Für diese Tat der Auflehnung wird Azazel ebenso wie Prometheus an Händen und Füßen gebunden und in die Wüste gejagt. 1 Henoch vermerkt ebenso wie die Prometheussage, daß die Erde sich öffnet und die Hauptfigur einschließt bis zu einem späteren Zeitpunkt, zu dem die Strafe ausgeführt werden wird.

Der Unterricht in der Metallbearbeitung läuft in 1 Henoch auf die Anfertigung von Schmuckstücken, welche die Frauen verführerisch machen, hinaus. Die Frauen verführen dann den Engel Schemichaza und seine Helfer. Dies ist der Beginn alles Bösen. In der Prometheussage sendet Zeus, nachdem Prometheus die Menschen unterrichtet hat, eine schöne und verführerische Frau (Pandora), die mit Gold und Schmuck bedeckt ist, mit einer Büchse voller Übel. Wenn sie diese öffnet, entweichen diese Übel und stürzen sich auf die Menschheit.

Man hat auf eine in 1 Henoch verborgene Anspielung auf eines der Werke Hesiods, nämlich «Werke und Tage», hingewiesen. In diesem Werk ist uns der Prometheusmythos erhalten geblieben. In 1 Henoch 12,2 sagt Henoch: «Und seine *Werke* waren mit den Wächtern/Und mit den Heiligen waren seine *Tage.*» Das Wortpaar «Werke und Tage» ist in einem solchen synonymen Parallelismus fremd und kommt in der Bibel und in der ihr verwandten Literatur sonst nicht vor. In Verbindung mit dem Titel des Werkes von Hesiod könnte es auf eine direkte Abhängigkeit des 1. Henochbuches von diesem Werk hinweisen.

Wir könnten noch auf andere griechische Mythen verweisen, die sich in der Erzählung von 1 Henoch 6–11 widerspiegeln. Mit dem Verweis auf den Prometheusmythos haben wir aber schon gezeigt, daß es bereits in der Frühphase des Hellenismus auch in Palästina eine tiefgehende Kenntnis der griechischen Mythologie gab. Auch traditionelle jüdische Literatur spiegelt also schon in früher Zeit das hellenistische Milieu wider, in dem sie entstanden ist.

Schlußüberlegungen

Die zentrale Frage dieses Artikels war, wie die jüdische Literatur aus frühhellenistischer Zeit das kulturelle Milieu, in dem sie entstanden ist, widerspiegelt. Wir haben darauf hingewiesen, daß das Judentum in dieser Periode sehr vielgestaltig war. Es gab damals divergierende Strömungen, deren jede auf eigentümliche Weise auf die neue gesellschaftliche und kulturelle Wirklichkeit reagierte. Diese zeigte ein breites Spektrum divergierender Tendenzen von einer begeisterten Umarmung der hellenistischen Kultur bis zu einer völlig ablehnenden Haltung. Die literarischen Zeugnisse aus dieser Zeit lassen uns einerseits sehen, daß diejenigen, die sich kräftig gegen den Einfluß des Hellenismus auf die jüdische Kultur gewehrt haben (wie z.B. der Verfasser von 1 Henoch 6–11), gleichzeitig stark von ihm beeinflußt waren. Andererseits lassen die Zeugnisse erkennen, daß auch diejenigen, die der neuen Kultur gegenüber aufgeschlossen waren, dennoch ihre jüdische Identität bewahren und auf ihre eigene Weise der jüdischen Tradition treu bleiben wollten. Bei der Besprechung des Geschichtsschreibers Artapanos haben wir darauf hingewiesen, daß das Festhalten an der eigenen Tradition gelegentlich bedeutete, daß man auf kreative Weise gegen ebendiese Tradi-

tion vorging. In dieser Periode sind auf diese Weise unterschiedliche Formen einer neuen jüdischen Identität entstanden. Wir stellen schließlich fest, daß die jüdische biblische Tradition in frühhellenistischer Zeit offensichtlich stark genug war, um der neuen kulturellen Situation die Stirn zu bieten. Gleichzeitig beweist sie eine Offenheit, die es ermöglichte, daß neue und manchmal starke Impulse von außen her sie erneuert haben, ohne daß damit das Fortbestehen des Judentums wirklich bedroht gewesen wäre.

Bibliographie ausgewählter Literatur

R. Bartelmus, Heroentum in Israel und seiner Umwelt. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 65) (Zürich 1979).

J.H. Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, II (London 1985).

Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum (mehrteilige Reihe) (Assen 1974 ff).

M. Hengel, Judentum und Hellenismus (Tübingen ^{2}1973).

P.W. van der Horst, Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millenium of Jewish Funerary Epigraphy [300 BCE-700 CE] (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 2) (Kampen 1991).

E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B.C. - A.D. 135]. A New English Version. Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar, I-III (Edinburgh 1973-1987).

S. Talmon (Hg.), Jewish Civilization in the Hellenistic Roman Period (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 10) (Sheffield 1991).

G. Veltri, Eine Tora für den König Talmai (Texte und Studien zum Antiken Judentum 41) (Tübingen 1994).

N. Walter, Artapanos (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I/2) (Gütersloh 1976).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JACQUES VAN RUITEN

1956 geboren; Studium der Theologie und Judaistik in Amsterdam und London; 1984 Diplom und 1990 Promotion zum Doktor der Theologie in Amsterdam; dann Universitätsdozent für israelitische Literaturwissenschaft Exegese des Alten Testaments und frühjüdische Literaturwisenschaft an der Reichsuniversität Groningen; Mitglied der Chefredaktion des «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period». Veröffentlichungen: Een begin zonder einde. De doorwerking van Jesaja 65:17 in de intertestamentaire literatuur en het Nieuwe Testament (Sliedrecht 1990); Artikel zum Alten Testament und zur Rezeptionsgeschichte alttestamentlicher Texte in der frühjüdischen Literatur. Anschrift: Middelhorsterweg 37, NL-9751 TB Haren, Niederlande.

Willard G. Oxtoby

«Ein jeder in seiner Sprache»

Alte und moderne Bibelübersetzungen als Ausdrucksformen ethnischer und kultureller Identität

Drei Dinge, so sagen viele Anthropologen, unterscheiden den Menschen von anderen Lebewesen: die Herstellung von Werkzeugen, abstrahierende Sprache und die Religion. Das Herstellen von Werkzeugen ist heute zu einem Unterscheidungsmerkmal von Kulturen geworden, das einige Teile der Welt zu einer High-Tech-Gesellschaft zusammenführt, zum Neid der restlichen Welt. Und zum Teil ist die Tatsache, daß sowohl Sprachen als auch Religionen ebenfalls voneinander abgegrenzt werden und in großer Mannigfaltigkeit existieren, ein Grund dafür, daß die menschliche Kultur so reich und vielfältig ist.

Obwohl die Unterschiedlichkeit der Sprachen einen großen kulturellen Schatz darstellt, bedeutet sie doch auch ein Hindernis für die primäre Funktion der Sprache, für die Kommunikation. Sprache ist eine unentwirrbare Kombination von Inhalt und Form, und die Formen sind notwendigerweise für die jeweili-

gen Sprachen spezifisch. Darin liegen einige der Herausforderungen und Probleme in Hinblick auf Übersetzung.

Ist der Übersetzer (lat.: *traductor*) ein Verräter (*traditor*)? Es gibt Philosophen, die versichern, daß eine genaue Übersetzung von einer Sprache in eine andere unmöglich ist. Und viele Literatur- und Gesangsstudenten kennen Texte, die ihre Tiefe oder ihre Schönheit in der Übersetzung verlieren. Aber in einer linguistisch unterschiedlichen Welt haben wir keine Alternative zum Wagnis der Übersetzung und müssen es eingehen, bei aller Begrenztheit.

Dies bedeutet nicht, daß alle Religionen eifrig Gebrauch von Übersetzungen machen. Generell tendieren religiöse Traditionen dazu, in ihren Riten und in ihren Schriften konservativ zu sein. Einige gediehen in einem in sich geschlossenen Gebiet unter einer bestimmten Bevölkerung. Stammes- und alte nationale Religionen privilegieren vielleicht diese Bevölkerungsgruppe oder die Elite einer Priesterdynastie in ihr. Solche Traditionen empfanden kaum das Bedürfnis nach Übersetzung. Sie konnten sogar aus ihrer sprachlichen Homogenität einen Eckstein ihres Glaubens machen. In solchen Traditionen ist die alte Sprache der Gebete, die auch häufig in klassischen Texten aufgezeichnet ist, als Sprache des Rituals und der Autorität «eingefroren». Die Vorstellung, daß der Shintoismus eine andere Sprache als japanisch benutzt, ist nur schwer möglich. Brahmanische Priester intonieren die Hindu-Rituale in Sanskrit, immer eher eine formale als eine volkstümliche Sprache. Orthodoxe Juden behalten ihre Liturgie in hebräisch bei, Anhänger des Zarathustra die alte iranische Sprache der Avesta, usw.

Folglich könnte man verkennen, welch relativ neues Verfahren es für eine Religion war, Übersetzung in solchem Ausmaß zu benutzen, wie es das Christentum, mit globalen Ambitionen, seit seinem Beginn vor zweitausend Jahren tat. In diesem Artikel erforschen wir einige der Erfahrungen und der Implikationen des Übersetzungsprozesses, mit besonderem Schwerpunkt auf der Bibel und ihren Übersetzungen. Und wir werden dies in einer vergleichenden Perspektive tun, die die Erfahrungen anderer großer Weltreligionen nicht außer acht läßt.

1. Übersetzungen zu biblischer Zeit

Sprachliche Verschiedenheit ist eines der Probleme menschlicher Existenz, die die Bibel in ihren Ursprungserzählungen erwähnt. Genau wie Mühe und Plackerei zu den Folgen von Adams und Evas Selbstüberhebung in Eden gehören, so wird die Sprachverwirrung als Strafe für den Bau eines prätentiösen, turmartigen Tempels dargestellt, auf den die Tradition als Turm zu Babel Bezug nimmt.

So wie das elfte Kapitel der Genesis die Geschichte erzählt, ist Gott beunruhigt darüber, daß die Menschen, die mit diesem Bauprojekt beschäftigt sind, planen, daß seine Spitze den Himmel erreichen soll. Er bemerkt, daß dieses Streben nur der Anfang dessen ist, was Menschen zu tun versuchen werden, nichts ist ihnen unmöglich. So verwirrt Gott nicht nur ihre Sprache, um das Projekt abzubrechen, sondern er zerstreut sie über die ganze Erde. Babel (im Hebräischen der Name für Babylon, aber auch verwandt mit *balal*, «verwirren») ist in erster Linie zur Bezeichnung für sprachliches Chaos geworden, aber die Geschichte verbindet ausdrücklich das Ereignis auch mit geographischer Zerstreuung.

Doch sprachliche Verschiedenheit als ein Problem wurde während der frühen Phase von Israels Stammes- und nationaler Existenz auf einer viel intimeren Ebene wirksam. In der Zeit der Eroberung und Besiedlung von Kanaan lag die stärkste sprachliche Verschiedenheit, der die Israeliten begegneten, auf der Ebene von dialektalen Unterschieden, nicht von Sprachunterschieden. Benachbarte Volksgruppen sprachen im großen und ganzen auf eine Art und Weise, die, obwohl erkennbar unterschiedlich, doch wechselseitig verständlich war, wie das zum Beispiel heute für australisches und amerikanisches Englisch gilt. Zum Thema Dialekt als Identitätstest erzählt Richter 12 wie die Männer von Gilead unter der Führung Jephtahs Eindringlinge aus Ephraim, die den Fluß Jordan überquerten, entdeckten, indem sie sie aufforderten, das Wort für einen fließenden Strom, *shibboleth,* auszusprechen. Wenn jemand «sibboleth» sagte, entlarvte ihn sein Dialekt damit als Flüchtling von Ephraim, und der Text berichtet, daß 42.000 Ephraimiter getötet wurden.

Wir sind nun in der Lage, die Geschichte vom Turm zu Babel noch einmal zu bedenken. Nach meiner Ansicht ist die historische Situation, die sie darstellt, nicht das Zeitalter urzeitlicher Vorfahren oder der Entstehung Israels als Nation, sondern ein viel späterer Zeitraum: die Zeit des babylonischen Exils nach dem Zusammenbruch des jüdischen Reiches im sechsten Jahrhundert vor Christus. Zu diesem Zeitpunkt verbannten die Babylonier die Führungsschicht der besiegten Judäer nach Mesopotamien, in einer Entfernung von achthundert Kilometern. In diesem Umfeld, von ihrer Heimat entfernt, begegnete den Hebräern wahrhaftig eine Sprachverwirrung. Für sie war die babylonische Sprache sehr viel weniger verständlich als die Dialekte benachbarter Stämme der Levante (= die Länder um das östliche Mittelmeer, Anm. d. Übers.), obwohl Aramäisch als Handelssprache sowohl in Palästina als auch in Babylonien einen gewissen Einfluß erlangt hatte. Außerdem schließt der biblische Bericht vom Turm zu Babel die Zerstreuung von Bevölkerungsgruppen als Teil der Strafe Gottes ein. So diente diese Erzählung zur Zeit des babylonischen Exils als Begründung für den sozialen und sprachlichen Bruch, der in einer langandauernden Deportation erfahren wurde. Vermutlich verarbeitete sie auch verfallene Tempeltürme des babylonischen Schauplatzes, von denen einige bereits zweitausend Jahre alt waren.

Leben in der Diaspora (der Zerstreuung) ist seit dem babylonischen Exil immer ein Grundzug jüdischer Erfahrung gewesen. Fünfzig Jahre nach Beginn des Exils gestattete die Eroberung Babylons durch den Perserkönig Kyros die Rückkehr der überlebenden Exilanten und ihrer Nachkommen, aber nicht alle gingen zurück. Einige, die nach Babylon gebracht worden oder woandershin geflohen waren, blieben im Ausland und nahmen die verschiedenen Sprachen ihrer neuen Heimatländer an. Und obwohl Hebräisch die Sprache der jüdischen Liturgie und heiligen Schrift blieb, verlor es die Stellung als Umgangssprache, selbst in Palästina, wo das Aramäische an seine Stelle trat.

Die Juden, die sich in Ägypten niederließen, besonders in Alexandria vom vierten Jahrhundert vor Christus an, nahmen in Architektur und Kleidung griechischen Stil und griechische Namen an. Die meisten verloren die Fähigkeit, Hebräisch zu lesen. So erstellte man zu Beginn des dritten Jahrhunderts vor Christus eine griechische Übersetzung der hebräischen Heiligen Schriften. Sie ist, vom lateinischen Wort für «siebzig» her, als Septuaginta bekannt. Die Umstände ihrer Entstehung werden in einer Legende im *Brief des Aristeas* berichtet. Nach der Legende machten sich 72 Gelehrte an die Aufgabe, die hebräische Bibel ins Griechische zu übersetzen, und stellten unabhängig voneinander für König Ptolemäus II. Philadelphos 72 identische Entwürfe her.

Weit davon entfernt, den Verdacht des Plagiats zu erheben, wurde die vollkommene Übereinstimmung der Bemühungen der 72 begeistert als Wunder begrüßt, als Zeichen göttlicher Führung. Und da der Allmächtige die Hand der Übersetzer geführt hatte, waren die Übersetzungen mit Sicherheit genauso maßgebend wie das hebräische Original. Das Judentum bewältigte Veränderung der Sprache und sprachliche Verschiedenheit, indem sowohl die Aktivität als auch das Produkt des Übersetzens gebilligt wurden. Die griechischsprechenden Juden benutzten die Septuaginta (und Juden, die Aramäisch sprachen, die Targumim, was im Aramäischen «Übersetzungen» bedeutet) im Studium, um Zugang zum Inhalt der Tradition zu bekommen, statt Hebräisch zum Auswendiglernen ihrer Form zu gebrauchen.

Doch die Übersetzung brachte die Bibel in eine ganz neue Richtung kultureller Erwartungen. Statt sie als Gründungsurkunde der hebräischen Bundesgemeinschaft zu lesen, behandelten die Juden in Alexandria ihre griechische Bibel eher als Gegenstand literarischer Reflexion. Im Griechischen wurden die drei Teile der hebräischen Heiligen Schrift, nämlich das Gesetz, die Propheten und die Schriften, in vier umgebildet: Gesetz, Geschichte, Dichtung und Prophetie. Im wesentlichen wurden die geschichtlichen und poetischen Bücher, die sich in den Propheten und Schriften befanden, in neue Genre-Kategorien eingeteilt. So kam es, daß die Bücher der Könige, die im Hebräischen in der prophetischen Sammlung ihren Platz hatten, und ihre prie-

sterliche Neufassung, die Bücher der Chronik aus den Schriften, nebeneinander plaziert wurden, so daß ihre Unstimmigkeiten durch ihre Nebeneinanderstellung um so deutlicher wurden.

In der Wiedergabe des hebräischen Textes wurden die Übersetzer der Septuaginta auf der einen Seite vom anschaulichen und sinnlichen Stil des Hebräischen und auf der anderen Seite von den philosophischen Belangen der griechischen Kultur bestimmt. Das Alte Testament spricht von Gott in sehr anthropomorpher Bildlichkeit, mit Händen, Gesicht usw. Zu einem gewissen Grad scheint dies der Septuaginta unangenehm zu sein, und sie wählt eine abstraktere Sprache; sie sträubt sich gegen Vermenschlichungen. Ich betrachte dies als eine philosophische Präferenz der Übersetzer, nicht als strukturelle Begrenzung der Fähigkeit der einen oder anderen Sprache, Gedankenwelt auszudrücken.

Wenn wir uns von der Sprachstruktur dem semantischen Gebiet individueller Details des Vokabulars zuwenden, finden wir jedoch beträchtliche Beweise für Bedeutungsverschiebungen, wenn Hebräisch ins Griechische übersetzt wird. Dies liegt daran, daß die Spezifität oder Mehrdeutigkeit eines Begriffs der einen Sprache vielleicht nicht dem Sinn des verfügbaren Begriffs der Übersetzung in die andere Sprache entspricht. Die Immanuel-Prophezeiung in Jesaja 7 ist ein typisches Beispiel dafür. Die hebräische Fassung von Jesaja 7,14 sieht eine junge Frau als diejenige an, die einen Sohn empfängt und gebiert, dessen Name «Gott ist mit uns» bedeutet. Wie weithin bekannt ist, bedeutet dieses hebräische Wort «junge Frau», und für «Jungfrau» wird üblicherweise ein anderes hebräisches Wort benutzt. Aber im Griechischen ist der gewählte Begriff mehrdeutig und läßt die Bedeutung «Jungfrau» zu. So eröffnet sich für Matthäus die Möglichkeit, Marias Jungfräulichkeit als Erfüllung von Jesaja 7,14 zu interpretieren.

Es gibt viele andere Beispiele in der Bibel, wo das Neue Testament das Alte Testament zitiert, und dies in der Übersetzung tut. Die hebräische und die hellenistische Anschauung von der Struktur der menschlichen Persönlichkeit stehen in Gegensatz zueinander, wenn Jesus das zentrale jüdische Glaubensbekenntnis, das *Shema* aus Deuteronomium 6 zitiert. Auf die Frage, welches das größte Gebot sei, antwortet er mit dieser Bekräftigung, die erklärt, daß der Herr einer ist und die Liebe Gottes mit dem ganzen Sein befiehlt. Im Hebräischen wird das mit *lev* (Herz oder Verstand), *nephesh* (Ich oder Seele) und *me'od* (Stärke oder Kraft) ausgedrückt. Während Matthäus, der Evangelist, der das Alte Testament am häufigsten zitiert, drei Ausdrücke benutzt, um diesen Abschnitt aus Deuteronomium zu zitieren, führen sowohl Markus 12,30 als auch Lukas 10,27 vier auf: Herz, Seele, Verstand und Kraft. Im Hebräischen «denkt» man mit seinem «Herzen». Aber in der hellenistischen Psychologie sind Verstand und Herz klarer unterscheidbar; das eine wird hier zum Intellekt, das andere zum Gefühl.

2. Übersetzung und die Ausbreitung des Christentums

Wir haben den jüdischen legendären Bericht erwähnt, der die Ähnlichkeit von 72 Septuaginta-Übersetzungen eher als durch göttliche Fügung bestimmt denn als reinen Zufall ansieht. Doch das Bestätigen von Übersetzung durch Wunder war nicht etwas, was nur im Judentum existierte. Für die Christen war die Pfingsterfahrung der apostolischen Kirche eine vergleichbare Gültigkeitserklärung. Fünfzig Tage nach dem ersten Osterfest, so berichtet Lukas die Geschichte im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte, erlebt der Kreis der Nachfolger Jesu die Gabe des Heiligen Geistes als Feuerzungen, der sie befähigt, das Evangelium in verschiedenen Sprachen zu predigen. Anders als das Zungenreden, das heute in der charismatischen Christenheit gepflogen wird, war das Pfingstcharisma verständliche Sprache. Der Pfingstbericht, der Übersetzung für die Mission der Kirche legitimierte, stellt eine Geistesgabe der Kommunikation, nicht der Aufführung dar.

Von den frühesten Zeiten an nutzte das Christentum die Übersetzung, um seine Botschaft auszubreiten. Die ersten Christen waren Juden, deren Sprache der heiligen Schriften und der Liturgie Hebräisch war, die frühere

Sprache des kleinen Stammesreiches. Aber, wie wir gesehen haben, war seit dem babylonischen Exil, sechs Jahrhunderte zuvor, Aramäisch, das weithin für den Handel von Ägypten bis hin nach Persien benutzt wurde, die Alltagssprache der Juden in Palästina geworden. Dann wurde Griechisch zur Sprache des Handels und der Bildung in den Ländern am östlichen Mittelmeer, und nun war Latein die Sprache der neuen römischen Herrscher des Gebietes. So forderte die missionarische Aktivität von Christen ein Minimum von drei Sprachen: Aramäisch (was mit dem christlichen Wortschatz zu Syrisch wurde), Griechisch und Lateinisch.

Dies sollten keineswegs die einzigen christlichen Sprachen bleiben, aber auf der Basis dieser drei Sprachen geschaffene Identitäten stellten die drei grundlegenden Spaltungen des ersten Jahrtausends des Christentums dar: die orientalischen Kirchen Persiens und Zentralasiens, wie zum Beispiel die Nestorianer mit Syrisch als ihrer Sprache der heiligen Schrift und Liturgie, die byzantinische Kirche mit Griechisch und die römisch-katholische Kirche mit Latein. Innerhalb der Grenzen des Römischen Reiches benutzten die Christen Griechisch und Latein. Diese zwei Sprachen waren schon gut eingeführt, mit einer hohen Kultur und einer gut entwickelten literarischen und rhetorischen Tradition. Wenn überhaupt, war das Neue Testament, in *koiné*, d.h. umgangssprachlichem Griechisch, geschrieben, im Vergleich mit den etablierten Klassikern volkstümliche Literatur, und die Gelehrten klassischer Philologie haben es seit der Renaissance häufig als griechische Literatur verächtlich abgewiesen.

Die Bibel auf Latein erhielt, dank der Anstrengungen des Hieronymus im vierten Jahrhundert, einen günstigeren Status als Teil der Literatur. Mit der kurz zuvor erfolgten Einführung des Christentums als kaiserlicher Religion wurden die intellektuellen Quellen der römischen Kultur für den Dienst des Glaubens herangezogen. Wie sein Zeitgenosse Augustinus war Hieronymus in klassischer Rhetorik ausgebildet. So war Hieronymus' lateinische Übersetzung der Bibel, obwohl sie Vulgata genannt wurde, weil sie in der Sprache des gemeinen Volkes war, ein Produkt von einiger literarischer Fertigkeit. Sie stand als die lateinische Standardversion da, so lange Latein die Sprache der Bildung in Westeuropa blieb.

In Europa, jenseits der Grenzen des Römischen Reiches, fehlte den Sprachen der Goten und anderer Volksstämme im wesentlichen jegliche schriftliche Literatur. Die Christen waren - um einen muslimischen Ausdruck zu benutzen - «Menschen des Buches», was bedeutete, daß die Ausbreitung des Christentums in Nord- und Osteuropa die Ausbreitung des Schreibens und literarischer Studien bewirkte. Im heidnischen Nord- und Osteuropa stellte die Ankunft christlicher Liturgie und heiliger Schriften häufig den ersten Geschmack von Bildung dar. Zusammen mit der Technik des Schreibens bot der christliche Beitrag Modelle für einen literarischen Stil und einen Fundus kultureller Ideen und Ideale.

Die Bibel wurde im vierten Jahrhundert von Wulfila in die Sprache der Goten übersetzt, einem Sohn gotischer Eltern, der in Konstantinopel lebte und dann zurückkehrte, um das Christentum unter seinem Volk zu verkündigen. In der Mitte des neunten Jahrhunderts brachten zwei Brüder, Kyrill und Methodius, das byzantinische Christentum nach Mähren, dem Gebiet der heutigen tschechischen Republik. Dort erfand Kyrill ein Alphabet (was nach ihm Kyrillisch genannt wurde), basierend auf der Form griechischer Buchstaben, um damit die slawische Sprache zu schreiben.

Sprache war besonders wichtig für die byzantinischen Missionsbemühungen unter den slawischen Volksgruppen. Obwohl die Byzantiner innerhalb ihres Reiches Griechisch benutzten, gebrauchten sie lokale Umgangssprachen für ihre missionarischen Aktivitäten jenseits der Reichsgrenze. Dies förderte die Entwicklung unabhängiger lokaler Kirchen mit einem starken Gefühl nationaler Identität, das auf der Sprache basierte. Mit der Liturgie und der Heiligen Schrift in slawischen Sprachen wurde das kyrillische Alphabet die Norm für byzantinische Konvertiten der Slawen, die bis zum heutigen Tage vor allem Orthodoxe sind, wie zum Beispiel Bulgaren, Serben, Ukrainer und Russen. Rumänien, das ursprünglich von Rom als die Provinz von Dazien kolonisiert worden war, war vom vierten Jahrhundert an christ-

lich und gebraucht ein lateinisches Alphabet, aber seine Kirche gelangte später unter bulgarischer Herrschaft in den östlichen orthodoxen Einflußbereich.

Währenddessen erreichten römisch-katholische Missionare andere slawische Volksgruppen. Sie behielten, in Einklang mit einer stärker zentralisierten kirchlichen Herrschaft, die lateinische Liturgie und die Bibel auf Latein bei und verbreiteten das lateinische Alphabet. So werden lateinische Buchstaben zum Schreiben der Sprachen der vorherrschend katholischen slawischen Volksgruppen genutzt, wie zum Beispiel der Kroaten, Slowenen, Tschechen, Slowaken, Polen, Litauer und Letten. Die Ungarn, auch überwiegend katholisch, benutzen ebenfalls das lateinische Alphabet, aber für eine Sprache, die nicht zur Gruppe der slawischen Sprachen gehört.

Roms Bemühungen, die Gefolgschaft der Christen in der östlichen orthodoxen Welt zu gewinnen, schuf später die Gemeinden, die als unierte Kirchen bekannt sind. Der Name, den zuerst die benutzten, die die Verbindung mißbilligten, ist von der Union von Brest-Litowsk, östlich von Warschau, im Jahre 1595 abgeleitet, als sich die ruthenische Kirche der Ukraine Rom anschloß. Andere Vereinigungen mit Kirchen des byzantinischen Ritus schlossen die Ungarn im Jahre 1595, die Jugoslawen im Jahre 1611, die Rumänen im Jahre 1701, die Melkiten der Levante im Jahre 1724 und die Bulgaren und Griechen im Jahre 1860 ein. Kompromiß mit östlichem Brauch war an der Tagesordnung, als Rom nach Satelliten in der östlichen christlichen Welt suchte. Neben der Übernahme verheirateter Geistlicher genossen die unierten Kirchen das Privileg, ihre nationalen Sprachen, die die östliche Orthodoxie gebracht hatte, beizubehalten.

Aber Sprache und Nationalität als Kennzeichen der Identität bedeuten Vor- und Nachteile gleichermaßen. Die Teilnahme osteuropäischer Christen an Gottesdiensten während der kommunistischen Ära in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts war ein Weg, durch den die Haltung gegen die sowjetische Dominanz ausgedrückt werden konnte. Aber als das kommunistische System im Jahre 1989 zusammenbrach, wurden linguistische und ethnische Identitäten zu einem Hauptstreitpunkt, der das frühere säkulare Jugoslawien in ethnischen Kampf zwischen katholischen Kroaten, orthodoxen Serben und muslimischen Bosniern stürzte.

Ironischerweise kam die lateinische Christenheit während des Mittelalters und der frühen Neuzeit dahin, der Übersetzung der Heiligen Schrift und der Liturgie zu widerstehen. Zum Teil lag das daran, daß katholische Missionare auf Volksgruppen ohne greifbare einheimische Literatur trafen, im besonderen während der Ausbreitung des Christentums im sechzehnten Jahrhundert in der westlichen Hemisphäre. In Indien und Ostasien jedoch begegneten katholischen Missionaren Hochkulturen mit anspruchsvollen Philosophien. Als die Jesuiten China gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts erreichten, begann eine faszinierende Episode, in der ernste Prinzipien religiösen Verstehens auf dem Spiel standen.

Im wesentlichen versuchten die Jesuiten in China, ihren Anklang bei der Klasse der Gebildeten auf den Übereinstimmungen zwischen ihrer christlichen Botschaft und den reichen Quellen chinesischer intellektueller und religiöser Kultur zu begründen. Ihre Bemühungen galten dem aktiven kulturellen Austausch, bei dem chinesische philosophische und religiöse Texte ins Lateinische und andere europäische Sprachen übersetzt wurden, während sowohl für europäische mathematische und astronomische Texte als auch für die Bibel Übersetzungen ins Chinesische angefertigt wurden.

Doch die Jesuiten wurden durch rivalisierende Franziskaner und Dominikaner in Frage gestellt, deren mittelalterliche Erfahrung in Europa und deren jüngste Erfahrung an Orten wie den Philippinen eine harte Antwort auf alles, was nach Heidentum schmeckte, herausgefordert hatte. Es gab politische Gründe für eine Beschwerde über die Jesuiten in Rom, aber es standen auch theologische und intellektuelle Streitfragen auf dem Spiel.

Für unser Thema zentral war die sogenannte «terminologische Kontroverse». Sollten chinesische Termini, wie zum Beispiel *T'ien* (Himmel) oder *Shang-ti* (der Herr droben) als Entsprechungen für den christlichen Gott benutzt werden? Dabei ging es um die Wahl zwischen Anpassung und Unterscheidung. Zufrieden

mit einer Anpassung, könnte man sich so verhalten, wie es die Griechen und Römer erfolgreich machten, als sie behaupteten, Zeus sei die gleiche Gottheit wie Jupiter, und folglich auch wie Baal. Die klassische hebräische Alternative war, auf der absoluten Unvereinbarkeit Jahwes mit Baal oder irgendeinem anderen Rivalen zu bestehen, aber das bedeutete, auf Chinesisch «Gott» zu sagen, würde eher der Gebrauch eines Eigennamens als der eines übersetzbaren Terminus sein.

Einige, die die Assimilation fürchteten, forderten, einen neuen Begriff zu prägen, statt Gott mit einem bestehenden chinesischen in Verbindung zu bringen. Sie schlugen *T'ien-chu* (Herr des Himmels) vor, aber für die strengsten Christen schien selbst das zu eng mit chinesischem Gedankengut verbunden. In dialektischer Opposition zu allem mit chinesischem Inhalt, brachte der rechte christliche Flügel den lateinischen Terminus für Gott ins Chinesische ein, und zwar als einen chinesischen Eigennamen: *Deusu.* So hatten die Missionare in Japan Gott genannt, nur um später zu entdecken, daß der Wortklang im Japanischen «große Lüge» (*dai-usu*) bedeutete.

Martin Luther begann die protestantische Reformation im Jahre 1517 mit einer Herausforderung der kirchlichen Autorität in einer Reihe von Fragen, die in Beziehung zu Sünde und Erlösung standen. Er nutzte die heilige Schrift und die innere Führung durch den Heiligen Geist als Autorität, um die institutionelle Tradition der Kirche, das *magisterium*, aus den Angeln zu heben. Luthers Übersetzung der Bibel in ein direktes, lebendiges Deutsch war sehr einflußreich.

Luther war keineswegs der erste, der die Bibel in die entstehenden Volkssprachen des spätmittelalterlichen Europas zu übersetzen suchte. Im Lyon des zwölften Jahrhunderts übersetzten Pierre Valdès (Peter Waldo) und seine Anhänger die Heilige Schrift ins Französische. Im England des vierzehnten Jahrhunderts trachtete John Wyclif danach, das Latein der Bibel und der Liturgie durch Englisch zu ersetzen, und unter den Tschechen plante Johannes Hus vergleichbare Maßnahmen für seine Sprache. Aber in der Form, in der sie sich tatsächlich vollzog, hätte die Reformation nicht viel früher stattfinden können. Das ist deshalb so, weil die Technik des Druckens mit beweglichen Lettern in Europa erst im Jahre 1456 eingeführt wurde, als eine lateinische Bibel von Johannes Gutenbergs Druckerpresse in Straßburg herkam. In der Folge von Gutenbergs Leistung stand die Druckkunst zur Verfügung, um Luthers Herausforderungen - und seine Übersetzungen - weiter zu verbreiten und populärer zu machen, als man sich früher hätte vorstellen können.

Die Hauptphase christlicher Übersetzung der Heiligen Schrift der jüngsten Vergangenheit steht mit protestantischen Missionstätigkeiten in Zusammenhang und begann Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts war die Bibel in tausend Sprachen und Dialekte übersetzt worden, vor allem in Sprachen von Stammesgruppen in den Ländern, die von den Europäern kolonisiert worden waren. Es ist nicht erstaunlich, daß die in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts aufkommende Disziplin der Linguistik viel von ihrer Triebkraft aus der Felderfahrung von Missionaren unter eingeborenen Volksgruppen gewann. Denn die Missionare leisteten Pionierarbeit im Beschreiben der Phonetik, der Grammatik und des Wortschatzes von Sprachen, die bisher nicht aufgezeichnet waren. Häufig existierten die Sprachen nur mündlich, so daß der Übersetzer das lateinische Alphabet übertragen oder ein anderes erfinden mußte. Die Missionare brauchten Erfindungsgabe, um kulturelle Entsprechungen zu finden. So erwies sich der Ausdruck «Gottes Ausrufer der Stadt» als treffende Übersetzung von «Prophet» in der Sprache des Gbeapo-Volkes von Liberia.

3. Heilige Schrift und Übersetzung bei den Weltreligionen

Während gesprochene Sprache in einem ständigen Prozeß der Veränderung ist, neigen Texte heiliger Schriften und liturgische Texte dazu, den Moment, an dem sie schriftlich fixiert wurden, zu verewigen oder zu verfestigen. Sprechern der englischen Sprache ist die Art und Weise vertraut, wie die *King-James-*

Übersetzung der Bibel als Modell bis weit ins neunzehnte Jahrhundert diente. Inzwischen war sie veraltet, aber die Protestanten hielten leidenschaftlich an ihr fest. Der inzwischen altertümliche Gebrauch wurde selbst zu einem Dialekt, reserviert für religiöse Zusammenhänge. Das gesprochene Englisch hatte bis zum neunzehnten Jahrhundert «thou» durch «you» (eine altertümliche und eine moderne Form des Personalpronomens «du», Anm. d. Übers.) ersetzt, aber protestantische Geistliche beteten weiterhin aus dem Stegreif in *King-James*-Englisch: «wouldst Thou, O Lord ...» (Die moderne Fassung wäre: «would you, Lord ...» = Herr, würdest du ..., Anm. d. Übers.) Wir wissen, daß solch ein Traditionalismus die Übersetzer, die die *King-James*-Version zuerst im Jahre 1611 verfaßt haben, entsetzt hätte. Denn in ihrem Vorwort geben sie als Rechtfertigung für ihr Projekt den Grund an, daß die Zeit nicht stehenbleibt und das Werk der Vergangenheit auf den neuesten Stand gebracht werden muß: «Gesegnet seien die, und hochverehrt sei ihr Name, die das Eis brechen und die einen Anfang machen mit dem, was weiterhilft, Seelen zu retten ... doch für all das, weil nichts zur selben Zeit angefangen und vollendet wird, ... bauen wir auf dem Fundament derer, die uns vorausgingen, und mit Hilfe ihrer Anstrengungen trachten wir danach, das zu verbessern, was sie so gut hinterlassen haben.»

Religiöse Tradition erhält nicht nur die Form der Sprache, sondern auch die Form der Bücher. Der Kodex oder das gebundene Buch, das zur Zeit der Römer die Schriftrolle ersetzte, stellte einen klaren technischen Fortschritt dar: Man konnte in einem langen Text schnell zu irgendeinem Punkt auf einer späteren Seite «vorspulen». Mittelalterliche jüdische Manuskripte, Kommentare der Bibel und des Talmuds eingeschlossen, existierten in Kodex-Form. Aber obwohl man eine Kopie des Pentateuch in gebundener Form studieren könnte (*chumash* genannt, von dem hebräischen Wort für «fünf»), hat die Tradition bis zum heutigen Tag die Kopien der Tora, die in den Synagogen aufbewahrt und während des Gottesdienstes vorgelesen werden, in der Form von Schriftrollen beibehalten.

Ein wichtiges Beispiel für die stabilisierende Rolle heiliger Schriften in religiösen Traditionen ist die Rolle des Korans im Islam. Als erstes Buch, das, historisch belegt, im Arabisch des westlichen Arabien des siebten Jahrhunderts in Umlauf gesetzt wurde, diente er als literarisches und stilistisches Modell in allen Ländern der arabisch-muslimischen Eroberung, in denen Arabisch zur neuen Landessprache wurde. Sein Einfluß als literarisches Modell ist Luthers Bibelübersetzung ins Deutsche oder Dantes *Göttlicher Komödie* vergleichbar, aber sogar noch größer. Der Koran hat tatsächlich bis in dieses Jahrhundert einen zementierenden Einfluß auf die arabische Sprache gehabt. Selbst nach vierzehn Jahrhunderten eint ein Standard-Arabisch, das der Sprache des Korans näher ist als der Alltagssprache, die Arabisch sprechende Welt. Es bietet einen gemeinsamen Nenner formaler Sprache, die für Reden und alles Schriftliche benutzt wird.

Der Koran, der als Buch die Rezitationen, die Muhammad zu verschiedenen Gelegenheiten hielt, enthält, schließt die göttliche Erklärung ein: «In der Tat, wir (i.e. Gott) haben es offenbart, eine Rezitation auf Arabisch.» Die islamische Theologie entwickelte ihr Verständnis des Korans als Wortes Gottes durch die Argumentation, daß er ewig sein müsse, menschlicher Erfahrung zugänglich gemacht zur Zeit seiner Rezitation durch Muhammad. In diesem Sinne ist die Vorstellung des Korans als Offenbarung eine Parallele zu der Vorstellung von Jesus als *lógos* oder Manifestation des ewigen göttlichen Wortes im Evangelium des Johannes. Aber wenn der Koran unveränderlich ist, dann muß er, nach islamischer Theologie, auf Arabisch vorliegen und ist als solcher deshalb nicht übersetzbar. Muslime verstehen eine Übersetzung des Korans nicht länger als Koran selbst, sondern als Interpretation.

Neben dem Christentum und dem Islam war der Buddhismus die weitere - und die älteste - der drei größten Missionsreligionen der Welt. Auch er erlebte Momente, in denen er sich der Übersetzung widersetzte und andere Momente, letztendlich zahlreicher und einflußreicher, in denen er sich auf Übersetzung einließ. Ungefähr während seiner ersten drei Jahrhunderte existierte der Buddhismus fast

ausschließlich in einer indischen Umgebung, in der Sanskrit die rituelle und literarische Standardsprache der Hindus war. Aber die Buddhisten schrieben viele ihrer Texte in Pali, eine verwandte Sprache, näher an der Sprache des Volkes, die im Verhältnis zu Sanskrit mehr oder weniger so fungierte wie Italienisch im Verhältnis zu Latein oder das *koiné*-Griechisch des Neuen Testaments im Verhältnis zu klassischem Griechisch.

Die Bekehrung des indischen Königs Ashoka zum Buddhismus im dritten Jahrhundert v. Chr. hatte eine Auswirkung, die die der Bekehrung Konstantins zum Christentum vergleichbar ist.

Nun war der Buddhismus eine Religion des «Establishments», und Ashoka unternahm Schritte, um ihn auszubreiten. Missionare wurden nach Sri Lanka und Südostasien gesandt, in Länder, die bis zum heutigen Tag buddhistisch geblieben sind, wenn auch der Buddhismus in seiner indischen Heimat ausstarb. Diese Missionsgebiete waren im wesentlichen ohne Schrifttum, so daß die Texte in Pali weithin in der Theravada, der (südlichen) buddhistischen Welt etabliert blieben. Mit einer weitgehend monastischen Orientierung konnte das Theravada für einige Zeit den Gebrauch von Pali bei religiösen Fachleuten beibehalten, wo Singhalesisch, Thai und andere Sprachen die Landessprachen waren. Es gibt hier eine Ähnlichkeit mit der Rolle des Lateins im europäischen Mittelalter.

Nicht allzuviele Jahrhunderte nach Ashoka nahm eine andere Form des Buddhismus, die mit Mahayana bezeichnete Lehre, ihren Weg von Nordwestindien nach Zentralasien und von dort nach China. Sogar in Zentralasien übersetzten Mahayana-Buddhisten ihre Texte in regionale Sprachen, wie zum Beispiel Sogdian, eine iranische Sprache. Zum Teil vielleicht weil das Mahayana eine stärker volkstümliche oder laienorientierte Form der Lehre war als der Buddhismus, der sich früher nach Süden und Südosten ausbreitete, war Übersetzung in dieser Phase der buddhistischen Expansion die Norm. Der chinesische buddhistische Kanon war letzten Endes viel länger als der Koran oder die Bibel. Weit umfassender selbst als der Talmud, war er eine Bücherei in der Größenordnung des gesamten Korpus der griechischen und lateinischen Kirchenväter. Rein von der Größe des Unternehmens her, angesichts der Anzahl der Texte und der begrifflichen Unterschiede zwischen indischer und chinesischer Kultur ist die Übersetzung des Buddhismus von indischen Sprachen ins Chinesische wahrscheinlich die beeindruckendste einzelne Übersetzungsaktivität in der Geschichte der Religionen.

Wie bei der oben besprochenen Form des Buches in westlichen Religionen erkennt man, daß bei den buddhistischen Schriften ebenfalls ein Konservatismus der Form gilt. Im Indien des Altertums wurden Manuskripte horizontal auf lange Streifen von Palmblättern eingraviert. Ein langer Text befand sich auf vielen solcher Blätter, die mit einem Loch versehen und mit Schnur zusammengebunden wurden. Solche Bündel wurden offensichtlich in Körben aufbewahrt, da die drei Teile des buddhistischen Kanons die drei Körbe genannt werden (Tripitaka). Aber Palmblätter waren kein verfügbarer Rohstoff im Hochland von Tibet. Als der Buddhismus dorthin gebracht und die heiligen Schriften ins Tibetanische übersetzt wurden, wurden die Texte Seite für Seite auf Holzblöcke eingraviert und Kopien auf Papier gedruckt. Die Form und das Layout der Seiten blieb horizontal und bildete so die Form des Palmblattmanuskripts aus Indien nach. Gedruckte Kopien des tibetanischen Kanons werden immer noch in dieser Form hergestellt, obwohl andere Bücher, die heute in Tibetanisch gedruckt werden, europäischen Büchern im Layout gleichen.

Sowohl im mittelalterlichen Asien als auch im Europa der Renaissance wich das handschriftliche Buch dem gedruckten Buch. Die Druckkunst erleichterte den Zugang zur Heiligen Schrift und machte sie für viele Menschen zu einer visuellen Erfahrung statt einer nur akustischen. In unserer Zeit wird das gedruckte Buch von elektronischer Kommunikationstechnologie bedroht. Christliches Nachdenken über die Rolle von Sprache und Kommunikation heute erkennt vielleicht eine neue Sprachverwirrung, ein neues Babel. Aber die Möglichkeiten für Kommunikation könnten auch ein neues Pfingsten signalisieren, wenn wir erkennen, daß jedes Zeitalter die Heilige Schrift von neuem bestimmen muß, indem es

sie in zeitgemäßes Vokabular übersetzt. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil, nach dem diese Zeitschrift benannt ist, war das Teil der Bedeutung von *aggiornamento*.

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

WILLARD G. OXTOBY

Seit 1971 Professor in vergleichender Religionswissenschaft an der University of Toronto; unterrichtete früher an der McGill University (Montréal) und an der Yale University. Er war Präsident der American Society for the Study of Religion und Co-Präsident des 33. International Congress of Asian and North African Studies. Sein Buch *The Meaning of Other Faiths* (Philadelphia 1983) wurde auch auf Deutsch unter dem Titel: *Offenes Christentum* (München 1986) und auf Chinesisch veröffentlicht. Im Moment ediert er eine zweibändige Einführung in die größten Weltreligionen, die bei der Oxford University Press erscheinen wird, zu der er einen Hauptabschnitt zum Christentum beigetragen hat. Er beschäftigt sich auch mit Religionen des mittleren Ostens vor dem Islam und mit Fragen der Methode und Theorie der Religionswissenschaft. Anschrift: Trinity College, University of Toronto, Toronto M5S 18H, Kanada.

John K. Riches

Weder Jude noch Grieche

Die Herausforderung, eine multikulturelle religiöse Gemeinschaft zu bilden

Was hat die frühen Christen bewogen, sich auf den langen und gefährlichen Weg zu begeben, Menschen unterschiedlicher religiöser, ethnischer und gesellschaftlicher Herkunft, gar nicht zu reden vom Unterschied der Geschlechter, zu einer einheitlichen Gemeinschaft zusammenzuführen? Was waren die theologischen Voraussetzungen für ein solches Unternehmen? Welche Strategien entwickelten die Christen, als sie damit begannen? Und eine weitere Frage: Wieweit konnten sie dabei auf kulturelle Kräfte zurückgreifen, die in ihrer sozio-kulturellen Umgebung zumindest latent vorhanden waren? Und was brachten sie für das erste Jahrhundert an neuen Erkenntnissen und Strategien ein, die ihrem Vorhaben förderlich waren?

Solche und ähnliche Fragen sind nicht neu. Sie wurden, sachdienlich und mit erstaunlicher Entschiedenheit, zuerst von dem Hegelianer Ferdinand Christian Baur gestellt, dessen *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte* 1853 erschien.[1] Es war die erste moderne historische Darstellung der Ursprünge des Christentums, ein Werk, das sich als überraschend ausgereift erwies und die Forschung zum Neuen Testament für den Rest des Jahrhunderts bestimmen sollte. Die grundlegende These von Baur lautete, das Christentum stelle in der Entwicklung des Weltbewußtseins einen großen Schritt nach vorne dar. Als Rom seine politische und militärische Herrschaft über die Welt errichtete, waren «die Schranken des Nationalbewußtseins durchbrochen» (Baur, aaO. 5). Die Zeit war reif, daß eine allgemeinere Form der Religion entstand. Der Universalismus des Christentums ist im wesentlichen nichts anderes als diese allgemeine Form des Bewußtseins, die in der Entwicklung der Menschheit zu der Zeit erreicht war, als das Christentum entstand. Aber das Christentum geht nicht fertig aus dem Judentum hervor. Es gibt einen allmählichen Übergang von Jesus über Paulus zum Hervortreten der frühen katholischen Kirche. Bei Jesus finden wir auf der einen Seite die universelle Moral, die grenzenlose Menschlichkeit, die göttliche Erhöhung, die seiner Person absolute Bedeutung verleiht. Auf der anderen Seite gab es den beschränkenden und einengenden Einfluß der jüdischen nationalen Messias-Idee.

Unter den ersten Jüngern Jesu nach seinem Tod gab es ebenfalls die Spannung zwischen dem Befaßtsein mit partikulären Einstellungen und Handlungsweisen auf der einen und dem universalen Geist des Evangeliums auf der anderen Seite. So repräsentiert der Konflikt zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, der in Galater 2 beschrieben wird, eine Dialektik zwischen zwei Kräften im Christentum: dem gesetzesfreien Evangelium des Paulus und der petrinischen Christenheit mit ihrer Gesetzesbeobachtung. Aus diesen beiden bildet sich eine Synthese: der Frühkatholizismus, der den Universalismus dieses neuen Bewußtseins institutionalisiert und dann den Kontext bildet für seine Entfaltung in der Kirche.

Eine entscheidende Rolle in diesem Vorgang kommt Paulus zu. Für Paulus irren die Judaisten (seine Gegner unter den Galatern), insofern sie wieder das Element der Partikularität einführen wollen, das das Christentum als eine Religion des Geistes schon überwunden hat. Die positive Seite seiner Polemik ist seine Vision der christlichen Gemeinde: «... alle, die auf Christus getauft sind, (sind) ebendamit in eine neue Gemeinschaft eingetreten..., in welcher mit der Aufhebung alles dessen, was in den äußeren Lebensverhältnissen den Einen von dem Anderen trennt, auch zwischen dem Juden und Heiden, zwischen Beschneidung und Vorhaut kein weiterer Unterschied ist, alle als Kinder Abrahams sich betrachten dürfen ....» (Baur, aaO. 57).

Worauf es Baur ankommt, ist die Tatsache, daß mit dem Christentum, und insbesondere mit Paulus, sich ein neues Selbstbewußtsein artikuliert, das aus der neuen politischen und kulturellen Konstellation, die von der Durchsetzung des römischen Prinzipats und seiner Hegemonie über die Welt des Mittelmeers geprägt ist, hervorgeht. Die Charakteristika dieser neuen Lebensform sind die Überwindung des Partikularismus zugunsten eines Universalismus, die Überformung des Äußeren durch das Geistige. So kann in der paulinischen Lehre des Lebens «aus dem Geist», der dem Fleisch entgegengesetzt wird, das Zentrum dieser neuen Art des universalisierenden Selbst-Bewußtseins gesehen werden. Ein solches Leben im Geist zu leben heißt in das Geheimnis Gottes hineingenommen werden; denn der geisterfüllte Mensch «hat den Geist Christi» (1 Kor 2,16).

So ist bei Baur in der hegelianischen Sicht der Geschichte das Christentum der Träger, in dem eine neue Form des menschlichen Selbstbewußtseins Ausdruck findet. Danach ist das Christentum ein neues kulturelles Phänomen, das aus einem komplizierten dialektischen Prozeß hervorgeht. Zugleich ist es, in seiner ganzen Neuheit, vielfach bezogen auf die kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Zeit; mehr noch, es ist der reinste Ausdruck solcher Entwicklungen. Überdies ist in der christlichen Überzeugung, den Geist Christi zu haben, ein lebhaftes Gespür für Freiheit enthalten, eine Triebfeder für die Überschreitung des Endlichen und Begrenzten; hieraus entsteht auch der Impuls, der das Christentum antreibt, sich über alle Welt auszubreiten und alle kulturellen Unterschiede aufzuheben.

Die Probleme, die diese Interpretation des Paulus bei Baur im Detail aufwirft, sind inzwischen allgemein bekannt. Die religionsgeschichtliche Schule hat versucht zu zeigen, daß die Rede vom Geist bei Paulus bei weitem mehr der Volksreligion des 1. Jahrhunderts verdankt als einer Philosophie des Geistes[2]. Danach haben Gelehrte wie W.D. Davies[3] und E.P. Sanders[4] gute Argumente dafür vorgebracht, daß das Denken des Paulus vor allem im jüdischen Milieu verankert sei. Andere wie Krister Stendahl[5] und Richard B. Hays[6] haben Paulus als einen Theologen der Heilsgeschichte porträtiert, der die Heilsereignisse des Kreuzes und der Auferstehung in den weiteren biblischen Erzählzusammenhang von Gottes Handeln an seinem Volk einfügt. Das Bild eines universalisierenden, die Partikularität überwindenden Paulus, der das neue Selbstbewußtsein des sich durchsetzenden Imperiums zum Ausdruck bringt, wird jetzt abgelöst durch einen jüdischen Paulus, der die Kontinuitäten zwischen dem neuen Leben in Christus und der Geschichte von Gottes Handeln an seinem Volk, den Juden, betont - und doch ist in diesem Prozeß der Grund für die tiefe Spaltung zwischen Juden und Christen zu sehen.

Inwieweit können wir nun sagen, das pauli-

nische Christentum stelle einen Versuch dar, eine multikulturelle Gemeinschaft zu bilden? Sicher wußte Paulus sich berufen, der Apostel der Heiden zu sein, und insofern das paulinische Christentum den Grundsatz vertrat, den Heiden das Tor zu öffnen, nahm es diese Herausforderung auch an. So sah es sich mit den Problemen konfrontiert, die das Zusammenschweißen von Menschen unterschiedlicher kultureller Traditionen mit sich bringt. Die damit verbundenen Fragen lauten: Hat diese Strömung innerhalb des frühen Christentums - trotz der offensichtlichen Opposition, die ihr entgegenschlug - großen Einfluß gehabt? Oder: Ist sie eher ein Reflex allgemeinerer Strömungen innerhalb des Reiches in Richtung auf Toleranz und Vielfalt? Und: Welche Strategien entwickelte das Christentum, um eine solche Aufgabe auszuführen? Wie weit stützte es sich auf Modelle, die es bereits gab?

1. Unterschiede zwischen den interkulturellen Beziehungen in den paulinischen Kirchen und dem vorherrschenden Modell des kulturellen Austausches in griechisch-römischen Städten

Ramsay Macmullen[7] hat ein recht lebendiges Bild der außergewöhnlichen Vielfalt in den griechisch-römischen Städten des 1. Jahrhunderts gezeichnet. Kulte aus der ganzen Welt des Mittelmeers wetteiferten miteinander und luden alle, die kamen, zu Teilnahme und Mitgliedschaft ein. Die öffentliche Toleranz gegenüber solchen Kulten war bemerkenswert großzügig, immer unter der Bedingung freilich, daß die neuen Kulte sich nicht in Heimlichkeit verschanzten und daß sie selbst einander respektierten und tolerierten. So mußten Juden und Christen immer wieder in Verdacht geraten, sei es aufgrund des Geheimnisvollen, das die christlichen Riten umgab, sei es aufgrund ihrer Weigerung, an anderen Kulten teilzunehmen. Im allgemeinen wurde das Judentum jedoch respektiert, zum Teil wegen seines ehrwürdigen Alters, zum Teil auch wegen des hohen moralischen Niveaus, das man ihm zuerkannte.

Das Ausmaß, in dem das Christentum willens war, an der kulturellen Vielfalt in seiner Umgebung teilzunehmen, differierte deutlich bei den verschiedenen Gruppen und war höchstwahrscheinlich beeinflußt von der jeweiligen gesellschaftlichen Position und Erfahrung. Der locus classicus diesbezüglich ist die Erörterung über das Götzenopferfleisch im Ersten Korintherbrief. Soviel ist klar, daß bestimmte Mitglieder der Gemeinde an Mählern in Tempeln teilnahmen, wo das Fleisch vor dem Mahl dem Gott geopfert wurde, dem der Tempel geweiht war. Da solche Mähler relativ öffentlich waren, war es wohl möglich, daß andere Mitglieder der Gemeinde solches Handeln beobachteten und sich dadurch verletzt fühlten. In 1 Kor 8 wendet sich Paulus offensichtlich an Mitglieder der Gemeinde, die solchen Einladungen folgten; er argumentiert, daß die Götzen, denen das Fleisch geopfert wird, «nicht existieren», daß aber die «Starken», statt das Gewissen der «Schwachen» zu verletzen, Abstand davon nehmen sollten, solches Fleisch zu essen. Tatsächlich deutet Paulus an, daß er selbst sich verpflichtet fühlt, kein Fleisch zu essen. Im Prinzip der gleiche Rat wird 1 Kor 10,27ff erteilt, was allerdings recht überraschend mit dem direkt vorhergehenden Passus der Verse 10,14ff kontrastiert, wo Paulus ausführt, Götzenopferfleisch sei nichts, ein Götze sei nicht wirklich etwas, aber dann sagt, das Opfer gelte den Dämonen, und Mitglieder der Gemeinde sollten nicht teilhaben an den Dämonen.

Wie Gerd Theißen gezeigt hat[8], werden die Ausdrücke «Starke» und «Schwache» am besten verstanden, wenn man sie als gesellschaftliche Kategorien auffaßt: Die «Starken» kommen aus der Schicht der Reichen, die es gewohnt waren, Fleisch zu essen, und für die die Bereitschaft, an solchen Mählern teilzunehmen, notwendig gewesen sein mag für das gesellschaftliche Weiterkommen. Im Unterschied dazu haben die Armen möglicherweise nur aus Anlaß heidnischer Feste dazu Gelegenheit gehabt, und sie dürften diesbezüglich eben deshalb ein viel strengeres religiöses Empfinden gehabt haben. Während es den einen, die eine gesicherte Position in der Gesellschaft einnahmen, relativ leicht gefallen sein dürfte, das Christentum ohne eine völlige Abwendung von ihrem früheren Lebensstil anzunehmen (die Übernahme dieses oder ei-

nes anderen orientalischen Kults muß nicht notwendigerweise nachteilige Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben), mag die Bekehrung zum Christentum für Menschen aus den unteren Schichten einen viel dramatischeren Wechsel bedeutet haben, mit der Folge, daß sie auch leichter irritierbar waren.

Ich fasse zusammen: In den paulinischen Gemeinden gab es eine Anzahl von Mitgliedern der Oberschicht, die ihre Verbindungen zu den anderen kulturellen Milieus der Stadt nicht aufgeben wollten. Während Paulus solche Verbindungen offensichtlich nicht völlig ablehnte, gab es ebenso offensichtlich in seinen Gemeinden starke Kräfte, die darauf hinarbeiteten, jede engere Verbindung zur umgebenden Kultur abzubrechen. In ihrer Sicht mußte man die kulturellen Gruppen und Aktivitäten der griechisch-römischen Welt als einen Teil der alten Ordnung sehen, die die Christen hinter sich gelassen hatten. Die neue Gesellschaft, in die alle eingegliedert werden sollen, muß auf anderem Grund gebaut werden.

Die theologische Ambivalenz des Paulus in dieser Sache könnte auch ein Reflex seiner Unsicherheit bezüglich der Angemessenheit der christlichen Teilhabe am gesellschaftlichen und kulturellen Leben der griechisch-römischen Stadt sein. Sollte er die Frage der Teilnahme an den Kulten für theologisch belanglos erklären, oder war dies eine Frage der Treue zum Evangelium («Ich möchte nicht, daß ihr Partner der Dämonen seid»)? Gegenüber den Galatern, wo sein hauptsächliches Anliegen mit der Wiedereinführung des Gesetzes zusammenhing, sieht er in der Befolgung heidnischer Riten eine Rückkehr unter die Gewalt von Göttern, die keine sind (Gal 4,8). In Thessalonich wird ferner deutlich, daß die Christen für die Teilnahme am Leben der Umgebung wenig Gelegenheit hatten, auch wenn die Gemeinde das gewollt hätte. Sie sind die Söhne des Lichts und des Tages, sie gehören nicht der Nacht und nicht der Finsternis. Will man der Apostelgeschichte (17,1-15) glauben, war die Gemeinde von Thessalonich bald der Diskriminierung und den Angriffen der jüdischen Gemeinde ausgesetzt.

2. Theologische Motive, die zur Integration kultureller Unterschiede in einer neuen religiösen Gemeinschaft beitragen können

Es kommt nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, sondern darauf, daß er neue Schöpfung ist (Gal 6,15). J.L. Martyn[9] hat darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus gegenüber den Galatern sich auf eine Abfolge von Gegensatzpaaren bezieht (Jude - Grieche, Sklave - Freier, Mann - Frau), die in der neuen Welt, die mit dem Kreuzestod begonnen hat, überwunden werden müssen. Nun sind solche Gegensatzpaare in der Antike für die Benennung der wahren Gundfesten der Welt typisch. Die «neue Schöpfung», die Paulus ankündigt, geht aber über solche Gegensatzpaare hinaus; so gilt etwa bei der Taufe: Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn alle sind «einer» in Christus. Martyn bemerkt dazu: Vielleicht will Paulus in diesem letzten Abschnitt den Galatern sagen, daß sein ganzer Brief vom Untergang der einen und vom Kommen einer anderen Welt handelt (414).

Im Heraufkommen dieser neuen Welt werden aber neue Gegensatzpaare gesetzt (Martyn spricht von Antinomien), die den Kampf zwischen dem alten und dem neuen Weltalter charakterisieren. Anstelle des Fleisches (des Antriebs zum Bösen), dem das Gesetz gegenübersteht, finden wir, daß beides, Fleisch und Gesetz, dem Geist gegenübersteht. Diese zwei Wirklichkeiten sind «entgegengesetzte Bereiche der Macht, die miteinander im Krieg stehen, *seit* dem endzeitlichen Kommen Christi und seines Geistes. Die Welt, in der die Menschen jetzt leben, ist eine Welt, die eben erst begonnen hat, und das heißt, daß ihre Strukturen nicht unverändert weiterbestehen können» (417).

In einer solchen Sicht stellt die Theologie des Paulus eine Gegen-Kultur dar. Sie propagiert eine Sicht der Welt, in der es - entgegen dem Anschein - nicht länger evident ist, daß die gesellschaftlich-kulturellen Unterscheidungen wesentlich sind, sondern ein Ereignis im Handeln Gottes an der Welt: das Kreuz und die Auferstehung seines Sohnes. Dieses Ereignis erfordert eine neue Sicht auf die Welt; und

es ruft eine neue Gemeinschaft ins Leben, in der die alten Unterscheidungen hinfällig sind. Das heißt aber, im Blick auf Paulus, daß er in keiner Weise eine multikulturelle Gemeinschaft aufbaut. Er kündigt das Kommen einer neuen Gemeinschaft mit Christus an, und er ruft die Menschen dazu auf, in diese Gemeinschaft einzutreten und sich versöhnen zu lassen. Worauf es hier ankommt: Das ist keinesfalls ein Reflex auf kulturelle Strömungen in der Antike, sondern die Deklaration einer neuen Wirklichkeit, die jede bestehende Kultur dem alten Äon zurechnet, der im Vergehen ist.

Es ist eines, die Galater zu fragen, welche Motive sie haben, was die treibende - kulturelle - Kraft ist, die Paulus veranlaßt, diesen Brief zu schreiben; und es ist ein anderes, zu betrachten, welchen Stellenwert Paulus selbst gesellschaftlichen und kulturellen Unterschieden in seinen Gemeinden zumaß. Der Text des Paulus in Galater 3,28 ist kurz und bündig. Geht es ihm darum, in einer neuen Gemeinschaft alle kulturellen Unterschiede zu eliminieren zugunsten einer Einförmigkeit in kultureller und gesellschaftlicher Hinsicht? Man kann den Text so lesen, daß darin eine Ächtung von Unterscheidungen wie der zwischen Heiden und Juden ausgesprochen ist, die in der neuen, vom Evangelium angekündigten Welt keinen Platz mehr haben. Wer dann noch seine eigene kulturelle Identität aufrechterhalten wollte, würde damit zeigen, daß er heillos der alten Welt verhaftet ist und keinen Platz hat in der neuen Welt, in die nur diejenigen Zugang haben, die als Söhne und Töchter Gottes angenommen worden sind. Die Besorgnis des Paulus um die unter den Galatern, die das Gesetz befolgen wollen, könnte eine solche Lesart stützen.

Oder wandte sich Paulus gegen jeden Versuch, solche Unterschiede zu verabsolutieren, dagegen, sie in einem solchen Ausmaß als konstitutiv für die Welt zu sehen, daß die Abgrenzungen unumstößlich aufrechtzuerhalten wären? Paulus wendet sich nicht gegen die Beschneidung als solche; wogegen er sich wendet, ist die Behauptung, daß sie heilsnotwendig sei und daß damit eine - neue - Gruppe von Außenseitern gebildet würde. In dieser Hinsicht ist sein eigenes Verhalten ebenso aufschlußreich (1Kor 9,19-23: Allen bin ich alles geworden) wie seine Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen. Gott, der die neue Welt heraufführt, greift über die bestehenden Grenzen zwischen Juden und Heiden hinaus, um die zu versöhnen, die Feinde und Ausgestoßene waren (Röm 5,6.10). In einer solchen Sicht ist nicht Partikularität ausgeschlossen, nicht Unterschiedlichkeit *als solche*, sondern der kulturelle Exklusivismus, die Verabsolutierung kultureller Grenzen. Die neue Schöpfung wird aus einer Begegnung mit dem Fremden, in der die alten Unterscheidungen umgestoßen werden und neue Formen des Lebens entstehen, hervorgehen. Wie Ernst Käsemann gezeigt hat, ist eine solche Sicht der Rechtfertigung zutiefst christologisch[10]. Die Erklärung dafür ist die Überzeugung des Paulus, daß Christus für die Gottlosen gestorben ist. Die Gerechtigkeit Gottes ist eine Macht, die denen Freiheit und Sohnschaft bringt, die schwach sind, die Feinde sind, gerade so, wie Jesus sich zu den Kranken geschickt wußte (Mk 2,17)[11].

3. Strategien zur gesellschaftlichen Integration in der neuen Gemeinschaft

Baur hatte völlig recht, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, daß das Christentum in der Zeit des römischen Prinzipats entstand, das den Höhepunkt darstellt in einem langen Kampf Roms, über die ganze Welt des Mittelmeers die Kontrolle auszuüben. Sollte das Unternehmen Erfolg haben, war nicht nur die militärische Unterwerfung mächtiger Nachbarn erforderlich, es mußten auch gesellschaftliche, politische und ökonomische Strukturen geschaffen werden, die Stabilität und Frieden sichern würden. Rom hatte schließlich Erfolg mit der Integration der patrizisch-demokratischen Traditionen der Städte in eine Militärmonarchie mit gänzlicher Kontrolle der Militär- und Finanzpolitik. Die politische Kontrolle wurde nicht so sehr durch ein umfassendes administratives Netzwerk, mit dem das ganze Reich überzogen wurde (wie dann in der Kolonialverwaltung des Britischen Empire), ausgeübt als vielmehr durch die Kontrolle von

Schlüsselstellungen der Macht in den Ländern und Städten des Imperiums. Wo die Loyalität ohne die Auferlegung einer direkten Herrschaft gesichert werden konnte, gewährte Rom für die finanzielle und militärische Unterstützung oft ein großes Ausmaß örtlicher Unabhängigkeit. Als Gegenleistung für die Loyalität bot Rom umfassenden Schutz und die Vorteile guter Verbindungswege, des Friedens und einer stabilen Ordnung.

In diesem riesigen neuen Amalgam unterschiedlichster Völker und gesellschaftlicher Strukturen einen Zusammenhalt zu schaffen, war eine Aufgabe größten Ausmaßes. Auf der einen Seite mußte eine Gesellschaft zusammengehalten werden, in der Ober- und Unterschicht durch eine tiefe Kluft geschieden waren; auf der anderen Seite mußten regionale Einheiten unterschiedlicher Kultur, die sich oft als Rivalen gegenüberstanden, lernen, in Frieden miteinander zu leben. Die Integration wurde in bemerkenswertem Ausmaß gefördert teils durch den Fortbestand örtlicher Modelle des Zusammenhalts in Städten und Ländern und teils durch die Schaffung überregionaler Loyalitäten gegenüber dem Kaiser, wobei der Herrscherkult eine wichtige Rolle gespielt haben dürfte. Interessanterweise erwiesen sich die Juden gegen diese Form der Integration als besonders resistent, wie die drei großen Aufstände in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. zeigen.

Der Kirche stellten sich ähnliche Probleme der Integration, wenn auch in einem insgesamt kleineren Rahmen. Die Christen kamen zu einem großen Teil aus den unteren Schichten der Gesellschaft, aber es gab unter ihnen auch Bürger, die große Häuser besaßen und Sklaven hielten. Mitglieder waren Juden und Heiden, und ihre Gemeinden waren über die ganze Welt des Mittelmeers verbreitet. Sie hatten eine Art Zentrum in Jerusalem, mit einer Führung, die eine allgemeine Oberaufsicht ausüben wollte, doch widersetzten sich charismatische Gestalten wie Paulus solchen Versuchen der Einmischung.

Wie Gerd Theißen gezeigt hat[12], greifen die Methoden, mit denen die frühen christlichen Gemeinden versuchten, ihre Einheit aufrechtzuerhalten, Muster der gesellschaftlichen Integration unter dem Patriziat auf. Das personenbezogene Band zwischen dem Herrscher und seinen Untertanen, das überregionale Einheit stiftete, kann verglichen werden mit dem Band zwischen Christus und dem Gläubigen; die frühe Christologie verwendet Ausdrücke, die auch im Herrscherkult verwendet werden: *kyrios, soter,* Sohn Gottes; wie der Herrscher bringt Christus den Frieden (auch wenn es nicht der Friede dieser Welt ist: Joh 14,27) und führt Juden und Heiden in einer weltweiten Gemeinschaft zusammen (Eph 2,1ff); die Botschaft von diesem Geschehen wird in beiden Fällen *euangelion* genannt; wie Bürger und Städte ihre örtlichen Rivalitäten zugunsten der Bindung an den Herrscher zurückstellen, finden die Christen eine neue Einheit untereinander, die die kulturellen Unterschiede in ihrer charismatischen Verbundenheit mit dem Herrn überwindet.

Man könnte hinzufügen, daß diese Mittel und Wege, eine allgemeine Einheit zu erreichen, in den Kirchen des Paulus vorherrschten, daß es daneben aber auch andere gab. Erwähnt werden muß etwa der Versuch, über die Zugehörigkeit zu den «Säulen» in Jerusalem (Gal 2,9) und im besonderen zu Jakobus, dem Bruder des Herrn, ein Band der Einheit zu knüpfen. Und natürlich sind des Paulus eigene Bestrebungen zu nennen, in seinen Briefen und auf seinen Reisen die Loyalität «seiner» Kirchen gegenüber ihm als ihrem «Vater» zu sichern. Paulus bindet diese Loyalität ihm gegenüber ein in seine eigene Loyalität gegenüber dem Herrn, wenn er seine Kirchen auffordert, ihn nachzuahmen, wie er dem Beispiel Christi, des Herrn, gefolgt ist (1 Kor 11,1; 1 Thess 1,6).

Die Christen sahen sich auch vor Ort den gleichen Problemen gegenüber, wie sie sich für die Bürger der griechisch-römischen Städte stellten. Der Theorie nach sind alle Mitglieder der Polis gleich; in der Praxis gab es jedoch gewaltige Unterschiede, sei es hinsichtlich Vermögen und gesellschaftlichem Status, sei es die rechtliche Situation von Bürgern und Angehörigen der unteren Schichten, die Sklaven eingeschlossen, sei es das Verhältnis von Bürgern und Fremden oder das Verhältnis von Männern und Frauen. Die christlichen Gemeinden in den Städten um das Mittelmeer mußten sich mit eben diesen Ungleichheiten

auseinandersetzen. Paulus proklamiert die fundamentale Gleichheit aller, und in Gal 3,28 erwähnt er gerade die Gruppen, die in solchen Städten am meisten benachteiligt wurden: Juden, Sklaven und Frauen. In seinen Briefen weist er außerdem auf die Pflicht der Reichen hin, die Armen in der Gemeinde zu unterstützen. Der Brief an Philemon, in dem Paulus an den Eigner eines weggelaufenen Sklaven appelliert, diesem gegenüber christliches Mitgefühl als einem Bruder zu zeigen, kann als Beispiel dafür gelten, wie versucht wird, mit Rückgriff auf die Vorstellung der christlichen Gemeinde als einer Familie scharfe gesellschaftliche Trennungen, die ihre Einheit bedrohen, zu überbrücken. Auf diese Weise werden die gesellschaftlichen Implikationen der charismatischen Beziehung des Gläubigen zu seinem Herrn mit Hilfe familiärer und gesellschaftlicher Metaphern ausgedrückt.

Schluß

Das frühe Christentum ist ohne Zweifel ein Produkt der kosmopolitischen Welt des 1. Jahrhunderts n. Chr. Aber man darf in ihm nicht nur einen Reflex der Kultur zur Zeit des römischen Prinzipats sehen. In mancher Hinsicht ist das Ethos der Christen zutiefst gegenkulturell, etwa wenn es eine neue Schöpfung ankündigt, die schon begonnen hat und der gegenüber das gegenwärtige Zeitalter eine Welt der Vergänglichkeit ist. In dieser Hinsicht relativiert das Christentum die hervorstechendsten kulturellen Unterschiede der Zeit und sucht gesellschaftliche Barrieren und Grenzen zu überwinden im Namen eines Herrn, der kommt, das Verlorene, die Schwachen und die Feinde Gottes zu retten. Zugleich öffnet es sich aber auch den integrierenden und universalisierenden Tendenzen innerhalb der Kultur und antwortet auf deren innere Spannungen. Mit seinem Bemühen, unter den eigenen Mitgliedern die gesellschaftliche Integration zu sichern, erkundet das Christentum Möglichkeiten des Zusammenhalts, die schließlich verwirklicht werden sollten, als es unter Konstantin öffentlich anerkannt wurde.

1 Tübingen 1863, 1-41.
2 Siehe meine Abhandlung A Century of New Testament Study (Cambridge 1993) 31-49.
3 Paul and Rabbinic Judaism (London 1948).
4 Paul and Palestinian Judaism (London 1977).
5 Paul among Jews and Gentiles (Philadelphia 1976).
6 Echoes of Scripture in the Letters of Paul (New Haven 1989).
7 Paganism in the Roman Empire (New Haven 1981).
8 G. Theißen, Die Starken und Schwachen in Korinth, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tübingen ^{2}1983) 272-289.
9 Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians, in: New Testament Studies 31 (1985) 410-424.
10 E. Käsemann, An die Römer (Tübingen ^{4}1980), 21.
11 AaO. 250ff.
12 Some Ideas about a Sociological Theory of Early Christianity, in: Social Reality and the Early Christians (Minneapolis 1992), 272ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

JOHN RICHES

Professor der Theologie und der Bibelwissenschaft an der Universität von Glasgow. Er wurde 1939 geboren, studierte Theologie in Cambridge, Bethel und Göttingen 1966 wurde er zum Priester geweiht, er war in Norfolk und Cambridge tätig und begann 1972 in Glasgow Neues Testament zu lehren. Er verbindet seine Arbeit an der Universität mit der Arbeit in einer Pfarrei in der Innenstadt von Glasgow und mit einer Lehrtätigkeit in Transkei, Südafrika. Zur Zeit arbeitet er an einem katholischen Institut aus Westafrika über die Beziehung zwischen den Lesarten der Bibel im Volk und an der Universität. Er hat Untersuchungen zum Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. und zur Geschichte der Erforschung des Neuen Testaments publiziert, und er ist Herausgeber der englischen Übersetzung von «Herrlichkeit» von Hans Urs von Balthasar. Er arbeitet zur Zeit an der Geschichte der Auslegung des Briefes an die Galater. Veröffentlichungen: Jesus and the Transformation of Judaism, London 1980; The World of Jesus, Cambridge 1990; A Century of New Testament Studies, Cambridge 1993. Anschrift: The University of Glasgow, Dept. of Biblical Studies, Glasgow G12 8QQ, Scotland, Großbritannien.

Von der Schrift zur Welt: die Bibel und das Entstehen von Kultur

David Jasper

Die Bibel in Kunst und Literatur

Das Beispiel Maria Magdalena

In seinem Buch «Der implizite Leser» (1974) betont Wolfgang Iser das Ausmaß, in dem der «ungeschriebene» Teil eines Textes das Lesen und die kreative Reaktion darauf anregt. Was *nicht* dasteht, ist ebenso wichtig, wie das, was im Text steht; das literarische Werk wird beim Lesen, welches Text und Leser zusammenbringt, verwirklicht. Jeder Text ist «virtuell» - voller Leerstellen und Auslassungen, die der aktiv imaginative Leseprozeß ausfüllt und vervollständigt[1]. Die Kohärenz, die am Ende dieses Prozesses tatsächlich aufscheinen mag, wird zwangsläufig eine Konstruktion sein, die nicht zuletzt von der Disposition und dem Vorverständnis des Lesers oder der Gruppe von Lesern abhängt.

Lesarten gegen den Strich der allgemein anerkannten oder üblichen Interpretationen werden dazu neigen, das aufzudecken, was Mieke Bal die «Leerstellen, Brüche, inneren Widersprüche und Probleme» genannt hat, die den ideologisch oder theologisch geprägten Lesarten von Texten zugrunde liegen, und sie weist darauf hin, daß gerade diese Leerstellen letztendlich interessanter als die glatt verputzten, systematischen Strukturen sind[2]. Als feministische Kritikerin beschäftigt sich Bal besonders mit Brüchen in bezug auf Figuren, die außerhalb des primären Interesses einer Kirche und ihrer Ideologie stehen, und dies sind - allzuoft - Frauen, die aufgrund eines spezifischen Geschlechterverständnisses marginalisiert werden. Elisabeth Schüssler Fiorenza macht eine ähnliche Feststellung in ihrem Buch *Zu ihrem Gedächtnis*, indem sie sich auf die Figur der Maria Magdalena bezieht: «Am Beispiel der Maria von Magdala läßt sich illustrieren, wie sehr Schriftauslegung und Rechtfertigung mit Hilfe der Schrift politischen Zwecken diente.»[3]

Marias Identität geht nicht übereinstimmend aus den Texten der vier Evangelien hervor. Die Zusammenhänge, in denen sie erwähnt wird - und besonders Mk 16,9 und Joh 20,10-18 - gehören von ihrer Tendenz her zu den Legenden über Maria als reuige Dirne (Lk 7, Joh 8), als kontemplative Schwester der Martha und des Lazarus (Joh 11) und, in Verbindung mit Joh 11,2, als Frau, die Jesu Füße salbt und sie mit ihrem Haar trocknet (Mt 26, Mk 14, Joh 12). Wir können sehen, wie die Verbindung zwischen diesen offensichtlich ganz verschiedenen Frauen zustandegekommen sein könnte - in Mk 16,9 (ziemlich sicher ein späterer Zusatz zu dem ursprünglichen Evangelium, das mit 16,8 endet) konnte die Beschreibung Marias als einer Frau, «aus der (Jesus) früher sieben Dämonen ausgetrieben hatte», sie mit der reuigen Sünderin bei Lk 7 bringen. Was klar zu sein scheint, ist erstens, wie früh diese Identifikationen hergestellt wurden und zweitens, welche Funktion dieser Prozeß für die Politik der frühen Kirche hatte.

So erscheint es zum Beispiel merkwürdig, daß in der johanneischen Version der ersten Verkündigung der Auferstehung Maria von Magdala den Jüngern von ihrer Begegnung mit Jesus im Garten berichtet (Joh 20,18), und daß es keinerlei Hinweis dafür gibt, daß ihr nicht geglaubt wurde. Jedoch findet sich sowohl bei Markus als auch bei Lukas eine Anspielung darauf, daß diese ihre Geschichte nicht glaubten - und zwar in den Versen, die einen umstrittenen Stellenwert im Text haben (Mk 16, 9-12, Lk 24,12) und die häufig weggelassen werden, weil sie als spätere Zusätze angesehen werden. In der lukanischen Version geht Petrus augenblicklich los, um dies selbst

nachzuprüfen und zu sehen, was auf eine frühe Entwicklung im christlichen Denken hindeutet, demzufolge erstens allein ein männlicher Zeuge glaubwürdig ist und es zweitens das Zeugnis des Petrus sein sollte, auf den die Kirche als ihren «Fels» zurückblickt. In der gnostischen Literatur wie dem *Evangelium des Philipp und der Maria* herrscht offene Rivalität zwischen Maria Magdalena und den männlichen Jüngern, und während die gnostische Tradition Marias Zeugnis bestätigt, marginalisiert die Literatur orthodoxer Gemeinden wie zum Beispiel die *Apostolische Kirchenordnung* des späten zweiten Jahrhunderts Maria in wachsendem Maße aufgrund ihres zweifelhaften früheren gesellschaftlichen Standes. Hier sagt Johannes zu Maria: «Deine Schwäche ist durch Stärke gesühnt»[4] - mit unverhohlener Anspielung darauf, daß man einer solchen Frau nie ganz trauen sollte. Die junge Kirche, so scheint es, hält es für notwendig, die Figur der Maria aus der kurzen Andeutung in Mk 16,9 heraus zu konstruieren, um ihre patriarchalischen Vorstellungen von Apostolizität zu etablieren und zu legitimieren.

Darüber hinaus weist Marina Warner darauf hin, daß es notwendig war, die aus verschiedenen Frauengestalten der Evangelien zusammengesetzte Identität der Maria Magdalena zu unterstützen, um dieser die unveräußerliche Jungfräulichkeit der anderen Maria, der Mutter Jesu, komplementär gegenüberzustellen. Zusammengenommen, versinnbildlichen diese beiden Marias die Haltung der Kirche gegenüber Frauen und Sexualität: «Beide Frauen werden in sexueller Hinsicht definiert: Maria als Jungfrau und Maria Magdalena - bis zu ihrer Reue - als Dirne. Die Magdalena wurde - wie Eva - durch die starke Strömung von Frauenhaß im Christentum geschaffen, der Frauen mit den Gefahren und Erniedrigungen des Fleisches in Zusammenhang bringt.»[5]

Es gibt folglich eine sehr einflußreiche Politik der Kohärenz, die daran arbeitet, die fragmentarischen biblischen Belege zusammenzufügen, um für Maria Magdalena eine Rolle zu schaffen, die die offensichtlichen Leerstellen und Widersprüche in den Texten glatt verputzt, und diese Politik ist in den fraglichen Versen bei Markus und Lukas seit den frühesten Entwicklungsstufen wirksam.

Die Geschichte ist jedoch noch komplizierter. Denn in der frühesten christlichen Kunst bleibt Maria berühmt als die *Apostola Apostolorum* und erscheint in dieser Rolle zum Beispiel auf den Fresken in Dura-Europos, die zu Beginn des dritten Jahrhunderts geschaffen wurden. Diese Bilder, die den Schwerpunkt auf den Vorgang der Zeugenschaft von Maria und den anderen Frauen legen, werden in der darstellenden Kunst wiederholt aufgenommen. Bezeichnenderweise theologisiert Hippolyth, Bischof von Rom (170-235), der der erste war, der Maria Magdalena den Ehrentitel «Apostelin der Apostel» zusprach, Maria Magdalena - beinahe zeitgleich zur Entstehung der Gemälde in Duro-Europos -, indem er ihre Person durch eine assoziative Verbindung mit der Braut des Hohen Liedes als Braut Christi und Symbol der Kirche darstellt - Titel, die häufiger mit der Jungfrau Maria in Zusammenhang gebracht werden[6]. Die Theologie, so scheint es, hat immer die Notwendigkeit empfunden, ihre Verlegenheit in bezug auf diesen Moment im Garten zu überwinden, als Maria, vielleicht sogar nachdem Petrus und der andere Jünger, «den Jesus liebte», das leere Grab betreten hatten (Joh 20, 1-9), als einzige den Herrn sieht, ihn in seiner auferstandenen Gestalt erkennt und auf sein Geheiß hin als erste sein Erscheinen verkündet. Die hier machtvoll zum Ausdruck kommende Sexualität und sogar der Skandal dieses Moments werden durch den Zynismus der männlichen Reaktion (Mk 16,11, Lk 24,11) und ihre Wiederaufnahme in der nützlicheren Legende von Maria als der reuigen Sünderin und *beata peccatrix*, deren bloße Berührung den auferstandenen Leib des Herrn beflecken könnte, aufgelöst. So gibt Thomas von Aquin offen zu verstehen, daß «es schein(e) ..., daß die Tatsache, daß Christus nach seiner Auferstehung zuerst den Frauen und dann den Männern erschien, eine gewisse Unschicklichkeit darstell(t)e». Er fährt fort mit der Bemerkung, daß Christi Weigerung, Maria zu erlauben, daß sie ihn berühre - das «noli me tangere» - ein Ergebnis seiner Angst vor Verunreinigung sei im Kontrast zu seiner späteren Aufforderung gegenüber Thomas (dessen Zweifel und Zögern im Vergleich zu Marias Bereitschaft, Jesus zu umarmen und ihm zu glauben, fast zu einer Tugend erhoben

werden), seine Wunden zu berühren. Auf dem berühmten Gemälde des «Zweifelnden Thomas», das Caravaggio zugeschrieben wird und das heute in Potsdam zu sehen ist, bohren sich Thomas' Finger tatsächlich in die Seite Jesu. Vorher, in der mittelalterlichen Kunst, werden diese zwei Szenen des vierten Evangeliums von Maria und Thomas häufig nebeneinandergestellt, um die zwei unterschiedlichen Arten von Zeugenschaft zu unterstreichen[7]. Künstlerische und literarische Darstellungen der Maria Magdalena, so behaupte ich, bestätigen die konstruierten Erzählungen der Kirche und Tradition und gleichzeitig unterbrechen und dekonstruieren sie sie. Frühe gnostische Beschreibungen der Feindseligkeit des Petrus gegenüber Maria weisen oft auf die sexuelle Komponente der Beziehung zwischen Jesus und Maria hin, die die Identifikation Marias mit der reumütigen Dirne in Lk 7 überspielen und unterdrücken soll. Das *Philippevangelium* bestätigt, daß «... Maria Magdalena die Gefährtin des [Heilands ist]. [Aber Christus liebte] sie mehr als [alle] Jünger und pflegte sie [oft] auf ihren [Mund] zu küssen. Die übrigen [Jünger fühlten sich dadurch beleidigt...] Sie sagten zu ihm: ‹Warum liebst du sie mehr als uns alle?› Der Heiland antwortete und sagte zu ihnen, ‹Warum liebe ich euch nicht, so wie ich sie [liebe]?›»[8]

Michèle Roberts' Roman *The Wild Girl* (1984) gestaltet dieses sexuelle Thema als «narrative Novelle», offensichtlich in der Tradition der Evangelien («Author's Note»). Sie stellt fest: «Eine narrative Novelle schafft in der gleichen Weise [wie die Evangelien] einen Mythos: Ich wollte einen Mythos sezieren; ich erkannte, daß ich gleichzeitig einen neuen schuf.»

Die Literatur über Maria Magdalena tendiert häufig dazu, sich der gnostischen Bestätigung Marias als Zeugin - und, im weiteren Sinne, als jemand, der eine ganz besondere Beziehung zu Jesus hat - anzuschließen. John Donne versichert in seinem Sonett «To Mrs. Magdalen Herbert: of St. Mary Magdalen», daß

«An active faith so highly did advance,
That she once knew, more than the Church did know,
The Resurrection.»
(«Ein lebendiger Glaube stieg so hoch, nahm so sehr zu,
Daß sie einst wußte, mehr als die Kirche dies tat:
Die Auferstehung.»)

Ein Teil dieses «Wissens» ist anscheinend unzerstörbar in den Gemälden der sogenannten Bekehrung der Maria Magdalena erhalten, ein Thema, das geschaffen wurde, um ihre Rolle als bekehrte Sünderin zu begleiten. Auf Caravaggios Gemälde (ca. 1600), das in Detroit zu sehen ist, ist Maria aufs prächtigste mit einem tief ausgeschnittenen Kleid dargestellt und wird durch Martha, die zu ihrer Rechten steht, beraten. Auf dem Tisch im Vordergrund des Bildes liegen symbolisch ein nun zerbrochener Kamm und eine Puderdose mit einem Schwamm, die jetzt zurückgewiesen werden. Maria hält mit der rechten Hand eine orange Blüte an ihr Herz, ihre linke Hand ruht auf einem Spiegel - Symbol sowohl der Eitelkeit als der Wahrheit -, welcher ein blinkendes Lichtviereck vom gegenüberliegenden Fenster zurückwirft. In ihrem Augenblick der Bekehrung bleibt Maria strahlend schön, ja verführerisch, reuevoll, aber doch zutiefst sexuell. Ein etwas späteres Gemälde der bußfertigen Magdalena von Artemesia Gentileschi zeigt sie ganz ähnlich in einem kostbaren, knapp geschnittenen Kleid; ihre linke Hand verschmäht die Juwelen, mit der rechten Hand umklammert sie im Moment der Bekehrung ihr Herz - oder auch die halbentblößte Brust. Man hat vorgeschlagen, das Gold ihres Kleides auf die liturgische Farbe ihres Feiertages bezogen zu deuten - aber jedes Symbol ist vieldeutig. Für den Künstler bleibt die Sexualität Marias Teil ihrer Bekehrung - ein Augenblick künstlerischen Voyeurismus oder vielleicht die immerwährende Präsenz von etwas Tieferem, Unergründlichem, das die Kirche und ihre Theologie tilgen würden. Selbst der religiöse Dichter George Herbert hat etwas von dieser Präsenz in seinem Gedicht «Marie Magdalene» erhalten:

«When blessed Marie wip'd her Saviours feet,
(Whose precepts she had trampled on before)
And wore them for a jewell on her head ...»
(«Als die selige Maria die Füße ihres Heilands trocknete

[Dessen Gebote sie vorher mit Füßen getreten hatte]
und trug sie an Juwelen Statt auf ihrem Haupt...»)

In der Reue bleibt Maria geschmückt, während eine ihrer biblischen Ausgestaltungen die Füße ihres Herrn mit ihrem Haar trocknet.

Sowohl die Dichtung als auch die Kunst fragmentarisieren die zusammengesetzte Erzählung, die die Kirche und ihre Politik aus Maria Magdalena machen, indem sie Aspekte aufgreifen, die ihre Schwierigkeiten bereitende Komplexität herausstellen, obwohl sie die Theologie illustrieren. Sowohl die Theologie als auch die Kunst haben laut Leo Steinberg ihre Abgründe[9], ihre Abschirmungen gegenüber dem «Leben», obwohl - so würde ich behaupten - Kunst und Literatur eine Unmittelbarkeit zu eigen ist, die die «Widersprüche und Probleme, die eine Ideologie notwendig mit sich bringt«[10], als mehr im Vordergrund stehend darstellt. Selbst die Kunst kann zur Unterdrückung der nicht-legitimen, unmittelbaren Reaktionen - vor allem der sexuellen - beitragen durch ihre konventionellen Ausdrucksformen der Interpretation und Reaktion. Aber immer noch fordern diese Bilder unsere Aufmerksamkeit und unseren Blick auf einer ursprünglichen, vor-rationalen Stufe:

«Wir sprechen über Farben und Form. Wenn wir Erregung wittern, leugnen wir sie oder sind - bestenfalls und aufgeklärterweise - leicht beschämt. Dies mag das reine Paradox des Betrachtens sein, aber es gibt - wie so oft - ein weiteres Paradox. Wir müssen zweifellos genauer die verschiedenen Weisen und Implikationen von Unterdrückung betrachten; aber gleichzeitig werden wir uns uneingeschränkt der Möglichkeit bewußt, daß es keine Erregung ohne Unterdrückung gibt.»[11]

Wir wenden uns nun diesem zentralen und kompliziertesten Aspekt der biblischen Erzählung von Maria Magdalena zu: ihrer Begegnung mit Jesus im Garten in Joh 20. Hier ist vor allem anderen der Auferstehungsleib das Thema. Der heilige Augustinus beschreibt in seinem Werk *Der Gottesstaat* (ca. 413-426) die Vollkommenheit des auferstandenen Leibes in allen Einzelheiten (Buch XXII, Kapitel 14-15), indem er alle Auferstandenen mit dem auferstandenen Christus, sogar in der Angabe des gleichen Alters («um 30 Jahre»), vergleicht. Augustinus wendet sich besonders der Frage zu, ob «Frauen ihr Geschlecht im auferstandenen Leib behalten werden» (Kapitel 17) und folgert, daß Frauen, die jungfräulich leben, «männlich werden» können, indem sie die männlichen Privilegien der Spiritualität und Rationalität kultivieren[12]. Obwohl Augustinus folgert, daß männliche und weibliche Körper bei der Auferstehung erhalten bleiben, unterstützt er ein spezifisch männliches Schönheitsideal und setzt die *Funktionen* des weiblichen Körpers gegenüber der männlichen Spiritualität herab, indem er die *concupiscentia* (sexuelle Begierde) speziell mit der weiblichen Sexualität identifiziert. Mit anderen Worten, der Unterschied zwischen den Geschlechtern wird laut Augustinus überwunden im vollkommenen, auferstandenen Zustand, wobei der «neue» Normalzustand dem Manne zugeschrieben wird. Trotz berühmter Ausnahmen, wie etwa Signorellis kurze Zeit sehr einflußreicher *Auferstehung des Fleisches* - gemalt in der Kapelle von der Madonna von San Brizio in Orvieto, mit den wunderschönen, deutlich geschlechtlich unterschiedenen Körpern -, das anfänglich einen großen Einfluß auf Michelangelos Werk vom Jüngsten Gericht in der Sixtinischen Kapelle, das 40 Jahre später im Jahre 1541 entstand, hatte, ist die Geschichte christlicher Kunst von Augustinus' Lehre über den Körper tief beeinflußt worden. Das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber dem menschlichen Körper und seinen fleischlichen Potentialitäten fand auf dem im Dezember 1563 abgehaltenen Trienter Konzil unmittelbaren Ausdruck, als dort «unpassende Themen» auf religiösen Darstellungen verboten wurden, eine Anordnung, die sofort auf die Nacktheit menschlicher Körper bezogen wurde. Michelangelos nackte Figuren wurden bekleidet, zuerst durch einen seiner eigenen Schüler, und dann nacheinander in den Jahren 1572, 1625, 1712 und 1762.

Signorellis Gemälde bestätigt die geschlechtliche Unterschiedlichkeit des auferstandenen Leibes - sowohl des vollkommenen männlichen als auch des vollkommenen weiblichen - und bekennt sich damit dennoch nicht zu einer - wie die Biologin Ruth Hubbard es

nannte - «geschlechtlichen Sozialisierung»[13]. Anders gesagt, die Frauen Signorellis entsprechen den Männern in Größe, Ausdruckskraft und Muskelkraft. Aber, um auf den Garten zurückzukommen, in dem ein Auferstehungsleib zum ersten Mal gesehen worden ist - nämlich der des männlichen Christus selbst -, wird die Kunsttradition deutlich von dem «noli me tangere» (Joh 20,17) geprägt. Auf Tizians Gemälde in der Nationalgalerie sehen wir zum Beispiel die Stadt in weiter Entfernung, den Baum - eine Reminiszenz an den früheren Garten Eden - und Maria in ihrem scharlachroten Kleid, wie sie in einer Demutshaltung vor Jesus kniet, der nach herkömmlichen Maßstäben wohl kaum mit einem Gärtner verwechselt werden kann. Er schwingt eine leichte, dünne Hacke, ist nur dürftig mit einem Lendentuch, das an seine Kreuzigung erinnert, bekleidet und weicht von Marias ausgestreckter Hand zurück. Die Engel von Joh 20,12 sind nirgends zu sehen. Tizian folgt deutlich der «narrativen Theologie»[14] der Kirche, die Maria auf die Legende von der reuigen Dirne reduziert und ihr eine «Stimme» in der Begegnung mit Jesus verweigert. Urbild des «gefallenen Mädchens» mit langem blondem Haar, kniet sie vor dem Auferstandenen, den sie nicht berühren darf.

Diese theologische Rechtfertigung Jesu wird in der «orthodoxen» Tradition der Lesart von Joh 20 aufrechterhalten. So erschienen in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Zeitschriften, die sich zum Ziel gesetzt hatten, «gefallene Mädchen» oder «Magdalenen» zu bekehren; eine dieser Zeitschriften, die von «[einem Geistlichen] herausgegeben [und der Sache der Gefallenen gewidmet]» war und die den Titel *Magdalen's Friend and Female Homes' Intelligencer* trug, bringt in ihrer «Monthly Address» im Jahre 1860 folgendes:

«‹Frau, warum weinest du?› ... [Diese Worte] sprach Jesus, der Sohn Gottes, nach Seiner Auferstehung zu Maria Magdalena, einer armen Sünderin, die Er weinend vor Seinem Grab fand. Was Er zu ihr sagt, sagt Er zu dir: ‹Frau, warum weinest du?› Ihre Sünden, derer es viele waren, wurden ihr vergeben, und Jesus, ihr Heiland, läßt sich nun herab, um den Grund ihres Kummers zu bemerken und zu erforschen. Er, den sie mit ihren Sünden durchbohrt hatte, ist nun besorgt, angesichts ihrer Trauer ... Willst du nicht, wie die Maria der Alten, auf deine Knie fallen vor Ihm und versuchen, wenigstens den Saum Seines Gewandes zu berühren, damit du heil wirst?»[15]

Und so setzt sich diese Konstruktion der Maria weiter fort - aber gleichzeitig provoziert der Evangelientext selbst andere Möglichkeiten und Komplexitäten. Kommentatoren von Joh 20,1-18 beziehen sich häufig auf die Holprigkeiten des Textes[16], die nahelegen, daß es sich tatsächlich um eine Anzahl von unabhängigen Episoden handelt, die hier zusammengefügt wurden. Dies gilt besonders für jenen merkwürdigen Augenblick, in dem die Engel - anders als die in den anderen Evangelien - Maria bloß befragen, ohne ihr Trost oder Beruhigung zu gewähren. Warum sah Maria Engel, vor allem solch wenig hilfsbereite, als die zwei männlichen Jünger nichts außer dem leeren Grab sahen? Und was bedeutet das Verbot der Berührung in Vers 17 wirklich? Für eine Situation, die in der Theologie und Kunst so wichtig wird, ist die genaue Bedeutung des Textes sehr unklar. Ein Kommentator vermutet sogar, daß es nichts anderes als «fürchte dich nicht» bedeuten könnte[17]. In Anbetracht des häufig hergestellten Zusammenhangs zwischen Maria Magdalena und Eva - Maria als diejenige, die Evas «Sünde» bereut - ist es vielleicht nicht allzu überraschend, daß die Kunst in diesen schon vom Text her ungesicherten Passus einen Verweis auf den früheren Garten Eden einführt. John Ruskin schrieb in *Sesame and Lilies* (1865): «Hörtest du jemals von einer Madeleine, nicht einer Maud, die bei Sonnenaufgang in ihren Garten ging und jemand am Tor warten fand, den sie für den Gärtner hielt? Hast du Ihn nicht oft gesucht; - Ihn vergeblich gesucht, die ganze Nacht hindurch; - Ihn vergeblich am Tor dieses alten Gartens gesucht, wo das Feuerschwert aufgestellt ist? Er ist nie dort; aber am Tor *dieses* Gartens wartet Er immer - wartet darauf, deine Hand zu nehmen...»

Marias Ostergarten wird hier zum Gegenstück des Gartens Eden, aus dem Adam und Eva vertrieben worden sind, und der von den Kerubim mit dem Feuerschwert bewacht wird (Gen 3,24). Wo die theologische Konstruktion

sich um eine geglättete Interpretation bemüht hat, wird ein Text, der schon von Widersprüchen und Spuren redaktioneller Bearbeitungen gespickt ist, auch weiterhin zur komplexen typologischen Referenzen und zu phantasievoller Erweiterung ermuntern. Und so stoßen wir auf das außerordentliche Gemälde Rembrandts aus dem Jahre 1638, das heute im Buckingham Palast hängt.

Während Tizians «noli me tangere» im Kontext einer langen theologischen Tradition, die die Bilder des johanneischen Textes gefiltert hat, verstanden werden muß, erhält uns das Gemälde Rembrandts auf verwirrende Weise die komplexe Oberfläche des Textes und erschließt wieder die ursprünglichen Brüche des Evangeliums, die von dem Betrachter eine veränderte Perspektive verlangen. Denn Maria Magdalena wird hier von ihrer Legende als liebende, reuige Dirne befreit. Tizian legt den Schwerpunkt hauptsächlich auf die Figur des auferstandenen Jesus: Rembrandt beschäftigt vor allem die Darstellung des Dilemmas der Maria. In vielerlei Hinsicht ist das Gemälde durchaus konventionell: die Stadt im Hintergrund, der Baum - sogar mit der Andeutung einer Schlange - und selbst Marias rotes Gewand. Aber hier handelt es sich nicht um die Situation des 17. Verses, das «noli me tangere». Tatsächlich ist das Bild selbst eine Art Erzählung, das die Erzählungen der orthodox-theologischen Lesarten beinahe dekonstruiert. Die Hauptfiguren des Bildes - Jesus, Maria und die zwei Engel - stellen den 14. Vers dar: «Als sie das gesagt hatte, wandte sie sich um und sah Jesus dastehen, wußte aber nicht, daß es Jesus war (καὶ οὐκ ἤδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν).» Aber da sind noch zwei andere Figuren auf dem Bild - weit hinten auf der linken Bildseite; sie scheinen wegzugehen, obwohl einer von ihnen auf das, was im Vordergrund geschieht, zurückblickt. Man muß annehmen, daß dies Petrus und der «eine, den Jesus liebte» sind, die laut Vers 10 «wieder nach Hause zurückgekehrt waren (ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς)» - eine seltsame Wendung im Griechischen[18]. Anders gesagt, Rembrandts Gemälde erzählt die Geschichte von Joh 20,10-14/15.

Meine erste Frage betrifft die zwei sich zurückziehenden Figuren. Obwohl es im Evangelium keinen Hinweis dafür gibt, dies anzunehmen, scheint es, als ob wenigstens einer von ihnen die Begegnung Marias mit den Engeln und Jesus (auch wenn ihn vermutlich niemand in diesem Moment als solchen erkennt) sehr wohl wahrnimmt. Daß es die männlichen Jünger, wie es scheint, vorziehen, sich so schnell wie möglich davonzumachen, macht die spätere Tradition problematisch, die eher den Petrus als die Maria als ersten Zeugen der Auferstehung in Anspruch nimmt. Joh 20,8-9 bestätigt, daß diese zwei Jünger zu dieser Zeit schon an die Evidenz des leeren Grabes «glaubten». Entziehen sie sich also hier einer Situation, die als ziemlich unangenehme Begegnung für eine alleinstehende Frau interpretiert werden könnte?

Jesus ist hier - anders als die ätherische Figur bei Tizian - schneidig, fast wie ein Straßenräuber dargestellt. Er trägt einen breitkrempigen Hut und schwingt einen durchaus handfest aussehenden Spaten; außerdem trägt er ein ziemlich bedrohliches, krummes Messer, das ihm im Gürtel steckt, zur Schau. Seine Pose vermittelt den Eindruck eines Einheimischen, der gerade um die Ecke des Felsens kommt, um zu sehen, was hier vor sich geht. Sein Blick ist einzig auf Maria gerichtet, trotz der deutlichen Gegenwart der zwei Engel mit den weißen Gewändern, Flügeln usw.

Das Evangelium weist an keiner Stelle darauf hin, daß irgend jemand außer Maria die Engel sah. Rembrandts Gemälde auch nicht. Die einzelne männliche Figur könnte - wenn man den Kontext nicht kennt - bedrohlich wirken und wird von Maria offensichtlich auch so verstanden, betrachtet man ihre erschrockene Miene und Körperhaltung. Maria selbst weist viele der konventionellen Details auf, die ihrer Rolle in der Tradition entsprechen. Sie trägt eine scharlachrote Robe über scheinbar reich verzierten Gewändern gemäß ihrer Rolle als reuige Dirne. Neben ihr am Boden stehen ein Gefäß und andere Gegenstände, die vermutlich der Körpersalbung dienen - obwohl dieser Grund für den Besuch des Grabes nirgends im vierten Evangelium erwähnt wird. Doch ihre Stellung im Mittelpunkt des Bildes birgt eine solche Komplexität in sich, daß sie weit über das Konventionelle hinausgeht. Einer der Engel hält die

Hand ausgestreckt, als spräche er - ein Hinweis darauf, daß es sich um eben jenen Augenblick des Gesprächs zwischen Maria und den Engeln handelt (Vers 13). Maria wendet ihr Gesicht - obwohl ihre Hand in Richtung ihres himmlischen Gesprächspartners ausgestreckt ist - ab, überrascht durch das Erscheinen des seltsamen Mannes hinter ihr, der die Engel überhaupt nicht zu beachten scheint. Marias Ausdruck ist furchtsam und verwirrt. Dies ist offensichtlich der Moment, bevor sie sich klar macht, daß dies der Gärtner sein muß, und dann die Kraft zu sprechen wiederfindet. Dies unterscheidet sich ganz und gar von der flehenden Anbetung in Tizians «noli me tangere» oder der Tradition, die Jesus, «der sich herabläßt, um den Grund ihres Kummers zu bemerken und zu erforschen», die weinende Maria trösten läßt. Die unmittelbare Aussage dieses Gemäldes, bevor die Konventionen der theologischen Erzählungen ihre Brüche und Probleme zu verschleiern beginnen, ist die der Irritation und Furcht mit einem deutlichen Unterton von sexueller Bedrohung, während die männlichen Jünger (wohl nicht zum ersten Mal) die Flucht ergreifen, als sie sehen, daß sich die Dinge möglicherweise unangenehm entwickeln.

Nichts von alldem würde eine Weiterentwicklung der Handlung in den nächsten folgenden Augenblicken mit völlig banalem Ausgang verneinen. Ich vermute, daß Rembrandt aber einen Augenblick höchster Panik eingefangen hat, der sich auf die eine oder andere Art entwickeln könnte. Sowohl die Engel als auch die Männer sind Maria bestenfalls keine Hilfe, und zwischen ihr und einem ihr fremden, bewaffneten Mann entsteht eine intensive, ungeklärte Beziehung. Der Unterton von Brutalität kann im biblischen Text bis hin zu Vers 17 ausgedehnt werden, wo Maria die Identität des Mannes als die ihres geliebten Herrn festgestellt hat und dieser ihr immer noch nicht gestattet, körperlichen Kontakt zu ihm aufzunehmen[19]. Im Sinne des Rembrandt-Bildes mag ihr Impuls, Jesus zu halten, die ganz natürliche Reaktion der Erleichterung sein, wenn sie sich klar wird, daß der Mann, der sie geängstigt hatte, in Wirklichkeit ein Freund, und sogar mehr als nur ein Freund ist.

Ich gebe natürlich zu, daß diese Lesart des Rembrandt-Bildes dazu neigt, auf bloßen Mutmaßungen beruhende Erzählungen gegen den Geist der traditionellen Bibelinterpretation und -legitimierung zu konstruieren. Genau dies ist aber meine Absicht. Denn, vorausgesetzt, daß die Kritiker sich darin einig sind, daß Joh 20,1-18 ein schwieriger und wahrscheinlich mehrfach redaktionell überarbeiteter Text ist, ist er Teil einer fragmentarischen und in hohem Maße auf Mutmaßungen basierenden theologischen Tradition, die die zusammengesetzte Figur der Maria Magdalena aus disparaten Teilen und Stücken konstruiert hat, um ihr eine Rolle in ihrer patriarchalischen Religion und Ideologie zuzubilligen. Anders gesagt, die Kirche und ihre Legenden haben die Texte für ihre eigenen Zwecke konjektural «benutzt», und Kunst und Literatur präsentieren immer wieder «versickerte» Elemente in der Erzählung, die tendentiell gegen diese traditionellen «Erzählungen» wirken und konjekturale Lesarten anbieten.

Bei Rembrandt, so behaupte ich, ist ein stark sexuelles Element vorhanden, das die Kontrolle der Sexualität, die durch das Verständnis Marias als reuiger Sünderin, als «Magdalena» oder geretteten, «gefallenen Mädchens» ausgeübt worden war, stört. Die Atmosphäre der Bedrohung zwischen dem Mann und der Frau kann zu einem deutlicheren Erotizismus (wie er schon bei Hippolyth von Rom und seinem typologischen Gebrauch des Hohen Liedes in bezug auf Jesus und Maria Magdalena vorhanden war) entfaltet werden, wie etwa auf Eric Gills Holzschnitt *Die Hochzeit Gottes* (1922) im Viktoria-Albert-Museum, wo Christus am Kreuz ganz von Maria bedeckt wird, ihre ausgestreckten Arme seine, ans Kreuz genagelten, bedecken, ihre offensichtliche Nacktheit von ihrem langen Haar verborgen ist[20], die zwei Köpfe sich deutlich im Liebeskuß berühren. Beide Figuren werden von Heiligenscheinen gekrönt. Gill ist von der antiken Vorstellung Maria Magdalenas als Symbol der Kirche und Braut Christi fasziniert und kombiniert seinen römischen Katholizismus mit einem offenkundigen Erotizismus, der die katholische Kirche schockierte. In der Kunst scheint die sexuelle Kommunikation zwischen Jesus und Maria

unvermeidlich, auch wenn - oder vielleicht auch gerade weil - die religiös begründete Motivation davon abzulenken oder dies zu unterdrücken versucht.

In der Literatur betont der ziemlich plumpe Roman «Der Mann, der starb» (1929) von D.H. Lawrence das Thema der Sexualität, und wenn die «Madeleine», die der namenlose Mann/Jesus im Garten trifft, auch insofern verworfen wird, als sie ihre traditionelle Rolle der reuigen Sünderin beibehält, soll doch die spätere sexuelle Begegnung mit der mythischen Isis (mit der Maria Magdalena in einigen gnostischen Sekten in Verbindung gebracht zu sein scheint[21]) klar auf Maria bezogen werden, weil die Göttin die Wunden des Mannes salbt (vgl. Mk 16,1 und Lk 23,56) und als «Madeleine» gekleidet erscheint. Hier, wie auch auf dem Holzschnitt von Eric Gill wird die Sexualität - weit davon entfernt, unterdrückt oder bereut zu werden - tatsächlich zum Instrument der Erlösung «des Mannes». Nikos Kazantzakis entwickelt dieses Thema in *Rechenschaft vor El Greco* (1961) weiter, indem Maria dort wirklich die lebenspendende Kraft hat, Christus aufzuerwecken. Kazantzakis verbindet dies mit der antiken Assoziation zwischen Maria und dem Hohen Lied; Maria träumt vom Rabbi und verführt ihn in ihrem Traum:

«Siehe, wie eine Braut ziehe ich mich an, färbe
mir Handflächen und Fußsohlen mit Kina, die Augen
mit feiner Schminke, und mit einem Schönheitspflaster
verbinde ich die Augenbrauen.
...
Und wenn ich auch den blühenden Pfad
zu deinem geliebten Grab komme, werde ich
wie die Frau, die ihr Liebster verlassen hat,
deine schmalen Knie umfassen, Christus,
daß du mir nicht fortgehst...
Und sprechen werde ich und deine Knie festhalten ...
Wenn dich auch alle verleugnen, du wirst
nicht sterben, Christus,
denn ich trage das Wasser der Unsterblichkeit in meinen Armen,
kredenze es dir, und du steigst gleich wieder zur Erde
empor und wandelst mit mir über die Wiesen.»[22]

Kazantzakis' Gedicht verknüpft eine ganze Zahl verschiedener Bibelstellen miteinander mit zentralem Bezug auf die Darstellung des Tizian-Gemäldes, aber bei Kazantzakis berührt die kniende Frau Christus und bietet ihm die Erfüllung in sexueller Vereinigung an.

Im Gegensatz dazu verfolgt der noch berühmt-berüchtigtere Roman von Kazantzakis, *Die letzte Versuchung* (1959), der vom Vatikan auf den Index gesetzt und nach der Verfilmung durch Martin Scorsese zum Gegenstand boshafter Schmähung vieler christlicher Kirchen wurde, die letztlich orthodoxere Linie, denn Christus widersteht dort den Versuchungen des Fleisches, wie sie von Maria Magdalena verkörpert werden. Im Roman ist es Jesus, der Maria Magdalena nach anfänglicher Ablehnung ihrer Sexualität in ein Leben als Prostituierte treibt, bevor er sie vor der Steinigung durch Barabbas, den Zeloten, rettet und sie seine ergebene Anhängerin wird. Jesu letzte Versuchung am Kreuz ist eine Vision häuslich-familiären Glücks mit Maria Magdalena als Ehefrau - das universale Symbol für die Versuchung des Mannes, Gott aufzugeben. Kazantzakis' Maria Magdalena ist - wie die Maria der christlichen Tradition - eine aus biblischen Versatzstücken zusammengesetzte Figur. Eben diese Komplexität bietet den Raum für eine spekulative Hermeneutik, d.h. für eine Veränderung der Perspektive, die die einzelnen Elemente und ihre Ausdruckskraft im Hinblick auf die Rolle und Situation Marias neu definieren. Wenn die Kirche auch nachdrücklich darauf bestanden hat, in dieser Frau im Garten die Figur der reuigen Sünderin und derjenigen, die Jesu Füße salbt und mit ihrem Haar trocknet, zu sehen, so sind Kunst und Literatur - selbst wenn sie dieser Tradition der Kirche folgten - immer kantig und «anstößig» geblieben - geneigt, die glatte Oberfläche der theologischen Erzählung aufzurauhen. Die latente Grausamkeit in Joh 20,17 - wie gerechtfertigt sie aus theologischer Sicht auch sein mag - taucht immer wieder auf, etwa in Michèle Roberts Roman *The Wild Girl* (1984), wo Maria nicht, wie in der johanneischen Erzählung, mit fraglosem Gehorsam, sondern mit gemischten Gefühlen rea-

giert: «Ich wollte ihn das nicht sagen hören. Meine Freude, ihn zu sehen, war mit schneidendem Schmerz vermischt, wie so oft in den Wochen vor seinem Tod, wenn ich ihn umarmte und die Süße seines Mundes schmeckte und seine Arme mich umschlingen fühlte und gleichzeitig um ihn bangte, um seine Sicherheit bangte, den Moment fürchtete, wo die Soldaten kommen und ihn wegschleppen würden. Ich sah in sein Gesicht, das in meinen Augen immer noch schön war, und betete um den Mut, die Wahrheit, die er mir sagen würde, anzunehmen.»[23]

Zum Schluß will ich nochmals auf Rembrandts großartiges Gemälde zu sprechen kommen. Es ist keinesfalls das einzige Gemälde, in dem er die Begegnung zwischen Jesus und Maria Magdalena darstellt. Viel konventioneller ist z.B. sein «noli me tangere», das im Jahre 1651 entstand und heute in Braunschweig hängt. Es kommt von seiner Stimmung her dem Tizian-Gemälde von Joh 20,17 sehr nahe, abgesehen davon, daß die Jesus-Figur ätherischer wirkt, ein Heiligenschein von Licht von seinem Haupt ausstrahlt und nicht das geringste Zeichen darauf hinweist, daß er für einen Gärtner gehalten werden könnte. Rembrandts auferstandener Heiland, der die rechte Hand segnend erhebt, scheint auch hier kaum körperlich anwesend zu sein. Maria kniet in konventioneller Demutshaltung.

Interessanter ist eine Studie (Skizze) von 1638, von der man annimmt, sie sei ein Vorentwurf für das bedeutende Gemälde des gleichen Jahres. Sie schildert den Moment nach der auf dem Gemälde dargestellten Situation - den Augenblick der Frage Jesu in Joh 20,15. Wieder sehen wir in weiter Entfernung die zwei sich zurückziehenden Jüngergestalten. Neben Maria steht ihr Gefäß; sie hat sich von ihrem ersten Schreck erholt und ist auf die Knie gefallen. Jesus - auch hier mit breitkrempigem Hut und Spaten - lehnt lässig mit seinem rechten Arm an einem Felsgesims und schaut auf die Frau herab. Was könnte man in diesem Augenblick vermuten in Anbetracht der Frage Jesu: «Warum weinst du? Wen suchst du?» Angenommen, Maria hat ihn noch nicht erkannt und hält ihn günstigenfalls für den Gärtner, so ist dies aus ihrer Sicht wohl keine angenehme Situation. Erschrocken und verwirrt, allein mit einem Mann, der ihr Fragen stellt und der auf Rembrandts Skizze eine potentiell drohende Pose einnimmt - *außerhalb des bekannten Kontextes der rechtfertigenden theologischen Erzählung* ist dies ein geladener und beunruhigender Augenblick. Die Szene könnte sehr unterschiedlich ausgehen.

Meine Absicht in diesem Aufsatz ist es letztlich nicht, die Lesarten von Joh 20,1-18 innerhalb der christlichen Tradition generell abzulehnen. Aber ich möchte einfach die Konventionalität und Willkür solcher Lesarten aufzeigen, da sie eine zusammengesetzte Figur aus - von der Textebene her gesehen - getrennten Elementen in den Evangelien schaffen und das Material den verschiedenen Absichten entsprechend gestalten, z.B. der Neigung, sicherzustellen, daß die männlichen Jünger und nicht Maria Magdalena zu den ersten Zeugen der Auferstehung werden. Phänomenologisch betrachtet, so würde Wolfgang Iser insistieren, setzt sich diese Gestaltung im Leseprozeß in allen Zeiten und in jeder Lesart fort, da «Leser und Autor an einem Spiel der Einbildungskraft teilhaben»[24]. Kunst und Literatur, die eine Erzählung oder ein Bild darstellen, können dies ganz und gar im Dienst der theologischen Konfigurationen von Kirche und Tradition tun. Künstlerisch hochwertige Gedichte wie «Saint Mary Magdalene» oder «the Weeper» von Richard Crachaw oder «Mary Magdalen's Blush» von Robert Southwell entstanden direkt aus der Frömmigkeit der Gegenreformation und verwenden Themen und Bilder der Legende. Aber gleichzeitig wird die künstlerische Phantasie immer wieder dazu neigen, sich von den strengen Forderungen der «Orthodoxie» - bewußt oder unbewußt - zu lösen, mit einem fast unausweichlichen Grad an Ängstlichkeit. Bilder und Motive verselbständigen sich und gewinnen unabhängig von den narrativen Vorschriften der Institution ein Eigenleben, und das Auge des Dichters oder Künstlers wird nach neuen Perspektiven und neuen Beispielen für Ausgangspunkte suchen, die der Geschichte einen neuen Anstrich verleihen.

Daher sehen wir Maria Magdalena nicht als die Weinende, die reuige Dirne, die duldsame,

Vergebung erlangt habende Frau, sondern als ängstliche, einsame Gestalt im Garten, der der Geliebte verbietet, ihn zu berühren (während Thomas in seinem Zweifel eingeladen wird, die Wunden zu berühren), oder als Frau, deren lebendige Sexualität weitab jeglicher frommen Unterdrückung tatsächlich an der Auferstehung ihres Herrn beteiligt ist. Vor allem sehen wir den zweideutigen, angstvollen Augenblick auf Rembrandts Gemälde: Wie nimmt eine christliche Lesart von Joh 20 die menschlichen Komplexitäten dieses künstlerischen Augenblicks auf? Illustriert er nicht genau die Feststellung Mieke Bals, daß aus einer solchen Perspektive «es nicht so sehr die Ideologie als ganze ist, die in den Vordergrund tritt, sondern vielmehr die Leerstellen, Brüche, Widersprüche und Probleme, die jede Ideologie notwendigerweise enthält»[25]?

In mehr als einer Hinsicht könnten wir mit dem Dichter John Donne von Maria von Magdala - wer auch immer sie war - sagen, «daß sie einst wußte, mehr wußte, als die Kirche dies tat» - und die Kunst wird auch künftig daran erinnern.

[1] W. Iser, Der implizite Leser (München 1972) 57-93.

[2] M. Bal, Death and Dissymmetrie: The Politics of Coherence in the Book of Judges (Chicago 1988) 34.

[3] E. Schüssler Fiorenza, Zu Ihrem Gedächtnis (München/Mainz 1988) 369.

[4] Siehe E. Pagels, The Gnostic Gospels (1990) 84-85. Ebenso M. Warner, Alone of All her Sex (1990) 224-235.

[5] M. Warner, a.a.O., 225.

[6] Siehe S. Haskins, Mary Magdalen (London 1993) 58-67.

[7] AaO., 178-179.

[8] Evangelium des Philipp, 63,32-64,5, in: The Nag Hammadi Library (New York 1977) 138.

[9] L. Steinberg, The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion (New York 1983).

[10] M. Bal, aaO. 34.

[11] D. Freedberg, The Power of Images (Chicago, London 1989) 330.

[12] Siehe M.R. Miles, «The Revelatory Body: Signorelli's Resurrection of the Flesh at Orvieto», in: Arts: The Arts in Religious and Theological Studies, 6:1 (1993) 14-23.

[13] R. Hubbard, Constructing Sex Difference, in: New Literary History, 19:1 (Herbst 1987) 131.

[14] Siehe A. Jasper, Interpretative Approaches to John 20,1-8. Mary at the Tomb of Jesus, in: Studia Theologica, 47 (1993) 107-118.

[15] The Magdalen's Friend and Female Homes' Intelligencer, 1 (1860) 33.

[16] Z.B. R.E. Brown, The Gospel According to John, Bd. 2, Anchor Bible (New York 1979) Vers 11; C.K. Barrett, The Gospel According to St. John (London 1955) Vers 17; John Marsh, Saint John (Harmondsworth 1968) Vers 17.

[17] C.K. Barrett, a.a.O. 470.

[18] AaO. 469.

[19] Siehe A. Jasper, aaO. 112: «... ausgehend davon, daß es sich hier um eine Erzählung über Maria, nicht aber um das, was es wirklich ist, nämlich narrative Theologie, handelt, enthält Jesu Zurückweisung oder die Ausschließung Marias von körperlichem Kontakt, den sie, wie es im Text selbst bestätigt wird, ersehnt und anstrebt, einen Unterton von deutlicher Brutalität, der nicht unterschlagen werden kann.»

[20] Es gibt eine sehr alte Tradition, nach der Maria ihr Lebensende als Asketin in der Wüste verbringt, gekleidet einzig in ihr Haar, und dennoch unschuldig und geschlechtslos. Siehe z.B. die Holztafeln von Quetin Metsys (1466-1530), die Maria Magdalena bei einer Begegnung mit Maria von Ägypten zeigen; beide sind - völlig nackt bis auf die langen Zöpfe - in demütiger Gebetshaltung dargestellt (Philadelphia Museum of Art, J.G. Johnson-Sammlung).

[21] Siehe S. Haskins, aaO. 45.

[22] N. Kazantzakis, Rechenschaft vor El Greco (Hamburg 1980) 208-209.

[23] M. Roberts, The Wild Girl (London 1991) 104-105.

[24] W. Iser, aaO. 58.

[25] M. Bal, aaO. 34.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

DAVID JASPER

außerordentlicher Professor für Literatur und Theologie und Direktor des Zentrums für Studien der Literatur und Theologie an der Universität Glasgow. Er ist anglikanischer Priester. Zuvor war er Dekan des St. Chad's Colleges der Universität von Durham. Er hat in Cambridge Literaturwissenschaft und in Oxford Theologie studiert. Seine Dissertation schrieb er über S.T. Coleridge an der Universität Durham. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift *Literature and Theology* und leitender Herausgeber der Macmillan-Reihe *Studies in Literature and Religion.* Er hat zahlreiche Aufsätze und Bücher geschrieben. Sein jüngstes Werk ist *Rhetoric, Power and Community* (1993). Dr. Jasper hat Vorlesungen in den USA, Australien, Israel und in weiten Teilen Europas gehalten und eine Reihe von internationalen Kongressen zu Literatur und Theologie sowohl in Durham als auch in Glasgow veranstaltet. Anschrift: Centre for the Study of Literature and Theology, Departement of English Literature, University of Glasgow, Glasgow G12 8QQ, Großbritannien.

Arnulf Camps

Die Bibel und die Entdeckung der Welt

Mission, Kolonisierung und Entwicklung in fremden Ländern

Anläßlich des Fünfhundertjahrgedenkens des Tages, an dem Columbus seinen Fuß auf den Boden eines der Länder setzte, die heute Lateinamerika heißen, sind viele wissenschaftliche Bücher und Aufsätze erschienen. Eine Auswertung dieser umfangreichen Literatur führt zu zwei Schlußfolgerungen: Zunächst können wir feststellen, daß viele Autoren eingesehen haben, daß es von wesentlicher Bedeutung ist, die reichlich vorhandenen Quellen aus dieser Zeit zum Ausgangspunkt der Untersuchungen zu nehmen; und dabei geht es sowohl um Quellen, die Einblick geben in die politische, religiöse und kulturelle Situation auf der iberischen Halbinsel, als auch um die Quellen, welche die Ereignisse in der neuen Welt sowohl auf seiten der Eroberer als auch auf seiten der Eroberten wiedergeben. Um das Jahr 1992 sind denn auch viele Quellen herausgegeben worden oder in Neuauflagen erschienen.

Eine zweite Schlußfolgerung betrifft die Art der Verwendung dieser Quellen. Offensichtlich waren nicht alle Autoren imstande, sich souverän der von beiden Seiten vorhandenen Quellen zu bedienen. Man kann den Akzent einseitig auf die iberischen Hintergründe setzen und die Tragweite der Ereignisse in Lateinamerika unterschätzen. Man kann auch durch einseitige Interpretation der Quellen, welche die Ereignisse in der Neuen Welt festgehalten haben, der komplizierten und doppelgesichtigen Mentalität vor allem derjenigen, welche sich an der sogenannten geistlichen *Conquista*, der geistlichen Eroberung, beteiligten, Unrecht tun.

Unser Beitrag setzt sich zum Ziel, die komplizierte und ziemlich doppelgesichtige Geisteshaltung dreier wichtiger Personen, die bei der geistlichen Eroberung eine Hauptrolle spielten, zu untersuchen. Es geht um Christoph Columbus (1451–1506), Bartolomé de las Casas OP (1474–1566) und Bernardino von Sahagún OFM (1499–1590). Unsere Fragestellung lautet: Welche Rolle spielt die Bibel bei ihren Bemühungen, wenn es darum geht, als Christen ihre Beteiligung an der geistlichen Eroberung Lateinamerikas zu verantworten? Alle drei waren überzeugte Christen und hochgebildete westliche Persönlichkeiten, die während des ersten Jahrhunderts der Eroberung (1492–1590) drei unterschiedliche Hauptrollen gespielt haben.

Unsere Fragestellung kann kurz umschrieben werden als Frage nach der Beziehung zwischen «Bibel und Eroberung»; vorausgesetzt, daß man das Wort Eroberung in einem weiten Sinn versteht, nämlich sowohl die weltliche als auch die geistliche Eroberung umfassend. Kolonisierung, Mission und fremde Beeinflussung gingen auch damals schon Hand in Hand, oder, um es mit anderen Worten zu sagen: Diese Aspekte sind miteinander verwoben. Die Untersuchung der oben genannten drei großen Persönlichkeiten und der Rolle der Bibel in diesem Gesamtzusammenhang hat darum exemplarische Bedeutung: Die Heilige Schrift ist mehr als ein bloßer Text und hat immer zu tun gehabt mit dem, was Menschen unternehmen auf der Suche nach Sinngebung für Ereignisse und Erfahrungen, die über das bloß Individuelle hinausgehen und so eine transzendente Tiefe besitzen[1].

I. Christoph Columbus und die Prophetien

Columbus hat vier Reisen unternommen, die dem Ziel dienten, über eine westliche Route (den Atlantischen Ozean) unmittelbar Asien zu erreichen (1492–1496; 1498–1500; 1502–1504). Er landete auf verschiedenen vor dem amerikanischen Festland gelegenen Inseln, und er legte auch an verschiedenen Küsten dieses Festlandes selbst an, aber er hat nie gewußt, daß er nicht Asien, sondern Amerika betrat. Columbus hatte sich gründlich auf seine Reisen vorbereitet. Alle Daten aus der Antike, der Bibel, von mittelalterlichen Asien-

reisenden, aus theologischen und profanen Schriften aus den Jahrhunderten vor ihm und von Portugiesen, die Afrika erkundet hatten, durchforschte er. Aus diesen Vorgaben leitete er ab, daß es möglich sein müsse, über die westliche Route nach Japan, Ostasien und Indien zu gelangen.

Es stimmt zweifellos, daß Columbus Gold, und zwar viel Gold suchte. Es wäre aber eine Verzeichnung des wirklichen Hergangs seiner Unternehmungen, wenn man behaupten wollte, Columbus sei ein materialistischer Goldsucher gewesen. Columbus folgte vielmehr einer damals herrschenden Geo-Eschatologie. Da gab es einerseits das irdische Paradies oder den Garten Eden: das Ideal der Urzeit und zugleich das eschatologische Ziel für das Ende der Zeiten. Dort hatte die Geschichte der Menschheit im Stand der Vollkommenheit begonnen, und dort war auch der Ort der ersten Sünde des Menschen. Eden war genau die Mitte der einen Hemisphäre. Dessen Antipode und die Mitte der anderen Hemisphäre war Jerusalem, wohin Adam nach dem Sündenfall vertrieben worden war.

Columbus betrachtete die Auffindung Edens oder des Paradieses als einen Beweis dafür, daß die Geschichte der Menschheit ihrem Ende entgegenging. Seiner Überzeugung nach mußten die beiden geographischen Gebiete zusammengebracht werden: Vor Christi Wiederkunft mußten beide in den Händen der Christen sein. Weil der König von Spanien nun die Herrschaft über das Paradies (die von Columbus besetzten Gebiete) ausübte, war es nur logisch und ein prophetischer Auftrag für den König, nun auch den anderen Pol, Jerusalem, unter seine Herrschaft zu bringen. Dadurch, daß er beide Pole oder Zentren beherrschte, würde der König der letzte Weltherrscher nach der Verheißung der Prophetien sein. Entdeckung, Evangelisierung und die Entwicklung der Reichtümer der Neuen Welt mußten einem Kreuzzug zur Eroberung vorangehen. Gerade die Reichtümer - das Gold - sollten dazu dienen, Jerusalem zu erobern. In einem Brief an Papst Alexander VI. bekräftigte Columbus seine Vision, daß die Erträge seiner Reisen dazu bestimmt seien, den heiligen Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen[2].

Columbus unterhielt enge Verbindungen zum Orden der Franziskaner in Spanien. Seine innere Nähe zu ihnen zeigte sich vor allem in seinen missionarischen Ideen. So kam er in Kontakt mit den apokalyptisch-enthusiastischen Mitgliedern der Observantenreform innerhalb des Ordens. Kirche, Staat und Gesellschaft wurden von ihm keiner Kritik unterworfen. Wohl betonte er, daß die bestehende Kirche und der bestehende Staat eine so kraftvolle Rolle wie möglich spielen sollten. Durch die Entdeckung der neuen Länder und neuen Völker war eine wichtige von der Prophetie vorausgesagte Phase Wirklichkeit geworden. Die eschatologische Uhr würde bald aufhören zu ticken. Die folgenden Phasen würden schnell beginnen, denn die Welt würde nur noch anderthalb Jahrhunderte lang bestehen. Erst mußte noch das Evangelium weltweit ausgebreitet werden, und danach mußte Jerusalem erobert und der heilige Tempel auf dem Berg Zion vom spanischen König wieder aufgebaut werden. Die letzten Tage - und die darauf bezogene biblische Chronologie - sollten durch diese Ereignisse ihren Anfang nehmen. Der neue Himmel und die neue Erde waren nicht mehr fern. Columbus vertraute der Führung durch den Heiligen Geist, und er war überzeugt, daß ihm ein *spiritualis intellectus* zuteil geworden sei und daß dieser ihn mehr als irgendeine andere Erkenntnis profaner Art leite[3].

Es war zwischen dem 13. September 1501 und dem 23. März 1502 (in der Zeit zwischen der dritten und vierten Reise), als Columbus sein Buch der Prophetien schrieb. Der eigentliche Titel ist umfangreicher und deutlicher: ein Buch «Über die Gehorsam fordernden Aussprüche, Worte, Meinungen und Prophetien bezüglich der Rückgewinnung der heiligen Stadt und des Gottesbergs Zion und über das Auffinden und Bekehren aller Inseln Indiens und aller Völker und Nationen, aufgetragen unseren königlichen Hoheiten Ferdinand und Isabella von Spanien etc.»[4]. Unlängst ist der lateinische Text samt einer englischen Übersetzung, mit einem ausführlichen Kommentar versehen, erschienen[5].

Auf den ersten Blick gleicht dieses Werk einer großen Sammlung von Zitaten, so als wäre es das Resultat eines Hobbys. 43 Bücher der Bibel, 21 klassische und altchristliche Au-

toren und 33 Werke mittelalterlichen Ursprungs werden von Columbus zitiert. Das bedeutet nicht, daß er diese alle selbst gelesen habe, denn er konnte Gebrauch von anderen Sammlungen machen. Das ändert nichts daran, daß er sehr belesen war in christlichen, jüdischen und islamischen Quellen. Bei der Auslegung der Bibel hielt Columbus sich an die Theorie von einem doppelten buchstäblichen Schriftsinn: Ereignisse, die im Alten Testament stattgefunden hatten, waren Vorbilder von Ereignissen, die im Neuen Testament stattfinden würden. So führte er neben der physischen auch eine geistliche Weltkarte in seinem Gepäck mit sich. Nach seinen eigenen Worten war letztere wichtiger als die erste: «Die Heiligen Schriften zwingen mich, fortwährend, ohne einen Augenblick des Zögerns, mit meinen Plänen in großer Eile durchzudringen.»[6] Aber auch Gott hat Eile: «Ich habe im vorausgehenden gesagt, daß vieles von den Prophetien noch in Erfüllung gehen muß, und ich glaube, daß dies große Ereignisse für die Welt sein werden. Ich glaube, daß es Anzeichen dafür gibt, daß unser Herr diese Dinge beschleunigt. Das ergibt sich aus der Tatsache, daß das Evangelium jetzt in so vielen Ländern in so kurzer Zeit verkündigt werden muß.»[7]

Die geistliche Weltkarte, die sich im Gepäck von Columbus befand, hatte also mit der Bibel zu tun. Ein paar Beispiele können dies erhellen. Columbus unterschied bei biblischen und anderen Texten zwischen solchen, die von bereits Geschehenem oder von derzeitigen Ereignissen handeln oder von dem, was in naher Zukunft oder aber in der Zukunft der letzten Tage geschehen wird.

Das bereits Geschehene hat Bezug auf die frühere Größe und den Fall von Jerusalem, auf die Prophetien über den Wiederaufbau von Jerusalem und den Tempel und über das Kommen des Antichrist in den letzten Tagen. Dabei machte er ausgiebig Gebrauch von Jesaja 41-66 und in geringerem Maß von Jeremia, Baruch, Ezechiel, Daniel, Hosea, Joel, Amos und einigen anderen kleinen Propheten; nur Sacharja widmete er wieder mehr Aufmerksamkeit. In der Geo-Eschatologie, die Columbus mit seinen Zeitgenosen teilte, kommt hier der Antipode der Eden-Hemisphäre, Jerusalem, zur Sprache, mit einem Ausblick auf die Wiederherstellung von Jerusalem.

Der Teil von Columbus' Buch, der das Heute und die nahe Zukunft beschreibt, analysiert Jesaja 1-33, 1 und 2 Chronik, einige Zitate aus Matthäus, Lukas und Johannes und Kommentare einiger Kirchenväter. Hier geht es um die Verkündigung des Heils an alle Völker, die in Columbus' Tagen beginnt und die eine Vorbotin des Endes ist.

Von der Zukunft der letzten Tage handelt der vierte Teil. Auffallend ist hier das minutiöse Durchforschen sehr vieler biblischer Bücher, um Texte zu sammeln, die von fremden Inseln handeln, von denen gesagt wird, daß sie geduldig auf ihre Rettung warten, um dann mit Gold und anderen Gaben im neuen Jerusalem Opfer zu bringen. Auffallend ist auch, daß dies alles in Beziehung steht zu den Inseln, die Columbus in der anderen Hemisphäre entdeckt hat. Darum konnte Columbus schreiben, daß er überzeugt sei, daß der Herr mit der Entdeckung und der Reise nach Indien etwas im Auge habe, das eindeutigerweise die Qualität eines Wunders habe, und daß der König von Spanien an seine Berufung glauben müsse, dies mit einem anderen Plan in Verbindung zu bringen: mit der Eroberung Jerusalems durch einen Kreuzzug und dem Wiederaufbau des Tempels[8]. Die geistliche Weltkarte des Columbus wurde also sehr stark bestimmt von der Bibel und vor allem vom Propheten Jesaja.

II. Bartolomé de las Casas und das messianische Programm

Zehn Jahre nach Columbus kam Las Casas auf der Insel Hispaniola an. Im Jahr 1502 konnte Las Casas bereits die zerstörerischen Folgen der Eroberung sehen. 1514 - er war inzwischen zum Priester ordiniert worden - ist er davon überzeugt, daß das gesamte spanische System der Eroberung und der Ausbeutung der Indios ungerecht ist, und so beschließt er, das System zu verändern. Acht Jahre später, 1522, tritt er auf Hispaniola in den Dominikanerorden ein. Zu dieser Zeit hatte er schon den Titel und die Aufgabe eines Beschützers der Indios. Bis zu seinem Tod 1566 versucht

er, diesem Ruf gerecht zu werden durch das Verfassen von Schriften, Reisen nach Spanien und Experimenten in Lateinamerika. Las Casas war ein großer Bewunderer von Columbus, und er hat dafür gesorgt, daß uns das Logbuch des Columbus von seiner Reise von 1492–1493 erhalten geblieben ist[9].

Nach Las Casas hat der göttliche Meister unter Adams Kindern den großen und erlauchten Columbus auserwählt, eine der hervorragendsten Leistungen seines Jahrhunderts zustande zu bringen. Las Casas wußte, daß Columbus durchdrungen war von dem Gedanken, daß Gott ihn für würdig befunden habe, auf die eine oder andere Weise bei der Rückgewinnung des Heiligen Grabs behilflich zu sein, und daß Columbus Königin Isabella ersucht hatte, ein Gelübde abzulegen, daß sie die durch die Eroberungen angesammelten Reichtümer dafür einsetzen wolle, das heilige Land und das heilige Haus von Jerusalem wiederzugewinnen[10]. Las Casas hatte keine Probleme damit, daß zu seiner Zeit die Welt auf einmal so groß geworden war und daß so vielen Menschen das Evangelium verkündet werden mußte. Auch hatte er keine Einwände dagegen zu erheben, daß diese Menschen unter die spanische Krone gebracht wurden. Aber die kriegslüsterne, blutige und Menschen versklavende Art und Weise, wie dies alles tatsächlich geschah, fand in Las Casas einen glühenden Gegner. Er trat ein für die Menschenrechte der Indios, für eine Bekehrung mittels Überzeugung, für ein alternatives Verwaltungssystem und für ein mit den Forderungen des Evangeliums vereinbares Vorgehen.

Das Thema Bibel und Eroberung wird bei ihm zum Problem Evangelium und Gewalt. Auffallend bei Las Casas ist, daß bei ihm philosophische und theologische Argumente die Hauptrolle spielen. Zitate aus den Evangelien trifft man bei ihm nicht so viele an. Las Casas stritt in einem ganz anderen Zusammenhang als Columbus. Er begab sich in die große und öffentliche Debatte mit Gegnern, die aus diesen Kreisen kamen oder durch diese Kreise beeinflußt waren. Las Casas verweist zwar fortwährend auf die Lehre und Praxis Jesu. Vor allem in seinem Werk «Über die einzige Weise, wie alle Völker zur wahren Religion gerufen werden können» (von dem allein das fünfte Kapitel erhalten geblieben ist). Die Bewohner der Gebiete, die auch Las Casas Indien nennt, müssen bekehrt werden, aber doch nur auf eine Weise, die mit den Worten und Taten Jesu in Einklang steht.

Zwei Zitate aus den Evangelien werden von Las Casas mit Nachdruck hervorgehoben: Von Lukas 4, 16–20 her kommt er zu der Schlußfolgerung, daß Jesus den Armen das Evangelium predigen wollte, daß er den Gefangenen Freiheit verkündete und die Blinden sehen machte. Keine menschliche Macht kann Götzendienst oder welche andere Sünde auch immer bestrafen, und schon gar nicht mit dem Tod: Die Botschaft des Evangeliums ist eine Botschaft des Lebens, das nie vernichtet werden darf, denn Jesus ist gekommen, daß die Menschen das Leben haben und daß sie es in Fülle haben.

Matthäus 10,14–15 läßt deutlich erkennen, daß Jesus seinen Aposteln keine Macht gegeben hat, Menschen zu strafen, die sie aus ihrer Stadt vertrieben. Jesus trug ihnen auf, von dort wegzugehen und den Staub ihrer Stadt von ihren Füßen zu schütteln. Die Verkündigung der Guten Nachricht verlangt von den Verkündern Güte und Abstandnehmen von jeder Form von Zwang und schließlich Geduld. Las Casas fragte sich: Warum kommen so viele raubsüchtige Wölfe und grausame Tyrannen nach Indien? Fünfzig Jahre nach seiner Ankunft in der Neuen Welt schrieb er in seinem «Kurzgefaßten Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder»: «Ich beteure zugleich vor Gott und meinem Gewissen, daß ich, wie ich nach meiner Überzeugung fest glaube, kaum den zehntausendsten Teil, so umständlich ich auch davon schrieb, von allen den Verwüstungen, Landschäden, Mordtaten, Gewalttätigkeiten und anderen Greueln und Abscheulichkeiten angeführt und beschrieben habe, die in allen diesen Ländern verübt wurden, und noch heutigen Tages in ganz Indien verübt werden.»[11]

Nach Las Casas vertragen Evangelium und Gewalt einander in keinerlei Hinsicht. Bei ihm macht die Euphorie des Columbus Platz für eine prophetische und messianische Entrüstung. Er stand mitten in der wirklichen Geschichte, die eine Leidensgeschichte war, und so entdeckte er die echte Verkündigung

und die befreienden Taten des Jesus von Nazaret.

III. Bernardino von Sahagún: Götzendienst ist eine teuflische Erfindung

Im Alter von dreißig Jahren kam Bernardino von Sahagún, nachdem er an der Universität studiert hatte und dann Franziskaner geworden war, nach Mexiko, wo er gute sechzig Jahre ununterbrochen bleiben sollte: von 1529 bis 1590. In dieser langen Zeit hat er ein einzigartiges Werk zustande gebracht. Als hervorragender Ethnograph hat er mit Hilfe gut ausgebildeter aztekischer Informanten die gesamte Kultur der Azteken in all ihren Aspekten dokumentarisch erfaßt. In zwölf Teilwerken erfaßte er alles in aztekischer und spanischer Sprache. Seine missiologische Methode wies drei Phasen auf: zunächst ein gründliches Studium der Sprache und des Volkes, dann eine wissenschaftliche Erforschung und genaue Erfassung aller religiösen, kulturellen und profanen Ansichten, Riten und Gebräuche und schließlich die Übersetzung von Gebeten, Evangelien usw. und auch das Schreiben von Katechismen, Predigtbüchern und Handbüchern für Missionare. Auf all diesen Gebieten leistete er bahnbrechende Arbeit. Das soll nicht heißen, daß seine Evangelisierungsmethode von allen gutgeheißen worden wäre. Bernardino von Sahagún kritisierte die Methode der ersten Missionare, und die spanischen Machthaber fürchteten, daß diese gründliche Information die frühere Lebensauffassung und die früheren Machtsphären wieder zurückbringen könne. Sein größtes Werk, «Allgemeine Geschichte der Verhältnisse in Neuspanien», sollte denn auch bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Vergessenheit geraten[12].

Die Frage ist: Warum hat Bernardino von Sahagún die alte Kultur so gründlich und umfassend rekonstruiert? Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß er selbst als Wissenschaftler den Zweck verfolgte, Erkenntnisse zu sammeln. Aber er war auch ein sehr überzeugter und entschlossener Überbringer der Frohen Botschaft. Dies erhellt aus den Prologen und den Interpolationen, die er geschrieben hat. Im Text seines zwölfteiligen Werkes selbst bleibt Bernardino äußerst sachlich und versucht, objektiv wiederzugeben, was er durch Informanten und durch eigene Untersuchungen gefunden hatte, und diese Texte sind nahezu ausschließlich in zwei Kolumnen in Nahuatl und Spanisch verfaßt. Die Prologe und Interpolationen dagegen sind nur spanisch geschrieben. Ein einziges Mal - in Buch I - gibt es einen Anhang, und dann wird wieder Nahuatl und Spanisch gebraucht. Um die eigenen Auffassungen Bernardinos von Sahagún zu erfahren, muß man sich an die Prologe, die Interpolationen und die Anhänge halten.

Im Prolog seines ersten Buches, «Die Götter», merkt Bernardino an, daß ein guter Arzt Heilmittel und Krankheiten kennen muß, um in rechter Weise jedes Leiden heilen zu können. So sei es auch bei Predigern und Beichtvätern, die geistliche Krankheiten heilen müssen. Die Leiden seien die Sünden des Götzendienstes, abgöttische Rituale und Aberglaube, Wahrsagerei, Mißbräuche und abgöttische Zeremonien, die noch nicht vollkommen ausgerottet sind. Um von all diesen Krankheiten zu heilen und zu erkennen, ob es sie noch gibt, sei es nötig, zu wissen, wie sie zur Zeit des Götzendienstes - also früher - geherrscht haben. Bernardino schreibt ausdrücklich, daß er aus diesem Grund seine zwölf Bücher geschrieben habe[13].

An verschiedenen Stellen geht Bernardino von Sahagún auf diesen Götzendienst ein. Darin ist er ein Kind seiner Zeit. In der Theologie jener Tage - und diese geht auf eine lange Vorgeschichte zurück - waren andere Religionen ein Werk des Teufels. Götzendienst steht in Beziehung zur Vielgötterei. Manchmal wurden Himmelskörper und Elemente als Götter verehrt, manchmal sind es Ahnen, die vergöttlicht wurden, und manchmal sogar unreine und abscheuliche Tiere. Darum machen Menschen sich Götzenbilder und verehren sie. Hinter all dem steckt der Teufel, der eifersüchtig ist auf Gottes Allmacht und darauf brennt, selbst als Gott verehrt zu werden. Der Teufel ahmt nach, was Gott in der von ihm gewollten Religion hat entstehen lassen, und so betrügt er die Menschen, um göttliche Ehre zu empfangen. Menschen, die

sich vom Teufel betrügen lassen, sind für die Hölle bestimmt. Bernardino schreibt in einer Interpolation in seinem zweiten Buch, daß man dies den Menschen nicht ansehen könne, denn sie seien die Opfer unseres grausamsten Feindes, des Satans, der die Menschen auf die schlaueste Weise zu solch höllischen Taten verführte. Und er schließt mit einem inständigen Gebet: Herr, entwinde ihm alle Macht, Böses zu tun![14]

Dem Ende seines ersten Buches hat Bernardino von Sahagún einen langen und merkwürdigen Anhang angefügt. Es ist eine Ansprache an die Bewohner von Mexiko. Bernardino bringt hier eine Beschreibung vieler Arten von Götzendienst, aber er schreibt auch, daß dies alles darauf zurückgehe, daß nicht verstanden werde, daß alles, was besteht, von dem einen Gott geschaffen ist. Als die Welt entstand, gab es keine Götzendiener, und auch ehe die Welt untergeht, wird der Götzendienst wieder verschwunden sein. In der Zwischenzeit ist der Teufel am Werk. Er ist der Urheber des Götzendienstes, und mit ihm hat Gott kein Mitleid. Er hat die Menschen gelehrt, Götterbilder zu machen, die Sonne und heilige Stätten zu verehren, Menschen zu opfern und allerlei Untugenden zu huldigen. So sei auch die Lebenswelt der Indios entstanden. Sie waren von all dem abhängig geworden und konnten nur durch Gottes Vasallen, die Christen, davon befreit werden: Die Christen unterwarfen sie. Es folgt dann ein langes und inständiges Gebet, in dem Bernardino Gott anfleht, seine Macht zu zeigen und den Teufel niederzuschlagen.

Danach beginnt Bernardino mit einer Widerlegung des Götzendienstes in Form einer Ansprache an die Bewohner von Mexiko. Der Ton ist nicht hart. Er spricht sie an als «meine Kinder». Er beruft sich nur auf das Wort Gottes in der Bibel, und dabei stützt er sich auf das Buch der Weisheit. Er schöpft aus ihm viele Argumente, um zu beweisen, daß es nur einen einzigen Gott gibt. Aber dann wohl einen Gott, der Sorge trägt für alle und alles. Alle Götter der Azteken werden vorgenommen, und jeder bekommt deutlich zu hören: Du bist kein Gott! Ja, alle Götter der Völker sind Dämonen, Teufel oder böse Geister. Bernardino wird erschüttert, wenn er bedenkt, wieviele Lügen, wieviel Betrug und Verrat der Teufel den Menschen antut und wieviele Leiden so über sie kommen. Er fragt Gott: Warum hast du so lange so viele Menschen nicht kennen wollen? Er bittet um Licht in der Finsternis, in der die Menschen leben. Er fleht Gott an, den Teufel zu packen und gefangen zu nehmen, damit er die Menschen nicht mehr derart betrügen kann.[15]

Bei Bernardino von Sahagún werden Bibel und Eroberung als ein Kampf zwischen Gott und dem Teufel dargestellt. Es mag verwunderlich scheinen, daß ein solch großer Wissenschaftler mit solchen Jahrhunderte überdauernden Resultaten ein derartiges theologisches Gepäck mit sich schleppte. Seine großen Kenntnisse und seine tiefe Einsicht in die Welt der Azteken halfen ihm nicht, diese Theologie anzuzweifeln. Bernardino war tief verwurzelt in der Theologie seiner Zeit. Aber er geht nicht so weit, daß er die Menschen Mexikos persönlich verantwortlich macht. Er entschuldigt sie, und durch die Erfassung ihrer gesamten Kultur hat er zusammen mit seinen Mitbrüdern dafür gesorgt, daß eine Symbiose, eine *religión yuxtapuesta* von Alt und Neu, entstehen konnte. Es waren die Menschen in Mexiko, die das zustande gebracht haben: eine aztekisch-christliche Religiosität.

IV. Schlußüberlegung

Das Thema «Bibel und Eroberung» legt offensichtlich einen komplizierten und doppelgesichtigen Prozeß im 16. Jahrhundert bloß. Der euphorische Columbus schuf aufgrund der Prophetien eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassende Vision: Eroberung stand im Dienst der Rückgewinnung Jerusalems und im Dienst des Endes der Zeiten. Las Casas wurde von den messianischen Evangelientexten inspiriert: Die grausame Mentalität der spanischen Eroberer mußte rückgängig gemacht werden durch die Nachfolge des irdischen Jesus und die Befreiung der Menschen Neuspaniens. Bernardino von Sahagún interpretiert seine Erfahrung der Neuen Welt vom Buch der Weisheit her als einen fortdauernden Kampf zwischen Gott und dem Teufel oder als eine Rückeroberung der ursprünglich

guten Schöpfung aus den Händen des Teufels. Die Heilige Schrift ist offensichtlich wieder einmal mehr als ein bloßer Text!

[1] W. Cantwell Smith, What is Scripture? A Comparative Approach (London 1993) 223, 232-238.

[2] The *Libro de las profecías* of Christopher Columbus. An en face edition. Translation and commentary by D.C. West and A. Kling (Gainesville 1991) 68-69.

[3] AaO. 27-36, 55-60.

[4] AaO. 100.

[5] Vgl. oben Anm. 2!

[6] AaO. 105.

[7] AaO. 111.

[8] AaO. 107, 111.

[9] C. Colombo, Das Bordbuch, 1492. Leben und Fahrten des Entdeckers der Neuen Welt in Dokumenten und Aufzeichnungen (hg. u. bearb. von Robert Grün) (Stuttgart 1983).

[10] Witness. Writings of Bartolomé de Las Casas. Edited and translated by George Sanderlin (Maryknoll/New York 1992) 29, 31. Gustavo Gutiérrez, Las Casas. In search of the poor of Jesus Chist (Maryknoll/New York 1993) passim.

[11] Bartolomé de Las Casas, Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder (hg. von H.-M. Enzensberger) (Frankfurt/M. 1966), 113. Gustavo Gutiérrez, aaO. 160 ff. Bartolomé de Las Casas, The only way. Edited by Helen Rand Parish, translated by Francis Patrick Sullivan (New York/Mahwah 1992) 77, 86.

[12] Bernardino de Sahagún, Florentine Codex. General History of the things of New Spain. Translated from the Aztec into English by A.J.O. Anderson and Ch.E. Dibble, 12 Teile (Santa Fe 1950-1974). Miguel Léon Portilla, Bernardino de Sahagún (Madrid 1987).

[13] Florentine Codex, Part I: Introductions and Indices. Introductions, Sahagúns prologues and interpolations, general bibliography, general indices by A.J.O. Anderson and Ch.E. Dibble (Santa Fe 1982) 45-46.

[14] AaO. 57-58. A. Camps, Begegnung mit indianischen Religionen. Wahrnehmung und Beurteilung in der Kolonialzeit, in: M. Sievernich/A. Camps/A. Müller/W. Senner (Hg.), Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika (Mainz 1992). M. Delgado, Von der Verteufelung zur Anerkennung durch Umdeutung. Der «Wandel» in der Beurteilung der indianischen Religionen durch die christliche Theologie im 16. und 17. Jahrhundert, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 49 (1993) 257-289.

[15] Bernardino de Sahagún, Florentine Codex. General history of the things in New Spain, Book 1, The Gods [vgl. oben Anm. 12] (1970) 53-76.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ARNULF CAMPS

1925 in Eindhoven (Niederlande) geboren; 1943 Eintritt in den Franziskanerorden; 1950 zum Priester ordiniert; Studium der Missiologie an der Universität Freiburg i. Ue.; 1957 Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über «Jerome Xavier S.J. and the muslims of the Mogul Empire». 1957-1961 Professor am Regionalseminar Christ the King in Karachi, Pakistan; 1961-1963 Missionssekretär der niederländischen Franziskaner; 1963-1990 Professor für Missiologie an der Katholischen Universität Nijmegen; 1964-1980 Konsultor des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog in Rom; seit 1967 Mitglied der Leitung des Interuniversitären Instituts für Missiologie und Ökumenik in Utrecht und Leiden; 1981-1991 dessen Vorsitzender. 1968 Mitbegründer der Internationalen Vereinigung für Missionsstudien und vier Jahre lang deren Vorsitzender. Veröffentlichungen: Christendom en godsdiensten der wereld (Baarn 1976); De weg, de paden en de wegen (Baarn 1977); Geen doodlopende weg (Baarn 1978); Partners in dialogue (New York 1983); The sanskrit grammar and manuscripts of Father Heinrich Roth S.J. (Leiden 1988); Het derde oog (Nijmegen 1990). Anschrift: Helmkruidstraat 35, NL-6602 CZ Wychen, Niederlande.

Von der Schrift zum Buch
des Lebens: die Bibel als Quelle
menschlicher Werte

Jean-Pierre Ruiz

Neue Wege der Bibellektüre in der Dritten Welt

«Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort... Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab... Als sich das Getöse erhob, strömte die Menge zusammen und war ganz bestürzt; denn jeder hörte sie in seiner Sprache reden. Sie gerieten außer sich vor Staunen und sagten: Sind das nicht alles Galiläer, die hier reden? Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören: Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zyrene hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden. Alle gerieten außer sich und waren ratlos, und sie sagten zueinander: Was hat das zu bedeuten?»

Diese Sätze aus der Apostelgeschichte (2,1-13) sind eine gute Eröffnung für diesen Aufsatz, in dem es um neue Wege der Bibellektüre geht, wie sie sich in verschiedenen kulturellen Kontexten der Dritten Welt eröffnen. An die Stelle der Parther, Meder, Elamiter und all der anderen, die die Frohbotschaft am Pfingsttag verstehen, können wir heute die Thais, Malawis, Afro-Amerikaner, Pakistani, Brasilianer, Südafrikaner, Argentinier und viele andere aus den Völkern setzen, die die biblische Botschaft in ihrer eigenen Sprache hören und ihre eigene Stimme erheben, um die Machttaten Gottes zu verkünden. Und wie die Hörer der Verkündigung der Apostel an Pfingsten können auch wir uns fragen: Was hat das zu bedeuten?

Überlegungen zu dieser Frage finden sich in einer Studie von Robert McAfee Brown - der ein hervorragender Vermittler der Theologien der Dritten Welt (vor allem Lateinamerikas) für das Publikum in den USA ist - mit dem Titel: «Unexpected News: Reading the Bible with Third World Eyes»[1]. In Großbritannien haben Christopher Rowland und Mark Corner in ihrem Buch «Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies»[2] aufgezeigt, daß Bibelinterpretationen der Dritten Welt (aus Lateinamerika und Südafrika) einen wichtigen Beitrag zu einer Theologie der Befreiung in der Ersten Welt leisten können.

In den zehn Jahren seit Erscheinen der Studie von McAfee Brown hat sich in der Bibelinterpretation der Dritten Welt viel getan. Es ist heute noch problematischer, von biblischen Lesarten der «Dritten Welt» zu sprechen, als es schon 1984 war. Man könnte sagen, daß die Eltern der Bibelinterpretation der Dritten Welt, vor allem Lateinamerikas, zu Großeltern eines exegetischen und theologischen Diskurses geworden sind, der inzwischen in Gruppen stattfindet, die über die ganze Welt verbreitet sind. Deutlichen Ausdruck findet dies in dem von R.S. Sugirtharajah herausgegebenen Band «Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World»[3]. Die 33 Aufsätze in diesem Sammelband sind in fünf Teile gegliedert, die sehr genau den Diskussionsstand um die Bibelinterpretation in der Dritten Welt wiedergeben: 1. Umgang mit der Bibel: Grundsätze und Probleme; 2. Neuer Umgang mit der Bibel: Beispiele für hermeneutische Untersuchungen; 3. Exodus: ein Thema, viele Lesarten; 4. Eine

Wirklichkeit, viele Texte: Beispiele für vielschichtiges Glaubensverständnis; 5. Leute aus dem Volk als Exegeten. Autoren des Bandes sind Afrikaner, Afro-Amerikaner, Asiaten, Lateinamerikaner und eingeborene Amerikaner: In dieser Bandbreite spiegelt sich die Vielfalt der Kontexte und die Unterschiedlichkeit der Lesarten, die heutzutage Anspruch darauf erheben, in der Kirche und an der Universität ernst genommen zu werden.

Im folgenden will ich ausgewählte Beispiele dafür vorstellen, wie in der Dritten Welt die Bibel ausgelegt wird und welche neuen Lesarten sich dabei ergeben. Zusätzlich werde ich auf einige Beispiele verweisen, die zeigen, daß die Bibelauslegung der Dritten Welt in der Kirche und an den Universitäten der Ersten Welt Beachtung findet und Folgen zeitigt.

1. Bibelauslegung in der Dritten Welt: Modelle, Methoden und Herausforderungen

Justo L. González, ein aus Kuba stammender amerikanischer methodistischer Theologe, hat in seinem Buch «Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective» die Formulierung «Bibellektüre auf Spanisch» geprägt; er sieht darin eine Metapher dafür, daß die Bibelinterpretation im hispanischen Kontext «nicht nur kulturell und sprachlich, sondern auch gesellschaftlich-politisch als Lesart des Volkes gesehen werden muß. In den Hohen Anden muß unsere ‹Bibellektüre auf Spanisch› eine Lektüre auf Quechua sein, und sie muß aus der Sicht des Quechua sprechenden Volkes erfolgen, das von der Spanisch sprechenden Oberschicht unterdrückt wird»[4]. Überall in der Dritten Welt entstehen kraftvolle und herausfordernde Lesarten der Bibel, die dazu beitragen können, daß so etwas wie eine «Grammatik» für Lesarten in den verschiedenen einheimischen Sprachen entwickelt wird.

Der eingangs genannte Band «Voices from the Margin» enthält zwei Beispiele für die Bibellektüre auf Koreanisch: den Beitrag «A Korean Minjung Perspective: The Hebrews and the Exodus»[5] von Cyrus H. Moon und «Jesus and the Minjung in the Gospel of Marc» von Ahn Byung-Mu[6]. Wie Kwok Pui Lan erläutert, ist «Minjung» «ein koreanisches Wort, das die große Masse des Volkes bezeichnet bzw. das der Herrschaft unterworfene Volk... Die Volksmenge gilt als fügsam oder als bloßer Zuschauer des Aufstiegs und des Falls von Königreichen. *Minjung*-Theologie hingegen fordert *Minjung* als Protagonisten im Drama der Geschichte»[7].

Cyrus H.S. Moon liest das Buch Exodus im Blick auf die Geschichte Koreas nach den Regeln einer *Minjung*-«Grammatik» und findet so zu einer dialogischen Lesart mit folgendem Ergebnis: «In Exodus 3 offenbart sich Gott in erster Linie als Befreier, als einer, der Gottes *Minjung* aus der Knechtschaft befreit und ihm eigenes Land zuweist.»[8] Diese Lesart eröffnet ein Verständnis des Buches Exodus im Kontext Koreas, wonach die *hapiru* der Bibel zum *Minjung* der damaligen Zeit gehörten. Es ist ihr *han*, das heißt ihr aus dem unschuldigen Leiden entstehender Unmut, der sie zum Handeln gegen die Ungerechtigkeiten antreibt, denen sie unterworfen sind[9]. Ohne den kulturellen und geschichtlichen Abstand zwischen dem Exodus und der Geschichte des koreanischen Volkes zu leugnen, hält Moon fest, daß die Christen Koreas der Überzeugung sind, «für ihre eigene geschichtliche Situation» sei «der Gott des Exodus von größter Bedeutung»[10].

Ahn Byung-Mu deckt in seiner Lesart des Markus-Evangeliums im koreanischen Kontext eine Dimension auf, die für gewöhnlich nicht beachtet wird, daß nämlich in erster Linie das Volk zu den Hörern Jesu gehört. Er wendet die Methoden der historisch-kritischen Exegese der westlichen Theologie an und stellt sie in den Dienst einer Lektüre des Markus im koreanischen Kontext[11]. Das Interesse an *Minjung* macht ihn hellhörig für den besonderen Gebrauch des Begriffs *óchlos* bei Markus und führt ihn dazu, in der Menge das unterdrückte Volk zu sehen, das der herrschenden Klasse gegenübergestellt wird. Es ist dieser *óchlos* – nicht im Sinn einer Klasse, sondern als bunt zusammengewürfelte Menge, die Sünder, Zöllner und die Kranken einschließt –, dem sich Jesus, ohne Bedingungen zu stellen, zuwendet.

Die Exegeten der Dritten Welt wenden aber nicht nur Methoden der westlichen Theologie an, sie machen für die Auslegung der Bibel

auch Methoden fruchtbar, die im Kontext indigener nichtchristlicher religiöser Traditionen entwickelt wurden. So wendet Schwester Vandana, eine Exegetin aus Indien, in ihrem Beitrag «Water - God's Extravaganza: John 2.1-11» die Methode des *Dhvani*, eine für die Auslegung von Sanskrit-Texten entwickelte Methode, an, um die Bedeutung der Hochzeit von Kana darzulegen. Sugirtharajah erläutert in seiner Einführung zu diesem Beitrag den ästhetischen und affektiven Sinngehalt der Dhvani-Interpretation[12]. So versteht Schwester Vandana zum Beispiel die Gestalt Marias in Joh 2,1-11 im Licht der Tradition Indiens: «Maria läßt sich von ihrem *maun vyakhya* (stille Lehre) belehren.»[13] Bei der Erörterung des Symbolgehalts des Wassers in Joh 2 verweist Schwester Vandana darauf, daß Gebete, die an die Wasser des Ganges gerichtet sind, an Gebete denken lassen, mit denen sich Christen an Maria wenden: «Wer, o Mutter, kann deinen Ruhm und deine Ehre fassen? O, allmächtige Mutter des Erbarmens und der Liebe!»[14]

Wie vielfältig die Bibelauslegung in der Dritten Welt ist, zeigen die Beiträge von Naim Stifan Ateek und Robert Allen Warrior, die deutlich machen, welch große Rolle bei Theologen der Dritten Welt die Exodus-Erzählung einnimmt. In der Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez ist die Rede von den «paradigmatischen Erfahrungen des Exodus, die ihre Bedeutung und Aktualität aufgrund ähnlicher geschichtlicher Erfahrungen des Volkes Gottes» bekommen[15]. J. Severino Croatto beschreibt den Exodus als einen «charakteristischen, provokativen, schöpferischen, unzerstörbaren kerygmatischen ‹locus theologicus›»[16]. Naim Stifan Ateek macht allerdings in seinem Beitrag «A Palestinian Perspective: The Bible and Liberation» darauf aufmerksam, daß die biblische Erzählung vom Exodus und die biblische Landverheißung mehr als Instrument der Unterdrückung denn als Aufruf zur Befreiung gedient haben. Er schreibt: «Die Befreiungstheologen haben in der Bibel ein Unterpfand für ihr Verständnis von Befreiung sehen wollen, aber wenn man bestimmte Stellen wörtlich auf unsere Situation überträgt, führt das für die Palästinenser eher zur Sklaverei als zur Freiheit.»[17] Wenn man die Erzählungen vom Exodus und von der Landnahme aus der Sicht der Kanaaniter liest, entsteht ein völlig anderes Bild, als es sich aus der Sicht der Israeliten ergibt.

Eine weitere Infragestellung des Exodus-Paradigmas bringt Robert Allen Warrior in seinem Beitrag «A Native American Perspective: Canaanites, Cowboys and Indians». Als Angehöriger der Osage-Indianer liest er das Buch Exodus mit Sympathie für die eingeborenen Kanaaniter, in deren Land die Israeliten eindringen. Zwar übersieht er nicht, daß zwischen der Erzählung von der Landnahme und den geschichtlichen Vorgängen komplexe Beziehungen bestehen, aber gerade die Erzählung von der Landnahme ist für ihn problematisch, denn er liest in ihr die Geschichte, wie Gott, der Befreier, zum Gott der Eroberer wird. Für Warrior ist es tragisch, daß viele Menschen, die in der Exodus-Erzählung das Paradigma für die Geschichte der Freiheit sehen, «die Teile der Geschichte, in denen Jahwe befiehlt, die ansässige Bevölkerung erbarmungslos auszurotten, nicht zur Kenntnis nehmen»[18].

Das deutlichste Zeichen für die Lebendigkeit der Bibelauslegung in der Dritten Welt dürfte sein, daß nun zunehmend Frauen aus der Dritten Welt ihre Lesarten vortragen. Waren in der ersten Generation der Theologen der Dritten Welt vor allem Männer aus Lateinamerika vertreten, melden nun immer mehr Frauen den Anspruch an, die Bibel auszulegen[19]. In ihrer Einführung zu dem Band «The Will to Arise: Women, Tradition and the Church in Africa»[20] erklären Mercy Amba Oduyoye und Musimbe R.A. Kanyoro: «Die afrikanischen Frauen haben durch die Lektüre der Bibel gelernt, daß Gott sie nicht zur Passivität beruft; es ist ein dringlicher und zum Handeln auffordernder Ruf.»

Der von Virginia Fabella und Mercy Amba Oduyoye herausgegebene Band «With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology» (Maryknoll 1988) stellt die Überlegungen der Frauen-Kommission der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) vor. Der Band enthält den Beitrag «Women in the Bible» von Teresa Okure, einer Exegetin aus Nigeria, die die konstitutive Bedeutung Evas herausstellt[21]. Ein weiterer

Aufsatz aus diesem Band mit dem Titel «Women's Rereading of the Bible» von Elsa Tamez erinnert aus der Sicht Lateinamerikas daran, daß es aufgrund der Marginalisierung der Frauen einen erheblichen «Unterschied ausmacht, ob man die Bibel mit den Augen der Armen oder mit den Augen einer Frau liest»[22]; Elsa Tamez ist Autorin des Bandes «La Biblia de los oprimidos: La opresión en la teología bíblica (San José, Costa Rica 1979) und Herausgeberin von «Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort» (Münster 1990).

Unter den Frauen aus Asien, die als Exegetinnen hervorgetreten sind, sind Kwok Pui Lan aus China und Lee Oo Chung aus Korea zu nennen; von letzterer ist in dem Band «We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women» der Beitrag «Peace, Unification and Women I. A Bible Study» abgedruckt[23].

2. Bibelauslegung in der Dritten Welt und Kirche in der Ersten Welt

1992 fand anläßlich der 500-Jahr-Feier der Ankunft von Kolumbus in Amerika die Vierte Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas in Santo Domingo statt. Die heftige Auseinandersetzung, die es um diese 500-Jahr-Feier gab, ist Hinweis genug, daß die Evangelisierung Amerikas kein unschuldiger Vorgang war, sondern eine Geschichte von Kolonisatoren, die beides brachten, das Evangelium und das Schwert, und die allzuoft aus dem Evangelium eine Waffe ihrer kolonialen Gewalt schmiedeten, die subtiler und schärfer war als die Gewalt ihrer Schwerter. Der Ständige Rat der Katholischen Bischofskonferenz Kanadas hat es in seinem Hirtenwort «Toward a New Evangelization» von 1992 so formuliert: «Die Geschichte des Christentums in den beiden Amerika ist nicht eine *leyenda negra*, eine ‹schwarze Legende›, aber sie ist auch nicht eine Geschichte unbefleckten Ruhms.»[24]

Die Bischöfe Lateinamerikas haben zu dem Thema «Neue Evangelisierung - Förderung des Menschen - christliche Kultur» - im Anschluß an das Dokument «Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft» der Dritten Generalversammlung von Puebla - ausgeführt: «Ein Ziel der inkulturierten Evangelisierung muß stets die integrale Erlösung und Befreiung eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Menschengruppe sein. Dabei muß ihre Identität und der Glaube an ihre konkrete Zukunft gestärkt werden, und den Mächten des Todes muß entgegengetreten werden, indem die Perspektive des fleischgewordenen Christus eingenommen wird, der den Menschen aus der Schwachheit, der Armut und dem erlösenden Kreuz heraus errettet hat» (Nr. 243; dt. in : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Stimmen der Weltkirche 34, Bonn 1993).

In den beiden Amerika kann die Neu-Evangelisierung zum Teil als bewußte Antwort auf den zunehmenden biblischen Fundamentalismus gesehen werden; manche sind durch diese Entwicklung alarmiert und fragen sich laut, ob Lateinamerika protestantisch zu werden droht, andere sind, weniger dramatisch, besorgt über die zunehmende Zahl von Katholiken der Dritten Welt, die sich fundamentalistischen Gruppen anschließen. In diesem Kontext verdient die Bibelauslegung in den Kirchen der Dritten Welt besondere Aufmerksamkeit.

Daß den Bibelauslegungen der Dritten Welt besondere Bedeutung zuzumessen ist, zeigt auch das von der Päpstlichen Bibelkommission herausgegebene Schreiben «Die Interpretation der Bibel in der Kirche», das 1993 - 100 Jahre nach der Enzyklika *Providentissimus Deus* und 50 Jahre nach *Divino afflante Spiritu* - veröffentlicht worden ist[25]. Der Überblick über die verschiedenen Methoden und Zugänge der Interpretation der Bibel enthält auch einen Abschnitt über kontextuelle Zugänge (Zugang zur Heiligen Schrift im Umfeld von Befreiung, feministischer Zugang), der eingeleitet wird mit der Feststellung: «Die Auslegung eines Textes hängt immer von der Mentalität und der Situation seiner Leser ab.»[26] Nach einer Skizze der Grundeinsichten, auf denen der Zugang der Theologie der Befreiung basiert, folgt eine nachdrücklich positive Bemerkung:

«Die Befreiungstheologie enthält unbezweifelbar wertvolle Elemente: ein tiefer Sinn für die erlösende Gegenwart Gottes, Betonung der gemeinschaftlichen Dimension des Glaubens,

Dringlichkeit einer befreienden Praxis, die in Gerechtigkeit und Liebe wurzelt, eine neue Aneignung der Bibel, die aus dem Wort Gottes Licht und Nahrung für das Volk Gottes inmitten seiner Kämpfe und seiner Hoffnungen schöpft. So ist die volle Aktualität des inspirierten Textes hervorgehoben.»[27]

Diese Wertschätzung der neuen Lesarten der Bibel in der Dritten Welt wird abgeschwächt durch den Hinweis auf die Risiken, die solche neue Lesarten enthalten können; insgesamt bleibt die Bewertung des Dokuments bewußt vorsichtig: Da die Befreiungstheologie mit ihrer Bibelinterpretation «an eine Bewegung gebunden ist, die noch ganz im Werden begriffen ist, haben die folgenden Bemerkungen (über die Risiken) nur vorläufigen Charakter»[28].

Der vierte Abschnitt des Dokuments der Bibelkommission behandelt - unter der Überschrift «Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche»[29] - folgende Themen: Aktualisierung, Inkulturation und Gebrauch der Bibel (in der Liturgie, als *lectio divina*, in der Seelsorge und in der Ökumene). Die Stoßkraft der Bibelauslegungen der Dritten Welt wird in diesem Abschnitt unter der Überschrift Inkulturation und in den Überlegungen zum Gebrauch der Bibel in der Seelsorge erörtert. Die Bibelkommission macht eine postkolonialistische Kehrtwendung und betont:

«Die Inkulturation ... ist immer von neuem zu leisten entsprechend der ständigen Weiterentwicklung der Kulturen. In Ländern, wo die Evangelisierung erst vor kurzem stattfand, stellt sich das Problem anders. Denn dort war es wohl unvermeidlich, daß die Missionare das Wort Gottes in der Form brachten, wie es sich am Anfang in ihrem Heimatland inkulturiert hatte. Die neuen Ortskirchen müssen sich nun sehr bemühen, diese ihnen fremde Inkulturation der Bibel zu überwinden und zu einer anderen Form zu gelangen, die der Kultur des eigenen Landes entspricht.»[30]

Die Bemerkungen des Dokuments zum Gebrauch der Bibel in der Seelsorge beinhalten einen Abschnitt, der davon handelt, welchen Stellenwert die Bibel in *comunidades eclesiales de base*, in kirchlichen Basisgemeinden einnimmt. In diesem Kontext äußert sich die Kommission so:

«... man darf sich freuen, die Bibel in den Händen der Armen, der einfachen Leute zu sehen, die zu ihrer Auslegung und Aktualisierung in geistlicher und existentieller Hinsicht ein helleres Licht bereitstellen können als das, was eine selbstgerechte Wissenschaft zu seiner Erklärung beizutragen vermag (vgl. Mt 11,25).»[31]

Die Bibelkommission bekräftigt hier den erkenntnistheoretischen Vorrang der Armen und Marginalisierten (den auch die Bibelhermeneutik der Dritten Welt beständig behauptet) und relativiert zugleich den hermeneutischen Hegemonialanspruch der akademischen Theologie der Ersten Welt. In gewisser Hinsicht stellt dies, wenigstens zum Teil, eine Antwort dar auf Fragen, die in der Einführung des Dokuments aufgeworfen werden, wenn die Kommission den Einwand gegen die Exegese referiert, daß die Auslegung der Bibel «raffinierte technische Mittel erheische und so aus der Bibel ein Reservat für Spezialisten mache». Eine Folge dessen sei, fährt das Dokument fort, daß manche gegen die wissenschaftliche Exegese den Vorwurf von Lukas 11,52 erheben: «Weh euch Gesetzeslehrern! Ihr habt den Schlüssel zur Erkenntnis weggenommen. Ihr selbst seid nicht hineingegangen, und die, die hineingehen wollten, habt ihr daran gehindert.»[32]

3. Bibelauslegung in der Dritten Welt und Universitätstheologie der Ersten Welt

Man darf die Ergebnisse der Bibelauslegung in der Dritten Welt nicht danach beurteilen, inwiefern sie den Standards der Ersten Welt entsprechen. Es wird immer deutlicher, daß die Bibelauslegung der Dritten Welt zunehmend Einfluß ausübt auf den akademischen Diskurs in der Ersten Welt. So stammen zum Beispiel mehrere Mitglieder der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen EATWOT aus rassischen und ethnischen Minderheiten der USA wie den Afro-Amerikanern, Amerikanern asiatischer Abstammung, Hispano-Amerikanern oder Indianern. Ihre Mitgliedschaft bringt zum Ausdruck, daß die Geschichte und Erfahrung rassischer und ethnischer Minderheiten in den USA sie mit

marginalisierten Völkern auf der ganzen Welt verbindet. Und genauso wichtig ist, daß damit ein interkultureller Austausch möglich wird.

Was die Rückwirkung der Bibelauslegung in der Dritten Welt auf die Universitätstheologie der Ersten Welt betrifft, ist die Bildung der «Bible in Africa, Asia and Latin America Group» im Rahmen der alljährlichen Treffen der Society of Biblical Literature (SBL) ein weiteres bemerkenswertes Indiz. Bei dem Treffen der SBL 1992 in San Francisco, Kalifornien, behandelte diese Arbeitsgruppe das Thema «Die Bibel an diesem Ort lesen. Texte im Kontext Asiens». Referate hielten Khiok-Khng Yeo über «Die rhetorische Hermeneutik von 1Kor 8 für die chinesische Ahnenverehrung», Barbara Bowe über «Paulus mit philippinischen Augen lesen» und Hisako Kinuwaka über «Eine feministische Interpretation von Mk 5,25-34 im japanischen Kontext». Die zweite Veranstaltung der Arbeitsgruppe brachte eine Podiumsdiskussion zu «Stimmen aus der Peripherie», und in einer weiteren Sitzung stellte Elsa Tamez ihre Arbeit «Quetzalcóatl fordert die Bibel der Christen heraus» vor. Ihr Referat ließ erkennen, welche Herausforderung es für die biblische Hermeneutik darstellt, wenn die indianischen Völker Lateinamerikas beginnen, das spirituelle Erbe ihrer Vorfahren wiederzuentdecken.

Auf dem Treffen der SBL 1993 in Washington, D.C., behandelte die Arbeitsgruppe das Thema «Populare und akademische Interpretation der Bibel: Welcher Ort der Begegnung und wessen Terminologie?» Die Referate brachten afrikanische, asiatische und mittelamerikanische Sichtweisen ein; Justin Ukpong und John K. Riches berichteten über «Die Bibel im afrikanischen Kontext lesen: laufende Projekte», Sok-chung Chang über «Zugang zur Gestalt Jesu im Alten Testament in der Kirche Koreas» und Joon Ho (Amos) Chang über «Eine akademische Anerkennung des populären Gebrauchs eschatologischer Aussagen in christlichen Gemeinden Koreas». Die Diskussionsteilnehmer M. Daniel Carroll R. vom Seminario Teológico Centroamericano in Guatemala und Irene Foulkes vom Seminario Bíblico Latinoamericano in Costa Rica beleuchteten das Thema aus mittelamerikanischer Sicht. Für 1994 lautet das Thema der Arbeitsgruppe «Text und Texte im Kontext des religiösen Pluralismus»; es geht dabei um die verschiedenen Möglichkeiten, die Bibel mit heiligen Schriften und Traditionen nichtchristlicher Religionen in Beziehung zu setzen.

Die Anwesenheit von Stimmen der Dritten Welt an den Universitäten der Ersten Welt, wie sie in dieser Arbeitsgruppe der SBL gegeben ist, etabliert einen Pluralismus, der sich nicht mehr rückgängig machen und nicht mehr als periphere Angelegenheit behandeln läßt. Angesichts der hermeneutischen Herausforderung einer pluralistischen und polyzentrischen Welt weist David Tracy nachdrücklich darauf hin, daß wir besonders auf diese Lesarten der Unterdrückten hören müssen, um einen Grund zu legen für eine gelebte Solidarität mit denen, die diese Lesarten vortragen[33]. Mehr noch, die Interpreten der Bibel in der Dritten Welt legen ein Ausmaß von Verantwortung und Engagement an den Tag, das für die Interpreten der Ersten Welt zur Herausforderung wird, kritisch zu reflektieren, wie ihre eigene Verantwortung und ihr Engagement in ihrem Handeln Ausdruck finden. Die Beiträge von David Jobling und Daniel Patte sind vielversprechende Anzeichen dafür, daß dieser Prozeß in Gang gekommen ist.

David Jobling prüft in seinem Beitrag «Writing the Wrongs of the World: The Deconstruction of the Biblical Text in the Context of Liberation Theologies» den kritischen Bezug zwischen Befreiung und Dekonstruktion und kommt zu dem Schluß: «Sowohl Befreiung wie Dekonstruktion werden für Bibel-Spezialisten zur Herausforderung, eine reiche Phantasie zu entwickeln und Verantwortung zu übernehmen.»[34] Daniel Patte macht in dem Beitrag «Textual Constraints, Ordinary Readings, and Critical Exegeses: An Androcritical Perspective» die oft antagonistische Beziehung zwischen der gewöhnlichen Lesart der biblischen Texte und der Lesart der wissenschaftlichen Exegese zum Thema[35]. Diese Neubesinnung verdankt sich der Aufmerksamkeit, die Patte dem nachdrücklichen Beharren der Bibelausleger der Dritten Welt auf dem hermeneutischen Vorrang der Armen, Marginalisierten und Unterdrückten entgegenbringt.

Sowohl Jobling wie auch Patte sehen in der

ausdrücklichen, bewußten und selbstkritischen Reflexion eine unumgängliche Notwendigkeit für den Prozeß der Interpretation. Diese Einbeziehung des Interpreten ist, wie Dritte-Welt- und feministische TheologInnen herausgestellt haben, unumgänglich, wenn man realisiert, daß die Voraussetzungen allen Verstehens und Interpretierens nur kontextuell begriffen werden können. Dieses Einbeziehen des gesellschaftlichen Standorts bedeutet, daß der Lack einer im freien Raum schwebenden und nicht von Interessen geleiteten Objektivität des akademischen Diskurses springt und die Offenlegung des komplexen Gewebes von Vorurteilen, Bindungen und Festlegungen, die den Prozeß des Lesens beeinflussen, möglich wird. Den Schutzraum der Neutralität zu verlassen und sich der Verletzlichkeit auszusetzen erhöht – in den Kirchen und an den Universitäten – die Verantwortung der Interpreten für ihre Auslegung.

4. Weitere Gespräche, bleibende Herausforderungen

Als den Menschen zu Pfingsten bewußt wurde, daß sie hörten und verstanden, begannen sie in ihren eigenen Sprachen miteinander zu reden. Das zweite Wunder mag ebenso erstaunen machen wie das erste. R.S. Sugirtharajah betont im Postscriptum «Achievements and Items for a Future Agenda» des Bandes «Voices from the Margin» nachdrücklich: «Es ist Zeit, daß asiatische, lateinamerikanische und dunkelhäutige Ausleger der Bibel miteinander ins Gespräch kommen. Dies dürfte die dringlichste Aufgabe sein, vor die sie gestellt sind.»[36] Bis vor kurzem ging es für Bibelinterpreten der Dritten Welt vor allem darum, sich den Raum zu schaffen für ihre eigenen Diskurse, unabhängig von den Anliegen der Ersten Welt. Nach Sugirtharajah sind es vor allem zwei Herausforderungen, die den Dialog unter den Dritte-Welt-Theologen so dringlich machen: 1. Es ist notwendig, unausgesprochene Spannungen wie den Status und die Autorität der Bibel im Kontext des Interpreten bewußtzumachen; 2. es ist notwendig, die Tendenz des Interpreten zur Verabsolutierung von Belangen, die in seinem Kontext wichtig sind, zu sehen und zu überwinden.

Die Unterschiedlichkeit der Diskurse, in denen Bibelausleger der Dritten Welt sich engagieren, wird immer deutlicher, je mehr sie selbstbewußt und ausdrücklich selbstkritisch werden. Wie sie das Gespräch untereinander weiterführen, wird, wenn auch nur indirekt, von Bedeutung sein für die zweite von Sugirtharajah genannte Herausforderung. Wer hört, wie die Bibel in der Sprache eines anderen gelesen wird, und sich mit ihm austauscht, trifft damit Vorsorge, daß er nicht der Illusion verfällt, seine eigene Sprache sei der allgemeingültige und normative Kontext für die legitime Auslegung der Bibel.

Die Spannungen zwischen akademischer und volkstümlicher Lesart der Bibel stellen eine weitere Herausforderung für die Bibelinterpretation in der Dritten Welt dar. Exegeten, die mit einem Fuß in der Universität stehen und mit dem anderen in der christlichen Gemeinde, müssen den Dialog zwischen diesen beiden Leserkreisen voranbringen, denn jeder muß auf die Herausforderungen des anderen hören. Die Fachexegeten dürfen sich nicht zufrieden geben mit der Mischung von Begeisterung und Verblüffung, womit die Einsichten von Carlos Mesters in seinem Aufsatz «Die Rolle der Bibel in den Gemeinden des einfachen Volkes» aufgenommen wurden; sie müssen sehen, welche Anziehungskraft solche Lesarten haben und daß Methodenstrenge und jargonbeladene Ausdrucksweise, wie sie die akademische Fachsprache kennzeichnen, weder die Richtigkeit noch den Wert der akademischen Bibelauslegung garantieren[37].

Von Mesters daran erinnert, daß «der wichtigste Zweck des Lesens der Bibel nicht darin besteht, die Bibel auszulegen, sondern das Leben mit Hilfe der Bibel auszulegen»[38], müssen die Fachexegeten auf die Spannung hinweisen, die zwischen der Unmittelbarkeit und der Fremdheit des biblischen Textes besteht. Diese Spannung dient als Korrektiv gegen eine oberflächliche Überidentifikation zwischen Ausleger und Text, gegen die eindimensionale Lesart, wie sie für fundamentalistische Auslegung symptomatisch ist. Diese Spannung ist auch ein Schutz gegen die Verharmlosung des biblischen Textes, sie wahrt seine Kraft, umzuwandeln und Gottes lebendigem und umwandelndem Geist zu dienen.

[1] Philadelphia 1984; deutsch: Die Bibel neu gelesen. Anstöße aus der Dritten Welt (Düsseldorf 1988).

[2] London/Louisville 1989.

[3] London/Maryknoll 1991.

[4] Nashville 1990, 84f. - Siehe J.-P. Ruiz, Beginning to Read the Bible in Spanish: An Initial Assessment, in: Journal of Hispanic/Latino Theology 1, 2 (Febr. 1994) 28-50.

[5] Voices of the Margin, aaO. 241-255.

[6] AaO. 85-103.

[7] AaO. 307.

[8] A Korean Minjung Perspective: The Hebrews and the Exodus, 244.

[9] AaO. 242. Moon verweist seine Leser auf S. Nam Dong, Towards a Theology of Han, in: Minjung Theolgy: Peoples as the Subjects of History, hg. von der Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (Maryknoll u. London 1983) 55ff.

[10] A Korean Minjung Perspective, 253.

[11] Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark, in: Voices from the Margin, aaO. 241-255.

[12] AaO. 117.

[13] AaO. 121.

[14] AaO. 120f.

[15] Theologie der Befreiung (Mainz [10]1992) 218.

[16] Liberación y libertad: pautas hermenéuticas, Lima 1978.

[17] Voices from the Margin, aaO. 280-286.

[18] A Native American Perspective, 289f.

[19] Siehe C.F. Parvey, Third World Women and Men: Effects of Cultural Change on Interpretation of Scripture, in: The Church and Women in the Third World, hg. Von J.C.B. und E.L. Webster (Philadelphia 1985) 105-119.

[20] Maryknoll 1992.

[21] With Passion and Compassion, 47-59.

[22] AaO. 174.

[23] Maryknoll 1990, 65-71; Erstveröffentlichung durch Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology and the Asian Office of the Women's Commission of EATWOT (Hong Kong 1989).

[24] Origins 22 (1992) 286.

[25] Biblica 74 (1993) 451-528. - Deutsch: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) (Bonn 1994).

[26] AaO. 55.

[27] AaO. 57.

[28] Ebd. - Die Bibelkommission warnt davor, einen einseitigen Kanon im Kanon zu konstruieren, vor der Abhängigkeit von materialistischen Mitteln und Methoden und vor der Überbetonung einer irdischen Eschatologie, die sich unter dem Druck ungeheurer sozialer Probleme nahelegen kann.

[29] AaO. 100-113.

[30] AaO. 106.

[31] AaO. 111.

[32] AaO. 28.

[33] Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik (Mainz 1993), 150ff.

[34] Semeia 51 (1990) 109.

[35] Semeia 62 (1993) 59.79.

[36] Voices from the Margin, 443.

[37] In: The Challenge of Basic Christian Communities, hg. von S. Torres u. J. Eagleson (Maryknoll 1981) 197-210.

[38] Rowland u. Corner, Liberating Exegesis.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

JEAN-PIERRE RUIZ

wurde nach dem Theologiestudium an der Gregoriana in Rom 1982 in New York zum Priester der Diözese Brooklyn geweiht. 1989 promovierte er zum Dr. theol. an der Gregoriana. Er war Professor für Biblische Theologie am Pope John XXIII National Seminary in Weston, Massachusetts, und lehrt zur Zeit Biblische Theologie an der St. John's University in New York. Er ist Mitglied der Catholic Biblical Association of America, der Society of Biblical Literature und der Academy of Catholic Hispanic Theologians der USA. Veröffentlichungen: Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10 (Frankfurt a. M. 1989); Beginning to Read the Bible in Spanish: An Initial Assessment, in: Journal of Hispanic/Latino Theology 1, 2 (Februar 1994) 28-50. Anschrift: St. John's University. 8000 Utopia Parkway, Jamaica, New York 11439, USA.

George M. Soares-Prabhu

Die Bibel als Magna Charta von Befreiungs- und Menschenrechtsbewegungen

Einer der bemerkenswerten Beiträge der Bibel für die heutige Welt ist die Fülle der Befreiungstheologien gewesen, die sie inspiriert hat. In den letzten fünfzig Jahren sind biblisch begründete Theologien der Befreiung plötzlich überall in der Christenheit der Dritten Welt und bei unterdrückten Teilen der christlichen Ersten Welt aufgetaucht. Die Rolle der Bibel in diesen Theologien der Befreiung ist gut bekannt und muß nicht wieder von neuem aufgegriffen werden. Was weniger bemerkt wurde und was des Erforschens wert sein könnte, ist die Rolle, die die Bibel in der Bewegung für Menschenrechte gespielt hat, die parallel zu diesen Befreiungstheologien verläuft und, wie diese, viel zur Erhellung der dunklen Seite der Geschichte getan hat.

Aber Menschenrecht ist, anders als Befreiung, keine biblische Kategorie. Denn wie die meisten prämodernen religiösen Texte spricht die Bibel eher die Sprache der Pflichten als der Rechte. Und die Menschenrechtsbewegung ist auch, anders als die Befreiungstheologie, keine christliche Bewegung. Sie hat sich außerhalb der Kirche und in einem großen Ausmaß in Opposition zu ihr entwickelt[1]. Doch die Rechte, die in der UN-Menschenrechtserklärung dargelegt werden und die (zumindest im Prinzip) überall akzeptiert sind, sind in Werten verwurzelt, die die Bibel zur westlichen Gesellschaft beigesteuert hat. In diesem Sinne sind Menschenrechte teilweise ein Erbe der Bibel. Aber sie sind eher ein Erbe der Bibel als kulturellen Dokuments denn als religiösen Buches. Es ist dieses Erbe, das ich hier zu würdigen versuche, indem ich (1) untersuche, wie Menschenrechte heute verstanden werden, und indem ich (2) frage, was die Bibel über sie zu sagen hat.

1. Was stimmt nicht mit den Menschenrechten?

Meinungsverschiedenheiten haben die Menschenrechtsbewegung von Anfang an begleitet, weil der Begriff «Menschenrechte» ein Produkt des modernen säkularen Westens ist und die Befangenheiten seines Ursprungs mit sich trägt[2]. Seine entfernten Wurzeln könnten bis zum stoischen «Naturgesetz» zurückreichen, nach dem jedes Ding seinen eigenen, ihm innewohnenden Wert hat; bis zum römischen *ius gentium* («Gesetz der Nationen»), das, über die römischen Bürgerrechte hinausgehend, Rechte anerkennt, die jedem Menschen von Natur aus gewährt werden (es sei denn er sei versklavt); und vor allem bis zu der biblischen Bestätigung des Wertes der menschlichen Person, geschaffen als «Bild Gottes»[3]. Sein unmittelbarer Ursprung kann hergeleitet werden von «den Begriffen ‹Bürgerrechte› und ‹bürgerliche Freiheiten›, die in der englischen Gesetzgebung im siebzehnten Jahrhundert entwickelt zu werden begannen und die, beinahe gleichzeitig, in der französischen *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* und der amerikanischen *Bill of Rights* von 1791 zum ersten Mal voll zur Blüte kamen»[4]. Aber die internationalen Menschenrechte, wie sie uns heute vorliegen, erschienen erst nach und als Resultat des Zweiten Weltkrieges. Aufgrund der Schrecken, die der Nazi-Staat gegen seine eigenen Bürger verübte, war das internationale Recht gezwungen, aus seinen sich selbst auferlegten Grenzen auszubrechen. Es begann, Gesetze nicht nur über internationale Beziehungen zwischen Souveränen (seien es souveräne Landesherren oder souveräne Nationalstaaten) zu erlassen, sondern auch über angemessene Beziehungen, die innerhalb eines Staates zwischen dem Volk und seiner Regierung herrschen müssen. Als Ergebnis begann eine «vollständig neue Gesetzessammlung, die bestimmte, sehr spezifische ‹Menschenrechte› und ‹Grundfreiheiten› für alle Menschen überall auf der Welt aufzählte und genau definierte»,[5] in Erscheinung zu treten.

1.1 Individuelle Freiheit versus gesellschaftliches Bedürfnis

Verständlicherweise ist diese «neue Gesetzessammlung», die nun in die UN-Menschenrechtsakten[6] aufgenommen ist, in beträchtlicher Weise vom westlichen historischen Kontext, in dem sie sich entwickelte, beeinflußt worden. Aber sie versucht, Belange der sozialistischen und der Dritten Welt zu integrieren. In der Erkenntnis, daß «eine vollkommene Darstellung der Menschenrechte sowohl negativ die Zurückweisung von Zwangsregimen als auch positive Ansprüche auf Teilnahme am öffentlichen Bereich der Wirtschaft, des Staates und der Welt der Kultur einschließen muß»,[7] bringt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sowohl Bürger- und politische Rechte (Artikel 2 bis 21) als auch wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Rechte (Artikel 22 bis 27) zusammen. Aber auf diese Weise vereint sie zwei Gruppen von Rechten miteinander, die in einer gewissen Opposition zueinander stehen, ohne zu zeigen, wie diese Opposition zu überwinden ist. Denn Bürger- und politische Rechte sind negative Rechte («Freiheit von»), die eine deutliche Begrenzung staatlicher Intervention verlangen; wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Rechte sind positive Rechte («das Recht zu»), die häufig staatliche Intervention für ihre Durchführung erfordern[8].

Die Erste Welt hält aufgrund ihrer historischen Erfahrung eines langen Kampfes für politische Freiheit gegen den Despotismus von Kirche und Staat verständlicherweise viel von Bürger- und politischen Rechten. Aber sie steht wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Rechten, die verstärkte staatliche Kontrolle verlangen könnten, mißtrauisch gegenüber. Sie äußert sogar die Meinung, daß diese vielleicht gar keine wahren «Rechte» sind, sondern bestenfalls gesellschaftliche Ideale: altruistische Ziele, aber keine durchsetzbaren Forderungen oder Ansprüche[9]. Gesellschaften der Dritten Welt auf der anderen Seite, die sehr unterschiedliche Arten wirtschaftlicher Ausbeutung und kultureller Entfremdung - ihnen aufgezwungen von genau jenen Verfechtern der Bürger- und politischen Rechte - durchlebt haben, haben andere Prioritäten. Sie sehen die Befriedigung grundlegender materieller Bedürfnisse (wirtschaftliche und gesellschaftliche Rechte) als dringender an als die Sicherung individueller Freiheiten (Bürger- und politische Rechte). Letztere wurden (und werden), so wissen sie, ihnen gegenüber von kolonialen und neokolonialen Mächten manipuliert als «legitimierende Instrumente im Dienst ungerechter einheimischer, transnationaler und internationaler Systeme»[10]. In ihrer Wahrnehmung der Ersten Welt wurden Menschenrechte häufig zur negativen Verteidigung von Privilegien, statt (wie die Dritte Welt es gern hätte) positive Werkzeuge der Emanzipation zu sein.

1.2 Egozentrisches versus soziozentrisches Verständnis der menschlichen Person

Diese Unterschiede werden durch verschiedene Vorstellungen von der menschlichen Person, die dem Verständnis von Menschenrechten in der Ersten und Dritten Welt zugrunde liegen, akzentuiert. Die Vorstellungen der Ersten Welt von der Person in der Gesellschaft - darauf hat Richard Schweder hingewiesen - sind typischerweise egozentrisch und am Vertragsdenken orientiert; die Vorstellungen der Dritten Welt sind normalerweise gesellschaftszentriert und organisch[11]. Das heißt, Menschen in der Ersten Welt erleben sich normalerweise als autonome Individuen, die in einer sie bloß äußerlich betreffenden Gesellschaft leben. Die Gesellschaft existiert nur aufgrund äußerer vertragsmäßiger Verpflichtungen, die autonome Individuen zu ihrem gegenseitigen Vorteil eingegangen sind, und berührt in keiner Weise ihre eigentliche Existenz. Sie existiert nur, um die Erfüllung des einzelnen zu fördern, der als «quasi heiliges Absolutes ..., (dessen) Rechte nur durch die identischen Rechte anderer Individuen begrenzt sind»[12], angesehen wird. Kulturen der Dritten Welt auf der anderen Seite erleben Menschen nicht als autonome Einheiten, die frei in der Gesellschaft interagieren, sondern als Teile eines organischen gesellschaftlichen Ganzen, das häufig durch die Metapher des menschlichen Leibes symbolisiert wird[13]. Individuen stehen in Beziehung zur Gesellschaft, wie die Glieder

eines Körpers untereinander und zum Körper als ganzem in Beziehung stehen. Sie sind deshalb nicht autonom, sondern voneinander abhängig. Die Menschen in der Dritten Welt neigen dazu, gesellschaftszentrierte Persönlichkeiten zu sein - bis dahin, daß sie sich nicht der Moderne unterworfen haben. Das heißt, sie sind Individuen, die sich selbst in Denkkategorien der Wahrnehmungen und Erwartungen, die die Gesellschaft von ihnen hat, sehen und so auch ihr Verhalten strukturieren.

Aufgrund dieser Dinge wird die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von Interpretationen der Ersten und der Dritten Welt in verschiedene Richtungen gezogen, von denen keine in der Lage ist, das prekäre Gleichgewicht zwischen individuellen Rechten und Rechten der Gesellschaft, die diese Erklärung anstrebt, beizubehalten. Beide Gruppen von Rechten wurzeln jedoch in der Bibel. Weil ihr die besondere Würde, die in jedem Menschen - nicht nur als Individuum, sondern als Teil der Menschheit - angelegt ist, bewußt ist, ist die Bibel in der Lage, die Achtung des einzelnen mit gesellschaftlichen Anliegen in Einklang zu bringen, was weder Gesellschaften der Ersten noch der Dritten Welt gelang. Wir wenden uns nun der Bibel zu, um zu sehen, wie dies bewirkt wird.

2. Was trägt die Bibel zu den Menschenrechten bei?

Wenn man die Bibel unvoreingenommen liest, erscheint sie nicht als widerspruchsfreier Verteidiger allgemeiner Menschenrechte, wie wir sie heute verstehen. Es gibt tatsächlich beeindruckende «Menschenrechts»-Passagen in der Bibel, wie die beiden Schöpfungsberichte, mit denen die Bibel anfängt (Gen 1,1-2,4a; 2,4b-25) oder Paulus' Bestätigung der radikalen Gleichheit der Menschen, die in Christus neugeschaffen sind (Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau), die gegen Ende der Bibel erscheint (Gal 3,28). Solche Texte bestätigen aufs klarste die inhärente Würde und radikale Gleichheit aller Menschen, was letztendlich die Grundlage aller Menschenrechte ist. Sie haben mit Sicherheit eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der Menschenrechte gespielt. Denn die inhärente Würde und Gleichheit aller menschlichen Wesen, die sie bestätigen, sind keine selbstverständlichen Prinzipien. Sie werden sicher nicht in hierarchischen Gesellschaften wie der Kastengesellschaft Indiens oder den Familiengesellschaften konfuzianischer Staaten anerkannt. Der Gedanke der Menschenrechte ist der jüdisch-christlich biblischen Tradition stärker verpflichtet, als häufig erkannt wird.

Doch wenn man dies sagt, muß man einräumen, daß die Bestätigung der Würde des Menschen in der Bibel nicht widerspruchsfrei ist. Sie bestätigt die Würde des Menschen im Abstrakten, in der frühesten und in der eschatologischen Zeit. Aber wenn sie über konkrete menschliche Existenz in der Geschichte spricht, räumt die Bibel nicht nur (wie sie es muß) das Vorhandensein von Ungleichheit und Unterdrückung in einer menschlichen Geschichte, die von Sünde geprägt ist, ein, sondern scheint dies zu verzeihen und sogar zu ermutigen.

Das bedeutsamste Beispiel dafür ist natürlich die Landnahme, die dunkle Seite des zentralen Befreiungsereignisses der Bibel, des Exodus. Theologien der Befreiung reflektieren selten über diese peinliche Tatsache, aber die Wahrheit ist, daß es in der Bibel keinen Exodus gibt ohne die Landnahme. Israel wird von Fronarbeit in Ägypten befreit und am Sinai zu Jahwes Volk gemacht, um «das Land» zu besitzen (Ex 6,8). Diese Landnahme, so sagt man, ist vielleicht keine militärische Eroberung gewesen. Sie könnte als friedliche Besiedlung durch Hirtennomaden, die von außerhalb kamen, stattgefunden haben; oder durch den berechtigten Aufstand einheimischer kanaanitischer Bauern, unterdrückt vom Adel der Stadtstaaten, der sie beherrschte und ihnen Steuern auferlegte; oder durch eine Kombination dieser Dinge[14]. Aber alle solche auf Vermutungen beruhenden Rekonstruktionen sind letztendlich irrelevant, denn worauf es ankommt, ist nicht, was wirklich passierte, sondern wie die Bibel es darstellt. Es ist die biblische *Erzählung*, ihr Bekenntnis, was die Lehre der Bibel ausmacht, und nicht das, was die kritischen Geschichtswissenschaften rekonstruieren; und in dieser Erzählung wird die Besiedlung Kanaans unzweifelhaft als vernichtende Eroberung geschildert.

Denn was nach der biblischen Erzählung Israel das Land gibt, ist die gewaltsame Enteignung der einheimischen Völker Kanaans, die Enteignung ihrer Länder und ihres Lebens. Das Volk Israel muß nicht nur auf Jahwes ausdrücklichen Befehl und mit Jahwes aktiver Hilfe das Land der verschiedenen eingeborenen Völker jenseits des Jordans und Kanaans, die Jahwe in ihre Hand gegeben hat, «in Besitz nehmen» (Num 33,53; Dtn 1,8.21; 4,38; Jos 1,11; Ri 2,6); sie müssen «alle Bewohner des Landes vertreiben» (Num 33,55) und tatsächlich «sie der Vernichtung weihen ... keinen Vertrag mit ihnen schließen ... sie nicht verschonen» (Dtn 7,2)[15].

Wo sind denn dann die Menschenrechte «der Hetiter, Girgaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter» (Dtn 7,1), mit denen sich Völker der Dritten Welt aufgrund ihrer eigenen kolonialen Geschichte unwillkürlich identifizieren werden? Haben sie keinen Anspruch auf Leben und Besitz? Die Antwort der Bibel ist natürlich, daß sie in den Augen Jahwes kein Anrecht darauf haben. Jahwe der Schöpfer bestimmt in absoluter Weise über das Leben und den Besitz aller Völker. Jahwe bestimmt das Gebirge Seir für Esau (Dtn 2,5), das Land der Ammoniter für die Nachkommen Lots (Dtn 2,19), das Land jenseits des Jordan und Kanaan für Israel - und Indien natürlich für die Briten. In den Augen Jahwes haben Völker überhaupt keine Rechte.

Die Bibel kennt deshalb keine «Menschenrechte», in dem Sinne, wie wir sie heute verstehen. Wie die meisten religiösen Gesetzessammlungen befaßt sie sich nicht mit Rechten, sondern mit Pflichten. «Im jüdischen Gesetz ist kein expliziter Begriff von (Menschenrechten) zu finden», schreibt Paul Sieghart und zitiert Haim Cohn, einen Richter des Obersten Gerichtshofes Israels, denn «die besonderen Strukturen des jüdischen Gesetzes als religiösen Gesetzes ... postulieren ein System von Pflichten statt eines Systems von Rechten»[16]. Solche Sammlungen von Pflichten (wie die Zehn Gebote), die die Fürsorge für andere und die Achtung ihrer Person und ihres Besitzes einschließen, fungieren faktisch wie verfassungsmäßig garantierte Grundrechte. Töten zu verbieten bedeutet, das Recht auf Leben zu bestätigen; Diebstahl zu verbieten bedeutet, das Recht auf Besitz zu bestätigen; falsches Zeugnis zu verbieten bedeutet, das Recht des Nächsten auf seinen guten Namen zu bestätigen. So schützt die Bibel (wie andere religiöse Texte auch) implizit die Rechte - doch nur innerhalb Israels. Denn die Heiden, außer den im Lande wohnenden Fremden, die Teil des Volkes geworden sind, sind, wenn überhaupt, selten Gegenstand der Anteilnahme Israels[17]. Doch die Vorstellung von Rechten oder gar von universalen Rechten erscheint formal nirgendwo in der Bibel.

Was ist dann der Beitrag der Bibel zu den Menschenrechten? Er liegt, so denke ich, in zwei sich ergänzenden Werten, die die Bibel bekräftigt. Die Bibel erklärt (1) in ihrem Ersten Testament die Heiligkeit jedes menschlichen Wesens und bekräftigt dies eindrucksvoll in ihrem Zweiten Testament. Und sie fordert (2) von Anfang bis Ende, als einen ihrer charakteristischsten Grundzüge, eine Verantwortung für die Fürsorge für die Ohnmächtigen und Bedürftigen mit einer Ausdauer und einer Leidenschaft, die in keiner anderen religiösen Literatur der Welt eine Parallele hat. Diese Lehren der Bibel begründen sowohl die individuellen als auch die gesellschaftlichen Rechte, die heute in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erscheinen, deren Formulierung und Annahme durch die Vereinten Nationen, so denke ich, einer der großen Augenblicke der Hoffnung in unserer menschlichen Geschichte war.

2.1 Die Heiligkeit der menschlichen Person: die Grundlage von Bürger- und politischen Rechten

Die Heiligkeit der menschlichen Person wird, wie wir gesehen haben, eindrucksvoll in den zwei Schöpfungsgeschichten (der Geschichte der Priesterschrift aus Gen 1,1-2,4a und der Geschichte des Jahwisten aus Gen 2,4b-25), mit denen die Bibel beginnt, bekräftigt. In beiden ist offensichtlich der Mensch Mittelpunkt des Schöpfungswerkes Gottes. Der Mensch wird klar vom Rest der Schöpfung abgehoben: in Gen 1,26-30 als deren krönender Höhepunkt und in Gen 2,7-9 als Zentrum, um das herum und für das der Rest

der Welt gemacht ist. Diese besondere Stellung des Menschen wird in der ersten Schöpfungsgeschichte ausdrücklich durch die erstaunliche Erklärung, daß der Mensch als Abbild Gottes gemacht wurde, erklärt: Gott schuf also den Menschen (ha'adam) als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Weib schuf er sie. (Gen 1,27)

Was diese wunderbare Beschwörung bekräftigt, ist nicht so sehr die einzigartige Gestalt als vielmehr die einzigartige Rolle des Menschen. Der Mensch ist dazu erschaffen, um Gottes Verwalter, Gottes bevollmächtigter Vertreter für die Schöpfung zu sein. «So, wie auch irdische Großkönige in Provinzen ihres Reiches, in denen sie nicht persönlich aus- und eingehen, ein Bildnis ihrer selbst als Wahrzeichen ihres Herrschaftsanspruches aufstellen, – so ist der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit auf die Erde gestellt, als das Hoheitszeichen Gottes.»[18] Der biblische Text macht überdies deutlich, daß diese Rolle der Haushalterschaft nicht irgendeinem Individuum übertragen ist, sondern der ganzen Menschheit, denn das hebräische *'adam* ist hier ein Sammelbegriff. Und sie wird ausdrücklich der Menschheit als geschlechtlich differenzierter übertragen und verbietet so jegliche Diskriminierung zwischen Männern und Frauen. Denn «erst Mann und Frau zusammen stellen den ganzen Menschen dar»: Gott schuf sie als Mann und Frau[19].

All dies steht in erstaunlichem Kontrast zu der *Purusha-Sukta*, dem berühmten Hymnus von Rig Veda (X.90), der die Erschaffung des Kosmos durch die Zerstückelung der ersten menschlichen Person (*purusha*) beschreibt, die zum Opfer der ersten Opferhandlung gemacht wurde. In diesem außergewöhnlichen Text, der die Grundlage des hinduistischen hierarchischen Verständnisses der Menschheit wurde, wird uns erzählt:

«Sein Mund wurde der Priester (*brahman*), seine Arme der Krieger-Prinz (*kshatriya*), seine Schenkel das gewöhnliche Volk (*vaishya*) und von seinen Füßen wurde der Leibeigene (*shudra*) geboren.» (X.90.12)

Es hat Hinweise darauf gegeben, daß alles, was dieser Text in Wahrheit bekräftigt, die Einheit und Gleichheit der Menschheit sei, da man sagt, daß alle Schichten Teile eines Körpers seien. Aber ich bezweifle, daß dies die Bedeutung ist. Paulus verwendet natürlich das Bild des Körpers, um die grundlegende Einheit von Christen, die verschiedene Dienste in der Gemeinde ausüben, zu betonen (1Kor 12,12–31). Aber er tut dies, indem er ausdrücklich und wiederholt bekräftigt, daß «alle Glieder des Leibes, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden» (12,12). Der Hymnus des Rig-Veda macht dies nicht. Sein Bild weist eher auf die hierarchische Schichtung der vier Kasten hin, und er wurde sicherlich von der Hindutradition konsequent auf diese Art und Weise verstanden. Die zwei Schöpfungsmythen reflektieren so zwei Verstehensweisen des Menschen. Der *homo hierarchicus* des Hinduismus steht dem *homo aequalis* der Bibel gegenüber[20].

Die abstrakte biblische Bekräftigung der Menschenwürde in der Urzeit wird von Jesus in einer Liebesethik konkretisiert, deren Grundlage eine neue und tiefe Einsicht in die biblische Sicht des Menschen, als nach dem Bild Gottes gemacht, ist. Als Abbild Gottes wird der Mensch in der Schöpfungsgeschichte des Ersten Testaments als Gottes Vertreter in der Schöpfung verstanden, dazu bestimmt, «die Erde zu bevölkern und sie sich zu unterwerfen», und «über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen, zu herrschen» (Gen 1,28). Obwohl dieser Text mißbraucht wurde, um die technokratische Ausbeutung der Erde zu rechtfertigen, ist dies sicher nicht das, was die Bibel meint. Der Mensch soll als Vertreter Gottes «die Erde unterwerfen». Das heißt, er muß mit der gleichen kreativen Fürsorge, die Gott zeigt, für sie sorgen. Die Aufgabe des Menschen ist es, die Schöpfung zu pflegen, nicht sie zu zerstören. Die massive ökologische Zerstörung, die wir um uns herum sehen, ist nicht das Werk des Menschen, der die Rolle spielt, die ihm in der Bibel zugeteilt wurde, sondern eines Menschen, der den Gott der Bibel verlassen hat, um ein Anbeter des Mammons zu werden, der tatsächlich ein gefühlloser, unverantwortlicher und zerstörerischer Gott ist. Selbst im anthropozentrischen Weltbild der Bibel ist also Raum, um Grundrechte des Kosmos zu entwickeln, auch wenn dies immer den «Rechten» des Menschen untergeordnet bleibt.

Doch Jesus entwickelt die Metapher des Menschen als Abbild Gottes in einer ganz anderen Weise. Er sieht diese Metapher nicht so sehr als Definition der Beziehung des Menschen zum Kosmos als vielmehr die der Beziehung der Menschen untereinander. Wenn der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde, bedeutet dies für Jesus nicht in erster Linie, daß er oder sie Gottes Vertreter in der Beherrschung der Schöpfung ist. Es bedeutet, daß er oder sie Gottes Sakrament ist, durch das wir mit Gott in Kontakt treten. Die Grundlage der Ethik Jesu ist, daß unsere Beziehungen zu Gott durch Menschen vermittelt sind. Der Mensch ist der Ort unserer Begegnung mit Gott.

Dies wird in großer Klarheit im Liebesgebot ausgedrückt, in dem Jesus seine Ethik zusammenfaßt (Mt 22,34-40). Hier interpretiert Jesus das große Gebot des Judentums «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft» (Dtn 6,5), indem er ein nicht besonders bedeutsames Gebot aus dem Heiligkeits-Kodex des Buches Levitikus hinzufügt: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.» (Lev 19,18) Dies ist mehr als eine einfache Ausweitung des jüdischen Gebotes. Die Hinzufügung dient als erklärender Kommentar. Jesus interpretiert hier Dtn 6,5 durch Lev 19,18. Sein großes Gebot ist deshalb so zu lesen: «Du mußt den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft; *dies bedeutet*, daß du deinen Nächsten wie dich selbst lieben mußt.» Das Liebesgebot Jesu bedeutet deshalb nicht, daß wir Gott *und* den Nächsten lieben, als ob dies zwei verschiedene Gegenstände unserer Liebe seien; sondern wir lieben Gott (den einen Gegenstand unserer Liebe), *indem* wir unseren Nächsten wie uns selbst *lieben*. Und der Nächste, den wir lieben sollen, wird von Jesus nicht im Sinne des Ersten Testaments als «Bruder» oder «Stammesgenosse» oder «Kind deines Volkes» (Lev 19,17-18) verstanden, sondern in einer vollkommenen, nichts ausschließenden Weise als jeder, der in Not ist (Lk 10,29-37).

Genau wie wir Gott nicht lieben können, außer durch unseren Nächsten, so können wir auch nicht mit Gott versöhnt werden, sagt uns Jesus, ehe wir nicht zuerst mit unserem Nächsten versöhnt sind (Mt 5,23-24). «Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe.» (Mt 5,23-24) Die lustige Übertreibung dieses «Falls» kann nur gewürdigt werden, wenn man bedenkt, daß die Gabe im Tempel in Jerusalem geopfert wird, von jemandem, der vielleicht aus einer so weiten Entfernung wie zum Beispiel Galiläa (wo Jesus gerade spricht) gekommen ist; und daß die Kränkung, die er oder sie ihrem nun entfernten Nächsten zugefügt hat, belanglos ist (anders hätte man dies sicher nicht so vollständig vergessen). Diese Person aufzufordern, eine Dreitagesreise zurück zu machen, um sich mit dem Nächsten zu versöhnen, bevor er zurückkommt, um sein Opfer darzubringen, ist kein vernünftiger Rat. Es ist auch so nicht gemeint. Es ist eine hyperbolische Übertreibung, die dazu dient, das, was Jesus sagen will, so deutlich wie möglich zu machen, nämlich daß es keine Möglichkeit gibt, mit Gott versöhnt zu werden, ohne sich mit seinen Mitmenschen zu versöhnen. Geordnete Beziehungen zu Gott sind abhängig von geordneten Beziehungen zu den Menschen.

Das ist der Grund, warum das Neue Testament nicht wieder Dtn 6,5 zitiert und nur selten über unsere Liebe zu Gott spricht. Statt dessen nimmt es als sein großes Gebot entweder Lev 19,18, daß wir unseren Nächsten, in einer nichts ausschließenden Art und Weise, wie uns selbst lieben (so in Mt 19,19; Röm 13,8-10; Gal 5,14; Jak 2,8) oder, in der christologischen und sektiererischen Sprache des Johannes, daß wir einander lieben, wie Christus uns geliebt hat (Joh 13,34; 15,12), an. Das große «Mantra» des christlichen Glaubens heißt nicht: «Ich bin Brahmane», sondern (wenn ich die übertreibende Sprache Jesu nachahmen darf) es heißt: «Du bist Gott.» Ein Mensch, einfach weil er oder sie Mensch ist, tritt uns als Abbild und Sakrament Gottes gegenüber. Der Status, den dies dem Menschen gibt, ist die sicherste Basis für Menschenrechte, die man sich nur vorstellen kann.

2.2 Verantwortung für das Wohlergehen der Menschen: die Grundlage gesellschaftlicher Rechte

Diese Einsicht in die Heiligkeit der menschlichen Person führt zu einer zweiten biblischen Haltung: ihr Insistieren auf unserer Verantwortung für das Wohlergehen der Menschen, besonders derer in Not. Diese Verantwortung gründet sich nicht nur auf die Heiligkeit der Menschen als Individuen, sondern auch, und tatsächlich vorrangig, auf die Tatsache, daß Gott immer zu der Menschheit (*ha'adam*) als ganzer in Beziehung tritt. Die Bibel bekräftigt klar die ungeteilte Solidarität der Menschheit und läßt so den westlichen Individualismus und das individualistische Verständnis von Rechten, das er entwickelt hat, nicht gelten. Sie legt besondere Betonung auf das, was wir heute gesellschaftliche, ökonomische und kulturelle Rechte nennen würden, weil sie überzeugt ist, daß ernstzunehmende Verantwortung für das Wohlergehen der Menschen in unserer Solidarität mit ihnen eingeschlossen ist. Und sie tut dies mit ungewöhnlichem Nachdruck, weil sie als Literatur eines unterdrückten Volkes erkennt, wie leicht solche Verantwortung abgeschüttelt werden kann, wenn die Menschen, für die wir verantwortlich sind, ohne Macht oder Fürsprecher sind.

Unsere Verantwortung für das Wohlergehen der Menschen beginnt also mit unserer Solidarität mit ihnen in der Einheit der Menschheit. Dies wird auf den Anfangsseiten der Bibel bekräftigt in der impliziten Antwort auf die Frage Kains: «Bin ich der Hüter meines Bruders?» (Gen 4,9) Denn die Antwort ist natürlich: ‹Ja, das bist du!› Ein tieferes Bewußtsein dieser Solidarität und so ein zwingenderes Verantwortungsgefühl für andere (aber nun begrenzt auf den Bund der Gemeinschaft) entwickelt sich mit dem Auftreten Israels als eines Volkes. Dies findet in den Gesetzessammlungen des Pentateuch Ausdruck, mit ihren auffälligen Äußerungen gesellschaftlicher Sorge für die Armen des Volkes (Ex 21,1-11; 22,21-27; Lev 25,1-55; Dtn 15,1-18; 24,10-22); in den heftigen Protesten gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung, die ein an Besessenheit grenzendes Thema der Predigten der Propheten sind (vgl. besonders Jes 3,13-15; 58,1-14; Am 8,4-6; Mi 2,1-11); und vor allem in Jahwes wiederholter Versicherung, daß Gott ein Beschützer der Ohnmächtigen, das heißt «der Witwe, der Waise und des Fremden» ist (Dtn 10,17-19; 27,19; Jer 22,3; Sach 7,10).

Die Option für die Machtlosen, die von Jahwe deutlich gemacht und von Jahwes Volk (Ex 22,21-24) und ihrem König (Ps 72,1-4; Jes 11,4; Jer 22,13-19) verlangt wird, wird von Jesus auf einer ganz neuen Ebene der Fürsorge bestätigt. Unsere Verantwortung füreinander wird nun zum Überfließen der Liebe Gottes für uns. Es ist diese Liebe, die uns bevollmächtigt (1Joh 4,7) und von uns widergespiegelt wird (Mt 5,45), wenn wir einander Gutes tun, indem wir wirksam auf die Nöte des anderen eingehen. Die Solidarität der Menschheit ist für Jesus letztlich die Solidarität der «Familie», die durch Gottes Liebe geschaffen wurde, in der Gott als Elternteil und die Menschen als Brüder und Schwestern erfahren werden. Solche Solidarität hat offensichtlich ein ganz besonderes Verantwortungsgefühl für die Machtlosen zur Folge. Es ist die Art von Verantwortung, die Jesus selbst in seinem Leben und seinen Lehren demonstrierte. Denn das Leben Jesu war eine zunehmende Identifikation mit den Armen und den Ausgestoßenen (eine Reise vom Zentrum zur Peripherie, wie Kosuke Koyama es bezeichnet hat)[21]; und seine Lehre enthielt die unveränderliche Proklamation des «Privilegs der Armen», denen allein die Gute Nachricht gepredigt wird (Lk 4,18-19; 7,22) und denen allein das Reich Gottes gehört (Lk 6,20).

Was die Bibel uns gibt, ist ein wachsendes Bewußtsein unserer Solidarität mit der Menschheit (als Mitglieder der menschlichen Rasse, des Bundesvolkes, der Familie Gottes) und ein immer stärker werdendes Gefühl für die Verantwortung, die diese Solidarität einschließt. Das ist es, was die Bibel zu einer Charta für gesellschaftliche, ökonomische und kulturelle Rechte macht.

3. Schlußbemerkung

Als Grundlage für die Menschenrechte bietet uns die Bibel sowohl eine Bestätigung als auch eine Forderung. Während sie auf der unverletzlichen Heiligkeit jedes Menschen besteht,

erinnert sie uns an die Verantwortung, die wir füreinander, und besonders für die Verachteten und Machtlosen der Welt, haben. Beides - Bestätigung und Forderung, implizites Recht und implizite Verpflichtung - ist Teil des biblischen Horizontes. Das eine existiert nicht ohne das andere. Man kann die biblische Lehre von der Menschenwürde nicht ignorieren und versuchen, die Menschenrechte nur auf ihrem «Bundesgedanken der gemeinsamen Verantwortung» zu begründen[22]. Denn um Menschenrechte zu begründen, muß gemeinsame Bundesverantwortung selbst auf einem fundamentaleren Wert begründet sein. Sonst könnte man bei einem System wie der Kastenhierarchie Indiens enden, das genau im Sinne gemeinsamer Verantwortung gerechtfertigt wird! Die Menschenrechtskonventionen der UN müssen tatsächlich, wie Aloysius Pieris bemerkt, «im Rahmen des biblischen Bundes zusammengefaßt werden (Partnerschaft zwischen Jahwe und den Schwachen), in dem *die Verpflichtungen der Starken gegenüber den Schwachen* die angemessene göttliche Ordnung bilden»[23]. Aber dies ist nur möglich, wenn wir mit der Bibel lernen, in den Schwachen die Heiligkeit Gottes zu ahnen.

[1] P. Sieghart, Christianity and Human Rights, in: The Month 150, (1989) 46-53.

[2] Über den westlichen Charakter der Menschenrechte und die Probleme, die das für nicht-westliche Kulturen aufwirft, vgl. R. Panikkar, Is the Notion of Human Rights a Western Concept?, in: Diogenes 120, (1982) 75-102; F.X. D'Sa, Das Recht, ein Mensch zu sein und die Pflicht, kosmisch zu bleiben, in: J. Hoffmann (Hg.), Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen (Frankfurt 1981) 157-185.

[3] G.V. Lobo, Human Rights in the Indian Context (Delhi 1991) 5-11; B.H. Weston, Human Rights, in: The New Encyclopedia Britannica (Chicago [15]1974) Bd. 20, 714-722.

[4] P. Sieghart, aaO. 46.

[5] P. Sieghart, aaO. 47.

[6] Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wurde von den Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 als «das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal» (Präambel) angenommen. Als solche ist sie nicht legal verbindlich, doch hat sie so große ethische Autorität erlangt, daß sie als Weltgewissen dient. Ihre Prinzipien werden in zwei internationalen Konventionen verkörpert: ökonomische, gesellschaftliche und kulturelle, und Bürger- und politische Rechte betreffend. Diese wurden in den Jahren 1966 und 1976 von der UN anerkannt und haben für die Nationen, die sie ratifiziert haben, die bindende Kraft gesetzlicher Verträge. Sie wurden von allen Mitgliedern der UN, außer den USA, der Volksrepublik China und dem Vatikan, ratifiziert.

[7] D. Hollenbach, Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition (New York 1979) 28.

[8] B.H. Weston, aaO. 716f.

[9] W.L. Holleman, The Human Rights Movement: Western Values and Theological Perspectives, (New York 1987) 85-87.

[10] B.H. Weston, aaO. 717.

[11] R.A. Schweder, Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology (Cambridge, Mass. 1991) 153. Schweder spricht hier speziell von der indischen Gesellschaft. Aber was er sagt, gilt auch für andere Gesellschaften der Dritten Welt. Denn, wie der Anthropologe Clifford Geertz dargelegt hat, ist der westliche Individualismus «im Kontext der Weltkulturen eine ziemlich isolierte Vorstellung». Zit. nach B. Malina, The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology (London 1983) 54. Wir sprechen hier von kulturellen Typen, nicht von realen Persönlichkeiten, die sich in jeder angenommenen Kultur dem dominanten Typus annähern, aber nie vollständig damit übereinstimmen. Diese Typen sind außerdem fließend, da sich Kulturen verändern, während sie miteinander interagieren. Der Individualismus nimmt sicherlich in der Dritten Welt mit der wachsenden Modernität zu und wird wahrscheinlich der vorherrschende Typus der Zukunft sein.

[12] L. Dumont, Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications (Delhi 1988) 4.

[13] R.A. Schweder, aaO. 148-152.

[14] M. Chaney, Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel, in: D.N. Freedman/D.F. Graf, (Hg.) Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel (Sheffield 1983) 39-90.

[15] Der Heerbann war ein alter Ritus des Heiligen Krieges, der vielleicht manchmal von Israel gegenüber einem besiegten Feind (1Sam 15) oder einer widerspenstigen Stadt (Jos 6,17) praktiziert wurde, aber nie in dem hier vorgeschriebenen Umfang. Hier wird die Sprache des Heiligen Krieges vom Deuteronomisten genutzt, um die Zerstörung der kanaanitischen Religion, die damals in hartem Kampf mit dem Jahwismus gefangen war, vorwärtszutreiben. Die Sprache ist ein bedeutsames Zeichen dieser Einstellung gegenüber den Kanaanitern und im weiteren Sinne gegenüber anderen Heiden.

[16] P. Sieghart, aaO. 49.

[17] Ich bin nicht überzeugt von der Handvoll gesammelter allgemeiner Texte von W. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (Neukirchen-Vluyn [7]1990) 319-324, um damit «Hoffnung für die Heiden» zu illustrieren; auch nicht von der schwach begründeter Behauptung von D. McCarthy, Human Rights and the Old Testament, in: A. Gonzalez (Hg.), Human Rights: A Christian Approach (Manila 1988) 1-26, daß, «obwohl dieser Gedanke nicht der Mittelpunkt ist, das Alte Testa-

ment doch von früh an eine göttliche Fürsorge für alle Menschen verkündigt» (6). Es gibt einige Texte im Ersten Testament, die Jahwes Anteilnahme für «die Nationen» zeigen, doch diese ändern nicht sein allgemeines antiheidnisches Vorurteil.

18 G. von Rad, Das erste Buch Mose, Genesis, in: Das Alte Testament Deutsch (Göttingen ^{9}1972), 39.

19 Ebd. Vgl. auch, H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (München 1973), 251.

20 Die Begriffe stammen von Louis Dumont, der seinem klassischen Werk über das Kastensystem den Titel Homo hierarchicus (Paris 1966) gab; dem folgte eine Studie der westlichen Gesellschaft mit dem Titel Homo aequalis (Paris 1977).

21 K. Koyama, Hallowed be Your Name, in: IntRevMiss 49 (1980/81) 280-282.

22 A. Pieris, Three Inadequacies in the Social Encyclicals, in: Vidyajoti 57 (1993) 73-94.

23 A. Pieris, aaO. 93.

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

GEORGE M. SOARES-PRABHU

Indischer Jesuit; lehrt seit 1969 Neues Testament an dem Jnana Deepa Vidyapeeth, dem Päpstlichen Athenaeum in Pune, Indien. Er veröffentlichte u.a. The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew (Rom 1976); (Hg.) Wir werden bei ihm wohnen: Das Johannesevangelium in indischer Deutung (Freiburg 1984); Inculturation, Liberation, Dialogue: Challenges to Christian Theology in Asia Today (Pune 1984). Anschrift: De Nobili College, Pune 411014, Indien.

Norman Solomon

Die Bibel und die Erhaltung der Welt

Einleitung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in *Nostra aetate* von dem «Band», das Juden und Christen «geistlich verbindet», und von dem ihnen «gemeinsamen reichen geistlichen Erbe» gesprochen[1]. Die 1986 erschienenen *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche* bestätigten die «ununterbrochene geistige Schöpferkraft» des Judentums[2]. Dieser Aufsatz will keine Untersuchung der «alten Wurzeln» des christlichen Glaubens bieten, sondern einen Beitrag zu der von heute lebenden Juden und Christen demonstrierten Relevanz ihres gemeinsamen Erbes für eines der größten Probleme der Gegenwart leisten.

Gegenstand dieses Artikels ist die Betrachtung der Bibel (der hebräischen Heiligen Schrift) als Quelle solcher Werte, die auf die Erhaltung der Welt als eine Verpflichtung des Menschen hinweisen. Diese Werte werden zuweilen als «humanistisch» bezeichnet; ihr Vorkommen innerhalb eines humanistischen Bezugsrahmens verneint oder untergräbt auf keinen Fall ihren Status im Kontext der biblischen Denkweise.

Unsere Art, Gelesenes zu verstehen, ist bestimmten Einschränkungen unterworfen. Unsere Gedanken springen nicht direkt von der Bibel in die zeitgenössische Kultur, sondern wir fordern unsere religiöse Tradition, sei es die der Kirche oder die der Synagoge, vielmehr dazu auf, als Bindeglied auf diesem Weg zu fungieren. Deshalb wird die Bibel hier eher als ein Ganzes verstanden und in einen Glaubenskontext gestellt als einer kritischen Geschichtsanalyse untergeordnet zu werden.

Die folgende Interpretation der Heiligen Schrift nimmt starken Bezug auf die rabbinische Tradition, die ihre klassische Formulierung im Talmud gefunden hat, der im 6. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung im zoroastrischen Babylonien fertiggestellt wurde. Diese Tradition entfaltet sich noch heute als Reaktion auf eine im Wandel begriffene Welt; sie äußert sich in *halakha* (Gesetz), Geschichte, Mythos, Dichtung und Philosophie.

Ansichten zur Schöpfung

Die Gutheit der physischen Welt

«Gott sah, daß es gut war» - so lautet der Refrain des ersten Schöpfungsberichts im Buch Genesis (Gen 1,1-2,24), der die physische Erschaffung des Menschen, Mann und Frau, einschließt. Die geschaffene Welt zeugt demnach von Gottes Güte und Größe (vgl. Ps 8; 104; 148 und Hiob 36,22-41,34).

Der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2,5-3,24) handelt von der psychologischen Ausstattung des Menschen. Das Böse findet Eingang in die Welt durch die Ausübung der Entscheidungsfreiheit von Adam und Eva, nicht während des Schöpfungsprozesses und sicher nicht durch gefallene Engel, Teufel oder irgendeine andere äußerliche Projektion menschlicher Schuld; derartige Geschöpfe fehlen bemerkenswerterweise im Schöpfungskatalog von Genesis 1.

Das nachbiblische Judentum hat die Vorstellung von einem «Teufel» nicht übernommen. Im Mittelalter herrschte jedoch eine dualistische Auffassung von Körper und Geist vor und mit dieser eine Tendenz, «diese Welt» und «materielle Dinge» zu verunglimpfen. Der palästinische Kabbalist Isaac Luria (1534-1572) lehrte, daß Gott den Schöpfungsprozeß dadurch initiierte, daß er sich aus dem unendlichen Raum, den er bewohnte, «zurückzog»; diese Theorie betont einerseits die «Unterlegenheit» und Entfernung der materiellen Schöpfung Gott gegenüber, gleicht diesen Aspekt aber andererseits dadurch aus, daß die Aufmerksamkeit auf das sich in allen Dingen verbergende göttliche Element gelenkt wird.

Genesis 1 drückt eher eine «Erbsegnung» aus, als die «Erbsünde» zu beschreiben - «Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut» (Gen 1,31) - und dies bezieht sich auf alle Geschöpfe, gipfelnd im Menschen, sowohl weiblich als auch männlich (Gen 1,27).

Biologische Vielfalt

In Genesis 1 folgt der hebräische Begriff *leminehu* - «jedes nach seiner Art» - auf die Bezeichnungen fast aller erschaffener Dinge. Die Geschichte von Noahs Arche drückt die Sorge darum aus, daß alle Arten, ungeachtet ihres Nutzens für den Menschen, erhalten werden sollen. Es gibt ausführliche Listen darüber und Definitionen zu der Frage, welche Tierarten verzehrt werden dürfen und welche nicht (Lev 11 und Dtn 14). Wolle und Leinen sollen nicht in einem Stoff zusammen verwebt werden (Lev 19,19; Dtn 22,11), Ochse und Esel sollen nicht zusammen vor den Pflug gespannt werden (Dtn 22,10), Felder (Lev 19,19) und Weinberge (Dtn 22,9) sollen nicht mit zweierlei Samenarten besät und Tiere verschiedener Arten nicht miteinander gekreuzt werden (Lev 19,19). Darüber hinaus dürfen, gemäß der rabbinischen Interpretation eines an drei Stellen wiederholten biblischen Ausdrucks (Ex 23,19; 34,26; Dtn 14,21) Fleisch und Milch nicht zusammen verarbeitet oder verspeist werden.

Diese biblische Konzentration auf Arten und ihre Auseinanderhaltung kann heute als eine Möglichkeit verstanden werden, die «Richtigkeit» von Gottes Schöpfungsordnung anzuerkennen und den Menschen dazu anzuhalten, die Verschiedenheit der Arten nicht nur nicht zu beeinträchtigen, sondern die biologische Vielfalt durch die Erhaltung der Arten zu pflegen.

Die Heilige Schrift stellt keine Überlegungen an zur Frage der Evolution der Arten, mit ihrem Postulat von a) der Weiterentwicklung der Arten im Laufe der Zeit und b) dem Aussterben der meisten Arten, die bisher auf der Erde existiert haben (lange vor der Evolution des Menschen)[3]. Die hebräischen Texte messen jeder Spezies, wie sie jeweils innerhalb des Zusammenhangs der gegenwärtigen Schöpfungsordnung besteht, einen einzigartigen Wert zu; dies reicht aus, um der Forderung nach Erhaltung der Arten innerhalb des Judentums eine religiöse Dimension zu verleihen.

Die Ganzheit der Schöpfung

Das *Pereq Shira*[3] («Kapitel des Liedes») demonstriert die Annahme der Ganzheit der Schöpfung seitens des Judentums. Dieses «Lied» könnte seinen Ursprung von den *hek-*

halot-Mystikern des 4. oder 5. Jahrhunderts haben. Im 12. Jahrhundert wurde es überwiegend beim privaten Gebet benutzt. Seine Unterteilung in Abschnitte stimmt mit der physischen Erschaffung der Welt (einschließlich Himmel und Erde, Leviathan und andere Meereskreaturen), wie der Pflanzen und Bäume, Kriechtiere, Vögel und Landtiere überein. Jeder Abschnitt besteht aus 10 bis 25 Bibelversen, von denen jeder als Lied oder Ausspruch eines Teils der Schöpfung oder eines individuellen Geschöpfes interpretiert wird. Dem Hahn im 4. Abschnitt werden «sieben Stimmen» gegeben, und seine Funktion in dem Gedicht besteht darin, das irdische Lied, in dem die ganze Natur Gott preist, mit dem himmlischen Lied zu verbinden. *Pereq Shira* integriert die ganze Schöpfung, sogar die unbelebte, auch Himmel und Hölle selbst, in die Beziehung, indem es einer Fülle Ausdruck verleiht, die sich von der reichen Vielfalt in der Ganzheit von Gottes Schöpfung ableitet.

Der Mensch als Verwalter oder Herrscher?

Die einleitenden Kapitel der Genesis fordern den Menschen dazu auf, sich der Schöpfung gegenüber als Verwalter, Hüter der Schöpfung zu verhalten. Adam wurde in den Garten gesetzt, «damit er ihn bebaue und hüte» (Gen 2,15). Wie Abraham Isaac Kook (1865-1935) es ausdrückte: «Kein rational denkender Mensch kann daran zweifeln, daß die Tora, wenn sie den Menschen befiehlt, ‹über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen, zu herrschen›, nicht an einen unmenschlichen Herrscher dachte, der sein Volk und seine Untergebenen für seinen eigenen Willen und zu seinem eigenen Vorteil ausbeutet. - Gott verbot, daß ein solches verabscheuungswürdiges Gesetz der Sklaverei ihm beigemessen werden sollte, der ist ‹gütig zu allen, sein Erbarmen waltet über all seinen Werken› (Ps 145,9) und ‹deine Huld besteht für immer und ewig, deine Treue steht fest am Himmel› (Ps 89,3).»[5]

Im 12. Jahhrundert kommentierte der große jüdische Bibelgelehrte Abraham Ibn Ezra wie folgt die Worte des Psalms 115,16 «Der Himmel ist der Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschen»: «Die Unwissenden haben die Herrschaft des Menschen über die Erde mit der Herrschaft Gottes über den Himmel verglichen. Das ist nicht richtig, denn Gott herrscht über alles. Die Bedeutung von ‹die Erde gab er den Menschen› ist, daß der Mensch Gottes Verwalter *(paqid* - Beamter mit einem bestimmten Verantwortungsbereich) über die Erde ist und sich in allem nach Gottes Wort richten muß.»

Es ist abwegig, den Ausdruck «und herrscht über sie» (Gen 1,28) - ganz zu schweigen von Psalm 8 - im Sinne von «ausbeuten und zerstören» zu interpretieren (Denkt so ein Volk über seinen Herrscher?). Gen 1,28 steht in einem Gesamtzusammenhang, in dem der Mensch nach dem Bild Gottes, des gütigen Schöpfers guter Dinge, geschaffen wird; die Bedeutung der Textstelle liegt demnach sehr präzise darin, daß die Menschen, die im Bilde Gottes sind, dazu berufen sind, an Gottes Schöpfungswerk teilzunehmen und alles in ihrer Macht liegende zu tun, um die Schöpfung zu *erhalten.*

Die Hierarchie in der Schöpfung

«Gott schuf also den Menschen als sein Abbild ... Als Mann und Frau schuf er sie» (Gen 1,27). Die Menschheit, erschaffen am sechsten Tag, steht über den Tieren, die Tiere über den Pflanzen, die Pflanzen über der unbelebten Welt. Es gibt also eine Hierarchie unter den Geschöpfen.

Das hierarchische Modell hat zwei praktische Konsequenzen. Die erste ist die der Verantwortung des Übergeordneten für das Untergeordnete, traditionell in dem Begriff «herrschen» ausgedrückt, seit kurzem als «verwalten» bezeichnet. Die zweite Konsequenz bedeutet, daß in einer Konkurrenzsituation die höhere Stufe Vorrang vor der niedrigeren Stufe besitzt. Wenn ich mit meinem Auto führe und mich in der unvermeidlichen Situation befände, mich dazwischen entscheiden zu müssen, entweder ein Kind oder einen Hund zu verletzen, würde ich ohne jeglichen Zweifel eine Verletzung des Hundes vorziehen.

Ist es richtig, einem Menschen, z.B. einem

Wilderer, das Leben zu nehmen, um nicht nur ein einzelnes Tier, sondern eine ganze gefährdete Gattung zu retten? Es gibt keine jüdische Quelle, die das Töten eines Wilderers unter anderen Umständen befürwortet, als wenn ein anderes menschliches Leben direkt gefährdet ist. Und selbst wenn Tötung unter solchen Voraussetzungen gerechtfertigt wäre, wieviele Menschenleben wäre eine einzige Art wert? Wieviele Stufen auf der Evolutionsleiter herunter würde ein solches Prinzip anwendbar sein? Bis hin zu mikroskopisch kleinen Spezies? Pflanzen?

Im Einklang mit dem hierarchischen Schöpfungsprinzip bewertet die Tora das menschliche Leben höher als das anderer Lebewesen, betont aber gleichzeitig die besondere Verantwortung des Menschen, die Schöpfungsordnung «zu bebauen und zu hüten».

Der spanische jüdische Philosoph Joseph Albo (1380–1435) stellte den Menschen an die Spitze der irdischen Hierarchie und hob hiermit die Fähigkeit des Menschen hervor, Gottes Offenbarung anzunehmen[6]. Gottes Offenbarung, so Albo und die jüdische Tradition, ist die Tora, aus der wir unsere Verantwortung füreinander und gegenüber der restlichen Schöpfung lernen. Die Überlegenheit des Menschen liegt in seiner einzigartigen Kombination von Entscheidungsfreiheit und der Intelligenz, sich ein Urteil zu bilden, ohne die die göttliche Offenbarung keine Anwendung fände. In diesem Sinne «höher» als die anderen Geschöpfe, müssen die Menschen allen anderen gegenüber demütig sein. Indem er diese Passagen zitiert und die Lektüre von *Pereq Shira* (s.o.) empfiehlt, drückt Albo die Haltung des bescheidenen Verwalteramtes der Schöpfung aus, die bezeichnend für das rabbinische Judentum ist.

Die Sorge um die Tiere

Ein freundlicher Umgang mit Tieren ist eher ein motivierender Faktor für das allgemeine Interesse an der Umwelt als selbst ein Element des Naturschutzes. Sie kennzeichnet in besonderem Maße die jüdische Tradition. Die Zehn Gebote schließen Haustiere in die Sabbatruhe ein, und die «sieben noahidischen Gesetze» äußern sich noch expliziter[7]. Fromme Erzählungen und Sagen veranschaulichen diese Grundhaltung an Beispielen, wie z.B. die talmudische Anekdote von Rabbi Judah, die von der Zerknirschung des Patriarchen darüber berichtet, ein Kalb zum Schlachten geschickt zu haben[8].

Diese Sorge verdichtet sich in der Vorstellung der *tsaar baalei hayyim* («Lebewesen in Not»). Der im 3. Jahrhundert lebende Babylonier Raw bestimmte, daß man sein Vieh füttern solle, bevor man für sich selbst das Brot breche[9]; sogar die Sabbatgebote werden etwas gelockert, um den Menschen die Gelegenheit zu geben, verletzte Tiere zu retten oder Kühe zu melken, um ihre Not zu lindern. Erst kürzlich ist Beunruhigung über die intensive Tierhaltung, einschließlich der Haltung von Hühnern in Legebatterien, geäußert worden; rabbinische Responsa über die Beschränkungen, die Tierversuchen auferlegt werden sollen, sind erschienen. Tierversuche zu leichtfertigen Zwecken sind nicht erlaubt; Sowohl der Nutzen für den Menschen, durch den die Tierversuche zu rechtfertigen sein könnten, als auch Schutzmaßnahmen, die erforderlich sind, um den Tieren unnötiges Leiden zu ersparen, müssen nachgewiesen werden[10].

Die Tora schreibt die vegetarische Ernährung nicht vor, obwohl Adam und Eva Vegetarier waren (Gen 1,19). Beschränkungen beim Verzehr von Fleisch deuten möglicherweise Vorbehalte an. Albo schrieb, daß es den ersten Menschen wegen der Grausamkeit, die mit der Tötung von Tieren einhergeht, verboten war, Fleisch zu essen; dieser Ansicht pflichtete Isaac Abravanel (1437–1508) bei, der lehrte, daß wir zum idealen vegetarischen Dasein zurückkehren würden, wenn der Messias komme[11]. Der heute verbreitete Trend zur vegetarischen Ernährung hat viele jüdische Anhänger gefunden, erhält aber nur wenig offizielle Unterstützung seitens religiöser Anführer[12].

Die jüdische Tradition verachtet das Jagen als Sportart, wie die strenge Zensur, formuliert von Ezekiel Landau, dem Rabbi von Prag (1713–1793), bezeugt[13]. Die Gründe für diese ablehnende Haltung liegen allerdings eher in ethischen und rituellen Motiven als im Naturschutz.

Das Land und das Volk - ein Paradigma

Das Judentum entwickelte sich innerhalb eines spezifischen Kontextes der Völkerwelt. Die Bibel betont die Wechselbeziehung zwischen Volk und Land, die Überzeugung, daß der Wohlstand des Landes vom Gehorsam des Volkes gegenüber Gottes Bund abhängt:

«Und wenn ihr auf meine Gebote hört, auf die ich euch heute verpflichte, wenn ihr also den Herrn, euren Gott, liebt und ihm mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dient, dann gebe ich eurem Land seinen Regen zur rechten Zeit ... und du kannst Korn, Most und Öl ernten; dann gebe ich deinem Vieh sein Gras auf dem Feld, und du kannst essen und satt werden. Aber nehmt euch in acht! Laßt euer Herz nicht verführen, weicht nicht vom Weg ab, dient nicht anderen Göttern ...! Sonst wird der Zorn des Herrn gegen euch entbrennen; er wird den Himmel zuschließen, es wird kein Regen fallen, der Acker wird keinen Ertrag bringen, und ihr werdet unverzüglich aus dem prächtigen Land getilgt sein, das der Herr euch geben will» (Dtn 11, 13-17).

Zwei Schritte sind nötig, um diese Verknüpfung von moralischem Handeln und Wohlstand auf die heutige Situation anzuwenden:

1. Das auserwählte Land und das auserwählte Volk müssen als Prototyp a) aller wirklichen vorhandenen geographischen Nationen (einschließlich Israel natürlich) in ihrem Verhältnis zum Land und b) der Menschheit als ganzer in ihrem Verhältnis zum Planeten Erde als ganzem verstanden werden.

2. Es muß eine zufriedenstellende Erklärung der Bedeutung von «Gehorsam gegen Gott», der menschlichen Seite des Bundes, die dafür sorgt, daß «das Land gesegnet sein wird», gegeben sein. Gewiß hat die Bibel Gerechtigkeit und moralische Rechtschaffenheit im Sinn, aber in die Darlegung der «Gottesgebote» schließt sie spezifische Vorschriften ein, die die Pflege des Landes und die Feier seiner Erträge genau festlegen.

Alles in allem hebt die Bibel die enge Beziehung zwischen Volk und Land stark hervor. Der Wohlstand des Landes hängt a) von der sozialen Gerechtigkeit und der moralischen Integrität der Menschen, die auf ihm leben, und b) von einer fürsorglichen oder sogar liebevollen Haltung dem Land gegenüber ab, die mit wirkungsvollen Bestimmungen hinsichtlich seiner Nutzung verbunden sind. Der Schutz der Natur erfordert die Übertragung dieser Grundsätze vom antiken oder idealisierten Israel auf die heutige weltweite Situation; dies verlangt nach einer Art von Erziehung, die soziale Werte berücksichtigt und wissenschaftliche Untersuchungen über die Auswirkungen unserer heutigen Lebensweise auf die Natur anstellt.

Sabbatjahr und Jubeljahr

«Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, soll das Land Sabbatruhe zur Ehre des Herrn halten. Sechs Jahre sollst du dein Feld besäen, sechs Jahre sollst du deinen Weinberg beschneiden und seinen Ertrag ernten. Aber im siebten Jahr soll das Land eine vollständige Sabbatruhe zur Ehre des Herrn halten: Dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden ...» (Lev 25,2-4).

Die Analogie zwischen dem Sabbat (Ruhetag) des Landes und dem der Menschen bedeutet, daß auch das Land «ausruhen» muß, um sich aufzufrischen und seine produktive Energie wiederzuerlangen. Das heißt, Landressourcen müssen erhalten bleiben, indem eine Übernutzung vermieden wird.

Die Bibel stellt bewußt eine Verbindung zwischen diesem Grundsatz und sozialer Gerechtigkeit her. Genauso wie das Land nicht ausgebeutet werden darf, müssen auch Sklaven nach sechsjähriger Knechtschaft oder im Jubeljahr (50. Jahr) in die Freiheit entlassen werden. Außerdem hebt das Sabbatjahr (auf Hebräisch *shemitta* - Entlassung, Befreiung) private Schulden auf und verhindert somit die Ausbeutung des einzelnen.

Die Konsequenz des Ungehorsams gegenüber Gott besteht in der Vertreibung des Volkes aus dem Land, um das Gott sich so sorgt, daß er es in Abwesenheit der ungläubigen Einwohner heilen will:

«Und wenn ihr daraufhin noch immer nicht auf mich hört und mir immer noch feindlich begegnet, ... mache ich eure Städte zu Ruinen,

verwüste eure Heiligtümer ... Euer Land wird zur Wüste und eure Städte werden zu Ruinen. Dann erhält das Land seine Sabbate ersetzt, in der ganzen Zeit der Verwüstung, während ihr im Land eurer Feinde seid. Dann hat das Land Ruhe und erhält Ersatz für seine Sabbate ...» (Lev 26,27-35).

Diese Bibelstelle hat Wissenschaftler und Landwirte im heutigen Israel ohne Zweifel dahingehend beeinflußt, die intensive Landwirtschaft, die in früheren Jahren vom israelischen Staat als gut befunden wurde, in Frage zu stellen und der Erhaltung von Landressourcen hohe Priorität einzuräumen.

Das Fällen von Obstbäumen

«Wenn du eine Stadt längere Zeit hindurch belagerst ... dann sollst du ihrem Baumbestand keinen Schaden zufügen, indem du die Axt daran legst. Du darfst von den Bäumen essen, sie aber nicht fällen ...» (Dtn 20,19).

In ihrem biblischen Zusammenhang stellt diese Passage eher einen vernunftgeleiteten Ratschlag als ein Prinzip des Umweltschutzes dar; die Israeliten werden angehalten, nur «unproduktive», d.h. keine früchtetragenden Bäume, zum Bau ihres Belagerungswerkes zu verwenden.

In der rabbinischen Tradition hat sich der zitierte Vers zum *locus classicus* für die Bewahrung alles Geschaffenen entwickelt. Der Ausdruck *bal tashchit*[14] wird sogar schon Kleinkindern eingetrichtert, um sie zu lehren, daß sie selbst die Dinge, für die sie keine Verwendung haben, nicht zerstören oder verschwenden dürfen. Rabbi Aaron Halevi von Barcelona (ca. 1300) erläuterte dazu:

«Diese Textstelle soll in uns die Liebe zu dem, was gut und nützlich für uns ist, und die Treue zu diesen Dingen verwurzeln; so wird das Gute unsere Seelen erfüllen, und wir werden uns fernhalten von allem Bösen oder Zerstörerischen. Das ist die Art der Frommen und der Menschen der guten Taten - sie lieben den Frieden, erfreuen sich daran, was den Menschen nutzt und sie der Tora näherbringt; sie zertreten niemals noch nicht einmal ein Senfkorn und werden zornig über jede Art von Zerstörung, die ihnen begegnet. Wenn sie nur etwas davor bewahren können, vernichtet zu werden, so scheuen sie keine Mühe, um es zu retten.»[15]

Die Mischna verbietet die Verwendung von Ölbaumholz und Feigenholz auf dem Altar; Aha bar Jacob vertrat die Meinung, dieses Verbot läge darin begründet, die Zerstörung derartiger Bäume würde die Besiedlung des Landes zunichte machen[16].

Einschränkungen der Weiderechte

Die Mischna (Baba Qamma VII,7) sagt: «Man darf kein Kleinvieh[17] im Jisraellande züchten, wohl aber darf man es in Syrien und in den Wüsten des Jisraellandes.» Später äußerten Rabbinen die Ansicht, die vorrangige Absicht dieses Verbotes läge darin, zu verhindern, daß umherstreifende Tiere das Getreide und die Ernte «raubten»; andererseits wird seine Aussage dahingehend interpretiert, die Besiedlung des Landes voranzutreiben. Diese zweite Auslegung basiert auf der Prämisse, daß sich die Aufzucht von Schafen und Ziegen nachteilig auf den Getreideanbau auswirkt, und spiegelt die alte Rivalität zwischen Nomaden und Bauern wider; gleichzeitig wirft sie eine Frage auf, die auch moderne Ökologen beschäftigt, nämlich ob die Tierhaltung eine effektive Art der Nahrungsproduktion ist.

Landwirtschaftliche Feste

Die Vorstellung vom «verheißenen Land» stellt eine Erklärung dafür dar, daß die Vollendung des sozialen und nationalen Lebens von der Übereinstimmung abhängt, die zwischen Volk und Land besteht.

Alle biblischen Pilgerfeste feiern das Land und seine Erträge, obwohl ihnen darüber hinaus auch historische und spirituelle Bedeutung beigemessen wird. Durch die kollektive frohe Erfahrung dieser Feste lernten die Menschen, das Land und, durch Gottes Gebote, ihre Beziehung zueinander in Ehren zu halten. Das Bewußtsein der Freude wurde durch die Erfüllung des göttlichen Gebots, die Ernte des Landes mit den «Leviten ..., den Fremden, Waisen und Witwen» (Dtn 16,11 u.a.) zu teilen, noch gesteigert.

Andere die Umwelt betreffende Gebote

Basierend auf Dtn 23,13.14, besteht die *halakha* darauf, daß Abfall «im Vorgelände des Lagers» entsorgt werden soll, d.h. an einer Sammelstelle, an der er die Lebensqualität nicht beeinträchtigt. Talmud und Gesetzbücher weiten diese Vorstellung auf das allgemeine Verbot aus, Abfall oder Müll dort abzuladen, wo er die Umwelt oder die Ernte beeinträchtigen könnte.

Geruch wird als besonders unangenehme Belästigung empfunden, weshalb es nicht nur Vorschriften hinsichtlich der Plazierung von Toiletten, sondern auch von Geruch absondernden kommerziellen Unternehmen wie z.B. von Gerbereien gibt[18]. Es steht außer Frage, daß das rabbinische Recht Überlegungen, die auf den Schutz der Umwelt angelegt sind, Priorität vor rein kommerziellen Motiven einräumt.

Wie den Geruch, so stufen die Rabbinen auch Luftverschmutzung und Rauch in die Kategorie der indirekten Schädigung ein, da sie sich aus einiger Entfernung negativ auswirken. Sie werden trotzdem einstimmig verboten.

Die Mischna *(Baba Bathra* II) mißbilligt die Ansiedlung eines Dreschbodens im Umkreis von 50 Ellen eines Wohngebiets, da die umherfliegenden Partikel, die durch das Dreschen in Bewegung gesetzt werden, die Luftqualität angeblich mindern. Genausowenig darf ein Ofen wegen der Beeinträchtigung der Luft durch den ausgestoßenen Rauch im Umkreis von 50 Ellen eines Wohngebiets liegen *(Baba Bathra* 1,7); die 50-Ellen-Grenze wurde später von den Gaonim auf eine beliebig große Entfernung, von der aus Rauch Irritationen der Augen oder Belästigungen allgemeiner Natur verursachen konnte, ausgeweitet[19].

Die Rabbinen schufen verschiedene Gesetze, um die Verschmutzung des Wassers zu verhindern und eine gerechte Verteilung des Wassers sicherzustellen.

Die Mischna bestimmt, daß Nachbarn in einem Wohngebiet berechtigt sind, gegen die Eröffnung eines Geschäftes oder eines ähnlichen Unternehmens mit dem Argument vorzugehen, daß der damit verbundene Lärm ihre Ruhe stören könnte. Es ist jedoch trotz des von Kindern verursachten Lärms erlaubt, eine Toraschule zu eröffnen, denn Erziehung hat Vorrang *(Hoshen Mishpat* 165,3).

Das Bestreben der rabbinischen Gesetzgebung, die Umwelt zu schützen und zu verbessern, rührt von dem biblischen Gesetz der Levitenstädte (Num 35, 2-5) her. So wie diese Passage von den Rabbinen verstanden wird, war jede Stadt von einem doppelten Gürtel umgeben, als erstes ein «grüner Gürtel» von 1000 Ellen, dann ein 2000 Ellen umfassender Gürtel, in dem «Felder und Weinberge» lagen.

Die rabbinische Wertschätzung der Schönheit der Natur wird in dem Segensgebet veranschaulicht, das man sprechen soll, wenn man «in den Tagen des Nisan hinausgeht und die Bäume blühen sieht»:

«Gepriesen sei er, der es in seiner Welt an nichts fehlen ließ und in dieser schöne Geschöpfe und schöne Bäume erschaffen hat, die Menschen an ihnen sich ergötzen zu lassen.»[20]

Fortpflanzung versus Bevölkerungskontrolle

Die Welt kann nicht erhalten werden, wenn der Bevölkerungszuwachs nicht in Grenzen gehalten wird. Durch die Fortschritte in der Medizin und die gesteigerte Nahrungsmittelproduktion ist die menschliche Bevölkerung stark angewachsen; wie Malthus bemerkt, nimmt die Bevölkerungskurve jedoch, wenn der Zuwachs keiner Kontrolle unterzogen wird, exponential zu, während die Kurve der zur Verfügung stehenden Nahrungsmittel arithmetisch ansteigt.

Das Judentum gestattet einige Formen von Geburtenkontrolle, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist; Abtreibung ist nicht nur erlaubt, sondern bis zum Ende der Schwangerschaft zwingend vorgeschrieben, um das gefährdete Leben der Mutter zu retten[21]. Obwohl Empfängnisverhütung vom moralischen Standpunkt her fragwürdig ist, ist es vorzuziehen, Abstinenz zu üben, wenn durch die Unterhaltung normaler sexueller Kontakte innerhalb einer Ehe Lebensgefahr hervorgerufen würde[22].

Was aber, wenn statt der Gefährdung des Lebens der Mutter ökonomische Gesichtspunkte ins Spiel kommen? Als Resh Laqish (3.

Jahrhundert) bestimmte: «Es ist verboten, in Hungerjahren den Beischlaf auszuüben» (BT *Taanit* 11a), dachte er an örtlich oder zeitlich begrenzte Hungersnöte, nicht an den ansteigenden Druck der Bevölkerung auf begrenzte Weltressourcen. Diese Vorstellung war den klassischen Quellen der jüdischen Religion natürlich fremd. Ausgehend von der Pflicht zur Fortpflanzung, wie sie in Genesis in den Worten ausgedrückt ist: «Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde ...», könnte man annehmen, daß «bevölkert» bedeuten soll: «Erreicht die maximale Bevölkerung, die bei einem akzeptablen Lebensstandard unterhalten werden kann, aber geht nicht über diese Grenze hinaus.» Die Rabbinen selbst (BT *Jabmuth* 62a) machten sich Jesajas Ausspruch, «Gott, der die Erde geformt und gemacht hat, ... hat sie nicht als Wüste geschaffen, er hat sie zum Wohnen gemacht» (Jes 45,18) zunutze, um das Minimalerfordernis für die Fortpflanzung zu definieren - ein Erfordernis, nämlich ein Sohn und eine Tochter, durch das die Bevölkerung nicht zunimmt.

Schluß - Die Bibel als kulturelles Erbe

Abschließend können wir bestätigen, daß die Bibel, unser gemeinsames kulturelles Erbe, den Standpunkt des Naturschutzes vertritt.

Erstens richtet die in Genesis zu lesende Erklärung der ursprünglichen Gutheit der Schöpfung und der menschlichen Verpflichtung, die Schöpfung zu «bebauen und zu erhalten», unseren Blick auf Schutz und Erhaltung.

Wenn wir die Bibel als Geschichte des Volkes und des Landes lesen, entdecken wir zweitens, daß die biblischen Geschichten Anliegen des Umweltschutzes enthalten: Das Sabbatjahr lehrt uns, das Land nicht überzustrapazieren, die Gebote über die Vermischung der Arten lehren uns Respekt vor der biologischen Vielfalt der Arten. Der Festkreis ist der Prototyp eines allgemeinen pädagogischen Programms, der Respekt vor der Natur lehren will.

Die Tradition entwirft spezifische Gesetze für die Kontrolle über die Verschmutzung von Luft, Wasser und Umwelt und die Verringerung von Lärm- oder Geruchsbelästigung.

Wir dürfen jedoch nicht zuviel erwarten. Wir können uns von der Vergangenheit inspirieren lassen, aber wir können von ihr keine eindeutigen Antworten erhalten. Es wäre anachronistisch, in den früheren Quellen ein Konzept zur Abfallentsorgung als Bedrohung des gesamten Gleichgewichts der Natur oder des Klimas finden zu wollen. Wenn die Rabbinen jedoch das Anlegen von Obst- und Gemüsegärten um Jerusalem herum verboten, weil das Düngen ihrer Ansicht nach die Umweltqualität beeinträchtigte[23], folgen wir ihnen auf dem Fuße, wenn wir uns von der Umweltzerstörung in großem Stil, die vom traditionellen Bergbaubetrieb oder durch das Verbrennen fossiler Brennstoffe verursacht wird, betroffen zeigen.

Die Tatsache, daß wir die Bibel bei unserem Engagement für den Umweltschutz «auf unserer Seite haben», wandelt das, was ansonsten eine reine Sache der Vernunft wäre, um in eine Frage der Liebe, in Achtung vor der Größe und der Herrlichkeit von Gottes Schöpfung. Das ist genau der Punkt, an dem sich feststellen läßt, wie sehr «humanistische» Werte in der biblischen Tradition verwurzelt sind.

[1] Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate», Nr. 4.

[2] Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1985) 57.

[3] Der Midrasch *Bereshit Rabbah* 3,9 schreibt die Äußerung, daß Gott «Welten erschaffen und zerstört hat, bevor er diese machte», seine endgültige und perfekte Schöpfung, dem im 3. Jahrhundert in Palästina lebenden Rabbi Abbahu zu.

[4] Der Text des *Pereq Shira* in hebräischer Ausgabe befindet sich in den Gebetbüchern von Jacob Emden und Seligmann Baer.

[5] Zitiert nach den von N. Rakover für das Israelische Justizministerium herausgegebenen Texten über die *Protection of Animals.*

[6] J. Albo, *Sefer Ha-Iqqarim* Buch III, Kapitel 1 (Englische Ausgabe: Book of Principles, hrsg. von I. Husik (Philadelphia 1946)).

[7] Die «sieben Gebote der Kinder Noahs» versuchen die religiösen Verpflichtungen der Menschheit im allgemeinen für alle von Noah abstammenden Menschen zu definieren. Die Gebote, unbekannt in dieser Form in

Quellen, die aus einer früheren Zeit als dem 3. Jahrhundert stammen, lauten: Du sollst Gott nicht lästern; Du sollst keine Götzen anbeten; Du sollst nicht morden; Du sollst keinen Ehebruch begehen; Du sollst nicht stehlen; Du sollst Gerichte einsetzen; Du sollst kein «Körperteil, das einem Tier bei lebendigem Leib ausgerissen wurde», essen. Das letzte Gebot bezieht sich auf Grausamkeiten gegenüber Tieren.

[8] Babylonischer Talmud *Baba Mecia* 85a. Die Talmudzitate beziehen sich auf den Babylonischen Talmud (BT) und sind der zwölfbändigen deutschsprachigen Talmud-Ausgabe Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch L. Goldschmidt (Berlin 1964-1967) entnommen Arabische Ziffern bezeichnen die Folii, römische Ziffern die Kapitel.

[9] BT *Berakhoth* 40a und *Orah Hayyim* 167,6.

[10] Vgl. E.J. Shochet, Animal Life in Jewish Tradition: Attitudes and Relationships (New York 1984) und D. Bleich, Contemporary Halakhic Problems, Vol.3 (New York 1989) 194-236 zur halachischen Literatur über diese Themen.

[11] J. Albo, *Sefer Ha-Iqqarim* Buch III, Kapitel 15; Isaac Abravanel, Commentary on Isaiah 11 and Genesis 2.

[12] Vgl. R. Schwarz, Judaism and Vegetarianism (1982) und J. D. Bleich, Contemporary Halakhic Problems, Vol. 3 (New York 1989) 237-250b.

[13] E. Landau, *Noda bi Yehuda,* Vol. 2 *Yore Deah* 10.

[14] Wörtlich übersetzt: «nicht zerstören». Im BT *Makkoth* 22a betont Rabina (4. Jahrhundert) den positiven Aspekt des Gebotes, «genieße ihre Früchte, sie selbst aber haue nicht um.»

[15] *Sefer Ha-Hinnukh,* Mitzva 529.

[16] Mischna *Tamid* II,iii (BT 29b); vgl. Mischna *Shebi'it,* Ende von IV.

[17] Schafe und Ziegen.

[18] BT *Baba Bathra* II; *Hoshen Mishpat* 145.

[19] Die Gaonim waren die führenden Gelehrten der babylonischen Schulen vom 6. bis zum 10. Jahrhundert; sie nahmen in der Überlieferung und Entwicklung des rabbinischen Rechts eine herausragende Stellung ein.

[20] Judah bar Ezekiel (lebte im Palästina des 3. Jahrhunderts) im BT *Berakhoth* 43b.

[21] Vgl. D.M. Feldman, Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law (New York 1974).

[22] AaO. 302.

[23] BT *Baba Qamma* 82b.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett.

NORMAN SOLOMON

geboren in Cardiff, Südwales, und ausgebildet an der Cardiff High School und dem St. John's College, Cambridge. Als orthodoxer Rabbi arbeitete er in jüdischen Gemeinden in Manchester, Liverpool, London und Birmingham; Gründungsdirektor des Zentrums für das Studium des Judentums und der jüdisch-christlichen Beziehungen (Centre for the Study of Judaism and Jewish-Christian Relations) am Selly Oak College, Birmingham, Lehrbeauftragter der Fakultät für Theologie an der Universität von Birmingham und Gastprofessor am Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies; von 1985-1989 arbeitete er als Herausgeber der Vierteljahresschrift Christian Jewish Relations des Instituts für jüdische Angelegenheiten (Institute of Jewish Affairs); Berater des Internationalen Rats für Christen und Juden und regelmäßiger Teilnehmer bei wichtigen jüdisch-christlichen Beratungen. Veröffentlichungen: Judaism and World Religion (London und New York 1991); The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his School (Atlanta 1993). Anschrift: Centre for the Study of Judaism and Jewish-Christian Relations; Central House, Selly Oak Colleges, Bristol Road, Birmingham B29 6LQ, Großbritannien.

Teresa Okure

«Siehe, ich mache alles neu!»

Das Schlußdokument der Vierten Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation

Die Katholische Bibelföderation hielt die vierte ihrer Vollversammlungen, die jeweils im Abstand von sechs Jahren stattfinden, 1990 in Bogota, Kolumbien, ab. Das Thema der Versammlung lautete «Die Bibel und die Neue Evangelisierung». Als biblischen Schlüsseltext hatte man den Satz «Siehe, ich mache alles neu» (Jes 43,19; Offb 21,5) gewählt[1]. Das Schlußdokument skizziert den Weg, den die Bibelföderation nach der Versammlung einschlagen wollte, um der Verwirklichung der ursprünglichen Ziele ihrer 21jährigen Existenz näherzukommen[2], nämlich «die Bischöfe in ihrer seelsorglichen Verantwortung für intensiveren Gebrauch und bessere Kenntnis der Bibel zu unterstützen» und im besonderen «zur Verwirklichung der im 6. Kapitel der Konzilskonstitution über die Göttliche Offen-

barung gesteckten, sehr wichtigen Ziele beizutragen»[3]. Wie die Schlußerklärung bemerkt, «fand die Vollversammlung 25 Jahre nach der Veröffentlichung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung ‹Dei Verbum› statt»[4], ein Dokument, das maßgeblich zur Gründung der Katholischen Bibelföderation beigetragen hat.

Die mit diesem Artikel vorliegende aktuelle Untersuchung bietet einen umfassenden Überblick und eine kritische Beurteilung des Schlußdokuments. Sie wirft außerdem ein Schlaglicht auf andere Implikationen der Bibelstelle, unter die die Bibelföderation ihre Vollversammlung gestellt hat. Grundsätzlich wird die Studie von dem Interesse geleitet, die wechselseitige Einflußnahme zwischen verschiedenen Kulturen und der Bibel zu beleuchten, und beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit der Frage, wie die Bibel in multikulturellen und kulturübergreifenden Kontexten den Umgang mit pastoralen Diensten handhaben soll.

Inhalt des Schlußdokuments

Das Schlußdokument umfaßt 21 Seiten, deren Inhalt in fünf Teile sowie Einleitung und Schluß gegliedert ist. Die Einleitung informiert über Datum, Tagungsort, Thema und Anzahl der bei der Versammlung anwesenden Teilnehmer. 140 Teilnehmer, Delegierte und Beobachter aus 70 Ländern der fünf Kontinente eingeschlossen, nahmen an der Versammlung teil (1,1). Im Durchschnitt kamen somit zwei Teilnehmer auf jedes Land und 28 Teilnehmer auf jeden Kontinent.

Erster Teil: Der Ruf nach einer Neuen Evangelisierung

Den Anstoß für das Thema der Versammlung, «Die Bibel und die Neue Evangelisierung», gab der Aufruf Johannes Pauls II. «zu einer weltweiten Neuen Evangelisierung, da wir uns auf das dritte Jahrtausend hinbewegen» (2.1). Der Bibel kommt bei dieser Aufgabe eine Schlüsselrolle zu. «Die Versammlung war sich der großen Veränderungen und Neuerungen lebendig bewußt, die sich in der ganzen Welt und in der Kirche ... vollziehen.» (2,1; vgl. 2,2 a-g) All diese Veränderungen in solchen Bereichen wie der Wissenschaft und Technik, in den Medien und der Computerrevolution, in der Wirtschaft, in der «Wiederentdeckung alter Kulturen und dem Aufbrechen der Länder der sogenannten ‹Dritten Welt›», in Fragen zur Rolle der Frau, im Phänomen des Fundamentalismus und in der Politik des neuen Osteuropa sollen eine «völlig neue Weltordnung entstehen lassen, die jenseits unserer Erwartungen liegt» (2.2).

Indem sie «sich inmitten dieses Neuen findet», so fährt das Schlußdokument fort, ist die Kirche, deren vorrangige Aufgabe in der Evangelisierung liegt, «zu einer Neuen Evangelisierung aufgefordert als Antwort auf all das Neue, das sie umgibt». Dieser Ruf nach einer Neuen Evangelisierung wird bis zum Zweiten Vatikanum, das in der Vision Johannes' XXIII. als «das Neue Pfingsten ... in der Kirche unserer Tage» beschrieben wird, und zu *Evangelii nuntiandi* (1975) zurückverfolgt, dem Schreiben, in dem Paul VI. als erster von einem «neuen Zeitalter der Evangelisierung» gesprochen hatte (2.3).

Obgleich die Neue Evangelisierung dermaßen stark betont wird, räumt das Schlußdokument mit Recht ein, daß dieses «Neue» in der Evangelisierung selbst liegt, denn «es besteht ja im Erlösungswerk des Herrn Jesus Christus», in dem «Gott alle Dinge neu gemacht hat». Weil die christliche Evangelisierung «immer (und von ihrer Natur her) neu» ist, besteht das Neue für uns heute wie für vergangene und zukünftige Generationen darin, «aufs neue die Neuheit der Frohbotschaft», in der Art und Weise, wie sie sich auf unsere eigene Situation anwenden läßt, «zu entdecken».

Im folgenden Abschnitt beschäftigt sich das Schlußdokument mit dem lateinamerikanischen Kontext, in dem die Vollversammlung stattfand. Die Feier der 500 Jahre christlicher Evangelisierung des lateinamerikanischen Kontinents gab Anlaß zu einem Blick auf das gemischte Bild der guten und der schlechten Seiten der Evangelisierung. Das Positive liegt im Glauben und in der Selbstaufopferung von überzeugenden Missionaren, die mit ihrer Art

der Verkündigung des Evangeliums glaubhaft Zeugnis der Liebe Jesu Christi gaben. Die Schattenseiten der Evangelisierung bestehen darin, daß einige Christen dieses Zeugnis durch «politische und wirtschaftliche Interessen, ... sowohl durch ihre ungerechte Ausbeutung der Reichtümer dieses Landes, als auch durch ihren Mangel an Respekt für die Menschenrechte jener, die hier schon seit Jahrhunderten lebten», kompromittierten (3.1; 3.2).

Der vierte Abschnitt behandelt das Verhältnis zwischen der Neuen Evangelisierung (4.1) und dem Bibelapostolat (4.2) und hebt die Rolle der Katholischen Bibelföderation bei der Neuen Evangelisierung hervor (4.3). «Die Neue Evangelisierung ist ein Bemühen der ganzen Kirche: von der Spitze bis zu jedem einzelnen Mitglied, auf universaler wie auf lokaler Ebene.» Diese Aufgabe berührt außerdem jeden Aspekt des Lebens der Kirche: «Erstverkündigung, Katechese, Feier der Liturgie, Dienst an der Welt, theologische Reflexion, pastorale Praxis und institutionelle Strukturen» (4.1).

Als ein wichtiger Aspekt der Neuen Evangelisierung ist das Bibelapostolat darum bemüht, dafür zu sorgen, daß «‹sich jede kirchliche Verkündigung, wie die christliche Religion selbst, von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren muß› (DV 21)» (4.2). Das Hauptanliegen der Katholischen Bibelföderation besteht danach darin, «der Bibel ihren angemessenen Platz in diesem Projekt der Weltkirche zu sichern. Auf den verschiedenen Ebenen und in den verschiedenen Regionen muß deutlich werden, wie sich die Bibel am besten verbreiten läßt und was die Föderation tun kann, um solche Bemühungen anzuregen, zu fördern und zu unterstützen» (4.3). Der Weg der Föderation mit ihren Vollversammlungen von Wien (1972) über Malta (1978) und Bangalore (1984) nach Bogota (1990) wird als «schrittweise systematische bibelpastorale Antwort auf die Herausforderung der Neuen Evangelisierung» betrachtet (4.3).

Zweiter Teil: Was wir unter der Neuen Evangelisierung verstehen

Das Verständnis der Neuen Evangelisierung basiert auf einem trinitarischen Rahmen: «Gott ist in unserem Leben, in der Natur und in der Geschichte gegenwärtig (Ps 8,1-10; 19,2-7), da alles in Christus und für Christus geschaffen wurde (Kol 1,15-16). Der Geist Gottes wirkt in der ganzen Menschheit (Weish 8,1) und führt sie auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenen Gaben versehen zu Christus (cf. Joh 14,2).» Dieses Bewußtsein hat zur Folge, daß «wir auf das lebendige Wort hören müssen, das Gott an uns richtet, um es verkündigen zu können (DV 1)» (5.1).

Auf diese Bestätigung folgt die Erkenntnis, daß wir, wie die Jünger auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13-35) «manchmal die Gegenwart Christi, der mit uns geht, noch nicht bemerken (Lk 24,16)» und daß wir, anders als Paulus, «nicht immer in der Lage sind, in der Geschichte unserer Völker die Gegenwart Christi zu erkennen». Diese Einsicht verlangt nach einer Evangelisierung, die «neu ist in ihrem Eifer, neu in ihren Methoden, neu in ihrem Ausdruck (5.2; 5.3)»[5].

Diese «Neuheit» der Methode und des Ausdrucks erfordert, daß diejenigen, die mit der Evangelisierung betraut sind, sich zunächst selbst «evangelisieren» lassen müssen, d.h. «die Herausforderung und die Krise des Neuen wahrnehmen, ... durch Dunkelheit und die Erfahrung des Nichtwissens gehen ... und die Versuchung spüren, anderen Wegen zu folgen». Durch «radikalen Gehorsam» können sie «auf neue und unverdiente Weise das freundliche Antlitz Gottes erfahren, der die Toten zum Leben auferstehen läßt, und können erkennen, daß Jesus der Herr ist» (5.4). Diese neue Gotteserfahrung schenkt den Verkündern der Frohbotschaft «neue Augen», um Gottes Wirken in der Vergangenheit zu verstehen, und mit dieser Einsicht können sie «die Zeichen des Reiches Gottes, das im Leben und in der Geschichte unserer Völker im Entstehen begriffen ist», erkennen (5.5). Die auf diese Weise evangelisierten Evangelisierenden öffnen sich so dem Geist Gottes gegenüber, der sie fähig macht, das Wort zu verstehen, das er an sie richtet, und der sie dafür ausrüstet, bis an die Enden der Erde Zeugen zu sein, dem in der Apostelgeschichte beschriebenen Beispiel der ersten Jünger zu folgen und zu evangelisieren wie Petrus (Apg 2,14-36; 3,11-26), Philippus (Apg 8,26-40),

Paulus (Apg 17,22-31; Eph 1,9-19; 1 Kor 15,28) und die Gemeinde in Antiochien (Apg 11,19-26). Das wird mit sich bringen, «wie Paulus gegenüber Petrus anzuprangern, was in der Kirche selbst falsch ist (Gal 2,14)». Das alles hat das Ziel, allen Menschen zu ermöglichen, «Leben zu haben und es in Fülle zu haben (Joh 10,10)» in einem System, in dem Gott alles in allem ist (1 Kor 15,28) (5.6).

Aus dieser neuen «Erfahrung Gottes in Jesus Christus» entsteht darüber hinaus ein neuer Mut, der den Verkündiger dazu veranlaßt, offen seine Meinung auszusprechen und mehr Gott als den Menschen zu gehorchen (Apg 4,19-20). Dieser neue Eifer wird zu einer «Kraft und einem Licht werden und hilft uns, Sauerteig in einer neuen Menschheit zu sein (Mt 13,33), Garanten eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17)». Er drängt den Jünger, die Frohbotschaft vom Reich Gottes zu verkünden, genauso wie es Jesus auf dem Weg nach Emmaus tat» (5.7).

Die Abschnitte 5.8 bis 5.16 untersuchen paradigmatisch die pädagogische Methode, die Jesus anwandte, um den Emmausjüngern die Frohbotschaft zu verkünden (Lk 24,13-35). Von zentraler Bedeutung für diese Pädagogik ist die Tatsache, daß Jesus den Jüngern in einer für sie scheinbar hoffnungslosen Situation zuhört (5.8); er begleitet sie als Freund und spricht mit ihnen (5.9). Diese Haltung des Zuhörens, des Dialogs wird als der erste Schritt zu einer Neuen Evangelisierung betrachtet. Es ist eine Haltung, aus der heraus Jesus dreißig Jahre bescheiden in seinem Heimatort Nazaret lebte, um «zu lernen, was während der drei Jahre des öffentlichen Lebens zu verkündigen ist» (5.10).

Der zweite Schritt der neuen Pädagogik besteht darin, den Jüngern in einem Prozeß der geleiteten Entdeckung zu helfen, die Ereignisse mit neuen Augen zu sehen. Indem sie noch einmal das durchgehen, was sie bereits wußten, nämlich ihre Schriften, hilft ihnen Jesus dabei, diese bekannten Schriften «im Licht der Auferstehung» neu zu interpretieren und so «die Situation, in der sich die Jünger befinden, zu erhellen» (5.11). Das Weise an dieser Pädagogik liegt darin, daß «das Neue», das Jesus verkündet, «nicht völlig neu», sondern «ein altes Neues ist, das sich schon in der Geschichte und in den Hoffnungen des Volkes findet». Indem er die Schriften auf diese Weise liest, «bricht Jesus mit der irrigen Sicht der herrschenden Ideologie und bereitet die Jünger darauf vor, die Gegenwart Gottes zu entdecken» (5.12). Desweiteren hilft Jesus, indem er «das Ereignis des Kreuzes in die umfassendere Perspektive von Gottes Plan» stellt, den Jüngern zu erkennen, «daß sie nicht verlassen sind» und daß «die Geschichte der Welt weiterhin in den Händen Gottes liegt» (5.13).

Insgesamt gesehen, interpretiert Jesus die Schriften «ausgehend von dem konkreten Problem der Jünger und entdeckt in der Situation neue Kriterien, um auf die Texte zu hören. Mit Hilfe der Schriften erhellt er ihnen ihre Situation und eröffnet einen Horizont der Hoffnung. Gleichzeitig hilft er ihnen, ihre Fehlhaltung wahrzunehmen, und ruft sie zur Umkehr» (5.14).

Das Schlußdokument stellt fest, daß «die Schriften allein jedoch nicht notwendigerweise unsere Augen öffnen, uns nicht von selbst sehend machen. Sie lassen nur unser Herz brennen (Lk 24,32)». Was unsere Augen öffnet, ist der dritte Schritt der Neuen Evangelisierung, nämlich das «konkrete Zeichen des Teilens (Lk 24,31)», das uns die «Gegenwart des auferstandenen Christus erkennen läßt (Lk 24,31)». «Diese Geste des Teilens läßt eine Gemeinschaft entstehen, in der die Christen alles gemeinsam haben (Apg 2,44-45; 4,32-35). Die Eucharistie stellt den «höchsten Ausdruck dieser Gemeinschaft» dar und «enthüllt uns die sakramentale Dimension des Wortes Gottes» (5.17). Durch die Entdeckung der Gegenwart des auferstandenen Christus in dieser Gemeinschaft sind die Jünger «selber auferstanden und wiedergeboren». Sie erkennen in Kreuz und Tod «das Zeichen von Leben und Hoffnung» und «die Wurzel von Freiheit und Mut» (5.16). Kurz gesagt, führt die neue Pädagogik, für die die Geschichte der Emmausjünger paradigmatisch steht, zu einer Erfahrung der wahren «Umwandlung, die die Realität verändert und neue Wege menschlichen Miteinanders eröffnet» (5,17).

Dritter Teil: Wie wird die Neue Evangelisierung zur Frohbotschaft?

Dieser Teil des Schlußdokuments betont, daß die Neue Evangelisierung nur dann zur Frohbotschaft werden kann, wenn sie sich «der Vielfalt der Kontexte, in denen wir heutzutage leben», als der *loci*, an denen die Menschen Erlösung erfahren sollen, bewußt wird. Die spezifischen Kontexte, die aufgeführt und kommentiert werden, umfassen den Kontext des kulturellen Pluralismus (6.1), den Kontext der sozialpolitischen und wirtschaftlichen Situation (6.2), den Kontext der ökologischen Gleichgewichtsstörungen (6.3), den Kontext des religiösen Pluralismus (6.4), den Kontext der Menschen, die aus totalitären Systemen ausbrechen (6.5), den Kontext des neuen Erwachens von aus ethnischen, sprachlichen, wirtschaftlichen, sozialen, sexistischen und politischen Gründen an den Rand gedrängten Bevölkerungsgruppen (6.6), den Kontext der Ökumene und den Kontext der christlichen Gemeinschaften (6.8).

Jeder dieser Kontexte verlangt nach seinem eigenen spezifischen Evangelisierungsansatz. Der Kontext des kulturellen Pluralismus z.B. erfordert den Ansatz der Inkulturation, während der des wirtschaftlichen Ungleichgewichts nach einem «ausgewogenen Blick» verlangt, der dafür sorgt, daß die «Habgier» der Menschen bei der Nutzung der Ressourcen der Erde vor ihren «Bedürfnissen» zurücksteht und daß alle Menschen die Jugend und die Frauen bei Bewahrung der Schöpfung unterstützen statt sie auszubeuten. Er ruft außerdem zu einer kritischen Neuinterpretation von Gen 1-11 und anderen Bibeltexten (Ijob 38-39; Ps 104; Spr 8,22-31) auf, in denen der Mensch nicht das Zentrum von Gottes Schöpfungsplan ist. Der Kontext des religiösen Pluralismus, in dem Menschen ihr Recht auf die Ausübung ihrer Religion zum Teil mit fundamentalistischen Zügen einklagen, fordert von uns Christen den Übergang von einem apologetischen zu einem dialogischen Zugang bei gleichzeitiger Bewahrung des Rechts, das Evangelium zu verkünden und Tendenzen in Religionen zu kritisieren, die die Menschenrechte und menschliche Werte verletzen. Er führt außerdem zu dem Versuch, eine geeinte Gesellschaft aufzubauen, selbst wenn es unmöglich ist, eine Glaubensgemeinschaft zu erreichen.

Vierter Teil: Eine neue Art, die Bibel zu lesen

Im Bewußtsein, daß nicht alle vorherrschenden Arten, die Bibel zu lesen, in gleicher Weise geeignet sind, führt das Schlußdokument neue Möglichkeiten des Zugangs zur Bibel an, die den Bedürfnissen der verschiedenen Kontexte gerecht werden sollen. Bezeichnenderweise empfiehlt das Schlußdokument, mit der jeweiligen Lebenssituation als dem Ort, an dem Gott sein Wort durch die Bibel, die Kirche und die Situation der Menschen spricht, zu beginnen. Auf diese Weise lernen wir, Gott als etwas Konkretes, nicht als etwas abstrakt Philosophisches, zu sehen, gegenwärtig im Leben der Menschen (7.1). Das betende Lesen der Bibel macht uns offen für Gottes Selbstmitteilung in Liebe, die der eigentliche Zweck seiner Kommunikation mit uns ist (7.2). Die Bibellektüre sollte außerdem zur Entdeckung des wahren Inhalts der Bibel befähigen und alle ideologischen oder politischen Interpretationen, die einen Verrat an der Botschaft bedeuten, scheuen (7.3). Um der Gefahr des Fundamentalismus aus dem Weg zu gehen, sollte die Bibel im Kontext einer gläubigen Gemeinschaft unter Berücksichtigung ihres sozio-historischen Kontextes gelesen werden. Der Fortschritt innerhalb der biblischen Offenbarung, die in Christus gipfelt, sowie die Existenz der vielen verschiedenen literarischen Formen sollten berücksichtigt werden (7.4). Eine derartige neue Lesart der Bibel bringt ein neues Bibelapostolat hervor (7.5).

Fünfter Teil: Praktische Empfehlungen

Das Schlußdokument schließt mit praktischen Empfehlungen, die auf die Förderung des notwendigen und erwünschten Bibelapostolats hinzielen und erreichen wollen, «daß man die Bibel nicht nur besitzt und liest, sondern auch glaubt und lebt» (8). Diese Empfehlungen richten sich an die «gesamte Kirche» (8.1.1-2),

an die Katholische Bibelföderation (8.2.1-3) und an die Mitglieder der Bibelföderation (8.3.1-6, jeweils mit weiteren Unterpunkten). In diesem Teil werden einerseits einige der bedeutendsten innovativen Aspekte, aber andererseits auch die größten Schwachstellen des Schlußdokuments deutlich. Die Empfehlungen sind sehr umfangreich, klar durchstrukturiert, aber auch ein wenig zu ehrgeizig. Aus praktischen Gründen werde ich im nächsten Teil meines Artikels, der kritischen Beurteilung des Dokumentes, näher auf einige von ihnen eingehen.

Kritische Beurteilung des Schlußdokuments

Als die Schlußerklärung vor vier Jahren herausgegeben wurde, stellte sie in mehrfacher Hinsicht ein innovatives kirchliches Dokument dar. An dieser Stelle können wir einige ihrer Stärken und Schwächen nur andeuten. Auf der positiven Seite läßt sich verbuchen, daß ihr Inhalt sehr treffend die Überzeugung der Föderation wiedergibt, daß die Bibel jeden Aspekt menschlichen Lebens berühren sollte: den religiösen, den politischen, den ökumenischen, den inter-religiösen, den ökologischen, den ökonomischen, den sozialen Aspekt usw. Diese Überzeugung basiert auf dem festen Glauben an die der Bibel innewohnende Kraft als das Wort Gottes, diese menschlichen Situationen anzusprechen, zu hinterfragen und umzuwandeln. Die Bibel wird als «ein Buch für die Welt» betrachtet, «weil wir weder die Bibel verstehen können ohne die menschliche Realität in ihrer Erlösungsbedürftigkeit, noch die menschliche Realität ohne die Bibel» (6.2). Das hat seinen Grund darin, daß der gleiche Gott, der in der Bibel und in entscheidender Weise durch Christus (Heb 1,1-2) spricht, durch den Gott alle Dinge erschaffen hat und über den die Schriften Zeugnis ablegen (Joh 5,39), auch im Leben der Menschen und in ihren Kulturen gegenwärtig und aktiv ist. Aufgrund dieser Tatsache muß außerdem hinzugefügt werden, daß wir das Mysterium Jesu selbst, des Wortes, das Fleisch geworden ist, ohne die menschliche Realität in ihrer Erlösungsbedürftigkeit nicht verstehen könnten. Demnach muß nicht nur die Bibel, sondern die gesamte Theologie und Christologie in der menschlichen Realität begründet sein, wenn sie authentisch und angemessen verstanden werden soll.

Ein zweiter lobenswerter Aspekt des Schlußdokuments besteht in der Forderung nach einem neuen Zugang zu oder einer neuen Orientierung bei der Interpretation der Heiligen Schrift. Diese Interpretation soll der Seelsorge in der Kirche zugute kommen, d.h. sie soll dem konkreten Leben der Menschen in ihren verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten und Lebenssituationen dienen. Das ist der Grund dafür, daß «die Inkulturation der Frohbotschaft» als «eine notwendige Voraussetzung für jeden sinvollen Dienst am Wort» betrachtet wird, denn u.a. hilft sie dabei, «den Reichtum des Evangeliums aufzudecken» (6.1). Die Verwendung der Geschichte von Jesu Begegnung mit den Emmausjüngern stellt ein geeignetes Beispiel für die Art der neuen Bibellektüre, für die das Dokument eintritt, dar.

Als eine Konsequenz aus dem Gesagten ergibt sich die Behauptung, daß die jeweilige Lebenssituation der Menschen die Kriterien für die Interpretation der Heiligen Schrift zur Verfügung stellen sollten. Das bedeutet auch, daß jeder der unter Punkt 6 aufgeführten verschiedenen Kontexte der Völker auf der Welt seine eigenen Kriterien zur Auslegung der Bibel aufstellen sollte. Dieser Ansatz steht im Einklang mit der Methode, die Jesus selbst bei der Verkündigung des Reiches Gottes praktizierte. Seine zahlreichen Gleichnisse z.B. demonstrieren seine Fähigkeit, seine Lehre den jeweiligen Zuhörern anzupassen, indem er auf ihnen geläufige Traditionen und die ihnen eigenen Lebensumstände anspielte. Diese Erkennnis des Dokuments bedeutet, daß, so wie die Bibel die Lebenssituationen der Völker bereichert, indem sie Licht auf sie wirft, sie hinterfragt und ihnen Hoffnung auf Veränderung schenkt, auch die Bibel selbst von diesen multikulturellen Kontexten, in denen sie interpretiert wird, eine Bereicherung erfährt. Hierin besteht, wie ich bereits an anderer Stelle ausgeführt habe, eine der reichsten Segnungen, die die Inkulturation für die Verkündigung der Frohbotschaft und für das ganze Leben der Kirche gebracht hat[7].

Ähnliche Segnungen entstehen aus dem Hören auf das Evangelium, das die armen und «unterdrückten Menschen uns predigen» (6.6).

Das Schlußdokument hat ebenfalls Recht mit seiner Erklärung, daß nicht alle gebräuchlichen Methoden der Bibelinterpretation in gleicher Weise geeignet sind. Diese Ansicht findet starken Rückhalt in der kürzlich erschienenen Veröffentlichung der Päpstlichen Bibelkommission, *Die Interpretation der Heiligen Schrift in der Kirche*[8]. Dieses neue Dokument bietet einen Überblick und eine kritische Bewertung der gegenwärtig gebräuchlichen Methoden der Bibelauslegung. Es äußert z.B. die selben starken Vorbehalte gegenüber der fundamentalistischen Bibelinterpretation, die in beiden Dokumenten als «gefährlich» beschrieben wird, wie das Schlußdokument[9]. Beide Texte betonen übereinstimmend, wie wichtig es ist, der Bibel einzuräumen, die konkreten Lebensumstände der Menschen zu berücksichtigen[10]. Der Einfluß von Theologien aus der sogenannten «Dritten Welt» wird in beiden Dokumenten deutlich.

Eine weitere bemerkenswerte Eigenschaft des Schlußdokuments besteht in der Betonung der Notwendigkeit, daß der evangelisierende Mensch selbst evangelisiert oder bekehrt werden muß, sowie im offenen Eingeständnis von Fehlern der Vergangenheit als unerläßliche Voraussetzung dafür, die Frohbotschaft anderen Menschen glaubhaft vermitteln zu können. Ebenso bemerkenswert ist die Anerkennung der Notwendigkeit von Mut und Beherztheit auf seiten der Evangelisierenden, das Wort nicht nur furchtlos zu verkünden, wie es die Apostel taten (Apg 4,19-20; vgl. 5.7) und das Falsche in den Religionen und Kulturen der Völker anzuprangern (Apg. 7,1-54; 14,11-18; vgl. 5.5), sondern auch zu hinterfragen und anzuprangern, was in der Kirche selbst im Hinblick auf ihre Strukturen und Praktiken falsch ist, dem Beispiel von Paulus gegenüber Petrus folgend (Gal 2,14; vgl. 5.5).

Als Schwachpunkt muß vermerkt werden, daß das Schlußdokument sehr umfangreich ist, sich gelegentlich wiederholt und im ganzen schwer verständlich ist. Ein Beispiel für Verwirrung stiftende Unklarheit ist die Verwendung des Wortes «neu». Das vom Schlußdokument angestrebte Ziel ist die Errichtung des «neuen Himmels und der neuen Erde». All seine Äußerungen sind darauf ausgerichtet. Deshalb spricht das Dokument häufig von «neu» und «Neuheit» in vielerlei Hinsicht: «neue Augen», «neue Arten», «neue Herausforderungen», «neue Pfade», «neue Methoden», «neue Gotteserfahrungen», «Neue Evangelisierung», «Neues um uns herum». Aber die Bedeutungen von «Neuheit»/»neu» in jedem dieser Zitate befinden sich nicht auf der gleichen Ebene. Z.B. ist es fraglich, ob die in 2.1 und 2.2 erwähnten «großen Neuerungen und Veränderungen» notwendigerweise Beweise für die Ankunft des «neuen Himmels und der neuen Erde» (5.7) sind, die das Ziel des biblisch-pastoralen Apostolats der Katholischen Bibelföderation darstellt. Die im Schlußdokument zitierten biblischen Schlüsseltexte, Jes 43,19,65,17 und Offb 21,5 müssen auf dem Hintergrund ihrer eigenen sozio-historischen Kontexte gelesen werden, wenn die Bedeutung dieser «Neuerungen und Veränderungen», die sich in der Kirche und in der Welt vollziehen, richtig eingeschätzt werden sollen.

An dem weltumspannenden Charakter der in ihm behandelten Fragen und am Ausmaß der eingeschlossenen Aktivitäten läßt sich ablesen, daß die Katholische Bibelföderation dieses Schlußdokument offensichtlich als sehr bedeutendes Dokument betrachtet. Einer der größten Kritikpunkte des Dokumentes ist die Frage seiner praktischen Umsetzung. Verschiedene Ausgaben des *Bulletin Dei Verbum*, das nach der Versammlung in Bogota erschien, berichten davon, wie die Mitglieder der Föderation die Entscheidungen der Versammlung in den verschiedenen Ländern ausführen[11]. Und dennoch wissen, wie ich feststellen mußte, als ich den Bekanntheitsgrad des Dokuments ausfindig zu machen versuchte, selbst vier Jahre nach der Vollversammlung die meisten Menschen, die nicht zufällig Mitglieder der Katholischen Bibelföderation sind, noch nicht einmal von der Existenz dieses Dokuments. Der Aspekt der Umsetzung ist eng mit dem der Verbreitung verbunden. Um größtmöglichen Erfolg zu erzielen, muß das Dokument so vielen potentiellen Vermittlern der Durchführung wie möglich zur Verfügung stehen, und z.B. an theologischen Institutio-

nen, in Bildungshäusern und Priesterseminaren erhältlich sein, nicht nur für Bischöfe und die Mitglieder der Bibelföderation.

Das Schlußdokument weist außerdem eine gewisse beachtenswerte Ambivalenz auf. Auf der einen Seite betont es, daß die «Neue Evangelisierung» die Aufgabe und das Bemühen der «ganzen Kirche» (4.1) sei und daß das neue Aufbrechen des Bibelapostolats ein «Aufbrechen von der institutionellen Struktur hin zur kreativen Gegenwärtigkeit» und «vom Klerus hin zu den Laien» (7.5.2-3) sein soll. Dennoch gehen die drei an die «gesamte Kirche» (8.1.1-3) gerichteten Empfehlungen eigentlich nur an die Adresse der Bischöfe und der Bischofskonferenzen. Zwar bilden diese die Institutionen, die die empfohlenen «Bibelsonntage, -wochen, -monate oder sogar ein Bibeljahr» (8.1.2) einrichten oder vorschlagen können, daß sich eine Bischofssynode dem Thema des «Bibelpastoralen Dienstes» widmet (8.1.3). Aber trotzdem hinterläßt dieser Abschnitt beim Leser den Eindruck, daß «die gesamte Kirche» ein Synonym für «Bischöfe und Bischofskonferenzen» ist. Und das ist eindeutig weder aus der Sicht der Bibel oder des Evangeliums noch aus der Sicht von *Lumen gentium* (besonders Kapitel 2) zu verantworten.

Ein anderer ambivalenter Aspekt ist der, daß im Zusammenhang mit der Erwähnung von Veränderungen in der Welt nur sehr wenig oder gar nichts über wirkliche Veränderungen in der Kirche selbst ausgesagt wird. Es wird der Eindruck erweckt, daß die Veränderungen sich im wesentlichen um die Kirche herum ereignen, die sich selbst «inmitten dieser Veränderungen und Neuerungen» befindet und sich dadurch herausgefordert fühlt, mit einer Neuen Evangelisierung zu reagieren. Dabei findet die große Erneuerung durch den Geist an der Basis des Gottesvolkes statt: in charismatischen Gruppen, bei Gebetsdiensten und in christlichen oder kirchlichen Basisgemeinden. Darüber hinaus existiert in der Kirche eine bedeutende, wenn auch zahlenmäßig relativ kleine Gruppe von Laientheologen und -theologinnen und Exegeten, auf deren Gegenwart und deren Beiträge sich die Schlußerklärung hätte beziehen können, um ihrer Forderung nach der Unterstützung der Laien in der Kirche in 8.3.3.2 Nachdruck zu verleihen.

Das gleiche gilt für die Notwendigkeit, den Beitrag von Frauen in der Verkündigung der Frohbotschaft von Anfang an sowie die Existenz von hervorragenden Exegetinnen zu würdigen. Die Behauptung, «Frauen *werden in Zukunft* eine wichtige Rolle im Leben der Kirche spielen» (8.3.5.6. Hervorhebungen von der Verfasserin) impliziert die Auffassung, daß sie es bis jetzt noch nicht tun. Das Problem, um das es geht, ist nicht, daß Frauen keine wichtige Rolle in der Kirche einnähmen, sondern daß ihre Rollen oft nicht anerkannt oder für nicht wichtig gehalten werden. Diese Beobachtung wurde ohne Voreingenommenheit der Tatsache gegenüber gemacht, daß die Kirche offen für eine vollständige Partizipation der Frauen an allen Aspekten des kirchlichen Lebens sein muß, so wie es der Rest des Abschnitts des Schlußdokuments fordert.

Ein anderer wichtiger, aber nur unzureichend behandelter Abschnitt des Schlußdokuments betrifft den sozialpolitischen Kontext (6.2). Obwohl das Dokument ein Bewußtsein für die sich vergrößernde wirtschaftliche Kluft zwischen Nord und Süd und reich und arm feststellt, ist das, was es als Möglichkeit vorschlägt, diese Unausgewogenheit in dieser «verunstalteten Welt» zu beheben, eher vage und sehr unangemessen. Es spricht von der Notwendigkeit, «unsere falschen Idole aufzuspüren und zu zerstören und die Schatten zu vertreiben, die die Menschen daran hindern, im Licht Gottes ihren Weg zu gehen» (6.2). Die auf diesen Abschnitt bezogenen Empfehlungen (8.3.5.4.) betonen im besonderen die Verkündigung des Evangeliums an die Armen, die Erstellung von Bibelkommentaren, die die sozialpolitischen Fragen aufzeigen, sich in Bewegungen zu engagieren, die «für Gerechtigkeit, Frieden und Solidarität mit den Unterdrückten eintreten» und in Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und religiösen Gruppen «an die Regierungen zu appellieren, einen biblischen Shabbat oder ein Jubeljahr noch vor dem Jahr 2000 auszurufen, um die Auslandsschulden der ärmsten Nationen der Welt zu erlassen».

Um jedoch eine wirklich neue Schöpfung nach Art der Vorstellungen der Offenbarungs-

und Jesaja-Texte zustande zu bringen, reicht es nicht aus, die Frohbotschaft hauptsächlich den Armen zu predigen, während die Reichen so weiterleben, als gehörten ihnen die von Gott geschenkten Reichtümer der Welt und als läge es in ihrer Hand zu entscheiden, wieviel sie davon mit den Armen teilen wollen. Darüber hinaus muß die Schuld, die die sogenannten reichen Nationen gegenüber den ärmeren auf sich geladen haben, indem sie sie in der Vergangenheit durch Sklavenhandel und Kolonialismus ausbeuteten und heute noch auf vielerlei offene und verborgene Weise ausbeuten, angesprochen werden. Diese andere Schuld, die sich in Form von kultureller, spiritueller, ökonomischer und ökologischer Ausbeutung und Entmenschlichung ganzer Nationen und ihres Erbes äußert, ist weitaus größer als die von Milliarden von Dollar oder Pfund, die die sogenannten armen Staaten den reichen angeblich schulden[12]. Diese wirkliche «Verunstaltung der Welt» erfordert eine radikal neue Lösung, so wie sie in den vom Schlußdokument zitierten biblischen Schlüsseltexten beschrieben wird. Diese letzte Beobachtung leitet zum abschließenden Teil dieses Artikels über.

Abschließende Bemerkungen

Insgesamt gesehen, stellt das Schlußdokument für Menschen, die sich heute im bibelpastoralen Dienst engagieren wollen, eine große Herausforderung dar. Zusammen mit der bereits erwähnten Schrift über die *Interpretation der Bibel in der Kirche* bildet es ein historisches Dokument zum Thema der Interpretation der Bibel, das nicht direkt aus der Feder der Amtskirche stammt, und ist ein eingehendes Studium wert. Zu den Bemerkungen über die einzelnen Teilabschnitte des Schlußdokuments muß ergänzt werden, daß die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sowohl in Jesaja (Jes 43,19; 65,17) als auch in der Offenbarung (Offb 21,5) als Werk Gottes oder desjenigen, «der auf dem Thron saß» (Offb 20,11; 21,5) und des Lammes, der zum Hirten wird, begriffen wird. In jedem Fall erfordert die Erstellung des neuen Himmels und der neuen Erde oder das Neumachen aller Dinge die Zerstörung der gegenwärtigen Systeme; im Fall von Deutero- oder Tritojesaja die Errichtung einer völlig neuen weltpolitischen Ordnung, in der Gott den Heiden Kyros als seinen «Gesalbten» einsetzt; in der Offenbarung die totale Zerstörung von Ordnung und Wirklichkeit dieses gegenwärtigen Kosmos, einschließlich «des Todes und der Unterwelt» (Offb 20,14; 21,4).

Die neue Weltordnung, die entstehen soll, ist eine, in der der Löwe beim Lamm wohnen und ein kleiner Knabe sie hüten kann (Jes 11,6-9). Dies wird als Wirklichkeit verstanden, nicht so, als ereigne es sich in einem Zirkus. Es ist eine Weltordnung, in der Menschen aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern wirklich zu Gottes Volk werden (Offb 5,9-10), in der allen Menschen ihre Würde und Rechte als Erstgeborene Gottes und Einwohner des Himmels auf Erden zugebilligt werden (Hebr 12,22-23) und in der niemand als andersartig oder fremd betrachtet wird. Um diesen Zustand zu erreichen, müssen bestimmte Kategorien, in die Menschen eingeordnet werden, abgeschafft werden: die «Toren», «Götzenanbeter» und «Mörder», d.h. diejenigen, die behaupten, es gäbe keinen Gott (Ps 14,1), die die Reichtümer der Welt für sich selbst horten und in ihrem persönlichen, nationalen und internationalen Umgang mit anderen Menschen und mit Gott alle möglichen Arten von Falschheit und Betrug praktizieren.

Das Bibelapostolat wird größer und verbreitet sich wie ein wildes Feuer. Das Bild vom wilden Feuer hat hier die Eigenschaft des brennenden Dornbusches. Menschen wie Mose können hingehen und die Wunder, die Gott verübt, bestaunen (Ex 3,1-6), wenn aber die Zeit zum Handeln und zum Einsatz für die Aussage der Vision und der Wunder gekommen ist, können wir wie Mose sagen, und tun dies auch oft: «Aber bitte Herr, schick doch einen andern» (Ex 4,13). Somit besteht die größte vom Schlußdokument an uns gestellte Herausforderung nicht einfach in der Vervielfältigung und Verbreitung der Bibel, obwohl das natürlich auch eine wichtige Aufgabe ist. Der Ausspruch des heiligen Hieronymus, daß die Unkenntnis der Bibel gleichbedeutend ist mit der Unkenntnis von Christus, ist zu einer Binsenwahrheit geworden. Genau-

so ist es aber möglich, die Heilige Schrift sehr gut zu kennen, aber nichts von Christus zu wissen (Joh 5,38-39; Mt 7,21-28). Die größte Herausforderung besteht auf der einen Seite im persönlichen Engagement oder der Umkehr, die dadurch zu erreichen ist, daß wir dem Geist Gottes erlauben, in unseren Herzen und in unserer Haltung die «spirituelle Revolution» herbeizuführen, die uns befähigt, in persönlicher, kommunaler, nationaler und globaler Hinsicht in der Tat und in Wahrheit «eine neue Schöpfung» zu werden (2Kor 5,17); auf der anderen Seite besteht sie darin, andere Menschen zu befähigen, ihr Leben aufzunehmen und in einem Geist gegenseitigen Respekts und gemeinsamer Verantwortung für die gemeinsame Wohnung auf Erden zu leben[12].

Das erste Pfingstfest hatte eine völlig neue Gesellschaftsordnung für die kleine Glaubensgemeinschaft zur Folge (Apg 2,42-47; 4,32-47). Dieses Umdenken kostete sie einiges. Juden z.B. mußten lernen, Heiden Brüder und Schwestern zu nennen und Abendmahlsgemeinschaft mit ihnen zu halten, was im Gegensatz zu ihren bis dahin gültigen religiösen und kulturellen Überzeugungen und ihrer Erziehung stand (Apg 10-11). In der heutigen Zeit wird es nicht möglich sein, an Gottes Werk, «alle Dinge neu zu machen», teilzuhaben, wenn wir uns nicht mit aller Aufrichtigkeit und Integrität dem Problem des Rassismus in all seinen subtilen Formen zuwenden. Denn der Rassismus ist eine ansteckende Krankheit, die alle Bemühungen der Bibelföderation und der Weltkirche, die Frohbotschaft zu verkünden oder das Bibelapostolat zu verbreiten, untergraben hat und weiterhin untergräbt.

Erst wenn dieser Dämon mit seinen unzähligen Begleiterscheinungen in all seinen Ausprägungen ausgetrieben worden ist, wird die Menschheit neue Augen und neue Kraft bekommen, um Gottes Vorhaben, alle Dinge neu zu machen, zu sehen und daran teilzuhaben. Die Menschen könnten dann vielleicht zu dem Zustand der Einheit und Solidarität zurückkehren, in dem sie vor Babel gelebt haben (Gen 11,1-9) und der nun in Christus auf höchst erhabene Weise wiederhergestellt worden ist. Dann wird das Bibelapostolat der Katholischen Bibelföderation sein Ziel erreichen, das darin besteht, die Frohe Botschaft zu verkünden, daß Gott in Christus hier auf dieser Erde tatsächlich alles neu gemacht hat und daß die Gläubigen lebendiges Zeugnis dafür ablegen.

[1] Das Schlußdokument der Vollversammlung kann bezogen werden über das Generalsekretariat der Katholischen Bibelföderation, Mittelstr. 12, Postfach 10 52 22, in Stuttgart.

[2] Die Katholische Bibelföderation wurde 1969, vier Jahre nach der Veröffentlichung der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, *Dei Verbum*, gegründet. Ursprünglich vom Päpstlichen Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen (Einheitssekretariat) ins Leben gerufen, erhielt sie 1985 vom Vatikan offiziellen Status. Vgl. Bulletin Dei Verbum, 19, 1991, 4-16.

[3] Vgl. aaO. 5.

[4] Der Zusammenfall des Termins der Vollversammlung und des 25jährigen Jahrestages der Veröffentlichung von *Dei Verbum* wird als «gute Fügung» betrachtet, da die Katholische Bibelföderation ihre Existenz der Konzilskonstitution verdankt; vgl. Bulletin Dei Verbum, 19, 1991, 4.

[5] Hier zitiert das Schlußdokument die Ansprache Johannes Pauls II. an die 19. Vollversammlung von CELAM, Haiti, 9. März 1983.

[6] All diese Punkte belegt das Schlußdokument mit Schriftzitaten.

[7] T. Okure, Inculturation: Biblical/Theological Bases, in: T. Okure, P. van Thiel, 32 Articles Evaluating the Inculturation of Christianity in Africa (Gaba 1990) 56-88, besonders 58.

[8] Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1993).

[9] AaO. 61-63.

[10] AaO. Kapitel IV. A und IV. B; 100-106.

[11] Vgl. z.B. Bulletin Dei Verbum, Nr. 19-22.

[12] Für weitere Informationen zu dieser Frage vgl. T. Okure, Afrika - Erfahrung eines Flüchtlingslagers, in: CONCILIUM 4, 1993.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett.

TERESA OKURE

Akademische Dekanin des Katholischen Höheren Theologischen Instituts von Westafrika (CIWA), Nigeria, und Professorin für Exegese. Nach Beendigung ihrer Tätigkeit als Geschäftsführerin von EATWOT arbeitet sie heute im

Beratungsausschuß von CONCILIUM, im Exekutivausschuß der Internationalen Gesellschaft für Missionsstudien und der EATWOT-Kommission für das Theologiestudium. Veröffentlichungen: The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42 (Tübingen 1988); T. Okure, P. van Thiel u.a., 32 Articles Evaluating the Inculturation of Christianity in Africa (Gaba 1990); «Leadership in the New Testament», in: Nigerian Journal of Theology 1/5 (1990) 72-93; «The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene,» in: International Review of Mission LXXXI/322 (1992), und verschiedene andere Beiträge in Zeitschriften oder Büchern. Anschrift: Catholic Institute of West Africa, P.O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria.

CONCILIUM aktuell

Emery Kabongo Kanundowi[1]

Aktive Teilnahme der Kirche von Zaïre am Aufbau einer handlungsfähigen Nation

Seit etwas mehr als vier Jahren arbeitet die Republik von Zaïre an der Ausgestaltung einer neuen Gesellschaftsform; sie soll es dem Volk ermöglichen, sein eigenes Geschick in die Hand zu nehmen und sachgerecht zu verwalten.

Zahlreiche Opfer werden dem zaïrischen Volk auf diesem Wege abverlangt, und viele Hindernisse lauern auf seiner Strecke. Das dauert bereits seit dem Bankrott der Zweiten Republik und dem Zerbrechen der nationalen Übereinkunft.

Soll der weiterverfolgte Weg trotz seiner voraussichtlichen Länge und der vielfältigen Fallen sicher begangen werden können, sind auf seiten des Volkes ein feiner Spürsinn für Verantwortung gefordert, Wachsamkeit und Unterscheidungsgeist verlangt. Der alte Mensch muß abgelegt und in jedem Menschen ein Bruder gesehen werden, der nach Gottes Bild geschaffen ist. Ein solches Glaubensbekenntnis bedeutet eine mächtige Hilfe zur Verbesserung der irdischen Belange und zum Aufbau eines friedlichen und blühenden Rechtsstaats. Dazu ist freilich die Mitarbeit aller Menschen guten Willens vorausgesetzt.

Seit im April 1990 der Demokratisierungsprozeß ausgelöst wurde, geht die Kirche auf Bitten des Volkes hin den eingeschlagenen Weg ständig mit und ruft die lebendigen Kräfte der Nation zum tatkräftigen Einsatz im Aufbau eines Rechtsstaates auf, zu einem Einsatz, der sich nicht durch den immer wieder störenden Zickzack-Kurs der Staatsführung verwirren läßt.

Um die tödliche Unwissenheit auszurotten, setzt die Kirche bei dem Aufbauunternehmen alle Kräfte ein, damit sich das Volk seiner Stellung als erstes und handelndes Subjekt in der Demokratisierung voll bewußt wird. Es ist ein ständiges Bemühen der Kirche im Dienst am Volk und am Frieden, vor allem in schwierigen Zeiten. Am kritischsten war die Lage bisher zur Zeit der heute glücklicherweise überwundenen Verdoppelung aller nationalen Einrichtungen.

Die Unterzeichnung eines Vertragsprotokolls und die Annahme eines einzigen Satzungstextes durch alle Staatsbürger haben eine klare Definition der Regeln demokratischen Lebens ermöglicht; auf sie beziehen sich die Politiker bei allen Gelegenheiten, und zwar unter der fortan gültigen Auflage, das gegebene Wort zu halten, auch wenn das leider nicht immer geschieht.

Diese Vorgabe stellt die Verantwortung aller in der Verwirklichung eines Plans nationaler Gemeinschaft ins volle Licht. Das hat Papst Johannes Paul II. in «Christifideles laici» (15) deutlich ausgesprochen: «Die gläubigen Laien können unter keinen Umständen auf die Teilnahme an der Politik, d.h. an der vielfältigen wirtschaftlichen, sozialen, gesetzgebenden, verwaltungstechnischen und kulturellen Tätigkeit verzichten; diese Tätigkeit hat die organische und durch Institutionen gestützte Förderung des Gemeinwohls zum Ziel.»

Die Wahlen, ein unausweichlicher Übergang

Die Kirche stellt fest, daß der Weg zur Demokratisierung über allgemeine Wahlen zu führen hat; sie erfordern den Respekt und die Erfüllung einiger Vorbedingungen. Ein vernünftiger Zeitraum für eine sorgfältige, nicht überstürzte Vorbereitung des Wahlkampfs und der Wahlen selbst ist zu bedenken. Die Sicherheit von Personen und Besitz ist zu gewährleisten, die Liberalisierung von Rundfunk und Fernsehen, die Instandsetzung und Verfügungsbereitschaft der Kommunikationswege, die Rückgabe der wesentlichen staatlichen Verwaltungsorgane an die nationale Gemeinschaft wie Reservetruppen («Territoriale»), Armee, nationale Sicherheit, Zentralbank, nebenstaatliche Gesellschaften, Amt für Zoll und Akzisen, sowie eine allgemeine Steuerdirektion.

Unabdinglich ist auch eine Sanierung des gegenwärtig im Land herrschenden sozial-politischen Klimas. Das ist umso wichtiger, als gewisse, den Wahlen abgeneigte Politiker mit keinem Mittel

geizen, um einen ruhigen Ablauf der Wahlen zu verhindern.

Daraus erklärt sich auch die Tendenz, das politische Geschehen in ethnische und regionale Bereiche aufzuspalten. Eine solche, mundgerecht als «Geopolitik» hochgesteigerte Spaltungstendenz auf politischem Gebiet führt zwangsläufig zur Verheerung des Landes und zur Verneinung der zaïrischen Nation. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, an gewisse, politisch ausgeschlachtete stammesinterne Feindschaften zu erinnern, die vor allem die Regionen Shaba und Nord-Kivu verwüstet haben.

Sollten die Wahlen in einem solchen Kontext stattfinden, würde das unweigerlich zum Chaos führen und das Land in die «Kongolisierung» der sechziger Jahre zurücktreiben.

Die Gefahr eines katastrophalen Zusammenbruchs ist aufgrund der bestehenden Partisanenmilizen groß. Die Kirche drängt daher auf die durchaus notwendige Heranbildung des zaïrischen Volkes zur Schaffung einer Nation. Menschen und Gruppen unterschiedlicher Herkunft und Mentalität müssen lernen, eine Nation zu werden und wirklich auszugestalten, ein gemeinsames Vaterland, für das die Staatsbürger zuversichtlich und entschlossen ein demokratisches Regierungs- und Verwaltungssystem einfordern können.

Es gibt doch nur dort Demokratie, wo eine Nation sich bewußt ist, ein Gut zu verteidigen, das ihr gehört. Die Kirche, «die sich mit Politik nicht in ihrem eigenen Interesse befaßt und die erklärt, daß in Zaïre niemand in ihrem Namen noch auf ihre Kosten Politik treibt», schreibt sich in dieser Sicht auf dem Weg über ihre Hierarchie eine eigene Rolle zu: Sie will den Laienchristen helfen, daß sie die ihnen aufgetragene Sendung, die zeitlichen Belange den Forderungen des Evangeliums entsprechend zu erneuern, treu erfüllen.

Indessen stellen sich der Kirche im Bereich der Volksbildung einige besonders dringliche Fragen: Wie ist das eigentlich Nationale in der zaïrischen Politik bewußt zu machen? Wie sind die Rechte und Pflichten der Bürger zu fassen, der Sinn für das Gemeinwohl sowie die Wachsamkeit gegenüber Gewalttätigkeit und Korruption zu wecken?

In diesem Bereich beabsichtigt die Kirche, das Volksbewußtsein für eine gemeinsame Sache wachzurufen, die sich aus ebenso gemeinsamen Problemen wie Gesundheit, Ernährung, Unterricht und naturgerechte, den natürlichen Schätzen des Landes entsprechende Bewirtschaftung ergibt.

Ein solches Bewußtwerden kann den Sinn für Solidarität entwickeln und die nationale Einheit durch Schutz des Volkes gegen Zwietracht schürende, entmutigende Reden und Taten festigen.

Somit bedeutet die Demokratisierung für die Kirche vor allem eine Verantwortung, die von jedem einzelnen einen politischen Einsatz erfordert. Ein jeder soll zur Verteidigung und Wertschätzung eines gemeinsamen Vaterlandes beitragen, zum respektvollen Umgang mit den öffentlichen Gütern, zur produktiven Arbeit am wachsenden Reichtum der Nation, dessen Werte durch eine korrekte Verwaltung der gesamten Gemeinschaft zugute kommen müssen.

In der Politik soll nach Aussage der Kirche konstruktiv, höflich, ehrlich und vorbildhaft miteinander gehandelt und jegliches Streben nach Hegemonie und jeder Ausschluß einer Gruppe, eines Stammes, einer Kulturgemeinschaft oder einer Region sowie auch alle beleidigenden, verleumderischen und verletzenden Worte verbannt werden. Mit einem Wort: Die Politik ist für die Christen ein Bereich der Heiligung.

Das Profil der führenden Politiker

Das zaïrische Volk wird von einer Krise heimgesucht. Es ist aber vor allem eine Krise der politisch engagierten Kreise. Daher mahnt die Kirche diese Männer, sich von politischen Fehlhaltungen, die man zu Idealen und Gesellschaftsprojekten erhebt, freizumachen; die Politiker sollen vielmehr Vorbild sein und an moralischen und bürgerlichen Tugenden dem Volk voranleuchten. Solche Staatsmänner sind für den Fortschritt einer Volksgemeinschaft, die den demokratischen Machtwechsel in ihr Grundgesetz aufgenommen hat, eine sichere Bürgschaft, einer Volksgemeinschaft, in welcher die von Unternehmern abgeschlossenen Wirtschaftsverträge das Interesse der Nation und das Gemeinwohl im Auge haben und wo die Unternehmer selbst Erfolg und Mißerfolg verantworten, ohne für letzteren einen Sündenbock zu suchen.

Die Kirche freut sich über die Fähigkeit des Volkes zu ausdauerndem Widerstand gegen die Versuchung zu Verzweiflung und Gewalt. Sie ermahnt die Bevölkerung, gelegentlich der nächsten Wahlen auf das Profil der künftigen politischen Führer zu achten. In ihrer Botschaft an die katholischen Gläubigen («Steht fest im Glauben», Nr. 18) schrei-

ben die Bischöfe von Zaïre : «Wollen wir aus der aktuellen Krise herauskommen und auf dem Weg der Demokratisierung fortschreiten, müssen wir die Leitung unseres Landes in die Hände von Leuten legen, deren Redlichkeit, Kompetenz, Ernsthaftigkeit und Einsatzbereitschaft in der Leitung der öffentlichen und privaten Angelegenheiten, deren Erfahrung, Friedensliebe und Sorge um die Einheit der Nation erprobt sind.»

Im gleichen Dokument werden auch die Priester und die Ordensleute sowie alle im Pastoraldienst Stehenden aufgefordert, den Frieden und die auf der Gerechtigkeit gründende Eintracht unter den Menschen zu erhalten und nur dann aktiv im Leben der politischen Parteien und in der Leitung der Gewerkschaften tätig zu werden, wenn es darum geht, die Rechte der Kirche zu verteidigen oder das Gemeinwohl zu fördern, und dann erst nach Besprechung mit der kirchlichen Hierarchie.

Die Kirche von Zaïre unterscheidet ihre Rolle und Kompetenz von denen des Staates und verbietet es ihrem Klerus, nötigenfalls bei der Führung der Staatsgeschäfte einzuspringen.

Schließlich hat der Beitrag der Kirche zur Heranbildung des Volkes wesentlich folgende Ziele im Auge: Das Volk soll sein Leben selbst gestalten lernen; es soll zu einer Nation werden, indem es gegen Spaltung und ethnischen Egoismus in den sozialen und politischen Fragen kämpft und in der bereits einsetzenden Entwicklung zur Verbesserung der natürlichen Umwelt, der Ernährung, der Wohnverhältnisse, der Jugend- und Erwachsenenbildung sowie der öffentlichen Gesundheitspflege selbst Hand anlegt.

Es geht auch darum, die Bevölkerung für das Verständnis von der Wichtigkeit der Demokratie empfänglich zu machen, ihr zu einer wohlbedachten Wahl der führenden Personen zu verhelfen, wie sie das Stadtviertel, das Dorf, das Ballungsgebiet, der Landstrich, die Region und ganz Zaïre überhaupt für ihren Fortschritt und ihre kulturelle, soziale, wirtschaftliche, politische und moralische Entfaltung benötigen.

Sagt man nicht auch, ein gut gebildetes, wohl informiertes und frei erzogenes Volk sei geeigneter, die verschiedenen Aufgaben zu übernehmen, deren es sich zur Verteidigung des gemeinsamen Vaterlandes bewußt geworden ist, opferbereit und ohne sich vom Geist der Zerstörung, des Hasses und der Spaltung beherrschen zu lassen?

Endlich bittet die Kirche alle ausländischen Partner von Zaïre, sehr aufmerksam den Vorteil zu erwägen, den eine Zusammenarbeit für die gesamte zaïrische Nation bedeutet, und sich nicht zum exklusiven Dienst einer Persönlichkeit oder einer Personengruppe zu erniedrigen. Sie bittet sie ebenfalls, nicht Spaltung und Gewalt zu begünstigen, sondern für den Frieden zu arbeiten und an der Festigung der demokratischen Einrichtungen im Land zum Zweck stärkerer und dauerhafterer internationaler Beziehungen mitzuwirken.

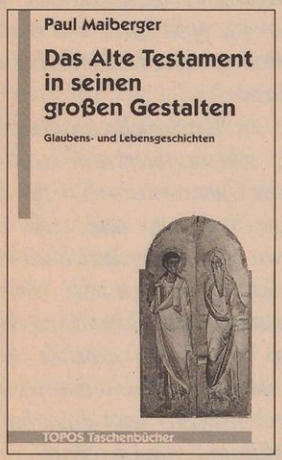
Die katholische Kirche lädt ihre Glieder unablässig ein, die geistlichen Mittel zu benützen, damit Gott, der wahre Herr des Menschen und der Geschichte, das Gute vollende, das er zum Wohl des zaïrischen Volkes begonnen hat. Zu diesen Mitteln zählen vor allem das ständige Gebet, der Verzicht auf den Egoismus, die Buße und der selbstlose Einsatz für das Wohlergehen aller.

[1] Emery Kabongo Kanundowi ist Erzbischof und Bischof von Luebo sowie Vizepräsident der Bischofskonferenz von Zaïre.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

«CONCILIUM aktuell» wird redaktionell von Miklós Tomka verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Redaktionskomitees von CONCILIUM wieder.

Neue Topos Taschenbücher



Paul Maiberger
Das Alte Testament in seinen großen Gestalten
Glaubens- und Lebensgeschichten
Mit Erklärungen wichtiger alttestamentlicher Begriffe
1995. Ca. 234 S. Kt.
Ca. DM 19,80 / ÖS 155,- SFr 19,80

Einen interessanten und und ungewöhnlichen Einstieg zu dem weithin unbekannten Teil der Bibel bietet der Autor in dem neuen Topos-Band. Er beschreibt Leben und Wirken von 34 berühmten Männern und Frauen des Alten Testaments in ihrer Bedeutung, vor dem jeweiligen historischen Hintergrund und erschließt die hinter den Beschreibungen stehende Gedankenwelt.



Alfons Pausch / Jutta Pausch (Hg.)
Kraft in den Schwachen
Lebens- und Glaubenserfahrungen behinderter und kranker Mitmenschen
1995. 192 S. Kt.
Ca. DM 16,80 / ÖS 131,- SFr 16,80

Welche Erfahrungen machen Schwerstbehinderte und Langzeitkranke in unserer leistungsorientierten Gesellschaft, wo finden sie ihren Lebenssinn, und wie werden sie mit der Frage nach dem „Warum?" fertig? Hier kommen 30 Betroffene zu Wort, die über ihre Lebens- und Glaubenserfahrungen berichten.



Christian Schütz / Philippa Rath (Hg.)
Der Benediktinerorden
Gott suchen in Gebet und Arbeit
1994. 240 S. Kt.
DM 16,80 / ÖS 131,- / SFr 17,90

Die Benediktiner sind der älteste heute noch bestehende Orden. Dieser Band gibt Einblick in die Spiritualität und Geschichte des monastischen Lebens, berichtet über die Ordensgeschichte, über die benediktinischen Reformbewegungen und über Erfahrungen auf dem Weg der Gottsuche.

Grünewald

Vorwort

Hermann Häring

Die vielen Gesichter des Göttlichen?

Thema und Titel dieses Heftes geben Anlaß zur Diskussion. Muß es in dieser Zeit wirklich um das Göttliche und muß es wirklich um die vielen Gesichter gehen? Ist es in einer Epoche religiöser Pluralisierung nicht geboten, über das *wahre Gesicht* Gottes zu sprechen? Müssen in einer Epoche postmoderner Esoterik und des neuen Synkretismus christliche Theologen nicht dagegen kämpfen, daß *Gott* sich in ein undefinierbares Göttliches verflüchtigt? Gibt die Themenstellung also nicht einem Erwartungsdruck nach, der den Zielen eines verbindlichen und klärenden Glaubens an einen Gott der Hoffnung auf eine gerechte messianische Zukunft widerspricht? Diese Warnungen sind berechtigt. Die Gefahr der westlichen, durch Medien und Psychotechnik manipulierten Kultur lautet nicht mehr «Säkularisierung», sondern «Religion ohne Gott» (J.B. Metz), und das westliche Interesse an den östlichen Religionen ist oft genug motiviert durch ein diffuses, unverbindliches Interesse an Seelentrost und privater Stabilisierung.

Aber es gibt auch eine andere Wahrheit, der wir uns am Ende dieses Jahrhunderts zu stellen haben. Sie lautet interreligiöse Kommunikation. Die Welt wächst ökonomisch, politisch und sozial zusammen; die Informationsströme der Medien kennen schon lange keine nationalen oder kontinentalen Grenzen mehr. In den westlichen Staaten entwickeln sich interkulturelle Gesellschaften, auf welche die christliche Theologie noch nicht vorbereitet ist, und der Friede der Welt wird sich wesentlich an der Bereitschaft der Religionen entscheiden, einander besser kennen und achten zu lernen. Wenn Gottes Wahrheit, wie uns das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, in allen Religionen zu finden ist, dann müssen wir auch zur Kenntnis nehmen, daß Gott sich uns in erstaunlich vielen Gesichtern zeigt. Da i.ü. viele religiöse Kulturen die monotheistische Rede von «Gott» als unzulässige Einschränkung erfahren, muß es um des Dialoges willen im theologischen Diskurs erlaubt und möglich sein, vom «Göttlichen» zu sprechen. Dieses «Göttliche» ist der christlichen Tradition nicht so fern, wie es der erste Eindruck vermuten läßt. Im Gegenteil, auch wir Christen wissen, daß wir unserem Gott nur in Fragmenten, in Spiegeln und Gleichnissen begegnen. Die Rede vom «Göttlichen» muß nicht zur Unverbindlichkeit führen; sie signalisiert auch Bescheidenheit, Ehrfurcht und die Bereitschaft, von anderen Religionen zu lernen.

Dieses Heft versucht, in der Vielfalt der religiösen Gottesbilder eine erste Orientierung zu geben. Erschöpfend kann eine solche Orientierung nicht sein, aber mit Hilfe der ausgewählten Beispiele und Themenstellungen läßt sich wenigstens ein Bezugsrahmen erstellen. Das Heft verfolgt drei Ziele. Ziel des *ersten Teils* ist ein Einblick in die Vielfalt der Begriffe, Bilder und Gesichter Gottes und des Göttlichen in den Weltreligionen. Dieser Teil will in erster Linie beschreiben, vergleichen und etwas von der unerschöpflichen Vielfalt erkennen lassen, in der Religionen sich dem Göttlichen nähern. Ausgewählt wurden Beiträge zum Taoismus (Knut Walf), zum Hinduismus (Angelika Malinar), zum Zen-Buddhismus (Ruben Habito), zum Monotheismus (David Tracy) sowie zur Lehre vom Dreifaltigen Gott (Hermann Häring).

Ziel des *zweiten Teils* ist ein Einblick in Grunddimensionen religiöser Gotteserfahrung. Auch der Gott der Erfahrung hat viele Gesichter. Aber die religiösen Erfahrungsstrukturen scheinen zugleich das sprachliche und kulturelle Korsett einzelner Religionen und Religi-

onsgruppen zu durchbrechen. Auch in diesem Teil wird beschrieben, aber auch analysiert, und zwischen den Zeilen stecken viele Überraschungen, Appelle und Fragen, zumal an die christliche Tradition. Da wird berichtet von der Gotteserfahrung der Ntomba, Afrika (Laurent Mpongo), und es wird ein durchaus klassisches Bild christlicher Gotteserfahrung präsentiert (Bruno Forte). Einen Kontrast bilden die mystische Theologie von Meister Eckhart (Frans Maas) und die neuen Impulse der Feministischen Theologie (Helen Schüngel-Straumann). Zu denken gibt schließlich ein Blick in die Symbolwelt des Unbewußten, in deren individuelle und gesellschaftliche Bedeutung; es sind Themen, die E. Drewermann mit Nachdruck in das theologische Bewußtsein gehoben hat (Peter Eicher).

Aber die Vielfalt dieser Angebote und Möglichkeiten muß auch geordnet werden. Wie sollen wir unsere Gotteserfahrungen beurteilen? Was haben sie mit dem Heil und der Zukunft der Menschheit, mit dem Kampf gegen Unrecht und Unterdrückung zu tun? Ziel des *dritten Teils* ist deshalb ein Einblick in die Formen der Praxis, in individuelle und gesellschaftliche Lebenszusammenhänge, in denen von Gott gesprochen und religiös gehandelt wird. In diesem dritten Teil werden Normen gesetzt. Es wird sich zeigen, worauf es im Glauben an Gott letztlich ankommt. Welche Kriterien gibt es für ein gutes und humanes Sprechen von Gott? Wie können wir Pseudoreligiosität von wahrem Glauben unterscheiden? Gibt es einen spezifischen Beitrag der monotheistischen Religionen zur Frage nach dem wahren Gott? Die Frage stellt sich angesichts des postmodernen Lebensgefühls (Erik Borgman) sowie angesichts einer «gottlosen» Gesellschaft (Johann Figl). Eine Antwort zum Gott des Lebens und zu den Göttern des Todes kommt aus Lateinamerika (Pablo Richard). Zumal dieser letzte Beitrag kann dafür sorgen, daß der interreligiöse Dialog nicht in Konfusion endet, sondern an Konzentration gewinnt.

Wieder einmal wird eine Diskussion eröffnet, die so schnell nicht enden wird. Das entspricht nicht nur der Tradition von CONCILIUM seit nunmehr dreißig Jahren, sondern geschah auch oft genug in der Sektion DOGMA, die viele Jahre von E. Schillebeeckx und J.B. Metz betreut wurde und so ein unverwechselbares Gesicht erhalten hat. Nun hat sich auch J.B. Metz von dieser Arbeit zurückgezogen und damit eine Ära beendet. Von 1965 bis 1972 betreute er die Sektion «Grenzfragen», von 1973 bis 1979 zusammen mit Jean-Pierre Jossua die Sektion «Fundamentaltheologie», seit 1980 die Sektion «Dogma». Ich möchte ihm an dieser Stelle im Namen der ungezählten Leser und Leserinnen aus fünf Kontinenten danken. J.B. Metz darf sicher sein, daß wir sein Erbe nicht verschleudern, sondern noch lange mit ihm wuchern werden.

Knut Walf

DAO - «Schatz dem Guten, Schutz dem Bösen»

Die Lehre vom Dao

Dao, zentraler Begriff altchinesischer Weltinterpretation, wird in die sogenannten westlichen Sprachen meistens mit «Weg» übersetzt. Und Dao bedeutet im Chinesischen oder auch Japanischen (do) in der Tat «Straße». Dao ist aber mehr, hat eine abstrakte Bedeutung im Sinn von «Lehre» oder «Kunst». Eher noch als bei Übersetzungen aus anderen Sprachen fließt das Verständnis, ja die Interpretation des Übersetzers in Übersetzungen aus der chinesischen Sprache ein, besonders natürlich dann, wenn es sich um abstrakte Begriffe handelt. Abhängig vom jeweiligen weltanschaulichen Standpunkt wurde und wird auch der Begriff Dao in westliche Sprachen *unterschiedlich übersetzt.* Deshalb entscheiden sich immer mehr Übersetzer, Dao, diesen komplexen Begriff, lieber unübersetzt zu lassen. Es seien nur einmal einige wenige Beispiele für die Übersetzung von Dao (außer «Weg») genannt: Logos, natura naturans, ratio, Höchstes Wesen, Sinn, Weltgesetz, Nature, Providence, Reason, cause première, nature, parole, principe, raison.

Die Auffassung, daß alles, was ist, seinen Ursprung im einheitlichen Prinzip Dao hat, ist Gemeingut des traditionellen chinesischen Denkens. Als Verb bezeichnet Dao auch «führen» oder «den Weg weisen». Das große chinesische Zeichenwörterbuch aus dem Jahre 1915 nennt immerhin 46 verschiedene Bedeutungen für «dao». «Dao» ist ein konkreter, aber eben auch - «westlich» gesprochen - ein philosophisch-abstrakter und religiöser Begriff. Im Kontext der daoistischen Lehren hat er die Bedeutung *«begangener Weg».* Es tritt also der Faktor Zeit hinzu. Man kann auch von einer Tätigkeit oder von einem Handlungsaspekt sprechen, etwa in dem Sinne: Seinen Weg gehen. Hieraus ergibt sich eine weitere Variante von Dao: das jedem Seienden eigene Verhalten. Diese Form des Dao steht wiederum mit dem Dao, das alles durchdringt, in Verbindung, ja bildet eine Symbiose: Dao ist dann das Einheitsprinzip des gesamten Kosmos. Dao ist jedem Seienden eigen und ist zugleich das Sein.

Die Lehre vom Dao ist die Basis für alle Religionen sowie für alle philosophischen und ethischen Richtungen oder Systeme des *alten China.* Seine Anfänge sind dunkel, liegen im vorhistorischen Ungewissen. Schon in magischer Zeit ist Dao vermutlich der Name des Gottes der Wege gewesen. Im I Ging (Buch der Wandlungen), dem vermutlich ältesten, in vollem Umfang überlieferten Buch (6., vielleicht schon 7. Jh. v. Chr.), lebt die Dao-Lehre: Hinter der Wandlung steht das unwandelbare, unvergängliche Dao. Auch Konfuzius ging mit seinem ethischen System vom Dao aus. Dao ist für ihn das Prinzip der Weltordnung. Diese «Gemeinsamkeit» hat dazu geführt, seit Anfang des 20. Jahrhunderts von einem chinesischen «Universismus» zu sprechen; dieser Auffassung wird jedoch zu Recht in letzter Zeit widersprochen[1].

Jedenfalls reicht die chinesische Lehre vom Dao zum einen vor die Zeit des Daoismus zurück, zum anderen spielt sie auch außerhalb des Daoismus eine wichtige Rolle. Wie aber der Name sagt, stützt sich vornehmlich der sogenannte Daoismus auf die Dao-Lehre. Die frühen Daoisten, die «Klassiker» des Daoismus wie *Laozi, Zhuangzi, Liezi* oder *Wenzi* geben dem Begriff Dao eine umfassendere Bedeutung. Dao wird - in westlicher Terminologie

gesprochen - zu einem metaphysischen Begriff. Insbesondere durch Laozi wird Dao als Bezeichnung oder besser: Andeutung für den namenlosen Ursprung alles Seienden gesehen.

Das wichtigste Buch des Daoismus ist das des Laozi, das *Dao-De-Djing*, ein Buch, das in seiner Bedeutung mit der Bibel zu vergleichen ist, und auch das nach der Bibel am meisten verbreitete Buch der Weltliteratur sein dürfte. Sein Verfasser soll Laozi gewesen sein. Es ist bis heute wissenschaftlich nicht geklärt, ob Laozi eine historische oder eine legendäre Person ist. Die neuere Forschung nimmt an, daß das Dao-De-Djing um 300 v. Chr. aus wahrscheinlich sehr viel älteren Texten zusammengestellt worden ist. Das bedeutendste daoistische Buch neben dem Dao-De-Djing ist jenes des *Zhuangzi* und trägt den Titel *«Wahres Buch vom Südlichen Blütenland»*. Die Lebensdaten des Zhuangzi sind historisch einigermaßen gesichert (ca. 350 - ca. 300 v. Chr.). Zu den großen Büchern des Daoismus zählt ferner jenes des Liezi, das den Titel «Das wahre Buch vom quellenden Urgrund» trägt. Als einer der direkten Schüler des Laozi gilt Wenzi, der im Unterschied zu Zhuangzi und Liezi die daoistische Lehre in einer seiner Zeit entsprechenden wissenschaftlichen Weise behandelt hat. Sein Werk wurde durch Schüler aufgezeichnet. Deshalb konnten auch in diesem Fall keine sicheren Lebensdaten festgelegt werden (3. Jh. v. Chr.?)[2].

Zu den ersten, die sich während des vergangenen Jahrhunderts *im Westen* mit den daoistischen Schriften, besonders mit Laozis Dao-De-Djing, befaßt haben, zählten christliche Theologen oder doch zumindest an Theologie stark interessierte Laien[3]. Dieser Umstand, daß im Westen Theologen oder zumindest an Theologie Interessierte zu den ersten zählten, die sich mit dem Daoismus beschäftigt und sich ohne jeden Zweifel um die Verbreitung der daoistischen Klassiker verdient gemacht haben, hat zu Interpretationen von Begriffen und Inhalten daoistischer Schriften geführt, die Anlaß zu Mißverständnissen gaben und geben[4]. Eine weitere Gefahr bestand und besteht in der Verlockung, allzu schnell Parallelen zwischen chinesischem und westlichem Gedankengut entdecken zu wollen. Eines der absurdesten Beispiele findet man gerade in der Rezeptionsgeschichte der daoistischen Schriften im Westen. Eine ganze Reihe von Wissenschaftlern des 19., aber auch noch des 20. Jahrhunderts wollte im Dao-De-Djing den Namen des Gottes Israels, Jahwe, entdeckt haben, und zwar in Kap. 14. Man tat dies mit geradezu bewundernswertem Scharfsinn und linguistischer Artistik. Die dort vorkommenden Wörter *I* (oder *Ji*), *Hi* und *Wei (Weh)* wollte dann insbesondere Victor von Strauß, der 1870 eine der beiden ersten deutschen Ausgaben des Dao-De-Djing veröffentlicht hat, als «Jahwe» identifizieren[5]. Für ihn stand obendrein außer Zweifel, daß Dao eine Bezeichnung des persönlichen Gottes im Sinne der jüdisch-christlichen Offenbarung sei, und deshalb sprach er in seinem Kommentar zu Kap. 14 des Laozi auch konsequent von «Tao», also ohne Artikel, während er in seiner Textübersetzung «das Tao» sagt.

II. Dao - ein apersonales Prinzip?

Einige Forscher (G. Béky, Kah Kyung Cho u.a.[6]) haben Dao mit dem Begriff *deitas* («Gottheit») verglichen, den mittelalterliche Theologen und Mystiker, insbesondere Meister Eckhart, verwendet haben und dem sie einen Vorrang vor Gott (Deus) einräumen. Ähnliche Gedanken finden sich auch in Begriffen anderer westlicher Denker; es sei nur der «Ungrund» von *Jakob Böhme* genannt oder eben wieder die «Gottheit» des *Angelus Silesius*. Dao hat nun in der Tat vornehmlich eine apersonale Gestalt, doch gibt es bei den daoistischen Klassikern gelegentlich auch Hinweise auf Dao, das persönliche Züge besitzt. So hat es etwa Empfindungen: »Dao ist gütig und treu.»[7] Auch findet sich bei Zhuangzi eine Art Anrufung des Dao durch den weisen Hsu Yu: «O mein Meister! O mein Meister! Du vernichtest alle Wesen der Welt, und dennoch übst Du keine Gerechtigkeit. Deine Wohltaten kommen Tausenden von Generationen zugute, und dennoch übst Du kein Wohlgefallen. Du bist älter als die älteste Vorzeit, und dennoch bist Du nicht alt. Du beschirmst den Himmel und trägst die Erde, Du gestaltest und bildest alle Formen, und dennoch bringst Du kein Werk der Geschicklichkeit zustande. So ist der Weg meines Meisters.»[8]

Liezi weiß über Dao zu sagen: «Es hat kein Wissen und kein Können und ist doch allwissend und allmächtig.»[9] Und wiederum Zhuangzi: «Dao handelt nicht und hat keine Gestalt. Man kann es überliefern, ohne daß es ein anderer erhalten könnte. Man kann es verstehen, ohne es sehen zu können. Es ist seine eigene Wurzel und hat immer existiert, selbst vor der Erschaffung von Himmel und Erde. Über dem höchsten Gipfel des Universums existierend, ist es doch nicht hoch. Diesseits der sechs Enden des Universums liegend, ist es dennoch nicht tief. Geboren vor dem Himmel und der Erde, besitzt es doch keine Dauer. Älter als das älteste Altertum, wird es dennoch nicht alt.»[10]

Schon diese wenigen Texte lassen erkennen, daß trotz aller persönlichen Züge, die dem Dao eigen sind, dieses nicht mit den Gottesvorstellungen der monotheistischen Religionen verglichen werden kann. Die Erklärungsversuche der Daoisten sind *frei von jeglichem Anthropomorphismus.* Man kann deshalb auch begründet die Auffassung einiger älterer Daoismus-Forscher oder -Interpreten zurückweisen, daß Dao mit dem persönlichen Gott des Christentums oder ihm benachbarter Religionen zu vergleichen sei (Dvorak, de Harlez, von Strauß u.a.). Denn anders als die Propheten Israels und die meisten christlichen Theologen, anders aber auch als die Philosophen Griechenlands, die das Göttliche als ein ewiges Sein erkannten[11], war Dao für die Daoisten nicht welt-transzendent. Alles hängt letztlich mit dem Dao zusammen, geht aus ihm hervor, fließt dorthin zurück. Alles nimmt nicht allein teil am Göttlichen, sondern trägt auch dessen Charakter.

Laozi spricht bereits im ersten Kapitel des Dao-De-Djing, in dem er Dao zu umkreisen versucht, von der «Urmutter der zahllosen Dinge», die Dao verkörpert. Von Laozi wird eine Bipolarität des Dao gezeichnet, die dem Monotheismus konträr gegenübersteht. Mit Bipolarität soll nicht nur das Gegensatzpaar männlich-weiblich gemeint sein. Der Gott der monotheistischen Religionen ist ein «positiver» Gott, seine «Eigenschaften» sind ausschließlich positiv. Das Böse, das Negative bleibt deshalb in den monotheistischen Religionen ein noch größeres Geheimnis als Gott selbst. Im Dao-De-Djing hingegen findet sich die rätselhaft-provozierende Aussage: «Das Dao - Bewahrer aller Dinge - ist Schatz dem Guten, Schutz dem Bösen.»[12]

III. Dao - Sein und Nicht-Sein

Jede Aussage über Dao, wie vorsichtig sie auch sein mag, findet bei den Daoisten durch eine andere, nicht selten durch eine gänzlich *entgegengesetzte* ihre Ergänzung: «Als Gegenteil ist oft das Wort erst wahr.»[13] Die Daoisten charakterisieren Dao unter anderem durch die beiden folgenden Aussagen: Dao bewegt sich hin und her, kehrt immer wieder in sich, in den Ursprung zurück[14]. Und: Dao ist schwach und einfach wie das kleine Kind oder wie die unbearbeiteten Dinge der Natur[15]. Das Nichtseiende oder der Zustand, der dem Sein «vorangeht», hat die Daoisten häufig beschäftigt. So heißt es etwa bei Zhuangzi: «Gibt es einen Anfang, so gibt es auch eine Zeit, da dieser Anfang noch nicht war, und weiterhin eine Zeit, die der Zeit, da dieser Anfang noch nicht war, vorangeht. Gibt es Sein, so geht ihm das Nicht-Sein voran, und diesem Nicht-Sein geht eine Zeit voran, da auch das Nicht-Sein noch nicht angefangen hatte.»[16] Auch der daoistische Philosoph Wenzi hat sich mit der Frage nach dem nichtseienden Dao eingehend auseinandergesetzt: «Tao formt und bildet alle Dinge, ohne selbst je körperlich zu sein. Still ist es und regungslos, aber es durchdringt das Chaos und das Dunkel... Zerlegt man es in seine kleinsten Teilchen, so dringt man doch nicht in sein Inneres ein..»[17]

In allen Religionen westasiatischen Ursprungs ist die Frage nach dem letzten Grund allen Seins, nach «Gott», eng mit jener nach dem Anfang der Welt und dem Ursprung der Schöpfung verknüpft. Es fällt nun auf, daß «das Problem einer eventuellen ‹Schöpfung› im chinesischen Denken kaum eine Rolle»[18] spielt. Aber gerade bei den daoistischen Klassikern, insbesondere bei Liezi und Zhuangzi, finden sich sehr interessante kosmogonische Theorien und Beschreibungen, Theorien, die sich ohne jeden Zweifel auf sehr alte mündliche Traditionen stützen und deshalb besondere Aufmerksamkeit verdienen. Die

daoistischen Auffassungen über den Zusammenhang zwischen Dao und der *«ersten Ursache»* (cause première) und die Lehren insbesondere der monotheistischen Religionen vom Schöpfergott miteinander zu vergleichen, ist also sicher reizvoll. Aber auch in China gab es offensichtlich die Frage nach einem (personalen) Schöpfer der Welt, mag dieses Fragen auch nicht wie in der westlichen Theologie und Philosophie (zumindest bis zur Aufklärung) zu einem beherrschenden Topos geworden sein. Im Dao-De-Djing wird die Frage nach dem Ursprung der Schöpfung so nicht gestellt, und es finden sich dementsprechend auch keine «zufriedenstellenden» Antworten bei Laozi. «Namenlos - des Himmels, der Erde Beginn», so drückt es Laozi aus[19].

IV. Dao und Gott

Nach allem, was bisher hier über Dao gesagt wurde, stellt sich einem westlichen Leser vielleicht die Frage nach dem Verhältnis von Dao und Gott. Zwar wurde bereits darauf hingewiesen, daß Dao nicht mit den Gottesvorstellungen der monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) verglichen werden kann. Gelegentlich wird nun behauptet, die alten Chinesen hätten in dem Begriff *«Di»(Ti)* ein «Äquivalent» zu Gott gekannt. Und manchmal wird auch eine Analogie zwischen Dao und Di einerseits sowie deitas (Gottheit) und Deus (Gott) andererseits hergestellt. Di wurde und wird in den westlichen Dao-De-Djing-Ausgaben bis heute häufig mit «Gott» übersetzt, so etwa in der Hälfte der deutschen Ausgaben, vorwiegend in den älteren. *Von Strauß* gibt Di gar mit «HERR» wieder! Ähnlich steht es bei Ausgaben in anderen westlichen Sprachen, besonders stark aber immer noch in den englischen bzw. amerikanischen Übersetzungen des Dao-De-Djing.

Wenn nun «Di» im Dao-De-Djing im Zusammenhang mit Dao genannt wird, muß man es aber natürlich in jener Bedeutung verstehen, die es zur Zeit des vermutlichen Entstehens dieses Textes besaß. In jener Zeit war es ein Äquivalent für *«Himmel»,* und als «Schang-Di» wurde der Himmel personifiziert («Herr des Himmels»). Jedoch entspricht Schang-Di in keiner Weise dem Gott der Offenbarung in Glaube und Verständnis der drei westasiatischen Großreligionen. Vermutlich kannten die Chinesen vor dem Eindringen des Christentums (in der Form des Nestorianismus) und des Islams überhaupt «keinen ganz reinen Theismus»[20]. Denn Di wurde in Schang-Di zwar mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet, war jedoch kein persönliches Wesen. Die Daoisten haben dann diesen Di seiner anthropomorphen Züge entkleidet. Die chinesischen und japanischen Interpreten des Dao-De-Djing gehen übrigens in ihren Kommentaren zum Dao-De-Djing auf das Begriffspaar Dao und Di kaum einmal ein. Di ist für sie letztlich ein unmythologischer Begriff, zudem durch die Volksreligion «belastet». Dao kann somit mit Di nicht verglichen werden. Und wenn Laozi von beiden spricht, dient dies ja nur dazu, die Größe des Dao zu beschreiben: «Ehe noch Di war, war Dao.» Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß Dao auch die philosophische Transformation des Di ist, etwa im Sinne der philosophisch-theologischen Reflexion mittelalterlicher Denker des Abendlandes, die sich im Begriffspaar Gott-Gottheit (Deus-deitas) zeigt.

Nach vielen Jahren der Beschäftigung mit Dao wird man zwangsläufig nicht so sehr zur Erkenntnis, aber wohl zum Gefühl kommen, daß man Dao *nur erahnen* kann. Dazu muß man auch die erkenntnisgerichtete Einstellung des westlichen Menschen verlassen. Am ehesten vermittelt Zen diese Haltung, das ja seinen Ursprung im chinesischen Chan-Buddhismus hat, der wiederum eine Synthese oder Symbiose daoistischen und buddhistischen Gedankengutes darstellt. Der chinesische Zen-Meister Nan-ch'üan (748-834) drückte es so aus: «Wo man Dao, an dem nichts zu bezweifeln ist, wirklich erreicht hat, da ist man leer und ledig, wie in der offenen Weite des ungeheuren leeren Raums, und fragt nicht mehr nach Ja und Nein.»

Wer auf die Suche nach dem Dao geht, sollte die Mentalität ablegen, Wissen um das Dao zielgerichtet erwerben zu wollen. Dementsprechend wird in Ostasien überhaupt nicht der Versuch unternommen, Dao etwa künstlerisch darzustellen, selbst nicht symbolisch, da es allenfalls subjektive Ahnungen des Dao

gibt, die nur ansatzweise zu objektivieren und damit kommunikabel sind. Wohl gibt es das, was gelegentlich *«didaktischer Daoismus»* genannt wird, etwa Versuche der Künste einschließlich des Gartenbaus, das Sitzen in Stille oder Meditation der Bewegung (Taiji) usw., wodurch der Mensch für das Dao geöffnet werden kann. Denn Dao ist unscheinbar, still, ja gar «fade»[21]. Den Unterschied zwischen dem westasiatischen Gottesbegriff und dem Dao verdeutlicht vielleicht am knappsten Laozi[22]:

«Das Dao will niemals Herr der Dinge sein.
So mag man es nennen groß.
Weil es die eigne Größe nicht ermißt,
vermag es groß zu sein.»

[1] H. Roetz, Mensch und Natur im alten China (Frankfurt/M./Bern/New York 1984).

[2] A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie (Hamburg [2]1964) 333f.

[3] Zu nennen ist an erster Stelle der Franzose *Abel Rémusat.* Ferner sind in diesem Zusammenhang de *Harlez,* ein Wallone, der Amerikaner *Edkins* sowie die Deutschen *von Strauß, Wilhelm, Grill* und *Schell* hervorzuheben.

[4] So war etwa Richard Wilhelm, dessen Übersetzunger chinesischer Klassiker bis heute deren Rezeption im deutschsprachigen Raum nachhaltig bestimmen (und es gibt zudem Übersetzungen seiner Übersetzungen u.a. ins Englische, Französische oder Niederländische!), protestantischer Theologe, der als Missionar nach China kam. S. Wilhelm (Hg.), Richard Wilhelm - Der geistige Mittler zwischen China und Europa (Düsseldorf/Köln 1956).

[5] V. von Strauß, Tao Tê King (Leipzig 1870). Viele nachfolgende Auflagen, etwa (Zürich [8]1987).

[6] G. Béky, Die Welt des Tao (Freiburg/Brsg./München 1972) 201f. Kah Kyung Cho, Das Absolute in der taoistischen Philosophie, in: D. Papenfuss/J. Söring (Hg.), Transzendenz und Immanenz, Philosophie und Theologie in der veränderten Welt (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977) 243.

[7] Zhuangzi VI, 1.

[8] Zhuangzi VI, 6. Aus dem Französischen übersetzt aus: Philosophes taoïstes (Paris 1980) (Bibl. de la Pléiade), 136. Die französische Übersetzung ist von Liou Kia-hway und Paul Demiéville.

[9] Liezi I, 3, nach der Übersetzung von R. Wilhelm: R. Wilhelm, Liä Dsi - Das wahre Buch vom quellender Urgrund (Jena 1911; München [4]1992).

[10] Zhuangzi VI, 1. Aus dem Französischen übersetzt aus: Philosophes taoïstes, 130.

[11] P.-J. Opitz, Lao-tzu - Die Ordnungsspekulation im Tao-tê-ching (München 1967) 129.

[12] Dao-De-Djing (= DDD) 62. Die deutschen Textteile des Dao-De-Djing wurden übernommen aus: E. Schwarz, Laudse, Daudedsching (Leipzig [6]1990; München [5]1992).

[13] DDD 78.

[14] Vgl. etwa DDD 25.

[15] DDD 55 und 15.

[16] Zhuangzi II, 6.

[17] Wenzi I, 3. Vgl. A. Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie (Hamburg [2]1964) 337.

[18] Béky, Die Welt des Tao, aaO., 131.

[19] DDD 1.

[20] A. Forke, Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises (München/Berlin 1927) 38.

[21] DDD 35.

[22] DDD 34.

KNUT WALF

geboren 1936 in Berlin-Dahlem; nach Studien der Philosophie, Theologie, der Rechtswissenschaften und des kanonischen Rechts in München und Fribourg 1962 Priesterweihe in Berlin (West); 1965 Promotion im kanonischen Recht an der Universität München; 1966 bis 1968 Seelsorgetätigkeit in Berlin (West); 1971 Habilitation in München; 1972-1977 Universitätsdozent für Kirchen- und Staatskirchenrecht sowie Direktor des Kanonistischen Instituts in München; seit 1977 Professor für kanonisches Recht an der Katholischen Universität in Nimwegen (NL) und zudem seit 1985 a.o. Prof. an der Theologischen Fakultät in Tilburg (NL). Neuere Publikationen auf kirchenrechtlichem und theologischem Gebiet: Menschenrechte in der Kirche (z. m. M. Pilters) (Düsseldorf 1980); Stille Fluchten - Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins (München 1983); Einführung in das neue katholische Kirchenrecht (Zürich/Einsiedeln/Köln 1984); Kirchenrecht (Düsseldorf 1984); Vragen rondom het nieuwe kerkelijk recht (Hilversum 1988); Westliche Taoismus-Bibliographie/Western Bibliography of Taoism (Essen [2]1989); Tao für den Westen - eine Hinführung (München 1989). Ständiger Mitarbeiter der «Orientierung» (Zürich). Anschrift: Bart Hendriksstraat 17, NL-6523 RE Nijmegen, Niederlande.

Angelika Malinar

Gott, Götter und Göttlichkeit in der hinduistischen Tradition des Pâñcarâtra

Die Dimensionen göttlicher Präsenz werden in den Traditionen des Hinduismus in unterschiedlicher theologisch-philosophischer Begrifflichkeit erläutert. Die *Vielfalt der religiösen Traditionen* und theologischen Systeme erschwert eine systematisierende Darstellung. Hinzu kommt, daß der Begriff «Hinduismus» als religionswissenschaftliche oder theologische Kategorie keineswegs gesichert ist. Er findet sich nicht in den klassischen Texten und Traditionen, die als Zeugnisse dieser Religion angesehen werden. Er ist vielmehr im frühen 19. Jh. von den christlichen Missionaren und der europäischen Wissenschaft zur Bezeichnung der verschiedenen indischen Religionen geprägt worden[1]. Damit wurde eine Vielfalt religiöser Praktiken, philosophischer Traditionen und regionaler Kulte unter einen Begriff gebracht. Historische und systematische Differenzen wurden so oft vernachlässigt. Die Problematik dieser Vereinheitlichung zeigt sich jedoch, wenn man z.B. versucht, *das* Gotteskonzept, *die* Theologie oder *die* Ritualpraxis des Hinduismus verallgemeinernd darzustellen: Die Darstellung verändert sich entsprechend der gewählten Textgrundlage. Es gibt *keinen* für alle Traditionen geltenden *Grundtext* (wie etwa die Bibel), kein für alle Hindus verbindliches «Glaubensbekenntnis» und keine «Kirche», die den Glauben insgesamt institutionell repräsentiert[2]. Der völlige Verzicht auf den Begriff «Hinduismus» und die Beschränkung auf eine isolierende Darstellung einzelner Traditionen kann andererseits den Nachteil haben, daß grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Traditionen ausgeblendet werden. Gemeinsamkeiten, die nicht zuletzt dadurch entstehen, daß sich die einzelnen religiösen Gruppen auf mehreren Ebenen miteinander auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzungen dokumentieren nicht allein die Differenzen, sondern z.B. im theologischen Bereich auch einen *Konsens* über bestimmte Themen, die in einem theologischen Lehrsystem abgedeckt sein müssen, und über die Terminologie, die man für deren Erklärung heranzieht. Dieser Sachverhalt erlaubt den Versuch, Gott und Göttlichkeit in hinduistischen Traditionen in einer systematisierenden Hinsicht zu erörtern. Die historische und regionale Eigenart der einzelnen Traditionen muß zu diesem Zweck in den Hintergrund, ihr exemplarischer Wert jedoch in den Vordergrund treten. Das göttliche Sein wird in den verschiedenen hinduistischen Schulen unter systematisierbaren Aspekten erörtert. Diese Aspekte sollen dargestellt und anhand von Texten aus der vishnuitischen Pâñcarâtra-Tradition exemplarisch untersucht werden[3].

Zuvor soll jedoch der *ideengeschichtliche Kontext* angedeutet werden, der die Struktur des Gotteskonzeptes geprägt hat, das als «hinduistisch» bezeichnet werden kann. Religionsgeschichtlich gesehen, kann mit dem Begriff «Hinduismus» das Resultat der gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen bezeichnet werden, die sich ca. ab dem 3. Jh. v. Chr. in Abgrenzung zum Buddhismus und Jainismus sowie zur altvedischen Opferreligion abspielten. In dieser Zeit wurde ein Gotteskonzept entwickelt, dessen Elemente auch die spätere Theologie prägen: Das Postulat der Sorge um den Erhalt der rituell zu stützenden Weltordnung wurde aus der vedischen Tradition übernommen. Zugleich wird, wie z.B. im Buddhismus, die Suche nach Erlösung vom Kreislauf von Tod und Geburt (samsâra) und vom Zusammenhang von Handlung und Resultat zum Ziel erhoben. Besonders wichtig für das Erlösungskonzept sind die in der Literaturgattung der Upanishaden (ab dem 6. Jh. v. Chr.) formulierten Lehren von der individuellen Seele, vom «Selbst» (âtman). Dieses Selbst ist zwar in die Konsequenzen seiner Handlungen (karman) verstrickt, aufgrund seiner Teilhabe am Entstehungsgrund alles Sicht-

baren (brahman) jedoch unsterblich und zu erlösen. Gott wird nun als das «höchste Selbst» zum Garanten der Erlösung.

Frühe Zeugnisse dieser Entwicklung sind die Bhagavadgîtâ (ca. 1. Jh. v. Chr.) für den Vishnuismus und die Shvetâshvatara-Upanishad für den Sivaismus. Ihn allein soll man rituell verehren bzw. bei ihm die Erlösung suchen. In den folgenden Jahrhunderten wird diese Gotteslehre in der Purâna-Literatur sowie ca. ab dem 6. Jh. in den (vishnuitischen) Samhitâ-, den (shivaitischen) Âgama- und (shâktistischen) Tantra-Texten entwickelt[4]. Der Gott ist einerseits durch seine *Erlöstheit* und die Ruhe seines göttlichen Bewußtseins charakterisiert und andererseits durch die Sorge um das Wohlergehen der Wesen in der Welt. Das göttliche Sein entfaltet sich somit in zweifacher Hinsicht: Zum einen ist der Gott das unwandelbare Sein, die höchste Seele und vollkommen frei. Zum anderen läßt er die *Welt entstehen,* sorgt für ihren Erhalt und bewirkt ihren Untergang. Die Frage, warum ein unwandelbares Bewußtsein die sichtbare Vielfalt der Welt verursacht bzw. warum eine von Gott geschaffene Welt leidvoll ist, wurde von den Kritikern der Gotteslehre immer wieder gestellt. Die *begrifflichen Spannungen,* die in der Charakterisierung göttlichen Seins impliziert sind und die in der christlichen Theologie z.B. in der Theodizee-Frage oder im Problem des Verhältnisses zwischen göttlicher Freiheit und göttlicher Vollkommenheit erörtert wurden, werden auch in den hinduistischen Traditionen thematisiert.

1. Gott als das höchste Selbst (paramâtman)

Das göttliche Sein ist auf der höchsten Stufe reines Bewußtsein und hat keine körperliche Erscheinungsform (amûrta). Gott ist die immer schon erlöste Seele, frei von den Bedingtheiten, die die Existenz der Einzelseele charakterisieren. Auf dieser Ebene gibt es nur ein einziges höchstes Bewußtsein, nur *einen einzigen alles umfassenden Gott.* Da es eine Vielzahl hinduistischer Traditionen gibt, wird der an dieser höchsten Stelle angesiedelte Gott unterschiedlich benannt. Es können, je nach der höchsten Gottheit und der mit ihr verbundenen Theologie, *drei Haupttraditionen* unterschieden werden: Für (1) die vishnuitischen Schulen besetzt Vishnu, Krishna bzw. Nârâyana die höchste Position, für (2) die Shivaiten ist Shiva bzw. Paramashiva der höchste Gott, in (3) den shâktistischen Traditionen ist es die Göttin Shakti, Devî, Durgâ oder Kâlî. Die einzelnen Schulen verwenden zur Charakterisierung dieser höchsten Göttlichkeit eine ähnliche Terminologie: Sie ist reines Bewußtsein (caitanya oder cit), wahres Sein (sat), Glückseligkeit (ânanda) und völlige Unabhängigkeit (svâtantrya):

«‹Gott (bhagavân) ist wie der wolkenlose Himmel, wie das unbewegte Meer - er ist ein großes Meer aus reinem, völlig unabhängigem Bewußtsein, aus (in Wahrheit) Seiendem und aus Glückseligkeit und völlig frei von allen Begrenzungen durch Erscheinungsform, Ort und Zeitpunkt› - so soll man das höchste, unwandelbare Selbst (paramatman) erkennen.» (Lakshmî-Tantra 7.2-3).

Welcher Begriff oder welche Begriffsgruppe für eine Schule besonders relevant wird und welche Interpretation gegeben wird, hängt meistens von der philosophischen Definition des «Selbst» (âtman) ab, die der theologischen Systematik zugrunde liegt.

In der Beschreibung des *«höchsten Selbst»* in einem Text aus der vishnuitischen Pâñcarâtra-Schule wird z.B. der Übergang vom «unwandelbaren Sein» in ein Werden als Bewußtseinsprozeß gedeutet[5]: «Das höchste Selbst, dessen Erkennungsmerkmal in der Erfahrung eines leidlosen, grenzenlosen Glücks besteht, *ist* - die jenseitige, ihm eigene Stätte sehen die Weisen ... Das ‹Ich›, dessen Gestalt völlig unbegrenzt ist, wird als ‹höchstes Selbst› bezeichnet. Dieses Alles - das, was bewußt und was unbewußt ist - wird von diesem umschlossen.» (aaO. 2.1,4). Es wird dann beschrieben, wie das «Ich» des Gottes zu dem «Selbst» wird, das in allen Wesen erscheint. Das Werden der Welt beginnt im Erscheinen des höchsten Selbst als eines «Ich». Wird der Sachverhalt des «Ich-Seins» realisiert, so entsteht gleichzeitig ein «Dieses» (idam), und die erste grundlegende Differenz ist im unwandelbaren Sein entstanden. Realisiert das «Ich» sein «Ich-Sein», so erwacht die göttliche Schaffenskraft (shakti). Im Lakshmî-Tantra ist die Göttin Lakshmî das

«Ich-Sein» (ahamtâ) und die Schaffenskraft des Gottes Hari-Nârâyana. «Ich» und «Ich-Sein», Schaffenskraft und das «Aufleuchten» des Bewußtseins sind untrennbar miteinander verbunden. Der Gott Nârâyana und die Göttin Lakshmî bilden ein Paar. Auf einer logischen Ebene wird ihr Verhältnis als eine Konkomitanz (avinâbhava) gedeutet: Sie können nicht ohne einander sein. Auch in den shivaitischen Traditionen wird shakti oft in Form einer Göttin als die weibliche Seite des Gottes dargestellt. Im Vishnuismus kann sie auch dem «brahman»[6] zugeordnet werden, einer eigenen kosmogonischen Sphäre, die die göttlichen Konstituentien in sich vereint. Das göttliche Bewußtsein ist somit *auf eine Schaffenskraft bezogen,* in der alles Sichtbare bereits potentiell präsent ist. Die Konzeption z.B. einer «creatio ex nihilo» spielt von daher in der hinduistischen Gotteslehre keine Rolle.

2. Gott als Urheber der manifesten Welt

Die Schaffenskraft Gottes bzw. sein «Ich-Sein» realisiert sich in der Entstehung, dem Bestehen und dem Vergehen der Welt. Dabei wird die Erkenntniskraft der Einzelseele verhüllt, der Gott jedoch zugleich zum Garanten ihrer Erlösung. Wendet sich der Gott der Weltschöpfung zu, so entstehen in einem Emanationsprozeß die einzelnen kosmologischen Instanzen. Die *Emanation der Welt* ist in zwei (oder auch drei) Phasen unterteilt. In der ersten Phase entfaltet die shakti ihr Potential auf einer subtilen Ebene. Diese Phase wird als »shuddha» (rein) oder «para» (jenseitig) bezeichnet. Sie besteht nach dem Pâñcarâtra in der Entfaltung der sechs Konstituentien (shadguna) des göttlichen Seins[7]:

1. *Die Erkenntnis* (jñâna) ist die eigentliche Wesensgestalt (svarûpa) des Gottes und prägt die anderen Konstituentien: «Belebt, sich selbst erkennend, ewig, alles in sich beschließend - das trägt den Namen der Erkenntnis.»

2. *Die Schaffenskraft* (shakti) ist das, was zur materiellen Grundlage und Urform (prakriti) der sichtbaren Welt wird.

3. *Die Herrschermacht* (aishvarya) bezeichnet die völlig uneingeschränkte Handlungsmöglichkeit Gottes.

4. *Die Stärke* (bala) zeigt sich darin, daß sich bei den welterschaffenden Aktivitäten keine Erschöpfung einstellt[8].

5. *Standhaftigkeit* (vîrya) ist die Unwandelbarkeit des Gottes, auch bei der Weltschöpfung.

6. *Glanz* (tejas) ist die Selbstgenügsamkeit des Gottes, seine Unabhängigkeit von unterstützenden Faktoren (sahakâryanapekshâ).

Das «höchste Selbst» wird als Vâsudeva bezeichnet, wenn diese sechs Konstituentien unentfaltet in ihm ruhen. Die sechs guna bilden drei Paare, die den Charakter von drei weiteren göttlichen Formen prägen: Wissen und Stärke werden zum Gott Samkarshana, Herrschermacht und Standhaftigkeit werden zu Pradyumna und Schaffenskraft und Glanz zu Aniruddha. Die Gruppe der vier Götter wird als «caturvyûha» bezeichnet, als die «vier Formationen». Jeder vyûha besitzt eine spezifische Schaffenskraft, die durch eine Göttin repräsentiert wird. Erwacht in Vâsudeva der Wunsch, die Welt zu erschaffen, so entfaltet sich seine shakti in den drei anderen vyûha weiter. Aus Pradyumna entsteht dann das höchste, unveränderliche Bewußtseinswesen (kûtasthapurusha), das allwissend ist und alle Einzelseelen (jîva) in sich enthält. Auch die gesellschaftliche Ordnung, das aus vier Ständen bestehende sog. «Kastensystem», ist bereits in ihm beschlossen. Die auf diesen purusha bezogene Schaffenskraft heißt mâyâ - die Schaffenskraft, die die Seelen an der erlösenden Erkenntnis hindert. Die mâyâ aktiviert die drei potentiellen Begrenzungen der in die Welt eingehenden Einzelseelen:

1. *Niyati,* d.h. *Beschränkung* bzw. Bestimmung: «Was für eine Gestalt es (für die Einzelseele) geben kann, was für ein Handeln (und) von welcher Art seine spezifische Disposition sein mag ... das wird alles von (Kraft) der Bestimmung hervorgebracht» (Ahirbudhnya-Samhitâ 6.48).

2. *Die Zeit (kâla)* als alle Handlungen bedingende Zeitlichkeit treibt die Einzelseelen ihrer Bestimmung entgegen.

3. *Die guna-mâyâ.* Diese Schaffenskraft besteht aus drei guna, die von den o.g. zu unterscheiden sind. Sie bilden die materielle Grundlage der sichtbaren Welt. Sie werden als sattva, rajas und tamas bezeichnet. Das Bedeutungsspektrum dieser Begriffe umfaßt Berei-

che, die im abendländischen Verständnis voneinander geschieden sind: Es werden damit Naturphänomene ebenso bezeichnet wie moralische und geistige Qualitäten.

Aus diesem Grund werden hier mehrere *Übersetzungen* gegeben: (1) sattva ist Licht, Leichtigkeit, Klarheit, Glück, (2) rajas ist Unruhe, Leidenschaft, Schmerz, Staub und (3) tamas ist Dunkelheit, Dumpfheit, Schwere, Apathie. Aus der beständigen Transformation dieser Konstituentien entstehen u.a. die geistigen Vermögen, die Sinnesorgane und die Elemente. In der Hierarchie der göttlichen Erscheinungsformen sind diese drei Konstituentien Aspekte des vierten vyûha Aniruddha. Sie werden durch drei Götter repräsentiert: Vishnu wacht über das sattva und über den Fortbestand der Weltordnung (sthiti), Brahmâ sorgt für alle weltschöpfenden Aktivitäten (srishti), die in rajas beschlossen sind, und Rudra als Herrscher über tamas ist für den Stillstand und schließlich den Untergang der Welt (samhâra) zuständig.

Mit Brahmâ beginnt die *zweite Phase der Weltschöpfung*, die als «unrein» (ashuddha) bzw. niedrig (apara) bezeichnet wird. Diese Phase besteht in der Emanation materieller kosmologischer Instanzen bis hin zu den Sinnesvermögen und den Elementen und wird in den verschiedenen Schulen relativ homogen beschrieben. Die Einzelseelen gehen in einen Körper ein, der ihrem Vorleben entspricht. Die guten und schlechten Taten haben bestimmte Wirkungen zur Folge, die in Form von sog. «Ablagerungen» (vâsanâ) bis ins nächste Leben hineinreichen können. Sind die Seelen unwissend, d.h. haben sie ihre Teilhabe am göttlichen Sein nicht erkannt, so werden diese «Ablagerungen» wirksam. Die «Unwissenheit» ist ein unabänderlicher, «anfangsloser» Bestandteil jeder Weltschöpfung: Die «Verhüllung» des Wissens (tirobhava) ist Teil des göttlichen Handelns. Die göttliche Gnade (anugraha) kann jedoch der einzelnen Seele zur Erlösung verhelfen: durch die verschiedenen Erlösungswege und die damit verbundenen Erscheinungsformen des Gottes in der Welt.

III. Göttliche Erscheinungsformen in der Welt

Es werden in den Texten verschiedene Motive für die Manifestation der göttlichen Schaffenskraft als Welt angegeben: Die Wünschbarkeit einer göttlich geschützten Weltordnung, das göttliche Spiel (lîlâ) oder das Gewähren einer Erlösungsmöglichkeit für die Seelen. Im Lakshmî-Tantra wird z.B. das Motiv der Hilfestellung besonders akzentuiert: Die Schöpfung ist gewünscht, um den Wesen zum Heil zu verhelfen, d.h. ihre Unwissenheit zu beseitigen. Die Unwissenheit ist «anfangslos» und gehört zum göttlichen Handeln. Signum der Unwissenheit (avidyâ) ist die Verstrickung der Wesen in die aus ihren Wünschen resultierenden Handlungen. Um den Wesen eine Erlösungsmöglichkeit zu eröffnen, erscheint der Gott in bestimmten Erscheinungsformen. Diese sorgen zum einen für den Fortbestand der Weltordnung insgesamt und unterstützen zum anderen die einzelne Seele auf ihrem Weg zur Erlösung. Diese göttlichen Gestalten werden in drei Gruppen unterteilt:

1. *Die vier Erscheinungsformen* (mûrti) der o.g. «catur-vyûha»-Gruppe. Der vyûha-Gruppe kommt somit neben ihrer kosmogonischen Funktion noch eine soteriologische Aufgabe zu: Die vier Erscheinungsformen helfen dem einzelnen auf dem Weg zur Erlösung. Zu diesem Zweck nehmen sie eine spezifische Gestalt an (mûrti), die ikonographisch eindeutig charakterisiert ist. Sie können durch meditative Praktiken visualisiert und evoziert werden. Das ist jedoch nur möglich, wenn man in die Praktiken (sâdhanâ bzw. yoga) der jeweiligen Tradition initiiert worden ist. So heißt es im Lakshmî-Tantra (19.17): Die höchste Form (pararûpa) dieser vyûha-Gruppe «verehren diejenigen, die in der Yoga-Praxis geübt sind, in ihrem Herzen».

2. *Die 38 bzw. 39 «vibhavas»* erscheinen zum Wohle der Welt (jagat-hita) und haben eine spezifische Aufgabe (kârya) zu erfüllen. In diesen «Herabkünften» (avatâra) erscheint der Gott entweder in einer Götter- oder in einer Menschengestalt. In der Liste der vibhava wird die Mythologie des Gottes erkennbar. So sind zahlreiche vibhava mit der Tötung von Dämonen oder anderer Widersacher der göttlichen Ordnung beauftragt. Diese Erscheinungsfor-

men sind deshalb vor allem mit ihren welterhaltenden Taten verbunden. Ihre Verehrung ist dementsprechend auf ihre innerweltlichen Funktionen bezogen.

3. *Die arcâ-Formen* sind die im Tempel beheimateten Götterbilder, deren Verehrung sich nach den rituellen Vorschriften der jeweiligen Schule richtet. In diesen Götterbildern ist ein Teil der göttlichen Schaffenskraft (shakti) bzw. des göttlichen Bewußtseins (caitanya, cit) präsent. Deshalb können die Gläubigen im Tempelritual direkt mit diesen Göttern in Kontakt treten, um zur Erfüllung ihrer Wünsche zu kommen: «Die Gestalt Gottes, die zum Wohl der Welten von Göttern, Weisen, Ahnen, erfolgreichen Asketen usw. gebildet wurde oder sich von sich selbst aus gebildet hat, das ist das Tempelbild (arcâ), das aus reinem Bewußtsein besteht.» (aaO. 4.31). Die Vielfalt der Götter in den hinduistischen Traditionen hat ihre Wurzel in der Aufteilung der rituellen Zuständigkeiten. Auf dieser «niederen» Ebene des einen göttlichen Seins kann man von einem «Polytheismus» sprechen. Diese Aufteilung ritueller Zuständigkeiten unter verschiedene Götter erlaubte, historisch gesehen, auch die Integration von Göttern aus anderen Traditionen oder regionalen Kulten. Sowohl die ikonographisierten vyûha-Formen als auch die vibhava können als Götterbilder im Tempel verehrt werden.

Die Bezogenheit der göttlichen Erscheinungsformen auf das Wohlergehen, aber auch den Erkenntnisstand der einzelnen Seele wird in folgendem Passus aus dem Lakshmî-Tantra (11.41) deutlich:

«[Die Göttin Shrî-Lakshmî sprach:] Die Erscheinungsformen des Gottes der Götter gemäß der Aufteilung in seine höchste vyûha-Gestalt usw. entstehen als Gunsterweis gegenüber den Einzelseelen und aus dem Mitgefühl gegenüber denen, die ihn voll Zuneigung verehren. [Der Götterkönig Indra sprach:] Verehrung sei Dir, o Göttin, der Liebsten des Gottes der Götter, der Lotusgeborenen! Für die Gunstbezeugung gegenüber seinen Anhängern sollte doch nur eine einzige Form Haris (genügen)! [Die Göttin Shrî-Lakshmî sprach:] Die Ansammlungen von Verdiensten sind bei den Einzelseelen in unterschiedlicher Weise zusammengetragen. Die Einzelseelen sammeln [ihre Verdienste] keineswegs zur gleichen Zeit. ... Durch die Verdienstabstufungen gibt es Unterschiede zwischen denen, die eine rituelle Berechtigung[9] besitzen.»

Zudem sei die Erkenntnisfähigkeit bei den einzelnen Menschen unterschiedlich. Um diesen Unterschieden gerecht zu werden, entstehen die verschiedenen Erscheinungsformen: Diejenigen, die den *Yogaweg* erfolgreich beschritten haben, sind berechtigt, sich der höchsten Form Gottes zuzuwenden. Wer durch die Yogapraxis nicht nur der Erlösung näher kommen will, sondern auch seine innerweltliche Situation verbessern möchte, soll sich den vyûha-Formen zuwenden. Ist die erlösende Erkenntnis noch wenig entwickelt, dann ist die Verehrung der vibhava- und arcâ-Formen angeraten.

Die Vielfalt der göttlichen Erscheinungsformen steht somit in *keinem Widerspruch* zur Einheit und Einzigartigkeit Gottes und seiner Schaffenskraft. Sie trägt vielmehr der gesellschaftlichen und soteriologischen Position der einzelnen Menschen Rechnung. Die Verschiedenheit ist für die vom Gott ausgehende Weltschöpfung konstitutiv. In den Bereich der weltzugewandten Dimension Gottes gehört somit neben der Trias von Schöpfung (srishti), Erhalt (sthiti) und Zerstörung (samhâra) der Welt auch die Verhüllung (tirobhava) der erlösenden Erkenntnis bei den Einzelseelen und die Gunstbezeugungen (anugraha), die sowohl die Erlösung als auch innerweltliches Wohl fördern können. Die fünf göttlichen Tätigkeiten werden als «pañcakarman» zusammengefaßt.

IV. Untergang der Welt in Gott

Die Existenz der Welt ist an einen zeitlichen Rhythmus gebunden. Deshalb findet periodisch ein «Weltuntergang» statt, d.h. die stufenweise Reabsorption (samhâra) der Welt. Die Auflösung der Welt vollzieht sich in der *Umkehrung* des Stufenwegs der Weltschöpfung. Die einzelnen kosmologischen Instanzen kehren wieder in den Ursprung zurück: Die Weltschöpfung ist der kosmische «Tag», der «Augenaufschlag» (unmesha) Gottes, der in der kosmischen «Nacht» (râtrî), dem Schließen

der Augen (nimesha), endet. Das Prinzip dieser Reabsorption wird in folgender Schilderung der Auflösung der Elemente deutlich:

«Das Wasser verschlingt die Essenz der Erde, ihren Geruch... Ist die Erde ihres Geruchs beraubt, verliert sie sofort ihren Namen und Gestalt. Dann nimmt das Wasser die ganze Welt in Besitz ... Das Feuer, als die Ursache [des Wassers], verschlingt die Essenz des Wassers, den Geschmack ... Ist das Wasser seines Geschmacks beraubt, verliert es sofort Namen und Gestalt. Die Welt ist nur noch ein aufflammendes Feuer.» (Ahirbudhnya-Samhitâ (4.15ff.)[10].

Die Auflösung der Bestandteile des Kosmos geht jedoch nur bis zu einer bestimmten Stufe, so daß es niemals zu einem endgültigen Ende der Welt kommen kann: Die Auflösung endet mit dem Eingehen der o.g. drei vyûha in Vâsudeva. Die Reabsorption betrifft also nicht das höchste göttliche Sein, nicht den Gott als das «höchste Selbst». Nur die Einzelseele kann mit diesem Bereich in Kontakt treten, in ihm erlöst werden. Dabei durchläuft sie jedoch genauso die Emanationsstufen in umgekehrter Richtung. Für die Welt insgesamt gibt es keine Erlösung oder einen endgültigen Untergang im Sinne einer Apokalypse.

V. Gott als Ort der Erlösung

Weil die Wesensbestimmung des göttlichen Seins und des Seins der einzelnen Seelen einander entsprechen, ist Erlösung überhaupt möglich. In den meistens der o.g. Traditionen dienen die Durchführung von Ritualen und meditative bzw. asketische Praktiken als Mittel (upâya) zur Erlösung. So ist nach dem Lakshmî-Tantra (15.17) die «wunschlose» Erfüllung der rituellen Pflichten, die einem durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht zukommen, ein solches Mittel. Die Rituale dienen ansonsten der persönlichen Wunscherfüllung und tragen zugleich zum Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung bei. Sie werden zu einer Erlösungsmöglichkeit, wenn man auf seine Wünsche verzichtet[11]. Erst dann wird das Ritual zu einer ausschließlichen Verehrung des höchsten Gottes. Der meditative Weg besteht in einer stufenweisen, den Weg der Kosmologie umkehrenden Annäherung an die verschiedenen göttlichen Erscheinungsformen. Dabei wird die Gottheit durch eine meditative Visualisierung der Ikonographie des Gottes und durch Evozierung der göttlichen Gestalt mit Hilfe von sog. «mantra» vergegenwärtigt. Ein «*mantra*» ist eine Kombination von Lauten bzw. Silben, die bestimmten Aspekten des göttlichen Seins oder auch einer ganzen Gottesgestalt entspricht[12]. Durch die Rezitation dieser Silbenformeln tritt man in Kontakt mit der Gottheit und kann sich diese Dimension des göttlichen Bewußtseins aneignen. Für diesen Weg der «Realisierung» (sâdhanâ) ist eine Initiation in die Lehrtradition der jeweiligen Schule notwendig. Beide Mittel orientieren sich an den verschiedenen o.g. göttlichen Erscheinungsformen, die Zeichen der göttlichen Gnade gegenüber den Einzelseelen sind.

Es gibt jedoch noch einen anderen «Gunsterweis», der auf einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen basiert. Die *Gottesliebe (bhakti)* ist ein Element, das die «hinduistische» Gotteslehre wesentlich konstituiert. Im Rahmen der bhakti ist die Zuneigung eines Gläubigen zum Gott mit dessen Anteilnahme am Schicksal seines Anhängers verknüpft. Auf diesem Konzept basiert eine weitere Erlösungsmöglichkeit, die Bestandteil der hier zugrundegelegten Traditionen geworden ist: Die Voraussetzung zur Erlösung kann durch einen einmaligen Gnadenakt von seiten des Gottes oder der Göttin geschaffen werden. Das kann dadurch geschehen, daß die göttliche Kraft spontan auf die Einzelseele einstürzt. Das «Herabfallen der göttlichen Schaffenskraft» (shaktipâta) wird meistens der Göttin zugeordnet. Sie wird vom Mitgefühl für die im Kreislauf von Tod und Geburt gequälten Seelen ergriffen und befreit sie spontan von der Verhüllung ihrer Erkenntniskraft (Lakshmî-Tantra 13.3-11). Die Göttin erklärt dazu: «Nur ich allein kenne den Moment des Herabstürzens meiner göttlichen Kraft. Nicht kann dieser Moment durch menschliche Anstrengung oder irgendeinen anderen Grund herbeigeführt werden.» In diesem Moment erkennt die Seele, daß sie in Wahrheit reines Bewußtsein (cit) ist, und kann sich von nun an um die Festigung dieser

Erkenntnis bemühen. Wenn sich die Seele von allen Befleckungen gereinigt hat, leuchtet sie auf und wird mit dem göttlichen Bewußtsein identisch. Sie kehrt dann nicht mehr in die Welt zurück[13].

Schlußbemerkung

Trotz der Vielfalt und Komplexität der theologischen und religiösen Traditionen des Hinduismus gibt es einen Konsens darüber, welche Aspekte der Göttlichkeit Bestandteile der jeweiligen Gotteslehre sein müssen. Aus diesem Grunde konnte eine systematisierende Darstellung dieser Aspekte unternommen und die vishnuitische Pâñcarâtra-Tradition als Beispiel für deren Auslegung herangezogen werden. Die Einheit des göttlichen Bewußtseins und seine Freiheit als das «höchste Selbst» konstituiert die höchste Sphäre göttlichen Seins. In ihr allein ist Erlösung für die Einzelseele möglich. Wird das göttliche Bewußtsein zum «Ich», so ist es notwendigerweise auf seine Schaffenskraft (shakti) bezogen. Die shakti entfaltet ihr Handlungspotential zugunsten der einzelnen Seelen, indem sie für das Entstehen, den Fortbestand und das Vergehen der Welt sorgt. Die Einzelseele wird durch die Verhüllung seiner Erkenntnisfähigkeit in die göttliche Weltordnung verstrickt. In dieser Welt ist aber zugleich die Gnade (anugraha) Gottes in Gestalt seiner Erscheinungsformen und durch die diversen Erlösungsmöglichkeiten präsent. Das höchste Selbst, das reine Bewußtsein wird nur erreicht, wenn *die Einzelseele die Welt verläßt* und sich als Teil des göttlichen Seins erkennt. Gott ist jedoch nur erkennbar, wenn die Seelen sich in der Welt aufhalten und sich den göttlichen Erscheinungsformen als den Orientierungspunkten für das eigene Heil zuwenden.

[1] Siehe dazu W. Halbfass, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung (Basel/Stuttgart 1981), und H. v. Stietencron, Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term, in: G.D. Sontheimer/H. Kulke (Hg.), Hinduism Reconsidered (Delhi 1991), 11–27.

[2] Der *Veda*, die älteste Sammlung von Hymnen und Ritualtexten, kann nicht als eine solche Textgrundlage angesehen werden. Die vedische «Offenbarung» wird nämlich auch dann von den späteren Schulen zum autoritativen Fundament der eigenen Theologie erhoben, wenn sie sich in ihren Inhalten weit vom Veda entfernt. Die Akzeptanz des Veda als «Offenbarung» verbindet die hinduistischen Schulen zwar gegenüber den Buddhisten, die ihn nicht akzeptieren. Es ist daraus jedoch keine theologische oder rituelle Einheit abzuleiten. Siehe dazu J.C. Heesterman, Die Autorität des Veda, in: G. Oberhammer (Hg.), Offenbarung: Geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumente eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien (Wien, Publications of the Nobili Research Library, 1974).

[3] Für einen Überblick über die Texttradition siehe F.O. Schrader, Introduction to the Pâñcarâtra and the Ahirbudhnya Samhitâ (Madras 1916).

[4] Für einen Überblick siehe L. Rocher, The Purânas (Wiesbaden 1986); T. Goudriaan/S. Gupta, Hindu Tantric and Shâkta Literature (Wiesbaden 1981); M. Biardeau, L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilization (Paris 1971); dies., Études de mythologie hindoue (Paris 1981).

[5] Das *Lakshmî-Tantra* ist ungefähr im 10. oder 11. Jh. entstanden. Der Text weist in einigen Textschichten Verbindungen zur Theologie der in Kashmîr beheimateten shivaitischen Schulen auf, die ihre Blütezeit zwischen dem 9. und 12. Jh. hatten. In anderen (bis in einen Dualismus führenden) Deutungen wird der Übergang von der Einheit des göttlichen Seins in eine Vielfalt als Prozeß des «ontologischen Verlusts» gedeutet, so daß die Vielfalt der Welt als Irrealität angesehen werden muß.

[6] Der Begriff *«brahman»* weist auf die Verwurzelung dieser Theologie in der upanishadischen Tradition hin, wo an zahlreichen Stellen das «brahman» als Ursprungsort der Welt genannt wird.

[7] Vergleiche für das folgende Ahirbudhnyasamhitâ 2.54–61 und Lakshmî-Tantra 2.27–36.

[8] Das steht im Gegensatz z.B. zur vedischen Tradition, wonach der Schöpfergott einem Kraftverlust ausgesetzt ist, der eine rituelle Speisung erforderlich macht.

[9] Das Wort *«adhikâra»* bezeichnet die (rituelle) Berechtigung, die jedem aufgrund seines Standes oder seiner Initiationsstufe zukommt. Die Form der Initiation und der Zugang zum Tempelritual werden primär durch die Kastenzugehörigkeit bestimmt.

[10] Dem liegen folgende Emanationsstufen zugrunde: Wind => Feuer => Wasser => Erde.

[11] Diese Lehre vom «wunschlosen» Handeln wurde zuerst in der o.g. Bhagavadgîtâ dargelegt. Sie diente vor allem dazu, den Gegensatz zwischen Ritualtradition und Erlösungslehre zu überbrücken.

[12] Siehe dazu im einzelnen A. Padoux, Vâc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras (New York 1990) und G. Oberhammer, Strukturen yogischer Meditation (Wien 1977).

[13] Eine andere Deutung dieses Gnadenaktes wird an einer anderen Stelle des Lakshmî-Tantra (Kap.17) erwähnt: die sog. »sharanâgati» (oder auch prapatti), die «Zufluchtnahme zum Gott». Der Gott reagiert hier auf die völlige Hingabe des Gläubigen. Vergleiche Lakshmî-Tantra 17.60–62.

ANGELIKA MALINAR

geb. 1961 in Oldenburg; ab 1981 Studium der Indologie und Philosophie in Tübingen; mehrere Studienaufenthalte in Indien; 1987 Magister Artium mit einer Arbeit über indische Ästhetik. 1987–1988 Mitarbeiterin im Tübinger Purâna-Projekt; 1991 Promotion mit der Dissertation Râjavidyâ: das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgîtâ (erscheint 1995 in Wiesbaden). Seit 1991 wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Indologie und vergleichende Religionswissenschaft in Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Indische Philosophie, Geschichte des Hinduismus, Epos und Purâna-Literatur, neuere Hindi-Literatur. Anschrift: Seminar für Indologie und vergleichende Religionswissenschaft, Münzgasse 30, D-72070 Tübingen.

Ruben L.F. Habito

Zen und die menschliche Existenz

Es muß gleich zu Beginn erwähnt werden, daß der Zen-Buddhismus[1] nicht-theistisch ist, d.h. daß er sich überhaupt nicht mit dem Begriff Gottes oder der Frage nach Gottes Existenz oder Nichtexistenz beschäftigt. Sein sowie des Buddhismus allgemein zentrales Interesse gilt der Lösung der fundamentalen Probleme menschlicher Existenz, die in dieser Tradition als *dukkha* (das Unbefriedigende) charakterisiert werden.

Wir müssen daher klarstellen, daß unsere Aufgabe in diesem Artikel nicht darin besteht, aus dem Zen-Buddhismus irgendeinen Gottesbegriff oder eine Gotteslehre abzuleiten. Es geht vielmehr darum, mit dem Zen-Buddhismus ins Gespräch zu kommen und sorgfältig und aufmerksam darauf zu hören, was er hinsichtlich unserer *menschlichen Existenz* sagt. Auf der Grundlage solch aufmerksamen Hinhörens können wir dann einige Überlegungen für Christen, die sich an einem *theo*-logischen Vorhaben beteiligen, anstellen[2].

Dieser Aufsatz besteht aus zwei Abschnitten: Der erste untersucht Schlüsselelemente der Praxis und Lebensweise des Zen-Buddhismus; der zweite bietet *theo*-logische Überlegungen zu den Implikationen des Zen-Lebens für ein christliches Gottesverständnis.

I. Zen: Das erweckte Leben

Zen definiert sich selbst über einen vierfachen Katalog von Merkmalen, die – so heißt es – von *Bodhidharma* stammen, jenem auf vielen Zen-Gemälden dargestellten bärtigen Asketen, der diese Weise der Meditationspraxis um die Zeit des sechsten Jahrhunderts unserer üblichen Zeitrechnung von Indien nach China brachte. Diese Merkmale sind im folgenden Vers enthalten:

«Nicht auf Worten oder Buchstaben beruhend, (ist es) eine besondere Mitteilung jenseits der Schriften, direkt auf den menschlichen Geist zielend, jemandes Wesen sehend, erweckt seiend.»[3]

Es wird daher wiederholt betont, daß Zen keine Lehre oder Philosophie ist, die in verbaler und begrifflicher Weise dargestellt und erklärt werden kann, sondern eher eine *Praxis und Lebensweise,* die auf der Erfahrung gründet, «jemandes (wahres) Wesen zu sehen» und dadurch «erweckt zu sein (d.h. ein Buddha oder Erweckter zu werden)».

1. Entleeren des Ich-Bewußtseins

Die Mitte dieser Lebensweise ist die Praxis der sitzenden Meditation, auch *Zazen* genannt.

Zazen ist der Ort, wo wir alles das erschließen können, was Zen ausmacht, Zazen ist die Achse des erweckten Lebens. Es beinhaltet, daß man aufrecht mit gekreuzten Beinen und geöffneten Augen sitzt (entweder auf einem Kissen oder auf einem niedrigen Stuhl) und in dieser Haltung tief, aber regelmäßig atmend, den Geist im Hier und Jetzt zur Ruhe kommen läßt. Sein Angelpunkt ist das *Entleeren* des Ich-Bewußtseins, die Aufgabe jener Denkweise, die unser Sein spaltet in Subjekt und Objekt, Sehenden und Gesehenes, Hörenden und Gehörtes, Denkenden und Gedachtes, Selbst und Anderes, wie auch all die anderen Oppositionen, die wir in unserem Leben finden: Geburt und Tod, Freude und Schmerz, Gut und Böse, Hier und Dort, Jetzt und Danach. Mit anderen Worten, durch Zazen tritt der Praktizierende in einen Prozeß ein, der in totaler Selbst-Entleerung gipfelt. Indem man in dieser Praxis reift und zur Vollendung gelangt, werden die oben erwähnten Oppositionen überwunden, und man erreicht einen Zustand reinen Bewußtseins *(samadhi).* Solch ein Zustand der Bewußtheit wird auch «Nichtdenken» genannt (japan. *hishiryo).* Es muß jedoch erwähnt werden, daß dieser Zustand nicht mit Geistesabwesenheit, völliger Passivität oder Bewußtseinsverlust verwechselt werden darf. Ganz im Gegenteil impliziert er ein totales Engagement des Sitzenden. Dies ist sehr gut aus dem folgenden Abschnitt aus den Schriften Dogens, eines japanischen Zen-Meisters des 13. Jahrhunderts, herauszulesen:

«Einmal, als der große Meister Hung-tao von Yueh shan saß und meditierte, fragte ihn ein Mönch: ‹Was denkst du, da du so unverwandt dasitzt?› Der Meister antwortete: ‹Ich denke an das Nicht-Denken.› Der Mönch fragte: ‹Wie denkst du über das Nicht-Denken nach?› Der Meister antwortete: ‹Nichtdenkend.›»[4]

Wir werden nicht auf die technischen Einzelheiten, die in der seit langem bestehenden Debatte über das «Nicht-Denken» miteingeschlossen sind, eingehen, sondern schlicht feststellen, daß es sich weder um «Introspektion», in der das Subjekt seiner selbst innewird, aber dennoch in einer Weise, die mentale Objekte denkt, handelt, noch um das Einstellen aller mentalen Fähigkeiten. Vielmehr überwindet man in diesem Zustand der Bewußtheit die normale Denkweise, die zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet, und erreicht ein *Bewußtsein des puren Seins* (im engl. Original: *be-ing,* d.h. das «Sein» im prozeßhaften Sinne; A.d.Ü.).

2. Rückkehr in die konkrete Welt

Dieses Bewußtsein des puren Seins ist nicht etwas, das sich in einem Vakuum ereignet, sondern in den und durch die sehr konkreten historischen Rahmenbedingungen, die jemandes Zen-Praxis bedingen, d.h. man sitzt da, mit gekreuzten Beinen, geradem Rücken, geöffneten Augen, man atmet ein und aus, in diesem Raum (oder wo auch immer) und zu diesem bestimmten Zeitpunkt. Kurz, es ist keine «außerkörperliche» Erfahrung, sondern ein äußerst konkrete Formen annehmendes Ereignis, das in den historischen Realitäten des eigenen Seins verwurzelt ist. Und dennoch fallen an diesem bestimmten Ort und in diesem bestimmten Moment alle Grenzen von Raum und Zeit, weil es kein «Subjekt» mehr gibt, das hier gegenüber einem bestimmten objektiven Raum steht oder sitzt, und weil es keine Zeit davor oder danach gibt, die ein bestimmtes Subjekt messen oder kontrollieren kann.

Mit dem Entleeren des Ich-Bewußtseins wird auch das «Objekt», dessen man sich normalerweise bewußt ist, entleert, und daher gibt es nicht mehr ein «Äußeres», das man sehen, hören, riechen, schmecken oder berühren kann. Es gibt überhaupt «nichts mehr da draußen», und es gibt «nichts hier drinnen», das hinausblicken und etwas sehen könnte.

Diese Erfahrung des Entleerens des eigenen Selbst-Bewußtseins erweitert sich zu einer völlig *neuen Dimension,* der keine wörtliche Beschreibung gerecht werden kann (vgl. «nicht auf Worten oder Buchstaben beruhend»). Und dennoch gilt noch einmal - wie oben erwähnt -, daß dies nicht in einem Vakuum oder einer außerweltlichen Sphäre stattfindet, sondern in jemandes konkretem historisch faßbaren Verkörpert-Sein, hier und jetzt. Als solche handelt es sich um eine Erfahrung, die in einem

zweiten «Moment» einen Bogen schlägt und den Kreis mit einer Rückgewinnung dieser konkreten, historisch faßbaren verkörperlichten Weise des Seins schließt.

Das folgende Wechselgespräch wirft ein Licht auf das oben Dargestellte:

«Joshu fragte Nansen eifrig: ‹Was ist der Weg?› Nansen antwortete: ‹Der gewöhnliche Geist ist der Weg.›»[5]

Der Zen-Meister Yamada Koun (1907–1989) erläutert: «Er ist nichts anderes als unser gewöhnliches, alltägliches Leben. Er ist aufstehen, das Gesicht waschen, frühstücken, zur Arbeit gehen, spazierengehen, rennen, lachen, weinen; die Blätter an den Bäumen, die Blumen auf dem Feld, ganz gleich ob weiß, rot oder purpurn. Er ist Geburt, er ist Tod. Das ist der Weg...»[6]

Aber es gibt einen Unterschied: Es ist nicht mehr das Aufstehen, das Sich-das-Gesicht-Waschen, etc. in der Weise, wie wir diese gewöhnlichen Handlungen unter der Herrschaft unseres Ich-Bewußtseins vollziehen würden. Die Blätter an den Bäumen, die Blumen auf dem Feld, etc. sind nicht mehr «außerhalb» von uns als Objekte unseres Bewußtseins. Vielmehr werden «Aufstehen», «Sich-das-Gesicht-Waschen» etc. zum vollendeten Ausdruck jenes puren Bewußtseins des Seins, von allem Ich-Bewußtsein entleert, und dennoch in der konkreten historisch faßbaren Wirklichkeit verkörpert. «Blätter an den Bäumen», «Blumen auf dem Feld», etc. werden – *von ihrer Objektivität* und von dem sie wahrnehmenden Subjekt *entleert* – auch wahrgenommen als konkrete Manifestationen des puren Seins selbst: nicht-objektiviert, unbefleckt, einmalig, *gerade so, wie sie sind.*

3. Ozean des Mitleidens

«Zen-Erleuchtung» enthält daher ein «Moment» der Entleerung des Ich-Bewußtseins und ein «Moment» der Rückkehr (d.h. aus diesem «leeren Ausgangspunkt, aus diesem «Bewußtsein des puren Seins») in die konkrete historische Wirklichkeit. Sie sind aber keine voneinander getrennten Ereignisse, die innerhalb eines linearen Zeitrahmens aufeinander folgen, sondern können – obwohl sie als solche unterscheidbar sind – gleichzeitig und augenblickshaft sein.

Es sind viele Dinge, die zu dieser Schlüsselerfahrung, die nicht durch Worte oder Buchstaben zu beschreiben ist, zu sagen wären, aber ein wichtiger Aspekt muß noch erwähnt werden, um unsere kurze Abhandlung abzuschließen. Von denen, die den Kreis ganz geschlossen haben, wird das folgende gesagt: «Warum ist es so, daß der karmesinrote Flachs einer klar erleuchteten Person nie aufhört zu blühen?»[7] «Karmesinroter Flachs» ist ein anderer Ausdruck für «Tränen des Mitleids», und diese prägnante Aussage, die die ganz erleuchtete Person beschreibt, erfaßt die Mitte des erleuchteten Lebens, die in einem dritten «Moment» gipfelt: Ist erst die zwischen Selbst und Anderem trennende Grenze überwunden, erwacht man wie in einen grundlosen Ozean des Mit-Leids (wörtlich: Mit-Leiden) eingetaucht und wird *mit jedem einzelnen Atemzug eins* mit allen empfindenden Wesen in ihrem Leiden. Dieser *Ozean des Mitleids* ist die Matrix, die den Erweckten nährt und ihn befähigt, sich für konkrete Aufgaben in der historisch faßbaren Welt zu engagieren.

II. Die gesichtslose, dreifaltige Wirklichkeit

Überflüssig zu sagen, daß die Lebensweise und Praxis des Zen-Buddhismus, die oben vorgestellt wurden, weder in expliziter Weise auf einen Gottesbegriff rekurrieren, noch daß sie dessen Anrufung in seiner Ausdrucksform innerhalb der Zen-Tradition bedürfen. Unsere Frage ist daher, was wir von der Lebensweise und Praxis des Zen-Buddhismus lernen können, das ein Licht auf ein mögliches Verständnis der christlichen Existenz, für die der Gottesbegriff so wesentlich und zentral ist, werfen könnte?

Indem wir uns dieser Frage zuwenden, wollen wir die drei oben dargestellten «Momente» im Leben nach dem Zen-Buddhismus als Basis für die weiteren Überlegungen zu dieser Fragestellung betrachten. Das erste ist die Entleerung des Ich-Bewußtseins, das zweite die Rückkehr in die konkrete Welt der historisch faßbaren Wirklichkeit und das dritte das

Bewußtsein, in den Ozean des Mit-Leids eingetaucht zu sein.

1. Unbekannt und Un(er)kennbar

Das erste «Moment» in der Zen-Praxis ist der Schritt in einen Bereich, der auf der einen Seite vom Ich als erfassendem Subjekt, und auf der anderen Seite von allen potentiellen, zu erfassenden Objekten entleert ist. Dies beschreibt die einleitende Erklärung des *Herz-Sutra,* ein kurzer Text, von dem es heißt, daß er prägnant das Wesentliche der Erleuchtung verdeutliche und der in den Zentren der Zen-Praxis rezitiert oder gesungen wird: «Form ist nichts anderes als Leere.» Dieser Bereich wird auf der einen Seite (vom subjektiven Standpunkt) als ein Zustand *völliger Blindheit,* und auf der anderen Seite (vom objektiven Standpunkt) als Zustand *völliger Dunkelheit* beschrieben. Es ist also das Eintreten in einen Bereich, der ganz und gar unbekannt und un(er)kennbar ist (d.h. insofern, als «Kennen» und «Wissen» ein «Erfassen einer objektiven Realität durch ein bewußtes Subjekt» implizierten). Wenn die Rede von Gott in diesem Kontext irgendeinen Sinn machen soll, ist es die Rede von Gott als dem letztlich nicht-objektivierbaren, nicht-vorstellbaren Unbekannten und Un(er)kennbaren, den keine Beschreibung durch Worte oder begriffliche Fassung jemals erreichen kann. Es ist ein unergründlicher Bereich, «zu tief für Worte»[8], ein Bereich, der - um mit Augustinus zu sprechen - *intimior intimis meis,* mir näher ist als ich mir selbst nahe bin.

2. Erleuchtet als eine «neue Schöpfung»

Doch wenn man nur in diesem Bereich weilt, ist man für immer in diesem Unbekannten verloren, unfähig zu sehen, zu sprechen oder gar sich zu bewegen. Es ist das zweite «Moment», das die *Ver-wirklich-ung* (im engl. Original «real-ization», A.d.Ü.) der Zen-Erfahrung in der historischen Welt möglich macht: Hier schließt sich der volle Kreis, und man kehrt in die sehr konkrete Wirklichkeit, in das Hier und Jetzt des eigenen verkörperlichten Seins zurück. In diesem Augenblick wird die zweite Feststellung des *Herz-Sutra,* die direkt auf die erste folgt, verständlich: «Leere ist nichts anderes als Form.» Mit anderen Worten, der Bereich der Leere beginnt eine *historische und greifbare Gestalt und Form* anzunehmen, ganz gleich ob als Farbe, wie der braune Fleck an der Wand, oder als Geräusch, wie das Niesen eines in der Nähe befindlichen Menschen, oder als Schmerz im eigenen Bein, etc. In diesem «Moment» beginnt die göttliche Dunkelheit hell zu werden und manifestiert sich im ganz normalen Geist, im «Aufstehen, Gesichtwaschen, Frühstücken», so wie in «Blättern an den Bäumen», «Blumen im Feld», etc. *Aber es gibt einen Unterschied:* Man erfährt jedes Ereignis, jeden Aspekt seines gewöhnlichen Lebens *aus seinem Urgrund der Leere,* d.h. als «durch die göttliche Dunkelheit *erleuchtet*».

Dieser «Unterschied» klingt auch in *Paulus' Ausruf* in Gal 2,20 an: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.» Und diesem Beispiel folgend, können wir einen flüchtigen Schimmer des inneren Lebens eines solchen Menschen wahrnehmen: Nach Paulus' Worten lebt der, der in das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi eingetaucht ist und der im eigenen Selbst (Ich-Bewußtsein) gestorben ist, nun in der Neuheit des Lebens in allem, was er ist und tut. Entleert vom Selbst und eintretend in den Bereich jenseits allen Wissens, wird man erfüllt von der vollendeten Fülle Gottes (vgl. Eph 3,18-19). Jedes Ding und jeder Augenblick werden durch die Teilhabe an der Fülle des Geheimnisses, *«in Christus»*[9] zu sein, als eine neue Schöpfung erfahren.

3. Leiden mit allen, Mit-Leiden

Im dritten «Moment» wird man sich mit jedem Atemzug der Tiefen des Ozeans des Mit-Leidens bewußt und identifiziert sich mit dem Leid aller empfindenden Wesen. In christlicher Terminologie heißt das: Die Neuheit des Lebens «in Christus» zu leben bedeutet gleichfalls als jemand zu leben, der mit all denen, die der gekreuzigte Christus umarmt, mitleidet. Daher ist man, wenn man von der Neuheit des Lebens in Christus erfüllt ist, *mit jedem Atemzug* auch in den Ozean des Mit-Leids, den wahren *Geist Christi,* eingetaucht und identifiziert sich mit dem Schmerz all

derer, die leiden. Dieses Mit-Leid ist es, was einen befähigt, sich auf konkrete Weise für die Linderung dieses Leidens einzusetzen, in diesem Licht konkrete Entscheidungen zu fällen und seine Pflicht in der gegebenen, historisch faßbaren Situation zu erfüllen.

III. Im Innersten des Kreises

Das oben Erwähnte zusammenfassend, öffnen uns die drei «Momente» des erweckten Lebens im Zen-Buddhismus die Augen für eine dreieinige Wirklichkeit, die die wahre *Mitte der christlichen Existenz* ist. Es ist eine «dreieinige», d.h. dreifaltige Wirklichkeit, und doch ist sie gleichzeitig ein und dieselbe. Das «dreifaltig» besteht erstens im Unbekannten und Un(er)-kennbaren, das außerdem die unergründliche Quelle von allem ist (Joh 1,18, 6,46); zweitens in dem Einen, in dem alle Dinge zu ihrem Sein kommen, und zwar manifestiert und verkörpert in der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit (Joh 1,14); und drittens im Ozean des Mit-Leids, der die ganze Schöpfung erhält und vereint, der Leben gibt und es mit Leben erfüllt (Gen 1,2; Joh 6,63). Dieses «Dreifache» ist ein und dieselbe Wirklichkeit, die sowohl der «Urgrund» wie die «Vollendung» der christlichen Existenz ist.

«Gesichtslos» wäre ein treffender Ausdruck für die Beschreibung dieser dreieinigen Wirklichkeit der christlichen Existenz: Es gibt keine Möglichkeit, sie in irgendeinem ihrer drei «Momente» als ein «außenstehendes Objekt» (d.h. als etwas, das einem selbst als Subjekt gegenüberstünde) wahrzunehmen. Vielmehr erwacht man ganz schlicht zu seinem wahren Selbst als sich eben in der Mitte dieser dreieinigen Wirklichkeit - des Unbekannten, des Manifesten und des Ozeans des Mit-Leids - befindend. Mit anderen Worten, man sieht nicht ihr «Gesicht», da man sich im eigentlichen *inneren Kreis* ihres wirksamen Lebens befindet.

«Sein ursprüngliches Gesicht wiederfinden»[10] (ein Ausdruck des Zen Buddhismus; er bedeutet: Zu seinem wahren Selbst erwachen, welches der Schlüssel zur Überwindung der Unzulänglichkeit *«dukkha»*, die die irdische Existenz kennzeichnet, ist) meint daher, sich im eigentlichen Inneren dieser gesichtslosen, dreieinigen Wirklichkeit zu ver-wirklich-en - mit jedem Atemzug und in jedem Augenblick des Lebens.

[1] *Zen* ist die japanische Form des gleichen Ideogramms, das ebenso als *Chan* (chinesisch), *Son* (koreanisch) oder *Thien* (vietnamesisch) ausgesprochen wird.

[2] Zu den methodischen Voraussetzungen, die sich durch die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Traditionen als Quelle für die christliche theologische Forschung ergeben, vgl. F.X. Clooney, Theology After Vedanta: An Experiment in Comparative Theology (New York 1993).

[3] Vgl. als Nachweis R. Habito, Healing Breath: Zen Spirituality for a Wounded Earth (New York 1993) 21-37.

[4] Dogens «Lancet of Seated Meditation» (Original in Japanisch), übersetzt von C. Bielefeldt, Dogen's Manuals of Zen Meditation (Berkeley 1988) 188-189; Der Originaltext in: D. Okubo (Hg.), Dogen Zenji Zenshu 1 (Tokio 1969) 90-101.

[5] K. Yamada, The Gateless Gate (Tucson 1990) 93.

[6] AaO. 94-95.

[7] AaO. 99.

[8] Vgl. T. Hall, Too Deep for Words (New York 1988).

[9] Zur weiteren Entfaltung dieses Themas des erweckten Lebens «in Christus» vgl. R. Habito, Total Liberation: Zen Spirituality and the Social Dimension (New York 1989) 1-9.

[10] Zu der Anekdote über Zen, in der dieser Ausdruck auftaucht, vgl. R. Aitken, The Gateless Barrier (San Francisco 1990) 147-154.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

RUBEN L.F. HABITO

ist Professor für Weltreligionen und Spiritualität an der Perkins School of Theology, Southern Methodist University, und Resident Teacher des Maria Kannon Zen-Zentrums in Dallas/Texas, USA. Er wurde 1947 auf den Philippinen geboren und arbeitete von 1970 bis 1989 als katholischer Missionar und Erzieher in Japan. 1978 schloß er seine Promotionsstudien über den Buddhismus an der Universität von Tokio ab und lehrte an der Sophia-Universität. Er praktizierte Zen bei Yamada Koun Roshi und wurde 1988 zum Zen-Lehrer ernannt. Zu seinen veröffentlichten Werken zählen u.a. *Total Liberation: Zen Spirituality and the Social Dimension* (New York 1989), dt. Ausgabe: *Barmherzigkeit der Stille* (München 1990) und *Healing Breath: Zen Spirituality for a Wounded Earth* (New York 1993) sowie zehn weitere Bücher in japanischer Sprache. Anschrift: Southern Methodist University, Perkins School of Theology, Dallas, TX 75275-0133, USA.

David Tracy

Das Paradox der vielen Gesichter Gottes im Monotheismus

I. Der Monotheismus in seinen verschiedenen Bedeutungen

Ein erstes Problem wirft bereits der Begriff «Monotheismus» selbst auf. Obgleich seine Grundbedeutung eindeutig ist (mónos = allein, und theós = Gott), erweist sich der Ausdruck «Monotheismus» - betrachtet man die verschiedenen Verstehenshorizonte, in denen er jeweils etwas anderes besagt - als erstaunlich vieldeutig. Wittgensteins These, derzufolge «Bedeutung» keine abstrakte Eigenschaft von Wörtern ist, sondern vielmehr dadurch aufgefunden wird, daß man zusieht, in welchem Kontext ein Wort gebraucht wird, bewahrheitet sich nirgendwo deutlicher als an dem Wort «Monotheismus». Es sind die wechselnden - sprachlichen oder außersprachlichen - Kontexte, durch welche sich die Bedeutung eines Wortes wandelt.

Erster Kontext: Die Aufklärung

Bei der Bestimmung des Ausdrucks «Monotheismus» sind es zumindest drei Kontexte, die in Betracht gezogen werden sollten. Zum einen ist «Monotheismus» ein moderner philosophischer Begriff, der eine abstrakte, ausschließlich Gott zukommende Eigenschaft (Einheit) bezeichnet; genauer: Der Begriff ist eine Schöpfung der Aufklärung (H. More, D. Hume), der alle typischen Merkmale des aufgeklärten Rationalismus trägt. «Monotheismus» bezeichnet innerhalb dieses Erklärungsansatzes, der die Entstehung des Monotheismus als einen evolutionären Vorgang zu erfassen versucht, das Gegenteil von Polytheismus; er ermöglicht (dem Urteil der Aufklärung zufolge) ein *rationaleres Verständnis* des Göttlichen, insofern die Gottheit alle Macht auf sich vereinigt, anstatt sie auf eine Vielzahl von Göttern und Göttinnen zu verteilen. Wie alle anderen berühmten «Ismen» der Aufklärung (Deismus, Pantheismus, Theismus, Panentheismus) trägt auch der moderne philosophische Monotheismus vor allem rationale und ethische Züge. Das Verhältnis von Monotheismus in dem eben beschriebenen Sinne und historischer Religion (insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, Judentum, Christentum und Islam) wird häufig aufgrund der Vorurteile gegen positive (genauer: historische) Religionen, in denen die Aufklärung befangen war, verdunkelt. Unglücklicherweise besitzt der Monotheismusbegriff bis heute fast durchgängig im philosophischen und sogar vielfach im theologischen Sprachgebrauch diese enthistorisierte und entkontextualisierte Bedeutung, welche ihm die Aufklärung beigelegt hat.

Zweiter Kontext: Die Religionsgeschichte

Als ein weiterer Kontext zur Erschließung des Monotheismusbegriffs bietet sich die Religionsgeschichte an. In diesem zweiten Kontext bezeichnet der Monotheismus eine Kategorie, die der Beschreibung von *Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen religiösen Phänomenen* dient: des Hochgottglaubens in einigen archaischen religiösen Traditionen (zum Beispiel den Traditionen des deus otiosus in Afrika); der philosophischen Betrachtungen griechischer Denker, angefangen von Xenophanes bis hin zu Aristoteles, die der Logik der Einheit der Gottheit gelten; möglicherweise auch der Gottesvorstellungen einiger indischer Denker (insbesondere Ramanuja), ganz gewiß jedoch solcher Religionen wie des Sikhismus und der Religion Zarathustras; des revisionistischen Monotheismus des Reform-Pharaos Echnaton und vor allem der drei klassischen «Buchreligionen», oder in der Terminologie der Religionswissenschaft: des historischen, ethischen und prophetischen Monotheismus des Judentums, Christentums und Islams. Es steht außer Zweifel, daß die religionsgeschichtliche Reflexion des Monotheismus Einfluß genommen hat auf die moderne historische Erforschung der Geschichte des alten Israel und des frühen Islam.

Wie zahlreiche wissenschaftliche Untersuchungen gezeigt haben, gelangte der *radikale Monotheismus* bei den Propheten im Umkreis der «Jahwe-allein-Bewegung» (vor allem Amos, Elija und Hosea) endgültig zum Durchbruch. Ihren Höhepunkt erreichte diese Bewegung in dem Propheten des babylonischen Exils: «Deuterojesaja». Für diesen ist Jahwe keinesfalls nur der Gott Israels, sondern ebenso der Schöpfer der Welt wie auch - man denke nur an die Deutung des Perserkönigs Kyros bei Deuterojesaja als des von Jahwe berufenen Messias - der eine Gott, der nicht allein die Geschichte Israels, sondern alle Geschichte lenkt. Vor allem aber hat das deuteronomistische Verständnis Jahwes die theologische, d.h. radikalmonotheistische Interpretation der Geschichte Israels in der Bibel beeinflußt. In der Folgezeit sollte das Sh'ma Jisrael die religiöse Zentralaussage des Judentums, Christentums und Islams bilden: «Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.» (Dtn 6,4–5)

Doch der Weg zum radikalen Monotheismus war lang und verschlungen. Seine zahlreichen Biegungen und Windungen werden nach wie vor lebhaft diskutiert. Kaum eine Diskussion im Bereich der wissenschaftlichen Religionsgeschichte fasziniert mehr als die Auseinandersetzung, die anläßlich widersprüchlicher Interpretationen der Geschichte Israels unter Religionswissenschaftlern um die Frage ausgetragen wird, welche Darstellung der Entwicklungsgeschichte des radikalen Monotheismus aus Polytheismus, Henotheismus, monarchischem Monotheismus und Monolatrie die größte Wahrscheinlichkeit auf sich vereinige. Kein Zweifel scheint darüber zu bestehen, daß zu der Zeit, da der radikale Monotheismus sich in Israel herauszubilden begann, es so viele Erscheinungsweisen der göttlichen Wirklichkeit gab, wie Namen für die göttliche Macht (bzw. Mächte) existierten.

Rein historisch betrachtet, trat der radikale Monotheismus in der Geschichte Israels erst relativ spät in Erscheinung. Doch was Juden, Christen und Muslime heute in erster Linie beschäftigt, ist weniger die Frage nach den theologischen Implikationen der faszinierenden Geschichte der unterschiedlichen Namen und Erscheinungsweisen des Göttlichen in der wechselvollen Geschichte Altisraels vor Aufkommen des Monotheismus, sondern vielmehr die Frage nach den verschiedenen *Weisen*, auf welche die göttliche Wirklichkeit seit Hervortreten des radikalen Monotheismus bei den Propheten und im Deuteronomium erfahren, benannt und verstanden wurde.

Dritter Kontext: Die Theologie

Den dritten und für unsere gegenwärtigen Zwecke wichtigsten Kontext, aus dem heraus der Monotheismusbegriff erschlossen werden muß, bildet mithin der streng theologische Zusammenhang, in dem diese Kategorie in den monotheistischen Religionen des *Judentums, Christentums und Islams* steht. Zur Verdeutlichung seien im folgenden die typischen Merkmale dieses theologisch-soteriologischen Verständnisses des historisch-ethischen Monotheismus aufgeführt:

(1) Gott ist *einer*: eine von aller übrigen Wirklichkeit verschiedene Personwirklichkeit;

(2) Gott ist der *Ursprung*, Erhalter und das Ziel aller Wirklichkeit;

(3) Gott ist also der Eine, der die *personhaften Merkmale* der Einzigkeit, Geistigkeit und Liebe trägt;

(4) Gott, und Gott allein, hat einen Bezug zu aller Wirklichkeit. Ja, Gott ist der *Schöpfer* der gesamten Wirklichkeit, der Natur ebenso wie der Geschichte;

(5) mit einem Wort, Gott, und Gott allein, *transzendiert* als der «ganz Andere» sowohl alle Wirklichkeit als er auch aller Wirklichkeit vollständig *immanent* ist;

(6) Gott *offenbart sich selbst* in seinen auserwählten Propheten, in historischen Ereignissen und in den heiligen Schriften.

II. Der islamische und jüdische Monotheismus und die vielen Gesichter Gottes

1. Der Islam

Von den drei historischen radikal-monotheistischen Religionen hat der Islam am nachdrücklichsten die zentrale Bedeutung der Ein-

heit Gottes betont. Der Islam vertritt nicht nur einen soteriologischen, sondern auch zutiefst dogmatischen Monotheismus. Das Einheitsbekenntnis «Gott ist einer» (tahwîd) bildet sein Zentraldogma. Die absolute Andersheit Gottes wird in allen Formen islamischer Gottesverehrung und gläubigen Denkens lebendig erhalten. Doch darf die Tatsache, daß der Islam die Transzendenz Gottes so nachdrücklich betont, nicht dahingehend mißverstanden werden (wie dies unglücklicherweise immer noch auf seiten säkularer und sogar christlicher Denker geschieht), daß mit ihr die Entferntheit oder Distanz Gottes zum Menschen ausgesagt sei. In Wahrheit hat der Islam, indem es ihm gelang, die transzendente Einheit (und damit Andersheit) Gottes als *Zentraldogma* im religiösen Leben festzuhalten, einen tiefen Sinn für die Nähe und Gegenwart, nicht Ferne, Gottes im islamischen Leben und Denken entwickeln können.

Der Islam (wörtlich: völlige Hingabe an Gott) verfügt über eine vorzügliche theologische *Hermeneutik des Verdachts* gegenüber allen symbolischen Repräsentationen Allahs, insofern jedes Gottesbild in der Gefahr steht, die Einzigkeit (tahwîd) Gottes, d.h. seine absolute Andersheit und Transzendenz, zu verdunkeln. So ist es unter den drei radikal-monotheistischen Religionen der Islam, der gegenüber der Vorstellung von den vielen Gesichtern Gottes die größten Bedenken geltend macht, will er es doch vor allen Dingen vermeiden, die Einheit Gottes zu gefährden. Wie indes die großen mystischen Traditionen des Islams (vor allem, jedoch nicht ausschließlich, der Sufismus) wie auch die ausgeprägte Schönheit der durch die Schlichtheit ihrer Formen bestechenden islamischen Kunst und Kultur zeigen, hat der radikale Monotheismus islamischer Prägung eigene Wege eingeschlagen, die es ihm - in Kunst, Mystik und theologischer Frömmigkeit - ermöglichen, die vielen Gesichter des einen Gottes zur Darstellung zu bringen.

2. Das Judentum

Eine noch größere Offenheit gegenüber den verschiedenen Erscheinungsweisen der göttlichen Wirklichkeit bezeugen die beiden anderen radikal-monotheistischen Religionen, Judentum und Christentum. Die heute vielleicht fruchtbarste und tiefstgreifende theologische Diskussion im Blick auf den radikalen Monotheismus verdankt sich der außergewöhnlichen Kontroverse, die unter jüdischen Denkern ausgetragen wird. Man denke nur an das *breite Spektrum moderner und postmoderner jüdischer Positionen*: die von Moses Mendelssohn bis Hermann Cohen und vielen zeitgenössischen jüdischen Denkern in der Tradition des Reformjudentums nachdrücklich vertretene Anschauung, daß die jüdische Religion ihrem ganzen Wesen nach einen ethischen Monotheismus vertrete; Franz Rosenzweigs außerordentlich komplizierte existentielle Kategorien, die Grenzen in Gott bezeichnen, insofern dieser am Leiden der Menschen teilhat; die sowohl der Anwesenheit als auch Abwesenheit Gottes in der Ich-Du-Beziehung geltenden Betrachtungen Martin Bubers; die hervorragende Wiedergewinnung der vielen verschiedenen Gesichter des einen Gottes in den mystischen, insbesondere kabbalistischen Traditionen des Judentums durch G. Scholem, M. Idel und viele andere zeitgenössische Forscher; die neuen midraschartigen Reflexionen nach der Schoah zu den Gesichtern Gottes (E. Fackenheim und E. Wiesel) sowie die neuen orthodoxen jüdischen Theologien (D. Hartman), die auf der Grundlage bundestheologischer Überlegungen nach Offenbarungen Gottes in der Geschichte fragen. Die Dynamik, Fruchtbarkeit und Intensität des Konflikts der Interpretationen anläßlich der Frage, wie das streng monotheistische Verständnis Gottes im Judentum zu deuten sei, ist außerordentlich beeindruckend.

Halten wir deshalb mit Blick auf einige der *wichtigsten Elemente* dieser großen monotheistischen Tradition fest: Angefangen von der klassischen jüdischen Forderung, Gott nicht zu benennen, über die (rabbinischen wie modernen philosophischen) Kontroversen über den jüdischen «ethischen Monotheismus», die Betrachtungen Franz Rosenzweigs über das *Sh'ma Jisrael* und die *Shekhina*, die Ausdruck der Selbstoffenbarung Gottes im Wirken an seinem Volk Israel ist, bis hin zu den streng mystischen, kühnen spekulativen kabbalistischen Deutungen der Buchstaben des Gottes-

namens, ist die Frage nach den vielen Gesichtern des einen Gottes, in der so viel Sprengkraft und schöpferische Energie liegt, im zeitgenössischen Judentum erneut aufgebrochen.

3. Eine religiöse Kategorie

Der Monotheismus bezeichnet im Judentum, Christentum und Islam zunächst eine religiöse, und erst in zweiter Linie eine philosophische Kategorie. Auch in der Theologie selbst ging der soteriologische Monotheismus dem dogmatischen voran, wie alle Formen eines dogmatischen Monotheismus zugleich den soteriologischen Monotheismus zur Voraussetzung haben. Für Juden, Christen und Muslime ist der monotheistische Glaube im wesentlichen eine *Gabe Gottes*: das Geschenk seiner Selbstmitteilung an den Menschen. Freilich zeigen sich auch streng theologische Analysen des religiösen Monotheismus offen für die philosophische Monotheismusdiskussion, auf deren Unterstützung (etwa zur Überprüfung der Glaubwürdigkeit und Verständlichkeit der theologischen Rede von Gott) sie häufig angewiesen sind. Doch ist der Monotheismus für gläubige Juden, Christen und Muslime in erster Linie Gabe, Gnade, Glaube: *credere Deum Deo*, an Gott kraft seiner eigenen Selbstmitteilung - im Bund mit Israel, im Koran, welcher dem Propheten Mohammed gegeben wurde, und in Jesus Christus - zu glauben.

III. Das eine Wesen und die vielen Gesichter Gottes im Christentum

1. Gott in Jesus Christus

Die vielen Gesichter der göttlichen Wirklichkeit im Christentum zu verstehen, heißt, in und durch das *Offenbarungsereignis*, die Person Jesu Christi, in welcher sich für Christen Gott selbst endgültig geoffenbart hat, zu verstehen, wer Gott ist. Das christliche Gottesverständnis beinhaltet die Frage nach dem «Wesen» Gottes: Wer ist Gott? Für Christen ist Gott der Eine, Einzige, der sich selbst im Wirken und in der Botschaft, im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi mitgeteilt hat. Das christlich-theologische Verständnis Gottes läßt sich letztlich nicht von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus trennen - weder im Rückgriff auf ein ausschließlich philosophisches Monotheismusverständnis (obgleich philosophische Argumente natürlich erkenntnistheoretisch bedeutsam sind) noch durch die historisch-kritische Rekonstruktion des «historischen Jesus» (obgleich einer solchen Rekonstruktion, auch wenn sie für das christliche Selbstverständnis nicht konstitutiv ist, durchaus Bedeutung zukommt, insofern sie überkommene Anschauungen, wie etwa doketische, monophysitische und rein traditionalistische Christologien, zu korrigieren vermag).

Die vollständig ausgeführte christliche Gotteslehre enthüllt die vielen Gesichter der göttlichen Wirklichkeit. Wie die «vielgesichtige» Gotteslehre das Wissen um jedes Symbol und jeden Lehrsatz in sich vereinigt, so muß auch jedes Symbol und jeder einzelne Traktat (Schöpfung-Erlösung, Eschatologie, Kirche, Geist, Sakrament, Offenbarung und vor allem Christologie) vom Wissen um die vielen Gesichter Gottes erfüllt sein. Die Theologie besteht zwar auf dem Gedanken der unauflösbaren Zusammengehörigkeit der zentralen Glaubensgeheimnisse als Voraussetzung des Verständnisses *aller* großen Symbola des christlichen Glaubens, von außerordentlich großer Tragweite ist diese Einsicht jedoch für die Frage nach Gott bzw. den vielen Gesichtern des Göttlichen. Christliche Theologie muß stets *radikal theozentrisch* sein, denn ein einzelnes Symbol oder ein einzelner Lehrsatz können innerhalb des gesamten Lehrsystems nicht angemessen verstanden werden, ohne daß sie ausdrücklich zur Wirklichkeit Gottes, wie sie in Jesus Christus geoffenbart worden ist, in Beziehung gesetzt werden.

2. Die Passionsgeschichten - Neues Testament

Die Passionsgeschichten, die von Hans Frei so treffend als «geschichtsartig» und «realistisch» charakterisiert worden sind, enthüllen nicht allein die wesentlichen Voraussetzungen für das christliche Verständnis Jesu Christi, sondern in und durch ihn auch des innersten

Wesens Gottes, der sich in und durch die Taten und das Leiden Jesu Christi als in dieser Heilsgeschichte Handelnder zu erkennen gibt. Wie in jeder realistischen Erzählung, so wird auch in den Passionsgeschichten das Wesen einer Person durch die erzählend dargestellten Interaktionen einer unverwechselbaren Gestalt (Jesus) und die Darstellung außergewöhnlicher Taten und Ereignisse (Verrat, Kreuz, Auferstehung), die diese sowohl *vollbrachte* als auch *erlitt*, zum Ausdruck gebracht. Der Umstand, daß das christliche Verständnis des einen Gottes sich nicht auf eine allgemeine philosophische Theorie des Monotheismus stützt, sondern vielmehr in der konkreten Passionsgeschichte seinen Grund hat, in der Gott sich selbst als im Kreuz und in der Auferstehung Jesu von Nazaret Handelnder offenbart, bezeichnet die wichtigste theologische Voraussetzung für das rechte christliche Verständnis Gottes wie auch seiner vielen Gesichter.

Die Passionsgeschichte sollte überdies nicht isoliert von den übrigen neutestamentlichen Schriften und späteren Glaubensbekenntnissen betrachtet werden. Als Grundlage und Mitte des rechten christlichen Gottesverständnisses sollte sie vielmehr einen Zugang zu den umfangreicheren Geschichten der *Evangelien* über die Botschaft und das Wirken Jesu, den *paulinischen und johanneischen Theologien*, den Pastoralbriefen, der Offenbarung des Johannes wie auch allen übrigen neutestamentlichen Schriften eröffnen. Die vielen Gesichter Gottes erschließen sich Christen nicht alleine kraft der fundamentalen Erkenntnis Gottes als der in der Leidensgeschichte, und damit in Geschichte und Natur überhaupt, bestimmenden Wirklichkeit. Gott gibt sich ihnen ebenso durch das Wirken und die Botschaft Jesu von Nazaret zu erkennen, die dem Passionsgeschehen *vorausgehen* und in den vier Evangelien auf durchaus verschiedene Weise überliefert sind. So hat etwa die *typische Sprechweise* Jesu Anteil daran, wie Christen die vielen Gesichter Gottes verstehen: der gleichnishafte Diskurs über die Gottesherrschaft enthüllt Gott als unermeßliche Macht und überfließende Liebe (vgl. zum Beispiel das Gleichnis vom verlorenen Sohn); die Jesus eigentümliche Bezeichnung Gottes als «Abba» ist von grundlegender Bedeutung für das christliche Verständnis der Macht («Herr») und des Erbarmens (Vater) des Gottes, welcher uns durch Jesus als unendliches Geheimnis geoffenbart worden ist; ebenso eröffnen das im Zentrum der apokalyptischen markinischen Erzählung stehende Kreuz und die dialektische paulinische Redeweise späteren Christen einen Zugang zu der göttlichen Wirklichkeit, die bei Luther, Calvin und Pascal als der verborgene und geoffenbarte Gott angesprochen wird und als grauenvoll-furchtbar und lockend-reizvoll *(tremendum et fascinans)* erfahren wird; die im Lukas- und Markusevangelium deutlich werdende wesenhafte Ausgerichtetheit des Wirkens Jesu auf die Lebenswirklichkeit der Armen, Unterdrückten und Marginalisierten läßt viele Christen das Anlitz Gottes vor allem im Anlitz der Opfer der Geschichte und all derjeniger Menschen erkennen, die sich dem prophetischen Kampf gegen alle Formen von Unterdrückung verschrieben haben.

3. Altes Testament - Gott ist Liebe

Zugleich sollte das christliche Gottesverständnis, das das Verständnis Gottes als in der Leidensgeschichte Handelnden ebenso voraussetzt, wie es immer wieder den Blick auf dieses Geschehen hinlenkt, einen Zugang zu den mannigfaltigen, tiefen Offenbarungen Gottes in der Geschichte Israels eröffnen, von denen die alttestamentlichen Schriften in zahlreichen literarischen Gattungen (Erzählung, Gesetz, Lobpreis, Klage, Weisheit) Zeugnis geben. Eine umfassende Darstellung oder Deutung des *außerordentlich komplexen* biblischen Verständnisses der vielen Gesichter Gottes, wie es in den zahlreichen literarischen Gattungen der biblischen Texte, in denen Gott zur Sprache kommt, zum Ausdruck gelangt, würde freilich den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Angemerkt sei hier nur: Gott ist für Christen vor allem der Eine, der in der Auferweckung des Israeliten Jesus von den Toten sein wahres Gesicht gezeigt hat. Gott ist für Christen der Eine, der in entscheidender Weise durch die Botschaft und das Wirken, die Inkarnation, das Kreuz und die Auferstehung Jesu, des Christus - und durch niemand anderen - geoffenbart hat, wer Gott ist.

Die tiefste christliche Metapher für das wah-

re Gesicht Gottes finden wir nach wie vor im Ersten Johannesbrief: Gott ist Liebe (1Joh 4,16). Diese Metapher (die sich im ersten theologischen Kommentar zum «theologischsten» und meditativsten der vier Evangelien findet) zu verstehen, heißt - christlich gesprochen - zu verstehen, was von Gott über das *innerste Wesen Gottes* als der alles bestimmenden Wirklichkeit und Liebe im Wirken, in der Botschaft, in der Inkarnation, im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi geoffenbart worden ist.

Die Antwort auf die Frage «Wer ist Gott» lautet deshalb für Christen, die glauben, daß Gott selbst sich in Jesus Christus geoffenbart hat: Gott ist Liebe, und Christ ist, wer von Gott zur Liebe gerufen und *befähigt* worden ist. Wird die klassische johanneische Metapher «Gott ist Liebe» indes aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen, wird sie also nicht mit Hilfe der harten, fordernden Wirklichkeit der Botschaft und des Wirkens, des Kreuzes und der Auferstehung dieses durch niemand anderen ersetzbaren Jesus, des Christus, interpretiert, in dem sich Gott als Liebe mitteilt, dann werden Christen unter Umständen versucht sein, diese Metapher sentimental zu deuten, indem sie sie in die Aussage «die Liebe ist Gott» umkehren. Diese Umkehrung ist jedoch - vom Standpunkt des christlichen Glaubens her gesehen - hermeneutisch nicht möglich. «Gott ist Liebe» - diese Gottwirklichkeit erfahren Christen in und durch die Geschichte der Taten und der Selbstoffenbarung Gottes, des Gottes, der sich als Liebe in Jesus Christus, dem Bild Gottes, in dessen Antlitz das Antlitz Gottes selbst aufscheint, geoffenbart hat.

Zu behaupten, daß Gott Liebe ist, heißt auch - in der abstrakteren Terminologie der nachbiblischen metaphysischen Theologien gesprochen - zu behaupten, daß der radikal-monotheistische Gott, der Ursprung, Erhalter und das Ziel aller Wirklichkeit, durch jene Relationalität gekennzeichnet ist, die die beziehungsreichste aller Kategorien, die Liebe, auszeichnet. Gott, der Eine, Einzige, auf den Christen vertrauen, den sie anbeten und dem sie die Treue halten, kann mithin, abstrakter formuliert, als der radikal-relationale (und damit personale) Ursprung, Erhalter und das Ziel aller Wirklichkeit verstanden werden.

4. Der trinitarische Monotheismus

Zu behaupten, daß das christliche Gottesverständnis den *einen* Gott meint, den Christen anbeten, dem sie ihr Vertrauen schenken und die Treue halten, heißt auch, dieses Gottesverständnis (wie auch das des Judentums und Islams) als ein radikal-monotheistisches zur Sprache zu bringen. Mit dem Ersten Johannesbrief, dem Evangelium und kirchlichen Bekenntnis zur Inkarnation, zum Kreuz und zur Auferstehung Jesu Christi zu bejahen, daß Gott Liebe ist, heißt ebenso, die absolute Relationalität des personhaften (d.h. durch Geist und Liebe gekennzeichneten), doch letztlich geheimnisvollen Wesens Gottes zu bejahen. Letztere Affirmation bezeichnet überdies sowohl eine entscheidende Voraussetzung des theologischen Verständnisses der ökonomischen Trinität in den frühesten Bekenntnissen zu Jesus Christus, wie sie auch eine Aussage darüber trifft, wie die immanente Trinität in und durch die ökonomische verstanden werden kann.

Der christliche Monotheismus ist ein trinitarischer Monotheismus. Denn das trinitarische Gottesverständnis stellt das umfassendste christlich-theologische Verständnis des radikal-relationalen, liebenden Gottes dar - des Gottes, der sich in der Menschwerdung selbst entäußert hat, der sich selbst offenbart hat in und durch die Inkarnation und das Wirken (Heilungen, Predigt, Taten) Jesu Christi, den *Gottesnamen «Abba»*, die Gleichnisse von der Gottesherrschaft, das Kreuzesgeschehen, Jesu Auferstehung und die Enthüllung dieses Jesus als des Christus durch die Kraft und Wirksamkeit des Hl. Geistes. Theo-logie und Christologie lassen sich nicht voneinander trennen. Und so muß auch das christliche Verständnis der «Existenz» und des «Wesens» des radikal-monotheistischen Gottes in der Wirklichkeit des einen Gottes gründen, von dessen vielen Gesichtern die Geschichte und die Wirkungen Jesu Christi Zeugnis geben. Jede der drei klassischen radikal-monotheistischen Traditionen hat ihren eigenen Zugang zu den vielen Gesichtern des einen Gottes gefunden. Christen gewinnen diesen in und durch die vielen Gesichter des einen Gottes, der sich in Jesus Christus, in dessen Antlitz das Antlitz Gottes

selbst aufscheint, in der Kraft des Heiligen Geistes endgültig mitgeteilt hat.

Literaturhinweise

Zu näheren Einzelheiten und bibliographischen Hinweisen vgl.:
- Th. M. Ludwig, Art. Monotheism, in: Encyclopedia of Religion, hgg. v. Mircea Eliade, Bd. 10 (1957) 66–96.
- H.R. Niebuhr, Radical Monotheism and Western Civilization (New York 1960).
- B.-H. Levy, Le Testament de Dieu (Paris 1979).
- J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre (München 1980).
- Concilium 177 (1985) zum Thema «Monotheismus».
- H. Frei, The Identity of Jesus Christ (Philadelphia 1975)

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 Theologie (1975); The Analogical Imagination (1980) sowie Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik (Mainz 1993). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Hermann Häring

Der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott

... und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. (Mt 28, 19)

Die Literatur über den christlichen Glauben an den dreifaltigen Gott füllt Bibliotheken. Sie hat im zweiten Jahrhundert begonnen und kam bis heute nicht zur Ruhe[1]. Alle großen Theologen haben sich zur Frage geäußert. Angesichts des *interreligiösen Dialogs* ist die Diskussion in ein neues Stadium getreten. Wir wollen im folgenden herausarbeiten, welche Mißverständnisse, vielleicht illegitimen Provokationen der Glaube an den dreifaltigen Gott enthält. Wir wollen aber auch sehen, welche legitimen Herausforderungen das Bild vom dreifaltigen Gott in das interreligiöse Gespräch einbringen kann. Schließlich soll gezeigt werden: Die umstrittene Sonderlehre der christlichen Tradition verweist auf das Unaussprechliche des Göttlichen, das aller Festlegung widersteht. Dieses Ziel wird in vier Schritten erreicht. Wir beginnen mit einer kritischen Diagnose (I.), beschreiben dann den ursprünglichen christlichen Impuls (II.), formulieren einige Thesen zur triadischen Struktur des Göttlichen (III.) und stellen schließlich eine neue, interreligiös akzeptable Interpretation des Dreifaltigkeitssymbols zur Diskussion (IV.).

I. Kritische Diagnose: ein Weg der Mißverständnisse

Das Gottesbild des christlichen Glaubens trägt paradoxe Züge. Einerseits glauben Christen eindeutig und ohne Vorbehalt an den einen persönlichen Gott. Er hat Himmel und Erde erschaffen; in seiner Vorsehung lenkt er die Welt; er hält die Geschichte und uns Menschen in Händen; am Ende der Zeiten wird er sich als der Herr auch über das Böse und über den Tod erweisen. Diese Auffassung teilt der christliche Glaube vorbehaltlos und uneingeschränkt mit dem Judentum und dem Is-

lam. Andererseits kennt das Christentum das Bild eines dreifaltigen Gottes. Zwar sind damit, wie bekannt, keine drei Götter gemeint. Aber wir Christen glauben an einen Gott «in drei Personen», so lautet die Sprachregelung aller großen christlichen Kirchen. Im Einen Gott sind also drei Personen; Gott ist im ungeschmälerten Sinn Drei. Zugleich sind alle drei Personen der Eine Gott; diese drei sind also ungeschmälert Eins. Diese Lehre wurde immer als undurchdringliches *Geheimnis* umschrieben; sogar die Zahlen «eins» und «drei» sollen nur noch analog zu verstehen sein[2]. Aber eine letzte Versöhnung der Aussagen gelang nie. Gemäß der klassischen Trinitätslehre ist Gott also je nach Akzentsetzung dreifaltig und dreieinig.

1. Paradox und unbefriedigend

Durch alle Jahrhunderte hindurch ist das eine paradoxe und eine unbefriedigende Sprachregelung geblieben. Sie blieb *paradox;* denn göttliche Einheit und personale Dreiheit bilden eine Spannung, die rational nie restlos geklärt werden konnte und deshalb immer wieder zu Mißverständnissen führte. Der Gegensatz von Einheit und Dreiheit war immer ein Stachel im Fleisch des Verstehens. Die Sprachregelung blieb zugleich *unbefriedigend;* denn die Begründungen aus Schrift und früher Tradition waren zwar vielfältig und beeindruckend, konnten aber nie ganz überzeugen[3]. Der Glaube an den dreifaltigen Gott läßt sich nicht bruchlos aus seinen biblischen Ursprüngen erklären. Gewiß, von einer grundlegenden Trias ist schon früh die Rede. Die Metaphern vom «Sohn» und vom «Geist» Gottes sind in der biblischen Tradition tief verwurzelt. Der Taufbefehl des Matthäus spricht von «Vater», «Sohn» und «Hl. Geist» (Mt 28,19). Paulus beschließt einen Brief an Korinth mit einer Dreierformel: «Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!» (2Kor 13,13). Und schließlich bilden Vater, Sohn und Geist das zentrale Gliederungsprinzip des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater; ich glaube an Jesus Christus; ich glaube an den Heiligen Geist. Immer werden diese Drei neben- oder nacheinander genannt. Aber über ihre gemeinsame Göttlichkeit oder über ihre (philosophisch präzisierte) Wesenseinheit, über ein innergöttliches Dreiheits-Konzept wurde in keiner Weise nachgedacht.

Im Gegenteil, «Gott» (griechisch: ho theós) meint im Neuen Testament immer, eindeutig und ohne Seitenblick auf innergöttliche Differenzierungen den Einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet[4]. Jesus hat ihn «Abba», «Vater», gerufen, und die Christen dürfen ihn mit einem Wort des Vertrauens «Abba» nennen (Mt 11,27; Mk 14,36; Gal 4,6). Von einer Trinitätslehre ist am Beginn also nichts zu spüren. Die neue Entwicklung begann erst, als der christliche Glaube allmählich den jüdischen Kontext verlor und sich in die hellenistische Kultur, d.h. in hellenistisches Denken und in hellenistische Frömmigkeit einfügte[5]. Die entscheidende Verbindungslinie lief über die große *Wende in der Christologie;* sie wurde zum großen Katalysator des trinitarischen Denkens. Seit dem Konzil von Nizäa (325) durfte Jesus Christus «wahrer Gott» genannt werden. Diese Sprachregelung sollte endgültig so bleiben, obwohl 126 Jahre später, auf dem Konzil von Chalkedon, in gewollter Paradoxie das Bekenntniswort «wahrer Mensch» hinzugefügt wurde. Ähnliches galt seit dem Ersten Konzil von Konstantinopel (381) vom Heiligen Geist. Auch er sei «wahrer Gott», nicht wie die irdischen Dinge, gar innerhalb der Zeit, von Gott «geschaffen». Mit diesen Aussagen über den «Sohn» und den «Heiligen Geist» war der Rahmen festgelegt. Es sollte ein sehr stabiler Rahmen bleiben, obwohl diese Bestimmungen - zumal im vierten und fünften Jahrhundert - einen umfassenden Begriffsapparat, ganze Denksysteme mobilisierten[6]. Wo liegt in dieser Entwicklung der kritische Punkt, der uns heute im innerchristlichen und im interkonfessionellen Gespräch soviel Schwierigkeiten macht?

2. Gefahr des Tritheismus

Die theologiegeschichtlichen Probleme wurden schon im 19. Jahrhundert erkannt und werden heute von keinem führenden Theologen mehr

geleugnet. Aber sie führten nicht zur undifferenzierten Ablehnung des trinitarischen Gedankens; das wäre hermeneutischer Unsinn[7]. Aber wir können die Trinitätstheorien der Geschichte auch *nicht mehr undifferenziert* übernehmen. Karl Rahner warnte noch 1960 vor einem unausgesprochenen christlichen Tritheismus[8]. Diese Gefahr ist bis heute nicht gebannt. Unsere prophetischen Wurzeln, die zutiefst monotheistisch biblischen Impulse sind oft nicht mehr erkennbar. So verwundert es nicht, daß wir das Mißverständnis eines Drei-Götter-Glaubens auch nach außen tragen und prompt der Blasphemie beschuldigt werden. Die Diskussion zwischen *Judentum* und Christentum hat sich ja schon früh auf diese Frage fixiert. Der jüdische Aufruf wurde bald überhört: «Höre Israel: Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein!»

Dieses Wort wurde in der Geschichte der jüdischen Theologie immer wieder eingeschärft[9]. Der Glaube an drei «Personen», vor allem an die Göttlichkeit Jesu, widerspreche also dem Grundansatz des Jahweglaubens. Es sei unannehmbar, einen Menschen Ihm, dem Einen Gott der Väter, gleichzusetzen. Der *Islam* wird später mit vergleichbarer Entschiedenheit reagieren. Er wird sich nie damit abfinden, daß die göttliche, unaussprechliche Einheit des Allbarmherzigen bezweifelt wird: «Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, daß Er ein Kind habe.» (Sur 4,171)

3. Christliche Sonderlehre

Natürlich lassen sich an diesen Antworten auch vermeidliche Mißverständnisse ablesen. Die Trinitätslehre in ihrer ursprünglichen Form wollte ja die biblische Botschaft nicht ersetzen, sondern interpretieren. Das Problem begann wohl erst, als man vergaß, welche Spannung die Trinitätslehre zwischen jüdischem und christlichem Denken auszugleichen hatte. Jetzt geriet sie zur *Spekulation* und verlangte schließlich denkerische Höchstleistung. Jetzt zeitigte sie - das ist das auffallendste Merkmal - eine große Diskrepanz zwischen rationaler Abstraktion und religiöser Erfahrung. Es verwundert nicht, daß schließlich die Vorstellung von drei Gestalten (ikonographisch etwa zwei Menschen und eine Taube) alle innertheologischen Differenzierungen überrollte und in dieser Einfachheit schließlich das christliche Gottesbild bestimmte.

Hat die Vorstellung vom Dreifaltigen Gott heute noch öffentliche Bedeutung? D. Tracy weist in seinem Beitrag darauf hin, daß die moderne Diskussion des Monotheismus in drei Kontexten verläuft. Der *christlich theologische* Kontext ist von einem Übergang gekennzeichnet. Einerseits ist die klassische Trinitätstheologie in allen Denominationen tief verankert; zugleich aber sind neue Formen der Theologie und der Frömmigkeit entstanden, in denen das Bild vom dreifaltigen Gott kaum noch lebt. Die *philosophische* Kommunikation über den dreifaltigen Gott wurde heimatlos und findet kaum noch Anschluß an die moderne Frage nach Gott. Im *religionsphänomenologischen* Kontext schließlich wird der Glaube an den dreifaltigen Gott nur punktuell, als eine christliche Sonderentwicklung wahrgenommen[10]. In einer Phase, in der die großen Religionen neu und gemeinsam nach Gott fragen, droht sich so die spezifisch christliche Gotteslehre zu verflüchtigen. Viele christliche Theologen schließen sich gewollt oder ungewollt diesem Diskussionsstand an. Teils weichen sie dem Druck der Argumente und betonen nur noch den einen und einzigen Gott auch des christlichen Glaubens; teils sind sie der naiven Meinung, wir müßten uns erst über den Einen Gott einigen, dann könnten wir den Glauben an einen dreifaltigen Gott als christliche Ergänzung hinzufügen.

So bleibt nur eine *Flucht nach vorn* übrig. Das spezifisch christliche Gottesbild muß offensiv herausgestellt und auf die Gottesbilder anderer Religionen bezogen werden. Dabei zeigen sich zwei Ebenen der Analyse. Die eine Ebene ist die der historischen Entwicklung; nennen wir sie die genealogische Ebene. Auf dieser kann ein Absolutheitsanspruch schon aus Gründen historischer Kontingenz nicht erhoben werden. Die zweite Ebene ist die der symboltheoretischen Reflexion. Auf dieser Ebene müssen aber Ergebnisse erzielt werden, die auch für die anderen Religionen von Bedeutung sind[11].

II. Vater, Sohn und Geist: der ursprüngliche triadische Impuls

Diese kritische Diagnose wird, wie schon angedeutet, nicht vorgeführt, um den Glauben an den dreifaltigen Gott zu verabschieden, sondern um ihn vor der Polarisierung zwischen «traditionellem» und «progressivem» Denken zu retten. Es fällt ja auf, daß die Kritiker der Trinitätslehre, die es zu allen Zeiten gab, immer wieder von einem breiten Strom trinitarischer Frömmigkeit überrollt wurden. Aus welcher Wahrheit schöpft diese Frömmigkeit ihre Kraft? Es fällt aber auch auf, daß die Verteidiger der Trinitätslehre, die es ebenfalls zu allen Zeiten gab, immer wieder Mißverständnisse produzierten und sich in abstrakte Denkkonstrukte flüchten mußten. An welchem Punkt haben sie ihre Grenze überschritten? Schließlich fällt auf, daß die Trias von Vater/Mutter, Sohn und Geist in gesellschafts- und kulturkritischen Theologien eine *neue Bedeutung* erhalten hat, die einem interreligiösen Dialog keinesfalls in die Quere kommt. Während die scholastische und die spätere universitäre Theologie auf Wesensaussagen konzentriert war, tritt jetzt wieder die *Praxis* des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt[12].

Nun gab es im Christentum schon vor der Trinitätstheologie diese einfache Glaubenspraxis, die von Anfang an an drei elementaren Fixpunten verankert war. An einem politisch, sozial und kulturell kritischen Augenblick hat eine engagierte Gruppe jüdischer Frauen und Männer, inspiriert durch den Rabbi Jesus, in neuer Weise entdeckt, was in dieser Praxis Gott für sie bedeutet, was ihnen das messianische Lebensprojekt Jesu gibt, was es schießlich für sie heißt, daß Gott hier und jetzt gegenwärtig ist.

Diese *Neuentdeckung* hat zu neuen, ungemein reichhaltigen Erfahrungen geführt[13]. Sie sind im Apostolischen Glaubensbekenntnis als Glaube an den «Vater», den «Sohn» und den «Heiligen Geist» zusammengefaßt und formalisiert.

1. Vertrauen

Beginnen wir mit dem Glauben an «Jahwe», den Gott Abrahams, im Christentum «Vater», im Islam «Allah» genannt. Er, der «Herr», «Allmächtiger», «Allbarmherziger», «Mutter», «Lenker» und «Schöpfer aller Dinge», bildet das alles tragende Grundsymbol der abrahamitischen Religionen. In ihm haben sie ihre gemeinsame Wurzel gefunden, in ihm kristallisiert sich die entscheidende Qualität der prophetischen Religionen. Gott wird als die eine und alles überragende *Person* verehrt, der Mensch zugleich als Gottes Bild und Gleichnis imaginiert. Diese Imagination[14] ist von der Erfahrung geprägt, daß Menschen von Gott erwählt sind, daß ihnen ein Ziel gegeben ist und daß sie seinem Willen entsprechen können. Es ist eine Beziehung der vorbehaltlosen Treue und des vorbehaltlosen Vertrauens, die sogar die Liebe zum Feind und die Konfrontation mit dem Leiden ermöglicht. Wie der jüdische und der muslimische Glaube greift auch der christliche immer wieder auf diesen radikalen Ansatz zurück[15]; nicht ohne Grund wird die religiöse Grundhaltung als «Vertrauen» und als «Treue» verstanden. Gott ist ein unaussprechliches, alles bergendes Du, das uns geschaffen hat und zu dem wir zurückkehren werden.

Wir wissen, daß dieses Vertrauen und diese Treue *viele Formen* annehmen können. Es geht um Offenheit und Erwartung, um Engagement und um Ergebung. Dazwischen liegt eine große Variationsbreite der Zukunftserwartung, des Handelns, der Solidarität, der kreativen Liebe, der Mystik und der Politik[16]. Diese Variationsbreite des prophetischen Glaubens ist den prophetischen Religionen gemeinsam.

2. Gegenwärtige Freiheit

Aus dieser Grunderfahrung entsteht ein spezifisch christlicher Akzent. Das Christentum hat seine Identität ja in der Zeit eines starken *Gegenwartsbewußtseins* herausgebildet. Es war eine apokalyptische Zeit, schwankend zwischen Verzweiflung und utopischer Hoffnung, unentschieden zwischen dem Willen, eine bessere Zukunft mit Gewalt zu erzwingen oder alle Initiative Gott selbst zu überlassen. Es war die prophetische Frage zu beantworten, ob Gott hier und jetzt gegenwärtig, ob die Freude des Neubeginns schon geschenkt ist. Jesus sagt entgegen allem Anschein, das Reich Gottes

habe schon begonnen; dieser verborgene Beginn spielt in seinen Gleichnissen eine große Rolle. Jetzt können die Lahmen sehen, die Blinden gehen und die Gefangenen befreit werden (Lk 4, 18f). Jetzt ist der so lange erwartete Geist Gottes über die kleine Schar ausgegossen (Apg 2,1-41). Jetzt, da alle Gegensätze überwunden sind (Gal 3,28), sind wir zur Freiheit befreit (Gal 5,1).

Der Glaube an Jahwe führt im jungen Christentum also zu einer Freiheitserfahrung, die bestehende Grenzen durchbricht. Das vorbehaltlose Vertrauen auf Gott gewinnt eine zeitgemäße Gestalt; es wird zum kritischen Selbstvertrauen. Die Freiheit wird zur göttlichen Macht und zum Fundament unserer Zukunft. Die Grenze zwischen Menschlichem und einem jenseitig Göttlichen ist hauchdünn geworden, wenn nicht gar niedergerissen. Transzendenz und Immanenz sind jetzt zu untauglichen Begriffen geworden, wenn das Maß der *Innerlichkeit Gottes* beschrieben werden soll. Wir erfahren den Gott unseres Jenseits, wenn wir hier und jetzt aus unseren eigenen Brunnen trinken[17].

Es ist keine Frage, daß sich das christliche Credo auch mit dieser Glaubenserfahrung in das interreligiöse Gespräch einfügen kann. Ihre revolutionäre Kraft wurde in unserem Jahrhundert neu entdeckt und sorgt auch für innerchristliche Unruhe. Zukunft, Reich Gottes, Befreiung, Versöhnung von Mann und Frau, von Mensch und Natur, Umkehrung der Machtverhältnisse, der Glaube an den Atem Gottes im gegenwärtigen Kampf gegen die Mächte des Todes - alle diese Bilder fügen sich zur neu entdeckten Erfahrung zusammen, daß Gott in ihnen anwesend ist. Vertrauen auf Gott wird so zur inspirierten *Freiheitserfahrung* in uns und in unserer Geschichte; es ist nichts anderes als der genuin christliche Glaube an den Heiligen Geist[18]. Vielleicht gehört es zum Auftrag der Christen, diese Erfahrung zwischen Vergangenheit und Zukunft im Gespräch zwischen den prophetischen Religionen wachzuhalten.

3. Historische Identifikation

Wann aber und wie wird diese Freiheit zur geschichtlichen Realität? Die Antwort kann weder topologisch noch chronologisch eingegrenzt werden; denn das «Hier» und «Jetzt» sind nach biblischer Überzeugung alle Orte und Zeiten, an denen Menschen leben. Erst vor diesem Hintergrund wird der *waghalsige Übergang* zur dritten Glaubensdimension verständlich; es ist der Glaube an Jesus Christus. Charakteristisch für diese Glaubensdimension sind nicht Vertrauen oder Freiheit an sich, sondern deren Einfügung in ein Geschehen. Es geht um Nachfolge, um historische Identifikation. Christen verstehen die Geschichte Jesu von Nazaret als ihre messianische Geschichte. Sie setzen jetzt alles darauf, daß sie ihr Vertrauen und ihre Freiheit an seiner Geschichte messen können. Jesus wird zum entscheidenden Bild, zur entscheidenden Weisheit, zum für sie entscheidenden Wort Gottes; in diesem dynamischen, hermeneutisch zu entschlüsselnden Sinn wirkt und handelt in Jesus Gott[19].

Diese historische Identifikation *unterscheidet* den christlichen Glauben nun eindeutig von allen anderen Religionen. In dieser Identifikation liegen Stärke und Gefahr des christlichen Glaubens. Diese Identifikation schafft Eindeutigkeit und Anschaulichkeit. Gott spiegelt sich in einem wirklich menschlichen Bild. Nur wer die Macht dieser elementaren Identifikation entdeckt, kann auch deren hohe *Symbolisierung* begreifen. Der ganze Kosmos der biblischen Symbolik wird jetzt auf ihn übertragen. Jesus wird zum Träger des Geistes, zum «Messias», zum «Sohn Gottes», zum göttlichen, fleischgewordenen «Wort». Die Gefahr dieser Symbolisierung ist ihre Ausschließlichkeit und später deren metaphysische, d.h. ungeschichtliche Interpretation.

III. Dimensionen des Göttlichen?

Diese Bemerkungen sollten drei Grundhaltungen skizzieren, aus denen die Vielfalt der christlichen Gottesbilder gewachsen ist. Der christliche Glaube erwächst aus einem triadischen Impuls von Vertrauen, Freiheitserfahrung und Nachfolge. Sollte es nicht möglich sein, auch in anderen Religionen eine solche *triadische Struktur* von Vater, Sohn und Geist zu finden? Es hat wohl keinen Sinn, göttliche

Dreiheiten schematisch miteinander zu vergleichen. Weiter hilft die nüchterne historische Feststellung, daß die neutestamentliche und frühchristliche Trias von «Vater», «Sohn» und «Geist» erst später auf eine innergöttliche Trias übertragen und mit ihr verbunden wurde[20]. Jetzt wurden nicht mehr die Beziehungen des Geistes oder Jesu Christi zu Gott beschrieben, sondern «innergöttliche» Verhältnisse präzisiert. Die «äußere» Dreiheit von Vater, Sohn und Geist wurde in einer innergöttlichen Dreiheit begründet.

Dieser Vorgang ist äußerst interessant, denn er rückte Dimensionen des Göttlichen in den Mittelpunkt, die im Bild des monotheistischen (und zudem monarchischen und männlichen) Gottes gerne verdrängt werden und deren wir im Kampf gegen Weltverachtung, Intoleranz und eine undemokratische Weltordnung dringend bedürfen[21]. Wenn sich nämlich der christliche Glaube als Vertrauen, Freiheitserfahrung und Nachfolge vollzieht, wenn ich Gott also nicht nur im Jenseits, sondern auch in mir und in der Geschichte begegne, dann kann Gott nicht nur im Bild der jenseitigen Person erfaßt werden. Von dieser Frage getrieben, hat die christliche Tradition *drei Basissymbole* für Gott entwickelt: Unaussprechliches Du, Geist und menschgewordenes Wort. Jedes dieser drei Basissymbole bietet eine Basisorientierung für unser Sprechen vom Göttlichen; keine von ihnen ist verzichtbar; erst zusammen bilden sie einen Rahmen, der das Geheimnis des Göttlichen angemessen schützt. Es muß möglich sein, diese Basissymbole in den interreligiösen Dialog einzubringen.

1. Geist

Beginnen wir mit dem Basissymbol «Geist». Geist sei hier nicht verstanden im a-materialistischen Sinn der klassischen Metaphysik, sondern als der ungreifbare und doch alles belebende Atem des Göttlichen, der Inspirator (J. Hick). Er verweist auf eine religiöse Grunderfahrung, die alle Religionen intensiv bindet: das Göttliche, das nur erahnt werden kann, das aber in die Herzen der Menschen, in alle Teile dieser Welt und in die Welt im ganzen eingesenkt ist. Der Atem des Göttlichen ist als Gegenwart dem Vergangenen und dem Zukünftigen gemeinsam. Religiöse Menschen erfahren die *Gegenwart dieses Heiligen;* sie versinken in ihm und begegnen so den Grenzen von Alles und Nichts, von Sein und Vergehen.

Die Interpretation dieses Geistes ist - je nach religiösem Kontext - breit und offen. Sie spricht in den monotheistischen Traditionen von Gemeinschaft und Liebe. Sie reicht von einer ekstatischen Bejahung dieser Welt bis hin zu deren konsequenter Relativierung, von der Suche nach dem gegenwärtigen Heil bis hin zur Auslöschung ins Nichts. Wer in den Grund der Wirklichkeit eingeht, kommt bei einem Umfassenden an, das nicht ergriffen werden kann. «Geist» meint so das «Göttliche» in seiner Unaussprechlichkeit, Gegenwart und *Entzogenheit* schlechthin[22]. Die Achtung vor diesem Geist führt zu negativen Theologien, aber auch zur Rede im Überfluß, da alle Worte diese Erfahrung nicht fassen.

2. Unaussprechliches Du

«Vater» ist wie «Allmächtiger», «Allbarmherziger» oder «Herr» nur eines der möglichen Symbole für ein ansprechbares göttliches Du. Dieses Du verweist auf eine Grunddimension des Göttlichen, die in erster Linie in den prophetischen Religionen bestimmend geworden ist. Natürlich kann die Anrede «Vater», sobald der jesuanische Kontext fehlt, zur verengenden und androzentrischen Metapher werden. Das ist aber nicht entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, daß das Göttliche hier als ein *Gegenüber* und als eine jenseitige Instanz erfahren wird, zu der wir uns als Personen verhalten können, die uns erkennt, annimmt und liebt[23].

Diese zweite Basismetapher charakterisiert die prophetischen Religionen; sie alle rufen Gott im vorbehaltlosen Vertrauen als den einen Schöpfer Himmels und der Erde an. Während der immanente Geist sich als umfassende Gegenwart äußert, äußert dieses göttliche Du sich als universale und transzendente Einzigkeit. Während das Göttliche also in die Welt eingesenkt ist, steht «Gott» zugleich über der Welt. Er bestätigt die Welt, da diese als eigenständige Wirklichkeit von Gott unterschieden ist. Gegenüber dem göttlichen Du

gilt nicht das Schweigen, sondern das bedachte *Bekenntnis* als die entscheidende Antwort («... mit dem Herzen und mit dem Munde»; Röm 10,9). Deshalb haben die prophetischen Religionen immer dafür gesorgt, daß Gott angesprochen und daß von ihm geredet wird.

Gott als unaussprechliches Du steht für ein gerichtetes Weltbild, für den Weg vom Chaos zur Ordnung, von der Unterdrückung zur Gerechtigkeit, vom mühsamen Weg zum *endgültigen Ziel*[24]. Die Interpretationen auch dieser Grundbewegung können vielfältig sein und sind in den Dialog mit den Religionen einzubringen; denn die Rede von «Gott» und seine Anrede, die Fragen nach menschlicher Freiheit und der Gestaltung einer humanen Zukunft sind auch ihnen nicht fremd[25]. Liebe, Vergebung und vorbehaltlose Bejahung haben auch dort alles mit dem Göttlichen zu tun.

3. Menschgewordenes Wort

Am schwierigsten ist die dritte Basismetapher in das interreligiöse Gespräch einzuordnen. Sie lautet menschgewordenes Wort, sie meint einen Gott oder ein Göttliches, das in die *Geschichte der Menschen* eingegangen und zur menschlichen Gestalt geworden ist. Aber ist im Christentum damit nicht Jesus von Nazaret gemeint? Und muß nicht gerade dieser göttliche Stellenwert Jesu zum Widerspruch aller anderen Religionen führen? Ist es überhaupt legitim, daß ein konkreter geschichtlicher Mensch in die Basissymbolik Gottes eingeht und damit die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch durchbricht?

Genau hier hängt alles davon ab, daß zwischen dem urchristlichen triadischen Impuls und der späteren Trinitätslehre unterschieden wird[26]. Das Gespräch mit den anderen Religionen sollte nicht mit der Frage beginnen, was Jesus Christus für uns Christen bedeutet. Es muß beginnen mit der Frage, ob das «Göttliche» uns nicht in besonderer Weise in bestimmten *geschichtlichen Gestalten* begegnet. Kann es nicht die göttliche «Weisheit» sein, die gemäß biblischer Tradition unter uns Menschenkindern wohnt (Spr 8, 22–31)? Kann es nicht Gottes «Wort» sein, das das Fleisch der Geschichte an vielen Orten angenommen hat (Joh 1,1)? Sind es nicht die historisch konkreten Offenbarungen, die auch in anderen Religionen wirken?

So meinen «Wort», «Weisheit» und «Offenbarung» jene konkreten Erinnerungen (Worte, Taten, Schriften), in denen das Göttliche sich *erniedrigen* und eine unscheinbare Gestalt annehmen kann. Das Göttliche wohnt in konkreten Geschichten, in Sieg und Niederlage unter uns. Jede dieser geschichtlich greifbaren Geschichten ist aus sich nichts, nur ein historisch zufälliges Produkt. Aber zugleich ist es möglich, daß das Göttliche ihr in besonderer Weise eingegeben ist; anders kann das Göttliche keine geschichtliche Kraft entfalten.

IV. Dreifaltiger Gott - dreieiner Gott?

Gott und das Göttliche können also in drei Dimensionen gesehen und verstanden werden. Es ist der Welt eingesenkt und als unmittelbare Gegenwart erfahrbar. Es steht der Welt gegenüber, ansprechbar als personales Du. Es findet in den Menschen und in seiner Geschichte immer wieder neue Gestalt. Das Göttliche muß also erfaßt werden als Du, als Geist und als konkret gewordene Geschichte.

Im zweiten Teil wurde zurückhaltend von einer Trias christlicher Gotteserfahrung gesprochen; im dritten Teil ging es um drei Dimensionen, die in Gott in jedem Fall zu berücksichtigen sind. Glücklicherweise hat die christliche Trinitätslehre die Theologie immer davor gewarnt, eine dieser drei Dimensionen zu vernachlässigen. Die drei Dimensionen sind *unersetzbar;* eine jede greift eine Seite des göttlichen Geheimnisses auf. Nun bedarf die traditionelle Trinitätslehre nicht deshalb einer Korrektur, weil sie über diese drei Dimensionen nachgedacht und sie mit Hilfe verschiedener Modelle ausgearbeitet hat. Der Korrektur bedarf sie, weil sie den christlichen Glauben in seiner konkreten historischen Form auf ein ungeschichtliches Modell festgelegt hat.

Das wäre nicht nötig gewesen; denn die drei Dimensionen des Göttlichen, auf den einen Gott bezogen, ergeben auch in sich und unabhängig von ihrer christologischen Applikation ein spannungsreiches Bild. Der Eine Gott ist als ein und derselbe mein jenseitiges Gegenüber, die gegenwärtige Tiefe der Welt

und fleischgewordene Geschichte. Als Schöpfer war er schon immer da und wird er immer sein; als Geist wirkt er in uns; als Wort der Geschichte geht er mit uns in die Zukunft. Es ist also jeweils der eine Gott, aber nie greifbar, nie auf einen Ort oder auf eine Zeitdimension festgelegt. Alles, was wir von Ihm sagen, ist falsch, wenn wir nicht korrigierend die anderen Aspekte hinzufügen. Die Dreifaltigkeit Gottes wird so ihrerseits zum *paradoxen Symbol.* Es ist das Symbol der Unaussprechlichkeit und des Geheimnisses im strengen Sinn des Wortes. Wir können mit unserer Sprache und unserem Denken nicht mehr tiefer vordringen als bis zu dieser vorletzten Ebene. Das Göttliche selbst hat keine Namen und Worte mehr. Es verbirgt sich uns, im Jenseits, in der Geschichte. Es erlaubt zwischen Transzendenz, Immanenz und Geschichtlichkeit keine Entscheidung mehr.

Das alles ist dem Christentum nicht unbekannt, aber die christliche Tradition war doch von einer ganz anderen Dynamik geprägt. Der «Gott» der abrahamitischen Religionen hat einen Namen. Er zeigt einen Weg. Dieser Weg wurde im christlichen Glauben zur eindeutigen geschichtlichen Gestalt. Diese Dynamik ist für die christliche Identität unaufgebbar; denn dieser Gott hat nichts mit Weltflucht zu tun. Er kennt eine Geschichte, eine Zukunft und ein Reich, das hier und jetzt in menschlichem Handeln beginnt. Darin liegt also ein spezifischer Beitrag der christlichen Tradition. Der Mensch wird in ihr zum - höchst gefährdeten - Träger des göttlichen Geheimnisses. *Menschen werden zur «Geschichte Gottes»*[27].

Was wir Christen aber im Dialog mit den anderen Religionen wieder lernen könnten, ist dies: In diesem Handeln wohnen Erfolg und Scheitern beieinander. Unsere große Geschichte des Lebens ist und bleibt eine Geschichte der Passion. Deshalb bleibt auch der Gott Abrahams immer ein Gott, dessen wahre Göttlichkeit sich uns letztlich entzieht. Gott ist Sakrament, indem er sich uns übergibt. Er ist aber auch Sakrament, indem er uns seine Göttlichkeit verbirgt. In der Geschichte der Menschen teilt sich uns seine «verborgene Gottheit» (Thomas von Aquin) mit. So kann auch der aktive Kampf um eine gerechte Zukunft nur gelingen, wenn er von einer letzten Passivität, einer zurückhaltenden Annäherung an das Göttliche begleitet wird.

[1] Die theologiegeschichtlichen Arbeiten beginnen in der Regel mit Aussagen von Justinus und Irenäus (2. Jh.). Seit dem 3. Jh. kommt es zu den großen christologischen Auseinandersetzungen, die schließlich seit dem 4. Jh. zur Entwicklung der Trinitätslehre führten. A. Grillmeier, Jesus Christus im Glauben der Kirche I (Freiburg 1979); J.N.D. Kelly, Early Christian Doctrines (London 1958); G.W.H. Lampe, God as Spirit, The Bampton Lectures 1976 (Oxford 1977); M. Wiles, Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity, in: Working Papers on Doctrines (London 1976), 1-17.

[2] H. Wipfler, Grundfragen der Trinitätsspekulation (Regensburg 1977). Die beste Wiedergabe und Analyse der klassischen Trinitätslehre im deutschen Sprachraum ist zu finden bei W. Pannenberg, Systematische Theologie I (Göttingen 1988), 283-364 (= Kapitel 5: Der trinitarische Gott).

[3] Leider wird dieses Problem bis in die Gegenwart hinein durch innerchristliche Polemik eher verdeckt als geklärt. Ein Beispiel dafür ist A. Dumas, Der einzige Gott, Der Dreieinige Gott, in: Neue Summe Theologie I Der Lebendige Gott (Freiburg 1988), 426; H. Häring, Wer ist Gott, außer unserem Gott?, in: W. van Remmen, Die Dreifaltigkeit Gottes im Leben des Christen (Kleve 1992), 149-167.

[4] In klassischer Weise hat das K. Rahner in einem seiner frühesten Aufsätze dargelegt: Theos im Neuen Testament, in: ders., Schriften zur Theologie I (Zürich 1962), 91-167.

[5] C. Andresen, Art.: Antike und Christentum, in: Theolog. Realenzyklopädie 3, 50-98.

[6] Im 4. und 5. Jh. entstehen im Osten die ersten großen trinitarischen Entwürfe der Kappadokier (Basileios von Kaisareia, Gregorios von Nyssa, Gregorios von Nazianz), die in Klärung und Ungeklärtem letztlich bis heute bestimmend blieben.

[7] R. Schreiter, Constructing Local Theologies (Maryknoll 1984).

[8] K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate», in: ders., Schriften zur Theologie IV (Zürich 1964), 103-133; 131f..

[9] L. Jacobs, Principles of the Jewish Faith. An Analytical Study (London 1964).

[10] Als Beispiel können dienen: N. Smart, The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations (Cambridge 1989/1992); H. Smith, The World's Religions (New York 1991).

[11] Der aufsehenerregende Band von J. Hick/P.F. Knitter (Hg.), The Myth of Christian Uniqueness (Maryknoll 1987), hat diesen Aspekt leider vernachlässigt.

[12] Die trinitarischen Ansätze in der Befreiungstheologie, den Schwarzen Theologien sowie in Feministischer Theologie sind analysiert in: F. Borgman, Sporen van de bevrijdende God (Kampen 1990); zur Bedeutung der

Praxis im interreligiösen Dialog s. Knitter, Toward a Liberation Theology of Religions, in: Hick/Knitter, aaO. 178–200.

13 Von dieser Reichhaltigkeit und Kreativität gibt einen Eindruck: E. Schillebeeckx, Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis (Freiburg 1977). Von diesen lebenspraktischen Erfahrungen her wäre – ganz im Sinne von Wittgensteins Theorie des Sprachspiels – die Christologie zu entschlüsseln.

14 D. Tracy, The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism (London 1981); J. Hick schlägt die Trias «Schöpfer, Erlöser, Inspirator» vor (The Non-Absoluteness of christianity, in: Hick/Knitter, aaO. 16–36; 32).

15 K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Moslems und Christen trennt – und was sie eint (München 1994).

16 J.W. Fowler, Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn (Gütersloh 1991); A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus (München 1992).

17 G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (München/Mainz 1986); J. Van Nieuwenhove, Bronnen van bevrijding: Varianten in de theologie van Gustavo Gutiérrez (Kampen 1991); wichtig ferner Y. Congar, Der Heilige Geist (Freiburg 1982); M.A. Chevalier, Souffle de Dieu: Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament I–III (Paris 1972/90/91).

18 E. Borgman, aaO. 202–228.

19 Um diese hermeneutische Entschlüsselung im Sinne von Handlungskategorien bemüht sich H. Küng seit dem grundlegenden Werk Christ sein (München 1974); vgl. auch Existiert Gott (München 1978); Das Judentum (München 1993); Das Christentum. Wesen und Geschichte (München 1994).

20 Dieser Vorgang blieb in der östlichen Theologie noch verständlich; denn dort blieben Einzigkeit und Vorrang des Vaters unbestritten bewahrt. Dieser Vorgang erreichte aber bei *Augustinus* eine neue Qualität; denn im Anschluß an den Neuplatoniker *Marius Victorinus* übertrug er die menschliche Psychologie seiner Zeit (also die Lehre von Erinnern, Erkennen und Wollen) auf Gott und prägte damit die abendländische Theologie. Erst jetzt kam es zu einem Dreiecksmodell, gemäß dem die drei göttlichen Personen immer zugleich handelten und ineinander übergingen, wie eben Gedächtnis, Erkennen und Wollen ineinandergreifen. Dieser Vorgang wiederholte sich bei Thomas von Aquin, der die christliche Trias mit einer Theorie von den subsistierenden Beziehungen unterlegte (zusammenfassend: H. Küng, Das Christentum, aaO.).

21 J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre (München 1980); A. Dumas, aaO. 415–417; M. de Dieguez, L'idole monothéiste (Paris 1981); A. de Benoist, Comment peut-on être païen? (Paris 1981).

22 E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977).

23 H. Küng von Gottes «Transpersonalität» (Existiert Gott?, aaO. 690–694).

24 J.B. Metz, Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über «Resurrektion oder Reinkarnation», in: CONCILIUM 29 (1993), 458–462.

25 H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990).

26 Aus verständlichen innerchristlichen Gründen wird seit *K. Rahner* darauf hingewiesen, die «ökonomische» und die «immanente» Trinität dürften nicht getrennt werden. Dies hat wider Willen zu einer Re-Hellenisierung des Problems geführt. Um der Sache selbst willen ist deshalb zu fordern, daß die beiden streng unterschieden wenn auch nicht getrennt werden. Wer dies fordert, lehnt nicht etwa das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott ab, sondern trägt der Asymmetrie Rechnung, die durch die Konfrontation von biblischem mit hellenistischem Denken entstanden ist.

27 E. Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott (Freiburg 1990); E. Jüngel, aaO. 409–543 (Zur Menschlichkeit Gottes).

HERMANN HÄRING

geb. 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: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule, 1972 (Dissertation); Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, 1979 (Habilitation); Zum Problem des Bösen in der Theologie, 1985; Wörterbuch des Christentums, 1988 (Mitherausgeber und Schriftleitung); Weitere Veröffentlichungen zu Fragen der Ekklesiologie und Christologie, u.a. in der Tijdschrift voor theologie. Anschrift: Katholieke Universiteit Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande.

Laurant Mpongo

Gott im Gebet der Ntomba

Gebet ist «Erhebung der Seele zu Gott» - so hatte ich im Knabenseminar gelernt. Später erfuhr ich aus einer Schrift *Taulers,* das Gebet sei eine «Erhebung des Herzens zu Gott». Das alles war für mich als Afrikaner recht verwirrend. Im Blick auf die Religion meiner Ntomba-Ahnen nämlich mußte ich feststellen, daß das Gebet *ein verkörpertes Wort* ist, das der Mensch oder eine Menschengruppe an die Ahnen oder an Gott richtet. Durch dieses leibhafte Wort läßt sich der Name fassen, den die Ntomba dem Höchsten Wesen geben, und auch die Vorstellungen, die sie sich von Ihm machen.

Im folgenden soll zunächst über den im Gebet der Ntomba häufig auftauchenden Gottesnamen gesprochen werden. Alsdann seien einige Gottesbilder bei den Ntomba untersucht[1]. Zum Schluß wird sich zeigen müssen, daß der von den Ntomba angerufene Gott der wahre Gott ist.

I. Ein häufig gebrauchter Gottesname

Wenn die Ntomba in ihrem Alltag fluchen, wetten, diskutieren, schwören oder einfach miteinander schwätzen, kommt es gar nicht selten vor, daß sie das Höchste Wesen unter dem Namen *Nzambe* zum Zeugen anrufen. Zahlreiche andere afrikanische Volksstämme kennen und verwenden den Namen *Nzambe;* geographisch gesehen, erstreckt sich sein Einfluß von der Elfenbeinküste bis Botswana[2].

Nzambe stammt aus der Wurzel *nyam - glänzen. Nzambe* bedeutet demnach ein strahlendes Wesen, in das die Menschen nicht blicken können. *Nzambe* wohnt oben, über unseren Häuptern, am Firmament, glänzend und alles mit dem Mantel seines Glanzes überdeckend. Er ist, wie man sagt, ein «himmlisches» Wesen. Somit ist für die Ntomba Gott *transzendent,* majestätisch und mächtig. Eben deshalb rufen sie und andere Bantu-Stämme *Nzambe* zum Zeugen an. Dabei machen sie mit dem Zeigefinger der rechten Hand das Zeichen des Halsabschneidens und richten diesen dann zum Himmel mit dem lauten Ruf: *«Nzambe!».* Dieser Ruf: *«Nzambe!»* in einem Moment der Krise will besagen: «Ich überlasse mich Ihm, Der vom hohen Himmel her alles sieht und weiß, was in den niederen Regionen vor sich geht, hier bei den Sterblichen.»

Die Missionare untersuchten die Fälle, in denen die Ntomba den Namen *Nzambe* aussprechen. Dabei wurde ihnen klar, daß dieses Volk den Gott kennt, zu dem sie selbst beten. *Nzambe* war somit gleichbedeutend mit dem französischen *Dieu.*

Der Anthropologie der Religionen zufolge ist das Wort Gott ein Allgemeinbegriff; er bezeichnet Mächte, die nicht zur Kategorie irdischer, menschlicher Wesen gehören. Bei den Ntomba und anderen Volksstämmen des gleichen Sprachraums nun bezeichnet *Nzambe* ein *personales Wesen.* Als Name stellt *Nzambe* das dadurch bezeichnete Wesen übrigens in einen dialogalen Bezug zu denen, die ihn nennen oder anrufen. Dieser Bezug bezeugt, daß der einem mächtigen und transzendenten Wesen verliehene Name Gott eine menschlich erlebte und gelebte religiöse Erfahrung aussagt und nicht so sehr als das Denkergebnis einer philosophischen Schule zu betrachten ist. Daher ist der Name Gott/*Nzambe* eher Gegenstand eines religiösen als eines philosophischen Diskurses.

Von der religiösen Erfahrung aus, die die Ntomba in ihren Gebeten zu *Nzambe* von Gott machen, sind ihre Gottesvorstellungen nun genauer zu umschreiben.

II. Die Gottesvorstellungen

Nzambe strahlt. Er ist wie «die Sonne, in die die Menschen nicht blicken können»[3]. Die Metapher besagt die Transzendenz, die Macht und das Wissen Gottes und drängt die Ntomba, sich allezeit *Nzambe* zu überantworten, dies vor allem dann, wenn sie sich ihrer Ohnmacht gegenüber Lebenssituationen bewußt werden, die sie nicht mehr zu meistern vermögen. Die Ntomba erheben ihre Augen zu *Nzambe;* sie betrachten sich als *Kläger,* die in eigener Sache plädieren. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich die Ntomba von der kulturellen Bedeutung des Zeitworts *samba*[4] inspirieren; sie bilden daraus das Verb *sambela* (beten); sie benützen dieses Wort, wenn sie sich in ihren Bedürfnissen an *Nzambe* wenden. Das Zeitwort *sambelela* (beten für jemanden) gebrauchen sie, wenn es darum geht, sich bei Gott für einen anderen zu verwenden.

1. Getragen von der jenseitigen Welt

Die Missionare, die den Ntomba das Evangelium verkündeten, hatten bemerkt, daß dem Wort *beten* das Zeitwort *sambela* entspricht. Als fachkundige Linguisten gingen sie von der Wurzel *samb* aus, um daraus das unserem Wort *Gebet* synonyme Hauptwort *losambo* zu bilden. Und da für die Ntomba in dem Wort *losambo (Gebet)* die kulturelle Bedeutung des Zeitwortes *samba* mitschwang, bedeutete es für sie eigentlich, dem allmächtigen Wesen *Nzambe* ihre Klagen, Bedürfnisse und Bitten vorzutragen.

Es bestehen bei den Ntomba wie auch bei anderen Bantu-Völkern mehrere Arten von Gebeten *(nsambo).* Die Vielfalt der Gebete[5] entspricht den vielfältigen Gefühlen des einzelnen oder einer Gruppe von Menschen in dieser Welt. So entstehen Sammlungen von Gebeten für den Alltag und für besondere Anlässe.

Die gewöhnlichen Gebete betreffen und begleiten die alltäglichen Vorkommnisse. Sie haben ihren Daseinsgrund in einer den Schwarzafrikanern gemeinsamen Weltsicht. Es ist eine Weltsicht, nach welcher die diesseitige Welt nur in dem Maße lebt und atmet, wie sie *von der jenseitigen Welt getragen* wird. In einem solchen kulturellen Umfeld müssen sich alle menschlichen Tätigkeiten, aus denen sich das tägliche Leben zusammensetzt, unter dem Blick und dem Schutz der Ahnen und *Nzambe/Gottes* vollziehen. Wenn zum Beispiel der Fischer zu seinen Fischreusen hinausfährt, sammelt er sich einen Augenblick, bevor er die erste aus dem Wasser zieht, und sagt etwa: «Ngoya mpao» («Ich bin zum Fischen gekommen») und «Nko Bomèlè» («Alles hängt vom Eigentümer ab»).

2. Gott ist Eigentümer

Nzambe/Gott ist Bomèlè, d.h. Eigentümer. Alles gehört ihm. Das muß sich der Fischer vor Augen halten. Sein Fischfang verweist auf die Großzügigkeit des *Nzambe,* des Eigentümers der Fische. Ein Fischer, der das nicht wahrhaben will, ist, genau betrachtet, ein Dieb.

Die Gebete für besondere Anlässe werden immer dann hergenommen, wenn ein einzelner oder eine Gruppe das Leben selbst verstärken oder eine Lebensbedrohung von sich abwenden will. Zum besseren Verständnis soll eine Zeremonie angeführt werden, die den Sinn eines solchen Gebetes deutlich macht. Noch heute sind die Ntomba der Auffassung, der *Dienstag* sei der Tag, an dem *die Toten* aus ihren Grüften hervorkommen, um sich Nahrung zu verschaffen. An diesem Tag können die Lebenden nicht aufs Feld, zum Fischen oder auf die Jagd; sie müßten sich ja vom Dorf entfernen und liefen dann Gefahr, einem Toten zu begegnen, was den sicheren Tod zur Folge hätte. Man muß also im Dorf bleiben und sich durch einen Ritus gegen den todbringenden Einfluß der Verstorbenen schützen. In ländlichen Gebieten versammelte noch bis in die beginnenden sechziger Jahre unseres Jahrhunderts der Stammeshäuptling die Seinen auf seinem Gut und vollzog einen prophylaktischen Ritus. Er setzte sich auf einen Schemel, nahm weißes Kaolin und malte

sich auf beide Arme einen Strich von der Schulter bis zum Handgelenk. Dann stand er auf und sprach mit lauter Stimme:
«Es steht uns nicht zu,
mit dem Eigentümer der Erde zu verhandeln;
Es steht uns nicht zu,
mit dem Schöpfer der sichtbaren
und der unsichtbaren Dinge zu verhandeln;
Es steht uns nicht zu,
mit dem Besitzer des Lebensatems zu verhandeln.»[6]

Dieses Glaubensbekenntnis des Stammeshäuptlings bringt einige der typischen Darstellungen des *Nzambe* zum Vorschein. Gott wird bei dem prophylaktischen Dienstag-Ritus nicht *Nzambe* genannt, sondern *Momb'iwanda*, «Eigentümer der Erde», *Wang'ilonga*, «Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge», und schließlich *Momb'ikopi*, «Besitzer des Lebensatems».

Diese Gottesvorstellungen überzeugen die Ntomba: Gott ist *Ntendi* (Richter); er entscheidet in Streitsachen autoritativ.

3. Gott ist Richter

Der Gedanke, Gott sei Richter, entspringt der Tatsache, daß das Zeitwort *sambela* (beten) kulturell auf einen richterlichen Kontext verweist. Der einzelne oder die Gruppe betet zu *Nzambe*, weil man in ihm den erkennt, der alles transzendiert und daher unparteiisch in Streitsachen entscheiden kann. Ein hart geprüfter Ntomba wird daher sagen: «Gott schläft nicht!» Im rechten Augenblick wird er dem Angeklagten Recht verschaffen. So ist Gott *Nkumu* (Chef, Herr), denn er herrscht und leitet alles. Der Begriff *Nkumu* wird daher auch in der christlichen Katechese und Liturgie verwendet.

Und schließlich ist der von den Ntomba angerufene *Nzambe* auch kein mythologischer Gott; er ist der wahre Gott.

III. Nzambe, der wahre Gott

Der von den Ntomba und den anderen Bantu-Völker angerufene *Nzambe* ist kein Gott der Mythologie. Er ist ein persönliches Wesen. Die Ntomba nennen ihn auch *Nka Miônga*, Ahn der Ahnen, Majestät. Vor *Nka Miônga* verneigt sich jeder Mensch und spricht: *«Miônga!»* (Majestät); dabei klatscht er in die Hände. Die Ntomba stellen sich *Nka Miônga* wie einen auf dem Thron sitzenden gekrönten und mit Orden geschmückten Häuptling vor. Ein solcher Chef hat nicht seinesgleichen. Ihm gebürt Achtung und Lob. Vor ihm bekennt der Mensch seine Kleinheit und Unwürdigkeit. Er senkt den Kopf. Er schaut ihm nicht in die Augen.

Die Missionare waren beeindruckt von dem Titel *Nka Miônga*, mit dem man *Momb'iwanda*, den Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, bezeichnete, und haben ihn deswegen in das Reuegebet aufgenommen. Es beginnt mit den Worten: *«Nka Miônga, Momb'iwanda enkimi»*[7].

1. Der einzige Gott

Gemäß dem an sich vielfältig anwendbaren Spruch «Lex orandi, lex credendi» erkennen wir in der liturgischen Verwendung der Begriffe *Nzambe, Momb'iwanda, Nka Miônga* und *Nkume* den unter diesen Namen schon vor der Ankunft der Missionare angerufenen Gott als den wahren Gott an. Es ist der Gott, der sich auch Mose auf dem Horeb unter dem Namen «Ehje asher ehje» - «Der, welcher als solcher da ist, der da ist» - geoffenbart hat. Es erübrigt sich also, die alten Kontroversen aufzufrischen, bei denen früher die ethnologischen Schulen über die Frage stritten, ob sich die autochtonen Völker Afrikas zum Beispiel zum Monotheismus bekennen oder nicht. Der von den Schwarzafrikanern angerufene Gott ist *der einzige Gott*, den die mosaische und christliche Offenbarung auch als den Schöpfer Himmels und der Erde verkündet. Und da der Heilige Geist «schon vor der Verherrlichung Christi am Werke war»[8], glauben wir, daß sich dieser einzige Gott den Vorfahren der Bantus durch den Heiligen Geist geoffenbart hat, durch «ihn, der nicht laut redet, jedoch in den Herzen ununterbrochen von Gott, dem Dreieinigen, raunt»[9].

2. Der Gott der überkommenen Religion

Heute, da die «Inkulturation», oder besser gesagt der Dialog zwischen dem Christentum in seiner abendländischen Form und den nichtchristlichen Religionen Mode geworden ist, kann man sich einer Tatsache nicht mehr verschließen: Wir müssen das Bekenntnis Johannes Pauls II. ernst nehmen: «Jedes echte Gebet wird vom Heiligen Geist eingegeben, der im Herzen des Menschen geheimnisvoll gegenwärtig ist.»[10]

Die Anerkennung der Gegenwart des Geistes Gottes im Herzen des Menschen hat mich zu folgender Überzeugung gebracht: «Das Christentum in seiner abendländischen Form und so, wie es von den Missionaren dargestellt wird, kann keineswegs beanspruchen, die *traditionelle Religion zu ersetzen* (...). Es dient lediglich als Sauerteig in einer Masse, die im vorliegenden Fall nichts anderes ist als eben diese traditionelle Religion. Diesem Sauerteig, das heißt dem Christentum abendländischer Gestalt ist es zu verdanken, daß sich die traditionelle Religion erneuert, indem sie sich der Notwendigkeit einer christologischen Dimension bewußt wird»[11].

Das zu den Afrikanern gelangte abendländische Christentum hat daher die Aufgabe, der traditionellen Religion die Augen zu öffnen für die Wahrheit, daß der Heilige Geist und das menschgewordene ewige Wort nach dem Ausspruch des heiligen Irenäus von Lyon die «beiden Hände» sind, mit denen Gott der Vater diese Religion bearbeitet, damit sie erkenne: Der von ihr stets bekennend angerufene Gott ist in Wirklichkeit der trinitarische Gott, der uns durch Jesus Christus geoffenbart wurde.

IV. Schlußgedanken

Unser Beitrag hat gezeigt, daß die Dogmatik nur unter bestimmten Bedingungen gut funktionieren kann. Zu ihnen gehören die volkstümlichen Weisen einer Aneignung der religiösen Werte und der religiösen Erfahrungen eines Volkes.

Wir haben die religiösen Erfahrungen der Ntomba erwähnt. Wir sind dabei von Verhaltensweisen ausgegangen, wie sie sich in einigen ihrer Gebete widerspiegeln. Das hat unseren religiösen Wortschatz über Gott bereichert. Es hat uns auch mit den Gottesvorstellungen bei den Ntomba vertraut gemacht. Mehr noch, es hat uns in der Überzeugung bestärkt: *Der Gott der Vorfahren der Ntomba ist der wahre Gott, den auch die Juden kennen.* Die Verkündigungstätigkeit der Kirche wird auf die traditionelle Religion so einwirken müssen, daß diese unter dem Wirken des Heiligen Geistes ihre christologische Dimension entfalten kann.

[1] Ich spreche von den Ntomba, die die Gegend von Inongo (Bandundu) bewohnen.

[2] Dieses Wort besitzt mehrere Varianten: Zamba, Nyama, Nsambe, Nzambi, Ansambe usw.

[3] Diese Metapher wird im eucharistischen Gebet des üblicherweise so genannten «zairischen Ritus der Eucharistiefeier» gebraucht.

[4] *Samba* bedeutet, in einer Streitsache plädieren, einen Vertrag aushandeln.

[5] Losambo (Mehrzahl: nsambo). *Nsambo* kann auch *Tänze* bedeuten. Das bestätigt den Gedanken, daß das Gebet ein leibhaftes Wort ist.

[6] «Yêlo, nko Momb'iwanda; Yêlo, nko Wang'ilonga; Yêlo, nko Mom'ikopi». Vgl. N. Van Everbroeck, Momb'ipoku (Tervuren 1961) 58.

[7] «Ahn der Ahnen, Majestät, du bist für mich der Eigentümer der Erde.»

[8] Johannes Paul II., Redemptoris missio, 29.

[9] L. Mpongo, Le colloque de Aachen. Les souvenirs d'un Africain (Manuskript) 3.

[10] In: AAS 79 (1987) 1087.

[11] Mpongo, aaO. 4.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

LAURENT MPONGO

1931 in Inongo, Zaire, geboren; Mitglied der Missionsgesellschaft von Scheutveld; 1959 in Brüssel Priesterweihe; 1963 Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; 1966 Promotion zum Doktor der Theologie mit Spezialisierung in Liturgik am Päpstlichen Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom; 1967–1970 Professor am Großen Seminar von Kabwe-Kananga; 1970–1980 Sekretär der Evangelisierungskommission der Bischofskonferenz von Zaire. In diesen Jahren Mitarbeit an der Schaffung des Zairischen Ritus für die Feier der Eucharistie, der bisher noch im Stadium der Erprobung ist. Außerdem Gastprofessor an der Maryhill School of Theology der Scheutvelder Mis-

sionare in Manila, Philippinen, und am Päpstlichen Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom; derzeit Dekan der theologischen Fakultät am Institut Catholique in Yaoundé (Kamerun). Neuere Veröffentlichungen: Pain et vin pour l'Eucharistie en Afrique noire?», in: NRT 108 (1986) 517-531; La célébration du mariage dans les religions africaines, in: La celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e Testi, Reihe Studia anselmiana (Rom 1986) 343-359; Vers un rite africain de la passion du Seigneur, in: Traditio et Progressio, Reihe Studia anselmiana (Rom 1988) 359-374; Vers une fête chrétienne des ancêtres africains, in: Pentecôte en Afrique 14 (1993) 39-58. Anschrift: Institut Catholique de Yaoundé, B.P. 11628, Yaoundé, Kamerun.

Bruno Forte

Die Erfahrung Gottes in Jesus Christus

«Es begann mit einer Begegnung. Einige Menschen ... kamen in Kontakt mit Jesus von Nazaret und blieben bei ihm ... Diese überraschende und überrumpelnde Begegnung mit dem Menschen Jesus wurde der Ausgangspunkt für die Heilsauffassung des Neuen Testaments. Das bedeutet direkt, daß ‹Gnade› in Begriffen der Begegnung und Erfahrung ausgedrückt werden muß, nie isoliert vom konkreten, befreienden Begegnungsgeschehen[1].» Diese menschliche Erfahrung der göttlichen Selbstmitteilung in der Begegnung mit dem lebendigen Herrn, die der Heilige Geist am Anfang des Christentums ermöglicht hat und zu jeder Zeit - wenn auch auf unterschiedliche Weise - möglich macht, beinhaltet für den christlichen Glauben das Heil des Menschen: *die Erfahrung Gottes in Jesus Christus.* Diese Begegnung kommt nicht zustande durch eine innere Öffnung der menschlichen Person, die sich den eigenen Möglichkeiten des Menschen verdankt; sie ist auch nicht das Ergebnis einer transzendenten göttlichen Handlung, die die Freiheit des Menschen und das Mitwirken des Geschöpfes ausschaltet oder umgeht.

Die Begegnung ist Vollzug eines Bundes, in dem Gott sich für den Menschen und - wenn auch auf nicht vergleichbare Weise - der Mensch sich für den lebendigen Gott entscheidet. Die christliche Erfahrung des Heils besteht aus diesen beiden untrennbaren Komponenten: Auf der einen Seite ist sie authentische *menschliche Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes;* auf der anderen Seite ist sie ein *sakramentaler Vorgang,* eingebunden in die Geschichte, in der das Göttliche zu den Menschen herabsteigt, um unter ihnen Wohnung zu nehmen und sich ihnen mitzuteilen.

1. Die menschliche Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes

Von der menschlichen Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes zu sprechen heißt nicht, das Übernatürliche auf das Maß der «endlichen» Welt zu verkürzen; diese Redeweise will nur die Ordnung der Heils-«Ökonomie» benennen, in der der lebendige Gott sich dem Menschen so mitteilt, daß dieser einen Weg zu Gott findet und eine wirkliche Begegnung mit ihm möglich wird. Die Zuwendung Gottes erfolgt so, daß *das Unsichtbare sich im Sichtbaren offenbart,* das Unbegrenzte im Begrenzten, die Ewigkeit in der Endlichkeit und Begrenztheit der Zeit, ohne daß dadurch die Transzendenz in der Immanenz aufgeht. Die Offenbarung ist eingebunden in das Geheimnis, und was vom Göttlichen sichtbar wird, erweist sich als im Verborgenen geoffenbart.

1.1 Bedeutung des Wortes «Erfahrung»

Was heißt nun, der Mensch macht - dank des Offenbarungsereignisses - eine «Erfahrung» der Selbstmitteilung Gottes? Ein Hinweis auf die Bedeutung des Begriffs «Erfahrung» kann aus der *Etymologie* gewonnen werden. Das lateinische Wort für Erfahrung lautet «experientia», das aus «ex» und «perior» zusammengesetzt ist; es läßt damit einen Auszug, ein «Hervortreten aus» und «Gehen in Richtung auf» anklingen, andererseits weist es durch den Gebrauch des Verbs «perior» - das nur als Teil in zusammengesetzten Ausdrücken vorkommt - auf die beiden Bedeutungsfelder, die mit diesem Wort verbunden sind. Das Verb «perior» ist sowohl im Begriff «peritus» (erfahren) wie auch im Begriff «periculum» (Gefahr) enthalten. «Peritus» ist jemand, der eine unmittelbare und direkte Kenntnis von den Dingen hat; «periculum» weist hin auf das Risiko, die Gefahr, auf das Unvorhersehbare und Unkalkulierbare jeder wirklichen Begegnung (auch das griechische *peíra* bedeutet Prüfung, Probe, Wagnis, Versuch; und das Verbum *peíro* ist gleichbedeutend mit versuchen, durchdringen, überqueren; auf die gleiche Wurzel gehen die Begriffe «porta» (Tür) und «porto» (Hafen) zurück. Erfahrung ist demnach ein Fahren in Fühlungnahme mit dem Land (das ist auch die ursprüngliche Bedeutung des deutschen Wortes «erfahren» im Sinn des Fahrens über das Land), sie ist ein Sich-dem-Unbekannten-Aussetzen, mit der damit gegebenen Unmittelbarkeit des Sehens und Wissens.

Erfahrung ist demnach konkret und unmittelbar, ihr Wissen beruht nicht auf dem «Hörensagen», sondern auf einer persönlichen Berührung und Begegnung; sie betrifft den ganzen Menschen mit seinem Gemüt und Verstand, sie schließt ein Wagnis ein und erfordert Beharrlichkeit, sie ist treibende Kraft, bewirkt Lebendigkeit und aktive Wahrnehmung dessen, was geschieht (das deutsche Wort «erleben», ein anderer Ausdruck für erfahren, bedeutet «lebendig sein gegenüber einem Ereignis»). Die Erfahrung betrifft daher nicht nur die *existentielle Ebene* der Person, insofern sie die grundlegende Lebensauffassung bestimmt oder beeinflußt, sie bestimmt auch die Art, wie der Mensch *auf das Geschehen,* in das er eingebunden ist, *reagiert.*

1.2 Auferstanden von den Toten

Wie kommen diese Grundzüge der menschlichen Erfahrung in der Begegnung mit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zum Tragen? Auch hier treffen wir auf eine Unmittelbarkeit, die sich in der «Fülle der Zeit» in der *personalen Begegnung mit dem historischen Jesus, der von den Toten auferstanden ist,* ereignet und dann über die Vermittlung des Zeugnisses und des verkündigten Wortes des Lebens erfolgt (vgl. Röm 10,14f). Und auch hier ist ein Risiko gegeben. Das Wagnis besteht darin, daß der menschliche Partner in dieser Begegnung durch das Sichtbare und Hörbare aufgerufen wird, sich dem Unsichtbaren und dem Schweigen zu öffnen, um darin zu erfahren, daß der Herr lebt. Und dies erfolgt in der freien und riskanten Entscheidung der Hingabe seiner selbst an den sich offenbarenden Gott und im bedingungslosen Vertrauen auf ihn.

An den «Erscheinungsberichten» vom Auferstandenen kann abgelesen werden, was die wesentlichen Züge der menschlichen Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes, die in der Begegnung mit dem Auferstandenen erfolgt, ausmacht. Wir stoßen auf fünf Erzähltraditionen (1Kor 15,5-8; Mk 16,9-20; Mt 28,9-10.16-20; Lk 24,13-53 und Joh 20,14-29), die nicht so miteinander harmonisiert werden können, daß aufgrund chronologischer und örtlicher Daten ein vollständiger und zusammenhängender Ablaufplan rekonstruiert werden könnte. Eine Harmonisierung dieser Art liegt völlig außerhalb der Intentionen der neutestamentlichen Schriften. Sie sind Zeugnis eines sehr wohl in der Geschichte verankerten Glaubens, aber sie sind ganz sicher nicht eine Chronik von «bruta facta». Dennoch ist es möglich, eine in den verschiedenen Erscheinungsberichten wiederkehrende Struktur zu entdecken, die von drei grundlegenden Momenten bestimmt ist: Der Auferstandene ergreift die Initiative, die Jünger erkennen in dem, der sich ihnen als Lebender zeigt, Jesus von Nazaret, und aus dieser Begegnung - geprägt durch «objektive» und «subjektive»

Momente - ergibt sich die Sendung, als Folge der «verwandelnden» Erfahrung, die ihnen zuteil wurde.

Es ist der Auferstandene, der in den Erscheinungsberichten die *Initiative* ergreift: Er selbst hat «durch viele Beweise gezeigt, daß er lebt» (Apg 1,3). Er selbst zeigt sich als Person; das Verb *ôphte,* das in 1 Kor 15,3-8 und Lk 24,34 (vgl. Apg 9,17; 13,31; 26,16) gebraucht wird, kann als Passiv aufgefaßt werden - er wurde gesehen - und auch als Medium - er ließ sich sehen, erschien; im griechischen Alten Testament wird es verwendet, um eine Theophanie zu umschreiben (vgl. Gen 12,7; 17,1; 18,1; 26,2). Es ist also die Initiative des Herrn, die hervorgehoben wird: Er ist es, der sich als lebend zeigt, erscheint und das Wort ergreift. Diese sehbare und hörbare Erfahrung ist nicht etwas, was sich in den Adressaten begibt, sondern etwas, das auf sie zukommt, das von außen an sie herantritt; das bedeutet, es ist eine objektive, von ihnen unterschiedene, äußere Erfahrung. Die «Vision», als subjektive Erfahrung des Sehens, nimmt in den Berichten nicht den ersten Rang ein, diese Stellung kommt dem «Sich-lebendig-Zeigen» des Auferstandenen zu. Der Auferstandene wird gesehen, weil er erscheint, und nicht: Er erscheint, weil er gesehen wird. In dieser betonten Hervorhebung der Objektivität der menschlichen Erfahrung der Offenbarung stehen die Osterberichte in völliger Kontinuität mit dem alttestamentlichen Glauben: Es ist der lebendige Gott, der die Initiative ergreift, sich dem Menschen in größter Freiheit und Gnade mitzuteilen.

Der Unterschied von Erfüllung und Vorbereitung besteht darin, daß jetzt das Wort *sich im Fleisch offenbart.* Das Wort ist Mensch geworden, es ist Jesus, der gekreuzigt worden ist und sich jetzt als von den Toten auferstanden zeigt. Das «Sehen» spielt nun eine viel größere Rolle als im Alten Bund, denn «das Wort ist Fleisch geworden ..., und wir haben seine Herrlichkeit gesehen» (Joh 1,14). Dennoch liegt der Ton auf dem «Wort», denn die Erscheinung des Auferstandenen findet jeweils ihren Höhepunkt in einem Wort der Berufung, des Gedenkens oder der Sendung. Vor allem aber sind die Wörter «sehen» und «hören» vereint im Zeichen der Initiative dessen, der erscheint und das Wort ergreift. Hierin liegt die Kontinuität mit der alttestamentlichen Offenbarung, und zugleich liegt hierin die skandalöse Neuheit, die besagt, daß Gott in Jesus Christus, dem ewigen Wort, das in die Geschichte eingetreten ist, gegenwärtig ist.

1.3 Das Erkennen

Auf die Initiative des Auferstandenen folgt *das Erkennen* von seiten der Adressaten. Es ist ein Vorgang der Erwiderung und der Antwort, dem Staunen und Zweifel vorangehen, die dank eines Wortes oder einer Geste des Herrn überwunden werden (vgl. Lk 24,30f.35.37. 39-42; Joh 20,14.16.20; 21,4.6f; vgl. Mt 28,7), und der in das freudige Bekenntnis mündet: Es ist der Herr! (Joh 21,7). Diese Abfolge läßt die Ungezwungenheit und Freiheit der Zustimmung, die zu geben die Jünger gerufen sind, deutlich werden: Der erscheint, übt nicht Gewalt aus, sondern er weckt im großmütigen Gewähren den Glauben und die Liebe. Die Schwierigkeit für die «Übereignung» von seiten der Adressaten besteht in der überraschenden «Neuheit» der Gestalt, in der der Auferstandene sich präsentiert: Er ist der Lebende, der die Fülle des Lebens in sich trägt und nicht gebunden ist von den Ketten der Endlichkeit (vgl. Joh 20,19 und Lk 24,31). Diese Neuheit zerbricht nicht die Kontinuität mit dem Vergangenen, vielmehr findet dies auf dem Höhepunkt des Vorgangs des Erkennens seine Erfüllung: «Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn» (Lk 24,31). Die Antwort der Adressaten findet Ausdruck nicht nur in ihrem Bekenntnis des Glaubens (vgl. etwa Joh 20,28: Mein Herr und mein Gott!), sondern auch in der Entschiedenheit, mit der sie sich durch das Wort, das sie zusammengeführt hat, gesendet wissen. So heißt es von den Emmaus-Jüngern, nachdem sie ihn beim Brotbrechen erkannt hatten: «Noch in derselben Stunde brachen sie auf und kehrten nach Jerusalem zurück ..., und sie erzählten, was sie unterwegs erlebt hatten» (Lk 24,33.35).

Auch hier zeigt sich deutlich die Kontinuität mit der alttestamentlichen Erfahrung der Offenbarung: Der Prophet, berührt und erfüllt vom Wort, wird mit seinem gan-

zen Leben dessen Verkündiger. Auch hier besteht die Neuheit der Erfüllung ganz im Bezug auf die Person Christi: Das *Erkennen ist das Ihn-Bekennen,* ausgedrückt in der freudigen Gewißheit: Es ist der Herr! (Joh 21,7). Die menschliche Erfahrung der göttlichen Selbstmitteilung ist jetzt zur Gänze in der Begegnung mit Jesus, dem Herrn, realisiert; auf seine Person sind das Staunen der Anbetung und die Zustimmung des Glaubens gerichtet; er ist der Inhalt der Verkündigung und das Fundament der Hoffnung, die das Leben verwandelt.

1.4 Die Sendung

In der Begegnung mit dem Auferstandenen, den sie erkennen und der zu ihnen spricht, beginnt für die Jünger ein neues Leben, ihre Sendung. Die am Karfreitag ängstlich geflohen sind, werden zu den mutigen Zeugen von Ostern. Die Begegnung hat sie verwandelt. Das «objektive» Widerfahrnis der Initiative des Herrn, «subjektiv» erfahren im Wachsen des Glaubens und der Liebe, hat ihr ganzes Leben geändert; sie wurden zu Verkündigern dessen, den sie erfahren hatten (vgl. Mt 28,18-20; Lk 24,48; vgl. Joh 20,19ff). Sie können jetzt bekräftigen: «Gott hat ihn von den Toten erweckt; dafür sind wir Zeugen» (Apg 3,15; vgl. Apg 2,32; 5,31f u. 10,40f). In diese Schar der Zeugen reiht sich auch Paulus ein: «Vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf» (1Kor 15,3-5).

Das menschgewordene Wort, das sich in der Ostererfahrung der Erscheinungen als lebendig offenbart, erweist hier seine ganze Wirkmächtigkeit: Es verwandelt das Leben derer, denen es sich mitteilt, es *verändert und erneuert die Geschichte,* es weckt unvorstellbare Kräfte, und es bewirkt Begeisterung und Hingabe der Zeugen. Auch hier zeigt sich wieder deutlich die Kontinuität mit der alttestamentlichen Erfahrung der Offenbarung, in der das Wort wirkt, was es sagt, und die Welt und das Leben geschaffen und neu geschaffen werden.

Und auch hier zeigt sich die Neuheit der Erfüllung: Es ist Christus, das Fleisch gewordene Wort, die Wirkmacht des Evangeliums, die Kraft, die im Zeugen wirkt, der bestärkt wird durch den Heiligen Geist. Und in Christus ist der Zugang zum Geheimnis des Vaters eröffnet, der jetzt das Herz und die Geschichte erneuert: «Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen» (Joh 14,23). Die Sendung ist nichts anderes als die Verbreitung dessen in der ganzen Welt, was die Zeugen erfahren haben: Christus und die Macht seiner Auferstehung (vgl. Phil 3,10).

1.5 Die Einzigartigkeit Jesu Christi

Die Gegenüberstellung alttestamentlicher Offenbarungserfahrung und der «Fülle der Zeit», die durch die Osterereignisse konstituiert wird, zeigt die wesentliche Kontinuität und Einheit der Erfahrung Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition. Die Initiative des Herrn und die Antwort des Menschen, das Kommen und der Ausgriff, bilden die beiden Koordinaten - unvergleichlich, insofern die Gnade beides umfaßt -, in die sich das Neue einzeichnet, das in der Offenbarung vermittelt wird und in der Geschichte wirksam ist. Die Neuheit der Erfüllung besteht in der Tatsache, daß dies alles sich jetzt auf einzigartige und definitive Weise in Jesus Christus ereignet. Die «Einzigartigkeit» des Gekreuzigten-Auferstandenen ist der eigentliche Grund für die Absolutheit des Christentums, es ist darin die Erfüllung, die jede Vorbereitung und Erwartung übersteigt.

Diese «Einzigartigkeit» bedeutet, daß allein in Ihm das Kommen Gottes seine Vollendung erfährt, weil Er die personale Selbstmitteilung Gottes ist, der Sohn, der den Vater im Heiligen Geist offenbart; und sie bedeutet auch, daß in Ihm das Kommen Gottes das Sehnen der menschlichen Natur aufgenommen und sich so zu eigen gemacht hat, daß nichts von dem, was zum Menschen gehört, der Liebe Gottes fremd wäre oder von ihr nicht umfaßt würde. Jesus, der Christus, ist in seiner Person das Ineinander des göttlichen Kommens und des menschlichen Aufbruchs, er ist das kon-

krete und personale Universale, in dem die göttliche Wahrheit Gestalt annimmt und die Einheit von «Jetzt» und «Noch-nicht» grundlegt, auf der alle Geschichte der begrenzten, endlichen Freiheit und der Hoffnung sich ereignet.

2. Die Erfahrung Gottes im sakramentalen Ereignis

2.1 Christus - das eigentliche Sakrament

Nach der christlichen Tradition ist der Ort, an dem die Selbst-Mitteilung Gottes sich der menschlichen Erfahrung in der Zeit mitteilt, das *sakramentale Ereignis,* in dem das göttliche Kommen dem menschlichen Sehnen entgegenkommt und sich dem Sehen und Hören, dem Berühren und Schmecken des Menschen erfahrbar macht. Das «sakramentale Mysterium» ist die Vergegenwärtigung des Heil schaffenden Handelns des transzendenten Gottes; sie erfolgt über die Vermittlung von Worten und Gesten dieser Welt, die vom Geist als Mittler der göttlichen Selbstmitteilung bestimmt werden. In ihnen scheint die göttliche Herrlichkeit auf, die sich in den Ereignissen der Geschichte zugleich verbirgt und offenbart.

In diesem Licht betrachtet, ist *Christus das Sakrament Gottes schlechthin,* das Wort, das Fleisch geworden ist, das Wort, das ausgegangen ist vom Schweigen, um seine Zelte unter uns aufzuschlagen: das sichtbare Wort - «Es ist der Wille meines Vaters, daß alle, die den Sohn sehen und an ihn glauben, das ewige Leben haben» (Joh 6,40); das hörbare Wort - «Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben» (Joh 5,24); das berührbare Wort - «Leg deinen Finger hierher und sieh meine Hände; nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!» (Joh 20,27); das eßbare Wort - «Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben» (Joh 6,54); Jesus ist die höchste Selbstmitteilung Gottes, der ewige Sohn, der einer von uns geworden ist, Immanuel, Gott mit uns.

2.2 Die Kirche

Von Zeuge zu Zeuge, in der Kraft des Geistes, teilt sich die direkte Berührung mit dem lebendigen Christus *durch die Zeit hin* mit, so daß der Glaube an Ihn nicht auf dem Hörensagen gründet, sondern auf einer Erfahrung, die den Menschen jeder Zeit im Wort und im Geist zuteil wird. Hier ist der Grund gelegt für die maßgebliche Rolle, die der Kirche in der Weitergabe des Glaubens zukommt, da sie der konkrete Ort ist, wo Er erfahren werden kann. Auf diese Weise gewinnt das Sinnliche, das für die menschliche Erfahrung so wichtig ist, seine eigentliche Bedeutung in der je gegenwärtigen Begegnung mit der Offenbarung: «Die Sinne sind das Entäußerte der Seele. Und Christus ist das Entäußerte Gottes.»[2] Deshalb sind die Sinne und Christus dazu geschaffen, einander zu begegnen, und diese Begegnung ereignet sich in der Kirche: «Christus ist aber nicht als ein nackter Umriß von den übrigen Weltrissen verschieden, er erscheint dem einzelnen im Gesamtbild der Kirche, der jeweils lebendigen und geschichtlich lebendig gewesenen Glaubensgemeinschaft. Die Kirche ist der engere Strahlungsraum seiner Gestalt, nicht nur angestrahlt von ihm, wie die Weltbilder, sondern, von ihm durchstrahlt, ihn aktiv ausstrahlend.»[3]

In der Teilhabe an Christus, dem eigentlichen Sakrament, ist die Kirche in der Zeit das Sakrament des Heils, die *konkrete,* geschichtlich bestimmte *Gestalt* der Teilhabe der Menschen am göttlichen Leben; sie ist «Leib Christi», «Tempel des Heiligen Geistes», «Abbild der Trinität». In diesem Sinn ist die Kirche die lebendige historische Vermittlung der Offenbarung, die unter den Menschen das Wort und das Schweigen Gottes in der Kraft des Geistes gegenwärtig setzt. Sie ist selbst das Geheimnis der Begegnung in gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Gestalt, sie ist das vom Wort geschaffene Volk, berufen zur Anbetung des Geheimnisses und dazu, die zerstreuten Söhne Gottes in der Kraft des Trösters zum Ursprung zurückzuführen.

In der Kirche ist das göttliche Geschenk in die vom Herrn gewollte Heilsökonomie des Wortes und der Gesten eingebunden; in ihr entfaltet sich *unter der Führung des Geistes* das

Begreifen der geoffenbarten Wahrheit, und in ihr gewinnt auf unüberbietbare Weise die Auslegung der Botschaft und ihre lebenschaffende Mitteilung an das Herz des Menschen Raum: die Erfahrung Gottes in Jesus Christus.

2.3 Die Sakramente

Das Sakrament, das die Kirche ist, findet in den einzelnen besonderen Sakramenten seine Erfüllung und die Quelle ihrer eigenen Existenz: Die Sakramente sind *Ereignisse der göttlichen Selbst-Mitteilung,* die der Ordnung des Lebens und des Heils entsprechend bei der Geburt, zur Zeit des Wachstums, als Heilung und Bezeugung des erlösten Lebens in ihrem personalen und kirchlichen Aspekt angeboten werden. In ihnen wird durch das Wirken des Heiligen Geistes, der allem sakramentalen Geschehen innewohnt und es zugleich transzendiert, die Offenbarung des Geheimnisses Ereignis. Das Wort setzt sich entsprechend der Heilsordnung der Inkarnation gegenwärtig, es macht sich berührbar, und das Geheimnis, das sich als erster und verborgener Ursprung offenbart, bietet sich zugleich als Ziel und als ewige Heimat dar.

Das Sakrament schließt in diesem Sinn die Heilsökonomie des Wortes ein: *Wort* und *sakramentales Ereignis* sind nicht voneinander getrennt, sie sind eingebunden in das über die Zeiten hin sich erstreckende und erfolgende Geschenk der göttlichen Selbstmitteilung, die sich in der Offenbarung vollendet. Das Wort erklingt als «hörbares Sakrament», und das Sakrament bietet sich an als «sichtbares Wort»; in beidem finden wir in unüberbietbarer Weise das Offenbarungsereignis, das das Wort Gottes ist. Wir können wahrhaft sagen: «accedit verbum et fit sacramentum»: das Sakrament ist das Sich-Ereignen des Wortes in seiner vollen Vollendung!

3. Wort, Schweigen und Begegnung

Im sakramentalen Akt ist also die ganze Heilsökonomie der Offenbarung gegenwärtig und zugänglich: Wort, Schweigen und Begegnung sammeln sich in der nüchternen Konkretheit des Zeichens, um sich in ihm mitzuteilen, ohne sich darin zu erschöpfen. In der Gnade der sakramentalen Begegnung, die das Werk des Heiligen Geistes ist, ertönt das Wort, das aus dem Schweigen hervorgeht, und dieses Wort erreicht das Herz des Menschen, um ihm das ewige Leben mitzuteilen; in dieser Gnade hört die Schöpfung über das Wort das Schweigen des Geheimnisses, und sie lernt, mit ihrem ganzen Sein seine Herrlichkeit zu rühmen. Vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist kommt die Gabe der Offenbarung, damit durch den Sohn im Geist alles zurückkehrt zum Vater und Gott über alles und in allem herrscht (vgl. 1 Kor 15,28).

Ausgehend vom Schweigen, teilt das göttliche Leben in der Vereinigung der Begegnung über das Wort sich selbst in den sakramentalen Ereignissen mit, damit in der personalen und ekklesialen Erfahrung der Begegnung im Hören und Befolgen des Wortes die Herrlichkeit des Ursprungs in jedem Herzen gepriesen wird und das ganze Universum den Weg einschlägt, der zum schweigenden Geheimnis der ewigen Heimat führt. Wie das Zusammenspiel von Wort, Schweigen und Begegnung sich in anderen menschlichen Erfahrungen des Göttlichen zeigt, ist eine Frage, die in einem ernsthaften Dialog der Religionen untersucht werden muß. Die Erörterung der Wesenszüge der Erfahrung Gottes in Jesus Christus, wie wir sie hier vorgenommen haben, ist die von der Treue zur eigenen Identität geforderte Voraussetzung, unter der allein ein solcher Dialog für den Christen sinnvoll und ertragreich sein kann.

[1] E. Schillebeeckx, Christus und die Christen. Geschichte einer neuen Lebenspraxis (Freiburg 1977) 13.

[2] H.U. von Balthasar, Herrlichkeit Bd. 1. Die Schau der Gestalt (Einsiedeln 1961) 393.

[3] AaO. 406.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

BRUNO FORTE

geb. 1949 in Neapel, wurde 1973 zum Priester geweiht. Er ist Professor für Dogmatik an der Päpstlichen Theologischen Fakultät der Universität Italia Meridionale. Er hat 1974 in Theologie und 1977 in Philosophie promoviert und verbrachte mehrere Semester zu Forschungsar-

beiten in Tübingen und Paris. Er ist Konsultor des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen. Die meisten seiner Bücher sind in mehrere Sprachen übersetzt. Auf Deutsch sind u. a. folgende Werke erschienen: Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes - Gott der Geschichte (Mainz 1984); Trinität als Geschichte (Mainz 1989). Anschrift: Pontificia Facoltá Teologica dell' Italia Meridionale, Viale Colle Aminei, 2, I-80131 Napoli, Italien.

Frans Maas

Meister Eckhart: Aufschub von Einheit als Raum zum Leben

Eckharts Mystik ist durchdrungen von der neuplatonischen Faszination durch Einheit. Dadurch scheint es etwas weniger naheliegend, eine heutige Thematik wie die «vielen Gesichter des Göttlichen» bei diesem spätmittelalterlichen Mystiker zu untersuchen. Hier trügt der Schein. Ich werde zeigen, daß für Eckhart diese Einheit fortwährend hinausgeschoben wird. Dadurch entsteht Raum für Unterschiedlichkeit religiösen Lebens und für die vielen Gesichter Gottes. Im *Aufschieben von Einheit* erhält die Verschiedenheit Dynamik und Perspektive.

Zunächst will ich kurz Eckharts Denkform skizzieren und dabei drei Momente seines mystischen Rhythmus' unterscheiden: Abgeschiedenheit, Gottesgeburt und Durchbruch in die Gottheit. Sodann will ich in jedem dieser drei Momente den Aufschub der Einheit aufzeigen.

I. Ein trinitarischer Rhythmus von Mystik

Um Eckharts theologischem Gedankengang folgen zu können, muß man von der neuplatonischen Intuition einer ursprünglichen und letztlichen Einheit aller Dinge ausgehen. Die Vielheit ist nur abgeleitet. Diese Einheit ist Leben, ein anderes Leben gibt es nicht. Dieses Leben ist Gott. Ruhend in sich selbst, ist es zugleich absolute Überfülle. Es quillt aus in einer hinaustreibenden Bewegung, die zugleich drinnen bleibt - so lautet eines seiner häufig vorkommenden Paradoxe. In trinitarischer Interpretation: Der Vater gebiert den Sohn als sich selber gleich. Genauso wesentlich wie die gebärende hinaustreibende ist die «zurückgebärende» hineingehende Bewegung der Liebe: Der Sohn wird immerfort vereinigt mit dem Vater, und das ist der Geist. Dieser Strom trinitarischen Lebens stellt die Überfülle des Einen Verborgenen dar.

Typisch für Eckhart ist nun folgendes. In diesem trinitarischen Strom ist im Prinzip (das heißt als Urbild aller Dinge) die ganze *Schöpfung schon gegeben:* Im Sohn liegt die ganze ausgehende Möglichkeit der Schöpfung beschlossen. Diese Identität der Urbilder der Geschöpfe mit dem einen Bild - dem Sohn - nennt Eckhart die erste Hervorbringung. Das trinitarische Leben wird «alsdann» (die Anführungszeichen weisen auf die nichttemporale Bedeutung hin) wirksam als Gott-Schöpfer. In einem zweiten Schöpfungsmoment wird die ausgehende Bewegung weiter ausgeführt. Das ist die Schöpfung im gebräuchlichen Sinn, und hier kommt die dreifache Kausalität zur Sprache[1].

Der Vater bringt die Schöpfung hervor in Zeit und Raum, als etwas anderes, als Er selbst ist. Das ist die Zersplitterung in die Vielheit, was Eckhart meistens Geschöpflichkeit nennt. Es ist Abfall von dem Einen, Partikularität,

und somit - von der einen Fülle aus betrachtet - eigentlich nichts. Doch will der Mensch sich gern an diese geschöpfliche Fragmentierung festklammern, in zahllosen Formen von Absicherung, wie sich immer wieder in der praktischen Seelsorge zeigt. Eckharts Plädoyer für Abgeschiedenheit verlangt, *Abschied* zu nehmen *von dieser Art Selbsterhaltung.* Er geht darin sehr weit: Sich in der geschaffenen Fragmentierung nicht aufhalten bedeutet auch einen Abschied von Gott-als-Schöpfer, das heißt dem Vater, der als Wirkursache das Geschöpf nach draußen zustande brachte, als etwas anderes als Er selbst.

Dieses Nach-außen-Wirken aber tut der Vater gemäß den im ersten Hervorgehen hervorgebrachten Urbildern. Diese sind eins im Sohn. Diese exemplarische Kausalität des Sohnes schließt ein, daß die Schöpfung wesentlich nach dem Sohn gebildet ist. Deshalb ist die Schöpfung im Grunde nicht etwas anderes als Gott, wie sehr sie sich auch in der Fragmentierung von Zeit und Raum befindet. Gerade der Mensch, der Abschied nimmt von dieser Zerstreuung, kommt zu dem Grund, den er bei der Erschaffung mitbekommen hat: Dort gebiert Gott seinen ewiggeborenen Sohn, als permanent göttliches Leben. Als «Lebemeister» spricht Eckhart hier von Gottesgeburt in der Seele. In dieser Form ist der Mensch auch wesentlich eins mit Gott und allen Geschöpfen, im Urbild.

Der Schöpfer-Geist treibt die Rückwärtsbewegung des Eingangs in den Vater. Als Zielursache lenkt der Geist das, was draußen war - obwohl im Sohn doch eins und drin - zurück in den Einen Verborgenen, vorbei am Vater als Schöpfer und als Ursache des Ausgangs. Das ist das Thema des *«Durchbruchs in die Gottheit»* - das letztliche Ziel. Dort wird offenkundig, daß der Mensch - das wird in der Tat allein vom Menschen gesagt - auf seinem Umweg durch die Schöpfung noch etwas mehr an Einheit im Hause hatte als die geschaffene Einheit der Formursache: Er hatte «etwas» («etwas in der Seele») von dem Einen Verborgenen in sich, die Einheit noch «bevor» (nicht temporal, sondern im Sinne von ursprünglicher) sie als das eine Urbild doch schon in Beziehung zur Vielheit steht. Für unser Vorstellungsvermögen gilt das als eine Einheit, die noch «hinter» Gott als trinitarischem Leben liegt: der *«Deus absconditus».* Das ist in den Predigten das Thema vom Adel oder Bürglein der Seele.

Zusammenfassend: Gottes überwältigendes eines Leben (Vater) strömt über in neues Leben (Sohn) und geht dabei nicht verloren nach draußen, sondern strömt, in einem Durchbruch, in das meist eigene Innerste Gottes (Geist). Dieses Bild von Gott als dem überreichen einen Leben kann Ekchart nicht anders als trinitarisch interpretieren. Im menschlichen Leben entsprechen die drei Momente mit einem dreifachen Aufschub der Einheit.

II. Abgeschiedenheit

Als Schöpfer treibt Gott nach draußen, unterwegs. Als Geschöpf ist die Welt nicht mehr in der Einheit, sie ist nur etwas Besonderes. Aber der Mensch hat die Neigung, sich an diese Besonderheit festzuklammern, er will sie zu einer Identität machen, zu einem Haus, um sich darin niederzulassen. Der wahre Mensch aber ist *unterwegs.*

1. Unterwegs sein

«Der Mensch, der sich im Laufen und in beständigem Laufen befindet, ... der ist ein himmlischer Mensch. Das ... besagt, daß man kein Ende haben und nirgends abgeschlossen sein und nirgends haften ... soll» (Q 188f, M. 57f). Menschen wollen oft so schnell wie möglich zu Hause sein, seßhaft in einem übersichtlichen abgeschlossenen Ganzen. Bei religiösen Menschen fungiert Gott oft als Knotenpunkt dieser vorschnellen Ganzheit. Nun, von diesem Hang nach vorzeitiger Einheit und entsprechenden Gottesbildern müssen Menschen Abschied nehmen, das ist Abgeschiedenheit.

So ist Gott manchmal eine Funktion *menschlichen Wohlbefindens.* «Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott

um äußeren Reichtums und inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz» (Q 227, M 67). Eine andere Übersichtlichkeit, die aufgegeben werden muß, ist der *Tauschhandel* mit Gott. Gerade bei tugendhaften Leuten, die aus ihrem Glauben etwas machen, sieht man das. Beim Evangelium über die Tempelreinigung predigt Eckhart: «Seht, alle die sind Kaufleute, die sich hüten vor groben Sünden und wären gern gute Leute und tun ihre guten Werke Gott zu Ehren, wie Fasten, Wachen, Beten und was es dergleichen gibt, allerhand gute Werke, und tun sie doch darum, daß ihnen unser Herr etwas dafür gebe oder daß ihnen Gott etwas dafür tue, was ihnen lieb wäre: dies sind alles Kaufleute» (Q 153f, M 31f).

Manchmal kann sogar «Gottes Willen tun» die Illusion einer religiösen Identität erbringen. Man bezieht dann daraus eine Selbstgefälligkeit, die verhängnisvoll für religiöses Wachstum ist. In der Predigt über die Armut des Geistes reagiert Eckhart denn auch heftig auf diese heilige Kuh. Wer Halt sucht im Praktizieren dessen, was als Gottes Wille angesehen wird, hat nichts davon begriffen. «Wenn einer mich nun fragte, was denn aber das sei: ein armer Mensch, der nichts *will*, so antworte ich darauf und sage so: Solange der Mensch dies noch an sich hat, daß es sein *Wille* ist, den allerliebsten Willen Gottes erfüllen zu wollen, so hat ein solcher Mensch nicht die Armut, von der wir sprechen *wollen*. ... Solange ihr den *Willen* habt, den Willen Gottes zu erfüllen, und Verlangen habt nach der Ewigkeit und nach Gott, so lange seid ihr nicht richtig arm» (Q 304, M 95).

2. Der namenlose Gott

Auch ein *begrifflicher Zusammenhang* ist nur vorläufig und muß aufgebrochen werden. Selbst die Einheit der ehrfurchtsvollsten Theologie ist vorläufig und muß durch eine negative Bewegung wieder weichen.

«Gott ist weder Sein noch Gutheit ... Gott ist nicht gut noch besser noch allerbest. Wer da sagte, Gott sei gut, der täte ihm ebenso unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde» (Q 197). «Wenn er nun weder Gutheit noch Sein, weder Wahrheit noch Einheit ist, was ist er dann? Er ist lauter nichts, er ist weder dies noch das» (DWI 402). «Gott ist namenlos, denn von ihm kann niemand etwas aussagen oder erkennen. Darum sagt ein heidnischer Meister: Was wir von der ersten Ursache erkennen oder aussagen, das sind wir mehr selber, als daß es die erste Ursache wäre; denn sie ist über alles Aussagen und Verstehen erhaben. Sage ich demnach: Gott ist gut - es ist nicht wahr; *ich* (vielmehr) bin gut, Gott aber ist nicht gut! ... Daher sagt Sankt Augustinus: Das Schönste, was der Mensch über Gott auszusagen vermag, besteht darin, daß er aus der Weisheit des inneren Reichtums schweigen könne» (Q 353, M 109). Gottesnamen funktionieren erst dann gut, wenn sie, außer daß sie Orientierung geben, auch zurücktreten, um Raum zu schaffen für allerletzte Einheit, die aber nur im Aufschub, das heißt negativ, berührbar ist. Die vielen Gottesnamen sind am besten in ihrem Zurückweichen.

III. Gottesgeburt in der Seele

Der abgeschiedene Mensch ist imstande, zu einer fundamentalen Einheit zu kommen, nämlich zu *jenem Flecken in der Seele*, wo der Vater von Ewigkeit seinen Sohn gebiert, an welcher Geburt der Mensch im Prinzip teilhat. Doch selbst diese Einheit wird aufgeschoben werden müssen. Trotzdem ist hier wirklich die Rede von dem einen Leben, das Gott ist. «So wahr der Vater in seiner einfältigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt. Wer in diesen Grund je nur einen Augenblick lang lugte, dem Menschen sind tausend Mark roten, geprägten Goldes (so viel) wie ein falscher Heller ... Denn wahrlich, wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stall, so tust du nicht anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank[2]. Denn wer Gott in einer (bestimmten) *Weise* sucht, der nimmt

die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott *ohne* Weise sucht, der erfaßt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohn, und er ist das Leben selbst» (Q 180, M 50).

Diese innere Einheit ist keine statische Gegebenheit, sondern ein Geschehen. Es ist ein *Werden,* sowohl Gottes als auch des Menschen. Eckhart hat ein anschauliches Bild dafür. «Manche einfältigen Leute wähnen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind *eins* ... Das Wirken und das Werden aber ist eins. Wenn der Zimmermann nicht wirkt, wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt, und ich werde» (Q 186f, M 56). Gottes Werden und des Menschen Werden sind zwei Seiten *eines* Geschehens: Als Schöpfer gibt Gott, und als Geschöpf empfängt der Mensch. «Für das Geschöpf ist das Sein Sein-Empfangen, so ist es für Gott Sein-Geben» (LW II 77). Dieses Geben-und-Empfangen ist ein permanentes Geschehen. Der Mensch, wie auch die ganze Schöpfung, existiert als ein unaufhörliches Werden, ein fortwährender Strom von Gott her. Der Mensch «empfängt sein Sein, und dieses Sein ist wie ein ununterbrochener Strom, in Werden» (LW II 627).

Ohne diesen fortwährenden Strom des Gebens und Empfangens ist der Mensch nichts. In diesem Geschehen aber ist er grundlegend eins mit Gott, eins im Werden. Manchmal verstärkt Eckhart das Bild vom Zimmermann durch das des *Künstlers.* Der Zimmermann baut das Haus noch aus nicht-eigenem Material, aber der Künstler greift sozusagen in sich selbst, «in sein eigenes Leben und Denken» (LW III 8), um sein Kunstwerk zu schaffen. Es ist ein Stück von ihm selbst. Meistens aber spricht Eckhart eine trinitarische Sprache, um diese Einheit-in-Werden anzugeben, die Sprache des Gebärens und Geboren-Werdens. Nur ein Beispiel:

«... und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur. Im innersten Quell, da quelle ich aus im Heiligen Geist; da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied» (Q 185, M 55).

Die Einheit mit Gott, die hier gefunden wird, ist nicht gering: Gott ist als Vater-Sohn-Geist der Geber menschlicher und weltlicher Wirklichkeit. Mit diesem Quell ist der Mensch als Empfänger der Gabe in *ein* Geschehen verwoben. Beide, Gott und Mensch, werden sie selbst in diesem beispiellosen Geschehen. Doch ist dieses christlich-trinitarische Antlitz Gottes, als Schöpfer-Geber, noch nicht endgültig. Es wird in einer neuen Bewegung des Wachstums hinausgeschoben. Gottes Einheit wird von neuem aufgeschoben.

IV. Der Durchbruch in die Gottheit und das Bürglein der Seele

Solange Gott als Geber gesehen wird und der Mensch als Empfänger, ist religiöses Wachstum noch nicht zu Ende. Denn das Herr-Knecht-Verhältnis, das so entsteht, kann nicht das letzte Wort sein. «Wenn der Sohn geboren ist, nimmt er nichts (mehr) vom Vater ... Ich dachte neulich darüber nach, ob ich von Gott etwas nehmen oder begehren wollte. Ich will es mir sehr wohl überlegen, denn wenn ich von Gott (etwas) nehmen würde, so wäre ich unter Gott wie ein Knecht und er im Geben wie ein Herr. So aber soll es mit uns nicht sein im ewigen Leben» (Q 186, M 55 f).

1. «Gott» loslassen

Es gibt also etwas, was über die dynamische Gott-Mensch-Beziehung hinausgeht, in der Gott Geber und der Mensch Empfänger ist. Gott-Geber oder Gott-Schöpfer muß losgelassen werden, gerade um Gottes willen. Das bringt auf seiten des Menschen «den Adel» oder «das Bürglein» oder einfach das «Etwas in der Seele» ins Bild. Zu Gott hin spricht Eckhart manchmal von *der Gottheit.* An den

weiteren Worten und Verneinungen wird deutlich, daß es um Grenzbegriffe geht. «Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Beginn der Kreaturen fassen» (Q 308, M 98). «Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse. Nun ließ Sankt Paulus Gott um Gottes willen; er ließ alles, was er von Gott nehmen konnte, und ließ alles, was Gott ihm geben konnte, und alles, was er von Gott empfangen konnte. Als er dies ließ, da ließ er Gott um Gottes willen, und da *blieb* ihm Gott, so wie Gott in sich selbst seiend ist, nicht in der Weise seines Empfangen- oder Gewonnenwerdens, sondern in der Seinsheit, die Gott in sich selbst ist. Er gab Gott nie etwas, noch empfing er je etwas von Gott; es ist ein Eines und eine lautere Einung. Hier ist der Mensch ein wahrer Mensch, und in diesen Menschen fällt kein Leiden, so wenig wie es in das göttliche Sein fallen kann; wie ich schon öfter gesagt habe, daß etwas in der Seele ist, was Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint. Es ist eins, es hat mit nichts etwas gemein, noch ist ihm irgend etwas von alledem gemein, was geschaffen ist. Alles, was geschaffen ist, das ist nichts. Nun ist dies aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz so geartet, er wäre völlig ungeschaffen und unerschaffbar; wäre alles das, was körperlich und bresthaft ist, so in der Einheit begriffen, so wäre es nichts anderes, als was die Einheit selbst ist» (Q 214f, M 61f).

2. Ursprüngliche Einheit

Dieses «Etwas in der Seele», ungeschaffen und unerschaffbar, scheint ein Moment einer *ursprünglichen Einheit mit Gott* zu sein, das Menschen auf ihrem geschöpflichen Umlauf in sich tragen. Es ist über Gott als Schöpfer hinaus. Um in dieses «Etwas» oder «Bürglein» zu kommen, muß Gott sein trinitarisches Sein als Schöpfer-Geber zurücklassen.

«So ganz eins und einfältig ist dieses Bürglein, und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dieses einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulugen vermag noch Gott selbst. In voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ‹Eigenschaft› seiner Personen existiert ... Vielmehr, so wie er einfältiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist. Seht, so wie er eins und einfältig ist, so kommt er in dieses Eine, das ich da heiße ein Bürglein in der Seele, und anders kommt er auf keine Weise da hinein; sondern nur so kommt er da hinein und ist darin» (Q 164, M 41f).

Es ist also die Rede von einer Einheit, die hinter dem trinitarischen Gott-Schöpfer-Geber liegt. Diese *letztliche Einheit* hat Eckhart im Auge, wenn er mancherlei religiöse Unterkunft, aber auch wirklich empfangene Einheit-als-Geschehen - beides mit entsprechenden Gottesbildern - ständig *hinausschiebt.* Als Schöpfer wird Gott «Gott», wie der Zimmermann im Wirken am Haus er selbst wird. «Gott» ist der Name in bezug zu Geschöpfen, aber endgültige Einheit ist das noch nicht. «... denn ehe die Kreaturen waren, war Gott (noch) nicht ‹Gott›; er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfingen, da war Gott nicht in sich selber Gott, sondern in den Kreaturen war er Gott. Nun sagen wir, daß Gott, soweit er (lediglich) ‹Gott› ist, nicht das höchste Ziel der Kreatur ist» (Q 305, M 96).

3. Von Gott zur Gottheit

Um anzugeben, worum es denn wirklich geht, spricht Eckhart manchmal von «Gottheit». Bisweilen deutet er diese endgültige Einheit an in *Metaphern,* die sie jedem Zugriff entziehen. Boden, Quell, Grund, abgrundtiefe Finsternis. Bei der Unterscheidung Gott - Gottheit handelt es sich um keinen wirklichen Unterschied, sondern um einen Unterschied des Erkennens. Gott und Gottheit sind nicht verschiedene Größen, sie sind verschiedene Perspektiven vom Menschen aus. In der Rückkehrbewegung seitens des Geistes wird «Gott» übergangen: Das ist der Durchbruch in die Gottheit. In spekulativer Sprache wird nach der intimsten Stelle der Gottesbeziehung

getastet, vorbei an der Stelle, wo diese Beziehung durch das trinitarische Empfangen-Geben gekennzeichnet und interpretiert wird.

«Wieder will ich sagen, was ich (noch) nie gesagt habe: Gott und Gottheit sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde. Ich sage mehr noch: Der innere und der äußere Mensch sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde. Gott aber ist's um viele tausend Meilen mehr: Gott *wird* und *entwird* ... Gott *wird* (‹Gott›), wo alle Kreaturen Gott aussprechen: Da wird ‹Gott›. Als ich (noch) im Grunde, im Boden, im Strom und Quell der Gott*heit* stand, da fragte mich niemand, wohin ich wollte oder was ich täte; *da* war niemand, der mich gefragt hätte. Als ich (aber) ausfloß, da sprachen alle Kreaturen: ‹Gott›! Fragte man mich: ‹Bruder Eckhart, wann gingt Ihr aus dem Hause?›, dann bin ich *drin gewesen.* So also reden alle Kreaturen von ‹Gott›. Und warum reden sie nicht von der Gottheit? Alles das, was in der Gottheit ist, das ist Eins, und *davon* kann man nicht reden. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht, sie hat auch nichts zu wirken, in ihr ist kein Werk; sie hat niemals nach einem Werk ausgelugt» (Q 272 f, M 79f).

4. Bürglein der Seele

Das Entwerden des Gott-Schöpfers ist das Werk des Geistes, der den Menschen-Sohn mit allen Dingen im abgrundtiefen Dunkel nach Hause bringt. Niemand hat den Menschen vermißt, wenn er nach seinem Umweg, beim Durchbruch durch den erschaffenden Gott, wieder nach Hause in die Gottheit kommt. Er ist dort sozusagen nicht fortgewesen, er hat etwas vom ursprünglichen Zuhause auf seinen Auszug mitgenommen. Hier liegt der unverwüstliche, aller Vergänglichkeit trotzende *Kern des Menschen,* die ursprüngliche Einheit, die durch alles Herr-Knecht-Verhältnis zu Gott hindurchgebrochen ist[3], auch wenn dieses Verhältnis selbst schon ein Mittelpunkt von Eckharts eigener religiöser Kultur war: Menschwerdung von Gott her oder Gottesgeburt in der Seele. Dies ist das, was Eckhart den «Adel» oder das «Bürglein» der Seele nennt: «etwas», was der Mensch in sich hat, eine unveräußerliche Einheit, wie es auch Gottes Eigenheit ist.

Die endgültige Einheit, bei der «Gott entwird», entzieht sich letztlich allem Zugriff: «der verborgenen Heimlichkeit seiner verborgenen Gottheit. ... Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden» (Q 260f, M 73). Der Aufschub dieser verborgenen Einheit gibt Raum für die vielen Gesichter Gottes und für die Verschiedenheit religiösen Lebens[4].

[1] Der philosophische Kausalitätsbegriff und die theologische Trinitätsterminologie werden ineinander verwoben. Vgl. Serm. 12, LW IV 14; In Joh. 231, LW III 274. Die Eckhart-Texte werden zitiert aus: 1) Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Stuttgart/Berlin 1936ff). (Diese textkritische Ausgabe wird abgekürzt als DW oder LW - Deutsche resp. Lateinische Werke - Bd. in römischen, S. in arabischen Zahlen); 2) J. Quint, Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate (München o.J.) (abgekürzt als Q); 3) Für die niederländische Ausgabe: F. Maas, Van God houden als van niemand. Preken van Eckhart (Haarlem ²1983) (abgekürzt als M).

[2] Die Metapher «Gott in einen Mantel wickeln und unter die Bank schieben» ist wahrscheinlich vom Chorgebet übernommen: Wenn die Horen beendet sind, räumen die Mönche Chormantel und Psalmenbrevier unter die Bank. Wenn man Religiosität an diese «Weise» (Horen beten) bindet, dann räumt man sozusagen auch Gott darin weg.

[3] Vgl. Q 186, M 55f; Q 270, M 76f; Q 273, M 80.

[4] Vgl. A. Haas, Meister Eckhart als Gesprächspartner östlicher Religionen, in: FZPhTh 34 (1987) 132-145; N. Largier, Meister Eckhart und der Osten. Zur Forschungsgeschichte. Bibliographie, aaO. 124-130; J. Zapf, Meister Eckhart und die mystische Tradition des Ostens, in: Zeitwende 51 (1980) 2, 102-115; Meister Eckhart heute, hg. W. Böhme (Karlsruhe 1980) 57-70; R. Otto, Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Shankara et Maitre Eckhart. (Bibliothèque scientifique) (Paris 1951); B. Barzel, Mystique de l'Inneffable dans l'hindouisme et le christianisme. Camkara et Eckhart (Paris 1982); R. Schürmann, The Loss of the Origin in Soto Zen and Meister Eckhart, in: The Thomist 42 (1978) 281-312; Sh. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus (Gütersloh 1965); ders., Zen-Buddhismus und Meister Eckhart, in: Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium 2 (1984) 91-107.

Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf

FRANS MAAS

geboren in Turnhout (Belgien); studierte Theologie in Amsterdam und promovierte in Nijmegen mit der Dissertation: God meemaken in mensentaal. Over de draagkracht van ervaring in geloof en theologie (Tilburg 1986); lehrt zur Zeit Fundamentaltheologie und Spiritualität an der Theologischen Fakultät Tilburg. Außer Beiträgen u. a. in Tijdschrift voor Theologie, Tijdschrift voor Geestelijk Leven und Speling veröffentlichte er Texte von Meister Eckhart (Van God houden als van niemand. Preken van Eckhart, Haarlem ^{2}1985), Essays über Spiritualität (Er is meer God dan we denken, Averbode/Kampen 1989), gemeinsam mit H. Blommestijn eine Einführung in die mystische Theologie (Kruispunten in de mystieke traditie, Delft 1990) und eine Einführung in das Denken des Cusanus (Vreemd en intiem. Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God, Zoetermeer 1993). Anschrift: J.P. Coenstraat 64, NL 5018 CT Tilburg.

Peter Eicher

Gottesbeziehung und gesellschaftliches Verhalten

«Développez votre étrangeté légitime -
Entfaltet eure legitime Befremdlichkeit» (René Char)

Wie in den mechanischen Uhren die unsichtbare Unruh(e) eine sichtbare Bewegung auf dem Zifferblatt der gesellschaftlich normierten Zeit in Gang hielt, so provozierte die Sehnsucht nach dem Unendlichen je und je zu einem sozialen Verhalten, das die Ordnung der Dinge nicht zur Ruhe kommen ließ. Wenn in den alten Uhren die Unruhe zerbrach, standen die Zeiger der Zeit still. Die digitalisierte Uhr hat die Unruhe abgeschafft und ihre exakten Impulse zum gezählten Maß des gesellschaftlichen Verhaltens gemacht. Die moderne Gesellschaft hat die Gottesbeziehung privatisiert und ihre Impulse in das Unbewußte verbannt. Doch damit hat sie zugleich entdeckt, daß die Psyche in ihrer gesellschaftlichen Normierung nicht aufgeht und sich in ihrem eigenen Wachstum auf ein Selbst-Ideal bezieht, das gesellschaftlich nicht verwirklicht werden kann. So entstand das Paradox, daß die Psychoanalyse und die Tiefenpsychologie genau in dem Moment die universale psychische Bedeutung der Gottessymbolik an den Tag brachten, in welchem die Soziologie die Privatisierung der Religion für vollendet hielt. Die soziologisch gerade noch feststellbaren Funktionen der Religion decken sich offenbar nicht mit ihrer seelischen Bedeutung, die in der modernen Gesellschaft ins Unbewußte verdrängt wurde. Und deshalb muß eine psychoanalytisch und tiefenpsychologisch aufgeklärte Theologie selbst nach der sozialen Bedeutung jener unbewußten seelischen Dynamik fragen, in der sich die archaischen Symbole der Gottesbeziehung ständig neu beleben.

I. «Katholizität»

Wenn eine Gesellschaft ihren Sinn und ihre Normen nicht mehr durch öffentlich wirksame Symbole der Gottesbeziehung begründet, dann pflegen Priester und Theologien, also die Träger der religiösen Macht, auf diese Privatisierung ihrer Religion durch die *Rationalisierung* der religiösen Symbole zu reagieren. Sie zerstören damit den unbewußt wirksamen Gehalt der Symbolik nachhaltiger als es die jeweiligen Kritiker ihrer religiösen Macht zu tun beabsichtigten. Was das für die katholische Religion bedeutet, liegt vor aller Augen; man kann es sich am leichtesten am Begriff des «Katholischen» selber klarmachen.

«Was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde - das ist im wahren und eigentlichen Sinn katholisch.» Mit diesem

Konsensprinzip formulierte Vinzenz von Lerin[1] im 5. Jahrhundert das entscheidende Argument, um die soziale Geltung der kirchlichen Symbola gegenüber Kritikern von innen und außen zu rechtfertigen. Wenigstens im Prinzip war damit anerkannt, daß die wahre Religion ihren Anspruch, für das Heil aller zuständig zu sein, mit dem *kollektiven Glauben* und nicht mit der formalen Autorität von Entscheidungsträgern zu begründen habe. Die alte Kirche verstand sich als die ideale Repräsentantin des *salus publicus*, des gesamtgesellschaftlichen Wohls, demgegenüber die formale Macht - wie bei Augustinus - als bloße Gewalt erschien, als teuflische gar.

Dementsprechend zeichnete sich die Theologie des ersten Jahrtausends auch durch eine soteriologische Erläuterung der *Symbole* aus, die sich auf die Erfahrung im Umgang mit Mythen, Riten und Heilungsprozessen bezog. Modern gesprochen, ging es um die kritische Erörterung der therapeutischen Funktion einer archetypischen Symbolik. Die kollektive Erfahrung, welche jeder einzelne introspektiv in sich selber nachvollziehen konnte, begründete den Offenbarungscharakter der eigenen Religion: Was von allen als wirklich heilsam erfahren wird, das soll katholisch sein.

Wie bekannt, wurde der Grundsatz des Vinzenz von Lerin in der Moderne umgekehrt gelesen: Was die hierarchische *Autorität* für katholisch erklärt, das muß überall und jederzeit von allen Menschen geglaubt werden. Das alte Verhältnis von Offenbarung und kollektiver Erfahrung wurde im Kampf der alten Hierarchie gegen die neuen Naturwissenschaften, gegen Reformation, politischen Absolutismus und gesellschaftliche Aufklärung buchstäblich auf den Kopf gestellt. Das aller Welt sichtbare Haupt der Kirche, für das sich Papst und Bischöfe an Christi Stelle nun selber ausgaben, riß die ganze Definitionsmacht für das «Katholische» an sich. Gerade damit hat sich die katholische Konfession aus der kollektiven Erfahrung des schlechthin Heilsamen ausgegrenzt und in Gegensatz zur unbewußten Dynamik der universalen religiösen Symbolik gestellt. Diese *Bürokratisierung des Heils* hatte nicht nur zur Folge, daß das Katholischsein als immer relativeres Segment der Lebenswelt erfahren wurde, sie bewirkt nun zunehmend auch, daß die päpstlich verordneten Normen für die «echte» Demokratie[2], für das «normale» Sexualverhalten, für die «wahre» Bedeutung der Frau und die «einzig gültige» Bibelauslegung auch individuell als zunehmend heillos empfunden werden. Die unabgegoltene Sehnsucht nach einem Gott aller Menschen, wie er sich in den Symbolen eines schöpferischen, eines erlösenden und eines liebenden Grundes aller Erfahrung zeigen könnte, wird durch die autoritäre Normierung des römisch-katholischen Kollektivs nicht kompensiert.

Es sind vor allem zwei Dimensionen, welche in dieser autoritären Ideologie im Verhältnis von Gottesbeziehung und gesellschaftlichem Verhalten verdrängt werden: Die lehramtliche Autorität verkennt erstens den *symbolischen* Charakter jeder Gotteserfahrung, wie sie Psychoanalyse, Tiefenpsychologie und Religionswissenschaften plausibel gemacht haben. Und sie verletzt zweitens die soziale Regel, welche die Voraussetzung ihrer eigenen Argumentation auf der Basis der Religionsfreiheit ausmacht: Sie mißachtet die *Autonomie des sozialen Handelns*, indem sie mit ihrer autoritären Regelsetzung der Grundverpflichtung jedes freiheitlichen, d.h. jedes guten Handelns selbst nicht nachkommt. Weil sie den kollektiven Gehalt ihrer eigenen Gotteserfahrung dogmatistisch und moralistisch verkürzt, verstärkt sie gesellschaftlich den autoritären Charakter von Familie, Gesellschaft und Staat und fördert damit deren aggressive Potentiale. Bekanntlich werden keine sozialen Konflikte grausamer ausgetragen als die mit Gottes Autorität geführten.

II. Die symbolische Zeit

Nun legt in der Tat die Analyse des Unbewußten einen Grundbestand von Erfahrungen frei, die «überall und immer von allen» gemacht werden. Das Problem liegt nur darin, daß diese kollektiven Erfahrungen nach den Eingeständnissen der Tiefenpsychologie und der Soziologie in einer *markanten Unschärfe* auftreten und ihrer Übersetzung ins rationale Bewußtsein einen sehr starken Widerstand entgegensetzen. Zwar entfaltet nur ein Teil der unbewußten Dynamik auch eine

religiöse Symbolik, aber alles religiöse Verhalten gründet in der Übertragung unbewußter Identifikationen in universale Ideale und Konflikte. Die funktionale Außenbetrachtung der Religionen, wie sie der Soziologie von Hause aus eigen ist, kann schon aus diesem einfachen Grunde mit dem Selbstverständnis von Glaubenden niemals zur Deckung kommen. Insofern alle religiösen Erfahrungen in der individuellen und kollektiven Dynamik der Psyche verankert sind, entziehen sie sich dem soziologischen Verständnis. Die funktionale Soziologie verrechnet die Symptome der religiösen Dynamik des Unbewußten, ohne ihren Sinn zu entfalten, so wie die Statistik der Krankenkassen mit Krankheiten umgeht. Sie kann nur die bewußten Übertragungen, nicht aber deren unbewußten Grund wahrnehmen[3].

Die wesentlich im limbischen System des Zwischenhirns eingelagerte *Dynamik des Unbewußten,* wie sie sich seit über zwei Millionen Jahren evolutiv entwickelt hat, bestimmt jedoch nicht nur rund sechs Siebtel des gesamten menschlichen Erlebens, sie prägt auch die Affekte ungleich stärker als die bewußte Reflexion[4]. Was in den Erfahrungen des Träumens und was im komplexen Gefühlsleben des Alltags, was im Leiden an neurotischen Symptomen und was im Stoff der Mythen und Märchen, was in der Kunst, in der Literatur und in der Traumfabrik des Films wesentlich zum Vorschein kommt, entspringt tiefenpsychologisch gesehen eben dieser universalen Dynamik, welche die *symbolische Erfahrung* ermöglicht. In den universalen religiösen Symbolen (Fleisch, Wasser und Licht, Auge, Hand und Wort, Himmel und Hölle, Atem und Geist, Vater, Sohn und Mutter usw.) spiegelt sich die Konstanz der universalen Übertragung aus der unbewußten Dynamik in eine darstellbare Wirklichkeit, auch wenn jede Kultur ihren eigenen Dialekt dieser Universalsprache spricht. In den Religionen werden die zentralen Symbole des Unbewußten sozial interpretiert, kollektiv erlebt und gesellschaftlich normiert.

Die *Religionen* erscheinen in dieser Sicht als das *soziale Gedächtnis der universalen symbolischen Erfahrung,* welche der kollektiven Dynamik des Unbewußten entspringt. Sie sind die historisch gewordenen Inkulturationen der individuellen und kollektiven Dynamik der universalen Bilder des Unbewußten. Jede bewußte Interpretation dieser symbolischen Erfahrung durch Dogma, Moral und Wissenschaft temperiert die glühenden Lavamassen dieses unbewußten Vulkans religiöser Leidenschaften mit der Kühle ihrer Vernunft: Die Interpretation der unbewußten Dynamik übersetzt die Symbole in die Sprache der herrschenden Kultur und paßt ihren «irrationalen» Teil den gesellschaftlichen Verhaltensregeln an. Das Fleisch, das Auge oder der Geist, die für eine australische Stammeskultur oder für den christlichen Glauben Gott «sind», bedeuten nicht, was das Dogma oder die Wissenschaft davon zu sagen weiß. Letztlich unbenennbar, *bedeuten* sie die «Einverleibung», das «Gesehensein» oder die «Erwählung», die unbewußt die Existenz heilsam oder bedrohlich im ganzen bestimmt. Die Symbole sagen, was sie meinen, ohne wirklich übersetzbar zu sein. Und wie sie dem Unbewußten entspringen, werden sie unbewußt auch verstanden.

Das Dilemma jeder wissenschaftlichen Erklärung der Gottesbeziehungen bleibt deshalb bestehen: Was in der religiösen Existenz affektiv auf die Menschen aller Zeiten und Orte und auf den Kosmos und seinen göttlichen Ursprung insgesamt übertragen wird, das bleibt zum großen Teil unbewußt und *nur symbolisch darstellbar* – was davon bewußt gemacht wird, spiegeln die Sprache, die Kultur und die gesellschaftlichen Normen der jeweiligen Interpreten. Die universalen Symbole der Gottesbeziehung triumphieren über das, was sie gesellschaftlich bedeuten. Und eben dies macht ihre gesellschaftliche Bedeutung aus.

Es sind drei Pointen, welche dieses tiefenpsychologische Verständnis des Unbewußten für die Analyse des Verhältnisses von Gottesbeziehung und gesellschaftlichem Verhalten zumindest plausibel machen:

1. Die doppelte Existenz: Gesellschaftliches Verhalten und Traum

Daß die Beziehung zwischen der religiösen Erfahrung und dem gesellschaftlichen Verhalten *ungleichzeitig* verläuft, kann von jedermann experimentell nachgeprüft werden. Es genügt,

daß er auf einige Strukturmerkmale seiner eigenen Träume achtet. Im Träumen verwandelt sich der vergesellschaftete Mensch in ein jenseitiges Doppel seiner selbst. Spielend überwindet er die Grenzen von Raum und Zeit. Er kann nicht nur wie ein Schamane seinen eigenen Körper verlassen oder zusehen, wie er selbst stirbt, er kann auch Toten begegnen oder Künftiges antizipierend erleben. Die träumende Psyche hebt dramaturgisch allererst jene lineare Zeit auf, die für jedes gesellschaftliche Handeln konstitutiv ist. In ewiger *Wiederkehr des Gleichen* vertauscht die Psyche die Gegenwart mit Vergangenheit oder Zukunft und läßt den schlafenden Menschen in der Traumzeit[5] existieren. Auch die Grenzen des Raumes werden durchlässig: Die Orte, welche die Träumenden betreten, können überall oder nirgendwo sein. Die Objekte und die Tagesreste der gesellschaftlichen Erfahrung erscheinen im Traum animistisch bewegt. Und schließlich werden im Träumen die Handlungen durchgespielt als existierte weder eine Moral noch ein Gesetz noch gesellschaftliche Regeln des Alltags. Die Irreversibilität der gesellschaftlichen Handlungen, aus der die sozialen Bindungen und Verpflichtungen erwachsen, verliert in jeder Nacht ihre zwingende Geltung.

2. Die vagabundierende Psyche

Während das wache Ich seine Konsistenz und Organisationskraft wesentlich seiner mühsam erlernten Gleichzeitigkeit mit den regelgebundenen gesellschaftlichen Verhältnissen verdankt, *vagabundiert die träumende Psyche,* ohne es gelernt haben zu müssen, durch Himmel und Höllen, durch Meere und Lüfte, durch Paradiese und Abgründe – als sei ihr Reich nicht von dieser Welt. Das menschliche Selbst existiert in der gegenläufigen Doppelung von Traumzeit und Realzeit. Wie in der indischen Logik ist es zugleich das, was es ist und was es nicht ist. Denn da die Traumsequenzen auch im Wachzustand fortgesetzt oder bewußt gemacht werden können, existiert der Mensch jederzeit doppelt: im Unbewußten der Psyche seines Selbst, das die gleichzeitigen sozialen Erfahrungen sprengt, und als ein Ich der Gesellschaft, das der geltenden Tagesordnung verpflichtet wird. In der Traumzeit wird diese Härte der Alltagserfahrung radikal relativiert.

Inzwischen haben die Religionsphänomenologie und die *Tiefenpsychologie* die Hypothese dieser psychischen Relativitätstheorie erhärtet, wonach die symbolischen Objektivationen im Ritus und im Mythos, im religiösen Tanz und in den Glaubensvorstellungen den Symbolen der Traumzeit entsprechen. Sie tauchen universal auf, weil im Träumen grundlegende affektive Erfahrungen der frühkindlichen Sozialisation im individuellen Unbewußten ebenso wiederkehren wie phylogenetische Grunderfahrungen aus der kollektiven Dynamik des Unbewußten. Zwischen der Dynamik der Traumsymbole und den dynamischen Bildfolgen *der Mythen, der Riten und der Glaubensvorstellungen* gibt es stringente und psychologisch verstehbare Analogien.

Das universal verbreitete Symbol des Paradieses korreliert nicht zufällig mit dem symbiotischen Gefühl der primären Vertrautheit im Mutterschoß. Die Bilderfolgen von einer Sintflut und der rettenden Arche, die in allen Kulturen wiederkehren, entsprechen den Traumsymbolen von Regression und Rettung. Ein symbolisches Paar wie Kain und Abel taucht nicht nur in allen Mythologien, sondern auch in den unbewußten Traumbildern des Geschwisterkonfliktes auf. Die göttlich befohlene und gehinderte Opferung des Sohnes entspricht den aggressiven Bildern im Vater-Sohn-Konflikt. Der Exodus aus dem Sklavenhaus nimmt die grundlegende Dynamik auf, welche im Dienste der genetischen Entwicklung jede nächste Generation zum Verlassen der primären Vertrautheit und zur Suche nach dem eigenverantwortlichen Umgang mit dem Berg des Gesetzes treibt. Die Symbolik des göttlichen Vaters und einer göttlichen Mutterimago fehlt in den Religionen ebensowenig wie in regressiven oder prospektiven Träumen von einzelnen. Und selbst die Grundsymbolik des Christentums, die Neuerschaffung der Erde aus dem Nichts des Chaos, die Menschwerdung des göttlichen Ideals, der Tod und die Auferstehung des Kultheros, die Geistsendung vom Himmel und die Wiederkehr des Retters: Sie entsprechen der kulturell universalen Symbolik, die ihrerseits in der unbewußten Dynamik der Träume vom Abstieg in den Tod und

von der Wiedergeburt zum Leben ihre allzeitliche Entsprechung finden.

3. Der Sinn der Gottesbeziehung

Die Symbole der Traumzeit widersetzen sich der realen Zeit der gesellschaftlichen Erfahrung und machen den Menschen zum Wesen der Ungleichzeitigkeit. In den Religionen wird diese Ungleichzeitigkeit kollektiv erlebt und im Rahmen ihrer historischen Kultur sozial interpretiert. Der Gang aus dem Jenseits dieser Traumzeit ins Diesseits der gesellschaftlichen Zeit wird ebenso symbolisch vorgestellt (in Mythos, Erzählung und Glaubenssymbolik) wie in umgekehrter Richtung bewußt begehbar gemacht (in Riten, Sakramenten und therapeutischer Seelenführung). Der Ausdruck «Symbol» meint damit wesentlich das *Zusammenfallen des Ungleichzeitigen.* In höchster Steigerung stellen die manifesten Symbole der Gottesbeziehung (Opfer, Fleischessen und Bluttrinken, Tanz, Fest und Pilgerfahrt, Inkubation, Trance und Ekstase, Waschung und Initiationsschmerz, Totem und Tabu, Bilderverbot und heiliger Text, Sakramente und Bekenntnisakte) die Gleichzeitigkeit des radikal Ungleichzeitigen dar.

Über ein An-sich-Sein Gottes ist damit ebensowenig entschieden wie über den Einfluß, den die symbolische Erfahrung auf das gesellschaftliche Verhalten (und umgekehrt) hat. Wohl aber wird damit der grundlegende *Sinn der Gottesbeziehung* deutlich: Die im Unbewußten verankerte Gottesbeziehung umfaßt das gesellschaftliche Verhalten (E. Durkheim) und sprengt die Alltagszeit von Innen her (M. Weber). Sie kann nur symbolisch dargestellt werden, weil ihre bewußte dogmatische oder moralische Fixierung die ihr eigene «Wiederkehr des Gleichen» an die lineare Zeit einer Gesellschaft schon verloren hätte, die sich an der Stetigkeit der Arbeit und ihrer Produkte orientiert.

Was in der Alltagszeit der Gesellschaft[6] *knapp* ist und erarbeitet werden muß, das wird in der Traumzeit «aus reiner Gnade» in Fülle geschenkt. Was in der gesellschaftlichen Anpassung als *banale* Routine erlebt oder durch Tugend mühsam erreicht wird, das kann im Licht des Unbewußten als Drama eines mörderischen Konflikts erscheinen - so wie umgekehrt dazu die unbewußte Begegnung mit dem Stern der Erlösung, der blauen Blume, dem Lebensbaum oder einer weisen Figur psychisch erlösend wirken kann. Am stärksten aber wirkt die Dynamik der Symbole der *gesellschaftlich erfahrenen Kontingenz* entgegen: Was wirklich ist, das erscheint im Traum als möglich, und was in Wirklichkeit nur möglich ist, das wird in der Traumzeit als wirklich schon erlebt. Als *Quelle der U-Topie* wirkt die Dynamik des Unbewußten revolutionär: ihre Imaginationskraft sprengt jede gesellschaftliche und jede biologische Zeit. Im «kleinen Tod» des Schlafes erstirbt die gesellschaftliche Wirklichkeit, und es ersteht eine abgründig neue Welt, worin in unbewußter Vision selbst der Tod erfahren werden kann. Ohne die Traumzeit gäbe es keine Gotteserfahrung, auch wenn diese nicht darin aufgeht, Traum zu sein.

III. Die Heilung gesellschaftlich zugefügten Leidens

Die Heilkraft einer Religion hängt wesentlich von ihrer Fähigkeit ab, mit dem Unbewußten in Kontakt zu treten und die aus ihm hervorgehenden Projektionen durchzuarbeiten[7]. Dafür genügt es nicht, daß die abgespaltenen Ideale und Aggressionen des Unbewußten symbolisch dargestellt werden, wie z.B. in den Vorstellungen von Himmelfahrt und Höllenabstieg, vom Kampf zwischen Gott und Teufel. Die religiöse Symbolik lindert Leiden und fördert Lebenslust nur, wenn sie im Rahmen der organisierten Religion mit der Härte der Alltagserfahrung, den gesellschaftlichen Bedingungen und der Kontingenz des Daseins konfrontiert wird.

1. Die Praxis der Religionen

Während diese heilsame Konfrontation in *schamanistischen Kulturen* geradezu in der diagnostischen Traumanalyse und der stellvertretenden Traumreise des Schamanen besteht, kommt für die *buddhistische Erleuchtung* alles auf den Schwebezustand sowohl gegenüber den projizierten Mächten und Gewalten wie gegenüber der Wirklichkeit insgesamt an. Das Rad der Erleuchtung befreit Schritt für Schritt

vom Leiden, indem es die Existenz aus der inneren Abhängigkeit gegenüber der Gewalt der Natur und der gesellschaftlichen Unterdrückung löst; der Weg zu dem, was ist, indem es nicht ist (Nibbâna), löst die projektive Idealisierung und Dämonisierung von Natur und Gesellschaft als quasi-göttlich wirksame Mächte vollständig auf. Für den Buddhismus gibt es keine Erlösung aus dem Kreislauf der von den Trieben besetzten Wirklichkeit, ohne daß auch der projektive Charakter der letzten Vorstellung aller seelischen Dynamik, die Vorstellung von Himmel und Hölle, von Gott und dem Teufelsdrachen, ja selbst von der ewigen Wiedergeburt vollständig durchgearbeitet wird.

Und es ist nicht zuviel gesagt, wenn der *Islam* als die Religion charakterisiert wird, die das gesellschaftliche Verhalten durch die - Mohammed im höchsten Wachtraum - geoffenbarte Rechtsordnung normiert und das Leben der Glaubenden gleichzeitig als «einen gelebten Traum»[8] heilsam erfahren läßt. Glauben und Rechttun gründen beide in der Überzeugung, daß nur derjenige sich in rechter Weise auf den einzigen wahren Gott beziehen kann, der sich selbst kennt. Die Selbsterkenntnis wird im Islam jedoch durch eine sehr viel stärkere *Einfühlung in die Traumzeit* gewonnen als im orthodoxen Judentum und im dogmatisch geprägten Christentum. Daß diese Subjektivierung für die Rechtleitung durch die Orthodoxie noch nicht vollständig durchgearbeitet ist, macht das politisch prekäre Defizit im Verhältnis von Islam und offener Gesellschaft aus.

Das orthodoxe Judentum und das großkirchliche Christentum haben ihre Beziehung auf den zugleich offenbaren und verborgenen Gott bis ins zwanzigste Jahrhundert durchgehalten, ohne ihr Symbol des einzigen Gottes, der sich durch Propheten oder «den Sohn» offenbart, auf die unbewußte Dynamik der Psyche zu beziehen. Das führte dazu, daß das *rabbinische Judentum* so weit wie irgend möglich versuchte, das gesellschaftliche Verhalten des eigenen Volkes inmitten der ihm feindlichen Völker durch den strengen Bezug zur Tora (Halacha) und zur eigenen Geschichte (Haggada) zu gestalten. Die gesellschaftliche Distanz zu den «Gast»-Völkern blieb daher bis zum Reformjudentum der Aufklärung notgedrungen der Ausweis des wahren Gottesbezugs. Wie eingangs erwähnt, hat das *Christentum* seinen Gesellschaftsbezug dagegen hochgradig rationalisiert, so daß es sich am Ende des 20. Jahrhunderts darauf beschränkt findet, der Gesellschaft gegenüber als höhere moralische Instanz, als Tradent dogmatischer Wahrheiten und als hierarchischer Träger von Riten zu gelten.

2. Der Glaube der Väter: S. Freud und C.G. Jung

Es ist kaum ein Zufall, daß der Anstoß zur erneuten Durcharbeitung der unbewußten Dynamik der Gottesbeziehung erst jüdischen Psychiatern und dann einem evangelischen Pastorensohn zu verdanken ist. Niemand hat genauer die Gesetze dieser Wiederkehr des Verdrängten erkannt als die Männer und Frauen, die selbst Erben des hochrationalisierten Judentums bzw. Christentums waren. Der Entwurf einer Psychoanalyse durch Sigmund Freud läßt sich ebenso wie die Ausarbeitung der Tiefenpsychologie durch Carl Gustav Jung als die psychische *Aufklärung des «Glaubens der Väter»* lesen[9]. Im Mittelpunkt dieser Aufklärung steht die therapeutische Beziehung des Unbewußten zum gesellschaftlichen Verhalten. Die Einschätzung der sozialen Funktion einer religiösen Symbolik entscheidet sich dabei wesentlich an der Traumtheorie.

Sigmund Freud hat seine Entdeckung des Unbewußten vor allem an Hand seiner lebenslang überarbeiteten Traumdeutung ausgearbeitet. Danach erfüllen die symbolischen Traumszenen dem Individuum zwar jene Triebwünsche, die ihm von der Natur und von der Kultur versagt werden, aber ihre Erfüllung bleibt illusionär. Die affektive Stärke dieser Illusion stammt aus dem symbiotischen Gefühl des frühkindlichen Narzißmus, der im Träumen fortwirkt. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hat Freud die affektive Stärke der religiösen Symbolik mit der Traumarbeit verglichen und beide, den *Traum und die Religion, aus derselben Triebdynamik* genetisch zu verstehen gelehrt. Doch war es gerade die Permissivität und die Aggressivität der allnächtlichen Traumreisen, die für Freud ein für allemal bewiesen, daß «jeder einzelne virtuell ein

Feind der Kultur ist, die doch ein allgemeinmenschliches Interesse sein soll... Die Kultur muß also gegen den einzelnen verteidigt werden.»[10] Zwar würden die Religionen aufgrund ihrer Idealbildungen selbst einen «Hochstand der Kultur» darstellen. Der wissenschaftlich durchgebildeten Gesellschaft blieben sie dennoch feindlich, weil sie wie die Träume dem Wunschprinzip und nicht dem gesellschaftlich inzwischen erreichten Realitätsbewußtsein gehorchen würden.

Als besonders feindlich erkannte er das Festhalten an religiösen Idealisierungen, welches zum triebhaften Grund der Aggression gegen alle wird, die das Ideal bedrohen[11]. Deshalb konnte er das «ozeanische Gefühl» des Ewigen und Unbegrenzten, das ihm Romain Rolland[12] entgegenhielt, ebensowenig für unschuldig halten wie die seines Erachtens der Natur zuwiderlaufende Forderung nach der *Nächstenliebe* und der Feindesliebe: «Wenn ich einen anderen liebe, muß er es auf irgendeine Art verdienen... Wenn ich ihn aber lieben soll, mit jener Weltliebe, bloß weil er auch ein Wesen dieser Erde ist, wie das Insekt, der Regenwurm, die Ringelnatter, dann wird, fürchte ich, ein geringer Betrag Liebe auf ihn entfallen... Dieser Fremde ist nicht nur im allgemeinen nicht liebenswert, ich muß ehrlich bekennen, er hat mehr Anspruch auf meine Feindseligkeit, sogar auf meinen Haß...; wenn er nur irgendeine Lust damit befriedigen kann, macht er sich nichts daraus, mich zu verspotten, zu beleidigen, zu verleumden...»[13] Es ist die Härte der Erfahrung, die Freud als Jude dazu drängte, der «wilden Bestie» Mensch die Versagung idealisierter Wünsche und einen energischen Triebverzicht abzuverlangen. Allein im Engagement für eine wissenschaftliche Lebenskultur vermöge der ent-täuschte Mensch der Resignation entgegenzuarbeiten.

Romain Rolland, der angesichts des Ersten Weltkriegs pazifistisch für ein Evangelium der universalen Liebe zu allen irdischen Wesen (auch Ringelnattern und Regenwürmern) eintrat und deshalb von Freud zeitlebens bewundert wurde, hielt seinem Bewunderer entgegen, daß er als Psychoanalytiker das unbegrenzte Reich des Unbewußten nur wie ein Fremder betrete und einen geradezu religiösen Verzicht auf die Religion leiste[14]. Er hat damit sehr genau den Ansatzpunkt für Carl Gustav Jungs komplexe Analyse der Traumwelt und damit der Religion formuliert.

C.G. Jung hat den Traum nicht von der Hypothese eines biologisch wirksamen Triebes her verstanden, sondern umgekehrt dazu versucht, die Dynamik der Seele von den Traumbildern her zu verstehen. Desgleichen wollte er die Religion nicht durch ein psychoanalytisches Vorherwissen erklären, sondern durch die Symbolik der Religion sich allererst an das Verständnis der Psyche herantasten. Daß die religiösen Wunschbilder der Seele sich nicht auf die individuelle Entwicklung reduzieren lassen, sondern eine *kollektive Dynamik* entfalten, welche der Menschheit insgesamt eigen ist, gehört zu seinen entscheidenden Einsichten für das Verhältnis von Gottesbeziehung und gesellschaftlichem Verhalten. Der antizipatorische Charakter der kollektiven Wunschbilder ermöglicht ein *Tiefenverständnis der Religionen,* das sie nicht nur - aus ihrer unbewußten Wurzel - einander besser verstehen und menschlich näherkommen läßt, sondern sie auch als Verteidiger von individuellen und menschheitlichen Bedürfnissen gegenüber den ökonomischen, politischen und militärischen Anforderungen der Gesellschaften ausweist. Die unendliche Idealisierung, welche - psychologisch gesehen - die Gottesbeziehung ausmacht, kann die Individuen auf vernünftige Weise vom Druck gesellschaftlicher Zwänge distanzieren. Das Vertrauen in die Kraft der Symbole kann sie, wie Jungs Verirrungen in germanische Mythen der Nazis[15] zeigt, politisch auch erblinden lassen. Jung selber hat jedoch niemals zu betonen aufgehört, daß nur die ständige rationale Durcharbeitung auch der religiösen Symbole ihre destruktive Wirkung aufzuheben vermag. Noch destruktiver schien ihm allerdings ein gesellschaftliches Bewußtsein, das die permanente Durcharbeitung der Symbole für überflüssig hielt.

3. Aneignung der Religion

Was aber ist, wenn die psychische Genese der Gottesbeziehung einmal erkannt und die Projektion der eigenen symbiotischen Wünsche

auf einen Gott außerhalb des eigenen Bewußtseins durchgearbeitet ist? Dann, so meinte *Erich Fromm*, komme es zur *wahrhaft humanen Aneignung der Religion.* Die human gewordene Religiosität verzichtet auf jede autoritäre und dogmatische Wirklichkeitsbehauptung und begnügt sich mit der aktiven Erfahrung des Göttlichen in sich selbst[16]. *Eugen Drewermanns* Werk zielt in diese Richtung, weil er die Symbole des Christentums weder als Reflex (vergangener) gesellschaftlicher Zustände, noch als Tatsachenbehauptungen versteht, sondern «als die objektive Struktur des Subjektiven[17]». Die subjektive Anerkennung der eigenen Gottesbeziehung vermag dann, und nur dann, die Verzweiflung der endlichen Existenz zu beruhigen und die gesellschaftliche Autonomie von Glaubenden zu stärken, wenn diese es wagen, sich der objektiven Kraft der Symbole anzuvertrauen. Dazu genügen weder der öffentliche Ritus einer Religion, noch ihre dogmatische Selbstbehauptung und ethische Sonderforderung, weil dies alles die Religion bloß als einen etwas rigoroseren oder vormoderneren Teil der Gesellschaft selber erfahren läßt. Dazu genügt allein die Begegnung mit einem Mitmenschen, der in angstfreier Begegnung dazu verhilft, sich aus der unbewußten Dynamik des Selbst recht zu verstehen. Insofern gehören Gottes- und Nächstenliebe konstitutiv zueinander. Erst ihre Verbindung vermag die «unbefriedigte Aufklärung» des autonomen Subjekts zur wirklichen Anerkennung des Selbst in der Gesellschaft und in der Beziehung zum Absoluten zu bringen. Diesen Gang in die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen zu wagen, darin besteht die Kunst einer Religion, welche die Gottesbeziehung im gesellschaftlichen Verhalten nicht untergehen läßt. Sie ist die Kunst des Glaubens, der sein Ideal an der Realität zeitlebens abzuarbeiten hat.

Eine Gottesbeziehung, die das Subjekt in seiner psychischen Traumzeit einschlösse, bliebe allerdings der schlechteste Seelentrost. Das Kriterium zwischen wahrer und falscher Religion stellt sich erst im Disput um die Kraft heraus, mit der das beseelte Subjekt repressive Strukturen der Gesellschaft tatsächlich zu verändern vermag. Denn eben so wie gesellschaftliche Verhältnisse die Psyche beschädigen, so beschädigt eine privatisierte Seelenreligion die Gesellschaft. Der dia-bolische Kreislauf kann nur durch die aktive Wahrnehmung der Symbole gesprengt werden, welcher Glaubende aller Religionen dazu ermutigt, gemeinsam die zentralen Fragen des Krieges, der Ökologie und vor allem der noch immer zunehmenden Gewalt der ökonomischen Ausbeutung politisch radikal anzugehen.

IV. Der Ritus: Symbol oder Machtdarstellung?

Ein alltägliches Beispiel kann klar machen, worin die stärkste Herausforderung einer kritischen Symbolik besteht. In einer Diözese der Bundesrepublik wurde ein kirchlicher Angestellter[18] mit der sofortigen Suspension bedacht, weil er den denkwürdigen Satz zu Papier brachte: «Die dialogische Erschließung der Botschaft des Evangeliums, die bejahte Partizipation aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer an den Gottesdiensten ohne Rücksicht auf Geschlecht, Konfession oder Religion ermöglicht die vertrauensvolle Begegnung von Menschen unterschiedlichster Prägung in der Mahlgemeinschaft.»[19]

Die Mahlgemeinschaft ist das Grundsymbol einer Gastfreundschaft, die auch den Fremden am Ort der eigenen Lebenserneuerung zuläßt. Das Evangelium hat den blutigen Opferaltar durch den gewöhnlichen Tisch ersetzt. Er steht als Erinnerungszeichen an die Mahlgemeinschaft Jesu mit den gesellschaftlich Marginalisierten, als Symbol für den Ort der Versöhnung und als eschatologisches Zeichen für die Gemeinschaft aller Völker in allen Kirchen. Die Dogmatik und das Kirchenrecht der römisch-katholischen Hierarchie haben aus diesem zentralen Symbol der Einigung einen Ort der Trennung von den Fremden gemacht. Was das für die Gesellschaft bedeutet, liegt vor aller Augen.

[1] Vinzenz von Lerin, Commonitorium, Kap. 2,3 (BKV 20, 17).

[2] Vgl. die Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. 8. 1993, Nr. 96–100; auch Johannes Paul II. berief sich für seine Normierungen auf Vinzenz von Lerin, vgl. Nr. 53 der Enzyklika.

[3] Das zeigt eindrücklich die Diskussion in: P. Koslow-

ski, Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien (Tübingen 1985).

[4] Vgl. K. Wezler, Menschliches Leben in der Sicht der Physiologie: H.- G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), Neue Anthropologie. Bd. 2. Biologische Anthropologie II (Stuttgart 1972), 292-385.

[5] H.P. Duerr hat in seinem ethnologischen Grundbuch *Traumzeit* (Frankfurt a.M. 1978, 2. Aufl. 1985) die These untermauert, daß sich jede Kultur nach schamanistischer Art Institutionen schafft, die ihr einen Zugang zu einem radikal von ihr verschiedenen Außen, zur Traumzeit, ermöglichen. J. Assmann schlug vor, den Begriff der «Traumzeit» generell für das Andere gegenüber der Alltagszeit, also zum Beispiel der Festzeit, zu verwenden (J. Assmann, Der zweidimensionale Mensch: Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: ders. [Hg.], Das Fest und das Heilige [Gütersloh 1991], 13-30, 19). Die ethnologische Beschränkung auf die schamanistische Institution bleibt der Grunderfahrung gegenüber zu eng, die historische Sicht wirkt zu weit. Ethnologie, Historie und Theologie können die psychoanalytische Traumanalyse nicht ignorieren, wenn sie die schamanistische, die kulturelle oder liturgische Traumzeit anthropologisch zureichend verstehen wollen. Die Tiefenpsychologie kann jedoch auch ihrerseits über die ethnologisch, historisch oder theologisch interpretierte Symbolik nicht vorentscheiden, weil sie auf die Zeit des Unbewußten und damit vorgesellschaftlichen bezogen bleibt.

[6] Zum Folgenden vgl. die ethnologischen Analysen in: F. Kramer/Ch. Sigrist (Hg.), Gesellschaften ohne Staat. Bd. 2. Genealogie und Solidarität (Frankfurt a.M. 1978); J. Assmann, Das Fest und das Heilige, aaO.

[7] Zum Folgenden vgl. die Studien in: R. Caillois/G.E. Grunebaum, Le rêve et les sociétés humaines (Paris 1967); P. Harvey, An Introduction to Buddhism. Teachings, History an Practices (Cambridge 1990).

[8] F. Rahman, Le rêve, l'imagination et 'Alam Al-Mithal, in: R. Caillois, aaO., 407-425, 407.

[9] Vgl. P. Gay, Ein gottloser Jude (Frankfurt a.M. 1988); Y.H. Yerushalmi, Freuds Moses (Berlin 1992); A. Jaffé (Hg.), Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung (Olten/Freiburg i.Br. [7]1990); R. Höfer, Die Hiobsbotschaft C.G. Jungs. Folgen sexuellen Mißbrauchs (Lüneburg 1993); zur vergleichbaren Transformation bei Jaques Lacan vgl. E. Roudinesco, Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée (Paris 1993).

[10] S. Freud, Die Zukunft einer Illusion: Studienausgabe, Bd. IX (Frankfurt a.M. 1974), 139-189, 140.

[11] Zur psychoanalytischen Vertiefung dieser wichtigen Einsicht auch im Verhältnis von Religion und Gesellschaft vgl. Th. Bauriedl, Wege aus der Gewalt. Analyse von Beziehungen (Freiburg i.Br. [2]1992).

[12] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur: Studienausgabe, Bd. IX, aaO., 191-270, 197; vgl. M. Hulin, La mystique sauvage (Paris 1993), 19-34.

[13] AaO. 239; nächstes Zit.: aaO. 240.

[14] Vgl. M. Hulin, aaO. 31f.

[15] Vgl. T. Evers, Mythos und Emanzipation. Eine kritische Annäherung an C.G. Jung (Hamburg 1987).

[16] Zur sozialwissenschaftlichen Diskussion, vgl. B. Bierhoff, Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik (Darmstadt 1993).

[17] E. Drewermann, Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Bd.I. Dogma, Angst und Symbolismus (Solothurn/ Düsseldorf 1993), 400.

[18] Ich erweise damit Peter Neuhaus Respekt, dem Gemeindeassistenten der Hochschulgemeinde von Siegen, der sich trotz der Maßnahme des Erzbischofs von Paderborn, Johannes Joachim Degenhardt, der Gleichzeitigkeit von Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet weiß.

[19] Publik-Forum 23 (1994), Nr.11, 28f.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren; 1969 Promotion zum Dr. phil. in Fribourg, 1976 zum Dr. theol. in Tübingen; seit 1977 Prof. für systematische Theologie (kath.) an der Universität Paderborn; Ausbildung in Gesprächspsychotherapie. Publikationen u.a.: Die anthropologische Wende (Fribourg 1970); Offenbarung - Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977); (als Hg.) Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (München 1979); Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980); Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik (München 1983); Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 4 Bde. (München 1984-85; erweiterte Ausgabe in 5 Bden. 1991); (mit N. Mette als Hg.) Auf der Seite der Unterdrückten. Theologie der Befreiung im Kontext Europas (Düsseldorf 1989); (als Hg.) Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann (München 1990); (mit D. Brockmann als Hg.) Die politische Theologie Friedrich von Spees (München 1991); Es gibt ein Leben vor dem Tod (München 1991); Wie kannst du noch katholisch sein? (München 1993). Anschrift: Kilianstraße 30, D-33098 Paderborn.

Helen Schüngel-Straumann

Das weibliche Antlitz Gottes

Die biblische Überlieferung, an der sich alles Reden von Gott messen lassen muß, redet in überwiegend männlicher Sprache von Gott. Dies ist nicht nur ein Problem der Sprache, sondern vor allem der Strukturen der jeweiligen Gesellschaft, und zwar sowohl in alttestamentlicher wie in neutestamentlicher Zeit. Dabei sind die christlichen Vorstellungen in der *androzentrischen Redeweise* von Gott mehr vom Neuen Testament geprägt als von der hebräischen Bibel, weil im Neuen Testament Gott als der Vater Jesu Christi in eindeutig männlicher Ausdrucksweise erscheint. Schaut man aber genauer hin, wie Jesus seinen «Vater» schildert und wie er zu ihm redet, zeigt es sich, daß dieser gar nicht so androzentrisch, auf das männliche Maß reduziert ist, wie es zunächst den Anschein hat. So fehlt etwa in dem Gleichnis vom Barmherzigen Vater bezeichnenderweise die Mutter. In dieser «Familie» hat der gütige Vater ganz die Rolle der Mutter übernommen; er hat die Strenge, auch den Zorn, der üblicherweise der Vaterrolle zugewiesen wird, überwunden.

I. Gott als Vater im Alten Testament

Erst wenn man vom Neuen Testament aus *zurück* ins Alte schaut, wird dann auch dort an manchen Stellen das Vaterbild - häufig fast unbemerkt - eingetragen. Dies hat oft zur Folge, daß andere Bilder und Symbole für Gott nicht mehr *wahr*-genommen werden, weil dieser einseitige Blick die Realitäten verstellt. Von den recht zahlreichen Hinweisen im Alten Testament, die ein männlich geprägtes Gottesbild aufbrechen bzw. relativieren, sollen einige hier zur Sprache kommen, so vor allem die weibliche Vorstellung der RUAH (Wind, Atem, Geistkraft, Schöpferkraft). Zunächst aber muß das Alte Testament auf das schon erwähnte Vaterbild bzw. dessen Alternativen abgeklopft werden.

Es ist auffallend, daß das Alte Testament äußerst sparsam mit dem Vaterbegriff umgeht. Wenn man bedenkt, daß die alttestamentlichen Schriften in einem Zeitraum von rund tausend Jahren entstanden sind, muß es erstaunen, daß *höchstens an einem Dutzend Stellen* von Gott als «Vater» gesprochen wird. Dabei ist zu beachten, daß mit dieser Bezeichnung nicht eine Sexualisierung Gottes intendiert ist, sondern daß der Aspekt der Verantwortlichkeit und Fürsorge betont wird. Für eine patriarchale Gesellschaft ist es erstaunlich, daß hier nicht stärker auf die väterliche Autorität gepocht wird. Gerade der Aspekt der *Fürsorge* wird nämlich auch in mütterliche Bilder und Begriffe gefaßt, wie dies besonders bei Deutero- und Trito-Jesaja, aber auch bei Hosea der Fall ist (Jes 49,15; 66,13; Hos 11).

II. Gott als Mutter in Hos 11[1]

Das Vorverständnis, Gott sei bei diesem Propheten als *Vater* geschildert, findet sich zwar in allen Kommentaren, trotzdem wird es dem Text nicht gerecht. Es geht bereits auf den Evangelisten Mattäus zurück, der den ersten Satz «Aus Ägypten rief ich meinen Sohn» (Hos 11,1) in der Geschichte von der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten (Mt 2,15) typologisch auf Jesus hin auslegt. Damit sind klar die Weichen gestellt: Jesus ist der Sohn, Gott ist der Vater. Hosea hat aber eine ganz andere Aussage: Wir haben in Kap 11 seine «Altersweisheit», die Quintessenz eines langen und schmerzlichen Prophetendaseins, das von Enttäuschungen und Mißerfolg bestimmt war, vor uns. Für Hosea steht fest, daß Israel den Untergang verdient hat, daß das nahe Ende die Quittung ist für sein Verhalten.

In den *ersten vier Versen* werden Aussagen gemacht, wie diese Gottheit mit dem Sohn Israel umgeht: wie mit einem kleinen Kind, einem Säugling, der *von der Mutter gepflegt*, gestillt und großgezogen wird. Daß es immer um «zu essen geben» geht, ist sowohl in V 3 wie in V 4 klar ausgedrückt. Säuglinge essen

aber nicht, sondern sie werden gestillt, und zwar bis zum Alter von ca. drei Jahren. Wir haben hier mit Sicherheit nicht ein Vaterbild vor uns, sondern das Bild einer *Mutter,* die ihren Sohn großzieht, wörtlich durchbringt. Jahwe handelt an Israel wie eine zärtliche Mutter, Israel jedoch wendet sich ab.

Die *VV 5-7* schildern die Konsequenz dieses Abfalls, nämlich den kriegerischen Untergang Israels, und schließen mit den verzweifelten Worten:

Aber mein Volk hält fest am Abfall von mir:
Zum Baal ruft man,
aber der zieht sie nie und nimmer groß!

Was also die Mutter tut und kann, nämlich das Kind großziehen, wird dem Gegenspieler Jahwes, dem männlichen Baal, abgesprochen. Er tut es nicht, und er *kann* es auch nicht.

In dieser leidenschaftlichen Rede ist beachtenswert, daß auch in dieser aussichtslosen Lage Jahwe Israel noch anredet mit «mein Volk»; in diesem *mein* steckt seine Zuwendung, seine Liebe, die er nicht zurücknimmt. Damit ist der erste Teil des Textes, der auf den Anfang zurückweist, abgeschlossen.

Im 2. Teil, *ab V 8,* finden wir einen großen Umschwung. Hier ringt Gott mit sich selbst, indem er sich leidenschaftliche Fragen stellt:

Wie soll ich dich preisgeben, Efraim?
ich dich aufgeben, Israel?

Die Konsequenz, die Israel hier verdient hat, kann in der Zeit Hoseas nur als *männliche* definiert werden. Dies wäre: Strafe, Zerstörung, Untergang, was mit Wörtern wie «preisgeben», «aufgeben», «verderben», «den glühenden Zorn vollstrecken» und «zerstören» konkretisiert wird. Genau von diesem männlichen Verhalten distanziert sich jedoch Jahwe! Sein Herz, das für dieses Kind einsteht, wendet sich gegen ihn, parallel dazu steht sein Mutterschoß[2].

Es kehrt sich gegen mich mein Herz,
ganz und gar ist entbrannt mein
Mutterschoß.

Zu dieser Stelle findet sich eine enge, fast wörtliche Parallele in 1Kön 3,26, in der Geschichte vom weisen Urteil Salomos, der der richtigen Mutter das richtige Kind zuordnet. Als der König das lebende Kind in zwei Teile schneiden will, sagt diese Erzählung über die richtige Mutter:

Es entbrannte in ihr ihr Mutterschoß und
sie sagte:
Bitte, Herr, gebt *ihr* das lebende Kind und
tötet es nicht!

Mit dem verwendeten Verb wird hier ein heftiger Affekt beschrieben: Der richtigen Mutter ist es nicht möglich, zuzusehen, wie ihr Kind zerteilt wird. *Jahwe* ist es nicht möglich, diesen Sohn Israel dem Untergang zu überlassen; dieser Affekt, der sich im Innern Gottes abspielt, richtet sich *gegen Gott selbst.* Es handelt sich um eine Art Revolte, um einen Umsturz im Innern Jahwes, die es nicht zulassen kann, die gerechte Strafe an diesem ihrem eigenen Fleisch und Blut zu vollziehen.

Die Begründung für diesen Umsturz haben wir in *V 9, dem Höhepunkt dieses Textes:*

Denn Gott bin ich ('el)
und nicht *Mann* ('iš),
in deiner Mitte heilig,
und nicht komme ich, um zu zerstören.

Gott setzt sich hier von einem männlichen Verhalten ab, wie es gerecht wäre und auch erwartet wird, und zwar, weil er *'el* = Gott ist und nicht *'iš* = Mann. Hosea schildert hier nicht ein allgemein *menschliches* Verhalten, von dem Jahwe sich absetzt, sondern ein spezifisch *männliches* Verhalten. Die meisten Übersetzungen mit «Denn Gott bin ich, und nicht *Mensch»,* haben die klare Aussage des hebräischen Textes verändert in die verallgemeinernde Aussage «Mensch», und zwar aus einer späteren Gleichsetzung von Mensch = Mann. Weil der Mann als das *Maß* des Menschlichen gesehen wurde, hatte man keine Scheu, den klaren Wortlaut des Textes zu verwässern (vgl. dagegen Buber).

Hosea schildert hier einen Jahwe, der kein Richter, kein gerechter, strafender oder zürnender Gott ist, sondern ganz «anders» («heilig», d.h. abgehoben, andersartig). Dieser Gottheit geht es um die *Rettung ihrer Beziehung,* mehr als um Selbstdarstellung, mehr als um Stolz, Rechthaben, Sichdurchsetzen, konsequent sein, Macht zeigen. Ja, Jahwe erweist sich hier geradezu als *maßlos* inkonsequent! Dieser Jahwe ist alles andere als allmächtig, sondern eine heruntergekommene Gottheit, die so weit geht, lieber sich selbst preiszugeben und bloßzustellen als das geliebte Israel!

Jahwe als Mutter stellt somit für diesen Pro-

pheten ein gültiges Gottesbild dar, genau wie er an anderen Stellen das problematische Bild von Jahwe als Ehemann verwendet. Hosea arbeitet sehr gern mit *Gegensatzpaaren.* Hier hat er die männlich-weibliche Polarität so verteilt, daß Jahwe als Mutter dem männlichen Kind (Knabe, Sohn) gegenübersteht. Auch an anderen Stellen, z.B. Hos 13,8, wo Jahwe von sich spricht als von einer Bärin, der man die Jungen geraubt hat, verwendet er einen ähnlichen Gegensatz. So ist für diesen Propheten ein weiblich-mütterliches Gottesbild genauso gültig und legitim wie ein männliches. Während aber das Bild von Jahwe als Ehemann und Israel als der (treulosen) Ehefrau - Hosea ist ja der Prophet, der dieses Bild geprägt hat - eine große und zum Teil äußerst frauenfeindliche Wirkungsgeschichte entfaltet hat, ist das andere Bild von Jahwe als Mutter nicht ernstgenommen und nicht rezipiert worden.

Dabei hat Hosea offenbar gerade am Ende seines langen Wirkens, zu dem das Kapitel 11 gehört, die Tragfähigkeit männlicher Gottesbilder als zweifelhaft erfahren. In der hoffnungslosen Situation vor dem endgültigen Zusammenbruch des Nordreichs (722/21 v. Chr.) greift der Prophet auf Bilder zurück, die besser geeignet sind, seine letzten und tiefsten Erfahrungen mit Jahwe, dem Gott Israels, auszudrücken. Nur in der *Mutterliebe* Jahwes sieht der Prophet noch eine *letzte Chance* für sein Volk. Auch rund zweihundert Jahre später, nach dem Zusammenbruch des Südreichs (587/86 v. Chr.), läßt sich Ähnliches beobachten: Deutero- und Tritojesaja verwenden ebenso weiblich-mütterliche Bilder, um das verzweifelte Volk wieder aufzurichten. Solche sind für sie besser geeignet, in einer Zeit der Katastrophe Hilfe, Hoffnung und Trost anzubieten. So sind die mütterlichen Gottesbilder Ausdruck von Erfahrung und Reife bestimmter Propheten, denn auch sie sind Kinder (meist Männer) ihrer Zeit, die lernen und Reifungsprozesse durchmachen.

Darum ist es nötig, die *Vielfalt* der Gottesbilder zu betonen. Nicht die Uniformität, sondern die Vielfalt der Symbole und Gottesbezeichnungen ist geeignet, Gott angemessen zu beschreiben, da anders als in Bildern doch nicht von ihm gesprochen werden kann. Es ist somit genauso legitim, Gott als Mutter wie auch als Vater anzureden, wenn man sich dessen bewußt bleibt, daß *beides* Bilder sind, die in ihrer jeweiligen Ganzheit nicht beabsichtigen, den anderen Teil auszuschließen. Das Göttliche zeigt sich mit verschiedenen Gesichtern, wobei nach Zeit und Umständen einmal das väterliche, dann das mütterliche Angesicht Gottes hilfreicher erscheint. Dabei ist weder eine einseitige Re-Sexualisierung des Gottesbegriffs beabsichtigt noch einfach eine Umkehrung der bisherigen androzentrischen Sicht.

Bei der Rede von der Mütterlichkeit bzw. Väterlichkeit Gottes ist jedoch die kritische Frage berechtigt, ob hier nicht die Gefahr besteht, daß die Mutter dem Vater sozusagen «einverleibt» wird. Erst wenn man sowohl vom «mütterlichen Vater» (Jürgen Moltmann) als auch von der «väterlichen Mutter» sprechen kann, wird die Gefahr gebannt, das Männliche doch wieder als das Grundlegende anzunehmen, in das das Weibliche «integriert» wird. Damit würde erneut ein männlicher Überlegenheitsanspruch festgeschrieben, durch die Rede von «Gott als Mutter» nur leicht relativiert.

III. Interpretationen von Genesis 1-3[3]

Daß das Männliche das Maß bildet und das Weibliche nur ergänzend hinzukomme bzw. als das Andersartige vom Männlichen her definiert wird, wird meist aus der alten und häufig frauenfeindlich ausgelegten Geschichte von Gen 2 und 3 hergeleitet. Die Tatsache, daß die Frau aus dem Mann geschaffen wurde und *für ihn* (Gen 2,18ff), bildet nämlich nicht nur für das Menschenbild, sondern auch für das Gottesbild das Muster. Heute ist auch in weiteren Kreisen bekannt, daß die Erzählungen von der Erschaffung des Menschen weder historische Tatsachen schildern noch die Art der Erschaffung des Menschen definieren wollen. Vielmehr möchte der theologische Schriftsteller die enge *Zusammengehörigkeit von Mann und Frau* beschreiben, die in dem Ausruf des Mannes gipfelt:

> Diese endlich ist Bein von meinem Bein
> und Fleisch von meinem Fleisch! (Gen 2,23)

Obwohl die Intention dieser Geschichte un-

terdessen bekannt ist, wird das Grundmuster der Vorordnung, ja Überlegenheit des Mannes - häufig sogar unbewußt - beibehalten. Auch wo ausdrücklich eine naive Auslegung der alten Erzählungen abgelehnt wird, werden die *Folgerungen,* die daraus erwachsen sind, beibehalten, zum Schaden für die Frauen und ihre Entfaltungsmöglichkeiten, aber auch zum Schaden des Gottesglaubens, der auf diese Weise seine Wirkungskraft verliert und von vielen Frauen als einseitig, ja diskriminierend abgelehnt wird.

Denn die Aussagen in Gen 1 über die Erschaffung von Mann und Frau als *Bild Gottes* sind auch so zu lesen, daß in Gott *beides,* Männliches und Weibliches, enthalten sein muß. Wenn die Menschen grundsätzlich nur in ihrer Ausprägung als «männlich» und «weiblich» Bild Gottes sind, dann muß diese anthropologische Aussage auch Rückwirkungen auf das Gottesbild haben. Frau und Mann sind solche, die Göttliches spiegeln; so müssen sie auch im Göttlichen ihr *Ur*bild haben. So ist auch von Gen 1,26-28 her auszuschließen, den Gott des Alten Testaments als rein männlich zu betrachten.

Da jedoch in der ganzen *Theologiegeschichte* bis zur Aufklärung der Text von Gen 1 auf dem Hintergrund der Auslegung der älteren Erzählungen von Gen 2 und 3 gelesen worden ist, wurden die Aussagen über die Gottebenbildlichkeit der Frau wenn nicht ganz geleugnet, so doch wenigstens verkürzt: Das Vorverständnis von der Überlegenheit und schöpfungsmäßigen Vorordnung des Mannes hat den Blick getrübt, den theologisch so prägnanten Text von Gen 1 in seiner differenzierten Aussage überhaupt *wahr*-zunehmen. Denn die Ausleger, die sich durchsetzten und theologische Schulen bildeten, waren so gut wie ausschließlich Männer, die ein Interesse daran hatten, die traditionellen Rangordnungen festzuhalten.

Mit diesem Hinweis auf den Zusammenhang von Gottesbild und Menschenbild ist wohl deutlich geworden, daß die Frage des Gottesbildes nicht isoliert gesehen werden kann. Die Symbole und die Sprache sind weitgehend androzentrisch, darum muß die Dominanz des männlichen Modells abgebaut werden, damit auch das Gottesbild aus seiner Vereinseitigung gelöst werden kann. Ein Grundproblem für die Verengung des Gottesbildes bildet nach wie vor die *Vernachlässigung des Alten Testaments* bzw. die Meinung, das Alte Testament sei nur im Blick auf das Neue zu lesen. Dabei gerät aus dem Blick, daß das Alte Testament über das Neue hinaus eine Fülle von Gottesbildern und -erfahrungen enthält, die dem Neuen allein schon wegen der kürzeren Zeit seiner Entstehung nicht zur Verfügung standen. Das Alte Testament hält durch seine größere Konkretheit und seine handfeste, der menschlichen Erfahrung und Geschichte entnommene Sprache zahlreiche Anstöße und Korrekturen bereit, die heute besonders not-wendig sind.[4] Das Alte Testament darf somit nicht nur im Hinblick auf das Neue gelesen werden, sondern umgekehrt wäre das Neue Testament wieder vermehrt auf dem Hintergrund des Alten zu lesen, das ja bekanntlich die hl. Schrift Jesu war. Dies setzt allerdings voraus, daß es wieder besser bekanntgemacht werden müßte, damit es das christliche Gottesbild anregen, bereichern und neue Perspektiven eröffnen könnte.

IV. Nicht-Personale Gottesbilder

Nun bleibt aber die Symbolik von «Mutter» und «Vater» ganz im familiären Raum. Dies wäre - für sich allein genommen - wiederum einseitig und zu kurz gegriffen, denn es fielen zahlreiche Bereiche heraus. Über die nicht personalen Gottesbezeichnungen hinaus wie z.B. «Licht», «Quelle des Lebens» u.a. enthält das Alte Testament aber auch rein weibliche Bilder für das Göttliche.

RUAH[5]

Eine wichtige Rolle spielt hier der hebräische Begriff RUAH, Gottes schöpferische Lebenskraft, die anderes in Bewegung, in Schwung bringt; sie wird dann auch als ganz zentrale Kraft in der frühen Kirche begriffen. Bei der «Geburt» der Kirche, wie sie in der *Pfingstpredigt* des Petrus (Apg 2) geschildert wird, wird diese Vorstellung aus der hebräischen Bibel herangezogen, um die neuen Erfahrungen zur Sprache zu bringen und *theologisch*

zu bewältigen. Das mütterliche Bild von der Geburt - an diesem Tag tritt die junge Kirche zum ersten Mal an das Licht der Öffentlichkeit - ist keineswegs zufällig. Denn im Zentrum der Petruspredigt stehen Geistaussagen aus dem Alten Testament. Lukas berichtet in den ersten Kapiteln der Apg, wie diese Kraft auf alle, auf Männer und Frauen, die sich versammelt haben, herabkommt, und er beschreibt das Ereignis als einen *Sturm* oder ein Brausen, das ein umfassendes Verstehen bewirkt: Jede/jeder hört den anderen in seiner eigenen Sprache reden! Wie in dem zitierten alttestamentlichen Text aus dem Propheten Joel (4. Jh. v. Chr.) werden die Wirkungen dieser RUAH in dreifacher Weise geschildert: Einmal werden Söhne und Töchter prophetisch reden, d.h. die Geschlechtsunterschiede werden bezüglich des Prophezeiens aufgehoben; weiter werden Greise und Jünglinge gleichgestellt bezüglich ihrer visionär-prophetischen Funktionen, d.h. die Generationsunterschiede fallen dahin; schließlich werden auch noch die Standesunterschiede aufgehoben, das Herr- und Knechtsverhältnis spielt keine Rolle mehr. *Alle* erhalten die gleiche RUAH. Die Geistausgießung hat also eine demokratisierende, befreiende Wirkung für alle. Unter dieser Gotteskraft sind alle Menschen gleich.

Auch *Johannes* schöpft wie Lukas aus der alttestamentlichen Vorstellungswelt, wenn er Jesus im Gespräch mit Nikodemus sagen läßt:

> Wer nicht neu geboren wird aus dem Wasser
> und der Geistkraft,
> kann nicht in das Reich Gottes eingehen.
> (Joh 3,5)

Zwar schreibt Joh am Ende des 1. Jh. genauso wie Lukas griechisch und spricht von PNEUMA, aber bei beiden ist der semitische Ursprung der weiblichen RUAH-Vorstellung deutlich. Der gesamte Hintergrund der biblischen Geistvorstellung ist ein weiblicher, ganz im Gegensatz zum deutschen *Geist*begriff, der die ursprüngliche Lebendigkeit eher verdeckt als erhellt. So wie die Geistkraft bei Joh 3 neues Leben verheißt, so ermöglicht sie in Joh 14, daß die Jüngerinnen und Jünger wirklich *verstehen.*

Was ist das für eine Kraft, die so Umfassendes bewirkt, und die so wichtig ist, daß ohne sie weder ein Wachsen der Kirche noch ein Bestand des Glaubens möglich wäre? Im Alten Testament hat besonders die *Krisenzeit des Exils* (6. Jh. v. Chr.) sich auf die Notwendigkeit und Wirksamkeit der uralten RUAH-Vorstellung besonnen. In einer Zeit, in der Hoffnungslosigkeit und ein Leben ohne Perspektive vorherrschten, beschreibt der Prophet Ezechiel, wie durch die göttliche RUAH neues Leben und neue Hoffnung möglich werden. In seiner Vision, in der er ein Feld von Totengebeinen sieht, die ganz dürr sind (Ez 37), spricht er von einer RUAH, die in verschiedenster Weise - als Wind, als Kraft, als Vitalität des Menschen, schließlich aber auch als Jahwes eigenster Geist - neues Leben, neue Perspektiven und auch einen erneuerten Glaubenswandel bewirkt. In dieser großartigen Vision läßt der Prophet den RUAH-Begriff in allen Varianten schillern: So ist RUAH eine Kraft, die nicht greifbar und nicht definierbar ist. Einzig in ihren *Wirkungen* wird sie erfahrbar, als Kraft, die Lebendigkeit, Ganzheit und Integrität schafft, neue Lebensfreude, neuen Schwung und Mut bewirkt. Diese RUAH ist so überwältigend, daß sie tote, ausgedörrte Knochen wieder zum Leben erwecken kann. Damit wird im Bild die Wiedergeburt Israels als Nation ausgedrückt.

Auch die in der gleichen Zeit anzusetzenden *Schöpfungspsalmen* (z.B. Ps 104) oder der Schöpfungstext von Gen 1 am Anfang der Bibel sprechen von dieser Leben ermöglichenden RUAH, die als Verbindung von Himmel und Erde, von unten und oben, Schöpfung möglich macht und erhält. Mit RUAH wird somit nicht ein Gott geschildert, der unberührt und unberührbar über der Erde thront, sondern eine Gottheit, die Himmel und Erde miteinander verbindet, die Raum schafft für Leben, indem sie den trennenden Abgrund überwindet und damit auch Zukunft ermöglicht.

Da Sprache nicht beliebig ist, sondern mit der Wirklichkeit zu tun hat, in der sie sich bewegt, ist es wichtig, den weiblichen Erfahrungshintergrund der hebräischen RUAH-Vorstellung zu betonen. Es sind nämlich mit dem Wechsel der Sprache auch starke *inhaltliche Veränderungen* eingetreten: So wurde zuerst an der Grenze zwischen Altem und Neuem Testa-

ment der feminine RUAH-Begriff in das griechisch neutrale Pneuma umgeformt. Im Laufe der christlichen Tradition wurde die Vorstellung dann mit dem lateinischen männlichen *Spiritus* wiedergegeben, später dann personifiziert mit *Spiritus sanctus* als dritte Person der Trinität. Bei dieser zweimaligen Übersetzungsarbeit wurde nicht nur der Begriff übersetzt - Übersetzung ist ja immer mehr als eine bloße Übertragung in eine andere Sprache -, sondern es ging auch um die Übertragung in andere Denk- und Vorstellungswelten. Dabei ging von dem alten Erfahrungshintergrund manches verloren; denn RUAH ist nicht einfach identisch mit Spiritus oder dem deutschen *Geist*, der Begriff hat viel von seiner Lebendigkeit und Vitalität verloren und wird oft nicht mehr oder anders verstanden als das hebräische RUAH. Was aber in der Sprache verlorenging, blieb oft in der Symbolik erhalten. So wird der Geist auch im christlichen Bereich zumeist durch die *Taube* dargestellt, das uralte Symbol der altorientalischen Göttinnen. Auch in bildlichen Darstellungen des Hl. Geistes ist häufig der weibliche Hintergrund - wenn auch oft stark verstellt - noch erkennbar[6].

Da die Sprache immer die Wirklichkeit spiegelt, in der sie sich abspielt, ist der Kampf um eine gerechte, Frauen nicht mehr diskriminierende Sprache in der Gottesfrage ein entscheidendes Kriterium, an dem sich zeigen wird, wie ernst man die feministische Kritik nimmt.

[1] Vgl. H. Schüngel-Straumann, Gott als Mutter in Hosea 11, in: Tübinger Theol. Quartalschrift 166 (1986), 119-134.

[2] Hebräisch *rehem*, ein Begriff der im AT häufig im Wort *rahamim* = Erbarmen vorkommt und dieses mütterliche Erbarmen Gottes ausdrückt.

[3] Vgl. dazu ausführlich H. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (Freiburg 1989).

[4] Vgl. H. Haag, Vom Eigenwert des ATs, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 160 (1980) 2-16.

[5] Vgl. ausführlich H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils (SBS 151) (Stuttgart 1992).

[6] Etwas anders als mit dem hebräischen RUAH-Begriff ist es bei der Symbolik der *Sophia* (Weisheit), einem griechischen Begriff, der als Übersetzung des hebräischen CHOKMAH in der Spätzeit häufig mit der RUAH parallel gesetzt wird. Es gibt auch Texte, die die beiden weiblichen Vorstellungen einfach wechselweise gebrauchen. Vgl. dazu S. Schroer, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: M.-T. Wacker/E. Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin (Freiburg 1991), 152-182.

HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN

Dr. theol., Professorin für Biblische Theologie an der Universität Kassel; geboren 1940 in St. Gallen/Schweiz, Studium der Theologie in Tübingen, Paris und Bonn, Promotion 1969 im Fach Altes Testament an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn als erster Laie. Veröffentlichungen: Der Dekalog - Gottes Gebote? (Stuttgart ²1980); Gott als Mutter in Hosea 11, in: Theol. Quartalschrift 166 (1986) 119-134; Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1-3, in: Mann und Frau - Grundproblem theologischer Anthropologie (QD 121) (Freiburg 1989), 142-166; Die Frau am Anfang (Freiburg 1989); Wörterbuch der Feministischen Theologie (Gütersloh 1991) (Mitherausgeberin); RUAH bewegt die Welt (Stuttgart 1992); (zusammen mit Th. Schneider:) Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann (Freiburg 1993). Anschrift: Schwedenweg 13c, D-34127 Kassel.

Der Gott des Lebens und die Götter des Todes

Erik Borgman

Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott

Nie sah ich eindrucksvollere Bäume als die kahlen Stämme auf dem kurz nach dem Golfkrieg aufgenommenen Zeitungsfoto. Auf dem Foto sah man Kurden, die vor Saddam Hussein auf die kalte Hochebene im Norden Iraks geflohen waren. Sie saßen dort ungeschützt im Schnee, bei klirrender Kälte. Und zwischen ihnen standen nackte, blatt- und früchtelose Bäume, als höben sie in einem wortlosen Schrei um Hilfe die Arme zum Himmel. Was ich in diesem Beitrag über die negative Theologie und, im Zusammenhang damit, über den Atheismus sagen will, hat letztlich mit dem Bild dieser Bäume zu tun.

Für mich besteht ein Zusammenhang zwischen diesem Foto und der merkwürdigen Geschichte im Markusevangelium, in der Jesus einen Feigenbaum sieht und, da er Hunger hat, nachsehen geht, ob vielleicht Feigen daran sind. Als er nichts findet, sagt er: «In Ewigkeit soll niemand mehr eine Frucht von dir essen.» Und der Baum, der zuvor in vollem Blätterschmuck gestanden hat, verdorrt bis in die Wurzeln (Mk 11,12-14,20; vgl. Mt 21,18-19). Lieber ein kahler, toter Baum, der deutlich sichtbar macht, daß er dem hungrigen Passanten nichts anzubieten vermag als ein trügerisches Grün. Wie Jesus, etwas später in derselben Geschichte, auch einen leeren Tempelplatz einem Raum vorzieht, in dem lebhaft gehandelt und geopfert, aber nicht recht getan wird (Mk 11,15-17; vgl. Mt 21,12-13). Er jagt alle weg, und seine Worte erinnern an den Ausruf des Propheten Jeremia: «Ihr stehlt, mordet, brecht die Ehe, schwört falsch ... und dann kommt ihr und tretet vor mein Angesicht in diesem Haus, über dem mein Name ausgerufen ist ... Ist denn in euren Augen dieses Haus, über dem mein Name ausgerufen ist, eine Räuberhöhle geworden? In meinen Augen keineswegs - Spruch des Herrn» (Jer 7,8-11).

I. Theologie und Atheismus

Wenn diese Geschichte nicht nur über ihren Lehrmeister etwas sagt, sondern zugleich Ausdruck des radikal-prophetischen Verhaltens der ersten Christengenerationen ist, ist es kein Wunder, daß diese im Römischen Reich *atheoi,* «Atheisten», genannt wurden. Bei diesem Vorwurf ging es nicht nur darum, daß sie theoretisch die Existenz der Götter leugneten und sich daher weigerten, an deren Kult teilzunehmen. Nein, in ihrem Verhalten zeigten sie einen gänzlichen Mangel an Achtung vor der von den Göttern garantierten gesellschaftlichen Ordnung und davor, was geachtet werden muß und was nicht[1]. Der heidnische Schriftsteller Kelsos stellte mit einer Mischung von Spott und Entsetzen fest, daß nach Ansicht der Christen jemand erst mit «den Lehrern der Wissenschaft, verständigen Männern und dem Vater selbst» brechen muß, um die wirklich wertvollen Lebenslehren im «Frauengemach, in der Schusterwerkstatt oder in der Walke» zu empfangen[2].

1. Von der Kirche abgelehnt

Im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Atheismus zu einer philosophischen und politischen Position. Im Namen der Vernunft unterwarf er die bestehende Gesellschaft, das sie festigende Weltbild und das dieses Weltbild aufrechterhaltende Bild von Gott der Kritik. Die kriti-

sche Erinnerung an die frühere Beschuldigung, Atheisten zu sein, war in dieser Periode bei Christen und ihren Kirchen fast ganz verschwunden. Sie erkannten die zeitgenössischen Atheisten in keiner Weise als Bundesgenossen an. Diese nahmen ihrerseits vor allem den von den Kirchen verkündigten Gott unter Beschuß und wollten ihn als eine Fiktion entlarven, die ungerechte Zustände verfestigte. 1870 wußte sich das Erste Vatikanische Konzil nichts anderes auszudenken, als jeden, der leugnet, daß Gott der Schöpfer und Herr aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge ist, feierlich zu verurteilen. Vor allem die katholische Kirche profilierte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als eine Instanz, der das Chaos der Modernität nichts anzuhaben vermag und die alles, was heilig ist, vor der zügellosen Kritik kritischer sozialer Bewegungen - namentlich des Sozialismus - und radikaler Denker retten kann[3].

2. «Als ob es keinen Gott gäbe»

Erst in der Periode *zwischen den beiden Weltkriegen* begannen einige Theologen, die Frage in einen größeren historischen und gesellschaftlichen Rahmen zu stellen. Das führte schließlich 1965 zu der offiziellen Anerkennung durch das Zweite Vatikanische Konzil, daß «der Atheismus nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt [entsteht] oder aus der ungebührlichen Übertragung des Begriffs des Absoluten auf gewisse menschliche Güter, so daß diese für Gott gehalten werden». Atheismus wurde also als Kritik an den Götzen und an jenen Aspekten des geschichtlich gewachsenen christlichen Glaubens gesehen, die ihm selbst die Züge eines Götzendienstes geben. Zwischen 1870 und 1965 hat folglich ein Erdrutsch stattgefunden. Doch blieb der Atheismus auch in der Vorstellung des Zweiten Vatikanums eine Kritik, die von außen an Kirche, Glaube und Theologie erfolgt, und er müsse auch zutiefst, für sich genommen, «zu den schwerstwiegenden Dingen dieser Zeit gerechnet werden»[4]. Erst die «Gott-ist-tot»-Theologie und die Säkularisierungstheologie, die in den sechziger Jahren entstanden, gingen einen Schritt weiter und versuchten, eine positive Verbindung zwischen den jüdischen und christlichen Traditionen und dem modernen Atheismus herzustellen. Sie deckten den «Atheismus im Christentum» (E. Bloch, 1968) auf, um so dem theologischen Sinn des zeitgenössischen theoretischen Atheismus auf die Spur zu kommen, aber vor allem der Art und Weise, wie Menschen ihrem Leben praktisch Form geben *«etsi Deus non daretur»* (Dietrich Bonhoeffer), als ob es keinen Gott gäbe[5].

Viele der in diesem Kontext vorgebrachten Ideen sind überholt oder haben sich nachträglich als naiv erwiesen, aber das Projekt selbst bleibt der Mühe wert, gerade in einer Kultur, die als *«postmodern»* bezeichnet wird. Das heißt, daß die Geschichten, die der Kultur Zusammenhang gegeben haben, ihren Einfluß schnell verlieren und daß das Dasein mit dem amerikanischen Schriftsteller Douglas Coupland als «Life after God» charakterisiert werden kann[6]. In diesem Kontext Gott zur Sprache zu bringen, bedeutet die Aufnahme der uralten Tradition der negativen Theologie.

II. Negative Theologie

Wer durch die Innenstädte der *westlichen* Welt geht, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Jesus in seinem Wutausbruch gegenüber dem Feigenbaum viele Nachfolger gefunden hat. Die Städte sind voll von abgebrochenen Bäumen, niedergerissenen Verkehrsschildern, zertrümmerten Telefonzellen. Und überall Graffiti. Alles *Zeichen der Unzufriedenheit* mit der herrschenden Situation und nach meiner Überzeugung ebenso viele Monumente der Sehnsucht nach Geborgenheit und Sicherheit, nach Sinn und Wahrheit. Es sind Zeichen der Tatsache, daß uns «heilige Namen fehlen, Wörter für Sinn, Bedeutung, Liebe, Gott»[7]. Sie sind ein Monument für diese Namen und für das, was diese Namen aussagen wollen, ebendadurch, daß sie das Fehlen dieser Namen und die Frustration, die das bedeutet, sichtbar machen.

1. Existentielle Erfahrung

Sie sind also, auf eine bestimmte Art gedeutet, Manifestationen einer heutigen negativen Theologie, einer Theologie, die Gott zur Sprache bringt, indem sie sagt, was Gott nicht ist. Einer negativen Theologie, die nicht in den scharfsinnigen Argumentationen von Berufsdenkern besteht, sondern in der überwältigenden *existentiellen Erfahrung* großer Gruppen von Menschen, daß nämlich das Göttliche, das Heilige, das, was das menschliche Dasein der Mühe wert macht, in unserer Welt nicht vorhanden ist. Es ist nicht zu erfahren und nicht zu benennen, und das bedeutet einen schmerzlichen Mangel. In dieser Situation ist die Aufgabe des Theologen die nähere Explikation des Bewußtseins von Mangel und Leere, einschließlich des mit diesem Bewußtsein gegebenen Protests dagegen. Denn darin ist uns die Spur des Göttlichen gegeben, wovon wir leben müssen[8].

In diesem Sinn müssen Fachtheologen meines Erachtens negative Theologie betreiben. Nun sind es die Denker - meistens Philosophen -, die von sich selbst oder von anderen im weiten Sinn «postmodern» genannt werden, die versucht haben, die Erfahrung zu durchdenken, daß alle alten und neuen Formen von Sinngebung versagen und es deshalb verdienen, daß man ihnen mit *Skepsis, Mißtrauen und Unglauben* begegnet. Meines Erachtens läßt sich im postmodernen Denken eine prinzipielle Doppeldeutigkeit aufzeigen, die einer Ambivalenz in der traditionellen Idee einer negativen Theologie analog ist[9]. Auf diese doppelte Doppeldeutigkeit gehe ich an Hand des Werks zweier Theologen ein: Pseudo-Dionysios Areopagita und Thomas von Aquin.

2. Pseudo-Dionysios

Was «negative Theologie» ist, wurde auf eine klassische Art deutlich gemacht in dem Traktat «Über die mystische Theologie». Der Überlieferung nach wird dieser einem gewissen Dionysios zugeschrieben (vgl. Apg 17,22-34), aber er ist wahrscheinlich im 6. Jahrhundert von einem anonymen Autor in Syrien geschrieben worden. Nach diesem Pseudo-Dionysios bezeichnet negative Theologie letztlich eine Methode, etwas über Gott in Erfahrung zu bringen. Der Traktat zieht dabei einen Vergleich mit der Arbeitsweise eines Bildhauers. Wie dieser die Stücke wegschlägt, die das im Stein verborgene Bild verhüllen, so muß man auch zu Werke gehen, um das Bild des *verborgenen Gottes* zu erhalten: Alles, was ihn verbirgt, muß aus dem Denken entfernt werden (1025b).

Diese Auffassung vom Weg zur Gotteserkenntnis spiegelt eine sehr negative Auffassung von der Wirklichkeit, in der Menschen leben, wider. Von dieser ist Gott nach Ansicht des Pseudo-Dionysios so weit entfernt, daß er alles Sehen, Fühlen und Denken absolut übersteigt (1001a). Seine negative Theologie gründet auf der Überzeugung, daß «die Lichter der Seienden das dunkle Urlicht des Erschaffenden verbergen, das doch unendlich viel heller ist» (1025c). Die Erfahrung von Gottes *Nicht-vorhanden-Sein in der Wirklichkeit,* die wir Menschen bewohnen, erklärt er als ein Zeichen von Gottes unendlicher Erhabenheit über die Welt. Der Unterschied zwischen Gott und dem Bereich, in dem wir Menschen leben, ist so groß, daß für uns nur die Abwesenheit Gottes erfahrbar ist. Viele Jahrhunderte später argumentiert Nikolaus von Kues (1401-1464) in diesem Geist weiter, wenn er das Nicht-Wissen charakteristisch für den Menschen als auf Gott gerichtetes Wesen nennt. Das Bewußtsein, Gott nicht zu erkennen (docta ignorantia), ist nach dem Kusaner die menschliche Form der Gotteserkenntnis[10].

Wenn ich den Protest von Menschen gegen die Struktur ihrer Lebenswelt als Ausdruck einer impliziten negativen Theologie ansehe, dann meine ich damit nicht, daß er die eindeutige Abwesenheit Gottes aufdeckt. In diesem Fall wäre die negative Theologie eine Vorbereitung auf eine wahre Gottbegegnung anderswo. Viele dachten und denken in der Tat, die (Post-)Modernität sei ein chaotisches und sinnloses Ganzes, und glauben, man könne Gott nur außerhalb begegnen. Sie suchen Gott dann in der Natur, im Inneren, im Museum oder Konzertsaal, im Rausch oder in der als reine Wahrheit erlebten Religion. Und die meisten von denen, die gelernt haben

einzusehen, daß es keine Stätten gibt, die sich dem Einfluß der (Post-)Modernität entziehen können, halten die Begegnung mit Gott für ganz unmöglich. Es sei denn - und das ist der Gedankengang postmoderner Philosophen wie *Jean-François Lyotard* und *Jacques Derrida* - in der Tatsache, daß sich die Wirklichkeit im Grunde unmöglich einfangen und ergründen läßt. Sie hat eine *unendliche Anzahl Gesichter,* und jeder Versuch, ihre Eigenschaften festzulegen, gelingt nur dadurch, daß vieles verdrängt und vergessen wird. In dieser Unfaßbarkeit, die faktisch die fundamentale Unwissenheit des menschlichen Erkennens aufdeckt, zeigt sich für sie das Unbeschreibliche und Unendliche, das Göttliche.

Die Postmodernen scheinen zu glauben, das Göttliche lasse sich nur durch seine völlige Unbestimmbarkeit bestimmen. Darin stehen sie in der Tradition des Pseudo-Dionysios und des Nikolaus von Kues, gegen deren Konzeption von negativer Theologie der jüdische Philosoph *Franz Rosenzweig* (1886-1929) angeführt hat, daß es den biblischen Geschichten zufolge bei Gott gerade um etwas ganz Bestimmtes gehe[11]. Dort, aber zum Beispiel auch in vielen heutigen Formen der Befreiungstheologie, ist Gott Symbol einer Kraft, welche die Wirklichkeit verändert, einer Kraft der Befreiung. Es geht in der negativen Theologie um etwas anderes, als Gottes Abwesenheit aufzudecken. Es geht darum, Gottes Verborgenheit zur Sprache zu bringen, oder, adäquater mit den Worten des niederländischen Theologen Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976) gesagt: Es geht in der negativen Theologie um Gottes Gegenwart als die «Präsenz einer Abwesenheit»[12].

3. Thomas von Aquin

Ich sagte schon, daß das Werk postmoderner Denker doppeldeutig ist, ambivalent, genau so, wie es das Konzept «negative Theologie» ist. Es ist in der Tat möglich, von den Texten Lyotards und Derridas eine ganz andere Interpretation zu geben. Sie macht es möglich, ihre Texte als Beiträge zu einer negativen Theologie in dem Sinn zu lesen, der mir hier vor Augen schwebt.

Dabei fällt dann vor allem der Nachdruck auf die Tatsache, daß ihr Werk in hohem Maß von einem Widerstand gegen das etablierte Denken beherrscht wird, gegen das, was jeder weiß und was allgemein anerkannt wird. Lyotard verlegt sich zum Beispiel auf die Erinnerung an das Verdrängte, das, was vergessen werden muß, um die Illusion zu wecken, daß die Wirklichkeit durchsichtig und lesbar ist. Er will eine Anamnese dessen, worüber vom herrschenden Denken schon geurteilt wurde, und strebt danach, das Unschreibbare zu schreiben[13]. Auch Derrida konzentriert seine Aufmerksamkeit auf das, was durch Texte und durch Denkmuster, die diese festlegen, ausgeschlossen wird, um Kohärenz zu erreichen und die Suggestion, daß Sinn und Wahrheit aufgedeckt werden. Er will dieses Ungesagte und Unsagbare sichtbar machen und kommt zu einer Art, Texte zu lesen, bei der das, was diese Texte an den Rand drängen, gerade in den Mittelpunkt gerückt wird[14]. «Rand wird Mittelpunkt», das scheint eine äußerst knappe Zusammenfassung der Zeilen zu sein, die Paulus im Ersten Brief an die Korinther schreibt, um den Sinn der Botschaft deutlich zu machen, daß der gekreuzigte Jesus von den Toten auferstanden ist: «Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten» (1 Kor 1,27-28).

Das bringt mich darauf, wie *Thomas von Aquin* (1225/26-1274) die Tradition der negativen Theologie aufnimmt[15]. Auch Thomas hält Gottes Anwesenheit im Geschaffenen nicht für so beschaffen, daß wir erfahren, wissen oder sagen können, wie Gott in sich selbst ist. Wir können aber Gottes Tätigkeiten in der Wirklichkeit, die uns umgibt, benützen, sie «unter dem Aspekt Gottes» betrachten und so in gewissem Maße zur Erkenntnis Gottes gelangen (Sth I, q.7, a.1). Solange wir leben, werden wir uns mit dieser unvollkommenen Gotteserkenntis abfinden müssen. Nach Thomas wissen wir nicht, was Gott ist, sondern allein, was Gott nicht ist. Aber zugleich drücken manche Worte die unvollkommene Art und Weise aus, wie die Schöpfung an der

Vollkommenheit des Schöpfers partizipiert. Menschliche Worte können zwar nie ausdrücken, was Gott ist. Zugleich ist aber das, worauf manche Worte letztlich hinweisen, im eigentlichen Sinn in Gott zu finden und erst in einem abgeleiteten Sinn in Gottes Schöpfung (Sth I, q.13, a.3). Die Aussage «Gott ist gut» gibt nicht wieder, was Gott ist, denn der Begriff, den Menschen von «gut» haben, hat Bezug auf die Gutheit, die in der Welt angetroffen werden kann. Aber die Verneinung, daß Gott schlecht ist, muß nach Thomas nicht ohne weiteres ergänzt werden durch die Verneinung, daß Gott gut ist. Gerade auf diesen Punkt legt er einen anderen Akzent als Pseudo-Dionysios. Es ist Thomas zufolge nämlich letztlich adäquater, Gott gut zu nennen als irgendein Geschöpf, denn in der Wirklichkeit, in der wir leben, ist nichts ganz gut. Die wahre Gutheit ist in Fülle ja nur bei Gott zu finden, aber diese Gutheit liegt in der Richtung dessen, was Menschen in ihrem Leben als gut erfahren und sich an Gutheit ersehnen.

Bei Thomas ist also sowohl das, was an Gutheit in der Welt vorhanden ist, als auch das, was an Gutheit in der Welt fehlt, Spur Gottes. In der Erkenntnis des Guten, die Menschen durch Erfahrung gewinnen, gewinnen sie auch eine Erkenntnis Gottes. Gerade in der Erfahrung ist deutlich, daß das Gute in der Welt mangelhaft ist und daß die Gutheit, die zu Gott gehört, eben nicht in der Welt vorhanden ist. Die Erfahrung von Gutheit ist so in der Tat die Erfahrung der «Präsenz seiner Abwesenheit». Es gibt in unserem Verständnis der Wirklichkeit Schranken, die verhindern, daß diese Wirklichkeit über sich selbst hinausweist und so von Gott spricht. Negative Theologie räumt diese Schranken fort. Negative Theologie leugnet diese Aspekte von «Gutheit», die den Begriff an die bestehende, unmittelbar erfahrbare Welt binden.

In diesem Sinn kann ein demoliertes Verkehrsschild oder ein ausgebranntes Autowrack als ein Ausdruck negativer Theologie verstanden werden: Aus einem Verlangen nach Sinnfülle und Gutheit in Fülle machen sie deutlich: Was das herrschende Denken als «gut» präsentiert, ist nicht gut. So wird, indirekt und in der Tat negativ, Gott sichtbar als Befreier[16].

III. Essayistische Theologie

Der jüdische Philosoph *Emmanuel Levinas* hat gemeint, die postmoderne Philosophie Derridas decke vor allem die Gewalttätigkeit der (post-)modernen Kultur auf, die Art und Weise, wie der Krieg aller gegen alle scheinbar zu einem Ende kommt, aber in Wirklichkeit mit anderen Mitteln fortgeführt wird[17]. Wer der Stärkste ist, erlegt der Wirklichkeit seine Ordnung auf, erweckt aber dabei den Anschein, die Wirklichkeit selbst gründe auf dieser Ordnung. Postmoderne Denker wie *Derrida* und, so füge ich hinzu, *Lyotard* setzen sich für die Befreiung des Unterdrückten und das Sichtbarmachen des Unsichtbaren ein, um diese auferlegte Ordnung zu durchbrechen, aber ihr Einsatz dabei scheint letztlich doch darauf gerichtet zu sein, das Geheimnis offenzuhalten. Das Ausgeschlossene und Verschwiegene wird nicht *um seiner selbst willen* ins Bild gebracht, auch nicht als Spur der verborgenen Anwesenheit eines Gottes mit einem Antlitz gesehen, der sich selbst bestimmt, der handelt und befreit. Hier besteht ein bleibender Unterschied zwischen postmoderner Philosophie und dem, was uns beim Reden von einer negativen Theologie letztlich vor Augen steht[18].

Es geht dabei um mehr als um eine abstrakttheoretische Frage. *Levinas* philosophiert als *Überlebender von Auschwitz* in dem ständigen Bewußtsein, daß unser Jahrhundert das größte Fiasko dessen erlebt hat, was als Vernunft und Sittlichkeit galt. Es genügt einfach nicht, die Gewalt des ordnenden Denkens aufzudecken und sich für die bunte Vielfalt des Seins einzusetzen. Mir wurde das klar beim Lesen einer kleinen Essaysammlung von *Dzevad Karahasan,* einem Schriftsteller aus Sarajewo, der seit einem halben Jahr in Österreich wohnt. Karahasan zufolge herrscht in seinem Land das Chaos der hunderttausend Möglichkeiten und der Gedanke, daß im Prinzip alles interessant und lohnend sei, ein Mord genauso wie eine Blume[19]. Hier geht es nicht darum, verborgene und verdrängte Möglichkeiten des Seins sehen zu lassen, denn alle Möglichkeiten sind schon sichtbar. In der Welt von Sarajewo und Auschwitz - und all der anderen Katastrophen - muß das Denken nach der Über-

zeugung Karahasans und Levinas' Partei ergreifen. *Partei ergreifen* für die Menschlichkeit und die Hoffnung.

Das theologische Denken muß die marginale und verborgene Hoffnung aufdecken, die trotz allem lebendig bleibt und sich beispielsweise in ungelenktem Protest ausdrückt. Es ist die Aufgabe des Theologen, die Äußerungen von Kummer und Zorn als Äußerungen einer negativen Theologie zu lesen. Es sind Zeichen der bleibenden Präsenz der tragenden Kraft der Gutheit, die im Licht der biblischen Geschichten Gott genannt werden kann, und sei es als die «Präsenz seiner Abwesenheit». *Karahasan,* aber auch *Levinas* tun das in Form einer Geschichte. Ich sehe eine stark an die Konkretheit *menschlicher Erfahrungen,* Dilemmata und Überlebensstrategien anknüpfende Denkweise als die alleradäquateste an und plädiere daher für eine essayistische Theologie[20]. Die Geschichte aus dem Markusevangelium, in der die Verfluchung des Feigenbaums und das Leerfegen des Tempelplatzes vorkommen, gehört dazu.

Diese Geschichte beginnt mit dem Einzug Jesu in Jerusalem auf dem Rücken eines Esels, während Menschen ihre Kleider und grüne Zweige auf dem Weg ausbreiteten und sangen: «Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn! Gesegnet sei das Reich unseres Vaters David, das nun kommt» (Mk 11,1-10). Hier wird nicht so sehr ein neuer König eingeholt, sondern eine alte Vision, die wieder ihren Einzug hält in die Stadt, die eigentlich ihr geweiht sein sollte. Die Vision, daß der König sanftmütig und demütig auf einem Esel reitet und *der Letzte* somit *der Erste* ist, die Vision von einer neuen Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt (2 Petr 3,13). Eine Vision, die sodann den Tempelplatz leer und den Feigenbaum verdorren macht. Und die somit mitten unter uns wohnt, an all jenen Plätzen, an denen die Abwesenheit Gottes so schmerzlich zutage tritt.

[1] E. Fascher, Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Heiden, in: O. Betz (Hg.), Abraham unser Vater (Leiden 1963) 78-105; N. Brox, Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche, in: Trierer theologische Zeitschrift 75 (1966) 274-282.

[2] Origenes, Contra Celsum, III, 55; vgl. den ganzen Abschnitt (III, 44-71).

[3] Siehe Vaticanum I, Dei filius (DS 3021). Vgl. P. Thibault, Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle (Histoire et sociologie de la culture, 2) (Québec 1972); E. Poulat, L'Eglise, c'est un monde. L'Ecclésiosphère (Paris 1986) 211-240: L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique.

[4] Gaudium et spes, 19 und 21 (DS 4319 und 4321); vgl. J. Ratzinger, in: H. Vorgrimler (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare III (= Lexikon für Theologie und Kirche 14) (Freiburg/Basel/Wien ^{2}1968) 336-349; J. Figl, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart (Mainz 1977) 31-81; vgl. F. Padinger, Das Verhältnis des kirchlichen Lehramtes zum Atheismus (Wien/Salzburg 1973).

[5] K. Rohmann, Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen Gott-ist-tot-Theologie (Zürich etc. 1977); J. Figl. Atheismus als theologisches Problem, a.a.O. 87-115.

[6] D. Coupland, Life After God (New York 1994).

[7] F. Hölderlin, Heimkunft (1801), Zeile 101: «Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen». Vgl. hierzu I.N. Bulhof/L. ten Kate (Hg.),Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie (Kampen 1992) vor allem 7-26.

[8] Vgl. H. de Vries, Theologie im Pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas' (Kampen 1989); J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs (München 1976).

[9] Siehe das Forschungsprojekt «Ambivalenties van de (post)moderniteit» des Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving (DSTS) in Nijmegen.

[10] Vgl. M. Alvarez-Gómez, Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues (München 1968); F. Maas, Vreemd en intiem. Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God (Zoetermeer 1993).

[11] F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Frankfurt a. M. 1921/1988) 15-16.

[12] K.H. Miskotte, Als de goden zwijgen (Gesammelte Werke 8) (Kampen 1983) 48.

[13] Zo Lyotard in: W. van Rujen/D. Veerman, An Interview with Jean-François Lyotard, in: Theory, Culture and Society 5 (1988) 277-310, hier 302; zu dieser Interpretation des Werkes von Lyotard siehe D. Veerman/C. van Boheemen, Postmodernisme. Politiek zonder vuilnisvat (Kampen 1988); vgl. auch B. Reading, Introducing Lyotard. Art and Politics (London 1991) 86-139. Zu Versuchen zur theologischen Verarbeitung siehe G. Scobel, Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und bildende Theologie, in: Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen - Positionen - Konsequenzen (Paderborn 1992) 175-229; F. Maas, Een lichtere incarna-

tie. Lyotard en het Vergetene, in: E. Schillebeeckx u.a. (Hg.), Breuklijnen. Grenservaringen en zoektochten, 14 essays voor Ted Schoof (Baarn 1994) 171-183.

[14] Vgl. S. Critchley, The Ethics of Deconstruction. Derrida en Levinas (Oxford/Cambridge 1992) vor allem 1-58; der Kernspruch «wat in de marge stond, komt in het centrum» ist vor allem wirksam in: J. Derrida, Marges de Philosophie (Paris 1972). Derrida geht auf die negative Theologie ein in: Psyché. Inventions de l'autre (Paris 1987) 535-596: «Comment ne pas parler». Zu einem Versuch, sein Denken als negative Theologie auszulegen, vgl. I.N. Bulhof, Open zijn als een vorm van negatieve theologie. Over Derrida, in: I.N. Bulhof/L. ten Katz, a.a.O. 91-124. Einen Versuch, Derrida theologisch zu verarbeiten, machte vor allem M.C. Taylor, Deconstructing Theology (New York 1982); Erring. A Postmodern A/theology (Chicago 1984); vgl. auch K. Hart, The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy (Cambridge 1989).

[15] Die hier gegebene Interpretation des Thomas gründet vor allem auf «Das nichtbegriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin», in: E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie (Gesammelte Schriften I) (Mainz 1965) 225-260; vgl. auch W.J. Hill, Knowing the Unknown God (New York 1971); H.W.M. Rikhof, Inleiding op Quaestio 13, in: Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa theologiae (I, q. 13) (Delft 1988) 9-40.

[16] Ich habe die verschiedenen Formen von Befreiungstheologie - lateinamerikanische Befreiungstheologie, Feministische Theologie, Schwarze Theologie - in diesem Sinn als negative Theologie interpretiert in meinem Buch: Sporen van de bevrijdende God. Universitaire theologie in aansluiting op Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie (Kampen 1990).

[17] Zu folgendem: E. Levinas, Noms Propres (Montpellier 1976) 81-89, und der Kommentar dazu bei Critchley, The Ethics of Deconstruction, aaO. 146-169.

[18] Derrida gibt in ähnlicher Weise selbst den zentralen Unterschied an zwischen dem, was er als «Dekonstruktion» bezeichnet, und der negativen Theologie; vgl. «Comment ne pas parler», aaO. vor allem 540-546 und 557.

[19] D. Karahasan, Sarajevo. Portret van een in zichzelf gekeerde stad (Amsterdam 1994) 68-69 (ursprüngl. Dnevnik selidbe) (Zagreb 1993).

[20] Diesen Standpunkt begründe ich in meinem Buch Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers (Zoetermeer 1994); zur Auffassung von Essay, der dem zugrunde liegt, vgl. Th.W. Adorno, Noten zur Literatur, hg. R. Tiedemann (Frankfurt am Main 1981) 9-33: «Der Essay als Form».

Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf

ERIK BORGMAN

1957 in Amsterdam geboren; studierte Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen, wo er auch als Forscher tätig war und 1990 mit der Dissertation «Sporen van de bevrijdende God» promovierte. Zur Zeit arbeitet er im Auftrag der niederländischen Dominikaner an einer Untersuchung über die Entwicklung der Theologie von Edward Schillebeeckx in Beziehung zu deren Kontext. Er ist Adjunkt-Sekretär der Tijdschrift voor Theologie (Nijmegen/Leuven), theologischer Berater der Achte-Mai-Bewegung; veröffentlichte zahlreiche Beiträge über Entwicklungen in der Theologie; arbeitete mit an dem Werk C. Vander Stichele (Hg.), «Disciples and Discipline. European Debate on Human Rights and the Roman Catholic Church» (Leuven 1993), und kürzlich erschien aus seiner Hand das Buch «Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers» (Zoetermeer 1994). Anschrift: Palestrinastraat 1A, NL-3533 EH Utrecht, Niederlande.

Johann Figl

Das Göttliche in einer gottfernen Gesellschaft

Die Erfahrung der Wirklichkeit des Göttlichen ist von kulturellen und historisch-konkreten Vorbedingungen nicht unabhängig, sondern steht in einem essentiellen Zusammenhang mit der speziellen religionsgeschichtlichen sowie allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation einer Zeit und Kultur. Im vorliegenden Beitrag soll die Frage des Göttlichen in einer gottfernen Gesellschaft thematisiert werden. Deshalb wird zuerst aufgezeigt, in welchen konkreten religiösen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Kontexten sich die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit artikuliert. Es ist also auf die geistigen Strömungen einzugehen, die für Menschen der

«westlichen» Kultur den Zugang zur Realität des religiös verstandenen Absoluten erschließen bzw. erschweren. Freilich muß dies im Bewußtsein geschehen, daß dieser Kulturraum zuinnerst mit der Geschichte des Atheismus und der Säkularisierung verflochten ist. Es ist darum zuerst die *christentumsbezogene Gestalt der atheistischen Religions- und Gotteskritik* zu erfassen (I). Erst vor diesem Hintergrund kann angemessen überlegt werden, in welcher Weise eine gottferne Gesellschaft das Göttliche zu erfahren vermag. Dabei soll auf die wichtigsten Formen religiöser Gruppierungen bzw. Tendenzen im «westlichen» Kulturraum[1] eingegangen werden. Zuerst werden die religiös-weltanschaulichen Alternativen zum Christentum (II) behandelt, im Anschluß daran geht es um die christliche Antwort auf die Gottlosigkeit in der heutigen Situation (III).

I. Die christentumsbezogene theismuskritische Gestalt neuzeitlicher Gottlosigkeit

Vor dem Hintergrund der verschiedenen Formen, die Wirklichkeit des Göttlichen zu erfahren, wie sie in den konkreten Religionen gegeben ist, stellt sich die dringende Frage: Wie wirkt sich die aktuelle Form der Gottesferne auf diese Erfahrungsmöglichkeit aus? Zu diesem Zweck ist kurz das Phänomen der Gottlosigkeit zu umreißen. Zuerst ist dabei wohl festzuhalten, daß es sich bei der neuzeitlichen Form der Gott-losigkeit nicht um eine grundsätzliche und generelle Kritik der Religiosität handelt, sondern um das Freisein von einer spezifischen Vorstellung Gottes bzw. der Religion.

In erster Linie wird der *transzendente*, persönliche Gott der monotheistischen Tradition abgelehnt, wie er in der christlich bestimmten Kultur vorherrschend war, also in jener Kultur, in der der moderne Atheismus entstanden ist und seine stärkste Wirkkraft entfaltet hat. Der Atheismus in diesem Sinne ist in spezifischer Weise ein gegen das Christentum gewendetes Phänomen; er ist als kritische Reaktion (reactio critica) zu verstehen (vgl. *Gaudium et spes*, 19).

1. Kritik am christlichen Gott

Der «Tod Gottes» (F. Nietzsche), der verkündet worden ist, ist so gesehen in erster Linie der Tod des christlichen Gottes. Die Gottesvorstellung anderer Religionen sowie die Vorstellung von einer göttlichen Wirklichkeit in einem allgemeineren Sinn waren dadurch nicht so unmittelbar betroffen, wenngleich freilich die Kritik an der christlichen Religion vielfach zum *Raster und Modell* der Kritik der nichtchristlichen - auch der östlichen - Religionen geworden ist. Die Möglichkeit einer Vergöttlichung, in der sich der Mensch selbst verherrlicht (wie z.B. in den griechischen Göttervorstellungen), hatte sogar Nietzsche trotz seiner radikalen Negation noch zugelassen. Die Dankbarkeit gegenüber solchen Göttern ist es, die ihn «an der Religiosität der alten Griechen staunen macht»[2]. Gewiß kann daraus nicht abgeleitet werden, daß die klassischen atheistischen Entwürfe eines Feuerbach oder Nietzsche die Annahme einer (wie immer vorgestellten) transzendenten Wirklichkeit zugelassen hätten; es sind zweifellos entschieden anti-theistische und in diesem Sinn gott-lose Konzepte. Doch was in dieser Offenheit für eine allgemeine anthropologische Redeweise vom «Göttlichen» indirekt und erneut abgelesen werden kann, ist die *primäre Stoßrichtung* ihrer Kritik. Es ist die Negation des christlichen Gottesbegriffes und theistischen Religionsverständnisses, woraus sich in der heutigen «nach»-christlichen Situation eine ganz spezifische Problemkonstellation ergibt.

2. A-personale Erfahrung Gottes

Inwiefern ist also - trotz der heutigen Gottesferne - die Erfahrung des Göttlichen möglich? Angesichts der Zielrichtung des modernen Atheismus kann diese Frage nun differenzierter beantwortet werden: Die Religionskritik hat gewiß eine personale Vorstellung von Gott sowie einen klar definierten Theismus erschwert. Möglich bleiben eine überwiegend *a-personale Erfahrung* des Göttlichen sowie die Erfahrung einer absoluten Wirklichkeit, die jedoch immanent gedacht wird. Sie nimmt den strikten Transzendenzbegriff, wie er den

monotheistischen Traditionen eigen ist, entweder gar nicht auf oder läßt ihn hinter sich. Vermutlich deshalb sind religiöse Traditionen ohne diesen spezifischen Hintergrund mit der modernen nachtheistischen Mentalität eher vereinbar als die traditionellen theistischen Vorstellungen. Es kann noch eine weitergehende Vermutung ausgesprochen werden: Gerade durch den «Tod» des theistischen Gottes ist die «Auferstehung» des Göttlichen (im Sinne einer nichttheistischen Erfahrung) indirekt und vielleicht ungewollt vorbereitet. Das Ende der theistischen Religion *eröffnet so Möglichkeiten* einer neuen, nicht primär am Gottesbegriff orientierten Religiosität.

Von hier aus ist es verständlich, wenn heute im Westen gerade die östlichen Religionen eine besonders starke Resonanz finden; denn in ihren Hochformen kennen einige keinen personalen Gott. Vergleichbares gilt für mystische Strömungen, deren Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit die dogmatischen, philosophischen und institutionellen Fixierungen relativieren bzw. überwinden.

II. Die Chancen alternativ-religiöser Erfahrung des Göttlichen angesichts der atheistischen Kritik

Von der Struktur und der Zielrichtung der neuzeitlichen Religionskritik her ist es darum konsequent, wenn jene religiösen Erlebnisweisen für den neuzeitlichen Menschen akzeptabel sind, in denen ein eher unstrukturiertes Verständnis des Göttlichen vorherrscht. Das sind in jüngster Zeit vor allem *neureligiöse Bewegungen* mit ihren stark an hinduistischem und teilweise an buddhistischem Gedankengut orientierten Inhalten.

1. Neue Religiosität

In ihrer synkretistischen Art verwischen diese Bewegungen oft die klaren Konturen einer Konzeption des Absoluten. Aufgrund ihrer meditativen Praktiken sind sie auf mystische Erfahrungsdimensionen bezogen. In diesen synkretistischen und z.T. esoterischen Bewegungen wird, wie es scheint, die christentumskritische Spitze des Atheismus beibehalten, wie die Biographie einiger Protagonisten esoterischen Gedankenguts sowie diese Anschauungen selbst zeigen[3]. Trotz der zahlreichen Ambivalenzen und z.T. antithetischen Aussagen neureligiöser Bewegungen im Hinblick auf das Selbstverständnis des modernen Menschen (z.B. hinsichtlich der Autonomie, der Selbstbestimmung u.a.) vermögen in den Augen religiöser Sucher diese Bewegungen, die das mystische Element betonen, eine *«nach-theistische»* und «nach-christliche» *Erfahrung* des Göttlichen vermitteln.

Doch gibt es auch den älteren, insbesondere seit der Aufklärung gegebenen Strom der *nicht-institutionalisierten Religiosität.* Für diesen Strom ist die allgemeine Rede vom Göttlichen eine plausible Ausdrucksweise. Einseitig und problematisch sind solche überwiegend theoretischen Ansätze, weil ihnen der Praxisbezug fehlt; sie kennen keine konkrete Ausübung eines Kultes.

Dadurch verbleiben sie in einer gewissen Unverbindlichkeit und Beliebigkeit. Das wird jedoch in Kauf genommen, um eine engere Bindung an religiöse Institutionen zu vermeiden. Es ist jedoch die Frage, ob in diesen «freien», von institutionalisierter Religiosität *distanzierten* Formen eine konkrete Erfahrung der absoluten Wirklichkeit vermittelt werden kann; ein Abgleiten in den Agnostizismus ist nicht auszuschließen. Ein religiöser Erfahrungsverlust kann sich einstellen; schon dadurch wird die Rede von einer göttlichen Wirklichkeit poblematisch.

2. Buddhismus

Im Hinblick auf die *nichtchristlichen Religionen* hat in erster Linie der Buddhismus große Möglichkeiten der Akzeptanz. Dort wird die Wirklichkeit «gott-los» erfaßt; denn der Gedanke eines Schöpfergottes und einer persönlichen Gottheit fehlt, ebenso eine darauf fundierte theonome Ethik, die als heteronom erfahren würde. Zwar ist es unzutreffend, den Buddhismus pauschal eine «atheistische Religion» zu nennen, doch erweist sich die Ausklammerung der Gottesthematik als vorteilhaft in der Begegnung mit Menschen, die aus einer theistischen Tradition kommen und die damit zusammenhängenden Fragen (auch in morali-

scher und psychischer Hinsicht) als belastend empfunden haben.

Für die Attraktivität des Buddhismus (z.T. aber auch Hinduismus) spricht die *faktische Toleranz*, die dem modernen Selbstverständnis aufgeklärter Provenienz korrespondiert. Ferner zeigt der Buddhismus eine andere Form bzw. einen viel geringeren Grad religiöser Institutionalisierung als die christlichen Konfessionen es tun. Er wird so als weniger belastend erfahren und kommt dem von der Religionskritik genährten Freiheitsbedürfnis entgegen.

Gemeinsam tragen diese genannten Aspekte wesentlich dazu bei, daß die in östlichen Religionen erfahrbare Wirklichkeit des Göttlichen bzw. des Absoluten im «westlichen» Kulturraum eine so große Resonanz findet, obwohl dieser von Gottesferne und Religionskritik geprägt ist.

III. Christliche Gotteserfahrung angesichts der Gottesferne

Angesichts dieser religiösen Alternativen, die - in dem über viele Jahrhunderte vom Christentum geprägten Kulturraum - immer stärker vor Augen treten, stellt sich umso dringender die Frage: Wie hat sich die christliche Erfahrung Gottes in einer gottfernen Umwelt zu bewähren und zu gestalten? Zunächst gehen wir auf das spezifische Wechselverhältnis zwischen neuzeitlicher Christentumsgeschichte und Atheismus ein. Denn im Unterschied zu den anderen Religionen hat nur der christliche Kulturraum in einem so hohen Ausmaß einen dezidierten Atheismus hervorgebracht. Nirgendwo sonst wurde Gott so radikal und leidenschaftlich geleugnet, und nirgendwo sonst fanden sich so viele, die sich aus verschiedenen Gründen so entschieden und als Bekenner von ihrer angestammten Religion abgewandt haben.

1. Zwei Dimensionen

Bei den Motiven und Argumentationen der neuzeitlichen antichristlichen Religionskritik sind zwei Dimensionen zu unterscheiden. Bekämpft werden in diesem Protest einerseits die gesellschaftlichen Machtansprüche der christlichen Konfessionen, andererseits die religiösen Vorstellungen, insbesondere ein *autoritäres Gottesbild*, das die Machtansprüche zu legitimieren schien. Wer in dieser durch die Religionskritik geschaffenen Situation die Erfahrung des Göttlichen also sachgerecht bedenken will, muß einen ethisch-politischen und einen weltanschaulich-theoretischen Aspekt unterscheiden. Keinesfalls dürfen wir uns auf die religiöse Dimension allein beschränken; denn diese ist zuinnerst mit dem anthropologischen Verständnis von Ethik und Gesellschaft verflochten.

Die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit wird nur dann glaubwürdig vermittelbar sein, wenn sie - in bezug auf Individuum und Gesellschaft - keine repressiven oder autoritären Verhältnisse legitimiert. Die Berücksichtigung dieses politisch relevanten Aspekts ist auch aus historischen Gründen notwendig: Die Vertreter des Christentums haben durch *Mißbrauch politischer Macht* eine große Hypothek auf sich geladen. Diese Taten des Unrechts, die z.T. im Namen Gottes begangen wurden, haben vielfach auch das Bild der göttlichen Wirklichkeit verdunkelt; ohne diesen Zusammenhang kann die Entstehung des modernen Atheismus nicht verstanden werden. Wer also die Erfahrung des Göttlichen in gottferner Zeit erörtern will, muß auf die beiden genannten Aspekte eingehen.

2. Zur Überwindung der Entfremdung zwischen Christentum und Kultur der Moderne

Die Schwierigkeiten im Umgang mit der Gotteserfahrung können nur gelöst werden, wenn die Probleme, die sich im Umgang und Verhältnis zwischen moderner Kultur und kirchlicher Tradition ergeben haben, überwunden werden. Zunächst müssen sich die christlichen Religionsgemeinschaften von den *inakzeptablen Praktiken* der Vergangenheit ausdrücklich abwenden.

Das Unrecht ist zuzugeben; ein *Schuldbekenntnis* ist angezeigt, wie es in Ansätzen schon auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hinsichtlich der Entstehung des Atheismus ausgesprochen wurde (vgl. *Gaudium et spes*, 20 und 21). Das Eingeständnis von Versäumnissen und Fehlern in der Vergangenheit wird

aber nur dann glaubwürdig sein, wenn analoge Einstellungen in der Gegenwart ausgeschlossen werden.

Zur Diskussion stehen auch jetzt noch Fragen zum modernen *Selbstverständnis des Menschen.* Gerade die gravierenden Differenzen zu Fragen der Autonomie haben zu der nachhaltigen Entfremdung geführt. Sie hat dazu beigetragen, daß es zu einer weit verbreiteten gottlosen Tradition im christlichen Kulturraum gekommen ist. Das problematische Verhältnis zwischen allgemein kulturellen bzw. gesellschaftlichen und spezifisch religiösen Auffassungen hat sich verfestigt. Aufgabe der Kirche kann es in dieser Situation aber nicht sein, sich einfach an das Menschenbild der Moderne, das ja höchst vielfältig ist, anzupassen; ebensowenig kann in apologetisch-fundamentalistischer Haltung eine Restauration früherer Verhältnisse angestrebt werden.

Notwendig ist vielmehr die Aufarbeitung der in einem Jahrhunderte währenden Entfremdungsprozeß entstandenen Mißverständnisse und Probleme. Nur wenn dies gelingt, ist eine *neue Offenheit* gegenüber der religiösen Sinnantwort des Christentums zu erwarten. Die christlichen Konfessionen müssen in ihrem theoretischen Selbstverständnis also jene Praktiken und Ausgestaltungen überdenken, die sich einer vergangenen Zeit und Kultur verdanken, die weder wesentlich mit dem christlichen Glauben verbunden sind noch allgemein in die christlichen Traditionen übernommen wurden. Als Themenbereiche sind hier etwa zu nennen: die Gleichberechtigung der Frau, ein demokratisches Bewußtsein, die Fähigkeit und Möglichkeit der Religionsgemeinschaften, auf die individuellen Bedürfnisse der Menschen einzugehen oder den Wert der irdischen Gegebenheiten neu zu würdigen.

Eine Religion, die sich dieser Aufgabe entzieht, verliert ihre Bedeutung für die konkrete Lebenserfahrung des heutigen Menschen; denn ohne Bezug zur alltäglichen Praxis wird religiöses Leben zum *Sonderbereich.* Es wird an den Rand gedrängt und dadurch irrelevant. Die in vorneuzeitlicher Zeit entstandenen Religionen werden dann zum Anwalt von Formen der Ungleichheit, anstatt zur Überwindung von Diskriminierung beizutragen, wenn der Gott einer so verstandenen Religion nicht als ein Gott des Lebens und der Befreiung erfahren wird, der er in Wahrheit und dem Bekenntnis nach ist.

3. Kritik am theistischen Gottesbild - Eröffnung einer mystischen Erfahrung Gottes

Die zentrale Stoßrichtung der atheistischen Kritik besteht, wie schon der Name sagt, in der Negation der Existenz Gottes; abgelehnt wird näherhin das christlich geprägte *theistische Gottesbild.* Auf diese Kritik ist in fundamentaler Weise zu antworten, denn sie betrifft den Kern der christlichen Religion. Andererseits lassen sich aber die «purifikatorischen», reinigenden Aspekte dieser Kritik nicht leugnen. Diese richten sich insbesondere gegen anthropomorphistische Verengungen und sollten auch im christlichen Raum Berücksichtigung finden; denn letztlich dienen sie indirekt der authentischen Vorstellung des «immer größeren Gottes».

Das hat Anfragen an einen allzu starr strukturierten Theismus zur Folge. Aus der Rede von Gott wurde die Rede vom *Göttlichen;* die Rede vom Göttlichen wurde so allgemeiner, anonymer und unbestimmter. Diese Entwicklung darf nicht vernachlässigt werden, da in ihr heute vielfach dieses allgemeiner verstandene Göttliche erfahren wird.

Neu zu bedenken haben die Offenbarungsreligionen auch ihre anthropologische Fundierung. Gerade auf diesem Gebiet ist die Auseinandersetzung mit der Religionskritik zu führen.

Angesichts der Gottlosigkeit der Moderne muß schließlich die Frage nach der *natürlichen Gotteserkenntnis* in neuer Form aufgenommen werden; gefordert ist die philosophische Theologie. Dabei ist zwar (traditionell gesprochen) «rational» zu argumentieren; aber es ist eine Dimension mit zu beachten, die die Rationalität im neuzeitlich begrenzten Sinn übersteigt: Gemeint ist die eigentliche religiöse Erfahrungsdimension des Menschseins.

Wie aber ist eine elementare Religiosität erlebbar zu vermitteln? Im Kontext der heutigen Situation, nämlich einer de facto gottfernen Gesellschaft, erscheint die mystische Erfahrung als ein überzeugender Weg. Es ist

demnach eine zentrale Aufgabe des Christentums, die mystische Dimension unter den gegenwärtigen Bedingungen erneut zu verlebendigen. Es gilt also, das moderne Selbstverständnis mit den Einsichten der großen Mystiker ins Gespräch zu bringen.

Wenn dieses Gespräch in sorgsamer Weise geführt wird, dann ist dadurch jedenfalls eine Möglichkeit gegeben, den Herausforderungen einer gottlosen Deutung der Wirklichkeit zu begegnen; denn von einer solchen Basis aus kann die Erfahrung der absoluten Wirklichkeit in der eigenen Glaubensüberlieferung neu erschlossen und erlebt werden.

Um solche Erschließungen geht es in der heutigen Situation der Gottesferne zuallererst. Es genügt nämlich nicht, eine allgemeine und undifferenzierte Erfahrung des Göttlichen zu vermitteln. Zur Diskussion steht die konkrete Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit, d.h. eine Begegnung mit Gott oder dem Göttlichen, die - allgemein kulturell und individuell-biographisch - durch eine spezifische religiöse Tradition geprägt ist.

[1] Wie ich in einer voraussichtlich 1996 erscheinender Publikation näher begründen werde, handelt es sich dabei um folgende vier Hauptgruppen: 1) Traditionell christliche Konfessionen; 2) Nicht-institutionalisierte Religiosität neuzeitlicher Philosophie und Kultur; 3) Neue Religionen und neureligiöse Bewegungen; 4) Nichtchristliche Religionen im westlichen Kontext.

[2] F. Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. G. Colli und M. Montinari (Berlin 1968), VI, 2, 68: Jenseits von Gut und Böse, 49; vgl. J. Figl, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie (Düsseldorf 1984), 296f.

[3] Vgl. J. Figl, Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen (Darmstadt 1993), Kap. VI: Die Ambivalenz neuer Religiosität gegenüber der Moderne, 169ff, bes. 174 ff.

JOHANN FIGL

geboren 1945; Studium der katholischen Theologie und der Philosophie an der Universität Innsbruck (Mag. theol.), Tübingen (Dr. theol.) und Wien (Dr. phil.); Habilitation 1983; Lehraufträge für Philosophie und Religionswissenschaft an der Theologischen Hochschule Linz; Professor für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; Vorsitzender der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; Forschungsschwerpunkt: Philosophie der Religionen; Religionen unter den Bedingungen der Moderne, besonders universalreligiöse Bewegungen; Mystik und Atheismus (vor allem Nietzsche). Zahlreiche Veröffentlichungen zu diesen Themenbereichen. Anschrift: Institut für Religionswissenschaft, Freyung 6a, A-1010 Wien, Österreich.

Pablo Richard

Der Gott des Lebens und die Wiedergeburt der Religion

I. Offizielle Religion und Volksreligion

1. Zwei religiöse Dimensionen

Eine offensichtliche Tatsache ist gegenwärtig das Wiedererstarken der religiösen und mystischen Dimension. Es handelt sich dabei jedoch nicht um die institutionelle Religion, sondern um eine Neubelebung der tiefen religiösen Wurzeln des Volkes. Ich schlage vor, zwei religiöse Dimensionen zu unterscheiden: eine offizielle und eine andere, im Volk verwurzelte.

In Lateinamerika praktizieren in der Tat die meisten Leute zwei Religionen: eine offizielle oder institutionelle und eine andere, im Volk lebendige, traditionelle. Bei den Volksbefragungen zum Beispiel erklärt man offiziell, der katholischen Religion anzugehören: Man empfängt die wichtigsten Sakramente (Taufe und Kommunion) und führt vielleicht das Leben eines praktizierenden Katholiken. Ebendiese Katholiken praktizieren jedoch gleichzei-

tig eine andere Religion. Bei den Indígenas werden die Religionen der Vorfahren praktiziert. Die afroamerikanische Bevölkerung nimmt an den Afro-Kulten wie *Voudou* oder *Candomblé* teil. In den meisten Fällen beteiligt man sich an den Frömmigkeitsübungen der Volksreligion. Manchmal sind es mehr oder weniger von der Kirche kontrollierte Frömmigkeitsformen, in anderen Fällen unabhängige synkretistische Kulte, und fast immer sind auch okkulte religiöse Praktiken dabei (Animismus, Magie, Horoskope).

Ähnlich verhält es sich bei den Christen der *anderen historischen* oder evangelischen *Kirchen.* Die derzeitige Wiederkehr der religiösen und mystischen Dimension hat mit den offiziellen Religionen wenig zu tun, weitaus mehr dagegen mit jenen tiefen religiösen Wurzeln, die am Rand und unabhängig von der institutionalisierten Religion ihren Ausdruck finden.

2. Gleichzeitig

Die Unterscheidung zwischen zwei Religionen oder religiösen Bereichen wird oftmals ausdrücklich und bewußt akzeptiert. Bei einer Versammlung der lateinamerikanischen Bibelwissenschaftler, die im Juni 1994 in Salvador da Bahia, Brasilien, stattfand und die Aufgabe hatte, das Verhältnis zwischen Bibel, Religion und schwarzer Kultur zu untersuchen, erklärte der schwarze Führer Albérico Paiva Ferreira kategorisch: «Christus ist nicht im Terreiro» («*Terreiro*» bezeichnet den geographischen Ort, an dem der afroamerikanische *Candomblé-Kult* gefeiert wird, und genauso wird auch die diesen Kult feiernde Gemeinde selbst genannt). Dieser Führer ist ein aktives, hervorragendes Mitglied sowohl des *Terreiro* als auch der Ortsgemeinde der katholischen Kirche, und er stellte ausdrücklich fest, er habe keinerlei Schwierigkeit, sich gleichzeitig in beiden Gemeinschaften zu engagieren.

In ähnlicher Weise hieß es auf dem II. Kongreß über Indianische Theologie (im Dezember 1993 in Panama) in bezug auf die indianische Religion: «Christus kommt danach». Die indianischen Völker haben mehr als fünftausend Jahre mit ihrer eigenen Religion gelebt, und in den vergangenen fünfhundert Jahren haben sie dank ihrer eigenen Religion und manchmal trotz des Christentums überlebt. Heute akzeptieren sie Christus und das Evangelium, aber *gleichzeitig* und in vollem Bewußtsein erklären sie auch: «Christus kommt danach». Das Erste und Grundlegende ist die indianische Religion. Christus gilt noch als der offiziellen Religion zugehörig.

Auch im Hinblick auf die Volksreligion machen die Christen oft einen Unterschied zwischen der als etwas Eigenes empfundenen Religion und der offiziellen Religion der Kirche. In der Volksreligion ist es das Volk, das entscheidet und die *Religion kontrolliert,* und zwar durch ein überaus weitgefächertes Spektrum von religiösen Führern aus dem Volk, die ihre Autonomie und Identität gegenüber der offiziellen kirchlichen Hierarchie klar und deutlich zum Ausdruck bringen.

3. Innerhalb der historischen Kirchen?

Die tief verwurzelte religiöse Dimension, die von der institutionalisierten religiösen Dimension zu unterscheiden ist, *vermag* sich unter bestimmten historischen Umständen innerhalb der historischen Kirchen in bedeutsamer Weise zu äußern. Dies *geschieht* normalerweise dann, wenn die Ortskirche keine zentralistisch-autoritäre Machtstruktur besitzt, wenn es kirchliche Basisgemeinden und eine starke Mitwirkung von Laien (Männern und Frauen) in der Kirche gibt, wenn eine echte Pastoral der Evangelisierung, die von den Kulturen der indianischen und afroamerikanischen Bevölkerung ausgeht, und ein Dialog mit deren Religionen existieren.

Eine der Herausforderungen der *Befreiungstheologie* bestand gerade darin, eine Evangelisierung von der tief verwurzelten religiösen Dimension des Volkes und von der Volksreligion her zu verwirklichen. Mancherorts ist dies gelungen und hat entscheidend zum Entstehen einer Indianischen Theologie, einer Schwarzen Theologie und anderer befreiender Volkstheologien beigetragen, die mit der Volksreligion verbunden sind. An anderen Orten oder unter anderen Umständen hat sich die Theologie der Befreiung fast ausschließlich innerhalb der Kirchen entwickelt. Sie erreicht zwar die bewußtere und engagiertere Basis des

Volkes, aber es gelingt ihr nicht, in die tiefe, ursprüngliche Glaubensdimension des Volkes einzudringen. In diesem Fall wird die Zweiteilung zwischen Theologie und Volksreligion nicht überwunden.

Eine andere Bewegung, die von der Theologie der Befreiung beeinflußt ist, stellt die sogenannte Bibellektüre des Volkes (oder pastorale oder gemeinschaftliche Bibellektüre) dar. Dieser Strömung gelingt tatsächlich eine evangelisierende und befreiende Begegnung zwischen dem tiefen Glauben des Volkes und der biblischen Tradition der Kirchen. Dies gelingt deshalb, weil bei dieser gemeinsamen Bibellektüre das Volk, vor allem das arme, unterdrückte und ausgeschlossene Volk, Subjekt des Prozesses der Interpretation des Gotteswortes wird. Dieser Prozeß vollzieht sich in der Verbindung mit den Wurzeln der religiösen und kulturellen Wirklichkeit des Volkes.

II. Kennzeichen der Volksreligion

1. Vier Elemente

Betrachten wir nun die grundlegenden Kennzeichen und Inhalte der tiefen religiösen Erfahrung des Volkes, die wir von der offiziellen oder institutionalisierten religiösen Erfahrung unterschieden haben. Wir heben hier nur vier wichtige Elemente hervor.

Erstens: der Körper. Die religiöse Erfahrung des Volkes wird wesentlich mit dem Körper zum Ausdruck gebracht: im Tanz, in der Musik, im Essen, in der Kleidung, in der Gesundheit. Der am religiösen Akt beteiligte Körper ist klar geschlechtlich bestimmt und lebt das Religiöse in seiner eigenen Sexualität.

Zweitens: die Gemeinschaft. Der religiöse Akt ist zutiefst gemeinschaftlich; er ist gemeinschaftsstiftend und will die Gemeinschaft stärken. In der Gemeinschaft sind alle beteiligt, und alle kommen in den Genuß der religiösen Erfahrung. Es gibt eine Disziplin und Schranken (zwischen Initiierten und Nichtinitiierten), bestimmte Funktionen und Ämter, aber *Hierarchien* und autoritäre Vorgehensweisen, die die Gemeinschaft kaputtmachen, *gibt es nicht.* Die religiöse Erfahrung ist von Solidarität, Geschwisterlichkeit und Zärtlichkeit geprägt, die sich in Umarmungen, Küssen und gemeinschaftlichen Symbolen körperlich ausdrückt.

Drittens: der Kosmos. An der religiösen Erfahrung des Volkes haben nicht nur der Mann und die Frau Anteil, sondern der ganze Kosmos: die Sonne, der Mond, die Erde, die Bäume, die Blumen, das Wasser, die Tiere, die Steine usw. ...In den religiösen Akt ist *alles einbezogen,* und das Kosmische und das Menschliche bilden eine einzige Geschwisterbeziehung, in der das Kosmische nicht nur symbolisch, sondern der Körper Gottes selbst ist.

Viertens: die Frau. Bei den Gottesdiensten des Volkes ebenso wie bei der indianischen und afrikanischen religiösen Feier kommt der Frau eine besondere, führende Rolle zu. Die Frau wird bei den liturgischen Ämtern und Diensten in relevanter Weise einbezogen.

2. Rückkehr zu den religiösen Wurzeln

Die tiefe, im Volk verwurzelte religiöse Erfahrung unterscheidet sich vor allem durch diese vier Kennzeichen deutlich von der institutionalisierten Religion. Diese ist in der Regel leiblos, geschlechtslos, antikosmisch, individualistisch, autoritär und patriarchalisch. Aufgrund der erwähnten vier Elemente gelingt es der tiefen religiösen Erfahrung, Religion und Kultur, Gott und Kultur tiefer zu integrieren; gleichfalls haben der Ritus, der Mythos und das religiöse Ethos mehr Kraft und Bedeutung.

Die religiöse Neubelebung oder Rückkehr zu den religiösen Wurzeln, die man gegenwärtig in der Krise der Moderne erlebt, weist auch all die Charakteristika auf, die wir in bezug auf die Volksreligion beschrieben haben. Es geht um eine Religion, die mit dem Körper, dem Tanz, der Musik, dem Essen, der Sexualität verbunden ist; sie ist gemeinschaftlich und kosmisch, mit einer starken ökologischen Prägung und einer entscheidenden Partizipation der Frau. Je mehr die offizielle Religion den Körper und die Sexualität unterdrückt, den Menschen von seiner geschwisterlichen Beziehung zu anderen Menschen und zum Kosmos abtrennt und autoritär und pa-

triarchal wird, um so mehr entfernt sie sich von der Volksreligion und sieht sie sich mit dem Wiedererstarken von Religion und Mystik in der Welt von heute konfrontiert.

III. Krise der Moderne und Wiedergeburt der Religion

1. Religionsbegriffe

Die Krise der Moderne hat zu einer Krise der modernen Auffassungen von Religion geführt. *Auguste Comte* hielt die Religion für ein primitives Wissen, das dem kritischen, wissenschaftlichen Wissen vorausgehe und zum Verschwinden verurteilt sei. *Karl Marx* definierte die Religion als Opium des Volkes und als Herz eines herzlosen Systems; das religiöse Elend sei nichts anderes als ein Ausdruck des wirklichen Elends; die Religion werde, wie er meinte, verschwinden, wenn die gesellschaftlichen Widersprüche überwunden würden. *Sigmund Freud* sah die Religion als Krankheit, als Illusion des neurotischen Geistes auf der Suche nach der Überwindung der Angst; ein gesunder Geist hätte Religion nicht nötig. *Max Weber* beschrieb die Religion als eine Erscheinung, die aufgrund des irreversiblen Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozesses zum Verschwinden verurteilt sei.

Wenn in der Moderne die Religion in der Tat den Aussagen jener Denker entsprochen haben mag, so bedeutet die Krise der Moderne auch die *Krise einer bestimmten Religiosität* und die Wiedergeburt der Religion mit anderen Eigenschaften. Wir beobachten eine *Wiederbelebung* des Religiösen und des Mystischen innerhalb der Volksreligionen, die abseits der modernen, institutionalisierten religiösen Formen entstehen. Die Religion erscheint jetzt wieder, aber nicht als Rückständigkeit, Opium, Elend oder Krankheit, sondern als Gesundheit, Protest und Utopie, als Quelle einer neuen Energie und als eine neue Form symbolischen und mystischen Wissens.

2. Drei wesentliche Kennzeichen

Die Religion, die gleichzeitig mit der Krise der Moderne wiederauflebt, hat drei wesentliche Kennzeichen.

Erstens: die Geschenkhaftigkeit. Die Religion reagiert auf den aufgeklärten Realismus, auf die moderne instrumentale Vernunft, auf die pseudobefreienden Messianismen von Naturwissenschaften und Technologie, auf den Mythos der Wirksamkeit der unbegrenzten Entwicklung, auf den Fetischismus von Macht und Prestige, auf die Religion des Marktes und die Ethik der Gewinnmaximierung. Die neue religiöse Erfahrung, die jetzt mit der Krise der Moderne wiederkehrt, ist eine Religion, die sich auf die Gnade und die Wahrheit stützt, gegen den Legalismus und die Heuchelei der offiziellen Religionen; sie bekräftigt die Mystik der Geschenkhaftigkeit gegen die instrumentalen Funktionalismen, die Mystik des Seins gegen die Leidenschaften des Habens und des Machen-Könnens, die Mystik der Armut und des Teilens gegen die Logik des Markts und des Profits. Es entsteht eine Religion der Geschenkhaftigkeit, der Gnade und der *agápe* (als einer uneigennützigen Liebe).

Zweitens: die Transzendenz. Die Religion, die mit der Krise der Moderne entsteht, ist eine Antwort auf *jeglichen* perversen *Spiritualismus,* der sich als ein Jenseits des Körpers, ein Jenseits des Kosmos oder ein Jenseits der Geschichte definiert. Sie richtet sich gegen die Spiritualismen, die den Körper unterdrücken, die Natur zerstören und das Ende der Geschichte proklamieren. Die Religion, die mit der Krise der Moderne wiedererstehen, sucht jetzt eine Transzendenz innerhalb der körperlichen, kosmischen und geschichtlichen Dimension; eine Transzendenz, die nicht jenseits der Geschichte liegt, sondern jenseits der Unterdrückung innerhalb der Geschichte; eine Transzendenz, die nicht jenseits von Körper und Natur liegt, sondern jenseits des Todes, aber innerhalb des Körpers und der Natur. Die Transzendenz ist die Überwindung der Unterdrückung und des Todes innerhalb unserer Geschichte, mit ihrer menschlichen, körperlichen und kosmischen Dimension. Diese Definition von Transzendenz ist meisterhaft illustriert in Bibeltexten wie Jesaja 65 und Offenbarung 21-22.

Drittens: die Transparenz. Die Religion, die mit der Krise der Moderne wiederkehrt, ist

eine Religion, die *die Gegenwart Gottes unmittelbar* in der Wirklichkeit der Dinge und der Personen *sucht,* ohne größere institutionelle, dogmatische oder hierarchische Vermittlungen. Prophetisch bringt dies der rebellische Ijob zum Ausdruck: «Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut» (Ijob 42, 3-5). Die Begegnung mit Gott findet statt in der unmittelbaren Transzendenz des Kosmos, des Körpers und der Gemeinschaft, jenseits der empirischen Daten, der anfaßbaren, begrenzenden Realität.

Gott ist in der tiefen, verborgenen Dimension der Geschichte, er offenbart sich in der Transparenz und in der Lichtfülle der Schöpfung; man erfaßt ihn eher mit dem Herzen, mit der Phantasie, mit Schweigen, mit dem Tun und der mystischen Vision als mit der Vernunft und den instrumentalen Definitionen.

IV. Die Wiedergeburt der Religion und das Leben der Armen

Bisher haben wir die Unterscheidung zwischen offizieller Religion und Volksreligion betrachtet und gesehen, wie die letztere diejenige Religion ist, die in der Gegenwart gestärkt wiederauflebt. Wir haben auch einige grundlegende Merkmale der Volksreligion kennengelernt: ihre besondere Beziehung zum Körper, zur Gemeinschaft, zum Kosmos und zur Frau. Anschließend haben wir das Wesen und die Kennzeichen der Religion analysiert, die mit der Krise der Moderne wiederauflebt: Die Religion ist nicht mehr Rückschritt, Opium oder Krankheit, sondern Protest, Utopie und Gesundheit, und ihre Merkmale sind Geschenkhaftigkeit, Transzendenz und Transparenz. Der Gott des Lebens ist ein unmittelbar im Körper, im Kosmos und in der Gemeinschaft präsenter, transzendenter und transparenter Gott.

Nun geht es uns um die Frage, was all dies für die Rettung des Lebens der Armen in der Dritten Welt bedeutet oder einfach über *die Glaubwürdigkeit Gottes als eines Gottes des Lebens* in der Dritten Welt aussagt. Der Ausdruck «Dritte Welt» ist zwar nicht mehr sinnvoll, aber wir gebrauchen ihn der Bequemlichkeit halber. Damit beziehen wir uns auf die armen Länder (fast ganz Mittel- und Südasien, Afrika und Lateinamerika) und auf die Armen in allen Ländern oder, wenn man so will, auf die 80% Armen und Elenden der Menschheit.

1. Welt der Ausgeschlossenen

Eine von Tag zu Tag deutlicher sichtbar werdende Tatsache ist die Todeswirklichkeit, die in den armen Ländern und bei den Armen aller Länder immer schneller wächst. Dem Zusammenbruch der historischen Sozialismen im Osten folgte sogleich der Zusammenbruch der abhängigen Kapitalismen im Süden. *Es entsteht ein wilder Kapitalismus,* in dem die 20% Reichsten der Menschheit 82,7% des Welteinkommens, 81,2% des Welthandels und 94,6% der Darlehen auf sich vereinigen; sie verbrauchen mehr als 70% der weltweit konsumierten Energie und 60% der Nahrung (vgl. Bericht des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen «Menschliche Entwicklung 1992»). Die Welt integriert sich in ein einziges Wirtschaftssystem, das des freien Marktes, das den Reichtum auf einige wenige konzentriert und in der Dritten Welt eine täglich isolierter, vergessener und überflüssiger werdende Mehrheit von Armen und Elenden produziert.

Zwei Todestendenzen erscheinen in der neuen internationalen «Ordnung»: die Zerstörung der Natur und der Ausschluß der Mehrheiten. Das neoliberale Bankett ist wunderbar, aber nur wenige Gäste sind da, und die natürliche Umgebung wird von Tag zu Tag mehr zerstört. Der «Ausschluß» ist ein neues Phänomen, das zu der bereits bestehenden Armut und äußeren Verelendung noch hinzukommt. Der Ausgeschlossene ist derjenige, der in der Logik des Marktes nicht vorkommt, der ausgesondert werden kann, dessen Tod die Effizienz und die Produktivität des Systems nicht beeinträchtigt. Unter den Ausgeschlossenen nehmen besonders die soziale Desintegration, die Auflösung der Familie und die Gewalt zu (nicht nur die Gewalt des Systems, sondern die Gewalt des Armen gegen den Armen, des Mannes gegen die Frau, des Erwachsenen gegen das Kind, einer ethnischen Gruppe gegen

eine andere); es wachsen Kriminalität, Drogenmißbrauch und Epidemien.

Die Dritte Welt als Welt der Ausgeschlossenen wird nicht länger als Bedrohung angesehen, als schuldiges Opfer, das geopfert werden muß, und als eine Welt, die von den Westmächten aus «humanitären Gründen» systematisch überfallen werden muß. Alle *möglichen Alternativen,* kritischen Theorien und Befreiungsutopien werden eiskalt *abqualifiziert und zunichte gemacht.* Somalia, Ruanda, Haiti, Bangladesch sind nur einige Vorboten der Zukunft, die die Dritte Welt zu erwarten hat. In dieser Situation des Sterbens der Menschheit und des Kosmos wird die Frage nach der Glaubwürdigkeit Gottes als eines Gottes des Lebens und als des Schöpfergottes aufgeworfen. Welche Religion kann unter solchen Todesbedingungen als Utopie und Hoffnung entstehen?

2. Reichtum in der Dritten Welt

Die Krise der Moderne, die mit der Krise der historischen Sozialismen im Osten beginnt und sich mit dem Scheitern des wilden Kapitalismus im Süden fortsetzt, wird von der Dritten Welt aus als eine Zivilisationskrise empfunden: eine Krise der modernen westlichen Welt und eine Krise der ihr zugehörigen «Neuen Christenheit». Die sogenannte *Postmoderne* ist nichts anderes als ein Teil der Krise der Moderne. Die *Postmoderne* ist nichts anderes als die Moderne in den letzten Zügen. In der Dritten Welt drängt sich eine andere Suche auf: der Aufbau einer alternativen Welt, die ihre eigenen kulturellen und religiösen Wurzeln hat.

Die Dritte Welt ist bestimmt arm an Waffen, Geld und Technologie, aber sie ist *reich an Menschlichkeit,* Kultur, Ethik und Spiritualität. Es gibt einen Reichtum und eine Identität in der Dritten Welt, die typisch für sie sind, eine Reserve an Menschlichkeit, Kultur und geistlicher Kraft, die die Wurzel einer Hoffnung und die Möglichkeit einer Lebensalternative nicht nur für die Dritte Welt, sondern für die ganze Welt sein kann. Wir dürfen die Dritte Welt nicht als eine Bedrohung, sondern als eine Hoffnung betrachten. In diesem Artikel können wir nicht auf alle ökonomischen, sozialen und kulturellen Möglichkeiten der Dritten Welt eingehen. Wir wollen nur ihre ethische und spirituelle Kraft und die befreienden Möglichkeiten zu ergründen versuchen, die mit dem Wiederaufleben der Religion in der Welt der Armen verbunden sind.

3. Gibt es eine Alternative?

Die Volkswirtschaftler und Politiker behaupten mit großer Gewißheit, es gebe keine Alternative zum gegenwärtigen globalen System des freien Marktes. Dies mag, zumindest kurzfristig, stimmen. Aber *als Theologen und Gläubige* behaupten wir ebenfalls mit Gewißheit, daß es durchaus möglich ist, eine Alternative zur Logik des Marktes zu schaffen: eine Alternative zur konsumistischen, individualistischen und gewaltausübenden Kultur des Marktes, eine Alternative zu der nur auf Effizienz und Profit gründenden Todesethik des Marktes und vor allem eine Alternative zur Vergötzung des Marktes. Ich sage mit Nachdruck: Es geht nicht um eine Alternative zum Markt als solchem, sondern um eine Alternative zur kulturellen, ethischen und spirituellen Logik des Marktes.

Wir leben in einer freien Marktwirtschaft, aber wir sind nicht vom Markt; wir führen das Erbe Jesu weiter, der von uns verlangte, in der Welt zu sein, ohne von der Welt zu sein (Joh 17, 14-19) und ohne die Dinge der Welt zu lieben (1 Joh 2, 15-16). Die Alternative besteht darin, im gegenwärtigen System zu leben, aber mit einer anderen Kultur, Ethik und Spiritualität, die mit unserem Glauben an den Gott des Lebens im Einklang stehen. Um eine wirkliche Alternative zu sein, muß sie natürlich eine ökonomische, politische und soziale Grundlage haben.

Auf die Möglichkeit dieser realen Grundlage können wir hier nicht ausführlich eingehen, aber sie ist in der Dritten Welt eine Realität. Wir weisen hier nur auf die Kraft der *alternativen sozialen Bewegungen,* die neuen historischen Subjekte, die «Volks-Wirtschaft» *(economía popular)* und die alternativen Wirtschaftsprojekte hin, auf den Wiederaufbau der lokalen oder basisbezogenen politischen Gewalt, die Neubelebung der Zivilgesellschaft usw... Auf dieser ökonomischen und politischen Lebensgrund-

lage entwickeln sich eine Kultur, eine Ethik und eine Spiritualität des Lebens, die eine Alternative zur Logik des Systems des freien Marktes darstellt.

4. Bedeutung der Religion

Wenn die Alternative zum System des freien Marktes eine Alternative zur kulturellen, ethischen und spirituellen Logik ebendieses Marktes ist, dann begreifen wir, wie wichtig die Religion in der Dritten Welt ist, um das Leben der Armen und der Ausgeschlossenen retten zu können. Immer hat die Religion in der Dritten Welt eine wichtige Rolle gespielt; sie *gehört* zutiefst *zu unserer Identität.* Tatsächlich sind die großen Schriftreligionen fast alle Dritte-Welt-Religionen: der Islam, der Buddhismus, der Hinduismus usw... und besonders das Christentum, das in Galiläa entstand und heute vor allem in der Dritten Welt lebt und wächst (es gibt mehr farbige Christen als weiße Christen). Die Dritte Welt ist, wie gesagt, arm an Waffen, Geld und Technologie, aber reich an Menschlichkeit, Kultur und Religion. Je mehr die Dritte Welt vom Tode bedroht ist, um so mehr entfalten die armen Mehrheiten ihr ganzes ethisches und spirituelles Lebenspotential, um überleben, widerstehen und Alternativen schaffen zu können.

Dies macht die Wiederkehr und das Wiedererstarken der Religion in der Dritten Welt erklärlich und sinnvoll. Dabei handelt es sich nicht um irgendeine beliebige Religion, sondern eine *Volksreligion,* deren Wesen Hoffnung, Protest und Utopie ist, eine Religion des Volkes, nicht der Institution, die im Körper, in der Gemeinschaft, im Kosmos und in der Beteiligung der Frau ihren Ausdruck findet. Eine Religion, die gleichzeitig mit der Krise der Moderne wiederauflebt und eine befreiende Dimension der Geschenkhaftigkeit, Transzendenz und Transparenz besitzt. Diese Religion erlaubt es uns - all dem Götzenkult um Wirtschaft, Markt, Politik, Technologie, Kultur und Institution zum Trotz -, Gott als den Gott des Lebens wiederzuentdecken. Die Wiederkehr und Neubelebung von Religion und Mystik in Zeiten einer Zivilisationskrise ist daher ein Zeichen der Hoffnung und des Lebens; sie ist die Antwort der Armen und Ausgeschlossenen auf die Krise und macht uns Mut, Widerstand zu leisten und für das Leben aller zu kämpfen.

Aus dem Spanischen von Victoria M. Drasen-Segbers

PABLO RICHARD

1939 in Chile geboren; 1967 zum katholischen Priester geweiht; Lizentiat in Theologie 1966 an der Katholischen Universität von Chile; Lizentiat in Bibelwissenschaften 1969 am Päpstlichen Bibelinstitut Rom; Studien in Biblischer Archäologie 1969/70 an der École Biblique von Jerusalem; Doktorat in Religionssoziologie 1978 an der Pariser Sorbonne; derzeit tätig in Costa Rica als Professor für Theologie an der Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión an der Nationalen Universität und Bildungsleiter am DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) im Bereich der Weiterbildung der pastoralen Mitarbeiter aus Mittelamerika und der Karibik. Neuere Buchveröffentlichungen: Muerte de las Cristiandades y Nacimiento de la Iglesia; La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres; Apocalipsis: Reconstrucción de la Esperanza (DEI, Costa Rica 1994), Übersetzung in Vorbereitung. Anschrift: Apdo. 389-Sabanilla, 2070 San José, Costa Rica.

CONCILIUM aktuell

Asztrik Várszegi

Die Kirche in Ungarn nach der Wende

Der Sturz des Kommunismus konnte mit Bestimmtheit erwartet werden. Dessen Zeitpunkt war jedoch ungewiß. Außerhalb der Gefängnismauern mögen manche Zeichen die kommende Befreiung angedeutet haben. Die Häftlinge selbst wurden urplötzlich überrascht. Die katholische Kirche, samt ihrer Hierarchie, nahm die zugefallene Freiheit verblüfft entgegen. Denkarten und die Mechanismen der Lenkung der Kirche durch den Staat bleiben für eine Weile handlungsbestimmend. Verängstigt, behutsam wagte man sich an die ersten selbständigen Schritte.

Die Wüste sprießt und blüht mit großem Reichtum nach einem lang ersehnten Regen. Uns ist es ähnlich ergangen. Eine ungeheure Vielfalt spiritueller und kultureller Phänomene gewann neue Kraft. Eine chaotische, freie Wucherung statt zielgerichteter, geordneter Entwicklung. Sie konnte Angst und Unsicherheit erzeugen. Bald wurde das Milieu von der Kirche als feindlich empfunden. Die Kirche und oppositionelle Gruppen waren der Diktatur gegenüber vereint. Die Freiheit entfesselte Differenzierung. Die Einheit zerbröckelte.

In einem schmerzvollen Prozeß mußte eine doppelte Gefährdung der Gesellschaft wahrgenommen werden. Die Ideologie der kommunistischen Diktatur förderte Säkularisierungstendenzen. Der Sog des Konsums hat eine ähnliche Wirkung, nunmehr von zunehmender Stärke.

Die Zeichen der Zeit wurden und werden von der Leitung der Kirche verspätet erkannt. Die Antworten fielen ambivalent aus. Als ob die Kirche in Gewand und Rüstung vergangener Zeiten versuchen würde, in unserer komplexen und säkularisierten Welt ihre ehemalige Rolle zurückzuerobern. Die Anpassung an die neuen Bedingungen kostet Zeit. Die Kirche und die Gesellschaft sprechen nicht dieselbe Sprache. Ihre Begriffe sind verschieden, ihre Stile zeitversetzt. Es kommt zu Mißverständnissen, zu Konflikten, zum Kampf. Das Endergebnis ist ein schlechtes allgemeines Befinden, in der Gesellschaft wie in der Kirche. In der Sterbezeit der Diktatur hat die Gesellschaft viel, vielleicht zu viel von der Kirche erwartet: Moral und Erziehung, sozialen und karitativen Beistand und sogar Vermittlung in der Wirtschaft. Die Erwartungen wie die Antworten darauf erwiesen sich als irreal und brachten Enttäuschung. Die Kirche war unfähig, rasch zu reagieren. Und als sie Mittel für ihr Handeln forderte, machte sie sich unbeliebt.

Selbst nach der Wende ist die Finanzierung der Kirche, ob aus eigener Kraft oder aus fremden Mitteln, ungelöst. Ihre gemeinnützigen Leistungen werden vom Staat gefördert. Für die religiös-kirchliche Tätigkeit wird, von einem jährlichen Parlamentsbeschluß, d.h. von Politik und Wirtschaftslage abhängig, ein Zuschuß gezahlt.

Ein Gesetz über die Rückgabe ehemals kircheneigener Immobilien anerkennt Gebäude zur Restitution, wenn sie zu religiösen, kulturellen, oder karitativen Zwecken bestimmt sind. Das heißt auch, daß die kirchlichen Rechtssubjekte (Diözesen, Gemeinden, Orden) auf ihr ehemaliges Eigentum und auf ihre frühere Tätigkeit festgenagelt wurden. Da jedoch diese Gebäude jetzt andere Benutzer haben, verursachen die Rückforderungen Antipathie und Streitigkeiten. Man spricht vom «Kulturkampf». Die unabdingliche Instandsetzung der abgewirtschafteten Bauten verschlingt hohe Summen. Nur selten wurde die Entscheidung getroffen das Leben, ohne sich von der vorkommunistischen Vergangenheit bestimmen zu lassen, in einem neuen Rahmen zu organisieren.

Einer Mehrheit in der Kirche schwebten Ideal und Wirklichkeit der Vorkriegszeit vor: eine mächtige, starke, durch ihre Institutionen einflußreiche Kirche. Man begann an einer solchen Kirche zu bauen. Nicht wenige in der Gesellschaft haben diese Bemühung als bedrohlich empfunden. Sie hatten eine Kirche der Barmherzigkeit, der Versöhnung, der Liebe erwartet. Eine groteske Situation ist entstanden. Die Kirche wurde als gierig und besitzversessen gebrandmarkt. Gleichzeitig aber wurde von ihr erwartet, daß sie unentgeltlich und alles aufopfernd der Gesellschaft dienen soll. Die Kirche richtete sich jedenfalls nach dem Modell der Volkskirche. Die Erfahrungen der unmittelbaren Vergangenheit und der christlichen Kleingruppen wurden nicht verwertet. Das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils konnte sich nicht genug durchsetzen, obwohl alle sich darauf berufen.

Die Erarbeitung eines Pastoralkonzeptes wurde durch die Unterschiedlichkeit der Vorstellungen vereitelt. Das Handeln der Leitenden der Kirche wird lediglich von zufälligen Zwängen und Gelegenheiten bestimmt. Nach der Wende konnte man auf eine offene, dialogfähige Kirche hoffen. Heute scheinen die Restauration der Autorität und der Kontrolle sowie die Absicherung der Institution die Oberhand zu haben. Eine Verkrampfung ist allgegenwärtig. Im ohnehin verwickelten gesellschaftlichen Geflecht löst dieses Verhalten Befremden und Kritik aus. Es gibt nunmehr nicht nur antiklerikale, sondern auch kirchenfeindliche Stimmen in der Gesellschaft.

Die Kirche führte in vielen Bereichen Kämpfe. Sie erwarb mit großer Mühe einen Platz in den Medien, kann aber diesen erst allmählich mit anspruchsvollem Inhalt füllen. Sie kämpft für Schulen aller Stufen. Eine katholische Universität, kirchliche Hoch-, Ober- und Grundschulen und Kindergärten sind entstanden. Diese Institutionen machen jedoch insgesamt erst drei Prozent aus.

Die ungarische Kirche hat nach und nach die Beziehungen zur Weltkirche aufgenommen. Sie erhielt von Hilfsorganisationen, Diözesen und einzelnen Institutionen beachtliche materielle Unterstützungen. Diese wurde bereitwilliger als ein Austausch der Erfahrungen akzeptiert. Verständnisschwierigkeiten wie auch eine künstliche Angstmacherei bewirkten die Meinung, daß man sich vom geistigen Einfluß des «Westens» und der «gefährlichen» westlichen Theologie hüten müsse. Für Christen aus dem Westen, die der ungarischen Kirche helfen wollen, sind dies schmerzliche Erfahrungen.

In den Jahren um die Wende gab es zahlreiche Initiativen von Laien, die auf Mißtrauen kirchlicher Amtsträger stießen. Viele wurden resigniert abgebrochen. Es gibt eine Katechetenausbildung und ein Theologiestudium auch für Laien. Der Einsatz der Absolventen scheitert aber an der vorherrschenden klerikalen Einstellung. Es gibt also viele verdienstvolle Bestrebungen in der Kirche Ungarns, die sich aber in den aus dem Kommunismus geerbten Widersprüchen nur schwer behaupten können.

Es gibt keine Krisenstrategie gegen die rasche Abnahme der Zahl der Priester, die auch durch den leichten Anstieg der Zahl der Berufungen nicht aufgewogen wird. Die übergroße Arbeitsbelastung birgt Gefahren für Mensch und Gesundheit. Die Einbeziehung der Laien drängt. Gleichermaßen dringend ist eine Veränderung der Denkweise und des Kirchenbildes in eine Richtung, daß ein jeder in eigener Zuständigkeit mitwirkt und alle im geschwisterlichen Miteinander kooperieren.

Die Kirche öffnet sich zunehmend der sozialen Verantwortung. Auf diesem Gebiet gibt es reiche Früchte. Und die wirtschaftliche und moralische Situation des Landes erhöht ständig den Bedarf für die soziale und karitative Tätigkeit der Kirche.

Die vergangenen Jahre der Kirche Ungarns führten durch Kämpfe und Anstrengungen. Gott erzieht uns durch die Herausforderungen und Fallen der Geschichte. Zunächst ist es gelungen, die hierarchische Ordnung der Kirche zu stärken, neue Institutionen zu schaffen, die religiösen Orden zu neuem Leben zu erwecken. Die Kirche steht im Kampf um ihre Präsenz in den Medien und im Bildungswesen. Sie weiß um die vielen ungelösten Aufgaben. Sie handelt aber immer in der Hoffnung auf den Beistand des Herrn der Geschichte.

Asztrik Várszegi OSB ist Erzabt der Kongregation der Ungarischen Benediktiner und ehemaliger Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz. Anschrift: Erzabt Bischof Dr. Asztrik Várszegi. Erzabtei Pannonhalma. H-9090 Pannonhalma Vár 1. Ungarn

«CONCILIUM aktuell» wird redaktionell von Miklós Tomka verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Redaktionskomitees von CONCILIUM wieder.

ASCHENDORFF
VERLAG

Thomas Söding

Das Liebesgebot bei Paulus

Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik

Das Liebesgebot steht im Zentrum der paulinischen Ethik. Der Apostel greift die Weisung aus Lev 19,18 auf, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, um mit ihrer Hilfe die alles entscheidende Grundhaltung christlicher Lebensführung zu kennzeichnen. Die Liebe zum Nächsten gilt ihm dabei als pneumatische Teilhabe an der Liebe, die Gott durch Jesus Christus dem Nächsten erweist.

Die Studie beleuchtet den alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund der paulinischen Agapé-Ethik. Vor allem aber untersucht sie in chronologischer Ordnung alle direkten und indirekten Agape-Mahnungen der paulinischen Briefe. Auf diese Weise kristallisiert sich das besondere Profil der paulinischen Ethik heraus.

Die Abhandlung zeigt, daß die Ethik ein integraler und charakteristischer Bestandteil der paulinischen Theologie ist.

1995, X und 330 Seiten, Leinen,
DM 90,– / öS 720,– / sFr 90,–
ISBN 3-402-04774-8
Neue Folge, Band 26 der Reihe
Neutestamentliche Abhandlungen

Thomas Schmeller

Das Recht der Anderen

Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika

Die Befreiungstheologie in Lateinamerika hat seit den sechziger Jahren einen neuen Zugang zum Neuen Testament entwickelt, der für mitteleuropäische Bibelleser und Exegeten oft überraschend ist. Befreiungstheologie ist dabei nicht nur Sache der Hochschulen. Ihrem Selbstverständnis nach geschieht das Entscheidende an der Basis, in Basisgemeinden. Dementsprechend wird im vorliegenden Werk die neutestamentliche Lektüre sowohl der professionellen wie der populären Befreiungstheologie untersucht. Die Annäherung an diese hierzulande noch wenig bekannten Lesarten, die reichhaltig dokumentiert werden, erfolgt zunächst auf historischem Weg, indem der unterschiedliche Bibelgebrauch durch die Konquistadoren analysiert wird. In hermeneutischer Sicht erweist sich dann der befreiungstheologische Umgang mit dem Neuen Testament als eine Lektüre aus der Perspektive der Anderen, die eine legitime Andersheit gegenüber mitteleuropäischer Bibeldeutung besitzt, ohne sich freilich der Vergleichbarkeit zu entziehen.

1994, X und 301 Seiten, Leinen,
DM 92,– / öS 736,– / sFr 92,–
ISBN 3-402-04775-6
Neue Folge, Band 27 der Reihe
Neutestamentliche Abhandlungen

Vorwort

Louis-Marie Chauvet

Leib und Liturgie

Thomas von Aquin hatte die Sakramente von vornherein als Wirklichkeiten «in genere signi» verstanden. Damit war ein Grundsatz aufgestellt, der den konkreten Zeichen, wie sie die Kirche in ihren Zelebrationen des Mysteriums Christi vollzieht, theoretisch eine weitgreifende Beachtung hätte verschaffen müssen. Leider muß man zugeben, daß es dazu eigentlich nicht kam. Erst in der letzten *quaestio* seines Eucharistietraktats interessierte sich der große Dominikaner für den Ritus dieses Sakramentes (vgl. Sth III q 83). Man kümmerte sich in diesem Zusammenhang um die Riten der Kirche nur als mögliche Ursache von *defectus,* die die Sakramente ungültig machen würden, oder als Anlaß zu allegorischen Interpretationen. Gewiß, der Leib und das Sinnenhafte überhaupt wurden nicht ignoriert; doch galt das Interesse an ihnen mehr ihrer Notwendigkeit im Vollzug der Liturgie und folglich ihrem Wert als unvermeidliches methodologisches Durchgangsstadium für das Sakramentale und weniger ihrer Eigenschaft als eines theologisch wesentlichen Bestandteils der Sakramente. Dieser Mangel führte in der Neuscholastik zu noch schlimmeren Folgen. Der große Artikel «sacrements» von A. Michel im *Dictionnaire de Théologie Catholique* vom Jahre 1938 schwieg sich über die Beziehung der Sakramente zur liturgischen Handlung völlig aus (immerhin finden sich doch in Spalte 619 ganze fünf Zeilen von insgesamt mehr als 11 000). Die *lex orandi* der Kirche wurde nicht als wahrer *locus theologicus* erkannt.

Wie aber soll man in einem Fach wie der Sakramententheologie, die sich doch vor allem mit Konkretem befaßt, irgend etwas theologisch Zutreffendes sagen, ohne zugleich von der Art und Weise auszugehen, wie die Kirche zelebriert? Zweifellos wären viele falsche Probleme und Sackgassen vermieden worden, zum Beispiel über die Gegenwart Christi in der Eucharistie (der Einsetzungsbericht wird isoliert genommen oder sogar auf die Wandlungsworte selbst eingeschränkt) oder über die Theologie des Amtes (vgl. das «Wir» im liturgischen Gebet[1]), wenn sich die Reflexion über die Sakramente immer ernsthaft an die Zelebrationspraxis der Kirche gehalten hätte. Die monastische Theologie hatte sich zwar sicher allzu eng an der Liturgie orientiert, so daß die Anfragen der kritischen Vernunft nicht genügend beachtet wurden; die scholastische Sakramententheologie ihrerseits aber trennte sich doch allzu sehr von dieser Liturgie (wie auch von der Heiligen Schrift), die doch immerhin ihre lebendige Quelle bildet. Ist das Wegtriften in den Juridismus und in die Kasuistik vor allem seit dem 14. und 15. Jahrhundert nicht vielleicht der Preis, den sie für diesen Mangel an Aufmerksamkeit hat zahlen müssen?

Der Vorrang der *actio liturgica* vor der Reflexion über die Sakramente wurde seit einigen Jahrzehnten weitgehend freigelegt. Die Sache kann von nun an als festgeschrieben erachtet werden, wie immer es auch mit der theologischen Strömung bestellt sein mag, in der sie sich entwickelt. Doch gehen noch nicht alle Theologen so weit, wie es M.-D. Chenu schon vor zwanzig Jahren in einem Beitrag unter dem provozierenden Titel «Für eine sakramentale Anthropologie» gefordert hatte: «Sakramentale Anthropologie», ein Ausdruck, der seine ganze Dichte nicht als Illustration einer im voraus bekannten sakramentalen Wirklichkeit gewinnt, sondern als einen wesentlichen Aspekt des Sakramentes. Wir können das Sakrament nur konsubstantiell mit dem Menschen erfassen. Die beiden Begriffe «Anthropologie» und «sakramental» sind nicht voneinander trennbar, und das nicht nur auf der

Ebene der Methoden - dies allein schon wäre wertvoll -, sondern konstitutiv. Und später stellte der Verfasser des Beitrags das «Prinzip» des Sakramentalen auf, wie er es nennt, nämlich «die radikale Konnaturalität des Sinnenhaften im sakramentalen Geschehen», da die Materie «der erste Wesensbestandteil des Sakramentes» sei (La Maison-Dieu 119, 1974).

Diesem Prinzip kann man heute nun aber nicht beipflichten, ohne auf die Fragestellungen und die Analysemittel zurückzugreifen, die uns derzeit von der Sprachphilosophie sowie von den Human- und Gesellschaftswissenschaften angeboten werden. Denn die «Materie» oder das «Sinnenhafte», das in die Konstitution des liturgischen *sacramentum* eingeht, besteht aus Sprechakten, deren verschiedene Wirkungen genau zu betrachten sind. Die Sakramente werden in-formiert durch Worte, Materialien, Gebärden oder Haltungen gemäß den spezifischen Ritualvorschriften, durch eine symbolische leibliche Gegenwärtigkeit des einzelnen Gläubigen inmitten des Leibes der Kirche, durch eine sinnliche Wahrnehmung, die sowohl auf dem Niveau des Geschmacks, des Geruchs und des Tastgefühls, als auch des Gesichtssinnes, des Gehörs usw. geweckt wird. Die Liturgie ist keine Angelegenheit von «Ideen», sondern sehr wohl des «Leibes» oder besser der «Leibhaftigkeit».

Unter «Leibhaftigkeit» verstehen wir das menschliche Subjekt in seiner Integralität. Der Ausdruck bezeichnet den Menschen als individuellen, symbolisch (von *symbolé* = Gefüge) aus uranfänglicher Tradition, sozial geprägter Kultur und kosmischer Natur gefügten Körper, ein bei jedem Menschen einzigartiges Gefüge, wie die Geschichte seines Verlangens. Seit der frühesten Kindheit, ja sogar seit der Ausformung im bekanntlich ebenso kulturellen wie biologischen Mutterleib ist so der Mensch durch dieses dreifache geschichtliche, gesellschaftliche und kosmische Körpersein auf völlig eigengültige Weise zu seiner vollen «spirituellen» Höhe angelegt. «Leibhaftigkeit» bezeichnet demnach das menschliche Subjekt als signifikanten Körper oder als Wortleib: Er ist sprechender Körper, weil er schon immer, seit dem Mutterschoß, gesprochen ist. Das «Spirituellste» kommt daher nur mittels des «Körperlichsten» zustande.

Ist denn dann die Liturgie etwas anderes als die «Epiphanie» dieses Körperseins des glaubenden Menschen in seiner zugleich ganz persönlichen und ganz institutionellen, sozialen und kosmischen Beziehung zum lebendigen Gott? Sie ist das symbolische In-Szene-Setzen des Glaubenden mit allen Dimensionen seiner individuellen «Leibhaftigkeit»: Individuell in den vielfältigen Möglichkeiten der Stimme, der Gebärden, der Haltungen und der Schritte; kollektiv im ständigen Bezug auf die *ecclesia* der Vergangenheit (vgl. den ständigen Hinweis der Liturgie auf die Tradition) und der Gegenwart (vgl. das gemeinschaftliche «Wir» als das aktive Subjekt der Liturgie); und schließlich auch kosmisch mittels der Verwendung von materiellen Dingen als symbolischen Repräsentanten des Alls und der Geschichte der Menschen, als Schöpfung Gottes.

«Geheimnis des Glaubens!» - Tatsächlich sagen uns Liturgie und Sakramente, daß die «geistlichste» (pneumatische) Gemeinschaft mit dem in Jesus Christus Mensch gewordenen Gott sich nicht in einer Unmittelbarkeit verwirklicht, die die Widerständigkeit des Körpers und des Sinnenhaften verneint, sondern im Gegenteil in der Vermittlung des «Allerkörperlichsten»; folglich in der Vermittlung dessen, was durch und durch institutionell, geschichtlich und sinnenhaft ist, belastet mit der ganzen Zweideutigkeit menschlicher (allzu menschlicher!) Existenz. So etwas aber erfordert vom Christen eine tiefgreifende Bekehrung. Er ist ja so oft versucht, prompt einen imaginären unmittelbaren Kontakt mit Gott herbeizuwünschen - den individualistischen und intimistischen Kontakt im Stil der «schönen Seele» oder der «bürgerlichen» Religion. Die Liturgie erinnert ihn daran, daß sich die Gemeinschaft mit dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Gott nirgendwo anders als in der materiellen Dichte eines Körpers der Geschichte, der Kultur, der Welt und des Verlangens verwirklicht.

Der «Leib», von dem der Titel des vorliegenden CONCILIUM-Heftes («Leib und Sinnlichkeit in der Liturgie») spricht, ist in dem hier dargelegten grundsätzlichen Sinn zu verstehen. Darum untersuchen die Beiträge des ersten Teils einige fundamentale Aspekte des Rituellen als In-Szene-Setzen des menschlichen

Körpers: Ritus als einzigartiges «Textspiel» (J. Jacques); Sinnenhafte Wahrnehmung als Zugangsvermittlung zum Sinn oder zur Bedeutung (F. Marty); liturgischer Raum als symbolischer, die übermittelte Botschaft und deren Aufnahme in-formierender Raum (L.M. Chauvet); christliches Liturgie-Ethos als Weg zwischen einseitiger Intimität und Expressivität (J.Y. Hameline); Beziehung der Liturgie zum Kosmos und seinem jahreszeitlichen Zyklus (M. Metzger).

Der zweite Teil betrachtet den Leib als durch ein kulturelles Gedächtnis gestaltete Wirklichkeit (S. Buckland), was M. Puga und E. Uzukwu konkret in den lateinamerikanischen und afrikanischen Liturgien nachprüfen; F. Kabasele hingegen zeigt uns, wie das den afrikanischen Christen und Muslimen gemeinsame Kulturgedächtnis hilft, wirklich und wirksam ins Gespräch zu kommen. I. Renaud-Chamska ihrerseits erinnert uns daran, daß die christliche Liturgie in ihrer langen Kette von Zitaten der biblischen und kirchlichen Tradition ein wahres Konservatorium des Gedächtnisses der Kirche darstellt.

Die dritte Abteilung ist einigen aktuellen Problemen gewidmet. Hier hatte man natürlich nur die Qual der Wahl. Schließlich wählten wir Beiträge in zwei Richtungen: Einerseits in Richtung eines liturgischen Ethos unterschiedlicher Art in der Kirche, entsprechend den verschiedenen kulturellen Traditionen (Indien: J. Sahi; China: J. Tong; hispanische feministische Gemeinschaften in den USA: A.M. Isasi-Diaz); andererseits in Richtung der zeitgenössischen (manchmal postmodern genannten) abendländischen Gesellschaftsformen mit ihren Sonderproblemen: Rolle der Frau in der Liturgie (T. Berger), Aufkommen neuer Rituale in der Gesellschaft (N. Mitchell), tatsächliche oder mögliche Rückwirkung des heutigen Verlangens nach dem «Emotionalen» im religiösen Bereich auf die Liturgie (J. Lamberts).

Der vorgeschlagene Denkweg bringt den ganzen Umfang der körperlichen Vermittlung im christlichen Gottesbezug ans Licht. Die Liturgie im allgemeinen und die Sakramente im besonderen bilden so die stärkste Stütze für das Bemühen, jedem illusionären Anspruch auf eine unmittelbare und transparente Beziehung zu Gott entgegenzutreten. Der Sakramententheologie und der pastoralen Praxis bleibt die Aufgabe, daraus die entsprechenden Folgerungen zu ziehen.

[1] Petrus Lombardus hatte allerdings feinsinnig bemerkt, daß ein von der Kirche getrennter Priester die Eucharistie nicht konsekrieren könne, weil er nicht das *«offerimus»* der Anamnese zu sprechen vermag, das *«quasi ex persona ecclesiae»* geschieht (Sent. IV, d. 13). Leider hat Thomas von Aquin diesen Standpunkt angefochten (Sth III q 82 a 7 ad 3).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

Francis Jacques

Von den Sprachspielen zu den «Textspielen»

Der Fall des religiösen Ritus

Halte dir immer vor Augen, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine damit, daß es keinen Grund hat. Es ist weder vernünftig noch unvernünftig. Es ist da wie das Leben.

(Ludwig Wittgenstein)

Die philosophische und die jüdisch-christliche Kritik des Ritus schließen beide eine gewisse Entritualisierung ein. Unter welchen Bedingungen und bis zu welchem Punkt könnten sie aufeinander zugehen? Ich bringe diese übrigens wohlbekannte Frage nicht um ihrer selbst willen ins Gespräch. Besser ist es, sie sehr schnell in eine aktuelle und konstruktive Fragestellung einzufügen. In welche? Wir wollen vorsichtig (und erfinderisch, wie ich hoffe) das Plädoyer Wittgensteins für die Eigentümlichkeit und Ursprünglichkeit des rituellen Denkens weiterführen[1].

Wir bejahen zunächst Wittgensteins Grundsatz: Man zeigt den Sinn oder den Gebrauch eines Ausdrucks nicht so, wie man mit dem Finger einen Weg zeigt, sondern durch *Beispiele.* Die Worte «Liebe», «Vergebung», «Nächster», «glauben», «lieben» bedeuten weder durch sich selbst noch durch eine Art individueller Verfügung irgend etwas. Daß ihr Gebrauch kraft einer sogenannten wirklichen Bedeutung so geschähe, wie es sein muß, das zu glauben wäre ebenso sinnlos wie es sinnlos wäre sich einzubilden, wir handelten ganz nach Belieben in einem freien Gebrauch wie bei einem rein literarischen Schaffen. Diese oben genannten wichtigen Wörter religiöser Texte bedeuten etwas, weil sie zu einer Sprache gehören und diese selbst in allen Stufen einer Lebensweise ihre Wurzeln hat.

Das Erlernen der Bedeutung dieser Vokabeln besteht nicht darin, ihre vielfältige Verwendung zu beobachten und dann von einer Zusammenstellung der Verwendungsmöglichkeiten aus zu verallgemeinern. Der Aufwand *beispielhafter* Anwendungen bliebe schweifend, würden wir ihn sich selbst überlassen. Sich eine Sprache vorstellen heißt, zum *Entstehen* einer Lebensform beitragen. Die hier in Frage stehende Sprache ist nicht die landläufige Sprache, vielmehr ein typisches Idiom, das man religiöse Sprache nennt. Diese selbst hat ihren Ursprung in einer gewissen, auf das Prinzip[2] bezogenen Lebensweise und fördert vor allem gerade diese Lebensweise selbst.

Vorbemerkung: Über die Typenhaftigkeit bestimmter Texte

Auf eine gewisse Weise ist durch das, was die Sprache zu sagen erlaubt, nicht das letzte Wort gesagt, obwohl man nicht mehr sagen kann, als das, was die Sprache zu sagen gestattet. Ich füge hinzu: in gewissen Typen von Texten, die bestimmte, genaue semantische Werte in sich schließen. Und ich halte daran fest, daß die Kategorisierung und allgemeiner der Gedanke der Religion nirgendwo anders als in ihrer eigenen Textualität zum Ausdruck kommen.

Es kommt immer ein Moment, wo der religiöse Text sich als liturgischer Text zu geben strebt. Er wird zum Ritus. Das Buch Levitikus umfaßt Rituale wie das Opfer und die Investitur der Priester, aber auch Gesetzessammlungen wie das Gesetz der rituellen Reinheit, das «Heiligkeitsgesetz» und verschiedene, mit dem Kult in Verbindung stehende Weisungen. Das Buch Numeri ist ein Gemisch von Erzählungen, die das Leben Israels in der

Wüste betreffen, sowie Ritualvorschriften usw. Der Text übernimmt eine Wirklichkeit, will diese aber selbst durch sein Einwirken verändern. Die Sprache des Heils, der Gerechtigkeit oder der höchsten Liebe will mächtig sein, um das Ärgernis radikaler Kontingenz inmitten der Form religiösen Lebens zu überwinden und zu transzendieren.

Tun wir einmal so, als hätten wir diese erstaunlichen Texte nicht gelesen. Wie steht es mit ihrer Macht, neue Bedeutungen zu schaffen? Sie ist gewaltig. So sehr, daß es zweifelsohne keine *eigentlich* religiösen, philosophischen, wissenschaftlichen oder literarischen Fragen gibt wie etwa «Existiert Gott?» oder «Was ist eine natürliche ganze Zahl?» Seien wir konkret und sagen wir lieber: Es gibt sicher Fragen, die in religiösen, philosophischen, wissenschaftlichen oder literarischen Texten Form angenommen haben. Diese Fragen müssen in eine entsprechende, jedesmal von Verlangen nach Antwort angestiftete Fragestellung gefügt werden. Jedesmal unterwirft sich die Sprache unvergleichbaren Prüfungen und Verwendungen, damit neue semantische Werte entstehen. Wenn jede Textform dahin strebt, auszusagen, was in ihr aussagbar ist, dann ist nichts verloren.

Erscheint die Anwendung gewisser Worte und gewisser Ausdrücke in den typisch theologischen Texten Wittgensteins als unpassend, so deswegen, weil sie aus ihrem natürlichen sprachlichen Umfeld herausgerissen wurden.

«Die Theologie, die auf den Gebrauch *gewisser* Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchtelt sozusagen mit Worten, weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß»[3].

Es geht nicht darum, die Gedanken ohne die Worte zu übermitteln. Das einmal zugegeben, geht es auch nicht darum, «mit Worten zu fuchteln» außerhalb der Wendungen, die ihnen ihr Gebrauch in einer natürlichen *Praxis* zuteilt. Die religiösen Texte nun sind der natürliche Kontext zum Gebrauch dieser Worte. Sie entstammen einer klar erkennbaren Lebensform.

Bekanntlich sind die Sprachspiele wirkliche oder imaginäre Sprachgebrauchsmuster. Wittgenstein charakterisiert sie als Fall-Familien. So z.B. die Sprachspiele des Schmerzes, sei dieser nun ausgedrückt, zugefügt oder beschrieben. Allgemeiner jene Sprachspiele, in denen persönliche Erfahrungen berichtende psychologische Ausdrücke vorkommen. Solche Sprachspiele funktionieren wie Proben bereits abgelagerter und sozialisierter menschlicher Verhaltensweisen. Wittgenstein betont ihre gleiche Würde.

Die Texte, auch die liturgischen, kommen nicht irgendwo und auch nicht irgendwann zur Anwendung. Es sind im Fall der liturgischen Texte Verwendungen durch eine um das Heil besorgte bestimmte Lebensgemeinschaft. In der Liturgie wird der Name des Herrn in allen Tonarten gefeiert: Er wird gepriesen (Ps 96,2; 44,9) und gerühmt (Ps 69,31; 34,4), man hüpft und tanzt für ihn (2 Sam 6,16). Hier geht es um die Frage nach der Heilswahrheit im Verlauf eines thematisierenden und kategorisierenden Vorgehens auf dem Weg zur genauen Bestimmung.

Deshalb nähern wir uns diesem Gebrauch von einem Begriff der Textbedeutung aus, den wir mit der religiösen Fragestellung als einer Heilsfrage in Verbindung bringen[4]. Da die Textebene nicht die einer gewöhnlichen Sprache ist und nicht einmal die einer sogenannten religiösen Sprache, ziehe ich dem Ausdruck «religiöse Sprachspiele» den Ausdruck «religiöse Textspiele» vor, dies auch noch aus anderen Gründen, die ich jetzt erklären will.

Der allgemeine Rahmen: Von den Sprachspielen zu den Textspielen

Hier zunächst mein *erster Grund:* Viele Begriffe wandern auf unvorhergesehenen Umwegen fern von ihrer Quelle. E. Benveniste untersucht die Verbreitung des lateinischen Wortes *orarium.* Man denke auch an Wörter wie «lästern» oder «fluchen». Ihre Quelle findet sich in gewissen Texten, falls man bis dahin zurückzugehen versteht. Diese Wörter tauchen erneut auf in bestimmten Wendungen, die den Linguisten interessieren. Betrachtet man sie genauer, stellt man fest, daß es keine Beispiele sind, sondern aktiv wirkende Aussagen: «gegen (jemand) lästern» (Mk 14,64; Mt 12,31), jemandem «ins Angesicht fluchen» (Ijob 2,5). Ihre Entlehnung nimmt genaue

Formen an, die sich nur aus bezeugten Wendungen abstrahieren lassen.

Das will auch besagen, daß der Wortschatz kultureller Begriffe nicht alles ist, auch wenn man sie mit oder ohne Schlüsselbegriff diachronisch und im Geflecht ihrer erkennbaren Konkordanzen betrachtet. Es besteht eine Vorgegebenheit, eine Ausbreitung und eine Vielfalt neuer *Wendungen,* die uns das in der Sprache vorhandene bedeutsame Material zuspielt. Der Vergleich dieser Wendungen hat mir eine Überraschung von philosophischer Tragweite bereitet: Ich bin zu der Überzeugung gelangt, daß unsere Sprachspiele, in denen sich die ordnende Tätigkeit des Denkens auswirkt, ursprünglich Textspiele sind.

Aber warum «Spiele»? Hier nun mein *zweiter Grund:* Wegen dem Ursprung. Die Abhängigkeit von Wittgenstein ist offenkundig. Er hat als erster diesen bescheidenen Begriff verwendet, um die angenommenen Über-Begriffe, die von der Sprache, dem Denken und der Erfahrung Rechenschaft ablegen müßten, zu erhellen. Die Analogie wird mitten in die Fragestellung versetzt: Die Frage «Was ist ein Wort?» ist der anderen Frage «Was ist eine Schachfigur?» analog.

Und warum «textliche» Spiele? Die natürliche Sprache besitzt Schichten. Ihr *effektiver* Ursprung ist manchmal erfaßbar, auch wenn die Entlehnungen mehr oder weniger verwischt sind. Es ist ein offensichtlich textueller Ursprung. So etwa für die illokutionären Verben «bezeugen», «bitten», «vergeben», «verheißen», «fluchen» oder «schwören». Wir wollen zwei Beispiele anführen. Nach der üblichen Theorie diskursiver Tätigkeit setzt ein Sprecher, der *bezeugt,* voraus oder hält es für erwiesen, daß er Zeuge des Tatbestandes war, den er durch den Satzinhalt darlegt. Ganz besonders bei einem Prozeß: Die Vorbedingung der Aussprache wird in einem *juridischen* Text niedergelegt. Das gleiche gilt für die Zeitwörter *gestehen* oder *bitten.* Im üblichen und neutralen Sinn bedeutet eine Bitte ein mit Ehrfurcht und Demut (Ausführungsweisen) vorgetragenes Ansuchen, das ein starkes Verlangen nach der erbetenen Sache zum Ausdruck bringt (mit Aufrichtigkeit als Bedingung). Das Geständnis bestimmt sich aber diskursiv nur im juridischen oder religiösen Text. Und wie steht es mit dem Gebet im religiösen Text? Noch vor jedem Rückgriff auf die gewöhnlichen Sprachregeln und auf unsere allgemeine linguistische Zuständigkeit handelt es sich darum, sich an Gott zu wenden, um ihn demütig zu bitten, einen Wunsch zu erfüllen oder irgend etwas zu gewähren, das zu erlangen nicht in unserer Macht steht. Wir erfahren so auch, daß es nicht nur Bittgebete gibt, sondern auch Lob- und Fürbittgebete, deren Ausführung sehr vielgestaltig sein kann.

Ich habe an dem Doppelsinn von Spiel als *play* und *game* festgehalten, um dem sehr weitverzweigten, in der Textwerdung entstandenen Netz neuer semantischer Werte auf die Spur zu kommen. Genauso wie das Spiel *(play)* Möglichkeiten neuen Verhaltens und neuer Ansichten freimacht, denen bisher ein gewisser Ernst Fesseln angelegt hat, ebenso befreit das Textspiel Möglichkeiten von Sinn, die durch die gewöhnlichen Formen des Diskurses gegängelt waren. Immerhin verhalten sich diese Textspiele auf der Ebene des Textes, dem sie ihr eigenes Gesetz aufgeprägt haben, nicht regellos *(game)* oder besser gesagt unregelmäßig. Es wäre aber falsch zu meinen, der Textgebrauch ließe sich in allen Fällen auf eine Gesamtheit von ausdrücklichen Regeln beziehen, wie sie die Sprachpragmatiker für die Sprechakte aufgestellt haben. Der Textgebrauch besitzt etwas Unauflösbares.

Und der *dritte Grund,* warum ich den Ausdruck «Textspiele» dem Ausdruck «Sprachspiele» vorziehe: Wegen der Wirksamkeit. Sie verdeutlicht den zweiten. Die religiöse Sprache wird irgendwo zwischen ihrem *terminus a quo* und ihrem *terminus ad quem* zur Mehrzahl durch den Begriff der Sprachspiele. Einerseits entspringen sie einem gewissen Kontext menschlichen Verhaltens bis hin zur Lebensweise als dem maximalen Sprachfeld; andererseits verwirklichen und erfüllen sie sich zwangsweise als Textspiele. Es scheint berechtigt, sie im Stadium ihrer Vollendung zu erfassen.

Nach der spielerischen Komponente (die man überwinden wird) gehört zu den Textspielen, von denen wir reden, eine *nonverbale* Komponente: Geste, Haltung - wichtig für das Rituelle. Sie fügen sich in einen besonderen Vorgang der Textwerdung. Wenn uns also die

logische Analyse dessen, was wir rein geistig durch unsere ethischen und religiösen Ausdrücke bezeichnen, als irrtümlich erscheint, so zweifellos deswegen, weil es uns noch nicht gelungen ist, den angemessenen Kontext dort zu finden, wo die religiöse Sprache waltet.

Um der Effektivität willen habe ich es vorgezogen, mich näher an den Ursprung heranzubegeben. Ich möchte von vollendeten und einzigartigen Gestaltungen sprechen. So sehr, daß man der Ansicht sein kann, sie fügten sich empirisch in den bezeichnenden Rahmen besonderer religiöser Erfahrungen. Gewiß, sie schöpfen aus den lebendigen Reserven der Sprache, aber im Blick auf eine effektive Textwerdung. Man begreift, daß durch ihre spätere Rückkehr in das Geregelte gewisse Züge ausgewischt, gewisse Werte neutralisiert werden.

Und schließlich mein *vierter Grund:* Wegen der systematischen Übereinstimmung. Es ist klar, daß die Textspiele in der Sprache kein isoliertes Dasein führen, sondern eine systematische Kohärenz besitzen, die sich an eine Lebensweise bindet - gerade an jene nämlich, zu der man sich, durch den mächtigen Apparat der Tradition im Kanon der Heiligen Schrift bestätigt, persönlich entschieden hat. An die Gerechten richten sich Empfehlungen oder Ermutigungen zur Treue, Ermahnungen zum Heil, während die Sünder oder die Feinde zur Zielscheibe von Verfluchungen werden. Jeder hat eine Bestimmung, und sie ist Gegenstand einer angemessenen Betrachtung. «Es kommt mir vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie das leidenschaftliche Sich-Entscheiden für ein Bezugssystem sein. Also obgleich es *Glaube* ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art, das Leben zu beurteilen»[5].

Hätte man sich um jeden Preis auf Wittgenstein beziehen wollen, wäre es nötig gewesen, von einem weitreichenden Sprachspiel des Heils zu reden. Nach Wittgenstein soll man nämlich die Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten des Denkens als grammatische Unmöglichkeiten im Indikativ darstellen, und zwar in Form von charakteristischen Eigentümlichkeiten unserer Sprachspiele.

Doch in welchem Sinn? Wagen wir den Schritt in das religiöse Denken. Man liest, man liest erneut, man kommentiert gewisse Ausdrucksformen. Man stimmt zu. Sie können zu religiösen Gattungen gehören. So etwa die Prophetie zur Gattung der Orakel, der Lobpreis zum Hymnus, die sittliche Ermahnung zur Homilie. Diese Gattungen können eine oder mehrere diskursive Weisen einbeziehen. So schließt z.B. das Gleichnis eine Erzählung ein. Alles das aber bleibt abstrakt und ungenau im Vergleich zur einzigartigen und konkreten Ausführung der Textspiele. Sie sind die wahren Werteinheiten der Bedeutung. Und sie sind es auch, die *a priori* Notwendigkeiten oder Unmöglichkeiten darstellen. Unter den Verhaltensmöglichkeiten ist Raum für das rituelle Verhalten. Man müßte in diesem Sinne das Gebet, die Meditation und die liturgischen Betätigungen untersuchen.

Der Ritus unter dem Aspekt von Textspielen

Die *liturgischen* Textspiele sind mit Gesten, Gebaren und existentiellem Verhalten solidarisch, ohne daß die sie begleitenden Ideen oder Meinungen ihre intelligible Grundlage bilden. So das vertrauensvolle Gebet (vgl. Ps 20,8) wie das des Propheten Elija: Er «kauerte sich auf den Boden nieder und legte seinen Kopf zwischen die Knie» (1 Kön 18,42). Das mindeste wäre, den biblischen Textspielen ihr ursprüngliches Umfeld von körperlicher Haltung oder wortloser Gestik wiederzugeben.

Walter Benjamin hat uns gewarnt: Wenn man alles erklären will, erklärt man gar nichts. Wittgenstein ist noch radikaler. Es kommt vor, meint er, daß jede Erklärung verschwinden und durch Beschreibung ersetzt werden muß. Wie sollen wir aber das rituelle Denken und Handeln beschreiben, «sobald wir uns den wissenschaftlichen Weg der Erklärung verwehren?»[6] Das Studium des a priori muß auf eine gewisse Weise gänzlich ein *a posteriori* werden[7]. Die Aussage: «Ich kann Ihr Kopfweh nicht empfinden», läßt sich auch in der Form des Satzes ausdrücken: «Nur eine gegenwärtige Erfahrung ist wirklich», und es hat keinen Sinn zu fragen: «Wie, wenn das nicht der Fall wäre?» «Sein Gegenteil wird dann wirklich undenkbar in dem Maße, wie ihm eine Form des Gedankens oder des Ausdrucks entspricht, die wir ausgeschlossen haben»[8].

Aus welchem Grund? Deswegen, weil die Sachlage, die diese «grammatikalischen» Sätze ausschließen, nicht nur eine inexistente Sachlage ist, sondern eine, deren Status als «Konvention» oder Institution sie unmöglich macht. Die Zustimmung zu solchen Ausdrucksformen gehört zu einer sehr eigentümlichen Lebensweise, in der sie ihr normales Umfeld besitzt. Infolgedessen erwartet man Beispiele und sogar beispielhafte Ausführungen: «So sollt ihr beten» (Mt 6,9). Und auch Sinnverwandtschaften. «Wir sollen uns *in die Gegenwart Gottes (coram Deo)* versetzen» bedeutet, daß ein Gebet von mir zu mir ausgeschlossen ist - außer vielleicht in einem bildlichen Verständnis.

Wir überprüfen das am Ritual des Sündenbekenntnisses. Man beichtet eine jemandem zugefügte Beleidigung. Es gibt im religiösen Sprachspiel des Sündenbekenntnisses kein Geständnis, das in sich selber kreist. Gängige Ausdrücke wie «Ich bekenne vor Gott» oder «Beten wir für unsere Verfolger» können unabhängig von der Verwendung, die normalerweise in einem gewissen Sprachspiel davon gemacht wird, d.h. in einem gewissen Kontext von Haltungen, Wünschen und Glauben, überhaupt nichts bedeuten oder bedeuten tatsächlich überhaupt nichts.

Dieses stark kontextuelle Verhältnis bringt uns auf den Weg zu unserer Hypothese. Es geht nicht darum, den Ritus *sensu stricto* vom Glaubensinhalt her zu erklären; oft schlägt man besser den umgekehrten Weg ein und versteht diesen Inhalt als eine mittelbare Interpretation dessen, was im Tun des Glaubenden, in seinen Gemütsbewegungen und in seinem religiösen Verlangen lebt. Die «Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*» sollen uns eine Lehre bleiben. Wo liegt die Schwierigkeit? Wir verlassen die Ordnung der Vorstellungen. Aber warum würde die Praxis eines textuellen Spiels mit dem rituellen Verhalten, das wesentlich dazugehört, notwendig auf einem Glauben, einem Wissen (oder einem Nichtwissen), mit einem Wort auf einer Vorstellung gründen? Wittgenstein wirft Frazer vor, den Opferbrauch des Priesterkönigs im Hain von Némi für Leute einsichtig machen zu wollen, die in rationalistischen Kategorien denken. Ergebnis: Der Brauch grenzt an Dummheit: «Aber es erweist sich nie als glaubhaft, daß Leute alles das aus purer *Dummheit* tun.» Anstatt auf dem Grund des Ritus einen Gedanken zu suchen, ist es besser, den Ritus selbst als ein *Denken* zu betrachten. Freilich muß man dann auch fähig sein, diesen im Ritus wirkenden Gedanken herauszuschälen.

Versuchen wir einen weiteren Schritt. Die rituelle Praxis besitzt keinen bloß allegorischen Sinn, sondern einen ursprünglichen Bedeutungsgehalt. Sie ist nicht mehr einfach Inszenierung eines von der textuellen Praxis, der sie verbunden ist, beschriebenen Ereignisses; sie *ist* das Ereignis selbst, wirklich und vorhanden, weil als vollkommen wirksam gelebt. Sie ruht auf einer Synergie, einem Konsens eher im Tun als im Meinen. Das sie tragende *Credo* ist immer zugleich *Verkündigung* dessen, dem man zustimmt.

Gewiß sind auch die Glaubenseinstellungen mit gewissen Praktiken verbunden. Aber dieses Verbundensein bedeutet keineswegs, daß auf dem Grund der rituellen Praktiken auf jeden Fall ein wahrer Glaube stünde. Ob es sich nun um Weihegaberiten handelt, um Bestattungsriten, um Initiationsriten, um Opferriten, um Imitationsriten oder Durchgangsriten («rites de passage») - alle gründen auf der Intuition, daß das Tun des Menschen eine wahren Sinn belebende und verwirklichende Wirksamkeit haben kann.

Unter dem Aspekt des Lebens betrachtet, befindet sich das Menschsein in einem prekären Gleichgewicht. Bald wird der Mensch von einer hochreißenden Dynamik des Lobens erfaßt und auf das Unbedingte verwiesen, bald belauert ihn die niederdrückende Dynamik des bloßen Wiederholens. Diese doppelte Möglichkeit ist ins Geschick des Rituellen eingeschrieben: religiöse Riten der Öffnung für die Transzendenz, triebhafte Riten der Verschließung in einer psychischen Immanenz. Ein großes Gesetz dynamischer Polarität ist den lebenden Systemen auferlegt. Man findet es unter affektivem und unter aktivem Aspekt: Wenn die Liebe unser Verlangen nicht belebt, wenn der Elan zurückfällt und das Gebäude zusammenbricht, werden die Produkte des Zerfalls unerkennbar: Man verbrennt, was man angebetet hat. Nach der Zuneigung die grimmige Abneigung.

Der Ritus in einer Lebensform

Wir lassen uns von Wittgenstein belehren, begnügen uns aber nicht damit. Wittgenstein witzelte, in seiner Lebensform sei das Hinknien nicht vorgesehen: «Ich kann nicht zum Beten hinknien, meine Knie sind sozusagen steif. Ich fürchte, mich aufzulösen, sollte ich jemals weich werden»[9].

In der katholischen Liturgie haben die «Lesungen» ihren Platz an einer ganz bestimmten Stelle der Eucharistiefeier. Zweifellos dürfte man in den Textspielen niemals Ritus und geistliches Tun trennen[10]. Anscheinend hat Wittgenstein das zuweilen erkannt:

«Ich lese: ‹Und niemand kann Jesum einen Herrn heißen, außer durch den heiligen Geist.› Und es ist wahr: ich kann ihn keinen *Herrn* heißen, weil mir das nichts sagt. Ich könnte ihn ‹das Vorbild›, ja ‹Gott› nennen – oder eigentlich: ich kann verstehen, wenn er so genannt wird; aber das Wort ‹Herr› kann ich nicht mit Sinn aussprechen. *Weil ich nicht glaube,* daß er kommen wird, mich zu richten, weil mir *das* nichts sagt. Und das könnte mir nur etwas sagen, wenn ich *ganz* anders lebte»[11].

Trotzdem glaube ich auch hier, man dürfe sich nicht mit dieser Hypothese zufriedengeben. Ihre Folgen wären vernichtend. Mit der Elle des gewöhnlichen Sprachgebrauchs gemessen, muß Wittgenstein doch wohl sagen, «daß es eine gewisse Art Mißbrauch gibt, der sich in allen unseren religiösen und ethischen Ausdrücken wiederfindet», und hinzufügen: «Es tut mir leid, aber bis jetzt sagen mir diese Worte nichts.»

Wenn das Bemühen, sich eine Sprache auszudenken, zum Entstehen einer Lebensform beiträgt, so wird diese doch nicht für sich selbst betrachtet. Da würde man am Wesentlichen vorbeigehen, an ihrer Unerschütterlichkeit und ihrem Eigenwert. Freilich muß man diese Lebensform dann auch *auf den Sinn und die Wirklichkeit des Gottesreiches* beziehen. Man wird also die Bergpredigt dem Leben, dem Tod und der Auferstehung des Erlösers entsprechend interpretieren. Für einen eifrigen Bibelleser ist das klar: Es ist ausgeschlossen, leidenden Menschen zu sagen, sie seien selig, weil sie leiden. Die pathetische Leidverherrlichung ist ein abscheuliches Verhalten. Das Leiden bekommt nur in Christus Sinn durch die Wirklichkeit des Gottesreiches, in das es einführt. Die Seligpreisungen beschreiben eine Lebensweise ebensowenig wie sie sie vorschreiben: «Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden...» (Lk 6,20-26). Der Evangelist ruft uns nicht auf, uns über den Mangel am Notwendigsten zu freuen. Im Gegenteil, wir sollen uns glücklich preisen, die Mittel in die Hand zu bekommen, um die materiellen Nöte des Lebens überwinden zu können.

Die Folge der kraftvollen Einheit von Heiliger Schrift und Ritus in dem werbenden Ausdruck einer selben Lebensform ist eine von der Gewißheit großer existentieller Möglichkeiten durchdrungene Bekehrung, noch besser: eine Art Wette zugunsten der Daseinsweise, in welcher sich der Daseiende verwirklichen wird.

Es ist nicht verwunderlich, daß der Aufruf in Zeiten der Krise oder der Not leichter ergeht und bereitwilliger gehört wird, in Zeiten also, in denen sich der Mensch Situationen absoluter Hinfälligkeit ausgesetzt sieht. Es ist ihm unmöglich, sie aus Eigenem zu lösen. Die Begegnung mit einem Sinnmangel im gegenwärtigen Dasein, etwa beim Tod eines Freundes, ruft nach einer radikalen Verwandlung durch den Ritus oder durch das Wort Gottes. Beide, Wort und Ritus, die zu einer anderen Form religiösen Lebens gehören, sind berufen, das Scheitern des Menschen in Sinn zu verwandeln.

Diese Situationen besitzen ein mächtiges existentielles Interesse im Hinblick auf die Lebensform, in der man sich befindet, so sehr, daß sie eine reflexive Reaktion provozieren. Die maßgebende Idee des *Ritus,* in unserem Fall des den Menschen stärkenden Ritus, besteht darin, ein zur Veränderung unfähiges Handeln in ein sinnvolles Tun zu verwandeln. Denken wir an die Beerdigungsriten. Lassen wir ihre therapeutische Funktion gegen die Angst beiseite. Sie *bedeuten* dem Tod, daß sein Sieg nicht endgültig ist. Das rituelle Handeln beabsichtigt von seinem Wesen her, eine Erleichterung, wenn nicht gar eine Befriedigung zu schaffen. Nein, es beabsichtigt vielmehr gar nichts. Aber indem es ein sehr starkes Verlan-

gen vergegenwärtigt, bedeutet es eben dadurch seine Befriedigung. Wittgenstein: «Wenn der Tod nicht versteht, dann weiß ich wirklich nicht, wie man es ihm sagen soll.»

Mit Recht meinte Wittgenstein, mit dem Ritus ein Phänomen gefunden zu haben, das zwar nicht *abbildhaft* ist, immerhin aber etwas ausdrücken kann und für den Menschen als *«animal»* bedeutsam ist. Das Mystische zeigt sich nicht nur außerhalb der Sprache, sondern auch in einer *sprachbezogenen Handlung* des Heils, bezogen auf den Sprachgebrauch gemäß den Regeln in einer bestimmten Lebensform.

Der Hominide ist seit undenklichen Zeiten unser Bruder. Nicht wegen einer Kieferform oder einer *facies,* nicht aufgrund bestimmter Merkmale des Schädels, sondern durch seine Werke, auf deren primitiver Stufe Werkzeug und Ritus stehen. Das Werkzeug kämpft gegen die Kontingenz an und will über sie Herr werden. Durch das Werkzeug beweist der Mensch mit aller Deutlichkeit, daß er nicht mehr gewillt ist, sich gewissen natürlichen Fatalitäten zu beugen; er nimmt ihre Gegebenheiten in seinen Dienst. Durch den Ritus verweigert der Mensch die radikale Hinfälligkeit und verneint aktiv, daß der Tod sein unwiderlegbares natürliches Los sei. Angesichts der harten Realitäten des Lebens und des Todes besteht eine funktionelle Sinnschärfe des Ritus, die dazu beiträgt, eine Daseinswahrheit zu besiegeln.

Die Religion bietet sich an, die beispielhafte Lösung einer existentiellen Krise zu erstellen, und dies dank dem Ritus und der aktuellen Verkündigung des Wortes. Diese Lösung erscheint am Ende der religiösen Fragestellungen und überwindet die Daseinskrise, indem sie die Existenz für Werte öffnet, die nicht mehr in Hinfälligkeit und Gekünsteltes gebettet sind. Der Ritus erreicht diese Treffsicherheit im allgemeinen in bestimmten intrakommunitären, ja sogar konfessionellen Grenzen. Aber die Tragweite dieser Eigenschaft geht darüber hinaus: Der Ritus ist jenes Gesamt belebender Gesten, die eine Daseinsweise in einem fortan geregelten, weil sinnvollen Verhalten *verwirklicht.*

Sprechakte und rituelle Akte

Die Fähigkeit zu symbolisieren besitzt der Ritus aufgrund einer anthropologischen und materiellen Verwurzelung. Der Rückgriff auf den Ritus gehört wesentlich zur Feier eines Kultes, der zur Ordnung des Sinnenhaften, Körperlichen und Gesellschaftlichen gehört. Die Liturgie, die den Ritus regelt, versetzt uns in die Ordnung des Tuns, der *ourgeia.* Eine Geste kann sich auf ein oder mehrere rituelle Objekte stützen: Kelch und Ziborium für das eucharistische Mahl, Patene für die Geste der Opfergabe, Monstranz für die Geste der Anbetung - ebensoviele Gegebenheiten für die Gesten, die selbst wieder zuinnerst mit Sprechakten verbunden sind.

Eine Geste ist ein Teil des Leibes oder das Ergebnis seines Tuns, das man zeigt oder verbirgt. Wenn ich die Hände erhebe, das Birett abnehme, wenn ich den Altar grüße oder küsse, dann kann das zu einer Haltung gehören, die ich meinem Körper abverlange; so etwa auch, wenn ich mich in der Liturgie der Messe dem Altar nähere, wenn ich aufstehe oder das Knie beuge. Dieses Äußern oder eventuelle Verbergen dient dazu, eine - sagen wir einmal - institutionelle Intention mitzuteilen, die von einer ganzen Gemeinde verstanden wird, zum Unterschied von einer idiosynkrasischen Intention, die nur vom Sender und vom Empfänger verstanden werden kann. Und dann das Wort; es besaß bereits eine körperliche Dimension, die es dem Ritus entgegenführte: einerseits durch die konkrete laute oder leise Stimme, die uns dem Träger des Wortes zuwendet in einem gerichteten Raum und uns aufruft, ihm ein Gesicht zu geben; andererseits durch die Gesten, die das Wort begleiten oder es ersetzen.

Schließlich unterstehen die Worte und die Gesten *gemeinsam* einem schriftlichen, im voraus dem Rituale entsprechend aufgestellten Zeremoniell, und zwar unter den von der Gemeinde festgelegten Bedingungen. Man wiederholt diese Worte und Gesten seit Jahrhunderten, insofern sie Heil wirken, sei es auch nur als Kraft zur Eingliederung in die Gruppe. Der mündliche Ausdruck, das heißt ein gewisser, manchmal gesungener Sprachgebrauch, der körperliche Ausdruck, das heißt

eine gewisse Weise körperlichen Verhaltens – sie unterstützen sich gegenseitig in ihrer Bedeutungsmächtigkeit. Ein Beispiel: Die Geste der Opferhingabe geschieht gleichzeitig mit dem Gebet: «Gepriesen seist du, Herr des Himmels und der Erde...» Anderes Beispiel: Die Gläubigen bekreuzigen sich, während der Priester das Zeichen des Segens macht und zugleich die Worte spricht: «Es segne euch der allmächtige Gott...» Diese *Synthese von Wort und Geste* wird von einem inneren Bezug getragen. Sie bezitzt daher eine dynamische und vermittelnde Kraft gerade dort, wo sie sich voll verwirklicht, nämlich in den Textspielen, die wesentlich zu gewissen Texten gehören. Wir wollen alles das näher erklären.

1. Eine *dynamische* Synthese. Sie sammelt in einem einzigen körperlichen Tun nichts weniger als die Dauer, der sie Qualität, und die Gemeinschaftlichkeit, der sie Bestimmung verleiht. Ein einziges wirkendes Verlangen ist am Werk. Es fordert den Diskurs und empfiehlt den Vollzug der rituellen Geste. In ihr und durch sie soll sich die schöpferische Verbindung von Person und Gemeinschaft verwirklichen. Keine Geste, sei sie auch vorgesehen und wieder und wieder vollzogen, wird daher zum Ritus, wenn der Raum, in dem sie zum Vorschein kommt, sich nicht so ausgestaltet, daß er zu einem Gemeinschaftsraum wird. Jener Ritus ist lebendig, der durch Gesten und Worte und mittels ritueller Gegenstände eine aktive Ausgestaltung des Raumes und eine Qualifizierung der *Dauer* begünstigt, in die er die rituell Handelnden versetzt. Man möge von hier aus einmal bedenken, was durch das Fernsehen an der religiösen Botschaft geschwächt, bewahrt oder aber entstellt wird.

Die Wirkkraft des Ritus ist seit D. Evans einigermaßen aufgewertet[12]. Seine Analysen sind freilich etwas veraltet. Immerhin müssen wir jetzt von der Wirksamkeit des Ritus reden. Sie besteht nicht darin, Ereignisse zu berichten, Zustände zu beschreiben oder Hypothesen zu formulieren; sondern sie besteht darin, zu ermahnen, zu bekennen, zu bitten, zu loben, zu danken, zu befehlen usw. Das sind einige ihrer Anredeweisen mit den entsprechenden Zeitwörtern und Satzwendungen. Die Akteure verwirklichen Akte des Wortes und der Riten. Daher die häufige Verwendung des «Du» in der Anrede Gottes, des Namens «Herr» und des «Wir», das auf eine Mehrzahl von Sprechenden deutet und Gemeinschaft gestaltet. Ihr kommt es zu, die Akte des Wortes und die Haltungen, die von diesen Akten vorausgesetzt werden, zu übernehmen. Es ist also zu bedenken: Das rituell Performative kommt sowohl durch den Gestus als auch durch das Wort zustande, und zwar verstärkt. Die Textspiele, in denen die Gemeinschaft das Wort ergreift, erinnern daran, daß es darum geht, das All angemessen durchzugestalten, und auch, die Ausführenden der liturgischen Feier in eine gewisse Bereitschaft zu versetzen. So hat das konsekrierende Wort «Das ist mein Leib» die Aufgabe der Wesensverwandlung. Der Priester ist hier gleichsam das «Instrument» (Thomas von Aquin), durch welches der Haupthandelnde, nämlich Christus selbst, die sakramentale Gegenwart seines Leibes und Blutes wirkt.

Eine dynamische Synthese ist es auch darin, daß sich die Worte den Gesten in Gleichzeitigkeit oder in Aufeinanderfolge hinsichtlich desselben Zieles zuordnen. Gleichzeitigkeit: Der Priester hebt die Hände und spricht zugleich das *Sursum corda.* Aufeinanderfolge: Nach dem Segen küßt der Priester ein letztes Mal den Altar. Es ist der Abschiedsgruß des Liturgen an den Herrn, den er in seinem priesterlichen Dienst vertreten und den er im Sakrament ausgeteilt hat. Hier liegt wohl eine Finalität vor, aber keine Technik. Es wird hier sehr wohl auf das Ereignis eingewirkt, aber nicht magisch. Es ist gewiß ein Werk, aber zweckfrei, Ausführung eines Amtes, aber im Tiefsten absichtslos. Die technische Geste und die rituelle Geste haben beide einen bestimmten Sinn; aber die Wirksamkeit der ersteren wird durch ein empirisches Denken begründet, während die rituelle Geste auf einer existentiellen Haltung und Verwandlung beruht. Erstere hat keine Bedeutung über ihr Ergebnis hinaus; die andere hingegen besitzt einen, wie man sehen wird, symbolischen Sinn, der wesentlich zu ihr gehört. Man kann ja unmöglich angeben, um welche Wirksamkeit es sich handelt, wenn man nicht die Vermittlerfunktion der religiösen Riten einbezieht.

2. Eine *vermittelnde* Synthese. Das setzt die Fähigkeit des Ritus voraus, etwas anderes zu

bedeuten als er selbst, und zwar mittels Analogien, Metonymien und Metaphern. Diese verweisen auf die Interpretation des Ritus. Wie P.J. Labarrière betonte, ist der Sinn des Ritus nicht eingeschlossen und nicht für immer geortet in der Wiederholung der Akte und der Formeln. Der Ritus markiert den *Abstand* des Sakralen vom Profanen und zugleich die Verbindung beider. Überdies vollzieht sich die Synthese gemäß einer gewissen Beziehung des Handelnden zu dem, was sein eigenes Sein *übersteigt.* Es ist ein Mittel, um die Beziehungen zu regeln zwischen dem, was im Menschsein gegeben ist, und dem, was es zu übersteigen scheint. Irgend etwas im Ritus hat mit dem Menschsein zu tun (Nahrungsriten, Begräbnisriten, Gastlichkeitsriten usw.), und irgend etwas entzieht sich dieser Ordnung («Durchgangsriten» [damit geben wir auch im folgenden den französischen terminus technicus «rites de passage» wieder, Anm. d. Red.], Segensriten usw.).

Der religiöse Ritus bindet synthetisch in einem nicht repetitiven, doch wiederholenswerten Akt das, was der Mythos bloß darstellte: das Bedingte und das Unbedingte. Es bedarf also sehr wohl der Bedeutung schaffenden Symbole. Die Riten sind kein Absolutes; sie sind das, was sich eine menschliche Gemeinschaft zu ihrer Identifizierung erstellt, eventuell in bezug auf das Absolute. Zudem gestatten sie uns, die gegenwärtige Situation in der Dimension des Ursprungs zu leben. Wir meinen den Ursprung nicht nur als Anfang, sondern als Gründungsprinzip. Wir stehen damit in einer Kreisbewegung.

Auf semantischer Ebene bringt das Sinnkreisen des realisierten Sinnes den Urtyp des vollendeten Wortes zum Ausdruck. Offensichtlich genügt es nicht mehr, diesen Urtyp durch das Symbolische und das Performative zu kennzeichnen, wie das gewöhnlich geschieht. Das Eigentümliche an ihm ist dieses gesamte Feld der Ausdrucksmittel. Sie verstärken sich semiotisch und festigen sich semantisch im Maße einer erstaunlichen Überdeterminierung.

Tatsächlich zeigt sich der Sinn als verwirklicht oder in bezug auf besondere Gegebenheiten zu Verwirklichendes, in bezug auf Eigennamen etwa wie «Emmanuel» (Gott mit uns), «Samuel» (Gott erhört) usw., die er mit einer semantischen Motivation auflädt. Dazu benützt er festgelegte Umschreibungen, die diese Person als Handelnde in der Geschichte und als Gestalt der Endzeit darstellt; er greift dabei auf persuasive Definitionen (im Sinne von Stevenson) zurück: «Du bist das *wahre* Licht»; auf inchoative Aussagen, die den *Kreis* zu schließen erlauben: «Von nun an sind wir Brüder», «Ihr seid das Salz der Erde»; er mischt Performatives ein: «Wir sagen gemeinsam Dank», unerwartete Wiederholungen von Sprechakten: «Wir bitten Dich, nimm diese Opfergaben an», «Gib uns die Kraft, Dein Wort aufzunehmen», die auch wieder zu einem Kreis werden: *Ich* bitte *Gott, mir* die Kraft zu geben, *sein* Wort aufzunehmen: «Mögest du im Opfer der Kirche das Opfer Deines Sohnes anerkennen», «Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir bekehren» (Klgl 5,21). Der hl. Anselm erklärt das so: «Denn ich kann dich weder suchen, wenn du es mich nicht lehrst, noch dich finden, wenn du dich nicht zeigst» (Proslogion, Kap. 1).

Man kann dieses Kreisen durch Aufforderungen stützen: «Bittet nur, und man wird euch geben», «Zögere nicht, uns mit Dir zu versöhnen»; man kann diskursive Weisen wie das Erzählen und Befehlen damit verbinden und eine gewisse Verlagerung gewöhnlichen Sprachgebrauchs durchführen: Gründungsberichte und Darlegungen *des* Gesetzes *schlechthin.* Man kann die Sprechakte in ihre Anredefunktion verwandeln: Aufrufe zu Verheißungen machen, Wünsche zu Bitten umgestalten: «Daß wir würdig seien ... wir bitten dich» oder in Behauptungen umändern: «Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben» (Mt 5,5), usw. Wobei dann die Satzinhalte der Sprechakte ihre Begrenztheit verlieren können: Die Vergebung *der* Sünden.

Seltsamerweise beeinträchtigt der Rückgriff auf symbolische Benennungen, die durch ihre anagogische Mächtigkeit wirken, was sie sagen – «Der Leib Christi», die Verwendung von anscheinend hyperbolischen Wertungen: «Eine Seele ist mehr wert, als alle Schätze der Welt» usw. –, keineswegs die Schlichtheit biblischer Rede; es sind Worte ohne Ausschmückungen, Geschehnisse ohne Ehrgeiz, Personen ohne Anmaßung, Tugenden ohne Aufgeblasenheit,

Verbrechen ohne Maske. Worte zweifellos geradezu neu belebt im Kontakt mit spirituellen Wirklichkeiten. Einfache, knappe Worte, die Bewunderung zu verschmähen scheinen, frei von der rhetorischen Sorge zu gefallen und von der Furcht zu mißfallen, eine Sicherheit des Wortes, die ins Erhabene reicht, weil gleichsam im Angesicht Gottes gesprochen. Dazu noch ein Akzent und ein Ton, die althergebrachte Worte in nie vernommene verwandeln.

Man tritt in Beziehung zum Unbedingten in Achtung einer Distanz. Und der Gläubige kann nicht anders als empfangen und aufnehmen. Ein solches Empfangen müßte sich mit der Einsatzfreiheit und Einsatzfreudigkeit der Gläubigen verbinden. Im Christentum wie im Judentum gewährleistet die symbolische Vermittlung den Übergang von der traditionellen Ordnung des faszinierenden und in sich geschlossenen Sakralen zur Ordnung des Bundes, dem Ausgang aus sich selbst und Empfang der Gabe im Lobpreis. Über die Gültigkeit einer Freiheitserfahrung entscheidet der Bezug zum Ursprung: Zustimmung zum ursprünglichen Geberakt und zu *seinen* offenkundigen Zeichen: «Er nahm Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, segnete es, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten...». Die Haltung des Gläubigen drückt sich aus in dem für die Verinnerlichung des Wortes und der Geste so unverzichtbaren Schweigen während der Konsekration.

3. Eine *notwendige* Synthese. Da die vermittelnde Synthese auf der inneren Beziehung zwischen dem Wort und der Geste ruht, ist sie in sich selbst und in seinen Produkten notwendig. Im Rituellen verwirklicht die Geste das Wort, nimmt es vorweg oder ahmt es nach. Sie muß daher zu gleicher Zeit ein Akt des Wortes sein. So unterstreicht zum Beispiel eine weitausholende Geste des Priesters das *Gratias agimus,* um die Gebete der Gläubigen zu einen und zu Gott zu erheben. Ebenso hebt der Priester beim Sprechen der Schlußdoxologie des Eucharistiegebetes die Patene und den Kelch empor und macht gewissermaßen den lobenden Aufstieg seiner Stimme zu Gott sichtbar. Wie würde sich diese Synthese verwirklichen, wenn nicht notwendig mittels Symbolen und dank eines anagogischen Bemühens um Bekehrung bei dem Ausführenden des Ritus? Wir wollen diese beiden Bedingungen näher betrachten.

a) Die aus der Verbindung von Tun und Sprechen entstehenden Elemente verleihen dem Bedingten Symbolwert auf das Unbedingte hin. Die Abfolge der Formeln und die Reihe der Handlungen bezwecken eine Einführung in die Beziehung zum Unbedingten mit Hilfe einer symbolischen Verkettung religiöser Bedeutungsakte.

b) Der Ritus ist eine Form von Leben, die der religiösen Erfahrung zur vollen Gestaltung verhilft. Oder genauer gesagt: Der Ritus *rührt* von einer Lebensform her, die er zugleich *fördern* hilft bei denen, die sich auf ihn einlassen, bald als auf ein besonderes Moment ihres Lebens, bald als auf den Ausdruck ihres ganzen Lebens überhaupt. Eine solche anagogische Forderung wirkt beim Handelnden jene Öffnung, die zur Fülle des Ursprungs in Beziehung setzt.

4. *Eine innere Beziehung.* Darunter verstehe ich zunächst ein Gesamt von Gesten und Worten, die in ihrer Eigenschaft als positive oder negative Observanzen, als durch den Kult hervorgerufene Tätigkeiten oder Enthaltungen zur gleichen Lebensform gehören. Geste und Wort sind gleichsam die beiden Bogen, die sich zum einen und selben Kreis verbinden sollen. Diese innere Beziehung erzwingt eine Funktionentsprechung. So gleicht die Ritualisierung durch ihren Regulationsaspekt dem rationalen Wirken des *Logos.* Beide, Verkörperung und Spiritualisierung, sind gefordert und fügen sich ineinander. Dadurch werden zwei Klippen vermieden: Einerseits die unverantwortliche pseudo-spirituelle Vergeistigung des Wortes; andererseits die ebenso unverantwortliche Versteinerung der rituellen Sprache, die Versuchung jedes Formalismus.

Wortgeschehen und Ritualgeschehen gehören zusammen. Unmöglich, sie getrennt zu untersuchen. Unmöglich auch, den Ritus auf den Mythos zu reduzieren[13]. Dieser innere Bezug zwischen Geste und Wort begründet ihre Verbindung in den liturgischen Texten, noch bevor es zur gemeinsamen Wiederholung kommt. In der Meßliturgie bedeutet der Kanon die Opferdarbietung. «Kanon» aber besagt «Regel». Wir verstehen darunter, daß

der Kanon, also das liturgische Hochgebet, nach einer Regel gesprochen werden soll. Jede liturgische Wiederholung findet statt und entfaltet sich gemäß einem Zeremoniell, dessen Ausführungsregeln von den Gläubigen oder den Liturgen oder abwechselnd bald von den einen und bald von den anderen gesprochen und getan werden. Dieses Institutionelle läßt sich vom Ritus nicht scheiden. Es kann sich, wie man sehen wird, abschwächen oder verstärken und auch einen anderen Sinn bekommen.

Die Verbindung von Wort und Geste ist kohärent und kräftig genug, um neue Psychismen zu erfassen. Die Verbindung fügt zum Wortgeschehen ein Körperliches hinzu, das die Hinfälligkeit des vokalen Zeichens bannt. Das Beharrliche der Geste ermöglicht eine Verleiblichung des Logos. Die Entdeckung des Menschen in seiner Existenz als Körperwesen kommt so dem Wortgeschehen zugute. Es findet den Weg zur Erde wieder. Dem Ritualgeschehen verleiht die Verbindung den Kommentar, die Erklärung von Sinn; die Verbindung erlaubt ihm auch, sich entsprechend den Möglichkeiten einer geschmeidigen und beweglichen Struktur zu entfalten. Mit einem Wort, die enge Solidarität von Wortgeschehen und Ritualgeschehen begünstigt beide.

5. Natürlich ist dieser innere Bezug nicht alles. Es kann vorkommen, daß die Geste über das Wort hinausgeht und umgekehrt. Einerseits ist der Ritus an den Körper und an eine Vergesellschaftung gebunden. Als solcher bleibt er partikular. Wie es mit seinen Ausrichtungen auf das Universale auch stehen mag, er engagiert inmitten der Dauer eine soziale Praxis. Und dann kann der Logos seinerseits nicht darauf verzichten, den Ritus als Objekt anzuerkennen. Dem Logos kommt es zu, den Ritus zu erklären, zu objektivieren, zu kritisieren und so seine Wahrheit oder aber seine Illusion ans Licht zu bringen. Andererseits ringt der Logos als Wort mit einer Macht, die ihn trägt und deren Kraft ihn folglich übersteigt. Wenn die Worte nicht genügen, erlaubt der Ritus, das Unannehmbare anzusprechen. Wir sahen das bei den Bestattungsriten. Es kommt vor, daß dann der Ritus ersetzt und erfüllt, was der Logos aus eigener Kraft nicht schaffen kann.

Aus diesem Grund übersteigt die Konventionalität des Rituellen die des Sprachgeschehens, wie es sich in den Textspielen auswirkt[14]. Die rituelle Konventionalität hat nicht den gleichen Umfang wie die des Wortgeschehens innerhalb der Riten. Denn der Ritus besitzt eine *ausdrückliche* institutionelle Dimension, weswegen man ihn nur in einem bestimmten Kontext vollzieht. Hier ist der Fall einer starken und geheiligten Konvention im Spiel. Eine solche Lage bringt uns auf den Weg zum Ritus. Er erfordert aber noch mehr. Der Ablauf seines Geschehens wird durch eine dem Ablauf selbst äußerliche Beschreibung festgelegt, auch wenn er Varianten zuläßt. Folglich geht das Erlernen eines rituellen Verhaltens immer über das Erlernen eines sprachlichen Verhaltens hinaus. Im liturgischen oder zeremoniellen Umfeld also muß die Entsprechung zwischen sprachlichen und körperlichen Formen erlernt werden. Durch das «Wir» übernimmt jeder Teilnehmer die von allen anderen ausgeführten Tätigkeiten. Alle begegnen sich in dem durch die rituellen Akte ausgerichteten Kontext.

6. Gesten und Worte werden *via* die liturgischen Texte geregelt. Es ist charakteristisch für die Liturgie, die Gesten mit den Worten zu verbinden. Psychologisch hilft das, die Aufmerksamkeit zu fesseln. Noch wichtiger ist: Es läßt den Menschen mit Leib und Seele am Gebet *teilnehmen.* Und vor allem verstärkt oder vervollständigt das auf einer anderen Grundlage das Bedeutsame des religiösen Vorgehens. Nehmen wir das Beispiel des *Te igitur* aus dem Kanon der Messe. Der Priester hebt die Augen, wie Christus es tat, bevor er seinem Vater in der Auferweckung des Lazarus dankte (Joh 11,41). Er verneigt sich bittend. Durch Gesten und Worte in einem wird Christus, der eben genannt wurde, symbolisiert.

A contrario: Pathologie des Ritus

Fehlen dagegen die sechs oben erwähnten Elemente vollständig oder auch nur teilweise, dann betritt man das Feld der Pathologie des Ritus. Sie reicht von der Manie über das Schwachwerden der vermittelnden und verwirklichenden Werte des Ritus bis hin zur Besessenheit. Da die genannten Elemente vor

allem in der jüdisch-christlichen Religion aufgrund ihrer Vergeistigung und universalen Weite ihren Sinn ändern, sind wir zu einer impliziten Kritik des Ritus berechtigt.

Untersuchen wir zunächst den pathologischen Mißbrauch des Institutionellen. Er zeigt sich nach außen hin darin, daß der Ritus zum Ritualismus verkommt, ungefähr parallel zu dem, was mit dem Text passiert, wenn man von der Textualität zum Textualismus abdriftet, zur Vergötzung des Textes. Das eine wie das andere ist nicht zu verstehen im Sinn der Perversion einer Wesenheit, sondern einer permanenten Möglichkeit menschlicher Existenz, den Ritus zu verabsolutieren.

a) Man ist dem Ritus noch nicht ganz gerecht geworden, wenn man seine institutionellen Aspekte getrennt für sich betrachtet hat. Werden die Worte oder die Gebärden gleichsam zwanghaft wiederholt, verlieren sie jeglichen persönlichen Ausdruck. Eine versteinernde Formalisierung isoliert sie natürlich von den lebendigen Formen der Kultur. Eine Reihe ein für allemal verfestigter Formeln, eine Abfolge stereotyper Gesten füllt die Zeit aus, anstatt ihr Wert zu verleihen. So ist das Leben gleichsam tot gelebt. Die Gefahr ist bekannt, die nämlich, daß der Ritus zu einer fiktiven Vermittlung wird, zu einer schlecht ausgelasteten Synthese zwischen dem repräsentativ Beiläufigen und dem aktiv wirkenden Geschehen. Anstatt in Beziehung zu setzen, verkehrt der Ritus die Beziehung selbst, indem er sie mit seiner Formalität überlagert. Ein zu formaler Ritus bindet die Aufmerksamkeit an seine exakte Ausführung. Es herrscht ein so großer Unterschied zwischen einem äußerlichen, repetitiven Kult und einem Kult im Geist und in der Wahrheit! Wenn der Mensch sich als ursprünglich ins Sein Gegebener annehmen will, dann ist es gut, die Kultgegenstände und die Mittelspersonen zu relativieren. Das mindeste, was der Mensch tun kann, ist, sich mit seinem eigenen Selbst im Ritus zu beheimaten, das heißt, den Ritus in jener Synthese zu übernehmen, die wir beschrieben haben.

b) Der Ritus entgeht einer versteinernden Wiederholerei nur, indem er sich von den Möglichkeiten seiner Struktur her entfaltet durch ein Engagement des Gläubigen, der eingeladen ist, mit Leib und Seele am rituellen Tun als Handelnder seiner Zelebration teilzunehmen. In der Meßliturgie wird die Präfation durch einen Dialog zwischen Priester und Gläubigen eingeführt. Dieser wundervolle Dialog findet sich mindestens seit dem 3. Jahrhundert in allen Liturgien des Orients und des Abendlandes. Es kann aber vorkommen, daß dieser Ritus nur Sache eines einzelnen ist, ohne wirkliche Beziehung zu einer tatsächlich gegenwärtigen Gemeinde (das ist der Fall bei obsessionellen und kompulsiven Riten), oder daß der Gläubige eingeladen ist, der Messe wie einem bloßen Schauspiel «beizuwohnen».

Man muß es deutlich sagen: Hier geht es abwärts. Das Institutionelle des Ritus will sich ja nur verstärken. Man begnügt sich dann nicht nur mit einem richtig ausgeführten Zeremoniell; der Zweck begünstigt auch das Entstehen einer dem Priestertum vorbehaltenen Macht[15]. Aus Ernsthaftigkeit haben die Kultdiener die Neigung, die Vollmacht zur Wiederbelebung der Gründergesten Christi für sich in Beschlag zu nehmen. Jeder persönliche Einsatz wird dem religiösen Bewußtsein erspart. Ist der Liturge einmal mit der Macht ausgestattet, ruht auf ihm allein die Aufgabe, sie auszuüben. Er allein ist befähigt, nach dem Vorbild Christi die Gabe darzubringen. Folgende Verkettung ist am Werk: Christus ist der Hauptpriester der Messe. Nach seinem Vorbild (und an seiner Stelle) handelt der Zelebrant, spricht er seine Worte und führt er seine Gebärden aus. Er ist der Garant einer genauen Wiedergabe. Das Amt des *sacerdos* besteht darin, das Volk Gott und Gott dem Volk zu geben.

Diese Spaltung droht jederzeit. Um sie zu bannen, erklärte Gregor der Große: «Siehe das Opfer, das wir dir darbringen, wir, deine Diener, *und* dein heiliges Volk mit uns...» (römischer Kanon). Fehlte diese Haltung, würde sich der Zelebrant an die Stelle des Gläubigen setzen. Die rituelle Vermittlung würde sich verhärten. Sie würde zu immer strikterem Ausschluß führen. Die dem Pseudo-Dionysius so wichtige kirchliche Hierarchie kann immer strikteren Ausschluß nach sich ziehen, je höher man in der Hierarchie steigt, außer sie wäre, was J.L. Marion eine «unmittelbare Vermittlung»[16] nennt. Unbeschadet der

Ehrfurcht gegenüber der Hierarchie muß man doch sagen: Die Gläubigen sind in einem solchen Fall nicht mehr bevollmächtigt, an der Ausbreitung des Gnadenaktes teilzunehmen. Das ist doch die Höhe! Der Ritus trennt die voneinander, die er vereinigen soll! Letzten Endes tendierte dann der institutionelle Apparat dahin, zu einer bloßen Ablagerung zu verderben; er würde sich selbst als Ziel verstehen, so sehr, daß er sich zwischen Gott und dessen Volk stellte.

Das möge Gott verhüten! Man hätte dann nämlich eines vergessen: das Wesentliche. Denn wie heißt es nach dem Einsetzungsbericht? «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» Noch vor jeder Aufforderung an die Kirche, daß sie die geschwisterliche Gemeinschaft tatsächlich verwirkliche, übernimmt jeder Gläubige die Geste, die der Herr selbst ausgeführt hat. Es mußte sehr wohl die *ecclesia* als solche das liturgisch handelnde Subjekt sein[17]. Worauf lag der Akzent? Nicht auf der reproduzierenden Nachahmung, sondern auf der zu verwirklichenden Gemeinschaft in ihrer Einheit für die Welt.

Kritik des Ritus. Vom Ritus zur Lebensregel

Die liturgische Sprache besitzt eine Doppelstruktur: Sie ist Gedenken und zugleich eschatologisch geprägt. Die Wiederaufnahme dessen, was stattgefunden hat, verbindet sich mit der Ankündigung dessen, was erwartet wird. Von hier aus läßt sich die ganze Fülle des Ritus entfalten. Wenn sich Gedächtnis des Ursprungs und Öffnung auf Kommendes die Waage halten, zielt der Ritus auf eine stärkere Personalisierung *via* ein neues Gemeinschaft-Sein. Vor allem aber wird sich in ihm dann ein Sinn bekunden, der seine Unmittelbarkeit übersteigt. Man kann sich sogar vorstellen, daß im Ritus der sprechende Mensch den Weg des Geistes wiederfindet, daß er wieder zum fragenden Menschen wird, der sich dem Fremden und dem Absoluten öffnet. Das Subjekt wäre sich dann mit dem anderen zusammen als eine Freiheit der Teilnahme zurückgegeben.

Nun pendelt die Liturgie aber im Verlauf ihrer Geschichte zwischen zwei Polen: Auf der einen Seite die Distanzierung, die das rituelle Geschehen zu etwas Außergewöhnlichem macht. Der Kult erweist sich als ein erhabenes Geschehen, in welchem das religiöse Leben seinen Gipfel erreicht; in diesem Fall neigt der Kult dazu, sich zu verfestigen. Auf der anderen Seite die Übernahme des Alltäglichen christlicher Existenz in eine bestimmte Lebensregel. Was soll das heißen? Und welche Funktion ist hier dem Ritus vorzubehalten?

Eine Lebensform – da wäre es logischer, nicht davon zu reden, sondern sie zu leben. Es bleibt noch, sie zu bezeugen. Der liturgische Text empfängt vom Glauben die gestaltgebende Wirksamkeit und die Macht, ihn im Dasein zu leben. Infolgedessen wird der Glaube verständlicherweise den üblichen Ablauf des Ritus umzustürzen versuchen, da er ja das Ich des Menschen und die Person Gottes an die erste Stelle setzt. Man weiß, daß eine wahre Entritualisierung im christlichen Kult schicklich wurde, seit er nur noch der Mittlerschaft des Erlösers wahren Wert zuerkannte. Es gibt keinen anderen Tempel, keinen anderen Altar und kein anderes Opfer mehr als den Mittler Jesus Christus, durch Teilnahme an Ihm allein im Heiligen Geist.

Das Schwanken zwischen zwei Polen wurde oft hervorgehoben: zwischen dem, der einem rituellen Geschehen den Status einer Ausnahmesituation verleiht, und dem, der in die Liturgie das ganze Leben aufnimmt. Immerhin lassen sich diese beiden Momente harmonisch vereinigen, sobald man den Ritus nur ein wenig in den Rahmen einer Lebensregel fügt, in die beispielhafte monastische Lebensform. Sie übernimmt den Gläubigen mit seiner ganzen Existenz. Da wird dann nichts mehr unterdrückt, nichts mehr zerstreut den liturgischen Ausdruck. Da gibt es dann nur noch seine ausgewogene Integration in die irdische Existenz. Das entspricht der Ermahnung des Apostels Paulus an die Römer: «Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst» (Röm 12,1). Offenbar kommt ein solches geistliches Opfer, ein solches vollkommenes Opfer einer Überwindung bloßen Opferkultes gleich. Die strukturelle Analogie, die der Hebräerbrief zwischen der

Passion Christi und dem Opferwesen aufstellt und die in Hingabeformeln zur Aussage kommt mit dem Hinweis auf die Opfer des Alten Testamentes, Vorbilder des Opfers auf Golgotha (Abel, Abraham, Melchisedek), diese Struktur dient nur dazu, dies Opferwesen in seine Voll-Endung zu erheben. Der Formalismus der rituellen Vermittlung wäre damit also durch die Verinnerlichung im Bewußtsein der Gläubigen ein für allemal überwunden. Paulus unterstreicht diesen Sachverhalt in 1 Kor 11,26 mit aller Deutlichkeit. Die sakramentale Verkündigung des Todes des Herrn ist nicht nur im Brot und im Wein des Herrenmahles inkarniert, sondern untrennbar davon im Leben der Gemeinde und deren Selbstdarbringung. Indem der Zelebrant die Worte und Gesten des Abendmahls wiederholt, tut er sehr wohl mehr als nur zu gedenken. Er verleiht dem, was Christus gesagt und getan hat, die Wirksamkeit, die der Herr ihm verlieh, und zwar durch eine sakramentale Formkraft gewissermaßen auf zweiter Stufe[18]. So wird das ganze Leben in seinen vielfältigen, aber von einer Lebensregel durchwalteten Gestalten ein Mittlertum des Neuen Bundes. Gewiß bleibt etwas vom Anderssein des Ritus erhalten, aber in einer zweifellos unabdingbaren Funktion: Er ist dann neben dem geoffenbarten Wort ein Hinweis auf das Geheimnis des ganz Anderen. Die universale christliche Sendung zu den Völkern und die empfohlene Vergeistigung dispensieren nicht von der Zustimmung zu den institutionalisierten, zum Zeugnis des Heiligen Geistes wieder ermächtigten Zeichen.

*

Unter dieser Bedingung könnte sich die jüdisch-christliche Kritik des Ritus mit der philosophischen Kritik verständigen. Übereinstimmung herrscht in diesem sehr dichten Wort, das Wort bleibt, obwohl es Tun ist. Es hat zu tun mit der *Freiheit* der Menschen, denn es bringt sie zu sich selbst zurück, auch wenn es hinsichtlich der Art und Weise befiehlt, wie sich die Menschen existentiell zu verhalten haben. Auch deshalb sind die Worte der Liturgie im allgemeinen schön. Das Schöne ist hier der Glanz des Wahren. Sein Paradigma ist nicht mehr der antike Weise, der so lebte, wie er sprach, sondern das als Gedächtnis der Wahrheit gewirkte Wort Gottes wird von dem gesprochen, dem es zusteht: «Der mich gesandt hat, bürgt für die Wahrheit, und was ich von ihm gehört habe, das sage ich der Welt» (Joh 8,26). Diesmal sind Wahrheit und Wahrhaftigkeit erkennbar in jenem Sein, das Wort der Wahrheit *ist,* unendlich würdig, wiederholt zu werden unter Verwendung seiner eigenen Zeichen.

Christus *ist,* was er sagt. Wenn er der einzige Mittler des Neuen Bundes ist, dann stehen die anderen Vermittlungsformen (Gaben und Opfer, Gotteshäuser und Altäre) auf dem Weg der Menschen zum himmlischen Vater und haben durch das Tun des einzigen Mittlers nur relativen Wert. *Sein* Tun und Sprechen, *seine* Akte und Worte sind es, die vermittelnd wirken. Die Eucharistie ist eine von Christus empfangene Institution. So weiß es der Glaube seit der apostolischen Zeit. Gleichzeitig mit seiner Aufforderung, die Eucharistie zu wiederholen, wie Er sie ein erstes Mal gefeiert hat, hat Er sie zu einem echten, auf das ganze christliche Leben ausstrahlenden Zeichen gemacht. Christus, die Wahrheit und der Weg, geht voraus und wirkt aus der Überfülle des Lebens.

Wie aber soll man eine Überfülle regeln? Eine aporetische Frage. Wie soll diese Überfülle in der Dauer eines menschlichen Daseins Fuß fassen können? Eine praktische Frage. Ihr Echo ist bei Erasmus zu vernehmen: «Dein erstes und einziges Ziel, dein Verlangen, deine Sorge sei, in das, was du sagst, verändert und hineingezogen, von ihm inspiriert und verwandelt zu werden»[19]. So wäre die Lebensregel an die Stelle des Ritus getreten. Der gerufene Mensch *(vocatus)* würde nicht mehr nur aus seiner gewöhnlichen Lebenserfahrung heraus existieren, denn gerade dort, wo er die gleichen Fragen wie alle Menschen lebendig erfährt, kennte er ihre letzte Antwort. Das Ich wäre nur noch ein Strohhalm, der sich an der Flamme seiner Berufung entzündet.

[1] Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion (Göttinger 1968); ders., Bemerkungen über Frazers *Golden Bough,* in: ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften (hg. von J. Schulte) (Frankfurt/M. 1989) 29-46; ders., Vermischte Bemerkungen, in: ders., Über Gewißheiter (Werkausgabe Bd. 8) (Frankfurt/M. 1984) 445-573. (Wo

die Zitate auf Deutsch nicht aufgefunden wurden, geben wir die französische Übersetzung als Quelle an: L. Wittgenstein, Remarques mêlées [Paris 1984]; Anm. d. Red.).

[2] Wir halten Wittgenstein für einen unverzichtbaren Zeugen. Es läßt sich nach Nietzsche nur schwer ein großer Philosoph ausfindig machen, dessen Arbeiten ebenso stark von theologischen Betrachtungen durchtränkt sind. Auf philosophischer Ebene entnehme ich drei Annahmen: 1. Der religiöse Glaube ist unerschütterlich und unmitteilbar zugleich. Ein Dogma wie etwa der Glaubenssatz vom Jüngsten Gericht darf nicht verstanden werden als eine Hypothese, nicht als eine Wahrscheinlichkeit und auch nicht als eine bildhafte Pseudo-Aussage, sondern sehr wohl als der Höhe- und Schlußpunkt einer Lebensform. 2. Die «Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*» sind ein Plädoyer für die unreduzierbare Ursprünglichkeit von so etwas wie dem Rituellen, insofern dieses einer sehr eigentümlichen Lebensweise entspringt. Alles im Leben des Glaubenden fügt sich dann in dieses Bezugssystem. 3. Wittgenstein war ein gewiegter Analytiker mathematischer Texte. Offensichtlich waren es nicht zuerst die religiösen Texte, die seine Aufmerksamkeit weckten. Trotzdem treffen die «Vermischten Bemerkungen» die Sprache des dem Praktischen vermutlich näher stehenden gewöhnlichen Gläubigen. Meiner Ansicht nach gilt es, die erwähnten Annahmen genauer auszuführen und vor allem das Wesen des Ritus hinsichtlich der religiösen Texte aufzuhellen, will man einen Beitrag leisten zu einem Kapitel über die Theologie des Ritus in der Zeit «nach Wittgenstein».

[3] Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, aaO. 571.

[4] Für ein textologisches Verständnis vgl. F. Jacques, Le Moment du texte, in: Le texte comme objet philosophique (Paris 1987). Über den Unterschied zwischen «Diskurs» und «Text» vgl. unseren Beitrag: Une conception dynamique du texte. Le problème de son applicabilité au texte juridique, in: Lire le droit. Langue, texte, cognition, LGDJ (1992).

[5] Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, aaO. 540f.

[6] J. Bouveresse, L'Animal cérémoniel, in: Wittgenstein Sources and Perspectives, französische Übersetzung (o.O. 1982), Nachwort von J. Bouveresse, 99. Ich übernehme die Formulierung von J. Greisch, La Religion dans les limites du langage, in: Penser la religion (Paris 1991) 76.3.

[7] Zur Unterscheidung a priori/a posteriori vgl. J. Bouveresse, Le Mythe de l'intériorité (Paris 1976) 67–69.

[8] Wittgenstein, Remarques mêlées, aaO. 442.

[9] AaO. 68.

[10] Das kommt noch klarer und gleichsam vergrößert in der indischen Tradition an den Tag, wenn man zurückgreift auf die alte Aussprache der sakralen Formeln, die *dhàranis*, und auf die «mystischen» Worte, die *mantras*.

[11] Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, aaO. 495.

[12] D. Evans, The Logic of Self involvement (London 1963).

[13] Das will nicht heißen, das Kriterium der Anwesenheit oder Abwesenheit eines auf den Ritus bezogenen Mythos habe nicht seinen Nutzen in der anthropologischen Unterscheidung zwischen religiöser Ritualität und magischer Ritualität.

[14] Technisch betrachtet, wird bei Austin im Begriff der Konventionalität des Wortgeschehens auf die «wesentlich konventionellen» Akte abgehoben. Dieses Verständnis hat sich auf anderes Sprachgeschehen übertragen lassen. Es liegt nämlich nichts Schockierendes in der Annahme, jedes Wortgeschehen könne formell als üblich oder herkömmlich (konventionell) aufgefaßt werden. Doch heißt das nicht, man müsse diese Möglichkeit voll ernst nehmen in der Weise, wie es J.R. Searle und D. Vanderveken taten. Beide gingen zu weit; sie stellten nämlich eine Beschreibung des Sprachgeschehens auf, die sich ausschließlich auf konstitutive Regeln stützt. P.F. Strawson hat darauf hingewiesen, daß in zahlreichen Fällen keine ihres Namens würdige Konvention am Werke zu sein scheint. Es wäre abwegig, in jedem Fall die Verwirklichung einer unterschwelligen Konvention zu sehen. Man müßte dann jedes Anreden durch ein Performativ erklären können. Strawson meinte, für das Behaupten, Mahnen, Fragen und vor allem Bitten sei die Erkenntnis einer kommunikativen Intention ausreichend. Freilich muß die Erkenntnis dieser Intention auch möglich sein. Sie muß sich im Rahmen einer Gemeinschaft vollziehen, deren Mitglieder mit der Sprache unter sich umzugehen gelernt haben. Das gilt *a fortiori* für das Wortgeschehen liturgischer Texte. Solche Worte besitzen eine starke konventionelle Seite. Das Wortgeschehen unterzieht sich wie jedes institutionelle Geschehen tatsächlich der gesellschaftlichen Bestätigung. Vgl. P.F. Strawson, Intention and Convention in Speech Acts, in: Readings in the Philosophy of Language (Prentice Hall 1971).

[15] Ligier, Origines de la prière eucharistique, in: Q.Lit.et Par. 3–4 (1972) 198f.

[16] J.L. Marion, L'Idole et la distance (Paris 1977).

[17] Y. Congar, L'Ecclesia ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique, in: La Liturgie après Vatican II, Unam Sanctam 66 (1967).

[18] J. Ladrière, L'Articulation du sens, Bd 2, Kap. 3 (Paris 1984).

[19] Erasmus, Lob der Torheit.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

FRANCIS JACQUES

1934 in Straßburg geboren; Agrégé in Philosophie, Doktorat, Professor an der Sorbonne (Paris) und am Institut Catholique (Paris); vertritt Frankreich im Bureau de la Fédération internationale des Sociétés de philosophie; Redaktionsmitglied der Revue de Métaphysique et de Morale (Frankreich), der Revue Dialectica (Schweiz) und der Revue Topoï (Italien); Mitglied der Société de Logique et de Philosophie; Preisträger der Académie Française und des Instituts. Veröffentlichungen: Über den Dialog. Eine logische Untersuchung (Berlin 1986); Différence et subjectivité (Paris 1982); L'Espace logique de l'interlocution (Paris 1985); Anschrift: 17, rue Le Verrier, F-75006 Paris, Frankreich.

François Marty

Von den Sinnen zum Sinn

Die Sinnesorgane werden in der Liturgie angesprochen: Man muß die Ohren auftun, um aufmerksam die Worte zu hören, die gesagt werden, um beim Singen mittun zu können; wer die Augen allzu lange geschlossen hält, wird über kurz oder lang diskret an die liturgische Handlung erinnert, der er nicht mehr folgt oder die er unterbricht; Weihrauch, Brot, Wein und Wasser wecken den Geruchsinn, den Geschmacksinn und den Tastsinn. Sollten *die Sinne* zum *Sinn* führen? Die Antwort auf diese Frage verlangt, die Beziehung zwischen Liturgie und dem, was eine lange Tradition die «geistlichen Sinne»[1] nennt, eingehend zu erforschen.

I. Das «Haus, über dem mein Name ausgerufen ist» (Jer 7,14)

So bezeichnet Jeremia den Tempel in Jerusalem. Wenn die Sinne, vom Geist Gottes durchdrungen, geistlich werden, vernehmen sie diesen Namen im Haus aus Stein.

A. Distanz und Kontakt

Wir rechnen die Pflanzen unter die Lebewesen, aber es ist ein festgewurzeltes Leben. Den Sinnen hingegen gelingt es, Leben mit Bewegung zu einen; sie bewahren den *Kontakt* mit den Quellen des Lebens, auch wenn eine *Distanz* entsteht. Das Tier kann sehen, hören, seine Beute erspüren, eine Gefahr wittern, den Geschlechts- oder Sozialpartner auch auf Distanz ausfindig machen. Seine *Wurzeln* sind, so könnte man sagen, *beweglich.* Gewiß, dieses Bewegungsspiel bleibt gleichsam eingebettet in die Notwendigkeiten des tierischen Lebens. Der Abstand verwischt im gesättigten Tier. Doch der sich dem Lebewesen öffnende Horizont ist sehr wohl jene geheimnisvolle Weite, in der eine Anwesenheit auftauchen kann, der die Abwesenheit nichts anzuhaben vermag, eine Bindung, die nicht gefangen hält, die des Glaubens an eine Freiheit.

In dem bescheidenen Erblühen der Sinne die höchsten Abenteuer des Geistes erahnen – das wäre wohl leichtfertig, würde nicht gleichzeitig ein anderer Horizont aufgedeckt: die *Gewalttätigkeit, ein Kontakt also, der jede mögliche Distanz vernichtet.* Werden die Sinne in ihrer ursprünglichen Beziehung zu den Lebensquellen festgehalten, kann dies nur zu dieser Vernichtung einer *Andersheit* führen, die sich doch immerhin schon andeutet, sobald das Leben aufbricht als «vom anderen her» bestimmt, so daß der Tiger, der die Antilope reißt, nicht gewalttätig ist; er folgt lediglich dem harten Gesetz des Lebens. Den menschlichen Sinnen jedoch ist *der Übergang zu einer bleibenden Andersheit* eigen. Er entsteht im *Gehör, das das Wort vernimmt und zu eigen empfängt.* Das andere, von dem das Wort kommt, ist nicht die Sache, die ich mir aneigne, sondern die andere Person, auf die das *Verlangen* zugeht. Die Gewalt verschließt das Wortfeld. Die Mittel hierzu sind äußerst vielfältig und erfindungsreich. Das Sorgen des Lebens wird zur Entschuldigung: Ist es nicht sicherer, zu besitzen, als auf die anteilgebende Gabe zu warten? Aber warum gibt es denn keine Menschheit ohne *Kunst?* Weil bezeugt werden soll, daß die Sinne Träger des Geistes sein können. Was die Wortanalyse bei F. de Saussure an den Tag bringt, ist eine unerhörte neue Werthaftigkeit der Sinne und ihrer Mächtigkeit: *Das akustische Bild (das «Bezeichnende») ist ein Sinnenhaftes, das nur in seiner Einheit mit einem Intelligiblen, dem Begriff (dem «Bezeichneten»), Wirklichkeit hat.* Das Umgekehrte ist auch wahr. Das heißt aber zugleich, sich von dem Schema zu lösen, das eine spirituelle Seele mit einer präexistenten Materie zu verbinden sucht und sich so in den Dualismus verstrickt[2].

B. Das Haus, in dem das Wort vernommen wird

Die Architektur ist eine Kunst, die alle Sinne eint. Das geschieht in dem Maße, wie sie

einen *Raum* ausgrenzt, darin sich die den verschiedenen Sinnen zugewiesenen Künste niederlassen können. Der Ausgangspunkt für ein denkerisches Bemühen über die Stelle der Sinne in der liturgischen Handlung ist daher die Kunde von der Vollendung des alten Tempels im Leib des von den Toten auferstehenden Herrn (vgl. Joh 2,21).

Die geistlichen Sinne betreffen zunächst *das Wort,* auf das hin nicht nur das Ohr, sondern auch die Augen und das Tasten hinstreben, gemäß dem auf sie gemünzten Haupttext 1 Joh 1,1-3. Die geistlichen Sinne bestehen zunächst *in der tiefverkosteten Annahme der Wortes Gottes durch den Glaubenden in seinem vollen Eigensein.* Denn von dieser seiner Individualität aus wirken die Sinne ihr eigenes Tun. Auf sie zu bewegt sich das einsame Beten, das stille Meditieren der Schrift bei geschlossenen Türen im Verborgenen, wo der Vater sieht (vgl. Mt 6,6). Die Verbindung zur Liturgie ist von daher im Leib des Gläubigen zu suchen, dem «Tempel des Heiligen Geistes» (1 Kor 6,19) als Glied des Leibes, nämlich der Kirche, und nur als solches (vgl. Eph 5,30). Nun kommt aber der Glaube vom Hören (vgl. Röm 10,14). Folglich wird der Leib des Gläubigen zum Tempel über das dem Wort lauschende Ohr, daraus der Glaube entspringt. Doch würde nichts in dieses Ohr dringen, gäbe es nicht zuvor das Wort. Die kirchliche Gemeinschaft bezeugt diese Vorausgabe, wenn sie sich in ihrer Liturgie im Bekenntnis ihres Herrn verwirklicht. *Das Wort Gottes wird nicht als das verkündet, dessen Hören den Glauben wirkt, wenn ihm eine liturgische Dimension mangelt.*

Das kann aber nur dann geschehen, wenn *Voraussetzungen* geschaffen werden, *die ein gemeinsames Hören und Verkünden ermöglichen.* Die Hörbarkeit (des Tons und der Rede) am liturgischen Ort gehört wesentlich zum Wort jedes einzelnen Akteurs, ob das nun der Vorsteher der Zelebration ist, der Lektor oder der Prediger. Ganz und gar eigentümlich ist hier *das von den Versammelten gemeinsam gesprochene Wort.* Es muß sich als *empfangenes Wort* und zugleich als *freies Wort* kundgeben. In einer Diskussion zeigt sich das in der Regel so, daß nicht alle zugleich sprechen sollen, mit dem doppelten Vorteil, daß man jeden hören und selbst einen Beitrag leisten kann. Das Paradox der Liturgie liegt in folgendem Sachverhalt: Es ist angemessen, daß *alle zusammen sprechen,* ohne in jenen sterilen Jargon zu verfallen, der alle Debatte scheut.

Die *Poesie* kann gemeinsam gesprochen werden, denn sie hat die Freude am Wort geweckt und die Ohren für das allen gemeinsame Sprachfeld mit seinem Klang und seinen Bildern aufgetan. Und diese Freude, dieser Geschmack am Wort entfaltet sich in *Gesang* und *Musik.* Luther hatte recht mit seiner Behauptung, nichts sei dem Wort Gottes enger verbunden als die Musik. Dieses oft bedachte Lutherwort hat mit dem «musikalischen Gedanken», der sich im Werk J. S. Bachs entfaltet[3], viel zu tun. Musik schafft *Raum.* Sie macht den steinernen Bau zum geeigneten Ort für das gehorsame Hören des Wortes, das darin widerhallen kann.

Musik und Lied fügen sich in eins, wie Luther bemerkte. Das kann *nur von außen her* geschehen und *erreicht doch das Herz*[4]. Die Übung der «geistlichen Sinne» in der Liturgie widerspricht nicht der Übung im verborgenen Gebet, sondern ist im Gegenteil eine Vorbereitung dafür. Die ignatianischen *Exerzitien* verlegen daher die geistlichen Sinne, das heißt die «Anwendung der Sinne», in die letzte Gebetsstunde des Tages vor dem Abendessen, gleichsam als Frucht der drei oder vier vorausgegangenen Betrachtungsstunden[5]. Die geistliche Übung der Sinne ist also eine Gedächtnisübung; sie wächst aus dem Kosten und Kämpfen im Umgang mit Gottes Wort. Liturgisches Gedicht, Lied, wie übrigens ja auch das eine oder andere Bild, von dem man mit Recht sagt: «Es spricht an» - sie können alle zu diesem Erinnerungsschatz gehören und die Sinne unterstützen in Erwartung des Augenblicks, an dem ein oft gehörtes Wort sich neu schenkt.

C. Die Füße und die Hände

Das liturgische Gebäude wird sinnvoll aus dem vernommenen, gesungenen und musikalisch getragenen Wort. Das Gehör ist «geistlicher Sinn». Erneut erwachen Bedenken gegen das Gebäude mit seinen Formen und Farben. Sollte man die Rolle der Sinne nicht auf das Gehör beschränken? Die Hymnen sind der

Tempel dessen, den man anruft: «Du thronst über dem Lobpreis Israels» (Ps 22,4). Es sind Opfer der Lippen, denen sich der Alltag menschlicher Begegnungen anzuschließen trachtet (vgl. Hebr 13,15f).

Das Gebäude steht da. Doch kann die Lösung der Frage nach seinem Sinn offensichtlich nicht darin bestehen, das Unvermeidliche so gut wie möglich einzugrenzen. Hier müssen sich alle Sinne einfinden. So wie das Licht das Sehen im Alltag ermöglicht, *so der Anblick der Glaubensgemeinde das Sehen im liturgischen Raum.* Ihr «Angesicht» formt sich aus den bekannten und unbekannten Gesichtern der durch das offene Kirchentor eingetretenen Menschen. Durch sie erfaßt der «geistliche Sinn» den Raum, der sie alle eint. Der «Sonntagsanzug» hat seine Bedeutung, auch wenn es nicht mehr der Anzug unserer Großeltern ist. Die Kleidung kann in der Versammlung eine belebende Rolle spielen.

Ein Ort wird mit den Füßen erlebt, wenn wir von dem Platz aus, den wir eingenommen haben, zur liturgischen Handlung schreiten. Und das Beisammensein schafft sich im Händedruck fühlbaren Ausdruck. Das «Zeichen des Friedens» ist mit seiner schöpferischen Kraft ein gutes Anzeichen für die Stimmung einer Versammlung von Christen. Es ist bemerkenswert, daß die beiden Grundsakramente für das «Kirchewerden», nämlich Initiation (Taufe) und Wortnahrung (Eucharistie), auf jene Sinne wirken, deren Schwerpunkt im «Fühlen» liegt: Wasser und Salbung, Brot und Wein. Daß man zögert, diese Sinne anzusprechen, zeigt deutlich, wie wichtig die Sache ist. Man braucht nur einmal darauf zu achten, wie sparsam die «Materie» verwendet wird: einige Tropfen Wasser für die Taufe, für die Eucharistie eine Hostie ohne viel Ähnlichkeit mit einem richtigen Stück Brot. Es weist in eine falsche Richtung, wenn man meint, das «Spirituelle» werde umso stärker, je schwächer man das «Materielle» macht. Die Eucharistie ist in ihrem Wert als *Mahl* sicher am meisten bedroht. Sehr deutlich spricht der immer noch andauernde Widerstand gegen die Reform Pauls VI., der auf den ehemaligen Ritus der Handkommunion zurückgriff. Man konnte früher den Rat hören, die Hostie ja nicht mit den Zähnen zu berühren! Das «Gläschen der Freundschaft» an den kirchlichen Festen aber läßt den Sinn des eben Gefeierten mit Händen greifen. Und wenn man sich nach dem Festgottesdienst anläßlich eines Familienereignisses - wichtige Etappe der größer werdenden Kinder, Hochzeit, Begräbnis - zu einem Mahl versammelt, wird die Wahrheit der Eucharistie (die «res» der Sakramententheologie) mit Sicherheit fühlbar gegenwärtig.

Die Sinne sind spirituell, wenn der Kontakt, für den sie wie alle Sinne bestimmt sind, so fein ist, daß er die Distanz nicht löscht, in der die Freude des Kommenden sich erneuert. *Aktivität* und *Passivität* gehen ineinander über. Deshalb vereinen sich alle Sinne im Primat des Hörens und also der *Stille* in Aufmerksamkeit und in Hoffnung, wenn ein Wort erklingt. Diese Augenblicke können nicht das bloße Ergebnis einiger Gebetstechniken sein, weder im individuellen Gebet noch in dem einer Gemeinde. Sie nähren und stärken nur, weil sie als eine Gabe gefühlt werden, für die man lediglich bereit sein kann.

II. Fremdlinge und Wanderer auf der Erde

In ihrer spirituellen Erfüllung sind die Sinne sehr wohl der Weg, auf welchem die liturgische Versammlung ihren Sinn erreicht. Ein Ausdruck dafür war Abraham und mit ihm Isaak und Jakob. Sie waren Fremdlinge und Wanderer auf Erden (vgl. Hebr 11,8-10). Ich möchte zeigen, wie die liturgische Gemeinde mitten in den schweren Problemen unserer Zeit steht.

A. Das offene Tor

Das «innerliche Fühlen und Schmecken», um noch einmal einen Ausdruck des heiligen Ignatius von Loyola zur Darlegung der «geistlichen Sinne»[6] aufzugreifen, beginnt schon, sobald der Gläubige sein Haus verläßt, «um in die Kirche zu gehen». Der durch Straßen und über Plätze zurückgelegte Weg gehört bereits zur «liturgischen Handlung». Auf diesem Weg kommt schon konkret die so schwerwiegende Herausforderung an den Tag, *daß das Gotteshaus zur Sichtbarkeit der Kirche* gehört. Der Weg führt bis zum Kirchentor; es verleiht einem

Ort seine Bestimmung, seine Identität (hier tagt nämlich die *christliche* Versammlung). Aber dieser Ort bleibt ein *öffentlicher* Ort in dem Sinne, daß es einem Nichtchristen nicht verwehrt ist, seine Schwelle zu überschreiten.

Sicher reicht das nicht aus, damit er «sehen» kann, was eine kirchliche Gemeinde ist; dazu braucht auch er einen langen Weg. *Vielmehr soll die versammelte Gemeinde selbst dieses Tor als offenes Tor «wahrnehmbar machen», offen für eine nicht mehr homogen christliche Welt.* Die versammelte Gemeinde kann sich nicht mehr als Treuhänder der Wahrheit vom Menschen betrachten, als letztlich allein Befugte, den festen Grund für diese Wahrheit auszusagen. Wir wollen keineswegs das Evangelium unterschätzen. Es geht im Gegenteil um die Erkenntnis: Das Evangelium *enthält die Wahrheit des Menschen derart wesentlich, daß sie sich nur erlernen läßt, indem man sie in jedem Menschen wiedererkennt.*

Es wäre nicht richtig zu meinen, diese Offenheit für den anderen, diese bescheidene Bereitschaft, den anderen aufzunehmen und ebenso bescheiden der Wahrheit Zeugnis zu geben, seien rein «innerlich». Ja noch mehr: *Sie können nur dann «innerlich» werden, wenn sie ihren sichtbaren Ausdruck gefunden haben.* Von neuem ist hier die liturgische Versammlung einer der Quellgründe für die christliche Innerlichkeit. Es schockiert nicht, wenn an einem Versammlungsort den verschiedenen Leitungsfunktionen, ja sogar Gruppen, die das Leben der Stadt vergegenwärtigen, Jugendgruppen zum Beispiel, bestimmte Plätze zugeteilt werden. Die Kommunikation lebt aus der Existenzwirklichkeit ihrer Teilnehmer. Die besondere Funktion solcher Plätze kann durch Schranken gekennzeichnet sein, etwa für die Personen, denen das Wort zusteht, oder es sind auch Kontaktstellen da, wo man beständig auf den Wink des anderen achtet. Vielleicht könnte der Nichtchrist, der die Kirche betritt, etwas von dieser gegenseitigen Achtung ahnen.

B. Sie haben Engel beherbergt

An unseren Straßen quer durch das Land stehen häufig Schilder, die einen Abstecher zu einer sehenswerten Kirche empfehlen. Zahlreiche Touristen folgen der Einladung. Ihre Zahl übersteigt oft, nebenbei gesagt, die der Praktizierenden. Soll man sie als Menschen betrachten oder «empfinden», die der Bestimmung des Gebäudes fremd sind? In einem gewissen Sinne ja. Und das ist übrigens eine Art und Weise, wie man den Kirchenbau respektiert. Auch der innerhalb der Kirche für das stille Gebet abgegrenzte Raum bezeugt diesen Respekt. Doch eben: Diesen «Touristen» ist gerade diese Rolle als Fremde zugewiesen. Manchmal kann man an der Kirchentür den Hinweis lesen: «Die Kirche ist kein Museum». Bedeutet das nicht, nur die Praktizierenden seien an diesem Ort wahrhaft *zu Hause,* die anderen aber auf ihrer Suche nach irgendeinem «Kulturerbe» seien falsch am Platz? – Es gilt, sich zu bekehren und diesen Unbekannten, die für gewöhnlich mit großer Ehrfurcht und Aufmerksamkeit im Gotteshaus herumgehen, aufrichtig zu danken für die Wahrheit, die sie uns spüren lassen, uns, die anderen Fremden an diesem Ort, diesem Rastplatz auf der großen Reise in die Ewigkeit.

Besonders unter den Jugendlichen entdeckt heute in der Kirche mehr als einer das *Pilgern* wieder neu. Fremdlinge sind es und Wanderer, die lospilgern, weil sie wissen, daß Gottes Wort aus der Ferne ruft. Auf diesem Weg gibt es keine Rast, solange das Ohr ein wenig weiter voraus ein Lied in einer bisher unbekannten Sprache zu hören vermeint, solange der Blick an der nächsten Biegung einem neuen Gesicht begegnen kann, das ihn, den fremden Wanderer, vielleicht einzutreten auffordert, um dem gastfreundlichen Tisch die Ehre seiner Gegenwart zu erweisen. Vielleicht erinnern sie sich bei ihrer Rückkehr an jene gastfreundlichen Menschen, die «ohne es zu ahnen, Engel beherbergt» (Hebr 13,1) haben. Die Liturgie schuldet es der eigenen Verwurzelung in den apokalyptischen Gesängen der himmlischen Liturgie, ihr Loben und Beten mit dem der Engel zu einen. Es wäre eine würdige, mit der ganzen christlichen Versammlung zu teilende Frucht solcher Pilgerschaft, in diesen Eintagsbesuchern, die ihren Weg wandern werden, in diesen Immigranten, die das Ende der Reise erreicht zu haben hoffen, jene Myriaden von Engeln nahe fühlen zu können.

C. Das Allgemeine und das Besondere

Der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Gnade zuteil geworden, ihr Pilgerdasein, ihren Ostercharakter derart tief in das liturgische Geschehen zu prägen, daß es sich heute in der Verwendung der Muttersprachen bereits fühlbar macht. Fortan ist *die Liturgie von den Orten mit ihrer Geschichte nicht mehr unabhängig.* Es gibt keinen möglichen Zugang zum Universalen, *also keine Sichtbarkeit der Katholizität und der Einheit mehr* außer im Eindringen in die Besonderheit des Hier und Jetzt, von denen die Sinne Kenntnis haben.

Ein «sensibler» Punkt ist die *Verschiebung der Jahreszeiten* je nach Weltgegend. Das für alles liturgische «Fühlen» so entscheidende *Licht* ist damit angesprochen. Das liturgische Jahr stützt sich auf den Sonnenrhythmus, aber so, wie er in den gemäßigten Zonen der nördlichen Halbkugel abläuft. Gegen die Pole und die Tropen zu schwächt sich der Vierjahreszeitenrhythmus zu einem Zweierrhythmus ab. Die stärkste Besonderheit zeigt hier der auf die Wintersonnenwende gegründete Weihnachtszyklus. Er kehrt sich völlig um, wenn man in die südliche Erdhälfte reist. Das sollte man sich eingestehen. Wer behauptet, man könne die Geburt des Herrn am 25. Dezember ebensogut in einer tropischen Gegend der südlichen Hemisphäre feiern wie in den gemäßigten Regionen des christlichen Abendlands, der weiß ganz einfach nicht, was er sagt, wenn er von «Leib und Liturgie» redet. Was tun? Eine erste Antwort steht *dem Gläubigen des Ortes zu, wo der 25. Dezember «an seinem Platz» ist,* und der also seine Besonderheit erfährt, «fühlt», was Wintersonnenwende heißt: Neuer Aufschwung des *«sol invictus»,* der Sonne, die sich am Horizont allmählich wieder höher hebt. Dieses Eingeständnis ist auch eine *Bitte um Verzeihung.* Ein universal gültiges Datum für die liturgische Feier ist nicht bedeutungslos. Und doch weiß man ja, wie unmöglich es ist, «jedermann zufriedenzustellen». Wir müssen uns diese Hindernisse unserer Besonderheiten gegenseitig vergeben. Der Zugang zum Allgemeinen geschieht nur durch dieses Verzeihen, das uns der andere gewährt[7]. Es bleibt einer christlichen Gemeinde freilich aufgetragen, Wege zu suchen, damit Christus nicht nur Licht genannt, sondern auch als Licht gefeiert werden kann.

So sind es also unsere Sinne, die allmählich zum Sinn der Liturgie führen. Der Tempel der Liturgie ist der Leib des Herrn, aus dem Grab seines Todes auferstanden. Durch die Sinne wird der Gläubige wahrhaft, was die Taufe aus ihm gemacht hat, nämlich Leib als Tempel Gottes, Glied der Kirche, die in der großen Schar ihrer Glieder den Leib ihres Herrn in der bunten Vielfalt der Gaben des Heiligen Geistes wachsen läßt. Die Gegenwart des Geistes erlernt sich allerdings nicht auf billige Weise, denn nur der widerstandsfähige und feste, aus hartem Stein erbaute Tempel kann geistlich werden. Das schuldet er dem Wort, das sich darin vernehmen läßt. Und darum wird einer, der die Tür öffnet und die Schwelle übertritt, darin einen Tisch bemerken. Hier wird ein Brot geteilt. Es stellt in seiner schmackhaften formenreichen Konsistenz dar, was jeder Mensch kennt: Nahrung zum Leben. Aber nur, wenn das Wort sie begleitet – es handelt sich ja um menschliches Leben –, kann sie das sein. Es geziemt sich, auch den Wein hinzuzufügen, eines der Getränke, die einem Fest seinen krönenden Abschluß verleihen.

[1] Vgl. zu diesem Punkt das Dictionnaire de spiritualité, insbes. den Artikel «application des sens» (J. Maréchal), der trotz seiner bereits älteren Fassung einen ersten Gesamtüberblick bietet.

[2] Zur Bedeutung der Sinne in einer anthropologischen Reflexion vgl. François Marty, La bénédiction de Babel, Vérité et communication (Paris 1990) 125-154.

[3] Philippe Charru/Christophe Theobald, La pensée musicale de Jean Sébastien Bach (Paris 1993) 14.

[4] AaO. 23f.

[5] Geistliche Exerzitien, Nr. 129.

[6] AaO. Nr. 2.

[7] Vgl. Paul Beauchamp, Le récit, la lettre et le corps (Paris ^{2}1993) 232.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

FRANÇOIS MARTY

geb. 1926 in Albi, Frankreich; Studien der Theologie und Philosophie; 1947 Eintritt in den Jesuitenorden; 1960 Promotion an der Gregoriana; 1957 Promotion an der Sorbonne in Paris; seit 1974 Professor an der philosophischen Fakultät des Centre Sèvres, Paris; Herausgeber der Zeitschrift «Archives de Philosophie»; Gastprofessuren unter anderem in München und Innsbruck; zahlreiche Veröffentlichungen, vor allem zur Philosophie von Immanuel Kant. Anschrift: Centre Sèvres, 35, rue de Sèvres, F-75006 Paris, Frankreich.

Louis-Marie Chauvet

Die Liturgie in ihrem symbolischen Raum

Die konsequente Betrachtung des *sacramentum* als eines körperlichen Ausdrucks symbolischer Art ist gewiß von Interesse für die Theologie im allgemeinen und für die Sakramententheologie im besonderen. Das soll im vorliegenden Beitrag gezeigt werden. Zu diesem Zweck konzentriere ich meine Reflexion auf den Begriff «symbolischer Raum». Darunter ist jener Raumtyp oder jener Handlungsrahmen zu verstehen, der durch die Architektur des Gebäudes, die Musik, die Anordnung der Gegenstände sowie auch durch die Aktion der Liturgen zustande kommt.

1. Der liturgische Raum

Raum ist etwas anderes als bloße Ausdehnung. Raum ist ein kulturell durchstrukturierter und psychisch aufgeladener Ort. Als liturgischer Raum ist er ein «informierter» Ort (locus informatus) im aristotelischen und scholastischen Sinn des Wortes, informiert durch die Tradition und das Gemeinschaftsgedächtnis der Christen. Gerade diese «Form» macht aus der materiellen Ausdehnung einen liturgischen Raum. Natürlich ist eine solche Form an die Architektur des Ortes gebunden. Sie verdankt sich aber auch den verschiedenen, durch das Zelebrieren oder in Verbindung damit entstandenen Gestaltungen. Und das interessiert uns hier in erster Linie. Hier finden sich Dauerelemente wie materielle «Steine», deren Gefüge die Struktur der Kirche als eines Baus aus «lebendigen Steinen» darstellt: Taufraum im Hintergrund der Kirche als Ort, an dem sich der Eintritt in die christliche Gemeinschaft vollzieht; Ambo und Altar an hervorragender Stelle des Gebäudes, sichtbare Zeichen für den zentralen Platz des Wortes und der Eucharistie; Stuhl des Vorstehers, was die Amtsstruktur der Kirche in Erinnerung ruft, usw. Andere Elemente können wechseln entweder aufgrund der verschiedenen liturgischen Zeiten (Osterkerze, Blumenschmuck, Musik und Gesang) oder der jeweiligen Momente im Ablauf der Zelebration (Gesten, Haltungen und Vorgänge) oder aber auch aufgrund von Stellung und Funktion der unterschiedlichen Amtsträger und/oder der anwesenden Gemeinde. Dieses gesamte komplexe Gefüge wirkt konkret an der Ausgestaltung des liturgischen Raumes mit.

Freilich gewinnen diese vielfältigen festen und beweglichen Elemente ihre Bedeutung erst durch das Aufeinander-Bezogensein. Das ist übrigens ein Grundgesetz des Symbols: «Ein Symbol kann man nicht isolieren, ohne es zu zerstören und es ins unaussagbare Imaginäre abgleiten zu lassen»[1]. Wenn zum Beispiel der Altar nicht in Beziehung gebracht wird mit der Gesamtheit des Raums und der Objekte, darin er seinen Platz hat - im Zentrum des Chorraums, der Gemeinde zugekehrt, mit dem Ambo verbunden, an dem das Wort Gottes verkündet wird, mit dem Sitz des amtierenden Priesters, dem Kreuz -, dann kann er alles mögliche bedeuten je nach der Vorstellung des Augenblicks. So korrespondiert also jedes Element mit den anderen und bildet mit ihnen zusammen verschiedene, die Teilnehmenden symbolisch ansprechende Gestalten. Diese *Interaktion* schafft den liturgischen Raum. Jede Zelebration ist Gelegenheit zu einer neuen «Konfiguration» dieses Raums. Die stummen Gegenstände fangen dann als Metapher oder Metonymie zu «sprechen» an: Metaphorisch rufen sie zum Eintritt in das Geheimnis Christi auf; metonymisch verbinden sie die versammelte Gemeinde mit den früheren Geschlechtern, die ihr die lebendige Tradition der Kirche übermittelt haben, und mit der Gesamtheit aller Christengemeinden, die in und durch *communio* die einzige Kirche Christi bilden.

Der liturgische Raum wird somit zu einer Art quasi-sakramentaler *Kristallisation* des gesamten christlichen Wertesystems. Hier kommt die ganze kirchliche Tradition zustande, das heißt, sie läßt sich als «überlieferte» Tradition *(traditio tradita)* sehen und als

«überliefernde» Tradition *(traditio sese tradens)* leben. Denn der «Text» der «überlieferten» Tradition, den die Liturgie «zitiert» – eine Liturgie, die ja nichts anderes ist als ein Geflecht von Zitaten, wie I. Renaud-Chamska betont[2] –, dieser Text besteht nicht nur aus gesprochenen oder geschriebenen Worten mit ihrem Bezug zum Bedeutungsbereich, sondern auch und ebensosehr aus «Weisen» (das liturgische Ethos mit seinen eigenen stilistischen Wendungen, der besondere Ton der Stimme, die Singweise, das Verhalten, die Gesten, die Körperhaltung); er besteht auch aus den unterschiedlichen Rängen, Ämtern und Rollen, die zur Kirche gehören. So ist der liturgische Raum einer der wesentlichen Orte zur «Herstellung» von Tradition, und daher zur Eingliederung in die Glaubensgemeinschaft der Kirche hervorragend geeignet.

2. Ein Initiationsraum

Wie jede Initiation kann auch die christliche nur wirken, wenn sie zu einem umfassenden Vorgang wird, der sich auf personaler Ebene ebensosehr, ja noch mehr an das Herz, an das Gedächtnis und an den Leib wendet als an den Verstand, und der sich auf Gemeinschaftsebene ständig von der Wirklichkeit der Großkirche, der Kirche von gestern und von heute, durchdringen läßt, da sie ja «übermittelt», was sie «empfangen» hat. Selbstverständlich kann man in einer «kritischen» und «pluralistischen» Gesellschaft wie der unsrigen nicht auf das intellektuelle Verstehen und die kritische Prüfung in diesen Dingen verzichten. Trotzdem würde man sich irren, wollte man selbst heute die christliche Initiation als Ergebnis eines «intellektuellen» Vorgangs verstehen, bei dem man endlich alles begriffen hätte. Auf diesem Gebiet hat man erst dann «begriffen», wenn man selbst von innen her ergriffen und betroffen ist. Es gibt keine andere Weise, in das «Geheimnis Christi» einzudringen, als sich von ihm ergreifen zu lassen. Eingeführt sein heißt nicht, «Glaubenswahrheiten» gelernt, sondern gleichsam durch alle Poren seiner Haut die Tradition «aufgenommen» zu haben. Die Initiation geschieht durch eine dicht am Leben liegende Pädagogik. Sie steht nicht am Ende einer bloß intellektuellen Wegstrecke (so unverzichtbar sie heute auch sein mag), sondern am ursprunghaften Anfang einer Identität.

Der liturgische Raum im oben dargelegten Verständnis hat nun sozusagen die Aufgabe einer *Gebärmutter,* darin der Mensch als Christ gezeugt wird. Der liturgische Raum macht Wortschatz und Grammatik der christlichen Identität sichtbar, so wie sie durch die Tradition überliefert wurden. Er ist auf diese Weise ein *quasi visibile verbum* des christlichen Mysteriums, ein *sacramentum* im augustinischen Sinn. Insbesondere für die jungen Generationen bildet er einen Initiationsraum, in den einzutreten jeder eingeladen ist, um Platz zu nehmen – diesen «ausgezeichneten» Platz, der ihn als Getauften erwartet – und sich «erfassen» zu lassen, indem er Dingen traut, die durch ihre «Zusammensetzung» die christliche Sprache sprechen und so etwas vom «Wort Gottes» vermitteln. Übrigens vollzog sich die Initiation während der Jahrhunderte der «Christenheit» mit Vorzug auf dem Weg über die langsame Herausbildung der Identitätsmerkmale im Leib, im Gedächtnis und im Herzen aller und jedes einzelnen durch die Liturgie und ihren Raum im Rhythmus der Sonn- und Festtage. Auch heute noch hätte man unrecht, würde man diese Dimension zugunsten einer bloßen Beachtung der kritischen Vernunft vernachlässigen.

3. Ein «ansprechender» Rahmen

Wir haben weiter oben festgestellt: Der liturgische Raum redet zu den Teilnehmern (oder Besuchern) zunächst symbolisch in Metapher und Metonymie. In den Sprechakten kommt aber die symbolische Dimension in erster Linie durch das «Illokutorische» zum Zuge, wie J.L. Austin sich ausdrückt. Austin zeigt, daß jeder Sprechakt drei Dimensionen besitzt[3]: Die *«lokutorische»* Dimension betrifft den Inhalt oder die Bedeutungen des Ausgesagten; denn sprechen heißt immer, etwas über etwas sagen. Sprechen bedeutet aber auch, sich an jemanden wenden, an den anderen oder an sich selbst als einen anderen. Als Anrede eines anderen wirkt das «Lokutorische» auf ihn ein

und weckt Gefühle, Gedanken, Schritte zur Tat. Diese Wirkungen gehören zur *«perlokutorischen»* Dimension des Sprachgeschehens, die demnach eine zwar durch die Sprache gezeugte, aber doch außer ihr wesende Wirklichkeit anzielt.

Nun gibt es aber noch eine dritte Dimension. Auch sie ist mit der Tatsache verbunden, daß man sich an jemanden wendet; sie gehört aber einer anderen Ordnung an als die erwähnten perlokutorischen Wirkungen. Das «Illokutorische» meint nämlich eine durch die Aussage selbst geschaffene *intra-linguistische* Wirklichkeit. Eine Aussage wie: «Machen Sie bitte die Tür zu!» enthält eine lokutorische Dimension (hier ist eine Tür, die zugemacht werden soll), eine perlokutorische Dimension (der Angesprochene empfindet Freude, diesen Dienst leisten zu können, oder im Gegenteil, er ärgert sich, weil ein anderer aus Nachlässigkeit die Tür offen gelassen hat; er geht hin und macht sie zu, oder auch nicht), und eine illokutorische Dimension: Der Sprecher wird durch die einfache Tatsache, daß er diese Aussage gemacht hat, im Verhältnis zum Angeredeten hierarchisch höhergestellt. Hier entsteht oder verstärkt sich eine *Verhältnisbestimmung* zwischen den beiden Personen, asymmetrisch im vorliegenden Fall. Es ist hier nicht wichtig, ob das ethisch gesehen gerechtfertigt ist oder nicht; zutreffend ist allein das durch den Sprechakt selbst (zu Recht oder zu Unrecht) geschaffene Verhältnis zwischen Oberem und Untergebenem. Die «performativen» Verben (immer in der ersten Person Singular Präsens) spielen vorrangig auf diesem illokutorischen Register: «Ich verspreche dir, morgen zu dir zu kommen», «ich verzeihe dir» - das sind Sprechakte im vollen Sinn des Wortes Akt, da sie wirken *(agere)*, was sie besagen; sie schaffen eine neue Lage zwischen den Gesprächspartnern, die sich nach diesen Worten nicht mehr in derselben Lage befinden wie zuvor. Gewiß, es kann ein glückliches oder unglückliches Wort sein (wenn ich z.B. mein Wort nicht halte oder fortfahre, mich am anderen zu rächen). Trotzdem hat der Sprechakt seine Leistung vollbracht; er hat mich in bezug auf meinen Ansprechpartner in eine andere Lage versetzt. Die Auswirkung ist offensichtlich sprachintern.

Jeder Sprechakt besitzt diese drei Dimensionen, jedoch in je verschiedenem Grad. Im Gegensatz zu einem «Ich verzeihe dir», wo das Illokutorische deutlich dominiert, ist eine Aussage wie «Diese Tinte ist schwarz» fast ausschließlich lokutorisch. Ich sage fast, denn irgend etwas Illokutorisches ist doch da. Denn in einem Satz wie: «Dieser Federhalter ist sehr wohl schwarz und nicht rot!» setzt sich der Aussagende implizit als ein vernünftiges Subjekt in Beziehung zu dem angesprochenen Partner. Dieses sehr einfache Beispiel deutet darauf hin, daß sich das Illokutorische viel häufiger in den Aussageweisen zeigt als im Ausgesagten selbst. Die «Art und Weise», das heißt der Ton der Stimme, der Blick, die Mimik, die Gebärden, aber auch das Zögern, die Wiederholungen oder die «Kunstpausen» im Diskurs - alles das ist hier bedeutsam. In dieser «Art und Weise» gibt sich sehr oft noch vor dem eigentlichen Sprechen das «Wort» zu vernehmen, das heißt das «Bitten» um den anderen. Dieses Bitten aber ist schließlich immer Bitten um Dankbarkeit und Liebe. In ihm kann der Mensch als Subjekt vorkommen und sich unter-halten. Darum ist in der Kommunikation mit dem Mitmenschen ständig das Illokutorische am Werk.

Der liturgische Raum spricht. Und er spricht in erster Linie auf symbolische Weise. Er ist ein *«illokutorischer Rahmen»*. Wenn Leute in der bäuerlichen Welt meiner Heimat, der Vendée, auf den Bauernhof zu Besuch kommen, lädt man sie (wenigstens die Männer) ein, im Keller ein Gläschen zu trinken. Es waltet im Halbdunkel dieses kühlen Ortes ein regelrechtes Ritual von Verhaltensregeln, das einen sofort als Einheimischen oder Fremden erkenntlich macht: die Weise, wie man die Anwesenden grüßt, wie man sie mustert, wie man ihnen die Hand drückt, wie man sich an die Fässer lehnt, wie man das angebotene Glas in die Hand nimmt (ein einziges Glas, das die Runde macht), wie man daraus trinkt und die letzten Tropfen daraus auf den Boden schüttet, wie man sich der Unterhaltung anschließt, wie man seine Stimme dem herrschenden Ton, ja sogar dem Tonfall der Gegend anzupassen versteht. Dieses gesamte Geschehen, bei dem sich die einzelnen Elemente wie in einer Kirche ineinanderfügen, schafft einen illoku-

torischen Raum oder Rahmen, wo jeder durch den anderen in seine Identität versetzt wird: Man weiß jetzt, es ist ein Nachbarbauer oder ein «Pariser»; er stammt aus der Gegend oder sogar aus der Gemeinde selbst, oder auch nicht; er spielt den «Herrn» oder er ist im Gegenteil einer «wie wir» usw. Im «lokutorischen» Inhalt der Unterhaltung ist von alledem überhaupt nicht die Rede; und doch ist es gerade dies, was in einem weiten Maße den Typ der laufenden Unterhaltung *bestimmt* und das, was bei dieser Unterhaltung von dem einen oder dem anderen «verstanden» wird. Genauso verhält es sich auch mit einem Symbol. Denn nach P. Ricoeur[4] ist das Symbol weniger ein auszulegendes «Objekt»; vielmehr ist es ein «der Interpretation immanenter Operator». Die stummen Elemente (Halbdunkel, Weingeruch, Kühle, Lage der Fässer) und die fast stummen Elemente (Ton der Stimme, Ortsakzent, «Manieren»), aus all denen zusammen der geschilderte Ort zu einen Bauernkeller in der Vendée wird, sind tatsächlich der der Interpretation immanente Operator dessen, was hier mit Worten, Mienenspiel oder Gebärden gesagt wird. Der Inhalt wie auch die Aufnahme des Gesagten sind weithin durch den Kontext, den «illokutorischen Rahmen», «informiert» (im oben genannten Sinn). «Es» redet sozusagen an einem solchen Ort, noch bevor man zu plaudern beginnt. Und will man das, was ausdrücklich gesagt wird, in der Tiefe erfassen, dann muß man hören können, was da *diesseits* der Unterhaltung redet. «Der Mensch spricht also, aber er spricht, weil das Symbol ihn zum Menschen gemacht hat»[5].

Alles das kann *mutatis mutandis* auch vom liturgischen Raum gesagt werden. Natürlich gehören zu diesem Raum sichtbare, hörbare, fühlbare usw. Elemente, die im allgemeinen eine eigentlich christliche Bedeutung besitzen. Doch redet dieser Raum in erster Linie auf der Stufe der Gesamtsymbolik. Auch hier gilt: «Es» redet bereits, noch bevor einer den Mund aufgemacht hat. Dieser illokutorische Rahmen bestimmt als «immanenter Interpretator» weithin das, was ausgedrückt und dann auch wirklich «gehört» wird. Noch vor dem theologischen Gehalt, den der architektonische Stil der einen oder anderen Kirche stumm vermittelt, ist es die *Form* der übermittelten Botschaft selbst, um die es geht: Der Liturge, der das Wort ergreift, wählt einen dem sakralen Raum (der Tradition entsprechend) angemessenen Ton; die Gläubigen selbst nehmen eine ernste, würdige Haltung ein, die gewissermaßen die selige Last des Geheimnisses körperlich sichtbar macht, mit der Gott den Glaubenden beschenkt; der Jubel des *Halleluja* oder das Flehen des *Kyrie eleison* sind anderer Art als das zweifelhafte expressionistisch-pathetische «Himmelhoch-Jauchzen» bzw. «Zu-Tode-betrübt-Sein». Denn der Raum, in dem der Gläubige steht, verlangt aufgrund der ihn erfüllenden Tradition jene *moderatio* (Augustinus), die der Gegenwart Gottes entspricht. In alledem geht es um Form. Aber in der Liturgie ist eben die Form eine *Grund*frage[6], weil das rituelle «Sprachspiel» - das *sacramentum* - zur «urgischen» Ordnung gehört (nach der griechischen Wurzel *«ergon»* ein Sprachgeschehen) und nicht zur Ordnung des «Logischen» (wie der wissenschaftliche Diskurs). Das rituelle Sprachspiel ist eher *pragmatisch* als einfach semantisch.

Dieser Reichtum des liturgischen Raumes ist natürlich auch seine Schwäche. Das ästhetische Vergnügen, das er vermittelt, und die rituelle Routine, die er unterhält, drohen ständig die Schärfe der evangelischen Botschaft abzustumpfen, seine Neuheit zu ersticken und seinen ethischen Anspruch zu verschleiern. Er muß also immer wieder verchristlicht werden. Die Ausgewogenheit zwischen dieser Evangelisierung und dem Respekt, den die Symbolik des liturgischen Raums erfordert, ist keine leichte Sache. Sie hängt von den vielfältigen Traditionen der christlichen Kirchen, vom Typ der feiernden Versammlung und vom «Charisma» der verschiedenen Liturgen ab. Jedenfalls kann weder auf das eine noch auf das andere verzichtet werden.

4. Ein transitioneller Raum

Eine letzte Eigentümlichkeit des liturgischen Raums verdient Beachtung, und zwar im Licht der Arbeiten des englischen Psychoanalytikers D.W. Winnicott[7]. Er ging aus vom Begriff «Übergangsobjekt». Das kann ein Stoffbär sein, ein Deckenzipfel, ein Wort, ein Lied

usw., dessen sich das Kleinkind etwa zum Einschlafen bedient. Ein solches Übergangsobjekt dient dazu, die abwesende Mutter zu vertreten und «sich gegen die Angst zu verteidigen» (S. 11), die durch die Abwesenheit der Mutter hervorgerufen wird. Winnicott betont jedoch, daß nicht nur die Beziehung zur abwesenden Mutter verkraftet werden soll, sondern daß darüber hinaus auch die Beziehung zu sich selbst und zur Wirklichkeit auf dem Spiele steht. Das transitionelle Objekt erlaubt dem Kleinkind, den «Übergang (...) vom Zustand der Einheit mit der Mutter in jenen Zustand (zu verwirklichen), wo es in Beziehung zu ihr steht als zu einer äußerlichen und von ihm getrennten Wirklichkeit» (S. 26): Übergang vom Phantasma (an das sich der Säugling während der ersten Monate klammert, da er sich noch nicht als Selbstsein von der mütterlichen Brust unterscheiden kann[8]) zur Wirklichkeit. Für diesen Übergang müssen «innere und äußere Wirklichkeit zugleich getrennt und geeint» (S. 9) sein - eine dem Menschen auferlegte «endlose Aufgabe» (S. 24). Winnicott bemüht sich daher zu zeigen, wie das Übergangsobjekt des Kleinkinds den Ausgangspunkt bildet für einen Vorgang, der «*das ganze Leben hindurch (andauert)* in der Weise innerer Erfahrung, wie sie die Künste, die Religion, die Welt der Phantasie und die schöpferische wissenschaftliche Arbeit kennzeichnet» (S. 25): Die Gesamtheit der Kulturerscheinungen ist als ein Vorgang von «transitionellen Phänomenen» zu verstehen. Es liegt also zwischen dem psychischen Feld des Innen und dem Feld der Wirklichkeit draußen ein «drittes Feld (...), auf dem sich die kulturelle Erfahrung oder das schöpferische Spiel ansiedelt» und das der Autor «potentieller Raum» nennt; hier geht es mit Hilfe von Spiel, künstlerischem Schaffen oder religiösen Riten um den Bezug zur Wirklichkeit (S. 148f.).

J.Y. Hameline spricht vom potentiellen Raum. Er besitze, vor allem aufgrund seiner Beziehung zum Gedächtnis, «mittels Formen, Objekten und ritueller Dispositionen die Macht (...), das tief in uns vergrabene Gedächtnis von Urereignissen zu wecken, die mit grundlegenden Übergängen in Verbindung stehen»[9]. Hat der liturgische Raum nicht auch etwas mit diesem «potentiellen Raum» zu tun? Bedrohen ihn nicht zwei Fehlhaltungen? Die eine ist ästhetisch: liturgischer Raum als «schöner» Dekor, Aufreiz für die Vorstellungskraft. Die andere ist funktionell: liturgischer Raum als nützlich oder bequem für den Gottesdienst, Pseudo-Realismus, Tod der Vorstellungskraft. Die Wahrheit des liturgischen Raumes liegt anderswo. Er ist «unmittelbar mit einer Transitionalität verbunden, die auf den Ursprung und auf das Ziel ausgreift, das heißt auf alles, was im Leben mit dem Trennenden verknüpft ist; und das geschieht dreifach: vom Subjekt zu sich selbst, vom Subjekt zu Seinesgleichen und vom Subjekt zum verborgenen Gott»[10]. Zwischen den beiden Abweichungen, die das «Aufrechterhalten» («holding») in «Manipulieren» («handling») verwandeln, bleibt der liturgische Raum genauso wie der potentielle Raum und in seinem Sinn wesentlich *ungesichert.* Der potentielle Raum zwischen dem Kleinkind und der Mutter, die für das Kind «affektive Verfügbarkeit» und «bedingungslose Liebe» bedeutet, dieser Raum ist ja auch tatsächlich ständig in Gefahr, voreilig ausgefüllt zu werden, da das Leere dem Menschen schon immer Schrecken eingejagt hat. Die verschiedenen Formen von Trauer aufgrund der Trennung und von dieser Trennung hervorgerufene Angst erzeugen im Menschen jene Niedergeschlagenheit, die ihn unwiderstehlich drängt, die Abwesenheit auf tausenderlei Weisen aufzufüllen, sei es durch beruhigende Diskurse über die «Gegenwart Gottes» oder durch verbissene Treue zum Ritual mit ihrem Beiklang von «Ehrfurcht gegenüber der Tradition» oder «Sinn für das Sakrale». «Der Raum des Gotteshauses ist daher wie jeder transitionelle Raum stets von dieser Form von Trauerabwehr durch schrullenhafte, geradezu manische Maßnahmen bedroht»; darum ist er auch «ganz besonders empfindlich für die Rückkehr von Verfolgungswahngebilden»[12].

Und übrigens, ist dieses Prekäre des liturgischen Raums nicht mit seinem Bezug zum betenden Menschen verbunden? Das wird ja auch durch die Etymologie des Wortes prekär angedeutet *(precarius - precare).* Denn was ist das Gebet anderes als ein «Spiel»? Das kommt im gesamten liturgischen Gebet der Kirche zum Ausdruck. Es reicht von der offen ausge-

sprochenen Bitte *(postulatio)* bis zum allgemeinen Gebet um Gottes Hilfe *(supplicatio)* oder zur subtilen *insinuatio,* von der *gratiarum actio* bis zur rüden *obsecratio* oder *contestatio per sacra*[13]. Es ist ein Spiel um die richtige Distanz zwischen dem Menschen und Gott, zwischen Anwesenheit und Abwesenheit; ein Spiel, das dem Gläubigen hilft, die Beziehung zu Gott unter Beibehaltung der Trennung von ihm aufrechtzuerhalten. Wirklich keine leichte Sache! Denn dazu gehört eine tiefgehende Loslösung von sich selbst und von dem «Gott», an den sich das Ich klammert. Man geht aus diesem Kampf nicht unverletzt hervor. Jakob hatte das bei seinem Ringen mit Gott am Fluß Jabbok (Gen 32,23-32) gründlich erfahren. Aber die Wunde, die dem Narzißmus geschlagen wird, ist ein Segen aus dieser Kraftprobe mit einem Gott, der «widersteht». Daher erscheint der liturgische Raum wegen seiner Verletzbarkeit als transitioneller Raum auch so passend für das Verletzliche des Gebetes selbst, hier, wo sich die Prüfung der Gottesbeziehung «abspielt». Er ist ja ein Gott, der seine Kinder ermuntert, zu ihm zu kommen mit der ganzen Menschlichkeit ihrer irdischen Existenz, der aber damit auch das Risiko eingeht, als unmittelbar Gegenwärtiger manipuliert zu werden. Er nimmt dieses Wagnis freilich nur in dem Maße auf sich, wie es die Chance in sich birgt, diesen seinen Kindern auf ihre eigenen Kosten die tapfere Annahme seiner «Abwesenheit» beizubringen und so ihr Verlangen zu bekehren.

5. Die Sakramententheologie in dieser Sicht

Die oben eröffneten Perspektiven haben Auswirkungen nicht nur auf die Art und Weise, wie wir die Liturgie verstehen und leben sollen, sondern auch auf die Sakramententheologie selbst. Wenn nämlich, wie vor allem Thomas von Aquin betonte, die Sakramente *«in genere signi»* sind, das heißt, wenn die Weise ihrer Wirksamkeit an ihre Funktion des Bezeichnens gebunden ist, wie soll man dann über die Sakramente irgend etwas aussagen können, ohne zuvor die liturgische Handlung selbst in Betracht gezogen zu haben? Die in diesem Beitrag dargelegten Gedanken müßten eigentlich die Dogmatiker dazu reizen, einen theologischen Diskurs auszuarbeiten, der das *sacramentum* in allen seinen Dimensionen hernimmt, auch und vor allem mit seinen vorbewußten und vorbegrifflichen symbolischen Bestandteilen, also weniger «anästhetisch», wie das immer noch geschieht[14].

Wir haben gesehen: Der liturgische Raum spricht. Er spricht als christlicher Raum durch seine aufeinanderwirkenden Gegenstände und Akteure. Er bekundet metaphorisch das Geheimnis Christi und metonymisch die kirchliche Gemeinschaft in Raum und Zeit. Er spricht als Initiationsrahmen, in dem jeder seine volle Identität als Christ erreicht. Er spricht als Anredefeld, das durch seine Symbolkraft die Sendung und Aufnahme der hier dargebotenen christlichen Botschaft in Form bringt, «informiert». Er spricht als transitioneller Raum, der die richtige Distanz zum verborgenen Gott herstellen hilft.

Dieser Raum nun gehört aber in hervorragendem Sinne zum *sacramentum.* Es ist gewiß berechtigt und auch notwendig, die Aufmerksamkeit zu einem gegebenen Zeitpunkt auf die *substantia sacramenti* - scholastisch gesprochen auf «Materie» und «Form» - zu lenken und mit der notwendigen begrifflichen Schärfe die theologischen, ja sogar kirchenrechtlichen Ansatzpunkte anzugeben, jenseits derer die Identität des Sakramentes selbst bedroht wäre. Aber das Bedenken des Sakramentalen kann dabei nicht stehen bleiben, es würde sonst in engstirnigen Juridismus und abstrakte Spekulation abgleiten. Es muß wie jedes theologische Fach ständig das rechte Verhältnis suchen zwischen dem begrifflichen Wissen (ohne das es keine Theologie mehr, also kein klar aufgebauter Diskurs, keine *scientia* mehr wäre, wie die Scholastiker sagten) und dem symbolischen Nicht-Wissen (ohne welches es nicht mehr das unsagbare Geheimnis, das wir Gott nennen, respektieren würde). Ausgehend von der Praxis der zelebrierenden Kirche, hat es die Sakramententheologie mit den vielfältigen Symbolen zu tun, die die Liturgie den fünf Sinnen bietet. Sie hat die Aufgabe, die Intentionalität dieser Symbole aufzuzeigen, sie der theologischen, die liturgische Feier tragenden Logik entsprechend zu ordnen und auf den Begriff zu bringen. Sie

darf aber nicht vergessen, diesen Begriff an seine lebendige Quelle zurückzuleiten, an die Symbole, die das liturgische Handeln entfaltet. Andernfalls gerät diese Theologie in den Bannkreis von der Lehre der sieben Riten, die «bewirken, was sie bedeuten», und läßt sich in die zwar nützliche, aber zu enge Fragestellung über den «spezifischen Unterschied» der sieben Sakramente von den anderen Kultakten einschließen.

Die Symbole sprechen zu den Gottesdienstteilnehmern «hautnah», so könnte man sagen. Sicher müssen sie in einen im eigentlichen Sinn christlichen Diskurs aufgenommen werden, einen Diskurs, den sie mit dem Gewicht der Lebenserfahrung ausstatten. Aber innerhalb des Diskurses sind sie nicht so sehr zu erklärende Elemente, sondern eher «immanente Wirkkräfte» der Interpretation. Der Raum, den die Symbole zum «ansprechenden Rahmen» ausgestalten, spricht die Teilnehmer an und weist ihnen ihren Platz in der Kirche und auf Christus hin zu, lange bevor der Inhalt der vorgetragenen Diskurse (Gebete, Lesungen, Lieder usw.) in Ohr und Herzen dringt. Wenn nun die objektive Wirksamkeit der Sakramente – das, was die theologische Tradition mit dem schönen Wort «Gnade» bezeichnet – auch nicht von der Verfassung des Spenders und auch nicht des Empfängers abhängt, so ist dagegen ihre subjektive Fruchtbarkeit an die Disposition beider gebunden: *«accipit quisque secundum fidem suam»*, so Augustinus bezüglich der Taufe. Mit anderen Worten: Gottes Gabe in den Sakramenten hängt zwar von der Freigebigkeit Gottes allein ab; die Annahme dieser Gabe *als* Gabe hingegen, das heißt als Gnade (und nicht als etwas anderes, der Berechnung anheimfallendes), von der Gegengabe des Subjekts. Das ist ungefähr so wie beim Empfang eines Geschenks *als* Geschenk oder ungeschuldete Gabe und nicht als Wertgegenstand; auch ein solcher Empfang hängt ab von dem Gegengeschenk des Empfängers, mindestens einem «Danke!», einem Lächeln oder einem anderen Ausdruck der Dankbarkeit. Will man, um die Sakramente theologisch zu bedenken, die Grenzfälle verlassen – sie sind gewiß nützlich, ja sogar wertvoll, um die Theorie zu verfeinern, so wie es etwa in der Psychoanalyse die pathologischen Fälle sind – und sich, wie es sich gehört, in die «Normalfälle» des christlichen Alltags begeben, dann zeigt es sich, daß eine Sakramententheologie, die nicht die Verfassung des Subjekts einbezieht, sondern bloß die Gnadenhaftigkeit der Gabe Gottes betont, ihren Gegenstand verfehlt. Denn dieser ist das eine und das andere *zugleich:* Zugleich die Ungeschuldetheit einer Gabe, die von seiten Gottes nicht durch die Verdienste oder mangelnden Verdienste des Menschen bemessen ist, *und* die geistliche Fruchtbarkeit dieser Gabe, die freilich von der subjektiven Disposition abhängt.

Glaube und Liebe des Subjekts sind zwar dem Stimmungsklima der Zelebration nicht proportional, werden aber durch es gefördert oder gehemmt. Der liturgische «Rahmen» läßt sich nicht als ein der Sakramententheologie äußerlich umgehängtes Geschehen betrachten. Er gehört ihr zuinnerst an, genauso wie zum Beispiel die «Farbe» der jeweiligen liturgischen Zeit zur Theologie der Eucharistie gehört. Das gibt die berühmte Formulierung des Bischofs von Hippo zu verstehen: *«accedit verbum ad elementum et fit sacramentum»:* Das hier angesprochene *«verbum»* mit dem Ergebnis des *«fit sacramentum»* kann nicht einseitig auf das sakramentale Wort im strengen Sinn beschränkt werden; es bezeichnet vom Ursprung her nicht nur den göttlichen Logos (Christus) selbst, sondern auch die konkrete Weise, in der sich dieses Verbum vernehmen läßt, vor allem durch die Wortliturgie und andere Elemente, die einem Adventsonntag eine andere Farbe verleihen als einem Sonntag in der Osterzeit oder einem gewöhnlichen Sonntag im liturgischen Jahreskreis. Das «Verbum», das sich im sakramentalen Wort (dritte Ebene) kristallisiert, ist immer noch dasselbe, aber nun zum «sacramentum» der liturgischen Zeit (zweite Ebene) gewordene Verbum Christus (erste Ebene). Würde man die zweite Ebene kurzschlüssig übergehen unter dem Vorwand, die Eucharistie sei ja doch immer die gleiche, so würde man die Funktion der liturgischen Vermittlung selbst verkennen. Dann könnte man sich ja schließlich mit der bloßen «Konsekration» als «Zelebration» begnügen!

Inwieweit diese zweite Ebene, die Ebene des konkreten *sacramentum,* also die liturgische Feier selbst, als *wesentlicher* Bestandteil des Sa-

kramentalen ernst genommen wird, wäre heute noch durchaus nachzuprüfen. Die obigen Überlegungen wollten lediglich die Wichtigkeit dieser Aufgabe hervorheben, zusammen mit allem, was an Körperlichem und Gefühlsmäßigem dazugehört. Der Begriff «liturgischer Raum» macht unserer Meinung nach in den hier dargelegten Umrissen deutlich, wie interessant und wichtig eine wahre «sakramentale Anthropologie» für die Theologie sein kann. In diesem Sinn hatte P. Chenu 1974 die Dogmatiker eindringlich aufgerufen: «Sakramentale Anthropologie: Dieser Ausdruck gewinnt seine ganze Dichte nicht als Illustration einer im voraus bekannten sakramentalen Wirklichkeit, sondern als ein wesentlicher Aspekt des Sakraments. Wir können das Sakrament nur in Konsubstantialität mit dem Menschen zum Einsatz bringen. Die beiden Worte ‹Anthropologie› und ‹sakramental› sind nicht nur methodisch gesehen unzertrennlich - das wäre bereits wertvoll -, sondern auch von ihrem Wesen her»[15].

Man hat dieser Einladung teilweise bereits Folge geleistet. Doch könnte man in dieser Richtung sicher noch weiter gehen. Die Philosophie (besonders die Sprachphilosophie) sowie die verschiedenen Fachbereiche der Humanwissenschaften (Ritenkunde, Linguistik, Psychologie, Psychoanalyse, Soziologie, Geschichtswissenschaften usw.) öffnen dem Denken Wege und liefern ihm Methoden und Hilfsmittel, die noch zu erforschen und auszuwerten sind. Das Unternehmen ist zweifellos schwierig. Aber es lohnt sich. Dann könnten auch unsere Zeitgenossen von der Liturgie der Kirche froh bekennen: «Wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden» (Apg 2,11). Sie könnten sie hören und leben.

[1] E. Ortigues, Le discours et le symbole (Paris 1962) 221.

[2] Vgl. den Beitrag von I. Renaud-Chamska in diesem Heft; dies., Les actes de langage dans la prière, in: La Maison-Dieu 196 (1993/4) 87-110.

[3] J.L. Austin, Quand dire, c'est faire (Paris 1970); vgl. ders., Zur Theorie der Sprechakte (Stuttgart 1972).

[4] P. Ricoeur, Poétique et symbolique, in: Initiation à la pratique de la théologie I (Paris 1982) 43.

[5] J. Lacan, Ecrits (Paris 1966) 276.

[6] Würde also, theologisch verstanden, die sakramentale «Form» verfehlt, würde der Grund des Sakramentes verfehlt: Es wäre ungültig.

[7] D.W. Winnicott, Playing and reality (o.O. 1971); französische Übersetzung: Jeu et réalité. L'espace potentiel (Paris 1975), vor allem Kap. 1: Objet transitionnel et phénomènes transitionnels; auf diese Ausgabe verweisen die Seitenzahlen im Text des Beitrags.

[8] Winnicott schreibt (aaO. 21): «Anfangs erlaubt die Mutter (...) dem Baby sich einzubilden, ihre Brust sei ein Teil von ihm.»

[9] J.Y. Hameline, L'espace du sanctuaire, in: La Maison-Dieu 136 (1978) 47-65; das Zitat S. 60.

[10] AaO. 57.

[11] A. Vergote, Religion, foi, incroyance (Brüssel 1983) 300.

[12] Hameline, L'espace du Sanctuaire, aaO. 64.

[13] Man findet hier von 1 Tim 2,1 ausgehend erneut die klassische Unterscheidung wieder zwischen den verschiedenen Gebetsweisen nach Thomas v. Aquin, Sth II-II, q 83, a 17. Vgl. auch Ambrosius, De Sacr. VI,22; Hugo v. St. Viktor, De modo orandi, 2; vgl. L.M. Chauvet, Liturgie et prière. Eléments de réflexion anthropologique, théologique et pastorale, in: La Maison-Dieu 195 (1993/3) 49-90.

[14] L.M. Chauvet, La théologie sacramentaire est-elle «an-esthétique»?, in: La Maison-Dieu 188 (1991) 7-39.

[15] M.-D. Chenu, Pour une anthropologie sacramentelle, in: La Maison-Dieu 119 (1974) 87.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

LOUIS-MARIE CHAUVET

1942 in der Vendée (Frankreich) geboren; Priester, Dominikaner; Doktorat am Institut Catholique in Paris (1986); zur Zeit ebenda Professor für Sakramententheologie. Veröffentlichungen u.a.: Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne (Paris 1987); Du Symbolique au Symbole. Essai sur les sacrements (Paris 1979); La structure de la foi dans les célébrations sacramentelles, in: La Maison-Dieu 174 (1988) 75-95; L'Avenir du sacramentel, in: RSR 75 (1987) 241-266; Le sacrifice de la messe: représentation et expiation, in: Lumière et Vie 29 (1980) 69-106; Le sacramentologue aux prises avec l'eucharistie, in: La Maison-Dieu 137 (1979) 49-72; La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole, in: La Maison-Dieu 133 (1978) 31-77. Anschrift: 24, rue Cassette, F-75006 Paris, Frankreich.

Jean-Yves Hameline

«Zeremonieller Rahmen»

Notiz zu einem Begriff

Die Forschungen in Ethologie und Ritologie haben sich während der letzten Jahre in einem Sinn entwickelt, der den Aufbau und Ausbau des Begriffs «zeremonieller Rahmen» ermöglicht. Dies besagt: Ausgestaltung *in praesentia* von Verhaltensweisen und Einrichtung des Ortes als Platzgabe und Gedenken[1].

Es entsteht also eine rituelle Szene. Das setzt zunächst eine Zeit voraus, die zwischen den Zeiten liegt, eine «Zwischenzeit» - so könnte man es nennen. Ein Minimum an Einhalt gehört dazu: eine Zeit zu hören, eine Zeit zu ahnen, eine Zeit dazusein, eine Zeit Zeit zu haben, wenn man so sagen darf. Der geradezu besessene Drang zu rühren und zu überzeugen kann sich mit diesem Umweg manchmal schlecht abfinden. Denn dieser Drang ist ganz auf Mitteilung ausgerichtet, während das Szenenhafte in seiner figurativen Anlage eher eine Ortsveränderung und eine Umgestaltung der Kommunikationsbedingungen bezweckt[2]. Hier sind die Plätze «markierte Plätze», ehe sie zu «besetzten Plätzen» werden.

Damit man also vom Zeremoniellen als einem eigentümlichen Daseinsraum sprechen kann, scheint uns eine wenn auch nur minimale Ausgestaltung notwendig, die sich aus den verleiblichten sinnenhaften Gegebenheiten aufbaut und das ganze Gefüge von Orientierungen, Kontakten und Zwängen neu verteilt, was alles zuweilen sicher nicht länger dauert als einen Augenblick, die Zeit, sich körperlich ins Lot zu bringen, ein Kreuzzeichen zu schlagen oder zu grüßen.

«In praesentia»

Dazu kommt, daß in der Gestaltung der rituellen Szene und der Einrichtung ihrer räumlichen Gegebenheiten das Sinnenhafte und Haltungsmäßige auf eine Weise zustande kommen müßte, die wir mit dem Ausdruck *in praesentia* charakterisiert haben.

Dieser Ausdruck soll hier durchgesprochen und befragt werden. Es versteht sich von selbst, daß wir mit *in praesentia* keineswegs auf Formen von «Gegenwärtigsein» oder «Gegenwartsbewußtsein» anspielen. Wir möchten uns vielmehr in einer leicht veränderten Anleihe auf F. de Saussure beziehen. In seiner «Vorlesung über allgemeine Linguistik» setzt er den in den Sprachparadigmen ruhenden Elementen (Gegebenheiten *in absentia*) jene anderen entgegen, die in der Sprachsequenz aufscheinen (Gegebenheiten *in praesentia*) und somit dazu bestimmt sind, eine mitteilbare und sinnbietende Satzgestaltung zu bilden.

Auf analoge Weise möchten wir also folgendes behaupten: Jede rituelle Szene sammelt als bereitet-bereitender Daseinsraum aufgrund ihrer Erscheinungsnatur vorausbestehende Elemente zu einem Vorgang des Bedeutens in einer aktuellen *Konfiguration.*

Eine anscheinend banale Behauptung. Ihre Tragweite wird freilich unserer Ansicht nach durch eine Radikalisierung deutlich. Es liegt schließlich wenig Banalität in folgendem Postulat: Wenn es eine «Anwesenheit», ja sogar eine «Innerlichkeit» gibt, so läßt sich diese von vornherein nur innerhalb des Gefüges denken, das aus den Sinnzeichen untereinander zustande gekommen ist. Sie haben Raum und Gestalt gefügt und wechselseitig bestätigt, daß so und nur so gesehen der handelnde Mensch und sein offenkundiges Tun keinen anderen Status haben, als mit den Dingen zusammen Sinn zu geben.

Tatsächlich halten wir uns oft für sozusagen außenstehende Szenenbildner. Wir stellen einer Zuschauergruppe (oder sogar Gott und den Engeln) Geräte und Zeichen vor Augen. Wir greifen diesem Auditorium gegenüber zu Kommunikation, Information, Überredung und Ausdruck, denen eines gemeinsam ist: Sie sollen unmittelbar wirken. Von unserem hier versuchten Standpunkt aus wäre der sichtlich Handelnde einer rituellen oder zeremoniellen Szene eher so zu denken, daß er in die Szene einbezogen ist und zu deren Gestalten gehört. Er ist, ob er will oder nicht, hereingerufen in ein Geschehen von sinnenhaftem und sinnvol-

lem Zusammenklang. Er ist gebeten, seine Stelle durch das Zusammenspiel der von ihm selbst eingesetzten Elemente zu übernehmen.

Wir gehen sogar noch einen Schritt weiter. Wir sind nämlich versucht, folgendes zu denken: Das Eigentliche der rituellen Szene liegt bei dem Vorgang, der die rituelle Szene als Szene begründet und der natürlich deren pastorale Tragweite nicht erschöpft, gerade darin, nicht von vornherein den *ordo rerum* und den *ordo hominum* zu unterscheiden, sondern vielmehr den gestaltgebenden Möglichkeiten, die sich aus dem Zusammenspiel der Dinge, der Anlagen und der Personen ergeben, die nötige Zeit zu lassen. Ließe sich nicht sogar eine «Freiheit» der Dinge und der Zeichen denken, die dann das absolute Gegenteil ihrer magischen Vermenschlichung wäre, dabei aber doch auch, wenigstens an der Oberfläche, die so häufigen Verzerrungen einer brutalen, frechen oder allzu betonten Manipulation vermeiden würde? In dieser Sicht würde man zum Beispiel den Altar unserer Eucharistiefeiern nicht zu einem Platz für autoritäre Diskurse oder zu einem prunkvollen Mittelpunkt für den kirchlichen Apparat erniedrigen; man würde ihn vielmehr zum symbolischen Platzordner aufwerten, zu einem großen Symbol für den Abwesenden, dessen gedacht wird und das gerade deshalb jedem Gläubigen seine Stelle zuweist. Man sieht daraus sofort: Was wir «die Dinge» nennen, ist ein Objektgefüge aus Gestalt und Ort zu sinnvollem Dasein; sie regen an zu angemessenem Verhalten und begründen Situation, in der man stehen und gehalten werden kann.

So etwa «hält» das Buch (Bibel) gewissermaßen den Vorleser und das Vorlesen die Gläubigen als Versammlung des Wortes Gottes, als *ecclesia audiens,* die sich aus diesem Vorlesen empfängt und sich als solche deutet, auch durch die Gnade einer Einladung. Die Stimme der Vorleserin oder des Vorlesers in der absoluten Einzigartigkeit von Timbre und Vortrag nimmt teil an der Wirkung dieses Ritus, bei dem sich Begriff und geschichtliche Einmaligkeit zusammenfinden. Die Stimme läßt sich nicht auf eine bloß instrumentale Funktion beschränken, denn in der *actio legendi* bildet sich das *sacramentum vocale* aus dem Zeichen und seiner Wirkung, hier notwendigerweise in Stimme und Haltung. Dieses *sacramentum vocale* verhält sich als ein kündendes, wenn auch unsicheres und vorübergehendes Angebot und begründet die Mitteilung und ihre Anrede, meistens ohne daß es nötig wäre, den äußeren Anschein dafür besonders zu entfalten.

So läßt sich das Zeremoniell als das Ergebnis aus dem Unterschied (und dem Unterscheiden) zwischen dem Betreten einer Szene und dem Einsatz zur szenischen Wirkung denken. Es ist sozusagen ein intransitiver Moment und eben deswegen für die Tätigkeit des Gedenkens oder genauer gesagt der *commemoratio* im augustinischen Sinn des Wortes günstig.

Denn wer Komposition sagt und Vergegenwärtigung, der sagt zugleich Ineinanderfügen und Auseinanderlegen, Zusammenhang und Trennung, Trennung nicht als Einkehr in eine ursprüngliche Einfachheit, in eine volle und in sich ruhende «Gegenwart», sondern in das logisch und zugleich sinnlich erfahrbar Gegebene, darin sich irgendein neu Angekommenes aus einem Übergang, einem Vorübergang, einem Weggang ergeben hat.

Das Zeremoniell der Begegnung

Dieser Aspekt der zeremoniellen Szene als Gedächtnis zeigt sich deutlich im Ritual menschlicher Begegnung. In seiner selbst äußerst flüchtigen Topo-Logik enthält dieses Ritual eine Bewegung des Zurückweichens und des Vorgriffs auf Ausdrucksversuche, aus denen sich paleogenetisch und ontogenetisch die grundlegenden Äußerungen des Menschenlebens gestaltet haben; es ist Aufgabe der Rituale, sie am Leben zu erhalten und zu pflegen. Indem das Ritual den gegebenen Daseinsrahmen einbezieht, kehrt es zu diesem Geschehen zurück, dessen Gedächtnis in den Leib des Menschen und der Kultur eingeschrieben bleibt, hier, wo Dinge sich bilden und entbilden.

Der Mensch reinvestiert für sein «Lebendig-Sein», wie Erwin Strauss[3] sich ausdrückt, jene nie wirklich vollendeten Übergänge, die den Menschen als solchen in seiner Unvollendetheit und Hinfälligkeit charakterisieren, stän-

dig in eine Art doppelgesichtige oder ausgesparte Zwischenstation zwischen einem rein sinnenhaften Einfühlen und der kategorialen oder begrifflichen Identifikation, zwischen dem, was die Sprache vollbringen wird, und dem, was das Ritual in seiner sinnlich-sinnigen Ordnungskraft zur Anweisung von Platz und Gegenüber unter Einbezug des Körperlichen schafft, in ausgeprägten, einfachen Gestalten, in Umrissen und offenen Gesichtern, die das Gedächtnis bedrängen eben dadurch, daß sie das Wiedererkennen möglich machen, und wo zwischen Körper und Begriff als zartes, aber entscheidendes Band zu Dialog das Ja in Name und Anschrift entschlossen reift.

A. Leroi-Gourhan hat daran erinnert, daß drei Dinge zur Hominisation geführt haben: der aufrechte Gang, die kurze Facies und die freie Hand. Diese drei bildeten ein System; sie waren eng mit dem Entstehen der Sprache und einer radikalen Umwandlung der gerichteten Fortbewegung verquickt. Das Zeremoniell ist gewissermaßen das Memorial dieser Umgestaltung der menschlichen Gestalt. Und man versteht, daß die Rituale die Gestaltungsreserven dieser so entstandenen körperlichen, haltungsmäßigen und topologischen Matrize voll und ganz einsetzen. Und diesmal muß sich die sinnliche *aisthesis* mit den Verben verbinden: sich benehmen, aufstehen, sich setzen, hören, sehen, schauen, betrachten, nehmen, geben, werfen, streicheln usw. Diese Verben erlangen dann eine Tragweite, deren sinnerfüllte Prägnanz nicht nur allegorisch, sondern wahrhaft memoriell ist und des anderen Gestalt und Antlitz zur Erscheinung bringt. Einander zuzwinkern im Kreuzen der Blicke – eine tief in der Art verankerte Geste – besagt doch auch, daß die Riten unserer den sich ändernden Umständen unterworfenen Eile unendlich überlegen sind.

In dieser «durch die Sinne wahrgenommenen» Topo-Logik der Ausdruckserfahrungen ist nun der Übergang vom *Dasein* zum *Mitsein* zu verstehen, nach der Unterscheidung Martin Heideggers, an die E. Strauss[4] erinnert. Übergang vom Dasein zum Mitsein, insofern Dasein wesentlich Im-Entstehen-Sein bedeutet, das heißt *Sein-mit-dem-Anderen,* dem ähnlichen und unähnlichen anderen. Und wer sieht da nicht, daß das *Zusammensein* besonders dann, wenn es sich vereinfacht zu einem bloßen Spiel euphorischer Interaktion und also «mehr im Optativ als im Indikativ steht», wie Henri Wellon treffend das kindliche Denken beurteilt, daß also dieses Beisammensein seinen Druck nur regeln, seine Eile nur mäßigen kann durch den Umweg über das Dasein? Denn das Dasein versetzt das Zusammensein wieder in Bereitschaft, das heißt setzt frei und relativiert Abwesenheit.

So würde also das dem rituellen Rahmen immanente *in praesentia,* das analog die «Innerlichkeit» des Rituals bedeutet, nicht so sehr «Anwesenheit» bezeichnen, sondern eher setzende und *in situ* gesetzte Bedingung für ein durch den Glauben geregeltes «Vergegenwärtigen» zur Mitteilung der jeweils zugewiesenen unveräußerlichen Plätze. Das Subjekt des Rituals, das zum Beispiel die Anredeworte des Gebets im mündlichen Bekenntnis übernimmt, verliert sich ganz und gar nicht in das Außen einer notgedrungen vergeblichen Veräußerung; vielmehr wendet es sich dem entgegen, was sich in Gegenwirkung in ihm selbst den Platz weitet.

[1] Der Verfasser übernimmt hier Angaben, die er in: La Maison-Dieu 187 (1991) 7–45 ausführlicher darlegte. Beizuziehen wäre auch J.-Y. Hameline, Eléments d'une anthropologie du Culte Chrétien, in: Recherches de Science Religieuse 78–3 (1990) 397–424.

[2] Diese beiden Begriffe sind F. Jacques, Le moment du texte, in: Le texte comme objet philosophique (Philosophie – ICP) (1987) 15–85, entnommen.

[3] E. Strauss, Vom Sinn der Sinne (Berlin 1935).

[4] AaO. 456.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JEAN-YVES HAMELINE

geb. 1931; Studium der Theologie und der Musikwissenschaften; von 1957–1970 Lehrtätigkeit an der katholisch-theologischen Fakultät in Angers; seit 1970 Lehrtätigkeit am Institut Catholique in Paris (Anthropologie und Soziologiegeschichte des Kultes und der Riten). Anschrift: 143, Boulevard Raspail, F-75006 Paris, Frankreich.

Marcel Metzger

Liturgie und Kosmos

Welch ein Unterschied zwischen der Feier des letzten Abendmahls in Jerusalem und den Zelebrationen der Ortskirchen des 6. und 7. Jahrhunderts, welch ein Unterschied auch in den Zeremonien und dem architektonischen Rahmen! Zur Zeit Kaiser Justinians gehörte in Byzanz wie auch in Rom zur Liturgie ein reich entfaltetes Geschehen in großartigen Räumen unter Teilnahme zahlreicher Liturgen, einer Schola, mit Prozessionen, prachtvollen Gewändern, das Zeremoniell zusätzlich ausschmückenden Riten usw. Die Liturgie war sehr ausdrucksvoll und gebärdenreich geworden, eine Freude für Auge und Ohr. Sie nahm alle fünf Sinne gefangen, mittels Weihrauch und Myrrhe sogar den Geruchssinn. Es war eine Liturgie, deren Entfaltung sich gleichsam im Rahmen des erlösten Alls vollzog.

Aber war es nicht auch schon so beim Letzten Abendmahl und beim Brotbrechen zur Zeit der Apostel, trotz des damals noch recht bescheidenen Rahmens? Die ersten christlichen Generationen waren aus dem Judentum hervorgegangen; sie hatten von ihm die ganze religiöse Kultur geerbt. Sie waren sich dessen bewußt, mit der himmlischen und irdischen Schöpfung eine Gemeinschaft zu bilden: Man wandte sich zum Beten dem Licht oder der aufgehenden Sonne zu; am Abend zündete man die Lampen nach einem kosmischen Ritual an; die Speisen, mindestens das Brot und der Wein, vielleicht auch das Wasser und das Salz, verwiesen auf Aspekte des Bundes im Schöpfungsgeschehen und in der Heilsgeschichte.

Nach der apostolischen Zeit hat sich das Zeremoniell weiterentwickelt. Entscheidend war hier die Begegnung mit den Kulturen anderer Länder. Dadurch hat der Kult aber keineswegs an leibhaftiger Dichte verloren, im Gegenteil! Das zeigt sich sofort, wenn man einmal das Protokoll einer während der Verfolgungszeit in den Depots der Christengemeinde von Cirta[1] durchgeführten Durchsuchung durchblättert. Das Protokoll trägt das Datum des 19. Mai 303. Es wurden gefunden: Kelche, Meßkännchen, Krüge, Leuchter und Lampen, Bücher, ein Stoß Kleider und Schuhe. Neben dem für den Vortrag der Lesungen, die Eucharistie und die Beleuchtung Nötigen werden auch Dinge aufgeführt, die zum Austeilen bestimmt waren - eine wesentliche Dimension der eucharistischen Feier! Von Anfang an und als Erstlingsgabe einer neuen Welt kam diese Dimension zum Tragen (vgl. Apg 2,44; 4,32-37 usw.).

Das Heil der Welt nach der apostolischen Überlieferung und seine Verwirklichung durch die Liturgie

Die Apostel und ihre Gefährten verkündeten in ihrer im Neuen Testament[2] niedergeschriebenen Predigt, daß die gegenwärtige Welt durch die Sünde des Menschen verwundet ist und sich daher in Nichts auflösen wird. In Christus jedoch ist eine neue Schöpfung in der Menschheit und zugleich im All bereits im Entstehen begriffen, denn Gott will alles unter dem einen Haupt Christus zusammenführen und vereinen, «was im Himmel und auf Erden ist» (Eph 1,10). Diese neue Schöpfung wurde am Pfingsttag durch die Sendung des Heiligen Geistes offenbar. Sie wächst weiter auf ihre gottgeschenkte Vollendung zu: Der innerlich wiedergeborene Mensch (vgl. Gal 6,15) erwartet die Erlösung seines Leibes am Tag der Auferstehung, und diese Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde teilt die gesamte Schöpfung mit ihm (vgl. Röm 8,18-23; 2 Petr 3,13; Offb 21,1-5).

Im gleichen Sinn erzählen die Passionsberichte, wie die Natur am Ostern des Herrn teilgenommen hat: Sein Tod hatte die Schöpfung in Finsternis getaucht und die Felsen gespalten (vgl. Mt 27,45-54), aber das Licht der Auferstehung hat den Stein hinweggewälzt (vgl. Mt 28,2) und sich im Blitzen des Pfingsttages erneut gezeigt (vgl. Apg 2,2): Der Herr Jesus siegte über den Tod, zerbrach

seine Tore gemäß der Schrift und sandte seinen Geist des Lebens.

Die Christengemeinden der apostolischen Zeit hatten den kosmischen Aspekt des Heilsmysteriums in die Liturgie eingebaut. Das wird in dem judenchristlichen Hymnenfragment 1 Tim 3,16 bezeugt: «Er (Christus) wurde offenbart im Fleisch,/gerechtfertigt durch den Geist,/geschaut von den Engeln,/verkündet unter den Heiden,/geglaubt in der Welt *(kósmos)*,/aufgenommen in die Herrlichkeit.» Diese Christen verkündeten in ihren Zusammenkünften: Die Bekehrung der Welt ist im Ostergeschehen Christi Wirklichkeit geworden; sie beteten, es möge nun das ganze All erfassen[3].

Blick in die liturgische Tradition

Die neue Schöpfung kommt von der Liturgie her an den Tag. Durch Taufe und Firmung (oder Salbung) schafft Christus den Menschen neu, durch die Eucharistie nährt er diese neue Menschheit, macht sie zu seinem kirchlichen Leib, durch den er das All in seiner Gesamtheit an sich ziehen will.

In welchem Maße haben die Christengemeinden der nachapostolischen Zeit diese kosmische Dimension des Heilsmysteriums im Bewußtsein bewahrt, gesagt und in der Liturgie ausgestaltet? Um das zu erkennen, könnte man zunächst prüfen, ob die apostolischen Perikopen über das Heil der Schöpfung in den liturgischen Lesungen Platz gefunden haben. Und tatsächlich wurden zwei der oben angegebenen Perikopen ins frühe Missale Romanum übernommen, nämlich Röm 8,18-23 für den 4. Sonntag nach Pfingsten und Offb 21,1-5 für das Kirchweihfest. Alle vier genannten Perikopen finden sich im heutigen Sonntagslektionar, nämlich Eph 1,10 für den 15. Sonntag B, Röm 8,18-23 für den 15. Sonntag A, 2 Petr 3,13 für den 2. Adventsonntag B und Offb 21,1-5 für das Kirchweihgedenken. Da aber für die ersten Jahrhunderte nur wenige Angaben über dieses Thema vorliegen, wollen wir uns vor allem der Untersuchung des übrigen liturgischen Formulars zuwenden (Orationen, eucharistische Hochgebete, Hymnen usw.).

Hierzu sind einige Vorbemerkungen über die Interpretation der zugänglichen Dokumente notwendig. Die liturgische Praxis ergibt sich seit der Festlegung der Rituale aus der Befolgung der schriftlichen Regeln und der mündlichen Überlieferung. Letztere blieb während der ersten vier Jahrhunderte vorherrschend und verschwindet eigentlich nie ganz, denn die schriftlich festgelegten Regeln können niemals das gesamte Feld der Praxis decken. Nun ist aber die gegenwärtige Lage der römischen Kirche durchaus paradox: Noch zu keiner Zeit war unsere Kenntnis des literarischen Erbes der Liturgie so umfassend; andererseits sind aber auch abwegige, in außeramtlichen Büchern festgeschriebene Praktiken auf uns gekommen, zum Beispiel in Zeremonienführern; sie werden noch immer geduldet.

Übrigens ist das Liturgieformular schichtweise zustandegekommen. Die euchologischen Stücke jeder Liturgie (Eucharistie, Taufe, Festzyklus, Krankensalbung usw.) stammen manchmal aus verschiedenen Epochen und können daher die Entwicklung der theologischen Reflexion oder die Kultur der Umwelt widerspiegeln. Das gilt zum Beispiel für die Christologie: Da trifft man etwa auf eine *Oratio*, die Christus noch mit dem alten Titel Gottesknecht *(Servitor)* belegt, während andere Orationen die Ergebnisse der Konzilsdefinitionen integriert haben.

Mensch und All in der Liturgie nach biblischer Überlieferung

Die großen euchologischen Zusammenstellungen[4] haben sich von der biblischen und apostolischen Tradition inspirieren lassen. In ihnen kommt die gesamte Schöpfung in Gotteslob und Danksagung für das Heil zu Wort. Den antiken Vorstellungen entsprechend, wird der Kosmos aufgeteilt in Himmel, Erde, Tag, Nacht, Licht, Finsternis, Sonne, Mond und Sterne. Zuweilen werden auch noch andere Elemente der sinnenhaften Welt aufgezählt: Wasser, Luft, Feuer, Boden, Meer, Flüsse, Pflanzen, der Lauf der Zeit mit den Jahreszeiten, die Tierwelt. Die Einführung des biblischen Trishagion *(Sanctus)* gibt Gelegenheit,

von den biblischen Offenbarungsreden (1 Petr 3,22; Kol 1,16; Ez 10,20; Jes 6,2f.) ausgehend die himmlische Welt mit ihren unzählbaren Engelsmächten zu erwähnen.

Der Mensch gilt in dieser Liturgie als Gipfel des Schöpferwerkes: «Du hast nicht nur die Welt geschaffen, du hast auch den Menschen hineingestellt als Bürger der Welt *(kosmopolitès)* und hast ihn zum Schmuck der Welt *(kósmos kósmu)* gemacht (...). Du hast Abraham aus der Gottlosigkeit seiner Ahnen gerettet und ihn zum Erben der Welt eingesetzt» (5) (vgl. Röm 4,13; Gen 12).

Seit dem Pfingstereignis ist das Universum der Ort einer neuen Schöpfung. Der Heilige Geist tritt auf den Plan wie bei der ersten Schöpfung (nach Gen 1,2 in der griechischen Bibel, der Quelle für die liturgischen Formeln): «Heute wurde die verwüstete Welt wiederhergestellt und festgegründet auf den zwölf Säulen, die vom Abendmahlsaal emporragend die neue Schöpfung tragen»[6].

Die Osterhymnen verkünden, daß sich das Heil auf die Welt in allen ihren Elementen erstreckt: «Bis an die Grenzen der Erde wurde die Gnade verbreitet; hier hat der allmächtige Gott sein Zelt aufgeschlagen (...). Er (Christus) nahm in seinem leidensfähigen Leib die Schmerzen dessen auf sich, der leidet, und zerstörte die Leiden des Fleisches (...). Er nahm Fleisch an aus einer Jungfrau, wurde aufgehängt am Holz, begraben in der Erde, ist auferstanden von den Toten, (...) hat Macht, zu richten und alles zu heilen (...). Er ist das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende (...)»[7].

Eine Lobrede auf den Monat Nisan enthält ähnliche Aussagen: «Der Nisan webt der Erde wieder ihr Kleid, ein Blumenkleid, einen Mantel aus Knospen. Mit allen Farben schmückt sich die Schöpfung. Die Mutter Adams (die Erde) kleidet sich zum Fest des Nisan mit einem nicht von Händen (der Menschen) gemachten Gewand. Sie freut sich, daß ihr Herr herabgestiegen ist und ihren Sohn (Adam) zu sich heraufholt. Zwei Feste sind es für die Erde, zwei Hochzeitsfeste zugleich, eines für ihren Herrn und eines für ihren Sohn»[8].

In dem Maße, wie die Ortskirchen über feste Häuser für ihre Liturgie verfügten und sie dementsprechend einrichten konnten, haben sie deren Inneres zelebrationsgemäß ausgeschmückt. Die Ikonographie wurde nun zum Ausdruck (oder zur Epiphanie) des neuen Himmels und der neuen Erde, hier an diesem Ort, wo sich das Heilsmysterium offenbart und vollzieht. Bekannt ist diese Ikonographie besonders durch ihre Werke in den byzantinischen Kirchen; sie hat sich aber bis zur römischen Epoche auch im Abendland entfaltet. Ein etwas spätes Beispiel sei hier angeführt, gerade deshalb Zeugnis einer langen Tradition: die Absis von San Clemente in Rom (12. Jh.). Das Mosaik wird vom biblischen Thema des Weinstocks beherrscht: Er wächst auf aus dem Kreuz Christi, die Rebzweige entfalten sich und tragen Frucht, alles in einem Dekor von Tieren und Pflanzen unter dem Himmelszelt und der Hand des ewigen Vaters. Diese Ikonographie führt vor Augen, wie «die ganze Schöpfung durch den Tod Christi belebt wird und die Frucht der Erlösung einsammelt, einer Erlösung, die sich so über die gesamte Welt der Lebenden ausbreitet. Das Bild der Kirche deckt sich hier mit der antiken *imago mundi*, in welcher die spirituelle Welt mit der natürlichen Welt zusammenhing»[9].

Das Gebet für die Harmonie und das volle Heil der Welt

Gemäß der oben erwähnten apostolischen Tradition fleht das Gebet der Kirchen, es möge das Heil Wirklichkeit werden, das dem ganzen Universum verheißen ist (vgl. 1 Tim 2,1-4). Die Anrufungen der traditionellen Formeln (Allgemeines Gebet, Oration für das Volk) entfalten diese Bitte in der Vielfalt konkreter Situationen.

In der Anaphore des heiligen Basilius enthalten die Fürbittgebete folgende Bitten: «Sei allen alles, du, der du jeden kennst, seine Gebete, seine Familie und seine Bedürfnisse. Behüte, Herr, diese deine Herde, die ganze Stadt und das ganze Land vor Hunger, Seuchen, Erdbeben, Überschwemmungen, vor Schwert, fremder Besatzung und Bürgerkrieg (...). Herr, breite über uns dein überfließendes Erbarmen, schenke uns eine ruhige und

günstige Witterung, gib der Erde den fruchtbaren Regen zur rechten Zeit, kröne ‹das Jahr mit deiner Güte› (Ps 65,12) und mache den Spaltungen der Kirche ein Ende»[10].

Diese Bitten gehen in ihrer Hoffnung auf eine Wiederherstellung der ganzen Schöpfung über die unmittelbar anstehenden Nahrungssorgen weit hinaus. Und diese eschatologische Sicht betrifft sogar die Heiligen, wie Johannes Chrysostomus erklärte: «Paulus hat immer noch nicht die Krone empfangen, und auch keiner aus der Menge jener, die seit Anbeginn der Menschheit Gott gefallen haben. Und er wird sie wie alle, die gekrönt werden sollen, nicht empfangen, solange das Ende der Zeiten noch nicht gekommen ist»[11]. So wird auch folgende Bitte aus den Fürbittgebeten verständlich[12]: «Wir bringen dir diesen geistlichen Opferdienst dar auch für jene, die im Glauben entschlafen sind: die Ahnen, die Apostel, die Evangelisten, die Martyrer usw.» Eine solche Bitte berücksichtigt die leibliche Auflösung der Verstorbenen; sie bekundet die Hoffnung auf eine paradiesische Wiederherstellung, die das wieder heilt, was menschliche Gewalttätigkeit besonders bei den Martyrern zerrissen hat. Nach dem 5. Jahrhundert allerdings entging es den Kommentatoren, zweifellos unter dem Einfluß der griechischen Kultur und dem Fortbestehen einer gewissen Verachtung des Körpers[13], wie gut ein solches Flehen um die glorreiche leibliche Wiederherstellung bei den Heiligen dem Glauben entsprach.

Die in der Liturgie zugelassenen Schöpfungsprodukte

Die Liturgie gebraucht üblicherweise Produkte der Schöpfung und der menschlichen Arbeit für ihren Rahmen und ihren Dekor (Leuchter, Weihrauch, Paramente, Inneneinrichtung), vor allem aber als *sacramenta* in dem Sinne, wie es die Kirchenväter verstanden, nämlich als Zeichen der Gnade und des Heils: Brot und Wein der Eucharistie, Wasser der Taufe und Öl der Salbungen; für die Neugetauften kamen früher noch Honig und Milch hinzu.

Andere Produkte wurden in die Gottesdienstversammlung mitgebracht, oder diese begab sich in Prozession hinaus in die Natur; in beiden Fällen geschah es zum Segnen. Man unterschied in den überlieferten Formeln sogenannte «aufsteigende» Segnungen mit Danksagung an Gott für das Heil, das er den Elementen der Schöpfung schon gewährt hat, und sogenannte «absteigende» Segnungen, die Gottes Gnadengunst auf Produkte zum Wohl ihrer Benutzer herabrufen[14].

Vom Mittelalter an hat sich aber in der römischen Kirche die Segenspraxis auf alle für das menschliche Leben bestimmten Gegenstände, Güter und Orte ausgeweitet. Den hierzu vorgesehenen Formeln wurde ein Ritual zur Herstellung des mit Salz vermischten Weihwassers vorangestellt. Wasser und Salz wurden zuerst exorzisiert, um den Dämon und seinen schädlichen Einfluß zu bannen. Dieses so beschworene und gesegnete Wasser wurde dann für andere Segnungen benützt, um «möglichst viele Geschöpfe dem Joch Satans zu entreißen und dem göttlichen Kult zu weihen»[15].

Durch den verallgemeinerten Gebrauch dieser Segensriten gerieten ehemalige Formeln in den Dienst einer negativen Sicht der Schöpfung, die nun als Domäne Satans betrachtet wurde. Das neue Rituale Romanum bevorzugt jedoch erneut die Danksagung für Gottes Schöpferwerk[16] und hat auf die Exorzismen von Wasser und Salz verzichtet.

Ausmaß und Wahrheit der Gesten

Die lateinische katholische Kirche stand unter dem Einfluß leibfeindlicher Ideologien, die das Verständnis der Gesten und der sinnenhaften Ausdruckskraft zugunsten des intellektuellen Ausdrucks hintansetzten. Das hat sich seit dem Mittelalter auf die Liturgie nachteilig ausgewirkt. Die Liturgen begnügten sich mit knappen, dürftigen Gesten, für die Gültigkeit, wie sie dachten, ausreichend; der Ausdruckswert dieser Gesten und die Bedeutung der Kommunikation in der Gottesdienstfeier aber interessierte sie nicht. Das Aufgießen ersetzte das Untertauchen bei der Taufe, die zu salbenden Körperflächen schrumpften auf das strikte Minimum, die geringste Spur heiligen Öls auf dem Gesalbten wurde nach der Spendung allsogleich weggetupft, die eucharistische Spei-

se nahm die Form einer hauchdünnen Hostie an usw.

In der Liturgie des ersten Jahrtausends besaßen die Gesten ein ganz anderes Ausmaß. Bei der Taufe (auch der Erwachsenen) wurde vollständig untergetaucht und der ganze Leib gesalbt. Bei der Eucharistie empfingen die Gläubigen ein kräftiges Stück Brot[17]. Bezüglich des Weins muß es nach einer Anspielung des heiligen Cyprian von Karthago das gleiche gewesen sein[18]. Was die zeitliche Entfaltung der Gottesdienste angeht, so wurden die Vigilien ursprünglich tatsächlich in der Nacht gefeiert; die Nacht galt als Sinnbild der Auferstehung, denn sie gebiert das Licht für den langsam anbrechenden Tag[19].

Schlußgedanken

Von Anfang an feiern die Ortskirchen ihre Liturgie nach einer von den Aposteln ererbten Überlieferung. Diese Liturgie verkündet das Erscheinen einer neuen Schöpfung, Frucht der Auferstehung des Herrn. Das Heil des Menschen beschränkt sich nicht auf eine leibfreie Seele. Doch waren unter den Kulturen, in denen das Christentum Fuß faßte, einige und keine geringen, die eine solche Verachtung der Materie vertraten[20]. Das führte dann in nicht wenigen Fällen zu einer Verzerrung zwischen den liturgischen Texten und der Mentalität der Zelebranten. Es ist Sache der Kirchen unserer Tage, aufgrund einer besseren Kenntnis der biblischen Anthropologie nicht nur formell, sondern auch mit einsichtiger Überzeugung das auszusagen, was uns die apostolische Tradition über das Heil des Universums und seine Verwirklichung lehrt, im Keim in der Liturgie, dem Ostern des Herrn, begonnen, im Heute der Kirchen geoffenbart. Immerhin bleibt noch viel zu tun, bis die apostolische Tradition in die Kategorien der modernen Kosmologien übertragen ist.

[1] Es handelt sich um das heutige Constantine in Algerien; vgl. Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit. III, Sp. 2718f., Art. Constantine.

[2] Vgl. die Artikel über die Schöpfung in den Bibellexika und im CONCILIUM-Heft 27 (1991): «Kein Himmel ohne Erde»; hier vor allem Alexandre Ganoczy, Ökologische Perspektiven in der christlichen Schöpfungslehre, aaO. 295-301.

[3] Vgl. É. Cothenet, La liturgie comme anticipation de la Parousie dans les Épîtres pastorales, in: Exégèse et liturgie (Paris 1988) 197-216.

[4] Diese Texte beziehen sich auf die heiligen Mysterien Eucharistie, Wasserweihe, Ölweihe, Ordinationen usw. Beispiele: Die Anaphore der Constitutiones Apostolicae VIII, 12, die Liturgien der heiligen Basilius, Jakobus, Johannes Chrysostomus u.a. Vgl. auch das Eucharistische Hochgebet IV im Missale Romanum.

[5] Anaphore der Constitutiones Apostolicae VIII, 12,16.23.

[6] Syrische Pfingstliturgie; vgl. E.-P. Siman, L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche (Paris 1971) 46.

[7] Meliton von Sardes, Über das Osterfest, 45,66,104.

[8] Ephrem von Nisibe, De Resurrectione IV.

[9] Marie-Louise Thérei, Le triomphe de la Vierge-Église (Paris 1984) 195f.

[10] Französische Übersetzung in H. Paprocki, Le mystère de l'eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine (Paris 1993) 467f.

[11] PG 63, Sp. 192.

[12] Chrysostomus-Liturgie und Const. Apost. VIII, 12,43.

[13] S. unten Anm. 20.

[14] Vgl. CONCILIUM 21 (1985): «Macht der Segnung - Segnung der Macht», bes. David Power, Die Segnung von Gegenständen, aaO. 96-106, und Jean-Marie Tillard, Segen, Sakramentalität und Epiklese, aaO. 140-149.

[15] Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques (Paris 1930) 751.

[16] Vgl. P. Jounel, Le livre des bénédictions, in: La Maison-Dieu 175 (1988) 27-52.

[17] Vgl. E. Dekkers, La messe du soir, in: Sacris Erudiri VII (1955) 128.

[18] Die Aquarier sollen Angst gehabt haben, sie könnten nach der Kommunion nach Wein riechen. Das setzt doch immerhin eine ganz ordentliche Menge Wein voraus! Vgl. V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle (Rom 1969) 46.

[19] Vgl. Égérie, Journal de voyage, 24 (in: Sources chrétiennes 296, S. 234f.).

[20] Schon bei Gregor von Nazianz im ausgehenden 4. Jh. zeigt sich eine asketische Tendenz, «die Seele vom Körper zu lösen». Man hat darin einen gewissen neuplatonischen Einfluß gesehen. Vgl. J. Bernardi, La prédication des Pères cappadociens (Paris 1968) 395f.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

MARCEL METZGER

1940 in Mülhausen (Frankreich) geboren; Studium an der Fakultät für Katholische Theologie in Straßburg und am Institut supérieur de pastorale catéchétique in Paris; lehrte ein Jahr lang (1964/1965) im Libanon und ist jetzt Priester der Diözese Straßburg; seine Forschungen er-

streckten sich im wesentlichen auf die Apostolischen Konstitutionen, deren Ausgabe in der Reihe Sources chrétiennes (Nr. 320, 329 u. 336) er leitet; Dr. theol., seit 1984 Professor für Liturgiegeschichte an der kath. theol. Fakultät Straßburg und seit 1991 Dekan derselben; 1994 Veröffentlichung einer Histoire de la liturgie, les grandes étapes, Reihe DDB (Petite encyclopédie moderne du christianisme), und Les sacramentaires (Typologie des sources du Moyen Age occidental). Anschrift: 5, rue de l'Église, F-67310 Bergbieten, Frankreich.

Stephen Buckland

Ritual, Körper und «kulturelles Gedächtnis»

I.

Es herrscht allgemein Übereinstimmung darüber, daß das Ritual eine Angelegenheit von Symbolen ist. Für Victor Turner war das Symbol die «kleinste Einheit des Rituals», und für viele wird die Frage «Was ist ein Ritual?» über die Frage «Was ist ein Symbol?» angegangen. So hat man zum Beispiel gesagt, daß «das bestimmende Kennzeichen eines Rituals Symbolismus ist; und Symbolismus ist wesentlich mit irgendeiner Form von Kommunikation verbunden». Rituale sind dann, nach dieser Sichtweise, eine Angelegenheit der Mitteilung von Bedeutung durch die Handhabung von Symbolen. Aber offensichtlich ist dieser symbolische und kommunikative Aspekt des Rituals genau das, was es mit anderen Kategorien wie Mythos oder Traum teilt: Das Symbol, so muß man sagen, ist das, was am wenigsten charakteristisch für ein Ritual ist, wenn man es spezifisch als Ritual betrachtet[1]. Was ist dann am charakteristischsten für ein «Ritual als solches»?

Hier taucht ein bekanntes methodologisches Problem auf. Muß man mit einer Definition von «Ritual als solchem» beginnen; gibt es einen elementaren Bestandteil, der allen Ritualen gemeinsam ist? Es stimmt, daß in dem Bereich Anthropologen in der Praxis in der Lage sind, ohne Schwierigkeit bestimmte Verhaltensformen als rituell zu erkennen. In der Tat müssen Rituale sich selbst als in irgendeiner Form besonders ankündigen: Sie finden zu besonderen Zeiten statt, in besonderer Kleidung, begleitet von besonderer Musik. Aber eine eher theoretisch artikulierte Definition von Ritual kann in der Tat dazu führen, ihre eigene Wirkweise in der Praxis zu verschleiern. Einerseits hat der Begriff des «Rituals» Teil an einer bestimmten Geschichte innerhalb der Entwicklung der christlichen Theologie[2]. Mit anderen Worten, die theoretische Definition ist kein theologisch unschuldiger Ausgangspunkt. Andererseits hat die herkömmliche theoretische Definition des Rituals von Symbolen und des Symbols von der Mitteilung von Bedeutung her den Körper und körperliche Praktiken erfolgreich aus dem Mittelpunkt der Analyse des Rituals verdrängt[3]. Mit anderen Worten, solch ein Dezentrieren des Körpers bietet auch keinen politisch unschuldigen Ausgangspunkt.

Dieser Artikel geht nach dem Gesichtspunkt vor, daß die Seite des körperlichen Gestaltgebens des Rituals dessen augenfälligste Seite ist, und daß dies den besten Ausgangspunkt bietet. Körperliches Gestaltgeben wird hier jedoch nicht als ein definierendes Merkmal von Ritual dargestellt, denn alle menschlichen Aktivitäten sind in dem einen oder anderen Sinne verkörpert. Es schützt auch nicht theologische oder politische Unschuld vor. Es ist ein Ausgangspunkt, der (wenn überhaupt) nicht im Licht irgendeiner theoretischen «Objektivität» gerechtfertigt werden kann, sondern durch den politischen und theologischen Wert der Analyse, zu der er führt. Ein Interesse dieses Aufsatzes liegt in der Tat in den politischen und theologischen Implikationen des Erstellens - und dann in der Weiterarbeit mit - der Definition einer Praxis; oder allgemeiner, in der Natur der Beziehung zwischen Theorie (wie sie sowohl in der Definition eines Anthropologen und im Bericht eines Ausführenden von dem, was er tut und warum, anzutreffen ist) und Praxis. Was bedeutet die Beziehung zwischen dem, was Menschen tun, und dem, was sie oder ihre anthropologischen Beobachter über das, was sie tun, sagen,

für sie selbst und für andere, für Beteiligte und für außerhalb Stehende? Was ist in diesen Aussagen und Schriften verborgen und was wird offenbart? Wenn irgendeine traditionelle Theorie über Rituale dahin tendierte, die körperliche Gestaltgebung ritueller Praxis zu verbergen, spiegelt dies umgekehrt die Art wider, in der innerhalb ritueller Praxis stärker theoretische Formen des Wissens selbst durch körperliche Praktiken verhüllt werden, die sie von «Fakten» oder «Werten», die behauptet bzw. anerkannt werden können, und damit von Gegenständen der Zustimmung oder Ablehnung in das, was «sich von selbst versteht», verwandeln.

II.

Von seinen ersten Augenblicken an wird einem Kind beigebracht, wie man seine Glieder beherrscht und gebraucht, was es bedeutet zu lächeln oder finster dreinzuschauen, wie man sitzt und steht, geht und spricht; was höfliches oder unhöfliches Verhalten gegenüber Älteren und Höhergestellten ausmacht; was es bedeutet, eine Wahl zu treffen oder Spaß zu machen; welche Aufgaben welchem Geschlecht, Alter, welcher sozialen und ökonomischen Klasse angemessen sind. Alle diese Praktiken formen den Körper im wörtlichsten Sinne: Die Neigung zu lächeln oder finster dreinzuschauen gräbt Linien ins Gesicht, Muskeln in Zungen und Gliedern entwickeln Kniffe des Sprechens und Gehens, verschiedene Aufgaben schaffen Schwielen an unterschiedlichen Stellen, formen die Wirbelsäule auf unterschiedliche Weise. Durch solche Praktiken, die den Körper formen, entwickelt ein Kind seine eigene Individualität und drückt sie aus und verleibt sich damit gleichzeitig die Identität seiner Familie, Klasse, Gemeinschaft ein: was es bedeutet, eine Person, ein Kind, ein Mädchen, eine Frau, ein Junge, ein Mann zu sein; was es bedeutet, den Status eines Arbeiters oder eines Managers anzustreben oder einzunehmen. Unter den Shona in Zimbabwe wird einem Mädchen zum Beispiel vielleicht beigebracht, wie man «als Frau sitzt», auf dem Boden, die Beine auf einer Seite zusammengelegt; wie es Wasser auf ihrem Kopf trägt; wie es sich anzieht und sein Haar frisiert; wie es auf seinen Knien zu Höhergestellten, wie zu seinen Eltern oder seinem Mann, spricht. Bei vielen afrikanischen Völkern wird eine Veränderung des Status mit einem Rasiermesser in den Körper geschnitten. Zeichen, Linien und Bewegungen im Körper verkörpern die Beziehungen - politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art zwischen Klassen und gesellschaftlichen Gruppen, den Geschlechtern, Individuen, Generationen -, innerhalb deren gemeinschaftliche und individuelle Identität ausgedrückt wird.

Durch solche habituellen körperlichen Praktiken werden die Erfahrungen früherer Generationen in Körpern «abgelagert». Durch solche Praktiken erinnert sich eine Gruppe ihrer Identität. Das heißt, sie entdeckt und ersinnt ihre Identität von neuem, bringt sie zur Geltung und bekräftigt sie und gibt auf diese Weise ihren Mitgliedern «Leben» - oder nimmt «Leben» fort; Leben, wie es von den Mitgliedern der unzähligen ineinandergreifenden, sich überlappenden, vielschichtigen, miteinander in Konflikt stehenden Gruppierungen, die eine menschliche Gemeinschaft bilden, «gelebt wird». (Der Autor spielt hier mit dem gleichen englischen Wortstamm von to re-member = sich erinnern und member = Mitglied; d.h. er stellt eine Verbindung zwischen der Erinnerung einer Gruppe und den Mitgliedern einer Gruppe her; Anm. d. Übers.) Haltungen und Gesten, die charakteristisch für eine Klasse, für ein ganzes Volk sind, werden vererbt; Familienmerkmale - bekannt und doch individuell - werden weitergegeben. Eine Tochter lernt eine Neigung zum Mitgefühl von ihrer Mutter oder ihrer Tante; ein Sohn ahmt den Gang seines Vaters nach oder er lehnt ihn vielleicht auch bewußt ab; eine «Kultur» der Gewalt, der Kriminalität, der Nächstenliebe oder des Kirchgangs entwickelt sich weiter oder stirbt aus.

Gewohnheiten sind, per definitionem, nicht gedanklich bewußt. Bedeutet dies, daß solche unreflektierten Praktiken und Dispositionen wie Körperhaltungen und Gesten bloß «instinktivem» Tierverhalten entsprechen, wie zum Beispiel den «Paarungsritualen» von Vögeln? Es ist die Fähigkeit, «in Form von Begriffen zu denken oder Symbole als Ersatz

für Dinge und Begriffe zu benutzen», die normalerweise als Unterscheidungsmerkmal von menschlichem und tierischem Verhalten angesehen wird; und doch ist dies offensichtlich in habituellem Verhalten oder in körperlichen Merkmalen nicht vorhanden. Kann man von diesen Verhaltensweisen in irgendeinem Sinn sagen, daß sie menschliche Inhalte und Werte verkörpern, daß sie «verkörpertes Wissen» oder «kulturelles Gedächtnis» sind?

Die Antwort auf diese Frage hängt von dem Verständnis der Worte «Wissen» und «Symbol» ab. Theorien zum Beispiel, die von Symbolen als etwas sprechen, das für etwas anderes «steht» oder etwas anderes «repräsentiert», deuten unausweichlich darauf hin, daß die Bedeutung eine Rituals «hinter» der Handlung entdeckt werden muß, in dem, was es «repräsentiert». So ist es zum Beispiel eine gängige Unterscheidung, daß das, was «hinter» einem Ritual steht (zum Beispiel eine bestimmte Art der Intention), verschieden ist von dem, was «hinter» technischer Aktivität liegt (zum Beispiel eine andere Art von Intention), während «hinter» tierischem Verhalten überhaupt nichts steht, nur «Instinkt». Von dieser Sicht her kann habituelles Verhalten als nicht reflektiertes Verhalten nur mehr oder weniger tierischem Instinkt entsprechen. Aber Gesten und Körperhaltungen erlangen wie Worte nicht einfach in dem Sinn Bedeutung, daß sie mit einer Bedeutung, die «hinter» ihnen liegt, übereinstimmen; ihre Bedeutung bildet sich in und durch die Handlungsweisen, in deren Kontext sie vorkommen. Die Art und Weise, wie Shona-Frauen zur Begrüßung klatschen - mit gewölbten Händen ein leichtes «Bu! Bu!»-Geräusch produzierend -, *bedeutet* nicht: «Ich bin eine Frau»; es ist einfach Teil dessen, was eine Shona-Frau ist und tut, und das ist die Bedeutung. Die Bedeutung einer solchen Praktik liegt nicht irgendwo «dahinter», sondern «an der Oberfläche»; und so ist es (meistens) selbstverständlich.

Es kann natürlich eine Anfangsbelehrung («Sitz wie eine Dame!» «Nimm es hin wie ein Mann!») und nachfolgende Erklärungen oder einen Kommentar geben; aber Körperhaltungen und Gesten werden prinzipiell durch Imitation erlernt und werden bald «natürlich» und unreflektiert. Alle körperlichen Praktiken wie Sprechen, Gehen, Lesen und Schreiben werden im Laufe der Zeit durch Wiederholung erworben. Körper werden geformt, «Gedächtnis» wird verkörpert, durch ein allmähliches Sich-Gewöhnen an Bewegungen des Auges oder der Hand, der Lippe oder eines Gliedes im Raum; mit der Zeit und über die Zeit hinaus werden Anleitung, Erklärung und Kommentar überflüssig. Mit der habituellen Fertigkeit werden menschliche Werte und Anlagen verkörpert, die mit der Zeit «natürlich» werden. Solches Wissen ist weitgehend unausgesprochen: im wahrsten Sinne des Wortes verkörpert, unergründlich, geheimnisvoll wirksam. Die Quelle dieser Kraft ist ihre «Natürlichkeit». Genau wie eine «gebildete» Ausdrucksweise oder ein autoritäres Auftreten ihre Macht einzuschüchtern verlieren, wenn sie als affektiert, «nicht natürlich», sondern nur als unecht erscheinen (man kann immer noch eingeschüchtert sein, aber nicht durch die Ausdrucksweise oder das Auftreten), so hängt die Kraft körperlicher Praktiken, «Gedächtnis» vergangener Erfahrungen zu konstituieren, paradoxerweise davon ab, daß sie unreflektiert und offensichtlich «natürlich» bleiben.

III.

Das Beibehalten individueller und gesellschaftlicher Identität im Verlauf der Zeit verlangt nicht die Aufhebung von Veränderung, sondern das Gestalten von Übergang. Rituale haben grundlegend mit Übergang zu tun. Veränderungen in Beziehungen und Erwartungen (gesellschaftlich, politisch, religiös) hinterlassen Spuren an Körper und körperlichen Praktiken. So wurden zum Beispiel die Anfangssymptome von Geist-Ergriffenheit bei einem Fall unter der Zezuru-Gruppe der Shona von schweren Allergien gegen selbstgebrautes Bier, Benzinabgase, Zigarettenrauch, das geschriebene Wort, Zwiebeln, Weißbrot, Butter, Margarine, Tee und Maisbrei begleitet[4]. Durch neue Diätpraktiken sonderte sich das Novizen-Medium ab, aber gleichzeitig bezog es dadurch viele andere mit ein und definierte praktisch alle seine Beziehungen neu. Sie

verkörperten ein Verständnis der Vergangenheit in der Anwesenheit des Geistes eines Ahnen; aber sie kündigten auch eine nahe bevorstehende Veränderung an, in diesem Fall das Angebot einer Neugestaltung von Beziehungen und Autorität mit politischen und religiösen Implikationen für die Zukunft. Diese Interpretation der Vergangenheit und Zukunft war stark umstritten. Praktiken wie das körperliche Erbrechen des Novizen beim Vorhandensein von Benzin und die alltägliche Vorbereitung seiner speziellen Diät durch seine Familie verkörperten deshalb ein mehrdeutiges «Wissen», anteilnehmend und umstritten zugleich.

Eine rituelle Zeremonie wird aus körperlichen Praktiken aufgebaut, in besonderer Weise durch Singen, Tanzen, Intonieren, Grüßen, Opfern. Dies sind «restringierte Kodes»: Tanzen und Singen umfassen eine begrenzte Anzahl bestimmter Bewegungen und verbaler Formulierungen[5]. Neues ist auf ein Mindestmaß herabgesetzt: Es gibt ein begrenztes Repertoire von Haltungen und Gesten. Individualität ist auf ein Mindestmaß herabgesetzt: Personen stellen unpersönliche Rollen dar, inszenieren erkennbare Funktionen. Bei den Shona ist das individuelle Bewußtsein eines Geist-Mediums so weit vom Bestimmen der «Bedeutung» ihrer eigenen körperlichen Praktiken entfernt, daß man ihm hinterher erzählen muß, was geschehen ist. Beschreibungen von rituellem Verhalten, vielleicht hervorgerufen von Fragen Uneingeweihter (ob Kind oder Anthropologe), sind anfällig für einfache Formulierungen in Form von Verhaltensregeln, die festsetzen, welche Handlungen bei welchen Gelegenheiten vollzogen werden, und wann und wie. Solche Regeln lenken die Aufmerksamkeit auf Beständigkeit und Stagnation, auf die Beschränkung oder Kontrolle von Veränderung durch Rituale.

«Kultur» erhält dadurch eine nahezu wortgetreue Beständigkeit, ein Prozeß, der die Handhabung von Identität und auch das Schreiben und Lesen anthropologischer Texte erleichtert. Das Vokabular ritueller Zeremonien, selbst solcher, die vorgeben, einen radikalen Neuanfang zu markieren, bezieht sich charakteristischerweise auf die Vergangenheit: Mythen über Anfänge, genealogische Listen von Vorfahren, Stimmen lang Verstorbener, Neuinszenierung großer Taten. Ein wesentliches Merkmal dessen ist Wiederholung: Teile von Liedern, Tänzen oder Gesten werden innerhalb von Zeremonien wiederholt; ganze Rituale werden nach zyklischen Kalendern wöchentlich, monatlich, jährlich strukturiert. Dinge müssen «genauso» getan werden, wie sie «immer» getan wurden, Kinder müssen die «traditionellen» Lieder und Tänze erlernen. So stellt sich das Ritual selbst als «kulturelles Gedächtnis» dar: der Erhalt von Identität durch Wiederholung der Vergangenheit inmitten von Veränderung.

Die Vergangenheit ist jedoch, ähnlich wie die Identität einer Gemeinschaft, selten unumstritten: Ein «traditionelles» Ritual kann der Focus neuer Konflikte der Interpretation sein. Die wortgetreue Beständigkeit von Ritualen, das Vokabular der Stagnation, ist häufig täuschend, auch wenn es eine notwendige Täuschung ist. David Lan erwähnt, daß bei einer scharfsinnigen und auf dramatische Weise «untraditionellen» Neugestaltung eines Rituals Enosi Pondai, das charismatische Medium des Geistes des Chiwawa bei der Korekore-Gruppe der Shona, auf die rituellen Dienste der Funktionäre, die für die Beziehungen zwischen den Häuptlingen und dem Geist verantwortlich sind, verzichtete: Der Geist des Chiwawa sprach direkt zu dem Volk. Lan erläutert, daß das Medium durch den Ausschluß der «traditionellen» Vermittler die Autorität der Häuptlinge umging und so eine neue Machtstruktur schuf, die es ihm ermöglichte, politische Autorität statt auf die Häuptlinge auf wen immer er wollte zu übertragen, und letztendlich auf die nationalistischen Guerillas, die für die Befreiung Zimbabwes kämpften[6]. Die Wirksamkeit dieser dramatischen Aufhebung des «traditionellen» Rituals hing von der politischen Rolle dieser Funktionsträger ab, die «traditionell» akzeptiert war; es war deshalb nötig, daß es eine Regel gab, damit die Regel gebrochen werden und das Brechen der Regel seine Wirkung haben konnte. Interessanterweise ist darauf hingewiesen worden, daß diese Rolle der Funktionsträger als Vermittler zwischen Häuptlingen und Geist weniger «traditionell» gewesen sein könnte, die Situation in der Vergan-

genheit weniger endgültig, die Beständigkeit der «Tradition» trügerischer als Lan gelten läßt[7].

Aber auch wenn solche dramatischen Änderungen des Rituals nicht stattfinden, gibt es immer Raum für Verhandlung und Innovation entlang der Zeitachse. Im Fall des bereits erwähnten Zezuru-Mediums gab es, als das Initiationsritual durchgeführt wurde, keinen Streit über und keine Erneuerung seiner Form oder seines Inhalts. Vielmehr waren sein Ort und vor allem sein Zeitpunkt und Elemente, die damit in Zusammenhang standen, Mittelpunkt des Streites mit zum Beispiel anderen etablierten Medien in der Umgebung. Die praktischen Details des Organisierens und Durchführens der Zeremonie in der «traditionellen» und festgelegten Art und Weise gaben beteiligten Gruppen vielfach Gelegenheit zu begrenzter, aber realer Taktik des Verzögerns, des Zuvorkommens und Boykottierens[8]. Eine Geste der Erwiderung, so «traditionell» sie auch sein mag, kann radikal ironisiert werden, einfach durch erkennbare Verzögerung oder Übertreibung. Durch solche Manipulationen der zeitlichen Koordinierung blieb eine «traditionelle» Zeremonie explizit und tatsächlich eine Wiederholung vergangener Zeremonien, während sie gleichzeitig Strategien und Taktiken für neue, parteiische und umstrittene Interpretationen der Gegenwart und der Zukunft verkörperte. Verhandlungen über die Bedeutung des Rituals und somit über die Kreativität des Rituals fanden meistens entlang der Zeitachse statt. Das liegt auf der Hand bei Ritualen, die erfunden wurden, um eine neue Ära einzuführen, wie zum Beispiel in denen der französischen Revolution: Ein neuer Anfang bedeutet einen neuen Kalender.

Wiederholung ist nie einfach, was sie zu sein vorgibt - nie einfach nur «dasselbe». Die Wiederholung «desselben» ist selbst immer eine neue Handlung in einer neuen Zeit; Neuheit verbirgt sich selbst unter Gleichheit. Normalerweise können alle Teilnehmer in gewissem Maße zur Gestaltung von Übergang beitragen, besonders entlang der Zeitachse, zum Beispiel durch bereitwillige unterstützende Teilnahme oder durch Taktiken der Verzögerung, des Boykotts oder der Ironisierung. Doch selbst wenn die Umstände so sind, daß Veränderung oder bedeutsame Kontroversen nicht auftreten, entweder weil dies unterdrückt wird oder weil es einfach keine signifikante Meinungsverschiedenheit gibt, ist der Erhalt der alten Ordnung eine neue positive Handlung, eine neue Bekräftigung der Macht durch die Beteiligten im Rahmen der Wiederholung der Vergangenheit. Der Wert der Wiederholung für die Gestaltung von Übergang und Identität liegt darin, daß sie es so erscheinen läßt, als ob die Vergangenheit selbst es sei, die «natürlich», autonom die Gegenwart bestimmt, und nicht jene, die in Wirklichkeit die Macht ausüben. Der Macht, die von den Beteiligten ausgeübt wird, ob diese nun eine Mehrheit oder nur eine herrschende Minderheit ausmachen, um «dasselbe» aufrechtzuhalten, wird durch das Ritual (meistens) eine unausgesprochene Selbstverständlichkeit zuerkannt.

IV.

Habituelle Praktiken, Gesten, Haltungen und Anlagen verkörpern also Erfahrungen und Erwartungen, Wissen und Werte in körperlichen Merkmalen, Zügen und Bewegungen: Was offenkundig war oder offenkundig hätte sein können, versteht sich nun von selbst. Für eine bestimmte Art der Vernunft mögen habituelle Praktiken vielleicht negativ erscheinen, als ein Verbergen der Wahrheit und eine Manipulation der Macht. Bergson betrachtete Gewohnheit als eindeutigen Gegensatz zu freier Kreativität und Autonomie; Proust sah Gewohnheit als eine der verschiedenen psychischen Neigungen an, die uns betäuben und uns von der aufklärenden Wirkung unserer Lebenserfahrung ablenken. Aber habituelle Praktiken sind für sich gesehen weder notwendigerweise restriktiv noch betäubend. Viele - wie Essen oder sich Fortpflanzen - sind lebensnotwendig; die meisten - wie zum Beispiel Schreiben oder Lesen (die Romane Prousts oder die Philosophie Bergsons) könnten es ebenso sein, je nach den Umständen. Ohne habituelle Fertigkeiten könnte man nicht schreiben oder sich unterhalten oder ein Messer benutzen, ohne sich zu verletzen; mit solchen Fertigkeiten kann ein Kunstwerk geschaffen werden oder eine mörderische Greueltat.

Rituale benutzen charakteristischerweise eine Rhetorik der Beständigkeit und der Stagnation, besonders unter dem Zeichen der Wiederholung der Vergangenheit, durch die eine Gemeinschaft, oder eine mächtige Minderheit innerhalb der Gemeinschaft, ihre Identität herausbildet und Übergänge gestaltet. Dies läuft auf die Schaffung und Organisation - die Gestaltung - eines «kulturellen Gedächtnisses» hinaus. Auch das Ritual kann in einem negativen Licht gesehen werden: Bloch hat zum Beispiel herausgestellt, daß das religiöse Ritual, als ein Mechanismus, um Individualität einzuschränken und die Anzahl möglicher Alternativen des Handelns, Denkens und Sprechens zu vermindern, eine Extremform gesellschaftlicher und politischer Kontrolle innerhalb einer autoritären Gesellschaft darstellt[9]. Aber für sich gesehen, ist die Gestaltung von Identität und «kulturellem Gedächtnis» natürlich nicht notwendigerweise eine Form autoritärer Kontrolle, obwohl sie es sein kann. Identität kann in einer Weise gelenkt werden, daß sie polarisiert und ausschließt, privilegiert und diskriminiert, unterdrückt und kontrolliert; aber ohne gewisse Lenkung ihrer Identität durch Veränderung hindurch kann eine Gruppe im Verlauf der Zeit nicht fortbestehen.

Das «kulturelle Gedächtnis» und die Identität, die im Verlauf von Ritualen geformt werden, sind immer - in einem größeren Ausmaß, als es auf der Ebene der Erklärung und des Kommentars erscheinen mag - fragmentiert und umstritten; ihre offenkundige Einheit und Kohärenz sind das Ergebnis eines gewissen, notwendigen Ausmaßes an Selektion, Zusammenfassung, Vereinfachung. Aber auf der Ebene körperlicher Praxis, wo diese Dinge meistens selbstverständlich sind, gibt es allgemein auch innerhalb von Ritualen begrenzte, aber reale Möglichkeiten für eine individuelle oder minderheitliche Taktik der Verzögerung, des Boykotts, der Ironisierung oder sogar der Zersetzung, vor allem entlang der Achse der Zeit und der Zeitregelung. Rituale sind zumindest potentiell ein Arsenal gemeinschaftlicher Formung von «kulturellem Gedächtnis» und Identität. Für die Theologie ist die Frage zum Teil eine empirische: Welche Rituale leisten dies und welche nicht?

[1] R. Rappaport, The Obvious Aspects of Ritual, in: Cambridge Anthropology 2 (1974) 3-68.

[2] T. Asad, Genealogies of Religion (Baltimore 1993).

[3] P. Connerton, How Societies Remember (Cambridge 1989).

[4] P. Fry, Spirits of Protest (Cambridge 1976).

[5] M. Bloch, Symbol, Song, Dance and Features of Articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?, in: Archives Européennes de Sociologie 15 (1974) 55-81.

[6] D. Lan, Guns and Rain (London 1985).

[7] M. Bourdillon, Rezension, in: Africa 57 (1987) 3.

[8] P. Bourdieu, The Outline of a Theory of Practice (Cambridge 1977) (Esquisse d'une théorie de la practique, Librairie Droz, 1972).

[9] AaO.

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

STEPHEN BUCKLAND

geb. in Simbabwe, im Jahre 1976 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; Studien der Literatur, Philosophie und Theologie in Großbritannien, Kenia und der Republik Südafrika; er unterrichtete Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte am Regional Major Seminary in Harare; im Moment schließt er am theologischen Fachbereich der Cambridge University seine Dissertation über die Methode der Anthropologie am Beispiel der Religion und Kultur des Shona-Volkes in Simbabwe ab. Anschrift: St. Edmund's College, Cambridge CB3 OBN, Großbritannien.

Mariano Puga

Das kollektive Gedächtnis in der Liturgie der Basisgemeinden Lateinamerikas

I. Kirchengeschichtlicher Kontext

Das Auftauchen der christlichen Basisgemeinden in diesem Indio-Afro-Lateinamerika ist eine geschichtliche und theologische Tatsache. Mit ihrem kulturellen Hintergrund und ihren sozialen und politischen Auswirkungen sind sie ein *«Kairos»* des Geistes unter den armgemachten, glaubenden Völkern unseres Kontinents.

Noch ganz lebendig ist in der «kollektiven Erinnerung des Volkes» an der Peripherie unserer Großstädte der «Schrei» eines traditionell «armen und gläubigen Volkes», der zu einem so ohrenbetäubenden Wehklagen angeschwollen ist (Puebla[1] 87, 88, 89), daß er an die Ohren des «Gottes der Armen» drang. Der an Mose ergangene Befehl: «Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao. Führe mein Volk ... aus Ägypten heraus!» (Ex 3, 10) ist in einem Kontinent «im Zustand der Sünde» (Puebla 28) mit «ungerechten Strukturen» laut geworden, die Millionen von Ausgegrenzten hervorgebracht haben und hervorbringen: Afroamerikaner, doppelt unterdrückte Frauen, vertriebene Landbevölkerung, hoffnungslose Jugend ... gegenüber Minderheiten mit politischer und ökonomischer Macht, die sich der Streitkräfte bedienten, um militaristische politische Systeme zu etablieren (Ideologie der «Nationalen Sicherheit»), die die beginnenden populistischen oder sozialistischen Revolutionen durch neokapitalistische, am freien Markt orientierte Regierungen verdrängten.

Die Kirche, die vom Evangelium her eher an der Seite des Volkes der Armen stand und steht, liest in der österlichen Geschichte von Leben und Tod, «was der Geist den Gemeinden sagt» (Offb 3, 22), und entdeckt in den Gesichtern der Ausgebeuteten und vom Gastmahl Ausgeschlossenen die Leidensantlitze Christi (Puebla 32ff). Medellín[2] (1968) und Puebla (1979) sind Versuche, das Zweite Vatikanische Konzil von den «Zeichen der Zeit» Lateinamerikas her neu zu lesen. Von einer «stillschweigenden Verbündeten» der Reichen und ihrer unterdrückerischen Macht wird sie in ihren Dokumenten und weithin auch in ihrer Praxis allmählich zu einer «Kirche der Armen», zur «Stimme derer, die keine Stimme haben». Diese wirklich «vorrangige Option für die Armen» (Puebla 1134), zu der die «Konsequenz des Martyriums» hinzukam, bedeckte den Himmel über Lateinamerika mit einer «Wolke von Zeugen» (Heb 12, 1), Märtyrern unter den Laien, besonders den armen Priestern selbst, aus dem Kreis der Ordensfrauen und -männer, Priester und Bischöfe. So gewann diese Kirche immer mehr Glaubwürdigkeit als Sakrament Christi, der gekommen ist, damit er «den Armen eine gute Nachricht bringe» (Lk 4, 18). Mit der «Option der Kirche für die Armen» und dem «Hereinbrechen der Armen in die Kirche»[3] wachsen diese immer mehr aus der Rolle von Objekten heraus und werden zu «Subjekten» der Evangelisierung. Es vollzieht sich ein Prozeß von einer «konservativen» Kirche zu einer «reformerischen» Kirche, auf eine im umfassenden Sinne «befreiende» Kirche hin[4].

Die im Zweiten Vatikanum eingeleitete Bewegung der liturgischen Erneuerung versucht, die Liturgie zu «inkulturieren» und in die Geschichte zu integrieren. An der Peripherie unserer Großstädte hat sich dieses Bemühen in einem kreativen Umgang mit Symbolen niedergeschlagen, durch den das Volk die Erinnerung an seinen Kampf ums Leben zum Ausdruck bringt. (Wie sehr hätten wir eine «Aetheria» nötig, die diese Volksliturgie vor dem Vergessen bewahrte[5]!).

Die biblische Erneuerung, die in kirchlicher Gemeinschaft das Leben des Volkes im Licht des Wortes neu-liest, um seine schöpferische und befreiende Kraft zu erkennen, hat einen Beitrag von grundlegender Bedeutung geleistet. Mit der Bibel in der Hand hat das Volk der Armen begonnen, in dieser Geschichte

von Tod und Leben, Unterdrückung und Befreiung sich selbst zu entdecken. Es macht immer wieder eine tiefe, unmittelbare Erfahrung mit dem «Gott der Armen» und dem Armen Jesus von Nazaret, der die Armen, die nach Gerechtigkeit Hungernden, all die vielen «um der guten Sache willen Verfolgten» berufen hat, Zeugen und Erbauer der Königsherrschaft Gottes zu sein.

In der Tat lassen sich aus diesem Zusammenströmen soziopolitischer und kirchlicher Entwicklungen das «Hereinbrechen der Armen in die Kirche» und das Aufkommen der christlichen Basisgemeinden erklären.

II. Die christlichen Basisgemeinden entdecken von ihrer Unterdrückungsgeschichte her und aus dem befreienden Glauben an Jesus die Liturgie neu

Um die 60er und 70er Jahre ereignet sich überall auf dem Subkontinent das, was der Theologe Gustavo Gutiérrez das «Hereinbrechen der Armen in die Kirche» genannt hat. Seit der «Eroberung/Evangelisierung» waren die armgemachten Ureinwohner und Mestizen «Gegenstand» der Evangelisierung gewesen. Jetzt brechen sie plötzlich als «evangelisierende Subjekte» herein. Sie kommen «aus der großen Bedrängnis» (Offb 7, 14), sie haben jenseits des «leidenden Christus» ihrer Frömmigkeitsformen, Andachten, Prozessionen der Volksreligiosität eine neue Dimension wahrgenommen. In einem Kontinent, der sich vom Schlaf erhebt, haben sie die österlich-befreiende Dimension ihres Glaubens zu entdecken begonnen. Ihre Symbole des Todes, der Ergebung, des Fatalismus... («Es wird wohl Gottes Wille sein!») werden immer mehr ersetzt oder ergänzt durch die Symbole des Lebens, des neuen Menschen, der neuen Erde, des eschatologischen Volkes.

Die soziale und politische Dimension des Glaubens beginnt den revolutionären Projekten dieser Zeit eine transzendente Dimension zu verleihen. Die kommunitär-kollektive Dimension beginnt, einer individualistischen, fatalistischen Religiosität eine neue Ausrichtung zu geben. Die Dokumente von Medellín und Puebla versehen diese Volksliturgie mit einer Art «Genehmigungsvermerk», damit das, was «latent» in ihr enthalten war, jetzt offen zum Ausdruck kommt. Vor allem aber erfährt sie eine Bestätigung durch das Zeugnis des Martyriums von Bischöfen, Pfarrern, Ordensfrauen und Laien aus dem Volk.

Die armgemachten glaubenden Mitglieder der christlichen Basisgemeinden haben aus Situationen des «Nicht-Lebens» heraus echte liturgische Ausdrucksformen hervorgebracht, die vom *«Gloria Dei, vivens pauper»*[6] des Märtyrerbischofs von El Salvador, Oscar Arnulfo Romero, inspiriert sind.

Wir wollen einige der bedeutsamen Beispiele näher betrachten, wobei wir uns der Parteilichkeit dessen, der unter den Menschen der Stadtrandzone von Santiago de Chile gelebt hat, bewußt sind.

Die «Kreuzwege des leidenden Christus»: Beim Karfreitagskreuzweg, der traditionellen Form der Volksliturgie, erkannte sich das Volk im leidenden Gottesknecht von Jesaja, in den «Leidensantlitzen Christi» (Medellín, Puebla, Santo Domingo[7]) wieder. Seither zog es durch das «Jerusalem *von unten*» unserer Elendsviertel, mit leisem Stöhnen, und klagte mit dem «INRI» seiner Spruchbänder das Leiden und den Tod des geplagten Volkes an: Systeme der Sünde, Verstöße gegen das Leben und die Menschenrechte, Folter, verschwundene Gefangene und Exilierte, die Komplizenschaft von zivilen und religiösen Autoritäten... Mit welcher Miene sahen die «diensthabenden Pilatusse» dieses gekreuzigte Volk vorbeiziehen, ohne noch eine «zweite Repression» folgen zu lassen, aus Respekt vor den Kreuzen und den Bibelzitaten, die die Leute vor sich hertrugen! Mit ihrer würdigen Prozession in kirchlicher Gemeinschaft klagten sie an und verkündeten sie das Passahopfer Jesu, der in ihrer Geschichte am Werk ist (Jes 53, 1-10).

Die Eucharistie, subversives Gedächtnis Jesu in den christlichen Basisgemeinden: In der Tat wird die Gedächtnisfeier des Passah Jesu von den Armen und Unterdrückten nicht nur begangen wegen des Sinns, den Jesus seinem Tod gegeben hat, sondern auch wegen der Anklage gegen diejenigen, die «hier und heute» «den Urheber des Lebens» töten (Apg 3, 15). Das gespaltene Bewußtsein vom «liturgisch gegenwärtig gewordenen» Christus (1 Kor 10,16ff) und vom «geschichtlich gegenwärtig geworde-

nen» Christus (Mt 25, 31 ff), diese «Schizophrenie» hat in einem einzigen «Sakrament des Leibes Christi» (1 Kor 11, 28 und 12, 27) zusammengefunden.

Der Preis, den sie dafür zu zahlen bereit waren, bestand darin, «Märtyrer der Feier des Gedächtnisses des Leidens am Haupt und an den Gliedern» (Martyrium von Erzbischof Romero) zu werden, so wie es einst den Märtyrern in Karthago geschah, weil sie den «Herrentag» feierten. Die Liturgie der Eucharistie öffnete ihre Türen für die Geschichte mit ihrer gesellschaftlichen und politischen «Fracht»: Skandal für die einen, Geheimnis des Kreuzes für die anderen! So feierten die christlichen Gemeinden die «Verösterlichung» ihrer Unterdrückung, ihrer Repression, ihrer Toten und des Lebens, der Samenkörner und der Hoffnung auf eine «neue Erde» und ein «neues Volk», die dem Erstgeborenen der neuen Schöpfung nachfolgen werden. Angesichts der Dimension der Solidarität mit dem Leib Christi wurde man sich dessen bewußt, wieviele unserer Eucharistiefeiern «keine Feier des Herrenmahls» sind und «zur Verdammung und nicht zum Heil» führen (1 Kor 11, 20-21. 30), weil sie in Systemen, die für so viele Menschen Leid und Tod bedeutet haben, bei den Armen Ärgernis erregen.

Ja, die Armen entdeckten immer mehr, daß sie das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung dessen feierten, der sich mit den Armen, den Menschen mit reinem Herzen, den nach Gerechtigkeit Hungernden, den um des Guten willen Verfolgten zusammengetan hat.

Auf diese Weise hat man die Dimension kosmischer Geschwisterlichkeit des Sakraments dessen zurückgewonnen, der in der Teilhabe an seinem Leib und Blut zum Bruder aller geworden ist.

Fastenzeiten und Vigilien, gewaltfreie Bewegungen, Volksliturgien

Im kollektiven Gedächtnis der christlichen Gemeinden sind die gemeinsamen Fastenzeiten mit ihrer prophetisch-politischen Dimension noch lebendig: der öffentlichen Anklage und dem Anruf an den Gott des Lebens. An die Stelle des Fastens, bei dem «man den Kopf hängen läßt, so wie eine Binse sich neigt» (Jes 58, 5) setzte man das Bemühen darum, daß es keine Ausgebeuteten mehr gibt (vgl. Jes 58, 6-9). Unsere alten Gotteshäuser öffneten sich, um in einer Atmosphäre des Fastens und Betens (manchmal über mehrere Wochen) die «Austreibung der Dämonen» (Mk 9, 29) zu erwarten, die die von Systemen und Ideologien des Todes verursachten Fälle von Tod, Folter, Verschwindenlassen bedeuteten. Dieser gläubige kulturelle Ausdruck von Solidarität mit der großen Zahl von Verarmten und Unterdrückten war eine weitere Manifestation der gewaltfreien evangelischen Formen des Kampfes der Armen.

Außerdem wäre noch auf die «Lichtvigilien» hinzuweisen, bei denen das Volk und die Gemeinden die Straßen mit Tausenden von Kerzen säumten und erleuchteten, die sie zur Erinnerung an ihre Märtyrer auf die Bürgersteige stellten. Das Licht ist Quelle des Lebens und der Hoffnung!

Und die *Menschenketten um die von Razzien betroffenen Siedlungen:* Die Armen stellten sich Maschinenpistolen und geschwärzten Gesichtern von Soldaten entgegen, die ihre Siedlungen durchsuchten, indem sie eine große Menschenkette bildeten und, die Psalmentexte in der Hand, im Chor sangen: «O Herr! ... Sie zertreten dein Volk, sie unterdrücken dein Erbteil, sie bringen die Witwen und Waisen um und morden die Fremden. Sie denken: Der Herr sieht es ja nicht, der Gott Jakobs merkt es nicht. Begreift doch, ihr Toren im Volk! ... sollte der nicht sehen, der das Auge geformt hat?» (Ps 94)

Die *«Anti-Folter-Bewegungen»:* Als eine der entsetzlichsten Ausdrucksformen der lateinamerikanischen Diktaturen griff die Folter um sich, und von diesen «gewaltfreien prophetischen Bewegungen», die sich an Gandhi und Martin Luther King orientierten, wurde sie angeprangert. Man hielt den Verkehr auf, stieg in die Metro ein, stellte sich vor den Folterstätten, den Gerichten der «Unrechtsprechung», den Ausgängen der Kirchen, den Verteidigungsministerien auf, um das Leiden und Sterben Christi im gefolterten Volk anzuklagen.

«Das Gedächtnis der Märtyrer»: Der Tod von einfachen Hausfrauen, jungen Arbeitern, von

mit der Wortverkündigung Beauftragten und Gemeindeleitern, von Ordensschwestern, Pfarrern und Bischöfen, die «ihre Gewänder im Blut des Lammes gewaschen haben» (Offb 7, 14), ist im Gedächtnis des Volkes das glaubwürdigste Zeugnis einer Kirche der Armen, die «in ihrem irdischen Leben das ergänzt, was an den Leiden Christi noch fehlt» (Kol 1, 24). Die «gekreuzigten Christusse» unserer kolonialzeitlichen Prozessionen sind bei diesen Begräbnisfeierlichkeiten vor «leeren Gräbern» übermalt worden und tragen «Auferstehungsgesichter»! «Sie haben ihr Leben für das Volk hingegeben und sind mitten unter uns!» singen die Gemeinden.

III. Herausforderungen für die katholische Liturgie durch die Liturgien der Basisgemeinden

Diese Neuentdeckung der Kirche von den Armen her[8], ein Werk des Geistes durch die armen und glaubenden Mitglieder der Gemeinden, wurde als eine «Evangelisierung der Kirche» anerkannt (Puebla 1147). Der kultisch-liturgische Ausdruck im Gedächtnis des Volkes ist vielleicht einer der positivsten Beiträge zu dem «neuen Eifer, (den) neuen Methoden und Ausdrucksformen», die der Papst für die «neue Evangelisierung» verlangt.

Leider ist darin nicht die Stimme dessen erkannt worden, was «der Geist der Kirche sagt» (Offb 3, 22), und der Wunsch nach «Gemeinschaft und Beteiligung», mit denen das Volk «die Liturgie inkulturierte», hat die Liturgie der katholischen Kirche nicht in gebührender Weise bereichert.

Obgleich ich mir dessen bewußt bin, daß wir uns noch sehr nah an den historischen Ereignissen befinden und daß diese eine interdisziplinäre Analyse erfordern, wage ich, einige Herausforderungen zu benennen.

«Anbetung im Geist und in der Wahrheit» (Joh 4, 24): Diese kultischen Ausdrucksformen der christlichen Gemeinden, die heilige Räume, Zeiten und Personen transzendieren, sind von der Kraft des «Geistes der Freiheit und Wahrheit» (Gal 5, 13) in seinem historischen Kampf gegen den Tod und die Lüge inspiriert (Joh 8, 44). Die Freiheit Jesu gegenüber dem religiös-kulturellen System wird lebendig im Gedächtnis der Armen, wenn es unsere «liturgische Schizophrenie», die das Leben und die Wahrheit von den Riten und Symbolen scheidet, zur Umkehr aufruft.

Die Geschichte in ihrer heilbringenden Dimension als Kraft der Wahrheit und Wehen des Geistes muß zum *Kairos* werden, der in die Liturgie hereinbricht.

Liturgie des «ganzen Christus»: Die lateinamerikanische Christologie der «Leidensantlitze Christi» (Puebla 32 ff) hat der Gedächtnisfeier des Passahopfers Jesu eine neue Dimension verliehen. Die Passion Christi am Haupt hat sich zur Passion an den Gliedern erweitert (Apg 9, 4). Das Wort «Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben» (Apg 4, 20) brach plötzlich in die Eucharistiefeiern herein. Diese prophetisch-subversive Dimension der Liturgie stellt spirituell-liturgische Traditionen und ihre «transzendentalistischen» oder «immanentistischen» Reduktionen in Frage. Welche Konflikte gab es da, vor allem, wenn sie ein und denselben Kelch und ein und dasselbe Brot miteinander teilten: diejenigen, die das Blut Christi vergossen, und ihre Opfer! Sündigen da nicht manche «entfremdende» Liturgien, wenn sie unempfänglich sind für das Geheimnis des Leidens desjenigen, der auf sich selbst bezog, was «wir für den Geringsten der Brüder getan haben» (Mt 25, 40–45)?

Führungsrolle des priesterlichen Volkes und «klerikale Liturgie»: Was all diese liturgischen Ausdrucksformen der Gemeinden gemeinsam haben, ist die «führende Rolle des priesterlichen Volkes», dem die Ämter von Diakonen, Priestern und Bischöfen dienen und das sie begleiten. Die «kopernikanische Wende» des Zweiten Vatikanum fand in diesen Gemeinden von Armen statt, die in Christus, dem Propheten /Liturgen und Hirten getauft worden sind. Müßte man nicht in unseren Eucharistiefeiern Raum dafür schaffen, daß das Volk die Wundertaten dessen feiern kann, «der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht geführt hat» (und führt)? (1 Petr 2, 9). Die noch viel zu klerikale Dimension der katholischen Liturgie erklärt zum Teil die alarmierende Abwanderung in die pfingstkirchlichen, zur Partizipation einladenden Gottesdienste.

Die Inkulturation der Liturgie: Die großen

Appelle der jüngsten Zeit von seiten des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo, die Liturgie zu inkulturieren (Santo Domingo 43 u. 248), sind in diesen «historischen Erinnerungen» des Volkes vorweggenommen worden. Der Glaubenssinn des Volkes für den «Gott des Lebens», für «Christus, den Armen aus Nazaret», seine befreiende Dimension, den, der mit ihren Leiden, Toden und Auferstehungen solidarisch ist, nahm Gestalt an in Worten und Rufen, Prozessionen und Kreuzwegen, in Gesang und Hoffnung, in Hunderten von Zeichen und Symbolen, mit denen die Armen aus ihren unterdrückten Kulturen heraus die Taufsymbole der «Wiedergeburt», die eucharistischen Zeichen des «Passahmahls» oder die Firmsymbole des «Zeugnisses des Geistes» bereicherten ... Sie alle warten darauf, in ihrer Vielfältigkeit und Einheit in den Schatz der Kirchen aufgenommen zu werden. Wenn diese sie nicht integrieren, dann wird das Volk sie in seiner Religiosität *extra muros* weiter lebendig erhalten.

Liturgie und Martyrium

Die Unterentwicklung der Pneumatologie in Lateinamerika[9] erklärt zum Teil, warum auf einem Kontinent der Märtyrer (in einem noch stärkeren Maße als bei der Conquista/Evangelisierung, insofern der Konflikt sich diesmal zwischen Christen abspielte) nach dem Sakrament des Geistes so wenig Verlangen besteht. Die lateinamerikanische Erde ist getränkt vom Blut derer, die die Sache Jesu zum Inhalt ihres Lebens machten (Mt 10, 18 ff). Der liturgische Märtyrertod von Erzbischof Romero, ein Symbol für so viele andere, hat eine «heilige Scheu» vor der Kommunion des Leibes und Blutes Christi, des treuen Zeugen, entstehen lassen.

Was geschieht mit diesem Blutzeugnischarakter unserer Sakramente?

Das gläubige Volk der christlichen Gemeinden hat *die österliche, festliche Dimension der Liturgie* für die Kirche zurückgewonnen, nicht in entfremdenden Formen, die die Eschatologie in unzulässiger Weise vorverlegen, aber auch nicht in verzweifelten heidnischen Formen.

Die Aufforderung, die historischen Kreuze mit dem «leidenden Gottesknecht», der sie alle auf sich genommen hat, mit dem Blick auf das leere Grab des Auferstandenen (Lk 24, 6) anzunehmen, stellen unsere Gottesdienste in Frage. Diese sind oft eher «Gedächtnis» als «Gedächtnisfeier» des österlichen Handelns des Befreiers Christus inmitten der Geschichte. Diese Fähigkeit der Armen, aus dem Leid und dem Tod heraus das siegreiche Leben zu feiern, ist ein Geheimnis der Gnade des Gottes Jesu. «Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast» (Lk 10, 21).

Auch die nationalen und päpstlichen Liturgiekommissionen müssen ihre «vorrangige Option für die Armen» vollziehen.

[1] Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischer Episkopats in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8) (Bonn 1979).

[2] Vgl. aaO.

[3] Vgl. G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (München/Mainz 1984).

[4] F. Castillo, Kirche und Politik (Fribourg 1987).

[5] I. Pétré, Étherie, journal de voyage: Sources Chrétiennes (Paris 1948).

[6] «Die Ehre Gottes ist das Leben des Armen.» - Damit variiert Romero das Wort des Irenäus von Lyon «Gloria Dei vivens homo» - «Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch».

[7] Vierte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (1992).

[8] L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz 1980).

[9] J. Comblin, Der Heilige Geist (Bibliothek Theologie der Befreiung) (Düsseldorf 1988).

Aus dem Spanischen von Victoria M. Drasen-Segbers

MARIANO PUGA

1931 in Santiago de Chile geboren; 1959 zum Diözesanpriester geweiht; Absolvent des Instituto Superior de Liturgia; derzeit Professor für Liturgie der Confederación de Religiosos de Chile; Mitarbeit im Ausbildungsteam des Päpstlichen Priesterseminars in Santiago, in der Universitätspfarrei Santa Ana; während der letzten zwanzig Jahre als Arbeiterpriester in der Bauwirtschaft Begleitung der Basisgemeinden in den Randzonen Santiagos, Mitarbeit in der ehemaligen Koordinierungsgruppe der Comunidades Cristianas Populares; zur Zeit Pfarrer in einem Stadtviertel des einfachen Volkes in Santiago. Anschrift: Parroquia S. Cayetano, CDTE Riesle 371 (La Legua), Santiago, Chile.

Elochukwu E. Uzukwu

Körper und Erinnerung in der afrikanischen Liturgie

1. Einleitung - Gottesdienst als Darstellung

Die Liturgie oder der christliche Gottesdienst ist eine Darstellung der christlichen Gemeinde vor Gott. Die Stimmungslage der Gemeinde kann Trauer aufgrund des Scheidens eines ihrer Mitglieder aus dem Leben in dieser Welt, Freude über eines der christlichen Feste wie Ostern oder Weihnachten, Erleichterung über die Versöhnung oder Wiederherstellung des Friedens oder der Eintracht in Familien oder Dörfern usw. sein. In der liturgischen Handlung entfaltet die Gemeinde sich vor Gott, um Leben aus dem «Kräftepotential der Ahnen», zu schöpfen und ihr Leben zu erneuern, das sich auf den erlösenden Tod und die Auferstehung von Jesus, dem Christus, konzentriert.

Zu einer Darstellung gehört immer auch Bewegung oder Gestik. Die Persönlichkeit der versammelten Gemeinde wird durch die gleichmäßige oder rhythmische Bewegung der Hände, Füße, des Köpfes, der Augen und des Mundes vermittelt. In der Art und Weise, in der jedes Gemeindemitglied in die der Gemeinde vorgegebene Körpersprache einstimmt, liegt Stil oder Überlegung. Die individuellen Körperbewegungen der einzelnen Teilnehmer verschmelzen in die Gestik der Gemeinde als ganzer. Folglich wird nicht nur die Gemeinde durch ihre Gesten abgegrenzt, sondern jedem und jeder Anwesenden wird durch den bedächtigen Takt der im Gebet versammelten Gemeinde Identität verliehen. Die Gebärden sprechen für sich, selbst wenn sie nicht von Worten begleitet werden. Sie sprechen zu und gleichzeitig über die Stimmung der Gemeinde. Aber sie werden auch von der Geschichte geprägt, die für die Versammlung der Gemeindemitglieder von zentraler Bedeutung ist. Wenn die Erzählung der heiligen Geschichte der Gemeinde an einem entscheidenden Punkt eingreift, ruft sie wiederum eine angemessene Antwort in Form einer Gebärde hervor. Aber durch die Gesten, die nach Ansicht von Marcel Jousse die ursprünglichsten Werkzeuge der Menschheit darstellen, die Werkzeuge, die der Mensch sich selbst mit Hilfe seines eigenen Körpers herstellt, kann ein Sinn erzeugt und anderen Menschen mitgeteilt werden.

Das Gebärdenspiel ist eine Darstellung des Körpers in Raum und Zeit. Diese Darstellung offenbart die Elastizität der Gestik als Kommunikationssystem und ihre Grenzen als Sozialisationssystem. Ihre Bedeutung muß innerhalb einer ethnisch geprägten Erfahrung dieses Universums, innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsform, innerhalb einer Sprachgemeinschaft gesucht werden. Dieses ursprüngliche Kommunikationssystem, das eine dermaßen fundamentale Bedeutung für die Liturgie und für die Gottesdienste in den verschiedenen Weltreligionen besitzt, weist unterschiedliche Nuancierungen auf. Es wäre ungewöhnlich, von einem weltweit gültigen System von Gesten sprechen zu wollen. Vielmehr entspringt die Bedeutung der verschiedensten non-verbalen Gesten - die Körperausrichtung nach Osten, das Sich-Niederwerfen, die Kniebeuge, das Knien, das Ausstrecken der Hände in der Gebetshaltung oder das Falten der Hände, das Stillstehen und die Beherrschung von Gefühlen im Gesicht des leitenden Bischofs, das Kreuzzeichen, das Berühren der Brust, etc. -, die die christliche Liturgie stark prägen, innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, die sie in ihre religiöse Praxis aufgenommen hat. Sie wurden in die christliche Erfahrung mit dem lebenspendenden Jesus integriert, um Träger der Erinnerung an Jesus zu werden. In ähnlicher Weise finden das Barfußlaufen, das Auf-den-Boden-Sinken, das Trommeln und Taumeln, das Anspannen des Körpers in Tanz, Erregung, Freude und schrilles Schreien, und andere «E-motion» und Solidarität hervorrufende Gebärden, die in die christlichen Liturgieformen in Afrika integriert worden sind, ihre ursprüngliche Bedeu-

tung in der afrikanischen Welterfahrung. In die christliche Liturgie übernommen, enthalten sie nicht nur das Gedächtnis der Ahnen der afrikanischen Völker, sondern werden auch zu Trägern des Gedenkens an Jesus, den Christus.

In diesem kurzen Artikel werde ich zunächst deutlich machen, inwiefern die Gestik in der afrikanischen Liturgie eine bestimmte Weltsicht entwirft und gleichzeitig ein Ausdrucksmittel der Erinnerung an Jesus ist. Zweitens werde ich Möglichkeiten aufzeigen, wie die neu entstehenden afrikanischen Liturgieformen der ganzheitlichen Darstellung des Menschen in der Welt größere Aufmerksamkeit schenken sollten - d.h das Zusammenschmelzen von Ethik und Gottesdienst, das verwurzelt ist in der Erinnerung an die Ahnen und die heilige Geschichte von Jesu Sieg über den Tod.

2. Der «Körper» als wirkende Kraft der Unterschiede in der afrikanischen Liturgie

Gesten sind von Kultur zu Kultur verschieden. Man muß sie bis zu der Volksgruppe, in der sie entstanden sind, zurückverfolgen, um ihre korrekte Bedeutung herauszufinden. Die einfache Geste des Sich-auf-die-Brust-Schlagens, die in der römisch-katholischen Liturgie ein Zeichen der Reue darstellt, assoziiert man in vielen afrikanischen Gesellschaften mit Arroganz. Mit gesenktem Kopf die gewölbte rechte Hand in die linke zu legen oder mit der einen in die andere zu klopfen, drückt in West- und Zentralafrika das Gefühl der Reue besser aus. Genauso wie zwei Menschen, die einander begegnen, den Abstand zwischen sich aufgrund ihrer ethnischen Erfahrung bestimmen, müssen auch zwei Kulturen eine Annäherungsphase oder einen Akkulturationsprozeß durchlaufen, wenn sie aufeinandertreffen.

In diesem Aufeinandertreffen des westlichen Christentums und der afrikanischen Gemeinden wurden nicht - wie das bei derartigen interkulturellen Begegnungen normalerweise der Fall ist - die beiden Gesellschaften zugrundeliegenden gemeinsamen Überzeugungen herausgestellt. Vielmehr standen die Unterschiede im Mittelpunkt des Interesses. Diese Unterschiede zeigen sich in den heiligen Erzählungen oder Ursprungsberichten, die die Vorstellung von der Welt und den Menschen, die sie bewohnen, geprägt haben und rituelle oder ethische Verhaltensmuster entstehen ließen. Natürlich stand die im Westen verbreitete koloniale Herrschaftsideologie einem erfolgreichen Akkulturationsprozeß im Wege.

Einerseits übernahmen die christlichen Philosophen-Theologen, die der christlichen Kirche vorstanden, die elitären Kulturen der klassischen griechischen und römischen Philosophie, um das christliche Verhalten zu prägen. Folglich war unter dem Einfluß von Philosophen wie Cicero und Augustinus die Bewegung des Körpers vom richtigen Maß *(modestia)* bestimmt. Exzesse oder Gesten wurden verbannt. In dieser Glaubens- und Gedankenwelt mißtraute man dem Körper. Er war etwas Verwerfliches und ein Instrument der Sünde. Jede körperliche Ausdrucksform, die für unanständig oder exzessiv gehalten wurde, mußte aus dem Gottesdienst verbannt werden. Aus dieser Zeit rührt die Verbannung des Tanzes aus der römisch-katholischen Liturgie. Gottähnliche Starre oder die Unterdrückung von Gefühlen wurde dem «un-disziplinierten» Beugen des Körpers vorgezogen. Unbeweglichkeit symbolisierte Perfektion. Gott ist der unbewegte Beweger. Nur die Bewegungen der Hände und des Gesichts, die besonders in der Rhetorik eine Rolle spielten, wurden allgemein anerkannt. Natürlich war diese elitäre christliche Kultur sehr schwer auf das Niveau des einfachen Volkes zu übertragen. Aber jede Zulassung von Bräuchen, die dem einfachen Volk entstammten, in die Liturgie, stand unter den wachsamen Augen der klerikalen Elite, die sich dem Volk gegenüber in der Minderheit befand. Diese Gesten sind nicht neutral. Sie verkörpern die griechisch-römische christliche Welt.

Ganz anders betrachteten die den afrikanischen Völkern vertrauten Mythen, die durch die mündliche Lebenstradition weitergegeben wurden, den Körper. Für sie ist er weder verwerflich noch ein Instrument der Sünde. Vielmehr ist er das Zentrum der totalen Manifestation der Person in Form von Gesten. Seine korporative oder individuelle Entwicklung offenbart die Person. Folglich bringt der

Tanz in bemerkenswerter Weise die verschiedenen Erfahrungen der menschlichen Gemeinschaft in ihrem Kontakt zum Universum zum Ausdruck. Er gehört zu solchen feierlichen Gelegenheiten wie Beerdingunszeremonien, Kriegsritualen und sogar Ritualen der Hexerei; genauso häufig kommt er bei Festen, wie z.B. der Inthronisation von Stammeshäuptlingen, Initiationsriten der Jugendlichen, Hochzeitsriten, Erntefesten usw. vor. Der Rhythmus des Tanzes versetzt die Menschen in Einklang mit dem ursprünglichen Rhythmus des Universums, wie es in Erinnerung an die Ahnen interpretiert wird. Der Klang der menschlichen Stimme und ganz besonders der Klang der Trommeln bewegt den Körper zum Tanzen, gibt der Gemeinde und den einzelnen den Anstoß, sich seiner selbst im Verhältnis zu den anderen bewußt zu werden. Das Leben bewegt sich rhythmisch auf sein Ziel (seine Erfüllung) zu. Die menschliche Gemeinschaft und jeder einzelne Mensch befinden sich auf dem Weg zur Vollendung, auf dem Weg zum anderen. Diese «Bewegung auf etwas hin» oder auch Verbundenheit ist das grundlegendste Element in der sozialen Definition von Person und Gemeinschaft. Demzufolge integriert man durch Kirchenlieder zu einheimischen Melodien, durch Trommeln und Tanz, Klatschen und Taktschlagen, usw. in der christlichen Liturgie in Afrika eine ganze Weltanschauung, die ganze Erinnerung eines bestimmten Ortes in das Christentum, mit dem Ziel, als Träger der Erinnerung an Jesus zu fungieren.

Nichtsahnende Angehörige der einen oder der anderen Seite erleben wahrscheinlich einen Schock, wenn sie an Feierlichkeiten teilnehmen, die von diesen beiden berechtigten kulturellen Erfahrungen des Universums beeinflußt werden, die dazu benutzt worden sind, das Universum und die darin lebenden Menschen zu prägen. Ein in Deutschland lebender nigerianischer Priester besuchte mit seinem gerade aus Nigeria eingetroffenen Gast ein Konzert einer Symphonie von Beethoven. Während die deutschen Zuhörer völlig hingerissen der Musik lauschten, langweilte sich der nigerianische Gast. Er wäre lieber noch vor der Pause gegangen. Da war nichts los! Aber natürlich war dort etwas los! Die Aktivität des Zuhörens. Viele in Europa lebende Afrikaner gehen nicht mehr zum Gottesdienst, weil die Geste des schweigenden Zuhörens ihnen keine Gebetshaltung vermitteln kann. Ähnlich verhielt es sich, als eine Französin zum ersten Mal an einer afrikanischen Jahresschlußmesse in Rennes (Frankreich, 18. Mai 1994) teilnahm. Der Chor hatte französische, senegalesische, zairische und kongolesische Gesänge ausgewählt. Gitarren und Trommeln begleiteten den Gesang. Aber vom Eingangs- bis zum Schlußlied wurde der Gottesdienst von Klatschen und rhythmischem Schwingen begleitet. Wie die Frau mir nach der Messe erzählte, war sie zunächst schockiert. Sie hatte niemals vorher solche Gesten mit Gebet in Verbindung gebracht.

Die Eröffnungsmesse der Außerordentlichen Versammlung der Bischofskonferenz von Afrika (10. April 1994) bescherte dem Petersdom afrikanische Gestik als angemessenen Ausdruck der Begegnung mit dem auferstandenen Jesus nach römisch-katholischem Ritus. Ein Fest für die westlichen Medien! Es war lebendig, es war anders als sonst. Es war Folklore! Aber war es auch Gottesdienst? Die geistliche Oberschicht, die dahingehend ausgebildet worden ist, sich an die gemessene Bewegung der römisch-katholischen Liturgie mit ihrer Atmosphäre der Kürze und Präzision zu halten, hätte große Schwierigkeiten, zu glauben, daß das Schwingen und Taktschlagen der Hände Teil des christlichen Gottesdienstes sind. Das Kirchenvolk ist sich dessen bewußt, daß die Erwähnung des Namens Jesu, des Herren, sie in Bewegung versetzt und sie in Berührung mit den Tiefen ihrer Persönlichkeit und des Universums bringt. Der Klerus wird von der allgemeinen Orientierung beeinflußt. Kardinal Thiandoum bestand während der Synode darauf, daß die Grundmuster der zairischen Liturgie, die die Bischöfe bei der Eröffnung der Synode erlebt hatten, ein «Recht» der afrikanischen Kirchen und nicht ein «Zugeständnis» an sie seien. In den Diözesen von Zaire, in denen die zairische Liturgie praktiziert wird, werden solche Gesten nicht als Spektakel, sondern als angemessener Ausdruck der ganzen im Gebet versammelten Gemeinde betrachtet. In der kamerunischen Messe, in der Liturgie von Kumasi (Ghana) und in den Versuchen in

Malawi ist das Element des Tanzes von vorrangiger Bedeutung. Im malawischen Liturgieversuch wird der Rhythmus des traditionellen Kriegstanzes im Eingangsritus und bei den Einsetzungsworten der Heiligen Schrift übernommen. In Nigeria und vielen Teilen Afrikas rücken von charismatischen Gebetsgruppen inspirierte Liturgieformen verschiedene Gebärden in den Vordergrund.

In den Gebärden liegt Stil und Überlegung. Das Gebärdenspiel verkörpert eine ganze Geschichte, eine ganze Erinnerung. Der rhythmische Kontakt mit der Erde stellt einen Kontakt zwischen dem Menschen und dem Universum, mit der kosmischen Bewegung her, um die Dynamik, die Teil dieses Universums ist, zu leben; um die Gemeinschaft und das Universum umzuwandeln. Das ist weder Dichtung noch Folklore. Es ist die Ur-Erinnerung. Es ist eine Erinnerung, die vielen traditionellen Gesellschaften (amerikanischen Indianern, Aborigines, Afrikanern), die überzeugt sind, daß die Beziehungen auf der Erde über die zwischenmenschlichen Beziehungen hinausgehen, gemein ist. Der Kontakt zur Erde, zu den Pflanzen und Tieren stellt die Verbindung zwischen den Menschen und der größeren Realität her, die uns alle umfängt. Für Christen spornt demnach die Verbindung zum auferstandenen Jesus die Gemeinde an, die Erde neu zu gestalten. Die Welt ist nicht aus sich selbst heraus böse, nur die Menschen machen die Welt böse. Und dort, wo Böses getan wird, macht die Versöhnung eine Rückbindung an den Rhythmus des Kosmos notwendig. Die menschliche Person weist viele Dimensionen auf, und jeder Mensch erlernt die Harmonie des Person-Seins in einem Netz von Beziehungen. Das wird im Tanz dargestellt. Jede Gemeindeversammlung, wie traurig sie auch sein mag, die eine Entfaltung der Gemeinde vor ihren spirituellen Urhebern enthält, schließt angemessene Gesten oder Bewegungen der versammelten Gemeinde ein. Daher rührt der Optimismus in der afrikanischen Weltanschauung. Dieser Optimismus gründet auf der Tatsache, daß der Kontakt mit einer Gottheit notwendigerweise zu einem glücklichen Ausgang der Gemeindegeschichte führt - Heilung, Versöhnung, Vergebung, sicheres Geleit zur Welt der Ahnen, usw. Alt und jung, Männer und Frauen, Häuptling und Volk, Führer und Geführte, alle haben ihren Tanz, ihre Art und Weise, in das Universum einzustimmen. Sie alle sind Teil der Erfahrung des lebenspendenden Jesus geworden. In der Erzählung seines Todes und seiner Auferstehung begegnen wir ihm als einem, der heilt, der versöhnt, der vergibt und der für das neue Israel Gottes einen sicheren Weg zu einem neuen Leben mit dem Vater ermöglicht, das bereits in diesem Leben erfahren wird. Diese Erfahrung ruft nach der Art der Gesten, die von der afrikanischen Ur-Erinnerung an die Ahnen abgeleitet wird.

3. Versöhnung durch Integration - Gesten und Befreiung in der afrikanischen Liturgie

Zur Zeit nimmt in Afrika die Sorge um das tägliche Überleben zu. Welchen Beitrag kann die inkulturierte afrikanische Liturgie, die den Aspekt des Feierns überzubetonen scheint, angesichts des Völkermordes in Ruanda, angesichts der Unterdrückung, Tyrannei, Korruption und Unverantwortlichkeit - Zustände, die in vielen afrikanischen Ländern Synonyme für «Regierung» darstellen - leisten? Inwiefern legt der versklavte und brutal mißhandelte afrikanische Körper, der sich vor Gott begibt, Zeugnis ab für die in Christus erlangte Erlösung? Die afrikanische Befreiungstheologie und die Schwarze Theologie kritisieren den kulturellen und emotionalen Überschuß der afrikanischen Liturgieformen.

Seit der post-kolonialen Zeit müssen die Afrikaner eine unerträgliche Last tragen. Eine Last, deren Wunden auf dem Körper des einzelnen Menschen und der Gesellschaft als ganzer zu sehen sind. Formen afrikanischer Liturgie bringen durch ihren Rhythmus und Tanz Licht in das Dunkel der Belastung. Die «Kreuz-Träger» besteigen den Kalvarienberg als Leichtgewichte, getragen auf den Flügeln des afrikanischen Rhythmus, in der Art, wie es die Negro-Spirituals für die Schwarzen Amerikaner taten, die dafür sorgten, daß die Menschen die unterdrückenden Hände, die auf ihnen liegen, nicht beachten oder nicht wahrnehmen (J.M. Ela). Afro-amerikanische Liturgieformen neigen dazu, muskulösen Körperbau mit Spiritualität zu verwechseln, das

Schlaraffenland zu versprechen, ohne für die leeren Mägen auf der Erde zu sorgen, von silbernen Schuhen für die zu predigen, die auf der Erde keine Schuhe besitzen (Martin Luther King Jr). Dieses Grundmuster der Inkulturation, das in erster Linie mit anthropologischen Interessen beschäftigt ist, mag die Spaltung in der afrikanischen Psyche repariert haben, aber es fehlt ihm an Biß, die tyrannischen Regierungen afrikanischer Staaten herauszufordern (D. Tutu). Deshalb gehen einige Kritiker so weit, die Theologen der «Identität» (oder Inkulturation) anzuklagen, die zairische Liturgie und ähnliche Liturgieformen sowie die Religion der unabhängigen Kirchen Afrikas würden einfach aus dem Emotionalen und dem Irrationalen Kapital schlagen und es propagieren. Sie entfremden eroberte afrikanische Völker; sie hindern sie daran, sich den Menschen entgegenzustellen, die sie ungerechterweise unterworfen haben; und sie hindern die Kirchen daran, ihre prophetische Rolle einzunehmen, Unterdrückung zu verurteilen und anzuprangern und zur Erneuerung des Kontinents (Kä Mana) beizutragen.

Diese Kritikpunkte sind für die neu entstehenden Wege des kirchlichen Daseins in Afrika von entscheidender Bedeutung. Die traditionelle afrikanische Religionsausübung leistet eine gelungene Integration des sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Aspekts. Wie es für das traditionelle holistische Weltbild charakteristisch ist, existiert eine Wechselwirkung zwischen der religiösen und allen anderen Dimensionen des Lebens. Die Zerstörung dieser traditionellen Sichtweise durch die Moderne verursachte die Trennung des ethisch-religiösen vom ökonomischen, politischen und sozialen Bereich. Die eroberten und evangelisierten afrikanischen Völker nahmen die Bürde der Erinnerung des westlichen Christentums auf sich. Religion wurde privatisiert. Die Gebärden des Händefaltens und des Hände-auf-die-Brust-Legens, die in der westlichen Welt seit dem 12. Jahrhundert vorherrschend gewesen waren, verwiesen nicht nur auf persönliches und andächtiges Gebet. Sie drückten auch den individuellen und privaten Charakter der Glaubensausübung aus, der einen Gegensatz zur Öffnung der Gemeinde aus der *orans*-Haltung heraus bildete. Der Einfluß der Kirchen darauf, das Leben durch gerechte politische und wirtschaftliche Aktionen menschlich zu machen, war minimal. Wirklich einflußreich war sie nur im Bereich der Sexualität. Die skandalöse Sklaverei und der Kolonialismus wurden von den christlichen Kirchen und ihrer Theologie gebilligt.

Inkulturierte Liturgie und Theologie erfolgten ausgehend von dem unglücklichen und unkritischen Standpunkt der Trennung von sakralem und säkularem Bereich. Man hielt die christliche Gemeinde, Gottes neues Israel, nicht in ausreichendem Maße als mit der Mission beauftragt, das Reich Gottes auf der Erde zu verkünden und zu realisieren. Demzufolge bestand die anfängliche Hauptbeschäftigung der christlichen Gemeinde in der Bestätigung ihrer afrikanischen Identität gegenüber ihrer Verleugnung durch unsere Eroberer. Aber die Betonung der Identität oder die Darstellung der versammelten Gottesdienstgemeinde ist nur der notwendige Ausgangspunkt für den Aufbau einer neuen Gesellschaft. Gottesdienst als Entfaltung der versammelten Gemeinde vor Gott enthält zwei Aspekte: Das Gebet, in dem die Gemeinde in ihrer Danksagung oder im Brechen des Brotes des Herrn gedenkt; und das Gebet, in dem die Gemeinde durch ein moralisches Leben, das aus der Erinnerung an Jesus Christus hervorgeht, Zeugnis ablegt (Röm 12,1-2). Beide Aspekte von «Gottesdienst» werden als «Opfer» interpretiert, das in allen Religionen die höchste Form des Gebets darstellt.

Es wäre jedoch verhängnisvoll, das «Emotionale» als «irrational» zu verstehen. Der Stil und die Absicht des Rhythmus der Gestik besteht darin, einen angenehmen Rahmen für Begegnung zu schaffen - die Begegnung mit dem anderen (dem Anderen), die Begegnung miteinander (in der geschwisterlichen Agape). Man muß den Vorteil des Tanzes bei dem ernsthaften Unternehmen, die Welt aufzubauen oder neu aufzubauen, festhalten. Eine solch wichtige Sache basiert auf der Grundlage von Spiel und Spaß. Die ursprüngliche Gebärde des Geistes Gottes, der bei der Schöpfung über dem Dunkel (Chaos) «schwebte», wird im liturgischen Tanz nachgespielt. Geleitet vom Heiligen Geist, erfreut sich die Gemeinde daran, in ihren Mitgliedern das Schöpfungswerk

Gottes fortzuführen, das im Opfer Christi seinen Höhepunkt erreichte. Die Erneuerung der Welt heute bedeutet, sich geradewegs mit der massiven Versklavung der südlichen durch die nördlichen (christlichen?) Länder konfrontieren zu lassen; bis hin zur Korruption, Ausbeutung und Unterdrückung in unseren Ländern und sogar in der Hierarchie der Kirche. Das spielerische Element in der liturgischen Gebärdensprache (der Tanz im Besonderen) bedeutet eine Öffnung zum anderen, die das Ziel hat, den anderen zu integrieren, bedeutet das Leben zu teilen, unseren Haß zu überwinden und bei der Versöhnung mit dem Nächsten in unserer Gemeinde zu beginnen. Der Tanz steht dafür, die Grundlagen für eine alternative Gesellschaft, in der keiner mehr ausgeschlossen sein soll, zu verwirklichen. In der Geste des Öffnens steckt Verletzlichkeit und Macht - die Verletzlichkeit, die die Liebe immer mit sich bringt, und die Macht, die die Grenzen der Ausbeuter deutlich macht (Macht kommt im Letzten nur Gott zu; Ps 62,12).

Das Beispiel für eine neue Liturgie der Versöhnung, die sich im Stamm der Igbo in Nigeria entwickelt hat, veranschaulicht die Verschmelzung von Ur-Erinnerung mit der christlichen Botschaft. Konflikte und Krisen zwischen Eheleuten, Verwandten, Dorfgemeinschaften oder Geschäftspartnern werden in einem Ritual gelöst, das *igba ndu* (Bund oder Leben zusammenbinden) genannt wird. Der Zweck dieses Rituals besteht darin, zu gewährleisten, daß das Leben von allen Parteien unter dem Blick Gottes, der Ahnen und der Geister (besonders dem sehr mächtigen Erdgott, der bei den Igbo die Moral überwacht) geführt wird. Das wichtigste Element des Rituals ist das feierliche Gelöbnis der Einhaltung der Bedingungen des Bundes und die Anrufung Gottes, das Leben zu beenden, falls man das Versprechen nicht halten sollte. Missonsgeistliche übernahmen dieses Ritual und ergänzten es durch Lesungen aus dem Alten und Neuen Testament. In einer der Liturgieformen, die vom Gemeindepriester von Isienu, in der Diözese Nsukka, ausgeführt wurde, besteht die entscheidende Geste bei der Verkündigung der Bundesbestimmungen durch die einzelnen Bundespartner darin, barfuß zu gehen. Auf diese Weise bezeugen sowohl der Himmel als auch die Erde gemeinsam die Vereinbarung. Die Auswirkungen einer solchen Handlung sind nicht auf die Teilnehmer beschränkt. Das Universum der wechselseitigen Wirkung ist kein neutrales Universum. Es wird von Geistern, die an den Anliegen der Menschen interessiert sind und sie beschützen, bewohnt. Die Christianisierung dieses Universums macht deutlich, daß Gott im Himmel im Passah Jesu persönliches Interesse an allen menschlichen Anliegen bewiesen hat. Die Durchführung dieses Rituals, um Beziehungen auf der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ebene zu erneuern, weckt die Hoffnung, daß christliche religiöse Moralvorstellungen in Verbindung mit traditionellen afrikanischen ganzheitlichen Verhaltensmustern die Kraft besitzen, alle Dimensionen unseres Lebens zu verwandeln. Mit der Integration solcher Rituale stellt die christliche Liturgie die Gemeinde mit ihrer Aufgabe dar, die Welt umzugestalten.

Die Liturgie ist ein Vorgeschmack auf das Reich Gottes - in der Spannung «schon jetzt» und «noch nicht». Also ist sie eine Neuschöpfung oder Rekonstruktion der Welt. Die von den Gesten ausgedrückte Stimmung, insbesondere die der Gebärde der Darbietung der Seite - der Beugung des Körpers - weist darauf hin, daß ein solches ernsthaftes Unternehmen nicht einfach vom Menschen abhängt. In genau demselben Maße, wie sie eine Verwirklichung unserer Hoffnungen ist, stellt die Liturgie auch die Gotteserwartung dar. Das Warten auf Gott entbindet uns nicht von unserer Verantwortung. Es unterstreicht vielmehr den christlichen Grundsatz, daß der Herr Jesus Christus der Anführer des Tanzes ist. Da er vollkommen in Gehorsam gegenüber seinem Vater eingesetzt ist, wird er zu unserem Urheber. So «blicken wir auf Jesus, den Urheber und Vollender des Glaubens». Und unsere liturgische Versammlung wird zu einer «himmlischen» Liturgie, zu einer «festlichen Versammlung», in der wir Jesus, «dem Mittler eines neuen Bundes», ganz nah sind (Hebr 12,2.22-24).

Hauptquelle für diesen Artikel ist mein in Kürze erscheinendes Buch Worship as Body Language. Introduction to Christian Worship: An African Orientation (Collegeville).

Vgl. darüber hinaus: M. Jousse, L'Anthropologie du Geste (Paris 1969) und J.C. Schmitt, Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter (Stuttgart 1992).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

ELOCHUKWU E. UZUKWU

geb. 1945 in Nigeria; Mitglied der Spiritaner; Doktor der Theologie am St. Michael's College, Toronto School of Theology, Toronto, Kanada; gegenwärtig als Dozent an der International School of Theology der Spiritaner in Enugu, Nigeria, am Catholic Institute of West Africa in Portharcourt, Nigeria, und am Institut de Science et de Théologie des Religions (Institut Catholique de Paris) in Frankreich tätig; zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Spiritan International School of Theology Enugu, Box 9696, Port Harcourt, Nigeria.

François Kabasele-Lumbala

Christen und Muslime in Schwarzafrika

Wege zum Dialog

Einleitung

Die Zahl der in Afrika lebenden Muslime ist bedeutend. Mit Ausnahme von Asien leben die meisten auf diesem Kontinent. Sie kamen auf Eroberungszügen oder auf dem Handelsweg von Norden und Osten her nach Schwarzafrika. Freiwillige Bekehrungen zum Islam sind vom Jahr 1000 an durch die Könige der südlichen Sahara bezeugt. Vorherrschend bei diesen Bekehrungen war die Rolle der Bruderschaften[1].

«Der Islam ist ein klares Wasser mit genau bestimmten Eigenschaften. Es ist überall dasselbe Wasser. Der Boden aber, auf dem dieses Wasser fließt, kann sehr verschieden sein. Deswegen nimmt das Wasser jedesmal die Farbe der Steine, des Sands oder der Erde an, die den Grund des Flußbetts bilden»[2]. Der «schwarze» oder subsaharische Islam hat seine Besonderheit. Er unterscheidet sich vom arabischen, türkischen, iranischen und indischen Islam in erster Linie aufgrund von Bräuchen, die den schwarzafrikanischen Kulturen nahestehen, und zwar wegen der Mischung des Arabischen mit den Bantu-Sprachen (Suaheli zum Beispiel), kurz, durch eine gewisse Duldung anderer Bekenntnisse. Charakteristisch für den Sudan der letzten Jahre war der Ausschluß der Christen durch die muslimischen Machthaber. Das ist aber einer entstehenden fundamentalistischen Bewegung und einer politischen Macht diktatorischer Tendenz anzulasten. Die christlichen Kirchen im Sudan haben einen dringenden Appell an die UNO gerichtet, diesen Ausschluß der christlichen Minderheiten des Südens zu verurteilen. Die letzte Synode der afrikanischen Bischöfe hat darauf angespielt und an die muslimischen Brüder einen Aufruf erlassen, alle Kräfte zum Aufbau des Landes gemeinsam einzusetzen[3].

Ich werde in diesem kurzen Beitrag zuerst die für die Muslime und die Christen Schwarzafrikas maßgebenden Ausgangslagen freizulegen versuchen; anschließend werde ich einige Markierungen auf dem Weg zum Dialog skizzieren.

I. Die Ausgangssituationen

Ein Dialog zwischen zwei Personen läßt sich nur dann führen, wenn man zuvor ihre jeweilige Ausgangslage, also die ihre Worte umrahmende und prägende Situation erfaßt hat. Es sind dies hier bei uns die traditionellen Religionen, für die Muslime die fünf Säulen des Islam und für die Christen die zentrale Stellung Christi.

Die Schwarzen Afrikas, ganz gleich welchen Bekenntnisses, haben gemeinsam teil an einer Lebens- und Weltanschauung, an einer Weise, mit dem Diesseits und dem Jenseits in Beziehung zu treten. Das ist das Erste. Man kann es traditionelle schwarzafrikanische Religion nennen. Es handelt sich eher um Leben als um ein Gedankensystem. Immerhin lassen sich darin unterscheiden:

- Der Glaube an zwei Welten, an eine sichtbare und an eine unsichtbare Welt, die aber beide durch dieselbe Kraft, nämlich das Leben, geeint werden; alle Wesen im Diesseits und im Jenseits nehmen an diesem Leben teil.
- Es besteht eine Hierarchie zwischen diesen zwei Welten. Die unsichtbare Welt ist transzendent; sie nimmt am Leben stärker teil, und zwar auf einer höheren Stufe, da sie der Quelle dieses Lebens näher liegt.
- Die unsichtbare Welt ist gewiß transzendent in bezug auf die sichtbare, sie ist dieser aber auch immanent; das schafft ein Ineinanderwirken beider Welten. Die im Jenseits Lebenden können das Leben der Menschen im Diesseits beeinflussen. Und umgekehrt kann das Lebenswachstum der Nachkommen das der Ahnen stärken, denn alle haben gleich kommunizierenden Gefäßen Anteil an derselben Energie, ein jeder nach seinem Maß. Das Ineinanderwirken geschieht hauptsächlich auf dem Weg über die «Symbole», diesem Kontakt- und Einigungsmittel *par excellence.* Die Riten schöpfen hieraus ihre Bedeutung und ihre Wirksamkeit.
- Der Glaube an ein höchstes Wesen, Schöpfer und Vater alles Seienden. Es ist ein guter und vorsehender allmächtiger Gott, letzte Zuflucht des Menschen.

Auf diesen vier Grundlagen erhebt sich das Gefüge der Kulte. Darin unterscheiden wir zuerst das Gedächtnis der Ahnen in den Opfergaben und im Gemeinschaftsmahl; sie sollen der Lebensstärkung des Menschen dienen. Sodann unterscheiden wir den Kult der Helden zum Überschreiten der normalen Alltagsexistenz im Verlangen des Initiierten nach einem höheren Leben. Schließlich unterscheiden wir die divinatorischen Praktiken und ihre Wissenschaft, einen Bereich, in dem sich Heilpraktiker und «Marabuts» bemühen, das Ineinanderwirken der natürlichen Kräfte des Alls in den Griff zu bekommen und zu benützen, die einen zum Guten, die anderen zum Schaden des Mitmenschen; beide aber, indem sie den Lebenskern des Menschen erreichen[4]. Dieser gesamte traditionelle religiöse Grund ist die Basis und das Fundament jedes anderen späteren Bekenntnisses in Afrika.

Wenn ein Afrikaner den Islam übernimmt, versucht er, in jenes Grundgewebe seiner eigenen Kultur eine gewisse Anzahl von Ideen und Haltungen einzuflechten, die wir in ihren maßgebenden Zügen so zusammenfassen können:

1. Die Einzigkeit Gottes und die Anerkennung Muhammads als seines Propheten. Das kann bis zur Gehorsamsverweigerung gegenüber jenen Behörden gehen, die den Koran und den Gauben an Gott bekämpfen, ja sogar bis zum «Heiligen Krieg», dessen Tote als «Martyrer» gelten, oder auch bis zur Verneinung seiner selbst, wenn Gefahr einer «Selbstanbetung» (muslimische Mystiker) besteht.

2. Das rituelle Gebet fünfmal am Tag: am frühen Morgen, am Mittag, in der Mitte des Nachmittags, bei Sonnenuntergang und vor dem Schlafengehen. Es gibt aber noch andere Gebete, die nicht auf diese Zeiten festgelegt sind und jedem zur persönlichen Andacht anheimgestellt bleiben. Das Prinzip, das diese Sicht des Betens leitet, ist im *Doppeldeutigen Abenteuer* niedergelegt: Die ganze Zeit des Menschen auf der Erde gehört Gott; benützt sie der Mensch für anderes als Beten, dann darf das nur sein für Tätigkeiten zum Lobe Gottes; andernfalls wird alles Tun «gottlos»[5].

3. Das Ramadanfasten: Während dem neunten Monat des muslimischen Mondjahres, in Erinnerung an die Offenbarung des Koran, darf während des Tages weder gegessen noch getrunken werden; erst in der Nacht ist das erlaubt.

4. Die Wallfahrt nach Mekka: Sie verpflichtet jeden freien und erwachsenen Muslim, einmal in seinem Leben die Reise nach Mekka zu unternehmen; hier in Mekka erfleht der Pilger die große Vergebung. Zahlreiche Überlieferungen, die Abraham und seine arabischen Nachkommen betreffen, sind an Mekka gebunden.

Für jene Afrikaner, die das Christentum

annehmen, steht im Mittelpunkt Jesus Christus, der menschgewordene Gott, gestorben und auferstanden zu unserem Heil. Dieses Heil wird durch die Kirche vermittelt, ohne daß es sich in Strukturen einschließen ließe. Die kirchliche Vermittlung wird verschieden aufgefaßt und ausgelegt, je nachdem, ob man katholisch, evangelisch oder orthodox ist. Die Heilige Schrift ist eine Offenbarung Gottes und kommt in der Ankunft Christi zur Erfüllung. Das rituelle Gebet, die verschiedenen rituellen Praktiken sowie die Andachtsübungen im Rhythmus der Zeiten erneuern die Heilsgeschichte in einer Welt, in der verkündet wird, daß Gott weiterhin Herr der Zeit und der Geschichte bleibt. Diese Christen verbinden verwaltungstechnische, mit der Geschichte verkettete Maßnahmen mit unterschiedlichen Rechtsbestimmungen aus den westlichen Metropolen.

II. Wege zum Dialog

Diese christlich oder muslimisch gewordenen Afrikaner sehen sich aber oft in unterschiedliche Lager verwiesen, je nachdem, welche Propagandisten als erste die betreffenden afrikanischen Gebiete betraten, oder welche Eroberer sie unterwarfen. Dabei hatten diese beiden Gruppen bekehrter Afrikaner gar nicht voneinander getrennt sein wollen. Die neue Religion wird ihnen als eine sich anbietende neue Seinsmöglichkeit aufgefaßt, als ein Neubeginn im Wachstum des Lebens. Das Leben, die Familie, die Gastfreundschaft, Gott als das eigentliche Fundament, die Ahnen und die Geistwesen - das ist die Sinnrichtung der afrikanischen Tradition, das alles führt die Afrikaner zusammen und hält sie geeint. Wie oft trifft man in einer einzigen Familie Orthodoxe, Katholiken, Protestanten, Muslime usw.; sie versammeln sich anläßlich eines Ereignisses, das die ganze Familie angeht. Hier verläuft der erste Weg zum Dialog.

Der Bischof von Korrogo (Elfenbeinküste) wurde in Odiene, wohin er sich zur feierlichen Profeß einer afrikanischen Ordensfrau von den Schwestern Unserer Lieben Frau vom Frieden begeben hatte, eines Morgens aus dem Schlaf gerissen. Geweckt hatte ihn das laute Rufen des muslimischen Griot, den die Gemeinde aus eigener Initiative losgeschickt hatte, damit er die Bevölkerung zur vorgesehenen religiösen Zeremonie zusammentrommle. Der Griot rief: «Leute von Odiene, Männer und Frauen, Erwachsene und Kinder, Alte und Jugendliche, kommt alle, es wird sich etwas ganz Außergewöhnliches ereignen, etwas, das ihr nie gesehen habt und wovon man bei den Ahnen nie hat sprechen hören: Eine Frau wird sich mit Gott vermählen!» Und die Leute strömten von allen Seiten herbei, obwohl es doch eine muslimische Ortschaft war mit nur einigen Christen unter den von auswärts eingemeindeten Angestellten und Studenten.

Dieses Ereignis illustriert gut, wie sehr der Weg zum Dialog durch die ortseigene Kultur und insbesondere durch die Bedeutung der Gastfreundschaft und der Lebensgemeinschaft bereits abgesteckt ist: Die Leute kommen, auch wenn sie nicht zur selben Konfession gehören, denn der Ritus spricht sie als Menschen an, die am Leben teilhaben und also am Leben dieser Ordensschwester teilnehmen. Sie wohnt ja bei ihnen und wird sich nun Gott weihen. Daß sie zu einem anderen Bekenntnis gehört, spielt keine Rolle. Sie kommen, wie sie auch hingehen würden, um den Schmerz und die Tränen eines Menschen mitzufühlen, der sein Kind verloren hat und es nun auf den Friedhof trägt; sie kommen, wie sie auch am Freudentanz derer teilnähmen, die ein Kind bekommen haben, oder den frohen Zug derer begleiten würden, die ihre Tochter ins Haus des Bräutigams führen. Da Gott einer ist und Schöpfer des Alls, steht jeder, der ihn anruft oder zu ihm betet, in der Reihe der Ahnen und der Freunde des Lebens. Für Schwarzafrika gilt also: Wie man Gott auch anruft und anbetet, man befindet sich immer im Lager der Verbündeten des Lebens. Der Unterschied in der Weise, wie zu Gott gebetet wird, stört uns nicht. Denn wenn schon der Mensch ein komplexes Wesen ist, mit dem niemand zu Ende kommt, um wieviel mehr das höchste Wesen, Gott.

Es gibt aber noch einen anderen Weg zum Dialog, nämlich den gemeinsamen Kampf um das Überleben in unserer modernen Gesellschaft. Schwarzafrika ringt mit der Erneuerung und Gesundung seiner Verwaltungsstrukturen und seiner politischen Ausrichtung.

Aufgrund auswärtiger Manipulationen und des Mangels an Erfahrung unserer Staatslenker mobilisiert das Ringen um den Wiederaufbau alle Kräfte der Bevölkerung. Daher stehen alle Bekenntnisse Schulter an Schulter im Kampf um die Menschenrechte. Das schönste Beispiel dafür war der Marsch der Christen nach Kinshasa am 16. Februar 1992: Die Gläubigen eines jeden kirchlichen Bekenntnisses traten aus ihren Gotteshäusern auf die Straße, wo sie sich zu einer Demonstration verabredet hatten, um ihrem Willen auf Achtung der Menschenrechte in der Politik Nachdruck zu verleihen. Hier muß ich an die Schlußerklärung der afrikanischen Bischofssynode erinnern, wo es heißt: «Der lebendige Gott (...) will, daß wir für ihn Zeugnis geben in Achtung vor dem Glauben, den Werten und der jedem Menschen eigenen religiösen Überlieferungen. Er will, daß wir zusammenarbeiten für den menschlichen Fortschritt und die Entwicklung auf allen Stufen, im Dienst am Gemeinwohl, unter Wahrung gegenseitiger Ehrfurcht vor der religiösen Freiheit der Personen und der Gemeinschaften. Gott will kein Idol sein, in dessen Namen man andere Menschen tötet. Im Gegenteil, er will, daß wir in Gerechtigkeit und Frieden gemeinsam dem Leben dienen»[6].

Die zahlreichen Entwicklungsprojekte in Schwarzafrika sind auf diese Weise Gelegenheiten für den interreligiösen Dialog. Ein Deichbau zum Schutz der Hütten, eine Quellfassung und eine Wasserleitung zum Nutzen der Bewohner, die Errichtung einer Mühle zum Mahlen des Getreides, die Bauerngenossenschaften zur Produktionssteigerung, um der ständig anwachsenden Bedürfnisse des modernen Lebens Herr zu werden - alles das sind ideale Gelegenheiten, um zu beweisen, daß unsere Bekenntnisse im Dienst an der vollen Entfaltung des Menschen stehen. An einem Kreuzungspunkt mehrerer Dörfer hatte ich zum Bau einer Balkenbrücke über einen Fluß zuerst alle christlichen Kirchen mobilisiert (Katholiken, Protestanten, Pfingstler usw.). Es gab an dieser Stelle des Flusses bereits eine Hängebrücke aus Lianen; doch sie zu überqueren war sehr gefährlich, vor allem mit Lasten. Infolgedessen blieb das Gebiet jenseits des Flusses vom übrigen Land getrennt, obwohl es an Nahrungsprodukten geradezu überquoll. Alle christlichen Kirchen waren mit dem Plan einverstanden. Eine große Menge fand sich zur Arbeit ein. Die einen fällten mächtige Baumstämme, die sie mit eigener Hand zum Fluß schleppten; andere brachten Lianen, Nägel und Steine zum Bau der Sockel herbei. Da schickte auf einmal auch die ganz und gar minoritäre muslimische Gemeinde eine Abordnung, um sich in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Freilich, da und dort kam es dann zu Redensarten «à la Kadafi» im Stil der Fundamentalisten, wobei die Christen von den Muslimen als Lohndiener der westlichen Imperialisten abgekanzelt wurden; man hörte auch hie und da einige Propagandaphrasen, die den Islam als die Religion der Dritten Welt auf ihrem Weg zur Befreiung und zur Entwicklung anpriesen. Dieses ganze Gerede griff aber nicht bei unseren Gläubigen. Denn sie wirkten seit etwa zwanzig Jahren innerhalb ihrer Basisgemeinden an der Inkulturation, an dieser Sicht also, aus der heraus die Kirche zur Aufwertung der Kulturen im Licht des Evangeliums drängt, zum Heil des ganzen Menschen. Und die im Westen umlaufenden Klischees vom terroristischen und fanatischen Muslim und kreuzzugsbesessenen Christen lösen sich auf in der afrikanischen Situation, wo Muslime und Christen unter denselben Folgen des Kolonialismus und unter der mangelnden Ausarbeitung neuer Synthesen ihrer Kulturen leiden. Aber die Tatsache, daß alle gemeinsam mit dem Bau dieser Brücke beschäftigt waren, hat bereits Früchte getragen. Und auch im Schoß der Basisgemeinden funktioniert die gegenseitige Hilfe nicht nur unter den Christen, sondern auch in Sorge für die im Wohnviertel aufgelisteten Bedürftigen anderer Bekenntnisse.

Die Glaubwürdigkeit unserer Kirche wächst unter der Bevölkerung, wenn sie sieht, wie alle Konfessionen der Region zusammenarbeiten. Sogar der Gedanke einer gemeinsamen Zelebration bei den großen christlichen Festen verstärkte sich von diesem gemeinsamen Bemühen her. Zuerst vereinte dieses Feiern nur die Christen; später aber schickten auch die Muslime ihre Vertreter, um an der Zelebration teilzunehmen und zu bezeugen, daß sie mit uns in Freud und Leid solidarisch sind. Anstatt daher auf die Anlässe der Feiern zu

warten, faßte man den Beschluß, sich allwöchentlich zu treffen, um über die Probleme der Stadt nachzudenken, zum Beispiel über den Aufbau der Demokratie, die Kampagnen zur Geburtenbeschränkung, die moralische Erziehung in unseren Schulen, die Korruption usw. So machte uns der gemeinsame Kampf ums Überleben zu gegenseitigem Zuhören in Unterweisung und Zelebration bereit.

Alles das öffnet nach und nach das Tor zum Dialog über die maßgebenden Gestalten unserer Religionen: Abraham, Christus, Muhammad. Allerdings zeigte es sich sehr schnell, daß dieser Dialog mehr verlangt, nämlich «einsichtige Anerkennung der Verschiedenheiten und ihre gegenseitige Achtung, Kenntnis des anderen als den, der er sein will, und in Gegenseitigkeit ausgehandelte Koexistenz»[7]. Der Besuch Johannes Pauls II. in Marokko im Jahre 1985 sowie der darauffolgende Besuch in den mehrheitlich muslimischen Ländern wie dem Senegal, wo der Papst von den muslimischen Führern empfangen und aufgenommen worden war, haben gewiß einen Dialog auf religiösem Gebiet in Achtung der jeweiligen Überzeugungen eingeleitet.

Judentum, Christentum und Islam sind «Buchreligionen». Sie gründen auf den Verheißungen, die sich in der Geschichte der Menschen entfalten und verwirklichen. Abraham ist der Vater aller dieser Glaubenden, Erben seines Glaubens an die Einzigkeit Gottes. Gewiß, die Muslime leugnen die Mittlerschaft Christi, des einzigen Sohnes Gottes, gestorben und auferstanden zum Heil. Aber vielleicht könnte ihr Standpunkt dazu dienen, unsere Aufmerksamkeit auf andere Dimensionen Christi zu lenken, auf die Tatsache zum Beispiel, daß er der Gesandte, das Wort des Vaters ist. Hilft uns der Jesus des Islam nicht, den Herrn anders zu entdecken? Die Entdeckung der Wirklichkeit Christi verläuft auch über andere Religionen, auch wenn sie sie nicht so wie wir zum Ausdruck bringen[8].

Und von der anderen Seite her gesehen, kann unsere Vorstellung von Muhammad als einem Propheten, einem Gesandten Gottes selbst nach dem Kommen Christi, den Muslimen helfen, die Fortdauer des Heilsplans Gottes zu verstehen und auch die Dynamik seines Wortes, das weiterhin neue, den Zeiten und Völkern entsprechende Interpretationen wachruft. In unseren Ländern, wo schwarze Propheten aufstanden und christliche Kirchen gründeten, wie etwa ein Simon Kimbangu in Zaire und ein Yohana Malangu in Südafrika, die das Heil Jesu Christi verkündeten, in diesen unseren Ländern sind die Völker auf die Einsicht vorbereitet, daß man Muhammad als einen zu bestimmter Zeit und für ein konkretes Bedürfnis von Gott gesandten Menschen anerkennen kann.

Schlußgedanke

Schwarzafrika ist der Ort der Welt, wo der Ökumenismus die Chance hat, auf neuen Grundlagen anzusetzen, auf einer Basis, die nicht mit kulturellen Ungleichheiten und politischen Vorurteilen belastet ist. Die Traditionen hinsichtlich gegenseitiger Teilnahme in vitalen Daseinsfragen, des Lebensschutzes, der Gastfreundschaft und der Solidarität sind Grundstützen, auf denen ein ökumenischer und besonders islamisch-christlicher Dialog bauen kann. Die Lage unserer Gemeinschaften auf der Suche nach Mitteln für die wirtschaftliche Entwicklung und die umfassende Förderung des Menschen appelliert an den gemeinsamen Einsatz aller Kräfte der Gläubigen; das kann geschehen vermittels des gleichen göttlichen Plans, zu dem der Glaube an Gott alle Glaubenden verpflichtet: Den Menschen zu retten und die Erde gastlicher zu gestalten, den Ort, an dem das Reich Gottes schon begonnen hat, in Anerkennung und Achtung des Rechtes eines jeden Menschen, in Gerechtigkeit und Frieden sich zu verwirklichen.

[1] J. Comier, L'Islam aux multiples aspectes (Kinshasa 1982) 31-37.

[2] AaO. 37.

[3] Schlußbotschaft, Nr. 23.

[4] Vgl. Kabasele Lumbala, Alliances avec le Christ en Afrique, 2. Aufl. (Kinshasa Paris 1994) 31f.

[5] Cheik Amidou Kane, L'aventure ambiguë, Kap. 1.

[6] Vgl. Schlußbotschaft, Nr. 23.

[7] P. Claverie, Chemins du dialogue islamo-chrétien, in: Secretariatus pro non christianis, Bulletin 1986, XXI-I, 61; S. 23.

[8] B. Chaffaut, Le Jésus de l'Islam et le Christ de la foi, in: Lettre aux communautés, Nr. 165 (1994) 48-52.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

FRANÇOIS KABASELE-LUMBALA

Dr. theol. (Institut Catholique, Paris) und Dr. der Religionswissenschaften (Sorbonne, Paris); Spezialgebiet: Liturgiewissenschaften; Lehrtätigkeit an mehreren Hochschulen in Zaïre und Europa; z.Zt. Pfarrer und Leiter des Afrikanischen Instituts für Missionswissenschaften; zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelbänden. Anschrift: Théologat OMI, Kintabo, B.P. 8251, Kinshasa I, Zaïre.

Isabelle Renaud-Chamska

Liturgie als Zitat

Seit einigen Jahren schon erneuert sich das Studium der Literatur durch sprachwissenschaftlich erarbeitete Instrumente. Einige davon haben sich als sehr nützlich erwiesen; andere haben enttäuscht. Als besonders geeignet für das Studium der literarischen Texte hat sich der Bereich der Sprachpragmatik erwiesen. Wir wollen hier versuchen, die analytischen Erkenntnisse der Sprachpragmatiker an die Texte des Rituale Romanum anzulegen.

Von diesem Standpunkt aus bearbeiten wir die Aussage, nicht das Ausgesagte. Wir nehmen den Text pragmatisch und fragen: «Was *tut* man, wenn man Worte *sagt* wie die der Messe, z.B. «Herr, ich bin nicht würdig», «Vater unser im Himmel» oder «Das ist mein Leib»?

Dabei interessieren wir uns auch nicht für die Taktik der Gebetssprache als einer, die etwas zu erhalten sucht, indem sie gewisse Druckmittel oder eine gewisse Rhetorik verwendet; wir blenden den Aussageaspekt, also den Inhalt, und auch das mitschwingende Flehen und Drängen auf den Hörer oder Angeredeten aus und suchen vielmehr zu erkennen, was geschieht, wenn man einfach den Text hören läßt, um zu verstehen, was er in Tätigkeit setzt, welche Gefüge er ins Spiel bringt und welchen Raum er zwischen dem *Sagen* und dem *Gesagten* öffnet.

Ein rascher Überblick über die literarischen Quellen des Missale Romanum läßt im liturgischen Diskurs ein ganzes Geflecht von Zitaten erkennen. Wie auf einer Perlenschnur ist ein Zitat nach dem anderen, manchmal ohne Übergang, gleich recht unterschiedlichen Perlen aufgereiht. Da steht ein Satz, den Paulus an eine Christengemeinde des ersten Jahrhunderts gerichtet hat, als Antwort auf den Gruß des Boas an seine Schnitter aus der Zeit der hebräischen Antike. Es finden sich nacheinander ein Schuldbekenntnis aus dem Hochmittelalter *(Ich bekenne Gott),* ein das ganze Alte und Neue Testament durchziehender biblischer Ausruf *(Herr, erbarme dich!),* die frühkirchliche lyrische Entfaltung des von Lukas berichteten Engelgesangs, ein zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert von einem maßgebenden Liturgen (ein Papst? vielleicht Leo der Große oder Gregor der Große?) verfaßtes Gebet, biblische Texte aus der Feder eines Propheten: Jeremia, Amos, Hosea... oder eines königlichen Schreibers, dessen Name nicht überliefert ist, wohl aber dessen schriftstellerische Produktion. Die Psalmen Davids stehen neben Worten Jesajas und Matthäus'. Der bis vor kurzer Zeit noch unveränderliche und einzige Römische Kanon selbst ist mit den unterschiedlichsten Zitaten gespickt, sehr häufig aus den beiden Testamenten, aber auch aus der heidnischen lateinischen Literatur Senecas oder Ciceros; man stößt sogar auf rituelle Formeln der Brüder Arvales[1]. Die Gestalten des Evangeliums - der Hauptmann, die beiden Blinden von Jericho, die Volksmenge von Jerusalem, Johannes der Täufer und natürlich Jesus selbst - kommen in der Liturgie zu Wort, ohne daß es ihnen immer ausdrücklich zugewiesen wird. Die Zurufe schließlich aus der Offenbarung des Johannes erschallen hie und da und erfüllen die Ohren der Hörer hienieden mit den Stimmen der bei Gott Lebenden. Die Fälle ausgenommen, wo ein Glied der versammelten Gemeinde zu einer Ermahnung, einem Gruß oder einer Mitteilung das Wort ergreift, gibt es im liturgischen Satzgefüge keine Aussa-

ge, die nicht auf Früheres zurückverweist oder aus Früherem herüberkommt, da der Diskurs immer einen ihm vorausgegangenen Verfasser oder Text zitiert und unverändert wiedergibt.

Das Ergebnis wäre nur sehr grob gesponnen und kaum fester als ein Perlenband, wären die einigende Kraft und kraftvolle Einheit nicht durch den Zweck des Diskurses selbst fest bestimmt: Durch das «Gedenken», das zugleich der Ursprung des Diskurses ist. Der liturgische Diskurs ist in seiner Gesamtheit eine Art «Erzzitat», da er sich gibt als ein überkommener Diskurs, aufgerichtet «als Gedenken» Christi, seines Leidens, seiner Auferstehung. Die sprechende Gemeinde tut, was sie sagt, wenn sie spricht: «Wir gedenken». Sie zitiert ihren Ursprung zuinnerst ihrer selbst und läßt sich als Zitat eines anderen vernehmen. Gegründet auf eine «tradierte» Tradition *(traditio tradita),* stellt sie sich dar als «tradierende» Tradition *(traditio tradens);* sie trägt durch das regelmäßige Wieder(her)holen der Taten und Worte Christi diese selbst durch alle Zeiten. Aufgrund dieser im Zusammenspiel von passivischem Partizip Perfekt und aktivem Partizip Präsens wiedergegebenen Dynamik ist das liturgische Buch kein wenn auch herrlich geschmücktes Reliquiar oder - um prosaischer zu reden - eine jener Schatullen, in denen die Mädchen früher ihre herzbewegenden Gedanken sorgsam aufbewahrten.

Wir stellen folglich an den Anfang unserer Überlegungen den empirisch festgestellten Tatbestand: Der liturgische Diskurs ist ganz und gar Bericht. Zugegebenermaßen macht der liturgische Diskurs dem theologischen die Ehre streitig, nach dem willentlich naiven (und im Französischen auch etwas provozierend klingenden) Ausdruck Antoine Compagnons: «Gipfel des Zitierens» (le comble de la citation).

Das Wort *citer* kommt vom Lateinischen *citare,* dem Frequentativum des Wortes *ciere,* das «in Bewegung bringen» heißt. Wenn ich zitiere, dann stelle ich eine Verbindung her zwischen zwei Texten und/oder zwischen zwei Autoren und/oder zwischen zwei semiotischen Systemen, deren jedes sich aus einem Text und einem Autor zusammensetzt. Man kann in erster Annäherung folgende Behauptung aufstellen: Das Erstausgesagte gilt als Erwähnung, das Zweite als Verwendung, gemäß dem bekannten scholastischen Axiom. Aber wenn ich einen Satz zitiere und dabei Ich sage, wer sagt da Ich? Wenn ich ein Zitat lese oder anhöre, welchen der beiden Werte soll ich dann verwirklichen? Den der Verwendung? Den der Erwähnung? Beide? Der logische Wert eines Zitats ist nie vollkommen bestimmt oder klar geäußert; er ist immer ungewiß und mehrdeutig. Aus diesem Grund zitiert die Logik auch nicht. Die Aussage, die ein Ich enthält, gehört jener Sprachebene oder jenem Sprachtyp an, den Charles Morris als erster «pragmatisch» genannt hat. Diese pragmatische Sprache umschließt mit den Zeichen zugleich die diese Zeichen verwendenden Sprecher. Emile Benveniste schreibt in einem berühmten Artikel über das Wesen der Fürwörter: «Auf was für eine *Wirklichkeit* bezieht sich denn eigentlich das Ich? Einzig und allein auf eine *Wirklichkeit des Diskurses,* eine durchaus einzigartige Wirklichkeit. Das Ich läßt sich nur in Begriffen des Sprechens bestimmen, nicht als Gegenstand wie ein nominales Zeichen. Ich - das ist die Person, die den Diskurs mit dem darin vorkommenden Ich spricht. Und dieser Diskurs besitzt etwas wesentlich Einmaliges und ist gültig nur in dieser Einmaligkeit»[2]. In einem Zitat nun ist das Ich einem anderen zuweisbar. Wenn das Ich nur, wie Benveniste sagt, durch den Diskurs identifiziert werden kann, der es enthält, wer ist dann die im Ich eines Zitats vergegenwärtigte Person? Das große Wortgeschehen bringt ein ganzes Spiel von Annäherung und Abstandnahme in Gang, mit szenischen Bewegungen, die Aussagen erscheinen und verschwinden lassen, was Oswald Ducrot unter dem Namen «Polyphonie»[3] untersucht.

In seiner Studie *La Seconde main ou le travail de la citation*[4] analysiert Antoine Compagnon die Beziehungen zwischen den beiden in einem Zitat wirkenden semiotischen Systemen: Auf der einen Seite ein berichtetes Zeichensystem (S1) mit einem Autor (A1) und einem Text (T1); auf der anderen Seite ein berichtendes Zeichensystem (S2) mit einem Autor (A2) und einem Text (T2). Von hier aus definiert Compagnon mehrere Fälle möglicher Figuren. Tatsächlich erlauben die Beziehungen zwischen den beiden Systemen ein Spiel (um in Begriffen Winnicotts zu reden, Freud würde

sagen: eine Arbeit) zwischen den berichtenden und den berichteten Aussagen; zugleich käme ein Spiel des Aussagens selber zustande. Das Zitat entfaltet die ganze Stufenfolge verfügbarer Stellen für ein sprechendes Subjekt, das auch vom einen zum anderen wandern kann, angefangen von der bloßen, totalen Wiederholung ohne irgendeinen Stellenwechsel, was Compagnon entsprechend der berühmten Zeichentypologie von Peirce *Ikone* nennt, bis zur Wiederaufnahme, die einen Freiraum läßt zwischen dem zitierten Text und der berichtenden Aussage *(Symbol).* Der Sprecher kann zum Beispiel lediglich den Satz hören lassen, weil er es der Vorschrift nach zu diesem Augenblick des rituellen Vorgangs tun muß; er kann sich aber auch ganz in die Aussage investieren und sich diesen Satz zu *eigen* machen. Wer sagt da Ich, wenn ich sage: «Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter mein Dach»? Werde ich mit diesem Wort eins? Mache ich es zu meinem eigenen Wort? Sage ich es, weil mir das Meßbuch vorschreibt, es an dieser Stelle zu sagen? Das *Ich* ist das Ich des Hauptmanns, der ich nicht *bin.* Indem ich aber dem Text einfach die Chance gebe, da zu sein (das französische Wort chance kommt aus dem populärlateinischen *cadentia,* einer Ableitung von *cadere* = fallen, hier mit der Anspielung auf das Fallen der Würfel beim Spiel: Man könnte also auch sagen: Es ist der Fall, daß dieser Text hier steht), gebe ich neuen Verständnisweisen die Möglichkeit, sich in die reine, *diagrammatische Form* der Aussage einzufügen.

Wenn wir darauf achten, *wer* diesen Satz ausspricht, und dieses «wer» diesmal der Analyse nach Eric Fouquier[5] unterziehen - wer immer das sprechende Subjekt sein mag -, dann müssen wir zwischen dem zitierten Text und dem zitierenden Text unterscheiden.

Im zitierten Text (Mt 8,8par) werden vom Ich drei Aussageinstanzen zu einer Synthese geeint:

- Erstens ein Aktant A, der durch die Aussage erstellte «Referent», die Gestalt aus dem Evangelienbericht also, hier der Hauptmann von Kafarnaum; der Text schreibt ihm eine genaue Erzählerrolle zu; er macht aus seinem leibhaftigen Modell ein «Modell» im literarischen Sinn.
- Zweitens ein Verkünder V, der Mann also, der die erzählte Geschichte erlebt hat und nun zur Quelle für den illokutiven Akt der Bitte und des Glaubensbekenntnisses wird.
- Drittens ein Sprecher S, eben dieser Hauptmann, den jetzt die Christengemeinde und der Evangelist, die beiden Autoren des Evangeliums, die auch der Person des Hauptmanns die Worte für seine Bitte in den Mund legen, als Modell für ein bestimmtes christliches Verhalten übernehmen.

Im zitierenden Text werden vom *Ich* drei andere Aussageinstanzen zur Synthese gebracht:

Ein Aktant A': Frau X oder Herr Y mit ihrer jeweils eigenen persönlichen Lebensgeschichte;

ein Verkünder V': dieselbe Person jetzt als der betende und seinen Glauben bekennende Gläubige;

ein Sprecher S': die kirchliche Gemeinde, der der Gläubige als Getaufter angehört.

Ich sagen im liturgisch festgelegten gegebenen Augenblick, wo *man* den erwähnten Satz aussagt:

- Frau X oder Herr Y, den zitierenden Text sprechend;
- der Hauptmann, den zitierten Text sprechend;
- dieselben in je ihren Sprechrollen als Bittende und Bekennende;
- die Kirche als Ort des Wortes Gottes (aussagende institutionalisierende Gemeinde) und der Heiligen Schrift (den zitierten Text weitertragende Gemeinde).

Ein Hauptmann hat einen Satz [S] gesprochen. Der Evangelist sagt (oder schreibt): «Er hat gesagt: ‹[S]›», und die Institution Kirche spricht zu den Gläubigen, die ihr angehören: «Da er gesagt hat: ‹[S]›, so sagt auch ihr: ‹[S]›». Wenn irgendein «Sprecher» «[S]» sagt, sagt ein *Ich,* nämlich die konkrete Person A', der Rolle entsprechend, die ihr als V' zukommt, das, was die Kirche S' ihn zu sagen bittet, nämlich den Satz des Hauptmanns. *Man* zitiert *den Satz des* Hauptmanns, insofern er (der Satz) durch eine kirchliche, den zitierten und den zitierenden Text sprechende Gemeinschaft zur Aussage kommt. Da die beiden Verkünder V und V' im selben Spiel und in der Ähnlichkeit ihrer Akte zusammenwirken, steht für das Zitieren nur noch das eine aus: A und A'

zusammenzubringen, damit das Gefüge stimme. Dann aber kann es geschehen, daß der darstellend Handelnde A' mit dem darstellend Handelnden A nie vollkommen eins wird, da sie ja auf je ihre Weise das Wortgeschehen vergegenwärtigen, außer man verändere das Zitat in einen *bildhaften* Bezug im Sinne Compagnons (d.h. einen Bezug zwischen zwei «Handelnden»); dann nämlich wird das sprechende Subjekt nicht mehr nur in der zweiten Situation der Aussage, der Situation dessen, der den Text des Evangeliums zitiert, sondern in der ersten Aussagesituation, also der des Hauptmanns, handelnd. Es ist dann, als identifiziere sich ein Schauspieler nicht mit der *Gestalt*, deren Rolle er spielt, sondern mit *dem Individuum*, das ihm als Modell[6] für die Gestalt gedient hat. Hier wird das im «Rollenspiel» Trennende getilgt: der Satz ist zu *meinem* Satz geworden. Jeder Gläubige verinnerlicht den Satz des Hauptmanns, bis er zu seinem eigenen Werk gedeiht. Dieser *Bildbezug* kann sich zu einem *Ikonebezug* vertiefen, wenn der Handelnde A' den zitierenden Autor (A2) und das zitierte System (A1-T1) in Beziehung zueinander setzt und nun den Satz des Evangeliums verkündet, und zwar einerseits so, daß er selbst der Sprecher S' ist und daß andererseits der Satz den Hauptmann zum Akteur A und die matthäische Gemeinde zum Sprechenden S hat. Dem Zitierenden wird so eine Eigentümlichkeit zuteil, da er eine Selbstaussage macht, obwohl diese Aussage eine übernommene ist und obwohl dabei der übernommene Text seine eigene Aussagesituation beibehält. Der wesentliche Unterschied zur ersten Weise, den Zitationsbezug zu betrachten, besteht darin, daß der Gläubige den Satz nicht nur spricht als Mensch wie alle anderen mit seiner eigenen Lebensgeschichte, sondern als Getaufter, der zur Kirche gehört, als einer, den diese Kirche bevollmächtigt (autorisiert, im etymologischen Sinn von einem, der «Autor» wird), den Satz zu sagen. Schließlich kann das Zitat auch indizienhaft sein, wenn es den Handelnden (A') ausblendet, die Beziehung zwischen den Sprechern S und S' hingegen unterstreicht. Dann bringt das sprechende Subjekt in seinem Diskurs nämlich Sprecher mit Sprecher zusammen und macht aus dem Satz einen Vertrauenszug, einen Beweis geteilten Glaubens. Der unausgesprochene Vorbehalt, dem der Gläubige implizit entspricht, ist der Gehorsam im ursprünglichen Sinn des Wortes: *Ich* sage das, was *ich höre*, da man mir erklärt, ich solle sagen: «Dies ist nicht ein Satz von mir, aber man schreibt mir vor, ihn jetzt zu sagen.» In dieser dritten Hypothese bleiben die beiden Systeme (A1-T1, A2-T2) genügend auseinander, damit jedes seinen eigenen Reichtum bewahren kann. Das sprechende Subjekt des liturgischen Diskurses hat dann die Chance, sich symbolisch als handelndes Subjekt eines komplexen Sprachgefüges zu erweisen, eines Diskurses, der sich durch das Zitieren «abgründig» einem anderen Wort öffnet.

Schematisch betrachtet, setzt sich der Sinn des Zitats also aus zwei Variablen zusammen: *aus seinem Bedeutungswert*, dem Sinn der Aussage t in T1, und *aus dem Komplex seiner Werte als eines repetitiven Geschehens*, dem Gesamt der dialogischen Werte, die dem Zitat im Wiederholungsvorgang, der daraus ein Zeichen macht, zu eigen werden.

Auf diese Weise könnte man die anderen Formeln untersuchen. In allen diesen Zitaten bemerkten wir dann das immer mögliche selbe Spiel zwischen den beiden *relata*, der zitierten Aussage und der zitierenden Aussage. Dieser Bezug zwischen den beiden Aussageweisen kann Ikone (Diagramm oder Bild), Zeichen oder Symbol sein.

Bei der Ikone (S1-A2) ist die Wiederholung total, der zitierende Text ist eine Kopie des zitierten Textes. So wird das liturgische Zitat aufgrund seiner oft impliziten Eigenart zu einer «Ikone»; es hebt jeglichen Abstand zum biblischen Text auf und wiederholt ihn ohne «Angabe der Quellen», wie man sagt.

Von den beiden unterschiedlichen Arten von Ikone, dem Diagramm und dem Bild, halten wir zunächst fest: das Bild (A1-A2) zeigt das Subjekt in seiner Geschichte; das sprechende Subjekt sagt sich dem zu, was es zitiert. Es macht sich das Zitat zu eigen. Es vergißt, von dem Vorgetragenen Abstand zu halten und läßt sich nach der Qualität des dargebotenen Diskurses einschätzen. Das sprechende Subjekt hat sich hier gänzlich in den Sinn dessen hineinbegeben, was es sagt; es *ist* der Hauptmann, oder besser gesagt, es vergißt den Hauptmann, es setzt sich an seine Stelle

und verwischt diese erste Aussage. Somit ist die Trenndistanz zwischen den beiden semiotischen Systemen vergessen, und der Satz des Hauptmanns ist *mein* Satz geworden. Dieser «Bild»bezug kann gefährlich werden, wenn er sich nicht rasch in eine theologisch reinere und tiefere Beziehung verwandelt, in welcher der Satz *mein* Satz dann werden kann, wenn er kraft der Taufe, die ich empfangen habe und die mich der Kirche als dem Ort des Glaubensbekenntnisses eingliedert, gesprochen wird. Dann aber bekommt das Zitat eine Struktur, die dem *Diagramm* (T1-A2) nähersteht und die Struktur des Subjekts zur idealen Erscheinung bringt wie das Kreuzzeichen über den Glaubenden sein neues Sein beim Sprechen der Taufformel.

In der *Symbol* (T1-T2) genannten Beziehung entzieht sich das sprechende Subjekt dagegen vollständig dem ausgesprochenen Satz. Es hat nichts mehr mit ihm zu tun. Es zitiert ihn wie eine reine Abstraktion, wie einen Lehrsatz in einem mathematischen Kalkül. Das Subjekt hat übrigens im Augenblick seines Sprechens selbst gar kein wirkliches Da-Sein. Das Zitat ist idealerweise ohne Aussage, daher ohne Aussagenden. Der Satz wird gleich einem Objekt hinausgesetzt, hingestellt, als zitierte, als wiederholte sich die Aussage von selbst. Und seinem Wesen nach wird ja der Ritus wiederholt, er schreibt die Wiederholung der Aussagen vor, er wiederholt selbst die Aussagen, er stellt den Satz des Hauptmanns gleichsam her. Das sprechende Subjekt tritt hinter der bloßen Notwendigkeit, daß die zu sagende Sache gesagt werde, zurück. Alle Liturgie bringt durch ihre Eigentümlichkeiten einer mitgeteilten Aussage das Bedeutende ins Wirken. Sie läßt es als schon Gehörtes vernehmen, damit es in bezug auf die gegenwärtige Lage eine neue Bedeutung hervorbringen kann.

Alle anfallenden biblischen Zitate, die das Gewebe des liturgischen Diskurses flechten, lassen sich getrennt oder gleichzeitig als Ikone, Symbol oder Zeichen lesen oder sagen. Dabei variieren sie die Nähe des Subjekts zu seinem Diskurs, den Grad seines Engagements. Das Ritual gestattet dem sprechenden Subjekt eine fast maschinelle Scharfeinstellung zwischen diesen drei Fluchtlinien; denn das Ritual ist der Ort, an dem es sein Ichbewußtsein auf die Gegebenheiten seines Wortes nacheinander einstellen oder von ihnen weglenken kann.

Letzten Endes bringt das liturgische Zitat die Struktur des Subjektes als von der Unmöglichkeit durchzogen ans Licht, das eigene Sein mit dem, was es sagt, zu einen, trotz des ständigen Bemühens auf einen immer besseren Gleichklang in den Aussageinstanzen hin, die den Spielraum seines Wortes umkämpfen. Das liturgische Zitat aktiviert das noch reservierte Signifikante oder Bezeichnende[7] durch ein Aussagespiel, das den Subjekten einen Freiraum garantiert, den sie nach eigenem Belieben besetzen, auf den sie aber auch verzichten können.

[1] L. Eizenhöfer, Canon Missae Romanae; pars altera; Textus propinqui (Rom 1966).

[2] E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale I (Paris 1966) 252.

[3] O. Ducrot, Le Dire et le dit (Paris 1984). Schon Benveniste hatte eine Trennwand aufgerichtet zwischen dem, der aussagt, und dem, der spricht; so in Nominalsätzen wie «Jeder Mensch ist sterblich»; es ist ein Satz, dessen Sprecher ich nicht bin, selbst wenn ich ihn aussage (vgl. Benveniste, aaO.).

[4] A. Compagnon, La Seconde main ou le travail de la citation (Paris 1979).

[5] E. Fouquier, Approche de la distance; étude pragmatique d'un jeu de langage ordinaire; Doktordissertation unter Leitung von O. Ducrot, EHESS (1981).

[6] «Modell» ist hier nicht zu verstehen im Sinne von «Typ» oder «Figur», wie eine Romangestalt von Balzac oder eine Gestalt bei dem Evangelisten Johannes, sondern als ein leibhaftiger Mensch, der dem Schriftsteller als konkrete Bezugsperson dient, um einen solchen Typ oder eine solche Figur zu schaffen. Die Mehrdeutigkeit des Wortes Modell ist Ursache für das Problem, die konstitutiven Elemente des Theatralischen oder allgemein des Künstlerischen voneinander zu isolieren. Indem die Sprachpragmatik diesen Begriff übernimmt, erbt sie zugleich dessen eigentümliche Mehrdeutigkeit.

[7] Das Heilige ist der Rückhalt des Bedeutenden gemäß der treffenden Definition von François Wahl in seinem Artikel Le Code, la roue et la réserve, in: Tel quel 47 (1971) 64-85.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

ISABELLE RENAUD-CHAMSKA

1951 in Paris geboren; Agrégée in Grammatik, Doktor in Literatur und Humanwissenschaften; lehrt am Institut Supérieure de Liturgie des Institut Catholique von Paris literarische Methodologie. Anschrift: 6, rue Henri de Mirabeau, F-95190 Chatenay en France, Frankreich.

Jyoti Sahi

Der Körper auf der Suche nach Innerlichkeit

Randkulturen

In der indischen Kirche ist eine zunehmende Wertschätzung der Bedeutung der Volks- oder Adivasi- (Stammes-)Kultur festzustellen. Dieses Interesse kann man im Zusammenhang sehen mit dem überall in der Welt entstehenden größeren Interesse für Formen der Volksspiritualität. Man hat erkannt, daß die großen religiösen Traditionen tendentiell immer intellektueller geworden und auf das Wort oder das Gedankliche orientiert gewesen sind, so daß sie sich im Verlauf dieser Entwicklung immer mehr von den affektiven und spontanen Quellen der Spiritualität entfernt haben, die stets das vitale Leben der Glaubenssysteme gesichert haben. Glaube ist schließlich nicht nur eine Sache mentaler Begriffe, sondern gelebter und lebendiger Impulse. Man könnte den Unterschied durch zwei symbolische Zentren unseres physischen Körpers - den Verstand und das Herz - charakterisieren. Vom Verstand nimmt man an, daß er im denkenden Gehirn situiert ist, während das Herz als Ort vorgestellt wird, wo Gefühle und plötzliche Regungen entstehen. Der Ausdruck des Glaubens ist mehr und mehr zerebral geworden, während das, was wir als Volksreligiosität bezeichnen, Kräften entspringt, die aus dem Herzen zu steigen scheinen.

Natürlich kann diese Suche nach den fundamentalen Energien, die unserem innersten Glauben Ausdruck verleihen, zu etwas degenerieren, das man gemeinhin als religiösen Fundamentalismus charakterisiert. Wenn wir aufgefordert würden, zu definieren, was diesen Fundamentalismus ausmacht, würden wir sagen, daß er ein gedankenloses, irrationales Festhalten an traditionellen Formen des Glaubens darstellt, die oft mit Aberglauben oder einem engstirnig autoritären Dogmatismus, der Vorurteile zu erzeugen scheint, verbunden sind. Hier könnten wir den kleinsten gemeinsamen Nenner dafür finden, was zu einem Irrweg in der Volksreligiosität wird - eine Art Stammesgefühl, das von sehr primitiven Instinkten genährt wird, die oft mit einem Angstgefühl und dem Fehlen einer weiterreichenden Perspektive verbunden sind. Sogar die Kirchenväter sprachen von all diesen Leidenschaften, die aus dem Herzen emporsteigen, die kontrolliert und umgewandelt werden müssen, wenn sie spirituell werden sollen.

Und doch ist es wichtig, ebenso nachhaltig zu versichern, daß unsere körperlichen Empfindungen und Gefühle nicht ignoriert werden dürfen. Spiritualität kann leicht zu einer Art elitärem Gnostizismus verkommen, der die Bedeutung des Physischen leugnet - was schließlich einer Leugnung der Inkarnation gleichkommt. Indem wir nach erneuerten Einsichten in die kulturellen Traditionen jener, die oft an den Rand gedrängt und unterdrückt worden sind, suchen, verleihen wir wieder dem Bedeutung, was erdnah ist - den elementaren Kräften, die für jene, die von den grundlegenden Lebensbedürfnissen abhängig sind, sehr real sind. Wer es nicht nötig hat, um seine Existenz zu kämpfen, lebt in einer Art Luxus, der ihn immer mehr vom Elementaren entfremdet. Feuer, Wasser, Wind und Erde werden nicht mehr als wesentlich wahrgenommen. Wer wohlhabend und vornehm geworden ist, vergißt, daß gerade dieser Wohlstand aus der Unterdrückung der Armen erwächst. Die kulturelle Elite spricht davon, die ungebildeten Bauern zu fördern und ihre Kultur zu veredeln, doch wie der große Philosoph und Künstler Tolstoi beobachten mußte, gilt:

«Ich sitze auf dem Nacken eines Menschen, würge ihn und verlange, daß er mich trägt, und ohne von ihm abzusteigen, versichere ich mir und anderen, daß er mir sehr leid tut und daß ich seinen Zustand durch alle möglichen Mittel erleichtern möchte, außer dadurch, daß ich von seinem Nacken steige.»

Diese Unterdrückung ist nicht nur wirtschaftlicher, sondern ebenso kultureller und spiritueller Art. Wir werden uns heute in wachsendem Maße dessen bewußt, daß die organisierte, strukturierte Kirche mit ihrer Hierarchie eines mächtigen und intellektuellen Klerus sich ebenso unterdrückerisch gegenüber der spirituellen Welt der gewöhnlichen Gläubigen verhalten hat wie bestimmte politische Strukturen, die grundlegende Freiheiten der Mehrheit der Menschen unterjocht und geleugnet haben. Ein Glaube an Befreiung hat viele Menschen dazu gebracht, noch einmal zu versichern, daß die Sehnsüchte und kulturellen Ausdrucksweisen der Armen und Entmachteten den Werten, die Jesus als das Reich Gottes verkündete, näher stehen als die Symbolwelt, die für die kulturelle Identität der Mächtigen und Reichen steht.

Interaktion zwischen Verstand und Herz

Hat man nun eine grundsätzliche Orientierung hin zu jenen Kulturen, die den ursprünglichen und elementaren Empfindungen und Gefühlen des menschlichen Herzens Ausdruck geben, betont, ist es dennoch nicht so leicht, eine klare Linie zwischen Impulsen, die vom Körper motiviert werden, und den abstrakteren Weisungen, die vom Verstand oder Gehirn ausgehen, zu ziehen. Denn im Menschen findet ein ständiges Wechselspiel zwischen physischen und kognitiven oder reflexiven Bewußtseinsdimensionen statt. Diese Interaktionen zwischen bewußten und triebgesteuerten Gedankenprozessen können auch in der Kultur als ganzer beobachtet werden. Auch in der - wie wir sie nennen - Populär- oder Volkskultur ist reflexives Denken vorhanden. Während Gefühle und Empfindungen die dominanten Kräfte sind, die religiösen Ausdruck auf Volksebene hervorbringen, werden sie mit der Zeit in eine hochgeistige, abstrakte Spiritualität absorbiert, die dem Körper eine äußerst nebensächliche und untergeordnete Rolle zuweist. Tatsächlich werden Gefühle und Empfindungen ausdrücklich mißbilligt. Was zählt, ist der Intellekt, der Wille, die Fähigkeit, zu denken und zu unterscheiden, und nicht die ursprünglichen Impulse des Körpers. Daher haben wir eine Liturgie, die zunehmend der spontanen, physischen Wirkung entbehrt. Der Körper wird - sofern er nicht sogar abgelehnt wird - gewiß nicht angesprochen. Der Körper muß versorgt werden, weil der Mensch notwendigerweise als körperliches Wesen existiert - aber er soll nicht gefeiert und genossen werden.

Man könnte vermuten, daß dort, wo Körper und Verstand interagieren, Kultur höchst kreativ und lebendig wird. Wo Spiritualität oder religiöser Ausdruck ganz eine Sache der physischen Empfindungen und unkontrollierten Gefühle werden, fallen wir irrationalen Kräften, wie denen, die im Fundamentalismus wirksam sind, zum Opfer. Aber wo auf der anderen Seite Glaube nur noch eine Sache intellektueller Vorstellungen und abstrakter Formulierungen wird, degeneriert Spiritualität ebenfalls in Dogmatismus, trockenen Rationalismus oder individuellen Anschauungen zu dieser oder jener Frage. Der Geist muß sich inkarnieren, und das bedeutet, er muß in lokalen und besonderen kulturellen Ausdrucksweisen inkulturiert werden. Physiker sagen, daß Farbe nur durch das Zusammenspiel von reiner Lichtenergie und Gegenstand entsteht. Wäre da kein Gegenstand, gäbe es keine Farbe. Und so muß in gleicher Weise Spiritualität verkörpert werden, wenn sie Farbe bekommen soll.

Dieses Zusammenspiel von Verstand/Reflexion und Herz/Körper ist die Grundlage für das indische Konzept von Yoga. Es gibt einen Teil von Yoga, der sich nur auf Körperhaltung (*asana*) oder Atmung (*prana*) konzentriert. Dieser Aspekt von Yoga, den die meisten Leute kennen, wird Hatha yoga genannt. Es ist ein Zeichen für das wachsende Interesse für die Bedeutung des Körpers, daß in einer Kultur, die mehr und mehr zerebral und abstrakt wird, viele nun sehr daran interessiert sind, die Möglichkeiten zu entdecken, die im Körper verborgen liegen. Daher die Faszination

für solche Formen östlicher Meditationspraxis, wie wir sie in Yoga, Zen oder sogar Tai Chi vorfinden. Vermutlich sind diese alten Disziplinen des Fernen Ostens langsam aus wirklich archaischen Konzepten ritueller Handlungen entstanden. Tanz, Drama und sogar Kriegskünste stellen Ausdrucksformen ursprünglicher kultureller Entwicklungen dar, welche die Verbindung zwischen körperlicher Stärke und Effektivität auf der einen Seite und bewußter Steuerung mentaler Energien auf der anderen Seite erkannten. Diese zwei gehören von Natur aus zusammen und fließen als komplementäre Dimensionen menschlichen Lebens ineinander. Legt man das ganze Ethos östlicher Yoga-Ideale zugrunde, ergibt es einen Sinn, daß der Körper heilig ist, denn der Körper ist das Gefäß und Medium bedeutender Bewußtseinskräfte.

Das Wort Yoga kommt von dem Wort «yuj», was «sich vereinigen» bedeutet. Tatsächlich ist dieses Wort auch im indo-europäischen Wortschatz zu finden, da es die Wurzel solcher Wörter wie «conjugal» (ehelich) oder «yoke» (Joch) bildet, worin wir den Gedanken des Sich-Miteinander-Verbindens, d.h. des Zusammenbringens komplementärer Prinzipien bemerken. Als Jesus sagte: «Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; (...) Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht.» (Mt 11,28–29), hätte man das Wort durch «mein Yoga ist leicht» ersetzen können. Krischna lehrte Arjuna ein Yoga auf dem Schlachtfeld des Lebens, und es ist eben dieses Yoga, das die Grundlage für das indische Konzept von Sadhana oder die spirituelle Bemühung darstellt. Sri Aurobindo lehrte ein – wie er es nannte – «integrales Yoga». Es ist vielfach aufgezeigt worden, daß vielen Yoga-Techniken der Gedanke des Aufsteigens, des immer höhere Stufen mentaler Bewußtheit Erreichens zugrunde liegt. Doch Sri Aurobindo betont, daß dies nur dann möglich sei, wenn es ein komplementäres Hinuntersteigen gebe, einen Willen, in tiefere Beziehung mit den Tiefen der eigenen Psyche und des physischen Seins zu treten. Als Modell für diesen Prozeß wählte er den Mythos von Savitri[1]. Savitri, die Tochter der Sonne, entschloß sich, den sterblichen armen Holzfäller Satyavan zu heiraten, dessen Schicksal es war, ein Jahr nach der Hochzeit zu sterben. Als Yama, der Gott der Unterwelt, kam, um Satyavan an diesem ersten Hochzeitstag zu holen, bestand Savitri darauf, ihren Mann in die Unterwelt zu begleiten, und schließlich erreichte sie es, ihn von dort zurückzuholen. Der ganze Mythos gilt als kunstvoll ausgearbeitete Allegorie für den yogischen Prozeß und wird außerdem auf das *Gayatri Matra*, eines der bedeutendsten vedischen Bittgebete an die aufgehende Sonne, bezogen. *Tat savitur* in diesem Mantra bezieht sich auf das, was erwacht, was zum Leben zurückbringt. Selbst Krischna bezieht sich auf die Sonne als auf den uranfänglichen Lehrer des Yoga, insofern das Licht der Sonne Leben und Energie für alle Kreaturen bringt. (*Bhagavad Gita* 4.1)

Yoga und Tanz

Die Beziehung zwischen Yoga und Tanz in der indischen Tradition ist faszinierend. Und dies besonders, weil sich beide auf die Herausbildung eines indischen Verständnisses vom Ritual beziehen. Tanz wird für die Mutter aller Künste gehalten. Indische Tanzformen gehen auf alte Stammestraditionen zurück. Der Gott des Tanzes – der *Nataraja* – ist zweifellos ein Bild des Schöpfers, das sich aus einer tribalen Vorstellung herleitet. Doch derselbe Gott des Tanzes wird außerdem als *Muneshwara*, Gott der Mönche, charakterisiert. Er ist sowohl rasender Tänzer, der das Universum schafft und zerstört, als auch meditativer Mönch, der durch vollkommene Askese die Energiequellen (*tapas*), die im Innersten liegen, verwandelt. Der eine ist nach außen explodierende Bewegung, der andere sich im Innersten konzentrierende Lebensenergie, die Innerlichkeit im Körper selbst findet. Ich glaube, daß sich aus der allmählichen Verschmelzung dieser zwei Traditionen im indischen Denken der klassische indische Tanz schrittweise entwickelt hat.

Die kosmische Person

Der indische Tempel steht durch Mythos und Ritual in Zusammenhang mit einem uranfänglichen Opfer einer Person, die als Purusha bezeichnet wird. Diese uranfängliche Person wurde zum ersten Opfer - ihr Körper wurde zerteilt, damit die Schöpfung Materie annehmen konnte. In der indischen Kunst wird diese Person als ein Mandala, das *Maha-Purusha*-Mandala, abgebildet, welches sich je nach Darstellung in ein Quadrat oder in einen Kreis einfügt. Die Fragmentierung dieses Körpers ergibt die zugrundeliegenden Strukturen des Tempels, der sozusagen aus dem Körper dieser ersten Person heraus erbaut ist. Ein ähnlicher Grundgedanke erscheint ebenfalls in den Schriften des heiligen Paulus und kann sogar bis hin zu dem symbolischen Denken der johanneischen Schule zurückverfolgt werden. Christologie scheint daher das Entstehen von Ekklesiologie zu unterstreichen. Die Kirche wird schließlich als Leib Christi gesehen (1 Kor 12).

Es gilt als sicher, daß die frühen indischen Tempel mit dem zeremoniellen Tanz in Zusammenhang standen, welcher selbst zum Teil des Rituals wurde. Doch dieser Tanz wurde nach und nach verinnerlicht, da der Tänzer sich von einer göttlichen Kraft besessen fühlte, die seinen Körper ganz ergriff, so daß der Zelebrant durch den Tanz mit der uranfänglichen Person identifiziert wurde. Hier können wir einen Prozeß beobachten, durch den der Tanz eine neue Bedeutsamkeit infolge einer Verschmelzung mit Vorstellungen, die aus der theoretischen Weltsicht des Yoga stammen, erlangt. Yoga ritualisiert und internalisiert Körperhaltungen, die Teil des Tanzes sind. Wie das vor sich geht, kann man am Beispiel einer Folge von zwölf Körperhaltungen, die als *Surya Namashkar* - die Begrüßung der Morgensonne - bezeichnet werden, beobachten. Wenn wir diesen Verlauf der den Körper durch verschiedene Yoga-Stellungen verwandelnden Gebärden eingehend und aufmerksam untersuchen, können wir sehr deutlich sehen, wie sie sich aus einer Art rituellen Tanzes entwickelt haben[2].

Einer der Hauptunterschiede zwischen dem Tanz der Stammestradition und dem klassisch ritualisierten Tanz ist vielleicht die Art und Weise, in der das Individuum sich hierbei entfaltet. Beim Tanz der Stammestradition verschmelzen die einzelnen Körper in einer rhythmischen Bewegung, die sozusagen jedes Gefühl einer gesonderten Identität aufhebt. Der Tänzer, der sich mehr und mehr vom Rhythmus des Tanzes ergreifen läßt, wird durch den Tanz verwandelt und erinnert sich nicht länger daran, eine einzelne Person zu sein. Hier ersetzt und überhöht die Gruppenidentität jedes individuelle Empfinden, so als ob einzig durch die Ekstase eines gemeinsamen, tribalen Gefühls der Einheit der Körper jedes einzelnen vollkommene Erfüllung erreichen könnte.

Yoga dagegen ist nicht eigentlich dazu bestimmt, eine Gruppenaktivität zu sein. Yoga erfordert ein Bewußtsein des individuellen Körpers und der Energien, die in jedem Menschen latent vorhanden sind. Hier ist der Akt des Gottesdienstes eine sehr individuelle Begegnung zwischen der Selbstopferung einer Person und der verwandelnden Kraft eines göttlichen Lebens, die in den Körper eindringt und Besitz von ihm ergreift. Diese Kraft wird so beschrieben, daß sie innerhalb des Körpers selbst latent vorhanden sei, zusammengerollt wie eine Schlange am Ausgangspunkt der Wirbelsäule. Der Yoga-Prozeß soll diese Energie wecken und ihr ermöglichen, jede Ebene oder jeden Nexus des physischen Organismus zu transformieren. Die Bewegung wird verinnerlicht.

Wenn wir die Formen liturgischer Rituale in Indien aufmerksam betrachten, können wir beobachten, wie diese zwei Prinzipien von Tanz und Yoga allen Formen von Gottesdienst zugrunde liegen. Gottesdienst wird nicht als etwas Statisches gesehen, sondern als eine Weise, den ganzen Körper des Gottesdienstfeiernden in Kontakt mit dem Göttlichen zu bringen. Im Gegensatz dazu könnte der christliche Gottesdienst eher statisch wirken. Christliche Formen liturgischen Handelns sind häufig von der Notwendigkeit, das Wort Gottes zu hören, dominiert gewesen. Und so stellen wir fest, daß in dem Maße, wie die verbale Dimension an Bedeutung gewinnt, die körperliche Teilnahme des Gottesdienstfeiernden an Wert verliert. Vom Besucher des

Gottesdienstes wird nur erwartet, daß er still sitzt. Christliche Liturgie legt keinen Wert auf ein gesteigertes Bewußtsein von den Energien, die innerhalb des Körpers verborgen liegen. Vielmehr ist sie ein passiver Zustand, der dem einzelnen erlauben soll, dem, was gesprochen wird, aufmerksamer zuzuhören. Der Körper soll so weit wie möglich unbeachtet bleiben.

Tanz und Yoga im Verhältnis zur christlichen Liturgie in Indien

Verschiedene Versuche sind in der indischen Kirche initiiert worden, um die Liturgie der heiligen Messe mit indischen Vorstellungen von der Bedeutung des Körpers zu verknüpfen. Daher werden Besucher einer indischen Liturgie zum Beispiel eingeladen, sich durch Yoga vorzubereiten und sich ihrer selbst in erhöhtem Maße bewußt zu werden. Formen wie *Surya Namashkar* sind in einigen wenigen christlichen Ashrams eingeführt worden, um auf diese Weise eine neue Bedeutung in den Rhythmen des Körpers zu finden. Auf der anderen Seite sind in den von der Stammestradition geprägten Gebieten Formen des Gemeinschaftstanzes in die Liturgie eingeführt worden. Hier weckt der Rhythmus der Stammestrommel, wie es scheint, sehr archaische Empfindungen in den Herzen der Gottesdienstbesucher, die in einem Gefühl allgemeiner und gemeinsamer Teilhabe an der Eucharistiefeier miteinander vereinigt werden. Während Yoga tendentiell als für eine Elite und einige wenige Intellektuelle geeignet betrachtet wird und im indischen Denken sogar mit den der hohen Kaste zugehörigen brahmanischen Disziplinen assoziiert wird, wird der Volkstanz als allen zugänglich empfunden und trägt sicherlich dazu bei, eine Atmosphäre spirituellen Enthusiasmus zu schaffen.

Es gibt aber gewisse grundsätzliche Streitpunkte. Diejenigen, die meinen, daß die Liturgie eine meditative Atmosphäre haben sollte, empfinden den Tanz als Ablenkung, während die anderen, die die Gemeinschaftserfahrung in der Liturgie betonen, glauben, daß Yoga-Asanas dazu neigen, jedes Gefühl des gemeinsamen Feierns zu zerstören. Die Dichotomie zwischen Gemeinschaft und individuellem Ausdruck ist nicht leicht zu lösen, ebensowenig wie ein introvertierter und extrovertierter Zugang zum Gottesdienst miteinander in Einklang gebracht werden können.

Klassischer indischer Tanz kann auf seinem höchsten Niveau zutiefst kontemplativ sein. Doch dies erfordert eine Disziplin und Fertigkeit, die nur wenige besitzen. Wenn der Tanz dieses Niveaus in die christliche Liturgie eingeführt wird, tendiert er dahin, zu einem Schauspiel zu werden und andere Formen der liturgischen Teilnahme unmöglich zu machen. Von Tanz oder Yoga stammende rituelle Gesten oder Haltungen können auch sehr künstlich und formal wirken, wenn sie in den Gemeinschaftsgottesdienst eingeführt werden und darüber hinaus eine Trennung zwischen Priester und Gemeinde betonen.

Doch woran uns sowohl Yoga als auch Tanzformen erinnern, ist die Bedeutung des Körpers in der Liturgie. Liturgie ist nicht nur das Wort oder gar die Musik. Sie ist eine Totalerfahrung des Körpers. Hier führt uns die Gegenwart elementarer Gaben - Feuer, Wasser, Erde, Stein, Pflanzen, Früchte - zurück zu dem Grundimpuls, der allen rituellen Handlungen zugrunde liegt: nämlich die kosmische uranfängliche Person, in deren Körper wir alle eins werden, zu entdecken.

Der Körper als Erinnerung

Liturgie ist sehr eng mit dem Akt des Erinnerns verbunden. Im indischen Denken wird dies *Smarana* genannt, was gleichzeitig ein Name für den Gott der Liebe - *Madan* oder *Kama* - ist. Wir neigen dazu, uns das Gedächtnis als etwas ausschließlich Mentales, Logisches vorzustellen. Selbst von Computern sagt man, sie hätten ein Gedächtnis! Aber die indische Vorstellung vom Gedächtnis bezieht sich mehr auf Evokation und die Kraft der Imagination, durch freie Assoziation schöpferisch zu sein. Gedächtnis ist *dhvani*, das heißt Widerhall.

Eine Untersuchung von Zeit und Raum im Gedächtnis von Tieren und Menschen zeigt, daß das Gedächtnis den eigentlichen Ursprung unseres physischen Verhaltens bildet. Der Körper selbst hat eine Art Gedächtnis, das Gedächtnis - so könnte man sagen - des

Herzens. Man ist nun lange geneigt gewesen, das Gedächtnis als etwas bloß automatisch Funktionierendes, Unbewußtes und daher Irrationales abzutun. Doch betrachtet man genauer die Art und Weise, wie etwa Vögel oder Fische ihren Weg in sehr weit entfernte Gebiete finden können, wie primitive Völker Rhythmen und Räume, die die Grundlage ihres der Natur sehr eng verbundenen Lebens bilden, fühlen können, beginnen wir ein großartiges Gefühl der Ehrfurcht zu empfinden. Was ist dieses Gedächtnis, das intuitiv die Quellen des Lebens erspürt[3]?

Während meiner aktuellen Arbeit über den umfassenden Begriff des heiligen Raums wurde mir bewußt, daß unser Raumgefühl nicht einem intellektuellen, sondern einem ursprünglichen Instinkt entspringt, der durch den Körper begriffen wird. Nur indem wir für den Körper sensibel werden, können wir uns der Heiligkeit des Raums bewußt werden - in dem Maße, wie wir von unseren eigenen Körpern entfremdet worden sind, haben wir das Gefühl für die Heiligkeit des Raums verloren.

Die Bedeutung der Meditation liegt darin, an diese ursprüngliche Ebene des Bewußtseins - was die Sufi-Tradition die unaufhörliche Erinnerung an die Gegenwart Gottes nennen würde - zu erinnern. Eben dieses ununterbrochene Gefühl, in der göttlichen Gegenwart zu leben, war die Grundlage für das Verständnis des Hesychasmus vom ewigen Gebet. Wenn Paulus uns empfiehlt, ohne Unterlaß zu beten (1 Thess 5,17), so fordert er uns gleichzeitig auf, selbst während physischer Handlungen des Essens und Trinkens Gottes zu gedenken. (1 Kor 10,31).

Wir erinnern uns mittels unserer Körper des Ursprungs, des Schoßes, aus dem wir kommen. Diese Erinnerung findet durch rituelle Handlungen der Selbstopferung statt. Es ist eine Art Pilgerschaft, wenn wir unseren Körpern gestatten, uns zu den heiligen Räumen zu führen, aus denen alles Leben entspringt. Es ist schließlich der Körper, der sie wiedererkennt, so wie ein sehr kleines Kind die Brust der Mutter. Dies ist ein spontaner, plötzlich einsetzender Akt des Erinnerns, der außerdem alles das freisetzt, was wir als Gefühl für das Schöne bestimmen. Wir können Schönheit nicht definieren, weil sie nichts Rationales, Intellektuelles ist. Aber auf einer verborgenen Ebene ist es der Körper, der auf die Schönheit antwortet.

«Laßt die Schönheit, die wir lieben, sein, was wir tun.
Es gibt hundert Möglichkeiten
niederzuknien und den Boden zu küssen.»
(Rumi)

[1] Für detaillierte Ausführungen zu Sri Aurobindos Vorstellungen von Integralem Yoga in Beziehung zu seinem epischen Gedicht «Savitri» siehe P.N. Kumar, A Study of Savitri (Pondicherry 1985) 325. Sie zitiert aus «The Life Divine» von Sri Aurobindo:
«... ab dem Moment, wo das Ding und der Körper akzeptiert sind, werden die Kontrolle und der rechte Gebrauch physischer Dinge ein Teil des verwirklichten Geisteslebens in der Manifestation in der Erdnatur sein.» Der Savitri-Mythos wird so zum Symbol der Weise, in der das Licht in den physischen Körper eintritt und ihn von innen her verwandelt.

[2] Swami Amaldas aus dem Shantivanam-Ashram in Tamilnaoun hat versucht, die verschiedenen Stellungen des *Surya Namashkar* auf die Stationen des Kreuzwegs zu beziehen. Ausgehend von seinem Versuch in diese Richtung, habe ich eine Serie von Bildern mit dem Titel «The Yogi Christ» gemalt, die als Broschüre von 15 Drucken von E.M.S. in Stuttgart (1992) publiziert worden ist. Diese Zeichnungen sollten der Meditation dienen, wobei jemand, der diese Yoga-Asanas macht, im Verlauf dieser Körperstellungen über bestimmte Aspekte des Leidens Christi nachdenken kann. Fr. S. Painadath, S.J., hat unlängst eine Meditationsreihe für Christen über Surya Namashkar vorbereitet, die bei Missio in München publiziert werden wird. Für diese Meditationen habe ich ebenfalls ein Meditations-Mandala vorbereitet.

[3] Vgl. G. Clark, Space, Time and Man - a Prehistorian's View (Cambridge 1991). Vor kurzem haben wir im National, Biblical, Liturgical and Catechetical Centre in Bangalore eine Serie von Ausstellungstafeln über den Heiligen Raum vorbereitet, die sich auf aktuelle Versuche, indisch-christliche Kirchen zu gestalten, die von indischen Vorstellungen vom heiligen Raum inspiriert sind, beziehen. Eine Begleitbroschüre zu dieser Ausstellung trägt den Titel «Adisthana» und enthält Notizen und Skizzen von J. Sahi und P. Middleton. Sie wurde 1993 vom N.B.C.L.C. herausgegeben.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

JYOTI SAHI

1944 in Puna als Sohn eines indischen Vaters und einer englischen Mutter geboren; 1959-1963 studierte er die Schönen Künste in London und begegnete Fr. Bede

Griffiths. 1967-1970 lebte er mit Fr. B. Griffiths in experimentellen christlichen Ashrams in Südindien: Zu seiner vielfältigen künstlerischen Tätigkeit gehören die Gestaltung von sakralen Räumen, die Organisation von Ausstellungen, das Entwerfen zweier Misereor-Hungertücher, u.v.m. Veröffentlichungen: The Child and the Serpent (London 1980); Stepping Stones - towards a Theology of Indian Christian Culture (Bangalore 1986). Anschrift: 48 Hutchins Rd. Ext., 2nd Cross, Opp National Centre, Bangalore-560084, Indien.

John Tong

Liturgische Symbole in der chinesischen Kultur

Seit über 5000 Jahren erforscht die chinesische Kultur die enge Beziehung zwischen Gott, dem Menschen und der Welt. Volkstümliche Feste, althergebrachte Riten der Himmelsverehrung, die Biographien und Lehren der Gelehrten des Konfuzianismus und Taoismus, selbst die magischen Machenschaften taoistischer Hexenmeister auf der Jagd nach Unsterblichkeit - all diese Aspekte deuten auf die Art und Weise hin, in der chinesische Christen in Zukunft Gottesdienst feiern und der Körper und die Sinne eingesetzt werden, um dem unserer Liturgie innewohnenden Geist Ausdruck zu verleihen.

Von den Chinesen wird die christliche Liturgie immer noch nach römisch-katholischem Ritus gefeiert, während die Kirche in Taiwan seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einige Bräuche eingeführt hat, die den älteren religiösen Traditionen Chinas entstammen. Der erste Teil dieses Artikels wird einige dieser Inkulturationsversuche vorstellen, der zweite Teil beschäftigt sich mit bestimmten kulturellen Faktoren, die in Betracht gezogen werden müssen, wenn eine erfolgreiche Entwicklung zu einer zukünftig in stärkerem Maße integrierten chinesischen Liturgie stattfinden soll.

Einer der feinen Unterschiede zwischen dem chinesischen Volk und anderen Völkern, insbesondere den Bewohnern westlicher Staaten, ist die herrschende Rolle, die der Mond in unserer Kultur spielt. Viele unserer täglichen Aktivitäten werden noch immer nach dem Mondkalender berechnet, und die verschiedenen Mondphasen üben nach wie vor einen großen Einfluß auf unser Leben aus. In den zyklischen Veränderungen des Mondes spiegelt sich in unseren Augen von alters her die Geschichte unseres Volkes wider. Während andere Kulturen ihre Feiertage von wichtigen Ereignissen der verschiedensten Art, wie Weihnachten und Erntedankfest, abgeleitet haben, richteten sich die Chinesen bei der Terminierung ihrer Feste traditionsgemäß nach den Mondphasen. Ausschlaggebend hierfür war das Bedürfnis, in ihrem Leben eine größere Übereinstimmung mit der Natur zu erreichen und die Harmonie selbst als das ethische Ideal und den Standard aufzustellen, der alle menschlichen Beziehungen prägen sollte. Das Qing-Ming-Fest zwischen Frühling und Sommer und das Zhong-Yang-Fest zwischen Herbst und Winter ermuntert die Menschen dazu, die engen Grenzen ihrer Häuser zu verlassen und sich heraus zu wagen, um sich mit ihren Familien und Nachbarn an der Schönheit der Natur zu erfreuen. Am Tag des Qing-Ming-Festes und des Zhong-Yang-Festes besuchen die Familien die Friedhöfe, die normalerweise auf Berghängen gelegen sind, um «die Gräber zu fegen», d.h. um den verstorbenen Vorfahren mit rituellen Speiseopfern Reverenz zu erweisen. Am Abend des Mittherbstfestes kommen die Familien zusammen und genießen den Herbstmond. Für die Chinesen besitzen diese Feste eine große Bedeutung, da durch sie ihr Selbstverständnis von der Einheit mit der Natur und dem Kosmos erneuert wird.

Das gilt ganz besonders für das chinesische Mondneujahrsfest. Bereits Wochen bevor der Mond in seine letzte Phase eintritt, beginnen die rituellen Vorbereitungen und nehmen an

Intensität zu, je näher das Neue Jahr kommt. Dies ist die Zeit, «das Alte abzulegen und das Neue willkommen zu heißen». Das Haus wird gründlich geputzt, alle Schulden werden beglichen und Beziehungskrisen in Ordnung gebracht[1]. Die Geistlichen können sich zu dieser Jahreszeit nicht retten vor Anfragen für die Feier von Dankmessen für das den Menschen im vergangenen Jahr widerfahrene Gute. Auch sollen sie bei Gott Fürsprache für seinen weiterreichenden Segen einlegen. Dem Geist der Jahreszeit entsprechend, sind die Katholiken darauf bedacht, «das Rechte vor Gott» zu tun, um sich selbst bereit zu machen, das Neue Jahr mit einer positiven Geisteshaltung zu empfangen und ganz in das «neue Leben» einzutreten, das es verheißt. Der zunehmende Mond am Neujahrsabend stellt für das chinesische Volk eine Erneuerung der Hoffnung dar, daß das beginnende Jahr Glück und Frieden bringen wird.

Dies zu verstehen, bedeutet, ein grundlegendes Element des chinesischen Charakters zu begreifen, nämlich die Fähigkeit, lange Zeiträume von Leid und Unterdrückung aushalten zu können und dabei die Widerstandskraft zu besitzen, die nötig ist, um aus dem Unglück aufzustehen und neu zu beginnen. Der Mond wird für den chinesischen Menschen zum Paradigma seiner nationalen und persönlichen Geschichte, deren dunkle Phasen mit stoischer Haltung, aber nicht ohne Hoffnung akzeptiert werden müssen. Wie der Mond selbst muß auch der Mensch viele Phasen durchleben, aber diese Entwicklung ist unwiderruflich auf eine neue Fülle des Lichts gerichtet. Das ist die Grundstruktur, die sich in der Natur und in allem Lebendigen wiederfindet. Und das ist der Grund dafür, warum die Chinesen oft ein Volk von Optimisten genannt werden.

All diese Aspekte wirken sich auf die Art und Weise aus, in der die Chinesen Liturgie feiern. Sie versuchen, die Harmonie der Natur in ihr tägliches Leben zu integrieren, indem sie den Kreisläufen der Natur entsprechend leben. Das erfordert oft geduldiges Ertragen, ist aber immer mit einem untergründigen Element der Hoffnung und des Vertrauens auf die Zukunft verbunden. Chinesische Katholiken können sich somit in der Liturgie der Kirche mit ihrer eschatologischen Botschaft, die die Christen dazu auffordert, das jetzige und zukünftige Reich Gottes in dieser Welt zu preisen und zu feiern, recht wohl fühlen. Die Zyklen des Kosmos mit ihren Höhen und Tiefen, mit Licht und Schatten werden von den Chinesen nicht nur hingenommen, sondern wegen ihres Einflusses auf den einzelnen Menschen und seine Beziehungen zu seinen Mitmenschen geschätzt. Soweit die Liturgie das Leben und den ganzen komplexen Bereich seiner wechselseitigen Beziehungen zum Ausdruck bringt, wirkt sie sich auf die Art und Weise aus, in der chinesische Katholiken Gottesdienst feiern und beten. In der chinesischen Weltanschauung wird den Beziehungen höchste Bedeutung beigemessen, und das, was traditionell als *li* oder «Zeremonie» bezeichnet wird, stellt einen zentraler Gesichtspunkt der traditionellen chinesischen Kultur dar. *Li* schreibt den angemessenen Ausdruck in Form von Sprache und Gestik für Beziehungen vor. Das gilt nicht nur für Beziehungen unter einzelnen Menschen und bestimmten Gruppierungen, sondern umso mehr für den Menschen in seinem Verhältnis zur Natur und zum Himmel.

Unter den zahlreichen beliebten Volksfesten und religiösen Ritualen, die den Kreisläufen des Mondes im Laufe der Jahrhunderte gefolgt sind, ist eines besonders hervorzuheben; und zwar die Zeremonie, in der der Kaiser in Anwesenheit seines Hofstaates und seiner Minister dem Himmel huldigte. Vor der *Han*-Dynastie (206 v. Chr.–220 n. Chr.) fand dieses höchst feierliche und komplizierte Ritual zweimal im Jahr statt, einmal im Frühling und ein weiteres Mal im Herbst. Nach *Han* stieg die Anzahl der jährlichen Feiern von zwei auf fünf an, in der *Ming*-Dynastie (1368–1644) und der *Ch'ing*-Dynastie (1644–1911) wurde sie auf ein einmal jährlich stattfindendes Ereignis reduziert.

Das Ritual begann mit feierlichen, an den Himmel gerichteten Gebeten, im Anschluß daran wurden Wein und Opfertiere dargebracht. Ein Teil des Weins und des Fleisches wurde zum Palast zurückgebracht, um bei einem Festmahl verzehrt zu werden, über das der Kaiser den Vorsitz führte und bei dem Angehörige des höfischen Adels und hohe

Regierungsbeamte als Ehrengäste geladen waren. Obwohl diese Zeremonie dazu diente, der Religion durch die Vergöttlichung der imperialen Macht politischen Charakter zu verleihen, und sie somit die Rolle des Kaisers als Sohn des Himmels bestärkte, bestand ihr eigentlicher Zweck darin, dem Himmel für das Geschenk des Lebens zu danken und ihn um sein weiterreichendes Wohlwollen zu bitten. Für die Teilnehmer war das «Kommunion»-Mahl der rituelle Ausdruck ihrer Einheit mit dem Himmel und ihrer Solidarität untereinander[2].

Die Tatsache, daß nur der Kaiser dem Himmel Opfer darbringen durfte, weist auf die elitäre Einstellung hin, die von diesem Ritual gefördert wurde. Im 5. Jahrhundert v. Chr. führte Konfuzius jedoch eine Sichtweise ein, die das einfache Volk stärker als bisher berücksichtigte. Zwar stellte er sich den existierenden kaiserlichen Zeremonien zum Ruhm des Himmels nicht entgegen, aber er lehrte, daß sich der entscheidende *locus* der Verehrung und Anbetung innerhalb des individuellen Menschen befände. Wahrer Gottesdienst habe also seinen Ursprung im *ren* jeder Person. Nun ist *ren* selbst in der chinesischen Sprache ein schwer zu definierender Begriff, dem im Deutschen zahlreiche Entsprechungen zuzuordnen sind, von denen aber keine seine volle Bedeutung adäquat ausdrückt. «Mildtätigkeit», «Barmherzigkeit», «Freundlichkeit», «Menschlichkeit» und «Kern» im konkreten oder übertragenen Sinn sowie «Samen» - alles mögliche Übersetzungen dessen, was der Begriff ursprünglich meint. Durch *ren* besitzt jeder Mensch als ethisches menschliches Wesen die Fähigkeit und das Recht, den Himmel zu verehren und ihm Opfer zu bringen. Die Verehrung der Ahnen, die Achtung vor dem Kaiser und der kindliche Respekt vor den Eltern sind natürliche Ausdrucksformen des *ren*.

Konfuzius erkannte die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, die in jedem menschlichen Herzen vorhanden ist. Er erkannte aber auch, daß die fundamentale Wahrheit der menschlichen Erfahrung darin besteht, daß alle Menschen sterben müssen. Für Konfuzius kann wirkliche Unsterblichkeit nur durch die bleibende Erinnerung, die andere an uns haben, erlangt werden. Es ist die Aufgabe der Lebenden, den Verstorbenen Unsterblichkeit zu verleihen, indem sie die Erinnerung an die Toten durch die Ausübung von praktischen Pflichten in der Familie wach und lebendig halten. Buch 1, Kapitel 9 der *Gespräche* legt eindeutig fest: «Gewissenhaftigkeit gegen die Vollendeten und Nachfolge der Dahingegangenen: So wendet sich des Volkes Art zur Hochherzigkeit»[3].

Konfuzius verstand die von den lebenden Familienangehörigen für die Verstorbenen vorhergehender Generationen übernommene Ausführung der Rituale als Teil einer heiligen Verpflichtung und Verantwortung. Konfuzius' bedeutendster Schüler, Mencius, entwickelte diesen Gedanken mit der Lehre weiter, *ren* sei identisch mit der menschlichen Natur. Für Mencius liegt die Natur im Innersten des Individuums und ist im wesentlichen gut. Zum Beispiel muß Kindern die Ehrfurcht vor den Eltern oder geschwisterliche Achtung nicht beigebracht werden; und im Heranwachsen lernen sie auch instinktiv, daß Ehrlichkeit, Loyalität und Toleranz ihr Verhältnis zu ihren Mitmenschen kennzeichnen sollten. Diese traditionellen Tugenden der kindlichen Ehrfurcht vor den Eltern und des geschwisterlichen Respekts, der Ehrlichkeit, Loyalität und Toleranz sind die äußeren Erscheinungsformen der inneren Güte der menschlichen Natur. Obwohl Mencius den Schwerpunkt der Lebensbeziehungen von der Beobachtung des Äußeren zu einer Untersuchung ihres inneren spirituellen Wesens verschob, bestand er trotzdem darauf, daß der materielle Bereich und der spirituelle Bereich ihren jeweils eigenen Sinn und Wert besitzen und jeder Bereich seinen eigenen Beitrag zum Wagnis Mensch leistet. Es ist wichtig, daß zwischen den beiden ein Gleichgewicht besteht. Einen Bereich auf Kosten des anderen überzubetonen, würde bedeuten, eine gefährliche Unausgewogenheit herzustellen, die nicht nur von ihrer Konzeption her falsch ist, sondern sich auch in der praktischen Umsetzung zerstörerisch auswirken würde. Aber zuweilen befinden sich das materielle und das spirituelle Element in einer Person im direkten Konflikt miteinander. Mencius' Lehre läßt wenig Zweifel darüber aufkommen, was in einer solchen Situation getan werden sollte. Er sagt, daß man immer

das aufrechterhalten muß, was gut und gerecht ist, und bereit sein soll, das Leben des Körpers zu opfern, um das Leben des Geistes zu erhalten.

Es gibt eine alte und oft erzählte Geschichte aus dem Buch *The Spring and Autumn Annnuals of Lu Shih* (Frühlings-und-Herbst-Jahrbücher von Lu Shih), mit der das oben Gesagte veranschaulicht werden soll. Ein Gelehrter, der im Staate Qi lebte, wollte in den Staat Lu ziehen. Zusammen mit seinem Schüler machte er sich im tiefsten Winter auf den Weg. Als sie das Stadttor von Lu erreicht hatten, war es bereits finstere Nacht, und das Tor war verschlossen. Für die Nacht ließen sie sich draußen vor der Stadtmauer nieder. Es war bitter kalt, und die beiden Männer besaßen nur wenig, um sich vor der Kälte zu schützen. Da sagte der weise Mann zu seinem Schüler: «Wenn du mir deinen Mantel gibst, wirst du wahrscheinlich sterben, aber ich werde überleben. Gebe ich dir jedoch meinen Mantel, so werde ich sterben und du wirst leben. Als weiser Mann bin ich verpflichtet, immer zu tun, was gut und richtig ist.» Nachdem er das gesagt hatte, zog er seinen Mantel aus und deckte seinen Schüler damit zu. Als es Tag wurde, erwachte der Schüler und sah, daß sein Meister neben ihm in der Nacht erfroren war.

Erzählungen von rechtschaffenen Menschen, die bereit sind, ihr Leben für ihre tugendhaften Ideale hinzugeben, sich selbst im Dienst an der Wahrheit zu opfern und ein bleibendes Beispiel zu geben, damit die Nachwelt ihnen folgen kann, kommen in der chinesischen Literatur häufig vor. Solche Beispiele der Selbsthingabe, die in Liedern und Geschichten ritualisiert worden sind, können zu einem unerläßlichen Bestandteil der chinesischen christlichen Liturgie werden. Für Mencius führt *ren* das Individuum außerdem an die Schwelle des Gemeinschaftssinns, der darin besteht, daß er oder sie fähig ist, sich mit der ganzen Menschheit zu identifizieren und an der gemeinsamen menschlichen Erfahrung teilzuhaben. Durch Selbstreflexion gelangt der einzelne dazu, alle anderen Menschen zu kennen; aus dem Verständnis der eigenen Generation heraus kann das Wissen über alle Generationen erwachsen[4].

Des weiteren sagt Mencius: «Wenn du deinem innersten Wesen große Aufmerksamkeit schenkst, wirst du deine Natur kennenlernen. Wenn du deiner Natur große Aufmerksamkeit schenkst, wirst du den Himmel kennenlernen. Wenn du dein innerstes Wesen pflegst und gut zu deiner Natur bist, wirst du dazu kommen, dem Himmel zu dienen»[5]. Sich selbst zu kennen, um den Himmel kennenzulernen, und sich selbst zu pflegen, um dem Himmel zu dienen, das ist Anthropologie, aus der Kosmologie hervorgeht.

Konfuzianische Philosophen betrachten die kosmischen Implikationen des *ren* von seinem inneren Kern aus. Das deutlichste Beispiel hierfür ist die Walnuß. Ihre äußere Schale steht symbolisch für die Miniaturausgabe des Kosmos; der Same im Inneren ist die Quelle des Lebens und der Ernährung. Das ist der Grund, warum in China auch die Kerne aller Nußarten mit *ren* bezeichnet werden. Der Kern ist winzig klein, aber er verteilt die Nahrung für den ganzen Baum. Gleichermaßen können auch wir Menschen die Welt nicht verändern, wenn wir unsere Menschheit nicht bis zu diesem Stadium weiterentwickeln. Ist diese konfuzianische Vorstellung nicht eine Andeutung der kosmischen Bedeutung unserer Liturgie?

Vielleicht noch bemerkenswerter als das wohlgeordnete Schema der konfuzianischen Philosophie ist im Kontext des religiösen Rituals der Taoismus und die Verwandlung dieser Naturphilosophie in eine mystische Religion, eine Metamorphose, die durch die rastlose Jagd nach der Unsterblichkeit beschleunigt wurde. Die Mehrzahl der Forscher ist heute davon überzeugt, daß Laotse ein Zeitgenosse von Konfuzius war und im späten 6. Jahrhundert v. Chr. geboren wurde.

Unsere wichtigste Quelle für das Studium von Laotses Denken ist sein eigenes Werk: *Taoteking.* Diese «Klassik des Weges», die als Manuskript wahrscheinlich in der Zeit der Streitenden Reiche (475-221 v. Chr.) verfaßt wurde, ist in zwei Teile gegliedert: *Taoking* (Der Weg) und *Teking* (Die Tugend oder spirituelle Kraft). In Sprache und Stil erinnert es an die alttestamentlichen Bücher der *Weisheit* und der *Sprüche.*

Laotses Schlüsselbegriff im Taoteking ist «Natur». Bei einer eingehenden Untersuchung

des ganzen Werkes lassen sich vier Bedeutungsebenen des Naturbegriffs, wie Laotse ihn versteht, ausmachen:

1. Die Natur in der Wahrnehmung primitiver Mythen. Laotse benutzt immer wieder zwei Ausdrücke, wenn er sich im *Tao* auf «Natur» bezieht: «Mutter» und «Einheit». Er sah im Kosmos die Muttergöttin, die allen Dingen das Leben geschenkt hat und sie am Leben erhält. Diese Vorstellung von einer Leben hervorbringenden und vereinenden mütterlichen Kraft im Zentrum der Wirklichkeit ist ein in der primitiven Mythologie vorherrschendes Thema.

2. Die Natur in der Wahrnehmung der primitiven Wissenschaft. Das *Tao* beobachtet die zyklische Ordnung der Natur im Universum und versucht sie mit folgenden Worten zu beschreiben: «Wunder und Geheimnis», «Mitte und Dreh- und Angelpunkt», «Ebbe und Flut».

3. Die Natur in der Wahrnehmung der metaphysischen Logik. Auf dieser Ebene wird die Natur als das universale innere Prinzip aller Dinge beschrieben. Natur ist hier der Urgrund des Daseins, die Quelle allen Lernens, der Weisheit und der vereinigenden Ordnung.

4. Die Natur in der Wahrnehmung des moralischen Lebens. Es ist diese «spirituelle Kraft» oder «Tugend», die das *Tao* im menschlichen Leben und Handeln wirksam werden läßt. Laotse führt die Bereitschaft zur Annahme, Demut, Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit und Harmoniefähigkeit als «spirituelle Kräfte» an.

Diese vier Bedeutungsebenen mit ihrer Vielzahl von Schattierungen und Nuancen werden von Laotse zusammengeführt, um einer Vision von der Realität Ausdruck zu geben, die organisch, vollkommen und total ist. Diese mystische, mütterliche Kraft erfüllt, durchdringt und vereinigt alles im Universum Befindliche. Mit Hilfe seiner «spirituellen Kraft» leitet das Tao alles und befähigt alles.

Laotses «Weg» wurde für geheimnisvoll und beschränkt gehalten, schwer zu verstehen und noch schwerer in die Tat umzusetzen. In den letzten Jahrzehnten der östlichen Han-Dynastie (25–220 n. Chr.) führte jedoch Zhang Jiao eine Rebellion an, wobei er von den Lehren Laotses – «dem über alle Maßen weisen und perfekten Meister» – Gebrauch machte, um das Volk dazu zu bringen, gegen seine Unterdrücker aufzubegehren. Zur Zeit der Sui-Dynastie, im Jahr 617, erschien ein Werk, *Laotses Buch der Veränderungen*, in dem dem Meister die Rolle einer Gottheit zugeteilt wird, eines Gottes, der menschliche Gestalt annimmt, der Reinkarnation eines Erlöser-Messias. Auf diese Weise gelangt Laotses Naturphilosophie in die Welt der mystischen Religion, in der Laotse, «der Alte und Verehrungswürdige», herrscht. Das Buch ist ein weiterer Hinweis auf die Existenz eines «messianischen Bewußtseins» in der traditionellen chinesischen Kultur. Sie erwartet den Universalismus und die Eschatologie des christlichen Messiasglaubens, um ihn zu erfüllen und umzuwandeln[6].

Die taoistische Religion und das Streben nach Unsterblichkeit sind untrennbar miteinander verflochten. Vielfach bestand dieses Streben darin, ein Elixier zu finden oder herzustellen, das Unsterblichkeit und ewige Jugend verleihen konnte. Oft enthielt das chemische Gebräu Quecksilber, Blei, Schwefel und andere derartig giftiger Substanzen. Trotz der damit verbundenen Gefahren nahmen die Menschen es zu sich und empfanden die Schmerzen, die es verursachte, als notwendigen Schritt auf dem Weg zur Unsterblichkeit. Taoisten betrachteten den menschlichen Körper selbst als einen Glühofen, in dem das Unsterblichkeitselixier inwendig hergestellt werden konnte. Der taoistischen Lehre zufolge kann der Körper in drei Teile gegliedert werden: den Kopf-, den Brust- und den Magenbereich. Jedem Bereich wohnen mehrere Geister ein. Taoisten kultivieren eine innere Ruhe, sitzen in völliger Stille, um in eine Kommunikation mit diesen Geistern einzutreten. Von ihnen erhalten sie Erleuchtung und die Kraft, Dämonen auszutreiben, Krankheiten zu heilen und den sterblichen Körper zur Unsterblichkeit umzuwandeln. Das letzte Ziel all dieser Bemühungen besteht jedoch darin, Einheit mit dem Tao und einen Zustand der spirituellen Freiheit zu erlangen[7].

Meiner Meinung nach könnten viele Elemente der konfuzianischen und taoistischen Philosophie in unsere christliche Liturgie inte-

griert werden. Das würde dazu verhelfen, ihre Parameter auszudehnen und ihre Einsichten zu vervielfachen. Unsere Liturgie würde ihrerseits die Theorie und Praxis dieser traditionellen Philosophien und Religionen Chinas bereichern, sie erleuchten und ihnen ermöglichen, noch tiefere Bedeutungen aufzuspüren. Abschließend möchte ich Pierre Teilhard de Chardin zitieren, dessen Schrift über die kosmische Realität der Eucharistie zeigt, wie stark er unter dem Einfluß der chinesischen Philosophie stand, als er schrieb:

«Wenn Christus sakramental in jeden seiner Gläubigen hinuntersteigt, so nicht nur, um mit diesem zu sprechen ... Wenn er, durch den Priester, sagt: *Hoc est corpus meum,* gehen diese Worte über das Stück Brot hinaus, über dem sie ausgesprochen werden: sie lassen den ganzen Mystischen Leib entstehen. Über die konsekrierte Hostie hinaus dehnt sich das priesterliche Wirken auf den Kosmos selbst aus ... Die ganze Materie erfährt, langsam und unwiderstehlich, die große Weihe.»[8]

[1] Vgl. Leung In-Sing, The Reflections in Times of Upheaval (Hong Kong 1989[3]) 146-149.

[2] Vgl. P. Hu, «Communion or Sacrifice? Two Parallel Orientations of the Eucharist», Collectanea Theologica Universitatis, 33 (1977) 383-398.
In den letzten Jahren hat die Kirche in Taiwan einen besonderen Ritus entwickelt, bei dem bedeutsame Elemente der traditionellen Zeremonie in die Messe der liturgischen Hochfeste eingefügt werden.
Im folgenden zitiere ich aus dem oben angeführten Werk die Eucharistieordnung für das chinesische Neujahrsfest.
Die eucharistische Liturgie ist gekennzeichnet von drei Opferungen, die zu drei verschiedenen Zeitpunkten stattfinden:
1) Ein quadratischer Tisch wird vor den Hauptaltar gestellt und fungiert als zeitweiliger Nebenaltar. Auf diesem Tisch befinden sich Kelch, Wasser, Wein und Brot.
2) Am Anfang der Meßfeier begeben sich der Hauptzelebrant, die Konzelebranten und die Meßdiener nicht zum Hauptaltar.
3) Die Zeremonien vom Beginn der Messe bis zu den Fürbitten werden wie gewöhnlich durchgeführt. Die Fürbitten enthalten das Gedenken an die Verstorbenen.
4) Nach den Fürbitten bereitet der Hauptzelebrant, immer noch am Nebenaltar, den Wein und das Wasser vor und wäscht sich die Hände. Dann stellen die Konzelebranten das Brot und den Kelch mit dem Wein auf den Hauptaltar.
5) Nachdem der Zeremonienmeister die «Erste Opferung» angekündigt hat, geht der Hauptzelebrant zum Hauptaltar. Der Zeremonienmeister verkündet: «Opfere das Brot» und «Opfere den Wein», der Hauptzelebrant opfert das Brot und den Wein. Dann geht er zurück zum provisorischen Altar und liest das Offertorium und die Präfation.
6) Nachdem der Zeremonienmeister die «Zweite Opferung» angekündigt hat, geht der Hauptzelebrant zum Hauptaltar. Nachdem der Zeremonienmeister verkündet hat, «Opfere den Leib Christi» und «Opfere das Blut Christi», liest der Hauptzelebrant die Konsekrationsgebete. Darauf folgt der Gedächtnisruf. Dann geht der Hauptzelebrant zum Nebenaltar zurück und fährt mit der normalen Messe fort bis zum Lobpreis der Heiligen Dreifaltigkeit.
7) Nachdem der Zeremonienmeister die «Dritte Opferung» angekündigt hat, geht der Hauptzelebrant zum Hauptaltar und opfert Leib und Blut, wobei er singt. «Durch ihn und mit ihm und in ihm ...», etc. Dann kehrt er wieder zum Nebenaltar zurück und singt das Vaterunser.
8) Nachdem der Zeremonienmeister angekündigt hat «Teilt die Kommunion aus», teilt der Hauptzelebrant die Kommunion aus. Dann wird der Kelch zum Nebenaltar gebracht.
9) Nach der Kommunion wird die Messe wie gewöhnlich fortgesetzt.

[3] Kungfutse, Gespräche, hrsg. und aus dem Chinesischen übertragen von R. Wilhelm (Düsseldorf und Köln 1955), 39; vgl. Chi'en, Mu, Soul and Heart (Taipeh 1976), 7-12.

[4] Vgl. AaO. 151-157.

[5] Vgl. Mencius (Meng Tzu), Werke, Buch VII, Teil I, Nr.1.

[6] Vgl. Wang Hsien-Chih, Laotze's Concept of Nature and its Relation to the Political Theology of Ancient China: A Christian Theological Point of View, Theology and the Church, Vol.XIV, Nr. 1 (1977) 26-36.

[7] Vgl. H. Küng/J. Ching, Christentum und chinesische Religion (München 1988) 166-168.

[8] P. Teilhard de Chardin, Lobgesang des Alls (Olten/Freiburg 1961) 9-10.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

JOHN TONG

1939 in Hong Kong geboren; Studium der Philosophie und Theologie in Hong Kong und Rom; Priesterweihe 1966; 1969 Promotion zum Dr. theol. in Rom; Dozent für Philosophie von 1977-1979 an der chinesischen Universität von Hong Kong; seit 1970 Professor für dogmatische Theologie am Holy Spirit College, Aberdeen, Hong Kong; seit 1981 leitender Herausgeber der Zeitschrift TRIPOD und seit 1992 Generalvikar der Diözese Hong Kong. Veröffentlichung u.a.: Theology of Creation (Hong Kong 1994). Anschrift: Holy Spirit Study Centre, 6 Welfare Road, Aberdeen, Hong Kong.

Ada María Isasi-Díaz

Mujerista-Liturgien und der Kampf um Befreiung[1]

Mujerista-Theologie ist befreiende Praxis und reflektierte Handlung, die die Befreiung hispanischer Frauen zum Ziel hat[2]. *Mujerista*-Theologie, deren Quelle die gelebten Erfahrungen hispanischer Frauen ist, versucht, ein Forum für unsere Stimmen zu sein, indem wir über unser religiöses Verständnis und unsere Praxis reflektieren und sie artikulieren. Als volkstheologische Praxis möchte die *Mujerista*-Theologie hispanische Frauen dazu befähigen, Handelnde unserer eigenen Geschichte zu sein, unsere moralische Kraft zu steigern und Aktionen zu planen und auszuführen, die wirksame Mittel im Kampf ums Überleben sind. Innerhalb dieses Rahmens muß man nun *Mujerista*-Liturgien näher betrachten.

Grundsätze und Voraussetzungen von M u j e r i s t a - Liturgien

Mujerista-Liturgien haben vielerlei Formen und finden an vielen Schauplätzen und unter verschiedenen Umständen statt, obwohl sie meistens nicht als Liturgien anerkannt werden. Für uns ereignen sich *Mujerista*-Liturgien, wenn die gelebten Erfahrungen hispanischer Frauen den Ursprung einer Feier bilden und wenn diese Feier effektiv zu unserer Befreiung beiträgt[3]. *Mujerista*-Liturgien sind wirksame Mittel für hispanische Frauen, unsere religiösen Überzeugungen zu verstehen und zu artikulieren. *Mujerista*-Liturgien bieten uns die Möglichkeit, unsere Wertvorstellungen als eine Glaubensgemeinschaft, die um Befreiung kämpft, auszudrücken und zu stärken. In unseren Liturgien bekräftigen wir unsere Risikobereitschaft. *Mujerista*-Liturgien stellen für uns eine Möglichkeit dar, Erfahrungen auszutauschen, die kleinen Siege, die wir erringen, zu feiern und uns gegenseitig zu ermutigen.

Für *Mujeristas* sind unsere Liturgien gemeinschaftliche Feiern, Rituale, die uns wirklich befähigen, Kraft verleihende Beziehungen aufzubauen, und die uns gleichzeitig helfen, Kontrolle über unser eigenes Leben zu gewinnen[4]. Unsere Liturgien sind Hoffnung schenkende Augenblicke im täglichen Überlebenskampf; sie sind Zeichen des Widerstands; denn wenn die Unterdrückten feiern, dokumentieren wir dem Unterdrücker, daß wir noch nicht aufgegeben haben, daß wir noch nicht besiegt sind.

Mujerista-Liturgien bedeuten eine Kritik und Verurteilung institutioneller Liturgien, die - bewußt oder unbewußt - hauptsächlich ein Mittel der Aufrechterhaltung der guten alten Ordnung des Patriarchats sind. Sie sind rituelle Versuche, «eben solche spirituellen und sozialen Beziehungsmuster traditioneller Liturgien» zu untergraben und zu transformieren, «von denen man glaubt, daß sie die gute alte Ordnung konstituieren«[5]. Dennoch stimmen unsere Liturgien mit dem Wertvollsten der Glaubenstradition, in der die meisten von uns verwurzelt sind - der römisch-katholischen - überein. *Mujeristas* glauben, wie Medellín sagte, daß jede liturgische Feier «eine Verpflichtung für die menschliche Realität, für die Entwicklung und für die Förderung, eben weil die ganze Schöpfung eingefügt ist in den Heilsplan Gottes, der die Gesamtheit des Menschen umfaßt (krönt und beinhaltet)»[6].

Unsere nachdrückliche Hervorhebung der Lebenserfahrung von hispanischen Frauen als einer Quelle der *Mujerista*-Liturgien basiert auf zwei Prinzipien, die in der «Konstitution über die heilige Liturgie» des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgestellt worden sind. Erstens müssen liturgische Feiern etwas von Gottes Gegenwart mitteilen und die Gleichheit aller hier versammelten Menschen feiern; zweitens müssen liturgische Präsentationen als symbolische Handlungen zu einer Erfahrung individueller und gemeinschaftlicher Verwandlung verhelfen[7].

In vielerlei Hinsicht erweitern und entfalten *Mujerista*-Liturgien Rituale, die zum Wesent-

lichen hispanischer Volksreligionen zählen. So, wie sie in den USA an den Rand gedrängt wird, steht die hispanische Kultur immer in der Gefahr, auszusterben. Für uns ist die Volksreligion eines der Schlüsselelemente unserer hispanischen Ethnizität. Es ist ein Mittel der Selbstidentifizierung. Indem wir an ihr festhalten, nehmen wir sie in Anspruch als einen Teil des Kampfes um unsere ganz eigene Lebensweise innerhalb einer sehr dominanten und elitären Kultur. Volksreligion ist für uns «ein System von Symbolen, das wirkt, um machtvolle, überzeugende und langlebige Stimmungen und Motivationen zu begründen (...), indem Vorstellungen von der allgemeinen Ordnung des Lebens formuliert, und diese Vorstellungen in eine derartige Aura der Faktizität gehüllt werden, daß die Stimmungen und Motivationen ausschließlich realistisch erscheinen«[8].

Viele Symbole der Volksreligion, die die Mitte der *Mujerista*-Liturgien bilden, stammen von der mittelalterlichen Andachtsfrömmigkeit des katholischen Spaniens und von den afrikanischen und amerikanisch-indianischen Glaubenspraktiken unserer Vorfahren. Sie stammen außerdem von den Ritualen einer sehr großen Zahl unserer Schwestern und Brüder in Lateinamerika, in der Karibik und in unseren Gemeinden in den USA. Diese Symbole erhalten oft von den Originalen abweichende Bedeutungen, so wie sie aus den drei religiösen Traditionen, die die Wurzel der hispanischen Volksreligion bilden, zusammengetragen werden. Diese Symbole gehen Hand in Hand mit Glaubensvorstellungen, Einstellungen und Werten. Daher ist unsere Volksreligion wirklich eine religiöse Subkultur, denn sie ist eine Art und Weise des Denkens und Handelns nicht einzelner, sondern der Hispanier als einer ganzen Gruppe von Menschen. Als solche wird sie als ein intrinsisches Element unserer Kultur weitergegeben.

Um für *Mujerista*-Liturgien befreiende Symbole und rituelle Muster zu finden, müssen wir daher nicht in die Ferne schweifen. In unserer eigenen Volksreligion haben wir einen reichhaltigen «Komplex an symbolischen Praktiken, die - diskursiv oder nicht-diskursiv - im rituellen Drama aufgeführt und in visuellen Darstellungen materialisiert», ohne weiteres verfügbar sind[9]. Jedoch sammeln wir sie nicht wahllos an. Indem wir ein auf den Aspekt der Befreiung gerichtetes Objektiv verwenden, erkennen wir *Mujeristas*, daß auch die Volksreligion ihre Mängel und Ambiguitäten hat, daß auch sie Elemente birgt, die direkt oder indirekt dazu dienen, die Unterdrückung hispanischer Frauen zu legitimieren. Einige dieser nicht-befreienden Elemente sind Fatalismus, Aberglaube und die Glorifizierung des Leids. Elemente dieser Art weisen wir selbstverständlich zurück. Doch der Befreiung dienende Elemente der Volksreligion wie etwa die Gegenwart des Göttlichen in unserem alltäglichen, gewöhnlichen Leben, den direkten Zugang zum Göttlichen, die nicht-klerikale Leitung - dies alles nehmen wir natürlich auf und nutzen es umfassend in *Mujerista*-Liturgien. Diese Elemente schenken uns einen revolutionären Impuls in unserem Überlebenskampf.

M u j e r i s t a - Liturgien als Sicherheitsraum

In den USA sind hispanische Frauen ebenso wie hispanische Männer auf vielerlei Weise Fremde in eben dem Land, in dem wir leben. Sie finden Verständnis und Anerkennung und eine Art geduldeter Teilhabe an der Gesellschaft insgesamt, solange wir uns in die vorherrschenden kulturellen Normen und Muster dieser Gesellschaft «übersetzen». Durch ihre bloße zahlenmäßige Stärke haben Hispanier - besonders in Kalifornien, Texas, Neu Mexiko, Süd-Florida, Washington D.C., Nord-Ost-New Jersey und im weiteren Bereich von New York City - Einfluß auf die dominante Kultur, aber in nur sehr begrenztem Maß. Oftmals wurde dieser Einfluß in eine kommerzielle Verwertung unserer Kultur umgekehrt, was soviel heißt wie daß man in den USA problemlos hispanische Musik hören und hispanische Speisen essen kann, ohne irgend etwas über die hispanische Geschichte und unsere Sitten und Wertvorstellungen zu wissen.

Nur wenn wir Hispanier uns unseren *barrios* (Stadtvierteln), unseren Nachbarn zuwenden, können wir wir selbst sein. Jedoch selbst dort sind Frauen nicht ganz zu Hause. Da die hispanische Kultur eine patriarchalische Kultur ist, müssen wir hispanischen Frauen uns

selbst in unseren eigenen Gemeinschaften, in unseren eigenen Familien und in unseren eigenen Wohnungen weiterhin «übersetzen». Hat eine hispanische Frau erst einmal ein kritisches Bewußtsein gegenüber ihrer Unterdrückung entwickelt, wird sie eine *Mujerista*, und das Bemühen, sich selbst zu «übersetzen», wird umso anspruchsvoller und schwieriger. *Mujerista*-Liturgien sind in vieler Hinsicht ein Sicherheitsraum für uns, der uns die Möglichkeit eröffnet, mehr über uns selbst herauszufinden, miteinander ungezwungen umzugehen und zu feiern, wie wir uns das Göttliche vorstellen und wie wir die Fragen nach dem letzten Sinn verstehen. Mujerista-Liturgien sind frei von patriarchalischen Verzerrungen und anderen Formen der Herrschaft wie ethnischer Voreingenommenheit, Klassendenken und Elitarismus. Und ein Zeichen dafür, wie wohl *Mujerista*-Liturgien dieses Ziel erreichen, ist die Tatsache, daß hispanische Frauen während unserer Rituale ihre Seele offenbaren und Vertrauliches und Gedanken miteinander teilen, von denen sie sagen, sie seien zuvor nicht - auch nicht vor sich selbst - in der Lage gewesen, so etwas zuzugeben.

Zum Beispiel versammelten sich am Ende einer nationalen Konferenz von hispanischen Frauen 150 von uns zu einem Abschluß-Heilungsritual. Wir saßen auf dem Boden rund um ein riesiges Wasserbassin, das umrandet war von Kerzen, Steinen, Blumen und Photos geliebter verstorbener oder noch lebender Menschen und zahlreicher Heiligenbilder von Unserer Lieben Frau von Guadalupe, Unserer Lieben Frau der Barmherzigkeit, Unserer Lieben Frau vom Berg Karmel, Unserer Lieben Frau von Altagracia, dem Kind von Prag, dem Heiligen Kind von Atocha, dem Gekreuzigten Herrn von Esquipulas, der hl. Theresia von Lisieux, dem hl. Judas, dem hl. Joseph und anderen. Nach einigen Augenblicken der Stille und einem Versammlungslied luden uns die Veranstalter (im engl. Original «enabler», d.h. die, die diese Liturgie ermöglichten; A.d.Ü.) der Liturgie ein, einen Stein zu nehmen, ihn ins Wasser zu legen und gleichzeitig - wenn wir wollten - eine Verletzung zu nennen, von der wir geheilt werden wollten. Über 45 Minuten lang nannten die Frauen ihre Verletzungen und baten um Heilung. Eine Tochter und ihre Mutter umarmten sich und weinten, nachdem die Tochter darum bat, von ihrem Widerwillen gegenüber ihrer Mutter geheilt zu werden. Eine Frau sagte, dies wäre das erste Mal gewesen, daß sie akzeptiert hätte, daß sie Heilung braucht, um eine außereheliche Affäre, in die sie verwickelt war, zu beenden. Eine andere Frau bat um Heilung von Homophobie für sich selbst und für alle von uns. Ein junges Mädchen bat um Heilung von ihrem Ekel vor der eigenen Fettleibigkeit. Eine junge Farmarbeiterin wollte von ihrer Angst geheilt werden, sie könnte ihre Arbeit verlieren, wenn sie sich für ihre Rechte einsetzte.

Die Heilungsbitten wurden eine nicht abschließbare Litanei, da die hispanischen Frauen erkannten, daß sie in Sicherheit waren, daß sie laut sagen durften, was manche von ihnen nicht einmal vor sich selbst zu äußern gewagt hatten. Auf verschiedenste Weise «hörten» solche Frauen sich selbst in der Rede der anderen sprechen. Als sie so freimütige Gebete um Heilung von solch intimen Verletzungen hörten, befähigten die Frauen einander außerdem, sich gegenseitig dazu zu ermuntern, ihren Schmerz auszudrücken. Und nichts konnte sie aufhalten. Ab und zu versuchten die Veranstalter freundlich, diesen Teil der Liturgie zu einem Ende zu bringen, doch ohne Erfolg. Es flossen viele Tränen, da die hispanischen Frauen dieses Ritual nutzten, um sich selbst, ihr Scheitern, ihre Ängste, Träume und Erwartungen zu offenbaren. Hier mußten sie sich in keiner Weise «übersetzen». Hier, in dem durch dieses Ritual geschaffenen Sicherheitsraum, mußten sie sich nicht verstellen, weil sie mit anderen zusammen waren, die sie auch ohne alles zu verstehen akzeptierten. Hier, in diesem Sicherheitsraum, fanden viele ihre Stimmen wieder - Stimmen, die durch die Randexistenz, die wir als Hispanier und besonders als hispanische Frauen leben, zum Schweigen gebracht worden waren.

Relokalisierung des Heiligen[10]

Mujerista-Liturgien relokalisieren das Heilige, weisen ihm einen neuen Ort zu. Sie lokalisieren das Heilige inmitten der an den Rand

Gedrängten, der Armen und Unterdrückten, statt in den institutionellen Kirchen, die häufig nichts oder wenig tun, um ihre Solidarität mit dem Befreiungskampf der hispanischen Frauen zu beweisen. Weil dem so ist, fordern wir *Mujeristas* für uns religiöse Autorität, die Autorität, auf unsere eigene Weise Kontakt zum Göttlichen aufzunehmen, entsprechend unserer eigenen Erfahrung und indem wir unser Mujerista-Selbst einbringen, das nach dem Bilde Gottes, als eine Metapher für das Göttliche geschaffen wurde. Daher bedrohen *Mujerista*-Rituale die Kontrolle des Göttlichen, die die Kirchen - und zwar ziemlich erfolgreich - seit Jahrhunderten zu ihrem Exklusivbesitz erklärt haben.

Mujerista-Liturgien könnten aber eine größere Wirkung haben, wenn wir die Kirche aus soziologischer Perspektive analysierten. Die Kirche ist vom Gesichtspunkt religiöser Macht her betrachtet «jener Gesamtkomplex religiös handelnder Individuen und Institutionen, die zu einer bestimmten Zeit in einer konkreten Gesellschaft das Monopol der legitimen Ausübung der religiösen Macht innehaben»[11]. Die Kirche hat in diesem Sinne daher die Fähigkeit, «einem von ihr Bevollmächtigten, einer Lehre, einer Handlung oder einer Organisation religiöse Legitimität»[12] zu verleihen. Genau das ist es, was die patriarchalisch organisierte Kirche für die patriarchalischen Systeme und Organisationen leistet, die die hispanischen Frauen an den Rand drängen und uns dominieren und unterdrücken.

Indem *Mujerista*-Liturgien das Heilige relokalisieren, der Kirche ihre religiöse Macht abringen und ihre Fähigkeit, die gegenwärtige Gesellschaft zu legitimieren, beschränken, beginnen unsere Rituale den sozialen Zusammenhalt der patriarchalischen Gesellschaft zu bedrohen. Weil *Mujerista*-Liturgien die hispanischen Frauen im Denken einigen und ihnen eine Alternative zum patriarchalisch geprägten gesellschaftlichen Bewußtsein vorstellen, produzieren unsere Rituale außerdem eine *mística*, eine nicht greifbare Kraft, die die hispanischen Frauen befähigt, ihren Unterdrückern die Stirn zu bieten[13]. *Mujerista*-Liturgien produzieren eine *mística*, das heißt einen gesellschaftlichen Zusammenhalt, der die Beteiligten befähigt, zu tun, was sie allein nicht tun könnten, was aber möglich wird mit anderen, die das gleiche Ritual erfahren.

Ein Beispiel dessen ereignete sich während der Dritten Nationalen Hispanischen Pastoral-Versammlung (*Encuentro*), die im August 1985 in Washington stattfand. Der «Input» des Prozesses, der in hispanischen Gemeinschaften überall im Land fortgeführt wurde, hatte sich in verschiedenen Erklärungen niedergeschlagen, die als Grundlage für einen nationalen Pastoralplan für katholische Hispanier dienen sollten. Keine dieser Erklärungen enthielt eine Verurteilung der ablehnenden Haltung der Kirche, Frauen die volle Beteiligung in der Kirche zu gewähren. Bei der ersten allgemeinen Sitzung, bei der die Repräsentanten der Diözesen über die vorgeschlagenen Erklärungen abstimmen sollten, wurde eine neue Erklärung vorgelegt, die von der vollen Beteiligung von Frauen in der Kirche handelte. Obwohl eine Mehrheit der Stimmen (mindestens 51 Prozent) die neue Erklärung billigte, verlangten die Organisatoren, daß die absolute Mehrheit Bedingung und daher eine einfache Mehrheit nicht annehmbar sei.

In dieser Nacht trafen sich einige von uns, um über das weitere Vorgehen zu entscheiden. Wir glaubten, es sei wichtig, zu zeigen, daß die Frage der vollen Beteiligung von Frauen in der Kirche nicht nur die Idee einer Minderheit von Menschen dort war. Wir entschieden, daß ein Ritual das wäre, was die meisten Leute anziehen würde. Und so verbreiteten wir die Nachricht, daß wir uns am nächsten Tag eine halbe Stunde vor Beginn der nächsten allgemeinen Sitzung auf den Stufen des Nationalheiligtums, wo die Versammlung stattfand, versammeln würden. Wir würden uns zum Gebet versammeln. Das Ritual, das wir gestalteten, war höchst einfach; wir wollten uns mit einem Transparent, das wir mitgenommen hatten und das höflich-milde Aussagen enthielt, hinstellen und dabei laut den Rosenkranz beten. Nichts weiter: Nur den Rosenkranz beten.

Wir dachten, daß wir vielleicht 50 oder 100 zum Mitmachen bewegen könnten. Aber schließlich waren es 400 oder 500, vor allem Frauen, die teilnahmen. Anstatt sich drinnen darauf vorzubereiten, am «offiziellen» Morgengebet teilzunehmen, waren mindestens die

Hälfte der Teilnehmer der Sitzung draußen und beteten den Rosenkranz zum Zeichen des Protestes. Dieses einfache Ritual, das solange die Hauptstütze hispanischer Frauen gewesen war, hatte das Heilige erfolgreich relokalisiert. Wir hatten die Macht der Kirche, zu legitimieren, was auf dem *Encuentro* geschieht, mit Erfolg in die Grenzen gewiesen - zwar nur vorübergehend, aber in sehr realer Weise. Das Heilige war nun mit uns draußen, während wir durch Beten protestierten. Und erst als wir singend in die Kirche einzogen, erst als wir das Heilige in uns mitbrachten, konnte das geplante Eröffnungsgebet in der Kirche beginnen.

In der Analyse dessen, was sich während unseres Protestrituals ereignete, sind zwei Punkte bemerkenswert. Erstens, als wir den Rosenkranz beteten, sahen wir Frauen, von denen wir viele persönlich kannten und die nicht zu denen gehörten, die gegen Priester und Bischöfe protestieren; wir sahen sie stärker werden in ihrer Forderung nach Gerechtigkeit und zorniger werden über die Art und Weise, in der ihnen die Abstimmung, die gewonnen worden war, genommen werden sollte. Dieser Zorn, diese Stärke waren es, die die Menschenmenge am Ende des Rosenkranzes - spontan und zur Überraschung derer, die das Ritual organisiert hatten - singend in die Kirche einziehen ließen. Die hispanischen Frauen wollten ihren Protest nach innen tragen, in den von den «offiziellen» Autoritäten kontrollierten Raum. Wir wollten sicher gehen, daß die für den *Encuentro* Verantwortlichen zur Kenntnis nähmen, daß wir ihnen nicht erlauben würden, uns zu ignorieren, daß wir ihnen nicht erlauben würden, uns unser Recht, unsere Glaubensüberzeugungen zu äußern, streitig zu machen, und daß sie diese mit in Betracht zu ziehen hätten.

Zweitens hatten sich die meisten der Frauen dort am nationalen Prozeß beteiligt, der die Erklärungen, die schließlich auf dem *Encuentro* vorgeschlagen wurden, hervorgebracht hatte. Dennoch hatten sie nicht auf eine Erklärung über die Rolle von Frauen in der Kirche insistiert. Aber auf der nationalen Versammlung hatte ein sehr einfaches Ritual eine *mística* produziert, die die Frauen dazu befähigte, Gerechtigkeit für sich zu fordern.

Verschiedene der Hauptorganisatoren des *Encuentro* gaben wiederholt einer kleinen Gruppe von uns - dreien von uns! - die Schuld für das, was sich dort ereignet hatte. Wie unrecht sie hatten! Es ist gar nicht möglich, daß bloß drei von uns die Frauen motiviert und organisiert hätten, das zu tun, was sie getan hatten. Was dort wirksam geworden war, war dieses Verständnis von *mística*, das durch *Mujerista*-Rituale erzeugt wird. Und was war das Ergebnis? Obwohl die Erklärung, die zuvor eine Mehrheit der Stimmen erhalten hatte, nicht aufrechterhalten werden durfte, wurde an deren Stelle eine andere, weniger scharf formulierte, aber nichtsdestoweniger gute Erklärung gesetzt, die in den hispanischen nationalen Pastoralplan aufgenommen und von den hispanischen Bischöfen unterzeichnet wurde. Und darum dürfen wir das, was sich für die Frauen, die an diesem Ritual teilnahmen, persönlich ereignete, nicht herunterspielen. Es gibt keine Möglichkeit, die Wirkung, die diese Erfahrung für sie alle hatte, im allgemeinen zu ermessen. Aber ausgehend von ungefähr zwei Dutzend von Frauen, mit denen wir darüber sprachen, half ihnen die Teilnahme am *Mujerista*-Ritual außerordentlich dabei, die Unterdrückung der Frauen in der Kirche zu erkennen und zu beschließen, an einer Veränderung dieser Situation zu arbeiten.

Schluß

Mujerista-Liturgien sind Ergebnis und Ausdruck der Entscheidung hispanischer Frauen, selbstbestimmte Frauen zu sein. In diesen Ritualen schöpfen wir aus unserer Lebenserfahrung, unseren Nöten, Hoffnungen und Erwartungen, um von hierher Rituale zu schaffen, die uns helfen, immer nachdrücklicher zu realisieren, daß Gott eine bevorzugte Option für uns getroffen hat, weil wir an den Rand gedrängt und unterdrückt sind. Und obwohl die Kirche fortfährt, hispanischen - tatsächlich aber allen - Frauen die volle Beteiligung in der Kirche zu verweigern, glauben Mujeristas, daß die Wiederaneignung des Heiligen, die sich in unseren Ritualen ereignet, letztendlich dazu beiträgt, die gesellschaftliche Ordnung

zu verändern. Unsere *Mujerista*-Liturgien sind wunderbar und verändernd. Aber sie sind gleichzeitig eine Herausforderung für uns *Mujeristas*, den Kampf aufzunehmen - zu erkennen, daß kämpfen bedeutet, zu leben.

[1] *«Mujerista»* ist eine Wortneuschöpfung, die wir zur Bezeichnung des Befreiungskampfes hispanischer Frauen, die in den USA leben, geschaffen haben.

[2] Unter denen von uns, die in spanisch-sprachigen lateinamerikanischen oder karibischen Ländern geboren sind oder Vorfahren dort haben, gibt es keine Übereinstimmung in der Frage, ob wir uns Latinos/Latinas oder Hispanier nennen sollen. Ich habe mich in diesem Artikel willkürlich für «Hispanier» entschieden Zu einer Erläuterung der Bedeutung unserer hispanischen Ethnizität siehe Ada María Isasi-Díaz, En la Lucha - In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology (Minneapolis 1993) Kap. 1 und 2.

[3] Da unsere Kultur vorwiegend eine nichtsäkularisierte Kultur ist, verbinden sich die meisten Feiern, die von hispanischen Frauen organisiert werden - ganz gleich, was gefeiert wird -, irgendwie mit unserem Verständnis vom Göttlichen. In diesem Artikel beziehen wir uns jedoch ausschließlich auf solche Feiern, die uns intentional zu einem Bewußtsein der Gegenwart Gottes in unserem Leben und unserer Beziehung zum Göttlichen verhelfen wollen.

[4] C. Bell, Ritual Theory, Ritual Practice (New York 1992) 81-92, 123.

[5] M. Collins, «Principles of Feminist Liturgy» in: M. Procter-Smith u. J. Walton (Hg.), Women at Worship (Louisville 1993) 19, 17-24.

[6] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8) (Bonn 1979) 79.

[7] Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie, 1. Kapitel.

[8] C. Geertz, The Interpretation of Culture (New York 1973) 90.

[9] M.R. Candelaria, Popular Religion and Liberation (Albany 1990) 13.

[10] Für diese Einsichten bin ich Schwester Gay Redmond zu Dank verpflichtet. Sie war Doktorandin an der Drew-Universität in der Abteilung Religion und Gesellschaft und starb, bevor sie ihre Dissertation abschließen konnte.

[11] O. Maduro, Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzung (Fribourg 1986) 145.

[12] Ebd.

[13] Im Englischen wird das französische Wort «mystique» verwendet, um *mística* zu übersetzen. Siehe R. Golden, The Hour of the Poor, The Hour of Women (New York 1991) 17. In der unveröffentlichten Planung ihrer Dissertation verwendete Schwester Gay Redmond nach dem Verständnis E. Durkheims «effervescence» (dt. Aufbrausen, Übersprudeln), um *mística* zu erläutern. Siehe Emile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, übers. v. Joseph Ward (New York 1965) 257-261.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ADA MARÍA ISASI-DÍAZ

ist Kubanerin, lebt in New York City und arbeitet an der Entwicklung einer *Mujerista*-Theologie - einer US-hispanischen Frauen-Befreiungstheologie. Sie promovierte am Union Theological Seminary in New York City. Sie ist Professorin für Ethik und Theologie an der Theological and Graduate Schools of Drew University in Madison, New Jersey. Ihr Hauptwerk ist Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church und En La Lucha - In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology. Gegenwärtig untersucht sie das Verständnis hispanischer Frauen von der Verleiblichung und wie dies ihr moralisches Handeln beeinflußt. Sie ist Mitglied der «Academy of Catholic Hispanic Theologians in the USA» und hat zum Aufbau der «Hispanic American Religion, Culture and Society Group» an der American Academy of Religion mitgewirkt. Anschrift: Drew University, The Theological School, Madison, New Jersey 07940-4061, USA.

Teresa Berger

Frauen als Fremd-Körper im Leib Christi?

Ein Blick auf den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen

Eine vor wenigen Jahren erschienene Sammlung von Frauenliturgien trägt den hoffnungsfrohen Titel *Wir sind keine Fremdlinge mehr*[1]. Der Titel gibt einem neuen Lebensgefühl von Frauen Ausdruck, die sich nicht mehr wie Fremdkörper im Leib Christi, der Kirche, fühlen wollen. Gerade im liturgischen Leben war diese Entfremdung der Frauen besonders sichtbar. Sie ging nicht zuletzt mit einer Ent-Fremdung des weiblichen Körpers vom Heiligen bzw. vom Heiligtum einher. Ich möchte im folgenden in einem breiten geschichtlichen Bogen diese Entfremdung der Frauen von der Liturgie, aber auch ihre Rückeroberung des gottesdienstlichen Lebenszusammenhangs gerade in den letzten Jahren skizzieren.

1. Am Anfang: der Frauen-zentrierte Kult?

In der 1992 erschienenen *Chronik der Frauen,* einer fast 700-seitigen Geschichte des weiblichen Lebenszusammenhangs, finden sich die folgenden Angaben zu den frühesten Kulträumen und Kultobjekten des Menschengeschlechts[2]: Die Symbolwelt der Hominiden bezieht sich zum großen Teil anscheinend auf den Lebensbereich der Frauen. So sind zum Beispiel Frauenbilder und Frauenkörper die ersten Themen beginnender figürlicher Kunst - dies bei einem fast vollkommenen Fehlen männlicher Figuren. Frauenfiguren scheinen also (mit) im Zentrum kultischer Verehrung der frühen Menschheit gestanden zu haben. Auf eine gynäzentrische kultische Welt verweisen auch die frühesten bekannten Gottesdienstträume des Menschengeschlechts: die Tempelanlagen auf Malta und Gozo (um 3600 v. Chr.). Die Steintempel dieser Kultzentren erscheinen in ihren Grundrissen den Formen des weiblichen Körpers nachgebaut (bauchiger Innenraum, halbrunde Nischen, runder Hauptaltar) und waren mit Symbolen der Göttin (Dreieck, Spirale) geschmückt. Viele Indizien des frühesten kultischen Lebens der Menschen weisen also auf gynäzentrische Formen hin.

2. Der gottesdienstliche Lebenszusammenhang der Frauen im Christentum

Blicken wir von diesen anscheinend gynäzentrischen Frühkulturen auf das Christentum, so ist eines - mag die frühgeschichtliche Forschung auch noch so hypothetisch sein - klar: Im Christentum sind wir eindeutig nicht (mehr?) mit einer gynäzentrischen gottesdienstlichen Kultur konfrontiert[3]. Auch wenn zusammenhängende Forschungsarbeiten über den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang von Frauen in der Geschichte des Christentums fehlen[4], dürfte *dies* doch offensichtlich sein.

Meine These lautet, daß (unter anderem) zwei Konstanten den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen durch die Geschichte bestimmen: erstens der geschlechtsbedingte Ausschluß vom Priesteramt und zweitens das (nicht weniger geschlechtsbedingte) Menstruationstabu. Beide führten auf je spezifische Art und Weise zum Ausschluß der Frauen von bestimmten Bereichen gottesdienstlichen Lebens.

Dabei scheint für die Anfänge des Christentums die Liturgie noch stärker Frauen-geprägt als in der weiteren geschichtlichen Entwicklung: Die frühe Kirche war in den Städten durch einen relativ hohen Frauenanteil, oft aus der städtischen Oberschicht, geprägt. Diese Frauen stellten vielfach ihre Häuser als gottesdienstliche Räume zur Verfügung, und Frauen fungierten als «Vorsteherinnen» (prostatis, vgl. Röm 16,2) dieser ihrer Hausgemeinden. Die frühen Frauen-geprägten Liturgien werden aber - mit dem Zurückdrängen des Einflusses von Frauen - abgelöst durch Frauen-spezifische *Teilbereiche* liturgischen Lebens.

Um hier nur ein Beispiel zu nennen: Im

Testamentum Domini, einer syrischen Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts, wird ein Frauenspezifischer gottesdienstlicher Lebenszusammenhang deutlich greifbar: So betreten Frauen das Gotteshaus anscheinend durch einen speziellen Fraueneingang (von Diakoninnen bewacht?) und wohnen dem Gottesdienst von Männern getrennt bei. Die Witwen und Diakoninnen haben bei der Feier der Eucharistie einen eigenen Platz im Altarraum (gegen Kanon 44 der Kanones von Laodicea), der aber nicht eingenommen werden darf während der Zeit der Menstruation.

Für die weitere Entwicklung folgenreich wurde besonders die nach Geschlechtern getrennte Platzordnung, wie sie auch außerhalb des *Testamentum Domini* bezeugt ist. Der Ursprung dieser geschlechts-spezifischen Platzordnung ist unklar: Nahe liegt die Übernahme der gottesdienstlichen Absonderung von Frauen im Judentum. Klar ist im *Testamentum Domini* wie auch in den anderen Kirchenordnungen der Ausschluß der Frauen vom Altardienst, wobei das *Testamentum Domini* Witwen und Diakoninnen - entgegen den Kanones von Laodicea, wie schon erwähnt, einen Platz im Altarraum zuweist. Mit dem Verfall des Viduats und Diakonats für Frauen entfiel aber auch dieser Frauenraum innerhalb des Altarraums, und es kam für Frauen zu einem praktisch vollständigen Verbot des Eintritts in den Altarraum und zum Ausschluß von liturgischen Diensten im Altarbereich. Aber auch im restlichen Kirchenraum selbst, der vom Ausschluß der Frauen vom Priesteramt nicht direkt betroffen war, wirkte sich das Menstruationstabu aus, so zum Beispiel in der mancherorts eingeschränkten Teilnahme am Gottesdienst (Taufaufschub bei Menstruation, vgl. Hippolyts *Traditio Apostolica* 20) und am Kommunionempfang zur Zeit der Menstruation (vgl. zum Beispiel die *Capitula Judiciorum* aus dem 7./8. Jahrhundert) sowie im Verbot von Kirchenbesuch und Kommunion direkt nach der Geburt[5].

Wenden wir uns dem Mittelalter zu, so wird die Frage nach dem gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen äußerst kompliziert, weil vielgestaltig und bis jetzt forschungsmäßig nicht aufgearbeitet. Eines ist offensichtlich: Im Mittelalter waren Frauen weiterhin von einem liturgischen Raum so gut wie ausgeschlossen: dem Altarraum. Daß in einigen Klosterkirchen die Nonnen diesen Raum auch bei der Feier der Eucharistie nicht einmal sehen konnten, ist nur eine Verschärfung einer allgemeinen geschlechtsspezifischen gottesdienstlichen Raumverteilung, die Frauen klar vom Zentrum des Heiligtums ausgrenzt. Andererseits wissen wir, daß im Mittelalter Frauen in monastischen Gemeinschaften die Rolle der Sakristanin übernehmen konnten und damit verantwortlich waren für Glockengeläut, liturgische Kerzen, die Pflege des Korporale und die Herstellung von Hostien[6]. Die Sakristanin hatte damit zweifellos auch Zugang zum Altarraum. Die Beispiele von Sakristaninnen zeigen schon, daß das Verbot des Betretens des Altarraums für Frauen Ausnahmen kannte. Auf «standesmäßige» offizielle Ausnahmen verweist später das *Pontificale Romanum* (1596): Die Regel, daß Frauen den Altarraum nicht betreten dürfen, gilt nicht im Falle von Äbtissinnenweihe, Königinnenweihe, Jungfrauenweihe und Krönung einer Königin.

Ich konnte in diesen geschichtlichen Hinweisen nur ganz wenige Punkte skizzieren. Die Frage der liturgischen Lebenserfahrung von Frauen ist natürlich viel komplexer, als es mein Überblick vermuten läßt: Die liturgische Lebenserfahrung ist ja nicht nur direkt vom Stand einer Frau abhängig (Nonne, Laiin, Äbtissin, Königin) und von ihrer zeitlichen und geographischen Beheimatung, sondern auch von der Art der Liturgiefeier (Eucharistie, Taufe, Stundengebet, Begräbnis usw.) und der Art des liturgischen Raumes (Pfarrkirche, Klosterkirche, Kathedrale) bzw. des liturgischen Funktionsortes (Altar, Kirchenschiff, Ambo, Chor, Empore usw.).

3. Der gottesdienstliche Lebenszusammenhang der Frauen heute

Auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung kann unser Jahrhundert als eine Zeit der Rückeroberung bzw. auch Neudefinition liturgischen Lebens durch Frauen verstanden werden. Die Veränderungen gottesdienstlicher Lebenserfahrung von Frauen kommen

vor allem in Verbindung mit Schwerpunktverschiebungen im Kirchenbild (Vatikanum II), der Liturgiereform, der zweiten Frauenbewegung und einer neuen liturgischen Aufbruchsbewegung von Frauen auf.

Schon bald nach Beginn der Diskussionen innerhalb der kirchlichen Frauenbewegung Anfang der 70er Jahre regte sich Unzufriedenheit mit den bestehenden gottesdienstlichen Möglichkeiten. Es folgten die ersten praktischen Vorschläge für feministische Liturgien oder auch Gottesdienste von Frauen für Frauen. Inzwischen hat sich eine ganze Lawine von Veröffentlichungen zum Thema «Frauengottesdienste», «Frauengebete» und feministische Liturgien in Bewegung gesetzt[7]. Um diese Liturgien soll es im folgenden gehen.

a) Die Androzentrik der gottesdienstlichen Tradition als Problem

Ausgangspunkt der Diskussion um die Androzentrik der gottesdienstlichen Tradition war die (wohl kaum zu bestreitende) Beobachtung der weitgehenden Unsichtbarkeit der Frauen in der gottesdienstlichen Feier. Man bzw. in diesem Falle wirklich: Frau erkannte, daß Frauen, abgesehen davon, daß sie in den meisten Fällen den größeren Anteil der den Gottesdienst Feiernden darstellen, *als Frauen* nicht repräsentiert sind. Das beginnt mit der fast immer Männern vorbehaltenen Leitung des Gottesdienstes und Anreden wie «liebe Brüder», setzt sich aber fort in viel subtileren Elementen (zum Beispiel der engen Auswahl von biblischen Frauengeschichten im Lektionar) bis hin zu der fast ausschließlich maskulin geprägten Gottesanrede. Auch Frauen-spezifische Anliegen sind in der Liturgie unterbelichtet: Wir anerkennen zum Beispiel die Freiheit von der Beschneidung als wichtiges Symbol der Universalität des Heils: Nur wurden Frauen als Zeichen der Aufnahme in die jüdische Glaubensgemeinschaft ohnehin nie beschnitten. Die Freiheit von der Beschneidung als Bild für die Universalität des Heiles ist also ein Bild, das Frauen im Grunde ausschließt - keine hilfreiche Tatsache, wenn man die Universalität des Heils verdeutlichen will.

b) Frauengottesdienste und feministische Liturgien als Versuch der Aufhebung gottesdienstlicher Androzentrik

Überblickt man die mannigfaltigen Versuche mit Frauengottesdiensten und feministischen Liturgien, so lassen sich trotz vieler sehr unterschiedlicher Konzeptionen doch auch wichtige Gemeinsamkeiten feststellen. Diese Gemeinsamkeiten scheinen mir das Charakteristische und das Proprium einer von Frauen gestalteten Liturgie zu signalisieren[8]. Sie möchte ich im folgenden beschreiben, weil sie am besten die Kritikpunkte an der bestehenden Liturgie aufzeigen, die in allen feministischen Liturgien implizit - und oft auch explizit - mitgegeben sind. Folgende Elemente lassen sich als Proprium einer von Frauen für Frauen gestalteten Liturgie nennen:

1) In den feministischen Liturgien sind Frauen Subjekte der Liturgie. Sie gestalten und leiten den Gottesdienst. Das mag zunächst ganz offensichtlich scheinen; die Bedeutung dieser Tatsache darf aber nicht unterschätzt werden. Frauen sehen und erfahren sich auf einmal als Schöpferinnen und Gestalterinnen eines Bereiches, der ihnen traditionell verschlossen war, wie der kurze geschichtliche Überblick zu Beginn dieses Beitrags deutlich machte. Hier setzten die feministischen Liturgien neu an: Frauen werden zu vollen Subjekten der Feier der Liturgie - nicht nur was die «tätige Teilnahme», sondern auch was die Gestaltung und Leitung der Gottesdienste betrifft.

2) Von Frauen gestaltete Gottesdienste stehen in einer ständigen Spannung zwischen Tradition und Freiheit. In den meisten Fällen werden traditionelle Formen nicht vollkommen aufgegeben, sondern als Rahmen und Folie akzeptiert, wenn sie auch mit neuen, eben feministischen Inhalten gefüllt werden. Dabei kann man anhand der Nähe zur liturgischen Tradition durchaus eine Skala von mild bis zu radikal feministisch in den neuen Liturgien von Frauen feststellen. Immerhin praktizieren viele feministische Liturgien einen relativ freien Umgang mit der vorgegebenen liturgischen Form: So wird zum Beispiel der liturgische Tanz wiederentdeckt, aber es kommt auch zu ganz neuen Frauen-spezifischen litur-

gischen Feiern (wie einem Ritus der Salbung nach einer Vergewaltigung).

3) Feministische Liturgien sind geprägt von einer intensiven Vorliebe für Symbole: Wasser, Öl, Brot, Blumen, Kerzen, Tücher, Erde, Wein - sie alle kommen in viel größerem Maße zur Geltung als in traditionellen Gottesdiensten. Liturgien für Frauen sind so gut wie immer intensiv symbolhaft und körperbezogen gestaltet.

4) Inhaltlich richten sich feministische Liturgien primär darauf, die weitgehende Unsichtbarkeit der Frauen - und das heißt ihrer Geschichte, ihrer Anliegen, ihrer Bedeutung, ihrer Person - in der traditionellen Liturgie aufzuheben. Das androzentrisch-patriarchale Verschweigen der Stimme der Frauen wird korrigiert. Diese Betonung der Erfahrung von Frauen führt zwangsläufig zu einer anthropologischen Konzentration in feministischen Liturgien, wie sie ja in vielen neuen gottesdienstlichen Entwürfen zu beobachten ist. In den feministischen Liturgien ist die anthropologische Konzentration allerdings noch einmal konkretisiert und spezifiziert auf jene «Hälfte der riesigen Menschheit» (Papst Paul VI.), die selbst bei einer anthropologischen Konzentration bis jetzt meist nicht sichtbar wurde: die Frauen. Manchmal führt dies durchaus auch dazu, daß Frauen sich in solchen Liturgien selbst zu feiern und zu romantisieren scheinen. Die deutliche Betonung der Rolle und Bedeutung der Frauen nimmt oft therapeutische Funktionen an (im Sinne einer Stärkung des Selbstwertgefühls und der Solidarität). Die spezifischen Erfahrungen von Frauen, die in die Liturgie eingebracht werden, drehen sich dabei zu einem großen Teil um Leidenserfahrungen: alltägliche Formen der Diskriminierung, der Ausnutzung von und der Gewalt gegen Frauen.

5) Die Konzentration auf die Geschichte, den Lebenszusammenhang, die Anliegen und Leiden von Frauen führt dazu, daß sowohl der biblische als auch der kirchengeschichtliche Hintergrund von der Seite der Frauen her gelesen werden: Gott ist nicht mehr nur der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern auch der Gott Sarahs, Rebekkas und Rahels, nicht mehr nur der Gott der Väter, sondern auch der Gott unserer Mütter. Die Liturgie spricht jetzt nicht allein von den Kirchenvätern, sondern auch von den Kirchenmüttern: von Miriam, Debora und Ruth, von Esther, Susanna, Judith, Maria und Maria Magdalena als Frauen, die Teil der Heilsgeschichte Gottes mit Gottes Volk sind. In diese «Anamnese», diese liturgische Erinnerung von Frauen durch Frauen, werden oft auch Frauengestalten der Kirche miteinbezogen. Weibliche Heilige haben in Frauengottesdiensten Hochkonjunktur. Aber es werden nicht selten auch Frauen in dieses liturgische Gedenken miteinbezogen, die als Teil des Ringens um die Anerkennung der Würde der Frauen Bedeutung erlangt haben. Dieses Ringen, ob innerchristlich oder nicht, wird in feministischen Liturgien als Teil der Befreiungsgeschichte Gottes interpretiert - und somit «liturgiefähig» gemacht. Frauen feiern die Befreiungsgeschichte ihrer Schwestern als Teil ihrer eigenen (gottesdienstlichen) Geschichte - einer Geschichte, die lange Zeit für sie unsichtbar war.

6) Innerhalb dieses neuen Horizontes kommt es auch zu einer veränderten Sicht des traditionellen Sündenverständnisses und damit liturgisch des Sündenbekenntnisses. Fast alle feministischen Liturgien enthalten eine Form des Sündenbekenntnisses, allerdings steht jetzt als Schuld (auch) ganz konkret die Blindheit gegenüber jeder Form von Sexismus, Misogynie und Androzentrik im Vordergrund.

7) Bemerkenswert ist auch, daß thematisch so gut wie alle feministischen Liturgien intensiver als die traditionellen Liturgien an einer positiven Betonung der Schöpfung interessiert sind. Die Zukunftsvisionen, die entworfen werden, verbinden oft das Thema der Befreiung der Frauen mit dem einer geheilten und geheiligten Schöpfung.

8) Charakteristisch und typisch für Frauengottesdienste und feministische Liturgien ist darüber hinaus, daß sie die traditionellen Gottesbilder und Gottesanreden erweitern, um nun auch feminine Bilder und Anreden aufzugreifen, die es ja in Schrift und Tradition durchaus gibt: So wird in diesen Liturgien denn auch oft die Mütterlichkeit Gottes gepriesen oder Gott ganz konkret als «Mutter-Gott» angesprochen.

9) Feministische Liturgien sind fast immer

ökumenisch orientiert: Trennungslinien zwischen den einzelnen Kirchen verblassen vielfach vor der Trennungslinie in allen christlichen Gemeinschaften zwischen Patriarchat und Frauenbefreiung.

Soweit ein kurzer Überblick über die Charakteristika von Frauengottesdiensten und feministischen Liturgien. Sie sind für Liturgiewissenschaftler/innen, die daran gewöhnt sind, den Maßstab ihrer Arbeit in der «norma patrum», der Norm der Väter, zu finden, nicht immer ganz einfach nachzuvollziehen. Es ist aber meines Erachtens für die Kirche fatal, hinter all diesen Versuchen, gottesdienstliche Traditionen im Licht von Frauenfragen zu überdenken, nur einen egozentrischen Feminismus zu vermuten und diese Stimmen von vornherein abzuqualifizieren, bevor sie überhaupt wirklich gehört worden sind.

4. Schlußüberlegungen und Thesen

Die eben genannten Fragen werden deutlich gemacht haben, daß wir zur Zeit wirklich mehr Fragen als Antworten bereithalten. Dennoch können wir uns - auch in dieser Zeit des Fragens und Suchens - nicht von der gottesdienstlichen Gemeinschaft absentieren, nur weil sich noch keine eindeutigen Lösungsmöglichkeiten für das Problem der Androzentrik der bestehenden Liturgie abzeichnen. Wir feiern als Frauen weiterhin Liturgie - wenn auch «auf dem Weg». Mir sind dabei «auf dem Weg» einige Prinzipien wichtig geworden, die ich hier abschließend zur Diskussion stellen möchte:

1) Unsere heutige Liturgie (ich spreche hier als Mitglied der römisch-katholischen Kirche) ist nicht vom Himmel gefallen, wenn sie auch weitaus normierter ist als in vielen anderen kirchlichen Gemeinschaften. Ihre sprachliche Gestalt fand diese Liturgie zu einer Zeit, als die Anfragen der Frauen(-bewegung) an die Kirche, ihre Sprache und Gottesdienste noch nicht existierten bzw. in der nachkonziliaren Zeit noch nicht gehört wurden. Wir werden deshalb in der Zukunft um eine neue Liturgiereform nicht herum kommen, in der die berechtigten Anliegen der Frauen wahrgenommen werden. Kosmetische Frauen-gerechte Verzierungen der bestehenden Liturgie werden auf Dauer nicht genügen.

2) Mir ist das Konzept der «Inkulturation» bei der Suche nach einem Frauen-gerechten Gottesdienst wichtig geworden. Ich verstehe (mit Hans Bernhard Meyer) Inkulturation als Neugestaltung christlichen Glaubens und Lebens von der eigenen Kultur her, aber auch der eigenen Kultur vom Evangelium her. Man kann das neuentstehende Frauenbewußtsein als Entstehen einer neuen Kultur (für die Zögernden: Sub-Kultur) interpretieren: mit einer eigenen «non-sexistischen» Sprache, einer eigenen Geschichte (der Unterdrückung und Befreiung), einer eigenen Kunst und Literatur und einer eigenen Entfaltung von Wissenschaft (Frauenforschung). Die Liturgie wird sich in diese neuentstehende Kultur «inkulturieren» müssen und wollen. Die Schwierigkeit besteht darin, daß erstens diese Kultur (noch) ganz uneinheitlich ist und noch geboren wird, und daß zweitens die Liturgie oft als Teil der zu überwindenden alten Kultur erfahren wird. Übernimmt man dennoch das Modell der Inkulturation, so wird die zentrale liturgische Anfrage an die Frauenkultur sein müssen: Was aus dieser Frauenkultur ist «liturgiefähig», was hat evangeliumswidrige Implikationen?

3) Die neuentstehende Frauenkultur ist in Ablehnung der patriarchalischen Tradition der westlichen Welt geschaffen worden, an der auch das Christentum Anteil hatte. Wir werden an der Anerkennung dieser Tatsache nicht vorbeikommen. Um so wichtiger ist es, die Frauengeschichten und Frauentraditionen, die das Christentum ja durchaus auch besitzt, wiederzugewinnen. Wir müssen gegen einen kirchlichen und gottesdienstlichen Gedächtnisschwund (das heißt nicht zuletzt: in uns selbst) ankämpfen.

Zum Schluß: Wir brauchen, um es mit Dorothee Sölle zu sagen, liturgische «Phantasie» *und* liturgischen «Gehorsam». Die Schwierigkeit wird sein, zu entscheiden, was wann angebracht ist auf dem Weg zu einer (auch) Frauen-gerechten Feier der Liturgie. Vielleicht kann hier nur das Vertrauen in den Geist Gottes, die ruach Jahwe helfen, die Gottes Volk leitet. Und vielleicht wird dann eines Tages ein Drittes Vatikanisches Konzil auch über die kirchliche Frauenbewegung sagen

können, was das Zweite Vatikanum in seiner Liturgiekonstitution über die Liturgische Bewegung sagte: daß sie ein Hindurchgehen des Geistes Gottes, der ruach Jahwe, durch die Kirche darstellt.

1 Vgl. Evangelisches Missionswerk (Hg.), Wir sind keine Fremdlinge mehr. Frauen halten Gottesdienst. Ein Werkstattbuch. (Hamburg ^{2}1987)

2 Vgl. A. Kuhn (Hg.), Chronik der Frauen. (Dortmund 1992) 9f, 22, 58

3 Daß dies nicht unbedingt selbstverständlich ist (immerhin gehen Christen davon aus, daß der Leib und das Blut Christi zuerst im Leib einer Frau Gestalt gewannen und daß es genau diese Frau ist, die leib-haftig in den Himmel aufgenommen wurde), zeigt das wichtige Buch von C. Walker Bynum, Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. (New York 1992)

4 Ansätze hierfür finden sich in: T. Berger/A. Gerhards (Hg.) Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pietas Liturgica 7) (St. Ottilien 1990)

5 Daß es ein Menstruationstabu gab, sollte heute nicht mehr bestritten werden. Vgl. hierzu zum Beispiel: S. Cohen, Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity, in: S.B. Pomeroy (Hg.), Women's History and Ancient History (Chapel Hill, NC 1991) 273-299; W.E. Phipps, The Menstrual Taboo in the Judeo-Christian Tradition, in: Journal of Religion and Health 19 (1980) 298-303: R. Radford Ruether, Women's Body and Blood: The Sacred and the Impure, in: A. Joseph (Hg.), Through the Devil's Gateway. Women, Religion and Taboo (London 1990) 7-21

6 Vgl. G. de Moor, The Role of the Female Sacristan Prior to Trent, in: Vox Benedictina 10/2 (1993) 306-321

7 Vgl. meine beiden Bibliographien: Women and Worship. A Bibliography, in: Studia Liturgica 19 (1989) 96-110; und Women and Worship. A Bibliography Continued, in: Studia Liturgica 25 (1995) im Druck.

8 Vgl. hierzu auch die (mit anderen Kategorien arbeitende) Charakterisierung feministischer Liturgien durch M. Collins. Principles of Feminist Liturgies, in : M. Procter-Smith/J.R. Walton (Hg.), Women at Worship. Interpretations of North American Diversity. (Louisville 1993) 9-25

TERESA BERGER

geb. 1956; Studium der anglikanischen, evangelischer und katholischen Theologie in Nottingham, Mainz, Genf und Münster; 1984 Dr. theol. in evangelischer Dogmatik, 1989 Dr. theol. in katholischer Liturgiewissenschaft. 1991 Habilitation in Liturgiewissenschaft; seit 1985 Professorin für Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Duke University in Durham, NC (USA). Buchveröffentlichungen u.a.: Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven (Pietas Liturgica Studia 1) (St. Ottilien 1985); Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. (Pietas Liturgica 7) (St. Ottilien 1990); Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. (Praktische Theologie Heute 10) (Stuttgart 1993). Anschrift: Duke University, Divinity School, Durham North Carolina 27708, USA.

Nathan Mitchell

Das Entstehen von neuen Ritualen in der Kultur der Gegenwart

Ein Feldzug gegen Rituale?

In einem inzwischen berühmt gewordenen Brief an den dritten deutschen liturgischen Kongreß in Mainz im April 1964 bemerkte der bedeutende Theologe Romano Guardini, daß die Zukunft liturgischer Erneuerung nicht im Übersetzen von Texten oder im Überarbeiten von Riten liege, sondern im Wiederentdecken «eines vergessenen Tuns und einer verlorenen Haltung». Diese sind, so versicherte er, nichts weniger als *der liturgische Akt selbst* - eine wiederholbare rituelle Handlung, die die tiefsten Sinngebungen und Werte einer Gemeinschaft verkörpert und sie an die Teilnehmer weitergibt. Die anstehende Aufgabe, so warnte Guardini, liege nicht darin, eine neue liturgische Bibliothek zusammenzustellen, sondern *festzustellen, ob die heutigen Menschen zum liturgischen Akt noch fähig sind.*[1]

Zwei Jahre später brachte der berühmte amerikanische Psychologe Erik Erikson etwas Ähnliches zur Sprache. Er behauptete, daß Ritualisierung wichtig sei, um vereinbarte Verhaltensregeln weiterzugeben; um Grenzen zwischen dem «Guten» (dem gesellschaftlich Sanktionierten) und dem «Schlechten» (dem gesellschaftlich Unakzeptablen) festzusetzen; um erfolgreiche gesellschaftliche Institutionen (religiöse, juridische, politische, künstlerische) zu entwickeln; und um Jugendlichen Mechanismen der Anpassung zu geben, die ihnen helfen, in die komplexe symbolische Welt des Erwachsenseins einzutreten. Wir werden Mensch, behauptete Erikson, indem wir das rituelle Repertoire der menschlichen Gemeinschaft erlernen. So schafft der Verfall oder die Entstellung wirksamer Rituale eine öffentliche und private Leere, eine Sinn- und Wertkrise, die zu Gewalt und Aggression führen kann. Wenn eine Kultur «die Gabe, Werte durch sinngebende Ritualisierung zu vermitteln», verliert, warnte Erikson, dann sind die Folgen Neurosen, gesellschaftliche Unordnung, Chaos und Konflikt[2].

Sowohl Guardini als auch Erikson fürchteten, daß die Fähigkeit heutiger Menschen, an sinnvermittelnden Ritualen teilzunehmen, ernsthaft - vielleicht irreparabel - beeinträchtigt wurde. Während der drei Jahrzehnte, die seit dem Zweiten Vatikanum vergangen sind, wurden ähnliche Befürchtungen von Anthropologen, Liturgikern und Experten der Volkskultur geäußert. So verurteilte zum Beispiel der Anthropologe Victor Turner Mitte der siebziger Jahre bitter die postkonziliaren Reformen des römisch-katholischen Gottesdienstes[3]. Weil Ritual *«vorgeschriebenes formales Verhalten, das nicht für technologische Zwecke bestimmt ist»*, sei, und weil sein Ziel darin liege, *«Botschaften äußerster Wichtigkeit, die Mitglieder aneinander binden, zu übermitteln»*, dürften die Formen des Gottesdienstes (so Turner) nicht unüberlegt improvisiert oder leichtfertig verändert werden. Die postkonziliare Liturgie, so klagte er, zerstöre die grundlegenden Charakteristika rituellen Verhaltens: Normativität, Objektivität, Formalität, symbolischen Inhalt, die Fähigkeit, neue Erfahrung aufzunehmen, ohne bekannte, wiederholende Strukturen zu opfern. «Man fürchtet», schrieb er, «daß die tendenziöse Manipulation bestimmter renommierter und strategisch in der Kirche plazierter Interessengruppen die rituellen Bande auflöst, die den gesamten heterogenen, mystischen Leib im Gottesdienst zusammenhielten»[4]. Eine gemäßigtere Reaktion erscheint in einem Essay von Aidan Kavanagh, der Eriksons Forschung zur Ontogenese der Ritualisierung auf den besonderen Kontext des christlichen Gottesdienstes bezieht[5]. *Tradition*, behauptet Kavanagh, ist der Prozeß, durch den alle menschlichen Gesellschaften Werte vermitteln; *Autorität* ist ein zentrales Mittel in diesem Prozeß; *Mythos und Ritual* sind die symbolischen Handlungen, die Werte verkörpern, ihre normative Überlieferung sicherstellen und so Gesellschaften befähigen zu überleben. Wenn der rituelle Prozeß versagt - in der Kultur oder in der Kirche -, ist die Folge gesellschaftliche Auflösung.

Diese Meinung, daß in der heutigen Gesellschaft und Kirche ein «Feldzug gegen Rituale» geführt werde, ist häufig wiederholt worden, besonders von Wissenschaftlern, die in Nordamerika arbeiten. So lamentierte zum Beispiel der verstorbene Professor Mark Searle in einem Aufsatz, der die Ergebnisse einer Fünfjahresstudie über das römisch-katholische Gemeindeleben in den Vereinigten Staaten beschreibt, daß die typische Sonntagsliturgie durch «rituellen Minimalismus» charakterisiert sei, mit «kaum einer Spur von Zeremonie und rituellem Glanz»[6]. Das sei deshalb der Fall, glaubte Searle, weil sich amerikanische Katholiken völlig der vorherrschenden Kultur angepaßt hätten; sie seien «eher typisch *amerikanisch* als typisch katholisch»[7]. Sie scheinen rituelles Verhalten als grundsätzlich unvereinbar mit dem Aufruf des Konzils zu «ganzer, bewußter, aktiver Teilnahme» an der Liturgie zu betrachten. So triumphiere in den Liturgien typischer amerikanischer Gemeinden *Pragmatismus* über Symbolismus; *Individualismus* gewinne das Übergewicht gegenüber einem rituell vermittelten Gefühl gemeinschaftlicher Identität; und *persönliche Autonomie* (statt Tradition, Autorität und dem öffentlichen Interesse) bestimme ethische Werte. Die Folge davon sei, wie der Soziologe Robert Bellah und seine Kollegen beklagen, eine Kultur (und eine *Kirche*), die an die unantastbare

Heiligkeit des einzelnen *Individuums* glaubt. «Alles, was unser Recht verletzt, für uns selbst zu denken, unsere eigenen Entscheidungen zu treffen, unser Leben zu leben, so wie wir es für angebracht halten, ist nicht nur moralisch falsch, es ist ein Sakrileg ... Gut ist, was man als vorteilhaft betrachtet»[8]. Solch krasser Individualismus, so führt Bellah an, führt zu einer radikalen Gemeinschaftsunfähigkeit. Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft wird nur noch gesucht als ein Mittel der *Selbst*verwirklichung, und folglich werden öffentliche Rituale - als die Mittel, um gesellschaftlichen Zusammenhalt, Identität, Bedeutungen und Werte aufrechtzuerhalten - Gelegenheiten, um persönliche «Lebensstilentscheidungen» zu feiern oder um für «besondere Interessen» Lobbyarbeit zu leisten.

So hört man häufig die These (zumindest in den Vereinigten Staaten), daß wir in einer Kultur leben, der prägende öffentliche Riten fehlen. Solch eine Sicht setzte sich in einer Fernsehserie mit hoher Einschaltquote über «Die Macht des Mythos» im Jahre 1988 durch. In dieser Serie behaupteten Joseph Campbell und Bill Moyers, daß der Niedergang wirksamer öffentlicher Rituale amerikanische Jugendliche daran hindere, einen zufriedenstellenden Übergang zum Erwachsensein zu vollziehen. Unsere «ritenlose» Kultur, so führten sie an, könnte somit für eine Unmenge gesellschaftlicher Probleme verantwortlich sein (Drogen, Bandenwesen, Rassenkonflikt, Gewaltverbrechen).

Aber sind solche Klagen gerechtfertigt? Ist die moderne Gesellschaft wirklich «ritenlos»? Führt sie einen «Feldzug» gegen Rituale? Professor David Kertzer hat eine dem widersprechende These aufgestellt. «Ein Blick auf die heutige amerikanische Gesellschaft», schreibt er, «offenbart kaum die Art von ritenloser Gesellschaft, die Moyers und Campbell beschreiben. Selbst im Fall des Übergangs zum Erwachsensein erkennen wir, statt Zeugen des Absterbens von ‹Durchgangsriten› (‹rites de passage›) zu sein, die andauernde zentrale Rolle, die solche Riten spielen. Das High School- (oder College-) Abschlußritual (zum Beispiel) ... bietet für viele Jugendliche des Landes einen zentralen Bezugspunkt; es signalisiert öffentlich ihre Statusveränderung, indem es verschiedenste sowohl offizielle als auch inoffizielle Werte feiert»[9]. In der Tat, so stellt Kertzer fest, *sind öffentliche Rituale stärker ausgeprägt, seit die amerikanische Kultur größer und komplexer geworden ist.* (Die Entwicklung der kommerziell/religiösen «Winterfeiertage» - eine in hohem Maß ritualisierte Festzeit, die von «Thanksgiving» [= amerikanisches Dank-/Familienfest, das an das Überleben der Pilgerväter durch die Hilfe der Indianer erinnert; Anm. d. Übers.] bis Neujahr reicht - ist ein einschlägiges Beispiel.) Dies geschah teilweise, weil im Zuge der stärkeren Mobilität von Gesellschaften Rituale als Hilfsmittel zum Erhalt von Solidarität nicht ansässiger Verwandtschaftsgruppen wichtiger werden[10]. Familienmitglieder leben nicht mehr länger ihr Leben im gleichen Viertel oder in der gleichen Stadt. In der Tat, die traditionell stabile «Kern»-Familie scheint sich aufzulösen; «kaputte Familien» und Haushalte Alleinerziehender werden mehr und mehr üblich. Mehr denn je *hängt* deshalb *das gesamte Verwandtschaftssystem in den Vereinigten Staaten von einem klar festgelegten Zyklus ritueller Anlässe ab, zu denen die verstreuten Familienmitglieder in regelmäßigen Abständen zusammengerufen werden*: Hochzeiten, Taufen, Erstkommunionen, Hochzeitstage, Beerdigungen, «Thanksgiving»-Essen, Weihnachten, etc. Das Versäumnis - oder die Weigerung -, an solchen Anlässen teilzunehmen, signalisieren die Entscheidung, «sich selbst *außerhalb* der Familiengruppe neu zu definieren»[11]. In wachsendem Maß basiert Familienmitgliedschaft nicht auf Blutsbanden, körperlicher Nähe und gemeinsamer Treue zu Berufen und Karrieren (Landwirtschaft, Fabrikarbeit, Medizin, Jura), sondern auf *rituellen Ereignissen, die Menschen zusammenbringen*, häufig aus großen Entfernungen. Teilnahme an diesen «Riten» verkörpert und objektiviert die eigene Beziehung zu einer bestimmten Familiengruppe. Ironischerweise sind in der vermeintlich «ritenlosen» heutigen amerikanischen Gesellschaft *rituelle* Verbindungen stärker als Blutsverbindungen geworden.

Eine neue Kategorie: «neu entstehende» Rituale

Kertzer argumentiert also, daß die moderne Gesellschaft nur denen «ritenlos» erscheine, die darauf bestehen, die Definition von Ritual auf eine begrenzte Gruppe von Charakteristika zu beschränken (zum Beispiel Ritual als *traditionsgebunden, sich wiederholend, formal, sich Veränderung widersetzend, vor-kritisch, un-selbstbewußt, kollektiv* und *referentiell*). Tatsächlich gibt es jedoch immer mehr ethnographische und psychologische Belege, die auf die gegenwärtige *Ausbreitung* von Ritualen hindeuten, besonders unter Frauengruppen, Familien während einer Therapie und einzelnen oder Gruppen in intergenerationellen oder interkulturellen Übergangssituationen[12]. Das Ritual ist lebendig, wo Menschen kritische und kreative Antworten «auf radikal veränderte gesellschaftliche Strukturen»[13] suchen. Was in Erscheinung zu treten scheint, ist nicht eine «Kultur ohne Rituale», sondern *ein neues Verständnis von gesellschaftlichen Bedingungen und gesellschaftlichem Druck, die überhaupt erst Rituale hervorrufen.* Diese Bedingungen können wie folgt umrissen werden:

1. Rituale werden stärker entwickelt - nicht weniger -, wenn Kulturen größer, komplexer und vielfältiger werden. Deshalb ist das Ritual in komplexen modernen Gesellschaften zu einem wichtigen Mittel des Definierens und Erhaltens von Verbindungen zwischen nicht ansässigen (d.h. nicht territorialen) Gruppen geworden.

2. Rituale schaffen Mitgliedschaft in einer Gruppe (z.B. der Familie) und objektivieren sie. Sie haben die Fähigkeit, gesellschaftliche Solidarität hervorzurufen, *selbst bei Abwesenheit gemeinsamer Überzeugungen.* Obwohl zum Beispiel die meisten amerikanischen Juden das Pesach-Seder feiern, stimmen sie nicht alle darin überein, daß es eine präzise religiöse Bedeutung hat.

3. Auch wenn Rituale ihre Stärke nicht von ideologischer Übereinstimmung ableiten, bleiben sie dennoch eine einflußreiche Kraft des Formens von Überzeugungen, weil *sie uns darin bestärken, die Wirklichkeit auf eine bestimmte Art und Weise zu interpretieren.* Die klassische amerikanische «Essensszene» zum Beispiel - der Vater sitzt am Kopfende des Tisches, die Mutter trägt das Essen auf - fördert eine patriarchale Sicht von Familienbindungen (die Männer haben den Vorsitz, die Frauen bedienen). Die Gültigkeit dieser Sicht wird heutzutage weithin bezweifelt; dennoch wird sie immer, wenn bei einem offiziellen Essen traditionelle Regeln der Etikette gewahrt werden, rituell verstärkt.

4. Durch Symbole verknüpfen Rituale kleinere Gruppen (z.B. Familien) zu größeren ethnischen oder kulturellen Zusammenschlüssen. «In Amerika», bemerkt Kertzer, «kann man kaum Symbole ethnischer Zugehörigkeit von Riten des Familienlebens trennen. Amerikaner italienischer Abstammung zu sein, bedeutet, bestimmte ritualisierte Sprachformen zu benutzen, wenn man von bestimmten Verwandten spricht (*il nonno, zio*), ... beim gemeinsamen Essen mit der Familie Pasta zu essen. Kurz gesagt, die Riten, die die Identität der Familie formen, sind nicht von den Riten, die ethnische oder andere Formen von Identität schaffen, getrennt»[14].

5. Wie Freud erkannte, *sind die religiösen Riten Produkte familiärer Riten - nicht umgekehrt.* «Nach Freud war das erste religiöse Ritual ein Essen einer Familie»[15]. Kurzum, theologische Interpretationen treten in Erscheinung, wenn das Bedürfnis entsteht, gesellschaftliche Arrangements durch das Verknüpfen der Gegenwart mit einer «heiligen Vergangenheit» zu legitimieren.

6. Rituale können *wirksame Träger gesellschaftlicher Veränderung* sein. So sind zum Beispiel seit dem Stonewall-Aufruhr im Jahre 1969 «Gay Pride»-Paraden (in Städten wie zum Beispiel New York, Chicago und San Francisco) farbenfrohe, jährlich stattfindende rituelle Prozessionen, die die Zugehörigkeit zu der Schwulen- und Lesbengemeinschaft demonstrieren. Der öffentliche Charakter verbindet nicht nur die Teilnehmer untereinander - indem er sie «aus der Versenkung» holt -, sondern wirbt für ihren Kampf um Bürgerrechte und bringt diesen zum Ausdruck.

Das Problem ist also nicht, daß der zeitgenössischen Kultur Riten fehlen, sondern daß viele hauptamtlich im religiösen Bereich Tätige nicht verstehen, was Ronald Grimes ein *«neu entstehendes* Ritual»[16] nennt. Ein neu entstehendes Ritual ist das, was sich zum Beispiel

ereignet, «wenn eine verschiedenen Stämmen angehörige Gruppe kanadischer und (US-)amerikanischer Ureinwohner einen Ritus erfinden muß, um Knochen von Vorfahren zu beerdigen, die von den 18.000 Skeletten der Ureinwohner, die das «Smithonian Institute» (in Washington D.C.) besitzt, in die Heimat überführt wurden»[17]. Ein neu entstehendes Ritual ist auch das, was geschieht, wenn die Frauen einer römisch-katholischen Ordensgemeinschaft sich versammeln, um die ewigen Gelübde zu feiern oder die Wahl einer Oberin in einem nicht-eucharistischen Zusammenhang feierlich zu begehen. Grimes argumentiert, daß rituelle Traditionen nicht immer «seit ewigen Zeiten» existieren müssen; sie können *ad hoc* erfunden werden. So schrieb Barbara Myerhoff über einen «erfundenen» Ritus für den Abschluß eines religiösen Studienprogramms für Senioren: «*Alle* Rituale sind paradoxe und gefährliche Unternehmungen, die traditionellen und die improvisierten, die sakralen und die säkularen. Paradox, weil Rituale auffällig künstlich und theatralisch sind, und doch darauf angelegt, auf den zwingenden Charakter und die absolute Wahrheit ihrer Botschaften hinzuweisen. Gefährlich, denn wenn man von einem Ritual nicht überzeugt ist, könnte man seiner selbst als jemand gewahr werden, der sie (die Rituale) erfunden hat...Unsere Zeremonien, unsere wertvollsten Vorstellungen und Überzeugungen - alles ist bloß Erfindung, nicht zwingende Verstehensweise der Welt an sich, sondern Ergebnis der Vorstellungskraft Sterblicher»[18].

«Neu entstehende» Rituale sind im amerikanischen Familienleben reichlich vorhanden. Manchmal gründen sie in loser Form auf bestimmten «klassischen» Riten archaischer Kulturen (wie von Anthropologen dokumentiert wird). Ein Beispiel dafür ist das «Männerkindbett», bei dem der Mann einer schwangeren Frau den Zustand der werdenden Mutter rituell nachahmt, sich ins Bett legt, Symptome zeigt (z.B. morgendliche Übelkeit) und sogar die Schmerzen der Geburt «erleidet». Solche Rituale der Rollenumkehrung dauerten bis ins frühe zwanzigste Jahrhundert an (zum Beispiel in Teilen von Brasilien). In den Vereinigten Staaten der Gegenwart wurden Riten, die man traditionell mit «Männerkindbett» verband, in eher technisierter Form neu erdacht. Bei der Lamaze-Methode machen die Männer Übungen ihrer Frauen mit (z.B. reguliertes Atmen), die diese körperlich und emotional auf die bevorstehende Geburt vorbereiten; tatsächlich gehen viele amerikanische Männer sogar noch weiter, indem sie direkt bei der Geburt dabei sind - was in archaischen Gesellschaften nicht geschah[19].

Riten bei gesellschaftlichen Randgruppen

Grimes' These, daß «neu entstehende Rituale» besonders am *Rand* einer Gesellschaft hervorbrechen, scheint bestätigt, wenn man sich Gruppen ansieht (besonders in der amerikanischen Gesellschaft), wo gegenwärtig Rituale gedeihen und häufig auftreten. Von solchen marginalisierten Gruppen - häufig als «moralisch verkommen» stigmatisiert - kann eine hier hervorgehoben werden: die Gruppe der Anonymen Alkoholiker (AA).

Rituale der Versöhnung und Genesung: Die Zwölf Schritte von AA stellen einen «Schnellkurs der Umkehr» dar. Vom «Großen Buch» - so der liebevolle Titel, den AA-Mitglieder ihrem «Satzungstext» *Anonyme Alkoholiker* geben (in Deutschland wird bei AA vom «Blauen Buch» gesprochen, nach der Farbe des Einbandes der deutschsprachigen Ausgabe; Anm. d. Übers.) - als «Leitfaden zu geistlichem Fortschritt» definiert, sind die Schritte praktische Vorschläge (*keine* Regeln!), deren Absicht es ist, Alkoholiker zu immer tiefergehenden Ebenen der Genesung zu führen, indem sie ihnen helfen, «einen Schritt zurück in das universale Herz der Menschheit zu machen» (wie der Mitbegründer von AA, Bill W., zu sagen pflegte). So konfrontieren die Schritte Alkoholiker mit der Notwendigkeit der Ernüchterung von sich selbst, der Kapitulation vor sich selbst und des Glaubens an eine Höhere Macht (Schritte 1-3) durch aktive strenge Selbsteinschätzung, «Bekenntnis», Wiedergutmachung und Versöhnung (Schritte 4-9). Das erhoffte Ergebnis ist eine andauernde Veränderung des Herzens (Schritte 10-11) und die Bereitschaft, anderen, die noch leiden, «die Botschaft weiterzugeben» (Schritt 12). Was in den Schritten gesucht wird, ist also eine «geistliche Erweckung», eine tiefgehende Persönlichkeits-

veränderung, ein «neues Stadium des Bewußtseins und Lebens, der Anfang einer ‹wahren Verwandtschaft› zwischen Menschen und Gott»[20].

Wenn auch Alkoholikern geraten wird, ihr «tägliches Leben nach diesen Grundsätzen auszurichten» (Schritt 12), werden die Methoden und Ziele der Genesung in den AA-Treffen (die manche Mitglieder täglich besuchen, oder wenigstens mehrmals pro Woche) *rituell* in den Mittelpunkt gerückt. Obwohl alle AA-Treffen an rituellen Elementen reich sind, ist jedes Treffen, was Form, Länge und Führungsstil betrifft, ziemlich variabel. (Jede AA-Gruppe hat die Freiheit, ihre Treffen so zu gestalten, wie sie es für richtig findet.) Normalerweise erklärt sich ein Mitglied bereit, bei einem Treffen «den Vorsitz zu führen», aber diese Person wird niemals als ein «Vorsitzender» angesehen. AA hat keinen «Vorstand von Funktionären», keine Priesterschaft, keine Hierarchie. «Leitung» ist schlicht eine bestimmte (und *begrenzte*) Dienstleistung; sie bringt keine «autoritäre Rolle» oder ein «Amt» mit sich. Bei AA haben alle uneingeschränkt an der Macht teil, sie ist nicht einigen wenigen verliehen. Kurz gesagt, die AA-Gruppe ist wirklich eine «Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten» (hier übernimmt der Autor einen zentralen Begriff der feministischen Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza; Anm. d. Red.).

Der Raum des Treffens ist häufig ein Gruppenraum einer Kirchengemeinde oder ein anderer gemieteter Raum (*selten* eine Privatwohnung). Normalerweise wird Kaffee gereicht; in der Tat dient er bei den Mitgliedern als eine Art miteinander geteiltes «heiliges Getränk». Ein typisches Treffen kann nach folgender Gestaltung ablaufen (ein AA-Treffen kann «offen» sein - jeder Interessierte ist willkommen - oder «geschlossen» - nur für AA-Mitglieder):

1. Nach einer kurzen Einführung ruft der Leiter zu einem Moment der Stille auf, worauf das «Gelassenheits-Gebet» folgt («Schenke mir, Gott, die *Gelassenheit*, die Dinge, die ich nicht verändern kann, anzunehmen, den *Mut*, die Dinge, die ich verändern kann, zu verändern, und die *Weisheit*, den Unterschied zwischen beidem zu erkennen.»).

2. Ein Abschnitt aus dem «Großen Buch» - normalerweise «Wie es funktioniert», der Anfang des fünften Kapitels - kann vorgelesen werden. Menschen, die einen Gedenktag der Nüchternheit feiern, können lobende Anerkennung und Applaus bekommen.

3. Ein Diskussionsthema wird angekündigt oder ein Sprecher vorgestellt. Ein *«Diskussionstreffen»* - in lockerer Form zu einem geistlichen Thema wie «Vertrauen vs. Furcht» organisiert - erlaubt allen, die da sind, Gedanken aufgrund ihres eigenen Lebens und ihrer Erfahrung zu äußern. Der Schwerpunkt eines *«Schritte-Treffens»* liegt in besonderer Weise auf einem der zwölf Schritte und wird gewöhnlich mit dem Lesen relevanter Teile aus *Zwölf Schritte und Zwölf Traditionen*[21] verbunden. Bei einem *«Großes-Buch-Treffen»* wird ein Abschnitt aus dieser Quelle studiert (außerdem geben Mitglieder Kommentare dazu ab, die auf ihren Erfahrungen beruhen). Ein *«Sprecher-Treffen»* schließt den Bericht eines einzelnen ein, der seine/ihre Geschichte erzählt, indem er beschreibt a) wie das Leben vor der Nüchternheit aussah; b) was geschah (die «Bekehrungskrise»); und c) wie das Leben während des Genesungsprozesses aussieht. *Die rituelle Wiederholung von Geschichten ist die zentrale, wesentliche Triebkraft von AA.* Denn diese Handlungsweise gestattet es den Mitgliedern, sich miteinander zu identifizieren, ihre «Erfahrung, Stärke und Hoffnung» miteinander zu teilen und das *Hauptziel* von AA («nüchtern zu bleiben und anderen Alkoholikern zu helfen, Nüchternheit zu erlangen») darzustellen und zu verkörpern.

4. Es wird um Freiwillige (die den «Vorsitz führen», Kaffee zubereiten, Neue begrüßen) für das nächste Treffen gebeten, und die Sitzung schließt üblicherweise damit, daß sich die Mitglieder bei den Händen fassen und gemeinsam das «Vater unser» sprechen.

Auch wenn AA-Treffen vielleicht hoffnungslos «ungeplant» erscheinen, sind es doch wirksame, intern geregelte Rituale, die Mitgliedern immer wieder Unterstützung, Stärkung, Heilung und Versöhnung bieten. Die aus dem Stegreif erzählten Geschichten haben in Wirklichkeit hoch stilisierte Strukturen, geformt durch bekannte rituelle Phrasen (wie zum Beispiel: «Auch das wird vorbeigehen»; «Komm doch wieder vorbei»; «Sachte!»; «Leben und

leben lassen»). Die Treffen sind sowohl «ökumenisch» als auch in radikaler Weise am Prinzip der Gleichheit orientiert. In den Vereinigten Staaten wurde ihr Wert von zahlreichen anderen «Zwölf-Schritte-Gruppen» erkannt, die Opfern von Inzest und sexueller Mißhandlung helfen, Spielern, Personen mit Eßproblemen, kürzlich Verwitweten und Geschiedenen, und auch Personen mit AIDS und anderen unheilbaren Krankheiten.

Schritt Fünf als ein «Ritual der Versöhnung»: Bei AA ist die vorherrschende Verstehenskategorie für Alkoholismus nicht Sünde, sondern Krankheit. Mitglieder sagen gern: «Wir sind keine schlechten Menschen, die versuchen, gut zu werden; wir sind Kranke, die versuchen, gesund zu werden.» So ist Schritt 5 («Wir gaben Gott, uns selbst und einem anderen Menschen gegenüber unverhüllt unsere Fehler zu.») nicht so sehr ein «Sündenbekenntnis» als vielmehr eine furchtlose Neubewertung des Lebens, die zur Versöhnung führt. Die *Absicht* von Schritt 5 ist nicht Herabsetzung des Ichs, sondern eine «Exegese der Tränen», eine sorgfältige Durchforschung des eigenen Leidens, um dort den Gott zu finden, der nie von Schmerz und Versagen besiegt wird. Die *Ziele* des Schritts sind Befreiung vom Zwang, trinken zu müssen, von der Knechtschaft der Ichbezogenheit und von der Vorherrschaft der Angst.

Diese «Exegese der Tränen» ist weder eine «einsame Selbstbewertung»[22] noch eine Übung in Selbstmitleid, sondern eine rigorose, rituelle Erforschung der gesamten eigenen Existenz, vollzogen in der Gegenwart Gottes und einer anderen Person. In der Sprache von AA «unternimmt» man den Schritt 5 mit einem «Partner seines Vertauens» - mit seinem «Paten» (Führer oder Mentor), einem Arzt oder Psychologen, einem erfahrenen Berater oder vielleicht einem Geistlichen. Der Schritt beginnt normalerweise mit einem kurzen Gebet, gefolgt von einer sorgfältigen Rückschau und einem Gespräch über die eigenen positiven Seiten und Verfehlungen (was häufig mehrere Stunden dauert) und schließt mit positiven Worten und Gesten der Person, die den Schritt «gehört» hat. Der Alkoholiker wird ermutigt, danach etwa eine Stunde in stiller Einsamkeit zu verbringen und demütig nach der Bereitschaft zu streben, alle Charakterfehler von Gott beseitigen zu lassen (Schritt 6). Diese Zeit des Nachdenkens schließt mit dem Gebet von Schritt 7: «Mein Schöpfer, ich bin nun willig, mich Dir ganz auszuliefern mit allen meinen guten und schlechten Seiten. Ich bitte, die Charaktermängel jetzt von mir zu nehmen, die mich daran hindern, Dir und meinen Mitmenschen gegenüber nützlich zu sein. Gib mir Kraft, von jetzt an Deinen Willen auszuführen. Amen»[23].

Zum Abschluß muß gesagt werden, daß die These von einer «ritenlosen» modernen Kultur nicht aufrechterhalten werden kann. In der amerikanischen Gesellschaft sind sowohl «traditionelle» als auch «neu entstehende» Rituale überall deutlich sichtbar, ob man nun «Mikro»- (einzelne, Familie, Kleingruppe) oder «Makro»-Ebenen (Kulturen, Institutionen) betrachtet. Die kreativsten rituellen Quellen scheinen unter Familien (wo Riten Mitglieder in einer Weise verbinden, wie es gleiche Abstammung nicht kann) und unter Menschen, die durch Krankheit und/oder starke gesellschaftliche Antipathie (z.B. Alkoholiker, Menschen mit AIDS) ausgegrenzt werden, in Erscheinung zu treten.

[1] R. Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: ders., Liturgie und liturgische Bildung (Mainz/Paderborn 1992), 9-17.

[2] E. Erikson, Ontogeny of Ritualization in Man, in: Philosophical Transactions of the Royal Society in London, Series B. Bd. 251, (1966) 337-349.

[3] V. Turner, Ritual, Tribal and Catholic, in: Worship 50:6 (1976) 504-526.

[4] AaO. 525.

[5] A. Kavanagh, The Role of Ritual in Personal Development, in: J. Shaughnessy (Hg.), The Roots of Ritual (Grand Rapids,MI 1973) 145-160.

[6] M. Searle, The Notre Dame Study of Catholic Parish Life, in: Worship 60:4 (1986) 312-333, hier: 317.

[7] AaO. 333.

[8] R. Bellah (u.a.), Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life (Berkeley,CA 1984) 142; 6.

[9] D. Kertzer, Lasting Rites, in: The Family Therapy Networker 13:4 (1989) 21-29, hier:22.

[10] AaO. 25-26.

[11] AaO. 24.

[12] Vgl. R. Grimes, Reinventing Rituals, in: Soundings 75:1 (1992) 21-41.

[13] AaO. 21.

[14] D. Kertzer, aaO. 24.
[15] AaO. 22.
[16] R. Grimes, Emerging Ritual, in: Proceedings of the North American Academy of Liturgy (1990) 15-31. Nach Grimes ist *Ritual* das, «was man mit formalen Definitionen und Charakterisierungen definiert»; *Riten* sind das, «was Menschen inszenieren»; und *neu entstehende Rituale* (oder «Ritualisierung») ist das, was am Rand der Gesellschaft geschieht - ein Ritual, das «noch naß hinter den Ohren ist ... die Dinge in einer Gesellschaft, die unehelich geboren wurden, bei denen die Lebenserwartung für ein neugeborenes Ritual typischerweise kurz ist». AaO. 16f.
[17] AaO. 15.
[18] B. Myerhoff, Number Our Days (New York 1978) 86.
[19] Vgl. D. Kertzer, aaO. 28.
[20] E. Sellner, What Alcoholics Anonymous Can Teach Us about Reconciliation, in: Worship 64:4 (1990) 331-337; hier: 337.
[21] Twelve Steps and Twelve Traditions (New York 1960). (Deutsch: Zwölf Schritte und Zwölf Traditionen).
[22] Anonyme Alkoholiker (München [5]1986) 83.
[23] Aao. 87f.

Aus dem Englischen übers. von W.E. Schmidt M.A.

NATHAN D. MITCHELL

Ausbildung am St. Meinrad College (B.A., alte Philologie, 1966), an der Indiana University (M.A., Religionswissenschaft, 1971) und an der University of Notre Dame (Ph.D., Theologie, 1978). Veröffentlichungen u.a.: «Cult and Controversy, Mission and Ministry» und «Eucharist as Sacrament of Initiation». Zusammen mit Dr. John Leonard hat er vor kurzem eine historische Studie über Gesten und Haltungen für Gebete in der eucharistischen Versammlung geschrieben. Seit 1991 schreibt er die Kolumne «Amen Corner» für die Zeitschrift «Worship». Seine weiteren Artikel und Kritiken erschienen in Zeitschriften wie: «Living Light», «Liturgy», «Theological Studies» und «Church». Im Moment ist er außerordentlicher Forschungsdirektor am Zentrum für pastorale Liturgie der University of Notre Dame, wo er auch «Assembly» und «Liturgy Digest» herausgibt, für die er auch schreibt. Anschrift: University of Notre Dame, Center for Pastoral Liturgy, Box 81, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Jozef Lamberts

Heutige Gefühlsströmungen und Liturgie

Der Titel, den der Leuvener Philosoph Herman de Dijn seinem jüngsten Buch gegeben hat («Wie überleben wir die Freiheit? Modernismus, Postmodernismus und mystischer Leib»[1]), muß unweigerlich das Interesse des Theologen auf sich lenken, und sei es auch nur wegen der Verwendung des Ausdrucks «mystischer Leib». Der Autor wendet sich unter anderem gegen die kollektive Überzeugung, Menschen könnten autonom für sich selbst bestimmen, was der Mühe wert ist, sie könnten ihrem Leben autonom Sinn geben, falls sie über genügend freie Zeit und über die nötigen finanziellen Mittel verfügten, um sich selbst in Kreativität zu entfalten. Nein, was das Individuum als wertvoll erfährt, wird ihm dargereicht durch eine Verbundenheit, die durch mancherlei Traditionen Form erhalten hat und an der es auch partizipiert. Dafür gebraucht De Dijn die Metapher «mystischer Leib»[2]. Diese für Christen so bedeutsame Metapher stellt er Begriffen wie Modernismus und Postmodernismus gegenüber. Es erhebt sich dann die Frage, ob hier nicht ein Schlüssel angeboten wird, um das Problem «Liturgie in einer postmodernen Gesellschaft» zu erschließen. Zunächst werden wir aber auf die Suche gehen müssen nach dem, was den postmodernen Menschen berührt, beschäftigt, bewegt. Ferner müssen wir untersuchen, was dies für eine christliche Liturgie an Schwierigkeiten oder Herausforderungen in sich schließt; und schließlich fragen, ob eine erneute Auslegung des Begriffs «mystischer Leib» uns auf den Weg zu einem zeitgemäßen Vollzug der Liturgie führen kann. Damit befinden wir uns auf der Linie des vorliegenden Heftes, in dem es um Liturgie und «Leiblichkeit» im weitesten Sinn des Wortes geht.

Postmodernismus und Inkulturation

Vor allem seit den achtziger Jahren hat man das heutige Lebensgefühl mit einem Wort bezeichnet, das schon früher in der Architektur und der Literatur gängig war, nämlich «Postmodernismus». Damit will man vor allem auf die tiefgehenden Zweifel hinweisen an dem, was für die moderne Zeit so charakteristisch war (ist), nämlich ein blinder Fortschrittsglaube, die Kraft der menschlichen Vernunft, die Wohltaten der Wissenschaft, das Ideal völliger menschlicher Selbstbestimmung in Freiheit und Gleichheit, die sinngebende Kraft der großen Ideologien als zusammenfassender Erklärungssysteme[3]. Für den postmodernen Menschen ist unser Wissen fragmentarisch, unsere Erklärung vorläufig, unsere Macht relativ. Für manche bedeutet das Ende der «Modernität» die Zerstörung der Natur, die Versklavung und die stets neuen Produkte der technischen Entwicklung, die unsere künstlich geschaffenen Bedürfnisse befriedigen, die durch die Medien aufgedrängte abstumpfende Anti-Kultur, die Aushöhlung der Sprache.

Mag das vor allem von den postmodernen Philosophen thematisiert sein, mag der Postmodernismus als Strömung sogar seinen Höhepunkt überschritten haben, so läßt sich doch nicht leugnen, daß unsere Kultur mehrere postmoderne Merkmale zeigt. Mehr noch, es wird notwendig sein, daß wir eine Anzahl Errungenschaften des Postmodernismus bewahren und in unser Denken und Handeln integrieren. So bleibt «Auschwitz» das Paradigma des sinnlosen Todes so vieler unschuldiger Menschen, dessen, wohin ein totalitäres Einheitsdenken zu führen vermag. Daran kann und darf niemand vorbeisehen. Das wird daher irgendwie in unserem «Feiern», in unserer Liturgie zum Ausdruck kommen müssen.

Wenn es wahr ist, daß sich das heutige Lebensgefühl, unsere Kultur, so fundamental verändert hat, bedeutet dies, daß ein so oft gebrauchter Ausdruck wie die «Inkulturation der Liturgie» dadurch einen ganz eigenen Inhalt erhält[4]. Es ist mehr als eine Anpassung der Liturgie an die Eigenart der nicht-westlichen Kulturen, wie sie durch die Konstitution über die Liturgie (Art. 37-40) in Gang gebracht wurde. Es bedeutet weder weniger noch mehr, daß auf die Suche gegangen werden muß nach einem anderen Platz derselben in unserer Gesellschaft und nach geeigneten Ausdrucksformen, die dem Wesen der Liturgie und dem (gläubigen) Menschen hier und heute gerecht werden.

Neue Chancen für das Ritual

Eine Errungenschaft unserer Zeit ist das Bewußtsein, daß unser Zugang zur Wirklichkeit, zu uns selbst, zu den anderen, zu Dem Anderen stets durch Zeichen vermittelt wird. Dabei spielt die Sprache im weitesten Sinn des Wortes eine große Rolle. Die erste Form von Sprache als Vermittlung ist übrigens unsere Leiblichkeit selbst. Eigentlich geht es um eine durch die Kultur bestimmte «symbolische Ordnung»[5], in die wir aufgenommen sind und die wir auch mitbeeinflussen, durch die wir miteinander kommunizieren. Es ist ein sich fortwährend ordnendes Ganzes von Worten, Symbolen und Riten. Gerade nachdem wir seit dem Zweiten Vatikanum nicht nur das Wort in der Liturgie entdeckt haben, sondern diesem vor allem gerecht geworden sind durch die Einführung der Landessprache, haben wir die performative Kraft des Wortes entdeckt, hat die Semiotik uns eine Menge von Einsichten verschafft[6]. Nachdem in den sechziger Jahren der Sinn der Riten stark hinterfragt wurde, ergibt sich nun offenbar ein Umschlag, wir sehen ein, daß «kein Leben ohne Rituale möglich ist»[7], wir erfahren deren heilende Kraft vor allem in den starken Momenten unseres Lebens, wenn diese nicht in der Banalität untergehen sollen.

Auf dieser Ebene nehmen Menschen in unserer Gesellschaft - dem weltanschaulichen Pluralismus zum Trotz - noch oft kirchliche Rituale in Anspruch. Wir sprechen dann von Randkirchlichen und von «rites de passage». Obwohl solche «Feiern» kaum als voll-ekklesiale Liturgie gedeutet werden können, dürfen wir doch nicht zu geringschätzig darauf herabblicken. Mehr noch, hier muß sich die Kirche als Sakrament des Herrn dienstbar machen, indem sie in ihrem rituellen Handeln, in ihrer Wortverkündigung Menschen ein Angebot zur

Sinngebung und zum Sinnerleben macht, zumindest eine Chance zum Ausdruck von Gefühlen und Gedanken bietet[8]. Hier werden wir, aus unserem Glauben an die befreiende und heilmachende Bedeutung des Ostermysteriums Christi, in Kreativität auf die Suche nach neuartigen Feiern gehen müssen, hier werden Abstufungen in unserem liturgischen Angebot vorgenommen werden müssen, hier wird sich die Notwendigkeit einer pluriformen Theologie aufdrängen. Wir denken dabei an neue, einschneidende Übergangsmomente in unserem Dasein, die nach Ritualisierung verlangen, wie das Verkraften einer Ehescheidung, das Ausscheiden aus dem Arbeitsleben usw. Pastoral ist es wichtig, daß wir dieses Angebot nicht dazu mißbrauchen, Menschen zu packen und in das Institut Kirche zu zerren. Nein, hier muß die Kirche, die Glaubensgemeinschaft, wahrhaft Sakrament des Herrn sein, für Menschen verfügbar dasein. Das bedeutet nicht, daß wir als Kirche dann bloß in der Rolle eines religiösen Service-Instituts aufgehen müßten. Im Gegenteil, neuartige Feiern machen es möglich, die eigentlichen «ekklesialen» Feiern von geschichtlichen Überlagerungen zu säubern und zu einem echten Vollzug unserer Sakramente zu kommen. Wäre es zum Beispiel nicht besser, in bestimmten Fällen die Kindertaufe durch eine «Feier des neuen Lebens» zu ersetzen? Das ist nicht etwas Minderwertiges, denn es handelt sich um eine ausdrücklich religiöse Feier, bei der Menschen sich bewußt vor den Gott des Lebens stellen, um ihm ihren Dank auszusprechen und ihn um seinen Segen zu bitten. Menschen suchen hier nach einem Vordergrunderleben dieses emotional starken Geschehens, dieser Erfahrung des sie Übersteigenden, durch eine vorgegebene Ritualisierung, durch die sie in eine Tradition der Sinngebung und des Sinnerlebens treten. Wie «individualistisch» eine solche Feier auch scheinen mag (die Leute wollen, daß ein kirchlicher Amtsträger das Ritual bei ihnen zu Hause vollzieht), hier kommt doch zum Ausdruck, daß Menschen in diesen starken Momenten ein Stück gesellschaftlicher emotionaler Stütze brauchen, um ihren Platz wieder zu finden, eigentlich um ge-heilt zu werden. Getauft werden «durch Wasser und Geist» ist aber noch etwas anderes, was daher auch deutlich zutage treten muß.

Wir sprachen von Geheiltwerden, vom Wiederfinden einer Harmonie. Gerade in dem Bereich von Krankheit und Gesundheit zeigt sich die heilende Kraft der Rituale. Wir brauchen hier nur an den Erfolg von Gesundbetern, healing-Sitzungen, Makrobiotik und Wallfahrten in unserer postmodernen Gesellschaft zu denken. Sind das nicht Äußerungen der Unzufriedenheit von Menschen mit der einseitigen, individualisierenden, objektivierenden Vorgehensweise der Medizin? Niemand leugnet die Errungenschaften der Medizin, aber oft behandelt sie Krankheiten und achtet dabei zuwenig auf den Kranken, sie ist auf die physische Wiederherstellung und zuwenig auf das Wieder-heil-Machen des Menschen gerichtet, der in seiner Beziehung zu sich selbst, zur Welt, zu den anderen und Dem Anderen verletzt ist. Bei der Verarbeitung dieses stark emotionalen Geschehens können (religiöse) Rituale eine wichtige Rolle spielen.

Wie heilend können hier unsere uralten christlichen Rituale des Salbens, der Handauflegung und des Gebets wirken, vor allem nachdem wir das «Sakrament der Kranken» wieder mitten ins Leben gestellt haben und nicht länger als Ritualisierung des Sterbemoments sehen. Als Verdichtungsmoment unserer ärztlichen Versorgung, unseres verständnisvollen und helfenden Naheseins wollen wir dem Kranken auch Heil, Genesung und Zukunft von seiten des Herrn zusichern, unserem Glauben Ausdruck verleihen, daß der Herr ihn oder sie in dieser existentiellen Krisensituation nicht allein läßt[9].

Wenn wir von neuartigen Feiern sprechen, die eine Antwort auf neue Situationen sein wollen, müssen wir uns auch auf die faktisch entstandene Situation einstellen, daß wir mit verschiedenen religiösen Gemeinschaften zusammenleben. Das braucht keineswegs zu religiösem Indifferentismus zu führen. Wenn wir vor großen Problemen wie Krieg oder Katastrophen stehen, kann es eine Aufforderung sein, zu gemeinsamen Feiern zu kommen. Kein Geringerer als Johannes Paul II. hat dazu die Initiative ergriffen, als er 1986 Vertreter der Weltreligionen in Assisi zu einem

Weltgebetstag für den Frieden zusammenbrachte.

Engagement und Feier

Letzteres bringt uns zu einer anderen Empfindsamkeit unserer Zeit: Ist es nicht besser, uns tatkräftig für den Frieden einzusetzen als dafür zu beten? Was hat Liturgie mit Einsatz für eine bessere Welt zu tun? Nicht wenige Menschen nennen sich weiterhin christlich in dem Sinn, daß sie sich aus einer evangelischen Inspiration heraus für eine humane Welt einsetzen wollen, doch erfahren sie unseren Kult als lebensfremd, als nicht sachdienlich. Darin steckt vielleicht ein Stück berechtigter Kritik an unseren konkreten «Feiern». Doch es ist noch mehr.

Wir weisen zunächst auf das hin, was L.-M. Chauvet die «symbolische Struktur» des christlichen Glaubens nennt, mit seinen drei Elementen: Wort, Sakrament und Ethik, klassisch auch Kerygma, Liturgie und Diakonie genannt, die zusammen die Koinonia aufbauen. Diese symbolischen Vermittlungen bedingen und ergänzen einander. Wir können nicht eine davon ausschalten, ohne die anderen zu benachteiligen. Man kann unmöglich christlich leben, ohne sich vom Wort ansprechen, aufrufen, umgestalten, herausfordern zu lassen. Dieses Wort teilt sich selbst vor allem in der christlichen Versammlung, in unseren sakramental-liturgischen Feiern mit. Es geschieht dann schließlich durch unser ethisches Handeln, daß wir in Kreativität am Heilwerden dieser Welt mitbauen. So wird dieser Einsatz auch sakramental. Die Liturgie spielt innerhalb dieser symbolischen Struktur eine zentrale Rolle: Genau dort kreuzen sich die Verbindungslinien, wird die Koinonia auf «symbolische» Weise erlebt.

Wir können auch von der Liturgie ausgehen, die als Feier des Paschamysteriums Christi auf der Linie von J.B. Metz als eine «gefährliche Erinnerung» zu bezeichnen ist. Die Erinnerung an Jesu Leben, Leiden, Tod und Auferstehung macht uns solidarisch mit den Schwachen, den Entrechteten, den Leidenden. Es ist eine gefährliche Erinnerung, die die bestehende Ordnung in Frage stellt. In diesem Sinn kann eine aufrichtig gefeierte Liturgie nicht nur die «Fundstelle» für eine politische Theologie, für eine Theologie der Befreiung sein, sondern sie fordert uns auch auf und begnadet uns zugleich dazu, an der «Polis», der wahren Befreiung, zu arbeiten. Das erfordert zwar, daß dies in unseren konkreten Feiern deutlich zur Sprache kommt, vor allem in der Homilie, den Fürbitten und der Epiklese. Dann erst wird Liturgie kein lebensfremdes Tun, sondern «Höhepunkt und Quell» des christlichen Lebens (SC 10).

Liturgie und Gerechtigkeit

Eine Liturgie, die jedem gerecht wird, die wesensgemäß niemanden ausschließen kann oder möchte, wird auch in ihrem Sprachgebrauch empfindsam sein müssen für das, was man «inclusive language» genannt hat: eine Sprache, die es vermeidet, Menschen auf welche Weise auch immer auszuschließen[10]. Das hat sich in unserer Kultur vor allem auf die geschlechts-inklusive Sprache in der Liturgie zugespitzt. Hier werden Menschen emotional am meisten getroffen, weil Liturgie der Ort ist, wo Gottes befreiendes Wort erklingen soll, wo wir unsere Koinonia mit Gott und miteinander voll symbolisch erleben. Wenn sich herausstellt, daß unsere offizielle Liturgie auf dieser Ebene eher entfremdend wirkt und Menschen vertreibt statt einlädt, dann muß höchst dringend Abhilfe geschaffen werden.

Es ist vielleicht schon mehr als genug darauf hingewiesen worden, daß an einer Liturgie gearbeitet werden muß, die auch junge Menschen anspricht. Wenn irgendwo eine Inkulturation der Liturgie not tut, dann gerade hier: In welchen Ritualen können sich junge Menschen wiedererkennen, und wie können sie einen Platz in unserer Liturgie erhalten? Jedenfalls wird jede Form von Druck vermieden und eher ein sinnvolles Angebot gemacht werden müssen, und sei es auch inmitten einer sie überwältigenden Verschiedenheit von Weltanschauungen. Hier werden wir Achtung vor dem persönlichen Ja des einzelnen haben müssen. Lädt uns übrigens nicht jede wahre Liturgie zu einem solchen Ja ein? Ist das nicht die Konsequenz der «aktiven Teilnahme»?

Wir berühren hier ein Kennzeichen unserer Kultur: die Individualisierung. Das braucht nicht immer negativ zu sein. Liturgisch bedeutet es, daß wir der Eigenheit dieses Menschen gerecht werden müssen. Wir sprachen schon von den kranken und leidenden Menschen, von Eltern, die ein Bedürfnis nach einer religiösen Ritualisierung des neuen Lebens haben. Gegenüber einer ansonsten nicht undenkbaren Gefahr der Vermassung kann dies vielleicht ein Weg zu frei gewählter Solidarität, zu einer neuen Erfahrung von Koinonia sein.

Eine Ungerechtigkeit, die viele von uns emotional stark berührt, ist der Tod so vieler Unschuldiger in blinder Kriegsgewalt, in Völkermorden. Auschwitz als totaler Verlust elementarer Menschlichkeit bedeutet heute Ex-Jugoslawien, Somalia, Ruanda usw. Wenn J.-F. Lyotard uns aufruft, «nie zu vergessen», dann haben wir als Kirche dabei eine große Aufgabe. Denn Liturgie ist Anamnese, Gedächtnis des Todes jenes Großen Unschuldigen, der im Namen Gottes für mehr Menschlichkeit eintrat. Aber Liturgie ist auch Gedächtnis seiner Auferstehung, der Tatsache, daß Gott ihn nicht dem Tod, der völligen Vergessenheit anheimgegeben hat. Diese Auferstehung ist für uns die Bestätigung der Botschaft Jesu von einem Gott, der sich um seine Menschen kümmert, der treu bleibt und Zukunft schenkt bis über den Tod hinaus. Wenn wir das glauben, dann sind wir auch aufgerufen, nicht nur ein tatkräftiges Nein wider jede Form von Unmenschlichkeit zu rufen, sondern auch deren Opfer zu gedenken, ihnen Recht widerfahren zu lassen, indem wir sie der Anonymität, der drohenden Vergessenheit entreißen. Das gilt auch für die namenlosen Opfer großer Katastrophen.

Schließlich weisen wir darauf hin, daß wir der Natur, unserer natürlichen Umwelt, gerecht werden. Viele von uns fühlen sich bei der ökologischen Problematik emotional stark angesprochen. Unter anderem hat uns der konziliare Prozeß für «Frieden, Gerechtigkeit und Heilung der Schöpfung» stärker bewußtgemacht, daß wir als Glaubensgemeinschaft hier eine große Verantwortung tragen. In der Liturgie werden unsere Fragen im Zusammenhang mit Frieden, Gerechtigkeit und Heilung der Schöpfung auf die Grundfragen zurückgeführt, die dort erzählend und feiernd erklingen. Es sind Geschichten, die von Zukunft, Harmonie und Ganzheit, aber auch von unserer Verantwortung sprechen. Da gibt es die Geschichte von der Schöpfung, in die der Mensch als Kind Gottes, als Weggefährte des Mitmenschen und als Verwalter der Schöpfung gerufen ist. Da gibt es die Geschichte von Jesus, der der Versuchung von Besitz, Macht und Ehre widersteht. Da gibt es die Geschichte von dem Exodus, in der sich Menschen auf Gottes Geheiß auf den Weg durch die Wüste machen, um einen Weg ins gelobte Land zu finden. Da gibt es die Geschichte von dem Geist, der uns begeistert, an den «neuen Himmel und die neue Erde», die Gott uns versprochen hat, zu glauben und daran mitzubauen. Aber wenn wir bei unseren Feiern Gott ob seiner Schöpfung loben und Lieder und Hymnen auf das Leben singen, dabei aber fortfahren, die natürlichen Ressourcen zu erschöpfen, die Welt für die Generationen nach uns unbewohnbar zu machen, dann ist solche Liturgie leer, nichtssagend oder, schlimmer noch, eine Blasphemie. Wenn wir bei unseren Tauffeiern kein frisches, lebendiges Wasser fließen sehen, bei unseren Firmfeiern kein wohlduftendes Öl zu riechen ist, wenn wir bei unseren Eucharistiefeiern kein erkennbares Brot verwenden, die Osternacht zu feiern beginnen, bevor die Dunkelheit hereingebrochen ist, droht unsere Liturgie ein fremdes und un-natürliches Geschehen zu bleiben.

Liturgie und «mystischer Leib»

Wir sind davon überzeugt, daß die Liturgie in unserer heutigen Gesellschaft eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hat, wenn in ihrem konkreten Aufbau das berücksichtigt wird, was wir aufgezeigt haben. Wir sehen Liturgie dann vor allem als getragen von Gemeinschaften von Menschen, die sich in die Strömung des Geistes stellen, um, lebend in der Spur Jesu Christi und sich fortwährend um ihn versammelnd, als Kinder desselben Vaters, an einer Welt nach dem Herzen Gottes zu bauen. Es sind kleine Kerngruppen, die bewußt glauben, daß sie in den «mystischen Leib» Christi aufgenommen sind. Es sind Menschen, die an die

allmähliche Entfaltung der Kraft des auferstandenen Herrn glauben, der sich durch den Geist eine neue Leiblichkeit erwirbt, welche die ganze Menschheit umfaßt und für welche die Kirche Symbol und Unterpfand, Sakrament ist. Diese Sakramentalität lebt die Kirche in ihrer Verkündigung und in ihrer Diakonie, aber auf die expliziteste Weise in ihrer Liturgie, sowohl in ihrer vollen ekklesialen Form als auch in ihrer breiteren Form als Angebot für den Menschen auf der Suche nach (religiösem) Ausdruck und Vollzug dessen, was ihn oder sie emotional zutiefst anrührt.

[1] H. De Dijn, Hoe overleven wij de Vrijheid; Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam? Kapellen-Kampen 1983.

[2] Siehe schon F. Kellendonk, Mystiek lichaam, een geschiedenis, Amsterdam 1986.

[3] G. de Schrijver, Experiencing the Sacramental Character of Existence: Transitions from Premodernity to Modernity, Postmodernity, and the Rediscovery of the Cosmos, in: Questions Liturgiques / Studies in Liturgy 75 (1994) 12-27.

[4] Siehe u.a. A. Chupungco, Liturgical Inculturation. Sacramentals, Religiosity and Catechesis, Collegeville 1992.

[5] L.-M. Chauvet, Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne, Paris 1987.

[6] L. Leijssen (Hg.), Liturgie et Langage - Liturgy and Language (Textes et Etudes Liturgiques 12), Leuven 1992.

[7] G. Lukken, Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie, Hilversum [2]1988.

[8] J. Lamberts, Who Are Our Guests? Some Considerations about Liturgy and Popular Catholicism, in: Questions Liturgiques / Studies in Liturgy 74 (1993) 65-88.

[9] J. Lamberts, Geborgen in Zijn Liefde. Het sacrament van de ziekenzalving, Tielt 1987.

[10] S. Roll, Language and Justice in the Liturgy, in: Leijssen, aaO. 66-81.

Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf

JOZEF LAMBERTS

geboren 1940; lehrt Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Leuven. Er ist Schriftleiter der Zeitschrift «Questions Liturgiques / Studies in Liturgy» und der «Tijdschrift voor Liturgie». Außer zahlreichen Zeitschriftenbeiträgen veröffentlichte er die Bücher: Die vernieuwde Liturgie van de eucharistievierung en de actieve deelneming (1985); Geborgen in Zijn liefde. Het sacrament van de ziekenzalving (1987); Hoogtepunt en bron. Inleiding tot de liturgie (1991);(Hg.) Liturgie en kunst (1992); (Hg.) Hedendaagse accenten in de sacramentologie (1994). Anschrift: Hombekerkouter 139, B-2811 Mechelen, Belgien.

CONCILIUM aktuell

Marciano Vidal

«Evangelium vitae»: eine Enzyklika, die mit grobem Pinsel gemalt ist

Anfragen eines katholischen Theologen

Geschriebene Texte kann man mit Gemälden vergleichen. Es gibt Texte, die Bildern mit verschwommenen Konturen und sanft aufeinander abgestimmten Farben gleichen. Andere Texte gleichen Gemälden in kräftigen Pinselstrichen und schrillen Farbtönen. Mit Gemälden dieser zweiten Gruppe kann die letzte Enzyklika Johannes Pauls II., die elfte in den siebzehn Jahren seines Pontifikats, verglichen werden. Die Enzyklika «Evangelium vitae» ist mit Leidenschaft geschrieben, sie verwendet mehr Überzeugungssätze als nuancierte Vernunftüberlegungen, sie liebt es, die Dinge mit rhetorischen und lauttönenden Worten zu sagen, Situationen beschreibt sie mit kräftigen Pinselstrichen, und so malt sie schließlich und endlich ein schrilles Bild. Gemäßigte Farbtöne treten nicht auf, es gibt keine Nuancierungen. Es bleibt nur die von vornherein angestrebte Sicherheit der säuberlichen Unterscheidung zwischen «gut» und «böse» sowie das Bewußtsein, die Wahrheit in ihrer Fülle zu besitzen. Wieder einmal gewinnt der «Wahrheitsbesitz» die Oberhand über die «Freiheit» zum Suchen und tastenden Prüfen. Die theoretischen Voraussetzungen dazu finden sich in der vorausgegangenen Moralenzyklika «Veritatis splendor».

Bevor wir in die hermeneutische Analyse des päpstlichen Textes eintreten, fordert eine Beobachtung unsere Aufmerksamkeit heraus, nämlich daß das kirchliche Lehramt so überaus häufig auf die literarische Gattung von «Dokumenten» zurückgreift, konkret gesagt, auf die Gattung von «Enzykliken» («Rundschreiben», von denen manche sicherlich so umfangreich sind, daß sie von den christlichen Gemeinden schwerlich gelesen werden und «die Runde machen» können). Eine nichtkirchliche Tageszeitung in Madrid, «El país», hat diese verwunderliche Tatsache in einer Karikatur reflektiert, die Gott - der in Form eines Dreiecks dargestellt wird - sagen läßt: «Ich habe gesagt, daß sie mein Wort predigen sollen, und nicht, daß sie Enzykliken schreiben sollen.»

Im Blick auf das Wort Gottes fordert auch das große Interesse, das der derzeitige Papst den moralischen Themen gewidmet hat, unsere Aufmerksamkeit heraus. Man kann von einem «Syndrom des Moralisierens» im heutigen katholischen Bewußtsein sprechen. Offensichtlich und zweiffellos gilt: «Das Evangelium vom Leben liegt der Botschaft Jesu am Herzen» (Nr. 1 in der Enzyklika). Ebenso gewiß aber gilt auch, daß die vielen und sehr konkreten Themen der Moral, die das kirchliche Lehramt so stark beschäftigt haben und immer noch beschäftigen, nicht auf derselben Rangstufe stehen wie die anderen wesentlicheren Aspekte des christlichen Glaubens, wie er sich in der Heiligen Schrift darbietet.

Bei dem knappen Umfang, der uns für diesen Kommentar zur Verfügung steht, können wir den gesamten Inhalt der umfangreichen Enzyklika «Evangelium vitae» weder resümieren noch bewerten. Diese ist aufgeteilt in vier Kapitel. Das erste Kapitel unternimmt eine Beschreibung der Menschheit im Hinblick auf die Wertmaßstäbe und die Praxis in bezug auf das menschliche Leben, eine Beschreibung, in welcher es in die Augen springt, daß der negative und pessimistische Ton die Oberhand über die positiven Aussagen hat. Im zweiten Kapitel wird die christliche Botschaft über das Leben dargelegt, wobei man sich biblischer Texte und allgemeiner Überlegungen bedient hat, und zwar mit Hilfe einer Methode, die mehr paränetisch als kritisch und wissenschaftlich ausgerichtet ist. Das dritte Kapitel enthält den moraltheologischen Inhalt, den die Ezyklika vermitteln will. Das vierte Kapitel bietet einige pastorale Orientierungen, mit deren Hilfe die katholischen Christen das, was Johannes Paul II. schon seit Jahren «eine Kultur des menschlichen Lebens» im Gegensatz zu einer Kultur des Todes genannt hat, unterstützen und verwirklichen können.

Wie man sieht, werden in dieser Enzyklika ebenso wie in anderen (man denke nur an die Enzyklika «Veritatis splendor») in jedem Kapitel unterschiedliche literarische Gattungen verwendet. Zweifellos gibt es auch einige gemeinsame Zeichen einer Identität: In der Gedankenführung wird zurück-

gegriffen auf eine «dualistische» Prozedur: Die Wahrheit wird aufgrund entgegengesetzter Kategorien dargelegt, und es wird mit einer übertriebenen Negation sowie einer unnuancierten Affirmation gearbeitet. Was die Form betrifft, so verwendet man einen barocken Stil der Darlegung, der redundant ist und dazu neigt, weitschweifige Abschnitte einzubauen.

Für einen katholischen Theologen ist das dritte Kapitel mit dem Titel «Du sollst nicht töten» und dem Untertitel «Das heilige Gesetz Gottes» das interessanteste. Auf dieses Kapitel möchte ich mich im Rahmen des Raums, der mir für diesen Kommentar noch übrigbleibt, beziehen. Ich nehme dabei weder eine kritische Position ein noch wiederhole ich einfach den Inhalt. Ich will nur auf einige F r a g e n hinweisen, welche die Lektüre in mir wachgerufen hat und die den theologischen Gesichtspunkten entsprechen, welche die Enzyklika hervorgehoben hat und die meines Erachtens einer weiteren Klärung bedürfen. Mein Beitrag erhebt also den Anspruch, die Moral, die von Johannes Paul II. in dieser wichtigen Enzyklika seines Pontifikats dargelegt worden ist, theologisch «fortzuentwickeln». Ich zähle hier jene Punkte, die am meisten einer weiteren Reflexion bedürfen, auf und kommentiere sie.

I. Die Unterschiedlichkeit der Adressaten und die epistemologische Doppeldeutigkeit

Eine Botschaft empfängt ihren Sinn vom Absender und von den Adressaten her. Der eine wie die anderen bedingen die besondere Eigenart der Botschaft. Offensichtlich bewegt sich eine Enzyklika in einem hermeneutischen Zirkel religiöser Art. Zweifellos erhebt sie auch den Anspruch, eine «Resonanz», einen Widerhall über diesen religiösen hermeneutischen Umkreis hinaus zu haben. Es ist Johannes Paul II. und seinen Texten eigen, daß sie diesen «Widerhall» nach außen unterstreichen. Und aus diesem Anspruch ergeben sich die Schwierigkeiten.

Man trägt nicht genügend der Tatsache Rechnung, daß die «Unterschiedlichkeit» der (gläubigen und nicht gläubigen) Adressaten es erforderlich macht, auch die Kommunikationsweisen (oder die Epistemologie) unterschiedlich zu gestalten. Allzu leichthin wird gesagt, daß die dargelegten Inhalte von «Evangelium vitae» ebenso Behauptungen der Vernunft wie des Glaubens sind, und obwohl man dies sagt, verwendet man eine vorwiegend religiöse oder theologische Epistemologie. Interessant ist folgendes: Die theologischen Strömungen, die sich am meisten gegen den Gebrauch der «autonomen Vernunft» im moraltheologischen Diskurs wenden und welche die «Eigenart», das Spezificum der christlichen Moral, am meisten hervorheben, sind heute auch diejenigen, welche die Identität der Inhalte des Glaubens und der Inhalte der Vernunft in den moralischen Normen hinsichtlich des menschlichen Lebens verteidigen.

Ich glaube, daß man die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft weiter durchdenken und versuchen muß, die epistemologische Doppeldeutigkeit aufzulösen, die in ziemlich vielen kirchlichen Dokumenten, zu denen man auch «Evangelium vitae» zählen muß, unterschwellig wirksam ist. Ich meine, daß das Paradigma für die Integration dieser beiden Sichtweisen nicht dasjenige sein darf, das von der Neuscholastik in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verwendet wurde (das die Vernunft vom Glauben «abhängig» machte), sondern dasjenige, das von der nachkonziliaren Theologie insinuiert wurde: die «autonome Vernunft» (mitsamt den ihr eigenen Gesetzen und der ihr eigentümlichen Epistemologie) innerhalb der Sinngehalte der «theonomen Bezüge» zu artikulieren.

II. Ein ethischer Entwurf, der «kohärent» ist mit dem menschlichen Leben

Seit einigen Jahren hat man in kirchlichen und theologischen Kreisen Nordamerikas vorgeschlagen, den Wert des menschlichen Lebens mit Hilfe einer «fundamentalen» (mit den Mitteln des Verstandes erarbeiteten) und «kohärenten» Methodologie neu zu überdenken. Die «Kohärenz» fordert unter anderem:

- *eine «Selbstkritik» der Denk- und Redeweisen und der Praxis, die wir als Christen im Lauf der Geschichte in Beziehung zum Leben gepflegt haben, in Angriff zu nehmen;*
- *das Leben in allen seinen Sinnbedeutungen (nicht nur im «biologischen» Sinn, sondern auch in jedem anderen Sinn, in dem die «menschliche Qualität» des Lebens zum Ausdruck kommt) neu zu bewerten;*
- *eine harmonisch ausgewogene Wertung aller Le-*

benssituationen vorzunehmen (und nicht etwa eine hypertrophierte Sensibilität für das «intrauterine» Leben zu pflegen und gleichzeitig die Sensibiliät für andere Situationen zu vernachlässigen);

- *unterscheiden zu können zwischen Handlungen, die unmittelbar auf das menschliche Leben bezogen sind, und solchen, die dies nicht sind (z.B. die Empfängnisverhütung nicht als ein Attentat auf das «menschliche Leben» im strengen Sinne zu verstehen).*

Wenn man die Enzyklika «Evangelium vitae» im Licht dieser Forderungen liest, so enthält sie ohne jeden Zweifel Fortschritte: Sie unterscheidet zwischen «Empfängnisverhütung» und «Abtreibung» (Nr. 13); sie bemüht sich um die Begründung des Wertes des menschlichen Lebens in der Würde der Person; sie hebt die Gleichwertigkeit aller menschlichen Wesen hervor. Zweifellos gibt es auch einige Aspekte, die nicht das vollkommene Funktionieren der «ethischen Kohärenz» aufweisen: das Fehlen der historischen Selbstkritik; das auffällige Gewicht, das dem Thema Abtreibung gegenüber anderen lebensfeindlichen Situationen beigemessen wird; die bloß theoretischen Vorbehalte gegenüber der Immoralität der Todesstrafe (Nr. 56); Das Fehlen genauer Aussagen zur Wertung der Techniken einer menschlichen Fortpflanzung mit medizinischer Assistenz, seit es die Manipulation mit Embryonen gibt (Nr. 63). Ich meine, daß die katholische Moraltheologie weiterhin herausgefordert ist, eine «kohärente Synthese» des Wertes des menschlichen Lebens in seinem weitgefaßten und gleichrangigen Sinn zu bieten.

III. Der «formale» Wert der moraltheologischen Aussagen

Seit einigen Jahren hat man in theologischen Kreisen begonnen, von der Absicht zu reden, zu einigen Themen der katholischen Moral unfehlbare Aussagen zu machen: über die moralische Qualität der Empfängnisverhütung, der Abtreibung und der Euthanasie. Die Enzyklika «Veritatis splendor» hat in den allgemeinen Bezugnahmen auf die Äußerungen des Lehramtes zu konkreten moralischen Themen diese Möglichkeit nicht behandelt. «Evangelium vitae» hat es ebenfalls vermieden, die Kategorie «Unfehlbarkeit» für die moralischen Normen hinsichtlich des menschlichen Lebens zu verwenden. Zweifellos bedient sich die Enzyklika sehr «steiler» Formulierungen in ihren lehramtlichen Aussagen (Nr. 58: menschliches Leben; Nr. 62: Abtreibung; Nr. 65: Euthanasie). Ich glaube, daß man nicht sagen kann, daß es sich hier um «materialiter unfehlbare» Aussagen handle; eine Aussage ist entweder unfehlbar oder nicht. Andererseits meine ich, daß diese Frage weiter studiert werden muß. Die unter katholischen Moraltheologen immer allgemeiner verbreitete Meinung ist, daß unfehlbare moralische Urteile in konkreten moralischen Fragen kaum möglich sind, da diese ja nicht Gegenstand des erwähnten unfehlbaren Lehramtes sein könnten.

IV. Ein moralisches Urteil über das demokratische System unserer Gesellschaften

Die belastendste Aussage, welche die Enzyklika «Evangelium vitae» enthält, eine Aussage von tiefgreifender und weitreichender Bedeutung, ist das moralische Urteil, das sie über das demokratische System in unseren Gesellschaften fällt. Ein solches Urteil hatte Johannes Paul II. auch schon in der Ezyklika «Centesimus annus» von 1991 (Nr. 46) ausgesprochen. Selbstverständlich hat der Papst nicht die Absicht, dem demokratischen System jedes Recht abzusprechen, und er will auch nicht die Bildung einer katholisch-fundamentalistischen «Front» das Wort reden. Aber durch seine breitangelegte Reflexion über die Beziehung zwischen dem «staatlichen Gesetz» und dem «Sittengesetz» (Nr. 68-74) wirft er das Problem in bestimmten Grenzen auf Er fordert, daß es außer der «prozeduralen» Demokratie auch eine Demokratie «der Werte» geben müsse. Wenn man auch mit dem angesprochenen Ziel einverstanden ist, so erhebt sich doch die schwierige Frage, wie man vorgehen soll, um zu einem gültigen Wertekonsensus zu kommen, ohne in eines dieser beiden Extreme zu verfallen: in einen «Fundamentalismus» oder in einen «axiologischen Nihilismus».

Die Enzyklika «Evangelium vitae» hat ein gefährliches Wettspiel eröffnet, das eine besondere Form der Präsenz der katholischen Christen im öffentlichen Leben fordert. Es wird gut sein, sich nicht hinreißen zu lassen von einem «Wahrheitsrausch» und so die Neuauflage von Formen der Intoleranz zu fördern, die in vergangenen Epochen bereits abgetan waren. Ich glaube, daß man noch mehr nachdenken muß über die Beziehung zwischen

einem ethischen «Prozeduralismus» und einem ethischen «Substantivismus» in der demokratischen Struktur unserer Gesellschaften und über die Form der Präsenz der Christen im öffentlichen Leben, die heute neue Merkmale aufweist. Ich vertraue darauf, daß die Enzyklika «Evangelium vitae» nicht Diskurse und Praktiken der Regression fördern wird, sondern Diskurse und Praktiken der «Progression», des Voranschreitens hin zu dem Ideal einer mehr befreiten und versöhnten Menschheit und Menschlichkeit.

Aus dem Spanischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

«CONCILIUM aktuell» wird redaktionell von Miklós Tomka verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Redaktionskomitees von CONCILIUM wieder.

NEU BEI LEMBECK

DIALOG DER RELIGIONEN

S. Wesley Ariarajah

Die Bibel und die Andersgläubigen

Vorwort von Konrad Raiser

110 Seiten, kart.
DM 24,80 / öS 194– / sFr 25,80
ISBN 3-87476-300-5

Was sagt die Bibel zu anderen Religionen? Und was kann uns das heute helfen in einer Welt, wo wir immer häufiger Menschen anderer Religionen begegnen? Ist es möglich, mit anderen im Dialog zu leben und doch den eigenen Glauben überzeugend zu vertreten?

Diesen Fragen geht S. Wesley Ariarajah, stellvertretender Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, in seinem bereits in zahlreiche Sprachen übersetzten Buch nach.



Hans Ucko

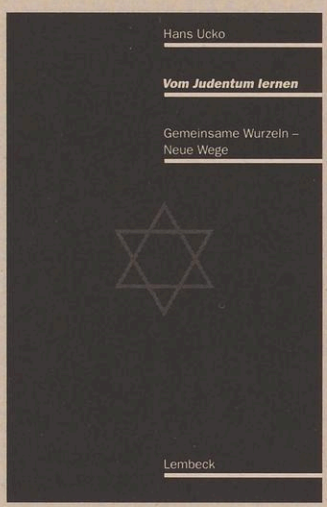
Vom Judentum lernen

Gemeinsame Wurzeln – Neue Wege

152 Seiten, kart.
DM 28,– / öS 218,– / sFr 29,–
ISBN 3-87476-302-1

Ein herausforderndes Buch, das zeigt, wie in der Begegnung mit dem Judentum sich für Christen neue Wege eröffnen. Was heißt Schöpfung, messianische Hoffnung, Reich Gottes? Was heißt es, ein Mensch zu sein?

Hans Ucko ist verantwortlich für christlich-jüdische Beziehungen beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf.



Verlag
Otto Lembeck

Vorwort

Lisa Sowle Cahill/Dietmar Mieth

Die Familie

In den meisten Kulturen der Welt faßt «die Familie» biologische Beziehungen zwischen den Generationen, die durch Ehen von Angehörigen miteinander verwandter Gruppen erweitert und fortgesetzt werden, in einer institutionalisierten Form zusammen. Eine Grundfunktion der Familie besteht darin, das Fortpflanzungspotential der Sexualität in einer gesellschaftlich konstruktiven Weise zu kanalisieren, so daß die nächste Generation in einem sicheren strukturellen Rahmen hervorgebracht und sozialisiert werden kann. Traditionelle familiäre Institutionen waren in nahezu allen auf der Welt existierenden Kulturen von jeher patriarchal und hierarchisch strukturiert. Die Familie stellt außerdem eine produktive und ökonomische Grundeinheit dar, da sie die Eigentumsweitergabe innerhalb einer und zwischen verschiedenen Verwandtschaftsgruppen gewährleistet. In vielen Gesellschaften bildet die Familienzugehörigkeit eine wichtige Voraussetzung für den politischen und religiösen Status des einzelnen.

In modernen Industriegesellschaften wird der Familienbegriff häufig auf die «Kern»-Familie eingeengt: ein verheiratetes Paar mit Kindern, deren Rollen und Funktionen in der Gesellschaft die öffentlich-private Trennung von Arbeit und Zuhause widerspiegeln. Der Platz der Frau befindet sich im häuslichen Bereich, in dem die Kinder aufwachsen. Der Mann gehört dem öffentlichen Bereich von Politik und Berufsleben an und kehrt zur Befriedigung seines Bedürfnisses nach emotionaler Unterstützung und persönlichen Bindungen - Werte, an denen es in den von Konkurrenzkampf und wirtschaftlichen Interessen geprägten Beziehungen außerhalb der Familie lange mangelte - nach Hause zurück. Eine bedeutende Herausforderung für die so definierte Kernfamilie ergibt sich aus dem im Wandel begriffenen Rollenverständnis von Frau und Mann, bei dem sich der Wandel allerdings weitaus langsamer vollzieht: Frauen verlassen das Heim, um außerhalb ihres eigenen Haushaltes erwerbstätig zu werden, während Männer zu Hause mehr Verantwortung übernehmen. Die gelungene Erziehung der Kinder ist hierbei jedoch gefährdet, da von allen berufstätigen Erwachsenen erwartet wird, sich, gemäß dem traditionellen Modell des Mannes, dessen Ehefrau die Kinder und das Haus versorgt, ganz ihrer Arbeit zu widmen. Das wird durch die Tatsache verstärkt, daß Eltern in der Erziehung ihrer Kinder und angesichts anderer sozialer und wirtschaftlicher Anforderungen nicht mehr auf das unterstützende System der Großfamilie zurückgreifen können. Wie können wir, vor allem im Hinblick auf den Aufstieg (und nun möglicherweise den Untergang) der Kernfamilie, der moralischen und sozialen Bedeutung der Bindungen zwischen Eltern und Kindern, der Tatsache, daß selbst unverheiratete oder kinderlose Menschen zur Familie gehören und daß die Verantwortung der Erwachsenen ihren Eltern gegenüber genauso wichtig ist wie ihre Verantwortung gegenüber ihren Kindern, gerecht werden?

Scheidungen und Familien mit nur einem Elternteil sind in den Industrienationen heute an der Tagesordnung. Frauen fühlen sich heutzutage nicht mehr im gleichen Maße wie früher gezwungen, aus Gründen der finanziellen oder gesellschaftlichen Sicherheit eine Ehe einzugehen oder sie aufrechtzuerhalten. Kulturelle Tendenzen, die Freiheit des einzelnen und die Persönlichkeitsentfaltung höher einzustufen als die Verpflichtung gegenüber dem Partner und den Kindern, regen manche Männer, die in früheren Zeiten möglicherweise sowohl eine Geliebte als auch den eheli-

chen Haushalt unterhalten hätten, dazu an, der Ehe mit der Mutter ihrer Kinder aus dem Weg zu gehen oder sie zu beenden. Obwohl eine Scheidung oder der Weggang eines Ehepartners das Ende der Ehe oder der sexuellen Beziehung bedeutet, beendet sie dennoch nicht die Elternschaft, und eine neue Ehe mit einem anderen Partner erweitert und verändert eine existierende Familienstruktur. Darüber hinaus ergeben sich aus der Tatsache, daß alleinerziehende Eltern sich bemühen, Familienleben und Berufstätigkeit zu vereinbaren, und daraus, daß sich nicht-verheiratete Paare in nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften darum bemühen, Kinder aufzuziehen, Fragen über die Bedeutung einer auf Dauer ausgelegten heterosexuellen Vereinigung als Basis für die Gründung einer Familie. Noch radikaler ist die Frage, ob die biologische Verwandtschaft zwischen den Generationen für unseren heutigen Familienbegriff überhaupt noch eine wesentliche Rolle spielt.

Neue familiäre Lebensformen erfordern ein erneuertes oder neues christliches Verständnis von Familie. Die theologische Sichtweise zu diesem Thema liegt dieser Ausgabe von CONCILIUM zugrunde. Wie wirkt sich die Frohe Botschaft auf die Familie aus? Leisten Bibel und christliche Tradition einem oder mehreren bestimmten Familienmodellen Vorschub? Welchen Beitrag haben traditionelle Gottes- und Menschenbilder für unser Denken über die Familie geleistet? Wie hat sich die kirchliche Lehre über die Familie nach dem Zweiten Vatikanum geändert? Inwieweit stellt die praktische Erfahrung von Familien einige Familienmodelle der Vergangenheit in Frage und steuert zur Entwicklung neuer Formen bei? Welche Hilfsmittel bietet das Christentum für eine Neubewertung der Rollen der Familienmitglieder, für eine Kritik an ungerechten Beziehungen und für den Aufbau einer Spiritualität oder Theologie der Familie?

Das Christentum entwickelte sich im Kulturkreis des ersten Jahrhunderts - zwischen Judentum, Hellenismus und römischer Kultur -, in dem die männlichen Familienältesten ungeheure Autorität über den Haushalt sowie über die Großfamilie und ihre Besitztümer ausübten. Frauen wurden streng bewacht, sehr jung verheiratet und in vielen Fällen zu Hause isoliert gehalten (C. Osiek). In der griechisch-römischen Kultur dienen die Familie und die Fortpflanzung innerhalb einer Familie als Mittel der Kontrolle des Staates über die Bürger, von denen erwartet wurde, pflichtgetreu Nachkommen zu zeugen. Das Christentum stellte zum Teil eine Herausforderung für die patriarchale Familie dar, indem es die Bindung zwischen Familie und religiöser Identität lockerte, die Autorität von Männern über Frauen verringerte und mit der jungfräulichen Lebensform eine Alternative zur Ehe anbot. Die christliche religiöse Heiligung der Ehe (wie in Eph 5) konnte sich jedoch insofern als gefährlich erweisen, als die Strukturen der ehelichen Unterordnung in den umliegenden Kulturen unter die Ägide einer neuen Ermahnung zu gegenseitiger Liebe gestellt wurde (C. Osiek).

Zur Zeit des 5. Jahrhunderts und unter dem Einfluß der «barbarischen» germanischen Völker betrachteten Augustinus und Hieronymus sowohl die römischen als auch die heidnischen Praktiken mit Argwohn und rieten zu sexueller Askese. Sie leugneten jedoch nicht, daß die Ehe Qualitäten besitzt, die für sie sprechen. Im 11. Jahrhundert leisteten päpstliche Reformen der Ehe als einer positiven Alternative zum jungfräulichen Leben Vorschub, machten die freie Wahl des Ehepartners zur Norm und verknüpften die Unauflöslichkeit der Ehe stärker mit der Freiwilligkeit des Eheversprechens. Gestützt von der öffentlichen Autorität, richtete die Kirche außerdem ein Kanonisches Rechtssystem ein, um das eheliche Verhalten in Westeuropa besser überwachen zu können (C. Reid). Das hatte enorme Auswirkungen auf die Familie, da Scheidung und Wiederverheiratung aus wirtschaftlichen und politischen Gründen (die Manipulation von Kindern und Frauen durch erwachsene Männer eingeschlossen) für Familien seither sehr schwierig zu arrangieren waren. Aber das Vermächtnis für die heutige christliche Familie ist zweischneidig. Die vom Kanonischen Recht geforderte Bedingung des Konsenses förderte die Gewährleistung persönlicher Freiheit und Gleichheit bei der Eheschließung und der Gründung einer neuen Familie. Aber die Unauflöslichkeit der Ehe wie auch andere rechtliche und moralische

Bedingungen, die den Bereich der Sexualität und Elternschaft betrafen, wurden in der Praxis eher in Form von Gesetzen und äußerlichen Forderungen ausgeübt, anstatt als attraktive Ideale für das Familienleben dargestellt zu werden.

Viele unserer Autoren verfolgen die Entwicklung der modernen kirchlichen Lehraussagen über die Familie, die Art und Weise, wie sie sich mit diesem ambivalenten Vermächtnis auseinandersetzen, seine Verbindlichkeiten festhalten und Zukunftsaussichten aufzeigen. Viele dieser Lehraussagen drehen sich um die Frage nach der heutigen Gültigkeit des Bildes von der «Hauskirche» als Mittel, um die katholische Familie und ihr Verhältnis zur kirchlichen Gemeinschaft wiederzubeleben (N. Mette, M. Fahey, F. Kabasele Lumbala). Dieses Bild, über dessen Wiedereinführung zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils Michael Fahey ausführlich berichtet, verfügt in Gesellschaften, in denen alle menschlichen Beziehungen um die Familie herum organisiert sind oder auf die eine oder andere Art familiären Bindungen entsprechen, wie z.B. in Afrika, über besonderen Einfluß (Kabasele Lumbala). In Afrika bezeichnet man die Kirche wesentlich öfter als Familie denn als Volk. Während die Vorstellung von der Familie als einer Hauskirche in der Pastoral benutzt werden kann, um den wichtigen Beitrag der Familien zur Kirche zu betonen, muß aber auch kritisch gefragt werden, ob nicht die hierarchischen und sogar sexistischen Traditionen der Kirchenorganisation einem wirkungsvollen Dienst an der Familie *als* Kirche im Weg stehen. Der interkulturelle Dialog würde die weitere Aneignung dieses Modells des Familienlebens von katholischer Seite immens bereichern.

Die Erfahrungen von Christen in Lateinamerika, in Asien und in Afrika sowie in Nordamerika und Europa bieten eine Vielzahl von kulturellen Geschichten und Herausforderungen, mit denen wir unserem Verständnis von Familie Gestalt geben könnten. Zum Beispiel wirkten sich die Eroberung neuer Länder, der Kolonialismus und die Christianisierung des 16. Jahrhunderts stark auf die Familien der sogenannten «Dritten Welt» oder «Welt an der Peripherie» aus. Der Kolonialismus hatte nicht nur das Patriarchat, sondern auch ethnische und kulturelle Domination zur Folge, und diese haben die Erfahrung von Familien in vielen Kulturen geprägt. Die möglicherweise stärker egalitäre, aber auch isoliertere und in zunehmendem Maße zersplitterte moderne Kernfamilie könnte von traditionellen kooperierenden und auf Gemeinschaft angelegten Familienmodellen lernen. Andererseits werden ältere patriarchalische Formen von Ehe und Verwandtschaft durch die steigenden Erwartungen von Gleichheit in der heutigen Familie und von der neuen Bedeutung, die der ehelichen Liebe und Intimität beigemessen wird, nicht nur in modernen Kulturen, sondern auch in offiziellen katholischen Lehraussagen neugestaltet.

Besondere Herausforderungen für eine römisch-katholische Theologie, Spiritualität und Ethik des Familienlebens liegen in der Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie in der Wiederbelebung oder sogar der «Wiederentdeckung» der Bedeutung von Elternschaft und Verpflichtung zu dauerhafter Monogamie, sowohl auf persönlicher Ebene als auch im Hinblick auf gesellschaftliche Institutionen (R. Houdijk, M. Fabri dos Anjos, G. Campanini). Frühere Ausgaben von CONCILIUM haben gezeigt, daß das patriarchalische Familiensystem, wie es von christlicher Theologie und Praxis gebilligt wurde, zu Gewalt gegen Frauen und zu einem für beide Geschlechter unerträglichen Rollenzwang geführt hat (Vgl. z.B. 1989/6 Mutterschaft: Erfahrung, Institution, Theologie; 1991/6; 1994/1 Gewalt gegen Frauen; herausgegeben von Anne Carr, Elisabeth Schüssler Fiorenza und Mary Shawn Copeland). Die Frage nach der Stellung der Frau in der Familie kommt in dieser Ausgabe mehrfach zur Sprache. Linda Woodhead, die aus einer dezidiert feministischen Perspektive schreibt, hält den Körper für einen Berührungspunkt zwischen feministischem und christlichem Verständnis von Familie. Sie vertritt die Ansicht, daß die körperlichen «Blutsbande» (ausgedehnt auf die «Einheit des Fleisches» in der Ehe) eine wichtige, einzigartige und grundlegende Form der Verwandtschaftsbeziehung darstellen. Sie können eine feste Basis für die Liebe innerhalb einer Familie bilden, obwohl berücksichtigt werden muß,

daß das Christentum sich gegen einen «Familienkult» und die Einengung von Beziehungen ausschließlich auf familiäre Bindungen sträubt.

Ehe und Familie sind immer traditionell nicht nur Angelpunkte von Sexismus, sondern auch von Rassismus und Klassendenken gewesen. Folglich müssen nicht nur die Gleichberechtigung der Geschlechter, sondern auch die soziale Solidarität mit den Menschen außerhalb der eigenen Familie, Klasse, ethnischen, rassischen oder nationalen Gruppierung Teil der Sozialisation sein, die die erneuerte christliche Familie bieten will (S. Callahan, Dussel, dos Anjos, M. Vidal).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Carolyn Osiek

Das Neue Testament und die Familie

Wenn wir mit einer Gruppe von Christen des ersten Jahrhunderts eine Diskussion über die Familie führen könnten, würden wir feststellen, daß es eine Menge von Kommunikationsbrüchen gibt. Wenn moderne Bürger technologischer Gesellschaften an «Familie» denken, denken sie zunächst einmal an die Kernfamilie: Vater, Mutter und von ihnen abhängige Kinder. Die Menschen des ersten Jahrhunderts dagegen - und die Mitglieder der meisten Kulturen heute immer noch - dachten bei «Familie» eher an das ganze Netzwerk von Menschen, die miteinander durch Blutsverwandtschaft, Heirat oder andere enge soziale Bande verbunden sind, so wie z.B. Kundschaft. Eine zweite Dimension wäre die Familie in ihrer vertikalen Ausdehnung, der Ahnenreihe. In einer dritten, enger gefaßten Bedeutung wären all diejenigen gemeint, die unter dem Dach eines erweiterten Haushaltes wohnen: Kernfamilie, andere Verwandte, Sklaven, Mieter, etc. Obwohl es die sog. Kernfamilie sicher gegeben hat, tragen weder das hebräische *bayit*, noch das griechische *oikos* oder *oikia*, noch das lateinische *domus* oder *familia* diese Bedeutung. Tatsächlich hatten alle diese antiken Sprachen kein Wort, das hauptsächlich die Kernfamilie bezeichnete.

Auf den folgenden Seiten werden in großen Zügen die Konturen der Familie, wie sie bei den Juden, Griechen und Römern der mediterranen Welt des ersten christlichen Jahrhunderts bekannt war, gezeichnet werden. Wir können hier nicht versuchen, genaue Unterschiede zwischen den verschiedenen kulturellen und rechtlichen Systemen zu machen. Aus der Perspektive des 20. Jahrhunderts sind diese Unterschiede nicht annähernd so bedeutsam wie die Weise, in der sich das Gesamtbild von dem unserer Tage abhebt.

Das Familiensystem war - ebenso wie das politische System - patriarchalistisch. Die rechtliche Autorität der ältesten männlichen Familienmitglieder erstreckte sich auf jeden in ihrem Haushalt und weiteren Familienkreis - einschließlich der erwachsenen Kinder - und ebenso auf den Besitz all dieser Personen. In der Praxis jedoch verwalteten erwachsene Männer und - in bestimmtem Maße - auch erwachsene Frauen und Sklaven ihr Vermögen selbst. Frauen besaßen und erbten Eigentum aus eigenem Recht, bedurften aber rein formal der Erlaubnis eines männlichen Vormundes, um es zu verwalten - das römische Recht der *tutela*. In der neutestamentlichen Zeit jedoch scheinen Ausnahmen von dieser Regel weiter verbreitet gewesen zu sein als deren strikte Einhaltung. Die Gesetzgebung des Augustus zum Beispiel gewährte aufgrund der dringenden Förderung des Bevölkerungswachstums freigeborenen Frauen, die drei Kinder geboren hatten, und freigelassenen Frauen, die vier Kinder geboren hatten, Exemption von diesem Gesetz - ein Zeichen dafür, wie großzügig der Umgang mit der *tutela* war.

Die moralische Autorität der Mütter war - obwohl sie nicht im bürgerlichen Recht verankert war - ebenso bindend. Die moderne Annahme, das vierte Gebot, seine Eltern zu ehren (Ex 20,12; Dtn 5,16), und die Ermahnung der Kinder in den Haustafeln des Neuen Testaments, den Eltern zu gehorchen, richteten sich an Minderjährige, ist schon eine Anpassung an unsere heutige Situation. In ihrem ursprünglichen Kontext richteten sie sich in der Tat an Erwachsene. Dies bedeutet, daß unter römischem Gesetz erwachsene Männer aus eigenem Recht Hausvorstand sein konnten und dennoch ihrem noch lebenden Vater Gehorsam schuldeten, der rein rechtlich das Eigentum des Sohnes kontrollierte - obwohl dies gewöhnlich nicht praktiziert wurde. Doch in Anbetracht der viel niedrigeren Lebenserwartung im Vergleich zu einer modernen Gesellschaft und aufgrund der Gewohnheit der Männer, Frauen zu heiraten, die um die zehn Jahre jünger als sie selbst waren, hatten die meisten Erwachsenen keinen noch lebenden Vater, dafür aber umso wahrscheinlicher eine noch lebende Mutter. Wohlhabende jüdische, christliche und griechisch-römische Witwen sind dafür bekannt, die großzügigsten

Wohltäterinnen gewesen zu sein, während arme Witwen die schwächsten Mitglieder einer Gesellschaft waren. Erwachsene Kinder hatten die ernste Verantwortung, für notleidende, verwitwete Mütter zu sorgen, die sich andernfalls auf mildtätige Unterstützung und Protektion verlassen mußten (1Tim 5,3-16; Jak 1,27).

Sehr viele Werke über die mediterrane Anthropologie charakterisieren Ehre und Schande als die «zentralen Werte» der traditionellen Kulturen des Mittelmeers. Folglich werden diese Werte ebenso deutlich in den entsprechenden antiken Werken postuliert. Das heißt bezogen auf das Familienleben, daß Ehre das wertvollste Gut war, das immer potentiell gefährdet war und daher verteidigt werden mußte. Ein guter Ruf und der Respekt der anderen - der öffentliche Aspekt der Ehre - sind so wichtig wie die persönliche und gemeinschaftliche Integrität, die ihnen zugrunde liegt. Männer verteidigen ihre Ehre und die der Familie durch ehrenhaften Umgang mit anderen Männern, ihre geschlechtsspezifische Tapferkeit und durch den Schutz und die Kontrolle der Frauen ihrer Familie, da der Ruf sexueller Unberührtheit der Frauen das empfindlichste Element der Familienehre darstellt.

Die Ehre der Frauen in der männlichen Öffentlichkeit besteht hauptsächlich in ihrem ehrbaren Ruf, und die Basiskomponenten dieser Reputation sind voreheliche Jungfräulichkeit und eheliche Treue. Dies veranlaßt eine männlich geprägte Gesellschaft dazu, Frauen vor allem hinsichtlich ihrer sexuellen Klassifizierung zu betrachten, und aus männlicher Sicht ist die Sexualität der Frauen doppelt gefährlich: Sie birgt die Möglichkeit, Männer zu verführen, und sie kann die Familie entehren. Eine Frau, die den Sexual-Code verletzt, bringt eine Schande über ihre Familie, die sie sogar noch überleben kann, und die Männer ihrer Familie sind besonders beschämt, weil sie die Schande nicht verhindert haben. Daher werden die Bewachung, Kontrolle und Unterdrückung von Frauen durch die männliche Autorität nicht nur gerechtfertigt, sondern von «respektablen» Frauen sogar verinnerlicht - besorgt, ihre eigene Ehre zu schützen (vgl. Sir 42,9-14; Makk 18,7; 1 Kor 11,5-6).

Außerdem war die scharfe Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Leben gleichzeitig eine Trennung der Geschlechter. Die öffentliche Welt des Handels und der Politik gehörte den Männern, die des häuslichen Bereichs den Frauen. Daher sollten Frauen in der Öffentlichkeit theoretisch betrachtet weder zu sehen noch zu hören sein (1 Kor 14,34-35; 1 Tim 2,11-15), obwohl ihnen die Verwaltung des Hauses anvertraut wurde (Spr 31-10-31; siehe die öffentliche Rolle des Ehemanns in V. 23). Sicherlich war dies ein «Upperclass-Ideal» für solche Familien, die sich Sklaven leisten konnten für die zur Versorgung eines Haushaltes notwendige Arbeit außerhalb des Hauses. Bei den Bauern auf dem Land und den unterprivilegierten Stadtbewohnern mußten die Frauen ihren Platz neben den Männern als Arbeitskraft einnehmen. Und doch ist die männliche Orientierung in den Eröffnungssätzen der Reden in der Apostelgeschichte ein Beispiel für die gesellschaftliche Unsichtbarkeit von Frauen in der öffentlichen, männlichen Rhetorik trotz ihrer unbezweifelbaren Präsenz auf einem belebten Marktplatz (vgl. 3,12 *andres Israelitai,* «israelitische Männer»; 2,29; 7,2: *andres adelphoi,* «Männer, Brüder»; 17,22, *andres Athenaioi,* «Männer aus Athen» - trotz der Tatsache, daß eine der zwei namentlich erwähnten Personen eine Frau ist [V. 34!]).

Nur die Eheschließungen zwischen römischen Bürgern fielen unter die Rechtsprechung des römischen Rechtes und wurden von ihm als rechtsgültige Eheschließungen anerkannt. Andere Eheschließungen unterstanden statt dessen dem lokalen Recht und Brauchtum. Sklaven gab es überall in griechisch-römischen Städten, einschließlich der Haushalte und Werkstätten von Juden und Christen. Sklavenehen gab es *de facto,* aber sie hatten weder rechtliche Grundlage noch Schutz, und die Partner konnten nach dem Willen der Sklavenhalter getrennt werden. Kinder aus diesen Ehen konnten in jedem Alter verkauft und so von ihren Eltern getrennt werden. Auf der anderen Seite weist offensichtlich alles darauf hin, daß Sklaven in den Städten sehr gute Aussichten hatten, freigelassen zu werden - meist in ihrer Lebensmitte. Doch die neue Freiheit eines Erwachsenen

übertrug sich nicht automatisch auf seine oder ihre Kinder, die weiterhin in der Sklaverei bleiben mochten.

Das Leben der Kinder in der neutestamentlichen Welt war gefährlich. Die Säuglings- und Kindersterblichkeit war hoch, und die mangelnden sanitären Einrichtungen, die mangelnde Ernährung und die fehlende Gesundheitsvorsorge des einfachen Volks in den Städten bewirkten, daß viele Kinder unterernährt und benachteiligt waren. Methoden der Empfängnisverhütung und Abtreibung waren gefährlich, wurden aber dennoch praktiziert. Die am meisten verbreitete Methode der «Familienplanung» war jedoch die Aussetzung der unerwünschten Babys - vor allem der Töchter, die eine Last für arme Familien darstellten, die nicht in der Lage waren, Reichtum und Einfluß durch die Verheiratung ihrer Tochter zu erwerben. Es gibt keinerlei Möglichkeit festzustellen, wie viele dieser Kinder durch Aussetzung starben. Doch viele von ihnen wurden von anderen aufgelesen und großgezogen, meistens als Sklaven. So üblich war diese Praxis, daß es eine römische Rechtsprechung hierzu gab, die zum Beispiel festlegte, daß ein auf diese Weise aufgewachsener erwachsener Mensch, der später seine freie Geburt beweisen konnte, freigelassen werden mußte. Die meisten Rechtssysteme erlaubten Eltern den Verkauf ihrer Kinder als Sklaven - manchmal für eine begrenzte Zeit, manchmal endgültig. So barbarisch dies erscheinen mag, ermöglichte dieser Brauch oftmals den in verarmten Familien Geborenen, sich vor dem Hungertod in ein Sklavenleben zu retten, wo sie wenigstens überlebten.

Über die Zugangsmöglichkeiten zu einer elementaren Erziehung und Bildung sind sich die Wissenschaftler nicht einig, und es scheint, daß in vielen Städten in römischer Zeit eine gewisse Grundbildung weit verbreitet war - jedoch stets mehr bei Jungen als bei Mädchen[1]. Die hauptsächliche Erziehung derer, die in der bevorzugten Lage waren, ihrer teilhaftig zu werden, stellt sich meist als eher unglücklichen pädagogischen Prozeß dar, in dem mehr Disziplin als kreative Lehre dafür sorgen sollte, daß die Kinder ihre Lektionen lernten. Paulus' Beispiel des Erziehers in Gal 3,23-26 stützt sich auf diese allgemein bekannte Figur in einer reichen Familie - gewöhnlich ein Sklave -, der dafür sorgte, daß ein Junge zur Schule ging und seine Lektionen lernte[2].

Obwohl Eltern im Normalfall ihre Kinder zweifellos liebten und mit ihnen herzlich umgingen, war die Kindheit eine kurze Zeit, in der die Kinder der arbeitenden Klasse und die Kinder von Sklaven zur Arbeit geschickt wurden, sobald sie körperlich dazu in der Lage waren, und die Kinder - vor allem die Töchter - der besser gestellten Schichten bald nach der Pubertät mit der besten Partie verheiratet wurden, die die Eltern zur Verbesserung ihres Familienstatus und Wohlstandes arrangieren konnten. Jesu Äußerung «Bevor ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen» (Mt 18,1-5; Mk 9,33-37; Lk 9,46-48) hat wohl neben der Unschuld auch auf die Verwundbarkeit und Hilflosigkeit angespielt.

Wohlhabende Familien setzten die Mitgift ihrer Töchter, die diese in die Ehe einbrachten, fest, und mindestens einen Teil dessen, den sie im Falle einer Scheidung zurückzuerhalten erwarteten. Scheidungen wurden sowohl in jüdischen wie auch in griechisch-römischen Familien häufig durchgeführt, und das Scheidungsrecht war in beiden Systemen gut entwickelt - besonders in Hinsicht auf die spätere finanzielle Regelung. Selbst wenn ein Ehemann den Besitz seiner Frau verwaltete, war er verpflichtet, ihn unangetastet zu erhalten, damit er ihn im Falle einer Scheidung zurückerstatten konnte. Die Erwartung des Gesetzes war, daß Eltern ihr Erbe ihren Kindern oder Mitgliedern ihrer Geburtsfamilie und nicht einander überschrieben, obwohl de facto viele Ehepaare ihren Besitz einander sehr wohl gegenseitig übertrugen. Ganz im Gegensatz zu unserer modernen Annahme wurden die minderjährigen Kinder geschiedener Eltern als dem Vater zugehörig angesehen, und daher war es eher wahrscheinlich, daß sie weiterhin mit ihm zusammenlebten als mit ihrer Mutter. Jesu gut dokumentierte Abneigung gegen die Scheidung ist ziemlich überraschend in einem Kontext der entweder palästinischen oder griechisch-römischen Umwelt, in der diese Worte aufbewahrt wurden (Mt 5,31-32; 19,3-9; Mk 19,2-10; Lk 16,18; 1 Kor 7,10).

Familienbeziehungen waren manchmal ebenso problematisch wie heute. Die Figur des Vaters repräsentierte außerordentliche rechtliche und soziale Macht und muß stark autoritäre Züge getragen haben. Doch im wirklichen Leben waren die Väter nicht notwendigerweise die ernsten, distanzierten Zuchtmeister, als die sie manchmal im stereotypen Denken hingestellt worden sind[3]. Die intime und dennoch respektvolle Kommunikation, wie sie in der Sprache von Vater und Sohn im Evangelium - besonders bei Johannes - vorgestellt wird, ist vielleicht eine glaubwürdige Reflexion der idealen Vater-Sohn-Beziehung, in der väterliche Autorität deutlich respektiert, aber nicht übermäßig gefürchtet wird. Die väterliche Prüfung von Söhnen, um so ihren Charakter und ihre Ausdauer zu stärken, ist eine der Weisen zu verstehen, wie die frühen Christen das Geheimnis vom Leiden des Gottessohns (Sir 30,1-13) betrachteten. Gal 4,7 erklärt, daß alle getauften Gläubigen, gleich ob Männer oder Frauen, gleich welcher ethnischen und rechtlichen Identität, den Stand von Söhnen in der Hausgemeinschaft haben, d.h. Erben des Besitzes sind.

Väter und Töchter hatten eine deutlich andere Art von Beziehung zueinander. Obwohl Töchter in bestimmten Fällen Eigentum außer ihrer Mitgift erben konnten, waren sie nicht in der gleichen Weise potentielle Erben des Status und der Autorität ihrer Väter wie die Söhne. Töchter trugen die potentielle Gefahr der Familienschande durch Ehebruch oder Schändung in sich und waren daher Grund zu beständiger Sorge - sei es, daß sie nicht Jungfrau bis zur Eheschließung blieben; sei es, daß sie ihre Ehemänner nicht zufriedenstellten; sei es, daß keine gute Partie für sie gefunden werden konnte (Sir 42,9-14). Und doch existierte sicher ein ganz normales Maß an Zuneigung zwischen Vätern und Töchtern.

Das Band zwischen Müttern und Söhnen war sehr eng. Indem sie Söhne gebaren, gewannen verheiratete Frauen an Ansehen, und das Überleben und der Erfolg ihrer Söhne war für sie daher von größter Bedeutung. Die Beschreibung des Johannesevangeliums von Jesu Beziehung zu seiner Mutter ist nicht untypisch. Sie bleibt in der Zeit der Berühmtheit ihres erwachsenen Sohnes im Hintergrund; man hört von ihr nur, wenn es notwendig ist, doch auf eine kurze Frage in Kanaa hin tut er widerstrebend, was er eigentlich nicht tun will, weil sie es so wünscht (Joh 2,1-15). Bei seinem Tod erfüllt er weiterhin seine Verantwortung gegenüber seiner (wahrscheinlich verwitweten) Mutter, indem er ihre künftige Versorgung durch den geliebten Jünger sicherstellt (Joh 19,26-27).

Die Beziehung zwischen Müttern und Töchtern ist die am wenigsten erforschte, da sie am wenigsten dokumentiert wurde. Die meisten literarischen Zeugnisse aus der antiken Welt stammen aus der öffentlichen Welt der Männer, und die inschriftlichen Zeugnisse von Müttern und Töchtern sind auch nicht ergiebig. Christliche Erzählungen von vorbildhaften Frauen beschreiben oft, mit welch außerordentlicher Anhänglichkeit Töchter ihren Müttern zugetan waren, und wir haben keinen Grund zu der Folgerung, daß es ganz normale Zuneigung nicht gegeben habe. Wie im Neuen Testament zu lesen ist, wurde Salome durch ihre Ergebenheit gegenüber der Mutter veranlaßt, fraglos zu tun, was diese ihr befahl - so abscheulich der Befehl auch gewesen ist (Mk 6,17-29; Mt 14,1-12) -, und riskierte eine heidnische Frau Spott und Zurückweisung, als sie Jesus um die Heilung ihrer Tochter bat (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28). Und doch hatten Töchter nicht die gleichen Möglichkeiten, Macht zu realisieren, wie Söhne, und wie in allen patriarchalischen Gesellschaften verließen die Töchter ihre Geburtsfamilie, um sich in vielerlei Hinsicht der Familie ihres Ehemannes anzuschließen.

Die Beziehung zwischen Müttern und Schwiegertöchtern muß - damals wie heute - eine der schwierigsten (gewesen) sein. Töchter brachte man in das Haus ihres Ehemannes - direkt vor den Augen der oftmals verwitweten und daher im Haus lebenden Mutter, die sich einer möglichen Verlagerung der Bindung ihres Sohnes zugunsten seiner Frau nicht sicher war. Angesichts der oben erwähnten engen Beziehung zwischen Mutter und Sohn muß das Verhältnis zwischen ihr und der neuen Frau oft höchst angespannt gewesen sein. Es mag bezeichnend sein, daß die drei Beziehungen, die sowohl laut Micha als auch laut der Spruchquelle Q der synoptischen Evangelien

durch das letzte Gericht zerschlagen werden sollen, die Beziehungen zwischen Sohn und Vater, zwischen Tochter und Mutter und zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter sind (Mi 7,5-6; Mt 10,34-36; Lk 12,51-53).

Während das Johannesevangelium in bezug auf Jesus eine innige Mutter-Sohn-Beziehung beschreibt, zeichnen die anderen Evangelien ein etwas anderes Bild. Lukas stellt Maria als Prophetin dar, die die wundervollen Taten verkündet, die Gott durch sie in der Empfängnis ihres Sohnes gewirkt hat (Lk 1,46-55). Markus und Matthäus bieten ein sachlicheres Bild. Als seine Verwandten sich zum ersten Mal auf den Weg machen, um ihn zu holen, tun sie es deshalb, weil Jesus ihnen durch sein Verhalten Schande bereitet hat: «Sie dachten, er sei von Sinnen.» (Mk 3,21). Beim zweiten Mal scheint Jesus ihre Forderungen zurückzuweisen durch seine Erklärung, wer den Willen Gottes erfülle, der sei für ihn «Bruder, Schwester und Mutter» (Mk 3,31-35; Mt 12,46-50; Lk 8,19-21). Weder Markus noch Matthäus scheinen davon auszugehen, daß Jesu Angehörige - einschließlich seiner Mutter - jemals seine Jünger geworden sind. Was der Evangelist aber vor allem in diesem Abschnitt zu vermitteln versucht, ist, daß die Familienbeziehung als Basis für Vertrautheit und bevorzugte Behandlung in der Gemeinschaft Jesu nicht länger von Blutsverwandtschaft oder gesellschaftlich etablierten Bindungen abhängig ist. Selbst Marias Mutterschaft kann nicht Grundlage besonderer Ansprüche sein, die über die hinausgingen, die jeder Jünger an ihn richten kann (Lk 11,27-28). Die Familie wird über die konventionellen Familienbindungen hinaus erweitert, und es entsteht eine neue Grundlage für vertrauensvollen Umgang und gegenseitige Unterstützung. Diese neue Familienloyalität muß sogar vor den traditionellen Familien Vorrang haben, denn wer sie verläßt, wird dafür das Hundertfache erhalten (Mt 19,27-29; Mk 10,28-30; Lk 18,28-30).

Jenseits des Hintergrundes des Lebens Jesu zeigen die Apostelgeschichte und die neutestamentlichen Briefe, daß häufig ganze Familien und Hausgemeinschaften gemeinsam in die Kirche kamen und so den Zusammenhalt der Familie als soziale Einheit und den Gedanken des Selbst als eines Teils solch einer Einheit aufrechterhielten[4]. Die Hausgemeinschaften des Römers Cornelius (Apg 10,44-48), der Händlerin Lydia (Apg 16,14-15) und eines im übrigen unbekannten Korinthers Stephanus (1 Kor 1,16) empfingen die Taufe gemeinsam. Am verblüffendsten ist die Geschichte des philippischen Gefängniswärters, der seine Familie mitten in der Nacht weckte, um seine hochstehenden Gäste zu bewirten und die Taufe aus ihrer Hand zu erhalten (Apg 16,32-34). Angesichts solcher Ereignisse fragt man sich aus moderner Perspektive, wieviel die einzelnen Familienmitglieder wohl wirklich von dem verstanden haben mögen, was sie getan haben und wozu sie ihre Zustimmung gegeben haben. Dennoch wissen wir auch von einzelnen Konvertiten, die nicht Vorstand einer Hausgemeinschaft waren, aber aus eigenem Antrieb in die Kirche aufgenommen wurden, besonders Frauen von nichtgläubigen Ehemännern (1 Kor 7,13; 1 Petr 3,1) - eine Praxis, die Christen, Juden und andere private Organisationen, die diese Praxis erlaubten, verdächtig erscheinen ließ, weil sie den Anschein erweckten, die patriarchalische Ordnung der Familie und daher den Staat zu unterminieren.

Eines der schwierigeren, auf die Familie bezogenen Themen des Neuen Testaments betrifft die sogenannten «Haustafeln», die - vorwiegend in den deuteropaulinischen Briefen - die drei Konstellationen Ehefrauen/Ehemänner, Sklaven/Sklavenherren und Kinder/Eltern als gegenseitige, aber ungleiche Beziehungen behandeln (Eph 5,21-6,9; Kol 3,18-4,1; vor allem 1 Petr 2,18-3,7). Die Ursprünge dieser Themen liegen sowohl in der jüdischen wie hellenistischen Ethik, die den wohlgeordneten Haushalt als Mikrokosmos des wohlgeordneten Staates ansieht. In einer höchst hierarchisch und patriarchalisch geprägten Kultur wird die fundamentale Gleichheit aller Menschen kaum sichtbar, und daher ist es nicht überraschend, daß die gesellschaftliche Ordnung als Führerschaft und Kontrolle der freien Männer über die Frauen und der Eltern über die Kinder vorgestellt wird.

Bereits im philosophischen Vermächtnis von Plato und Aristoteles wurde die Führerschaft der Männer - als gleichbedeutend mit Rationalität und Intelligenz - über die Frauen

– als gleichbedeutend mit gefühlsbestimmter Wahrnehmung und Sinnlichkeit – von männlichen Autoren in der Formel vom Primat des Geistes über die Materie allegorisiert. Angesichts eines solchen Paradigmas ist es auf der abstrakten Ebene ethischer Lehre undenkbar, daß für Männer und Frauen ein gleicher sozialer Status hätte in Betracht gezogen werden können (ungeachtet der Beteuerung eines Fehlens von Parteilichkeit wie z.B. in Gal 3,28, der, in seinem historischen Kontext gelesen, aber weniger eine Erklärung sozialer Gleichheit darstellt als vielmehr eine theologische Stellungnahme über den Weg zur Erlösung in Christus). Später, vom vierten Jahrhundert an, sahen die Christen, die den Zölibat als einzig vollendeten Ausdruck christlichen Lebens betrachteten, in der Ehelosigkeit von Frauen deren Flucht aus der zwangsläufigen Verkettung mit der Sinnlichkeit, so daß sie aufhörten, «Frauen» zu sein, d.h. Wesen, die durch ihre Sexualität definiert sind[5].

Selbst wenn heute nur noch Reste dieser Vorstellung von den Geschlechtern übrig sind, ist Eph 5,22–23 immer noch eine der gefährlichsten Textstellen im Neuen Testament. Hier werden die Unterordnung der Ehefrau dem Mann gegenüber und die Liebe des Ehemannes seiner Frau gegenüber mit der Beziehung der Kirche zu Christus verglichen. Im antiken Kontext der patriarchalischen Ehe muß dieser Vergleich eine der effektivsten Weisen gewesen sein, den Bund der Ehe zu heiligen und eine für beide Seiten gleichermaßen herausfordernde Rolle zu beschreiben. Doch aufgrund des ekklesiologischen Vergleichs ist der Text allzuoft so interpretiert worden, daß er die Beziehung der Unterordnung zur Norm erhebt.

Es gibt jedoch einen bedeutsamen Unterschied zwischen den Haustafeln des Neuen Testaments und den meisten anderen aus dieser Zeit stammenden Diskussionen einer Haushaltsordnung. Während die meisten antiken Darstellungen einzig vom Mann, dem Ehegatten-Sklavenherrn-Vater, handeln und ihn anweisen, wie er die Familie ordnen soll, wenden sich die Haustafeln des Neuen Testaments allen betroffenen Teilen der Familie zu – nicht nur der patriarchalischen Autorität, sondern auch den Frauen, Sklaven und (erwachsenen) Kindern. Diese Wahrung der personalen Würde selbst jener, von denen man Unterwürfigkeit erwartet, zusammen mit der christlichen Praxis, Frauen und vielleicht auch andere außerhalb des Rahmens der Konversion einer ganzen Hausgemeinschaft zur Taufe zuzulassen, ist ein wichtiger Hinweis in die Richtung, die christliche Reflexion über Personalität damals schon anzeigte.

Keine auch noch so kurze Besprechung der Familie im Frühchristentum darf es unterlassen hervorzuheben, daß sich die frühen Hauskirchen – indem sie Jesu Erweiterung der Familienbeziehung auf alle Jünger aufrechterhielten – selbst als erweiterte Familien betrachteten. Dies bezeugen eindeutig die Titel «Brüder» und «Schwestern», die den Gläubigen im allgemeinen verliehen wurden, die Bestattung in Gemeinschaftsgräbern und die bewußte Gestaltung der Gemeindeleitung nach dem Muster einer Hausgemeinschaft (1 Tim 3,4–5). Die Vision der Kirche war die einer alle umfassenden Gemeinschaft – im Rahmen einer kulturell bestimmten Auffassung von der einzelnen Person innerhalb einer Gemeinschaft, die beträchtlich von unserer heutigen Vorstellung abweicht.

Die Realisation der Strukturen, der Ideale und der Flexibilität der frühchristlichen Familie kann Hoffnung schenken mitten in einer verwirrenden modernen Welt. Da eben diese Strukturen und Ideale einmal mehr Mittelpunkt der Unruhen sind, kann uns das Bewußtsein der gewaltigen Unterschiede im Verlauf der Jahrhunderte die Sicherheit verleihen, daß die gegenwärtige Veränderung auch nur ein weiterer Schritt auf dem Weg ist, und daß die Familie eine bemerkenswert flexible Institution ist, die überleben und sich weiterentwickeln wird – in neuer Form, aber ganz sicher ebenso stabil.

[1] Siehe W.V. Harris, Ancient Literacy (Cambridge 1989).

[2] Die Zahl der Vergleiche mit dem Bildbereich der Familie ist bemerkenswert. Neben dem schon genannten finden sich: Festlegung eines Testaments (Gal 3,15–17); die Unmündigkeit eines Kindes (4,1–3); Adoption (4,5–7); Geburtswehen (4,19); der allegorische Vergleich mit den zwei Frauen Abrahams (4,21–31).

[3] R.P. Saller, Patriarchy, Property and Death in the Roman Family (Cambridge Studies in Population, Eco-

nomy and Society; Past Time 25) (London/New York 1994).

[4] B.J. Malina, «Let Him Deny Himself» (Mk 8,34). A Social-Psychological Model of Self-Denial, in: Biblical Theology Bulletin 24 (1994) 106–119.

[5] E.A. Clark, Ideology, History and the Construction of «Woman» in Late Ancient Christianity, in: Journal of Early Christian Studies 2 (1994) 155–184.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

CAROLYN OSIEK

ist Professorin für Neues Testament an der Catholic Theological Union in Chicago. Sie ist Autorin von *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* (2. Aufl. 1992), Herausgeberin von *Silent Voices, Sacred Lives: Women's Readings for the Liturgical Year* (1992) und Mitverfasserin eines Werks über die Familie im Frühchristentum, das demnächst erscheint. Sie ist Rezensionsredakteurin des *Catholic Biblical Quarterly*, Mitglied des Redaktionskomitees von *The Bible Today* und *New Theology Review* und Mitherausgeberin des *Journal of Early Christian Studies*. In diesem Jahr (1994–1995) ist sie Präsidentin der *Catholic Biblical Association of America*. Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 S. Cornell Ave, Chicago, Ill. 60615, USA.

Charles J. Reid

Die Geschichte der Familie

Eine Vorbedingung für das Verständnis der Geschichte der Familie im westlichen Christentum besteht in der Anerkennung der Tatsache, daß die Form der Familie im Laufe der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums einem, zuweilen grundsätzlichen, Wandel unterworfen gewesen ist. Während die Theologen herangezogen werden mögen, um Aussagen über das, was an der christlichen Botschaft von Dauer und Bestand ist, zu treffen, ist es die Aufgabe des Historikers, auf das aufmerksam zu machen, was zeitbedingt und zufallsabhängig ist. Es wäre zu ehrgeizig, im Rahmen dieses Artikels den Versuch zu machen, die zeitgebundenen von den dauerhaften Phänomenen in der Geschichte der christlichen Ehe zu trennen. Man kann jedoch trotzdem die Hoffnung hegen, daß eine Unterscheidung der relativ beständigen und der eher vergänglichen Aspekte dazu beiträgt, eine aktuelle Debatte über das Wesen der christlichen Familie voranzutreiben.

Um die Struktur der christlichen Ehe und Familie verstehen zu können, muß man zunächst die Struktur des Familienlebens durchschauen, das in den dem Christentum vorausgehenden heidnischen Gesellschaften existierte – einerseits der Gesellschaft des Römischen Reiches, und andererseits der Gesellschaft der heidnischen «Barbaren» Westeuropas.

Sowohl die heidnische römische Familie als auch die römische Sexualmoral unterschieden sich grundsätzlich von dem, was sich im 4., 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. entwickeln sollte, als das Christentum seine Stellung im Römischen Reich festigen konnte. Zumindest unter den Angehörigen der begüterten Oberschicht – deren Leben besser dokumentiert ist als das ihrer ärmeren Zeitgenossen – war die *familia* das Zentrum der häuslichen Beziehungen. Die *familia* entspricht nicht unserem Verständnis von «Familie». Der Begriff wird am besten mit «Haushalt» übersetzt und beinhaltet die Vorstellung einer Institution zur Erlangung und Erhaltung von Reichtum. Die *familia* bestand aus der Ehefrau und den Kindern ihres Oberhauptes – dem Vater, oder *pater familias* – sowie den Sklaven und anderen

Besitzformen. Der *pater familias* gehörte jedoch nach Ansicht der römischen Rechtsgelehrten eigentlich nicht zu den Mitgliedern der *familia*. Er stand abseits von ihr und stand ihr vor. Nur allmählich, beginnend im 3. Jahrhundert n. Chr., wurde der Begriff *familia*, besonders in den Schriften christlicher Autoren, wie z.B. Tertullian, dazu benutzt, um Blutsverwandtschaftsbeziehungen zwischen den Angehörigen der *familia* zu bezeichnen[1].

Die römische Sexualmoral unterschied sich ebenfalls deutlich von nachfolgenden christlichen Praktiken. Die Ehe wurde nicht als die einzige rechtmäßige Form der sexuellen Betätigung oder Befriedigung betrachtet, zumindest was die Männer angeht. Oftmals wurde den Söhnen von Angehörigen der Oberschicht ein aktives Sexualleben während ihrer Adoleszens nicht nur gestattet, sondern sie wurden sogar dazu ermuntert. Zu diesem Zweck wurden ihnen zuweilen Prostituierte zur Verfügung gestellt. Außerdem unterhielten die jungen Männer häufig Konkubinen, die in der Regel aus den niederen Gesellschaftsschichten stammten. Diese Praxis trug - wie die *Bekenntnisse* des heiligen Augustinus bezeugen - den Männern - zumindest außerhalb christlicher Kreise - nur wenig Schande ein. Von hochgeborenen Frauen erwartete man jedoch, daß sie bis zu ihrer Hochzeit Jungfrauen blieben.

Selbst nach einer Eheschließung wurde von Männern nicht erwartet, ihre sexuellen Aktivitäten auf ihre Ehefrauen zu beschränken. Der Rückgriff auf Prostituierte blieb ein gesellschaftlich akzeptierter Ausdruck von Sexualität, genauso wie auch die homosexuelle Aktivität - wobei von einem Römer aus der Oberschicht nicht erwartet wurde, in einer homosexuellen Beziehung eine «passive» Rolle einzunehmen. Mit ihrer Betonung der leidenschaftslosen Selbstbeherrschung verurteilte die Philosophie der Stoa jedoch die ungezügelte Jagd nach sexuellem Genuß. Die Scheidung und damit die Möglichkeit einer erneuten Heirat boten durch die ganze Geschichte des Römischen Reiches hindurch eine Alternative. Selbst der christliche Kaiser Justinian erlaubte die Wiederverheiratung nach einer Scheidung in seiner Reform des christlichen Eherechtes im 7. Jahrhundert n. Chr.[2].

Gegen Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. war die politische Autorität des Römischen Reiches im Westen größtenteils unbedeutend geworden. Die germanischen Völker, die die Herrschaft von den Römern übernahmen, folgten ihnen auch in einer großen Zahl von Praktiken, die sich grundsätzlich von den christlichen Erwartungen unterschieden. Die Berichte, die die heidnischen germanischen Praktiken dokumentierten - Hagiographie, Heldendichtung, frühe «Rechtskodizes» -, orientieren sich fast ausschließlich am Christentum, werfen aber dennoch Licht auf die heidnische Vergangenheit. Unter den germanischen Stämmen identifiziert James Brundage «drei legitime Methoden der Eheschließung: die Raubehe, die Kaufehe und die Eheschließung bei gegenseitigem Einverständnis, die Friedelehe.»[3] Das Konkubinat war verbreitet und wurde gebilligt, und auch die Scheidung mit der Möglichkeit einer Wiederverheiratung war erlaubt, insbesondere im ersten Ehejahr und für Männer.

Das, was sich zum spezifisch christlichen Eheverständnis entwickeln sollte, basiert natürlich in erster Linie auf der Offenbarung der Schrift. Aber die charakteristische historische Form, die die christliche Ehe annehmen würde, wurde zunächst in den Werken der Kirchenväter St. Hieronymus und St. Augustinus maßgeblich geprägt.

Den patristischen Autoren war der philosophische und praktische Hintergrund gemein, der dazu geführt hatte, die traditionelle römische Sexual- und Ehepraxis argwöhnisch zu betrachten und die sexuelle Enthaltsamkeit und die Askese auf Kosten von aktiver sexueller Betätigung, sogar innerhalb der Ehe, zu propagieren. Obwohl die Ehe natürlich erlaubt war, mußte man es, so wurde angenommen, dem heiligen Antonius und anderen solcher Asketen gleichtun und den fleischlichen Genüssen entsagen. Der heilige Hieronymus und der heilige Augustinus leisteten beide wirklich einen solchen Entsagungseid.

Die Betonung der Überlegenheit des keuschen oder zumindest des sexuell gemäßigten Verhaltens über andere Lebensformen begegnet uns besonders deutlich in einem Werk wie dem *Adversus Jovinianum* von Hieronymus, das, wie der Titel bereits sagt, gegen einen

gewissen Jovinian gerichtet war, der behauptete, daß das jungfräuliche und das eheliche Leben vor Gott den gleichen Status besäßen. Hieronymus reagierte mit einer Attacke, die in ihrer leidenschaftlichen Verteidigung des jungfräulichen Standes «einer Verurteilung der Ehe nahekam»[4].

Aber obwohl der eheliche Verkehr immer mehr als untergeordnete Lebensform beschrieben wurde, hielten es katholische Theologen dennoch für erforderlich, eine Theologie zu entwickeln, die Raum für seinen berechtigten Ausdruck schuf. Als herausragender Verfechter dieser Theologie sollte sich Augustinus erweisen.

Vor seiner Konversion zum christlichen Glauben mit Anfang dreißig hatte Augustinus ein Leben in der Welt als Lehrer für Rhetorik in Karthago, Mailand und an anderen Orten geführt. Als junger Mann hatte er zwei Konkubinen gehabt und sich für den größten Teil dieser Zeit zu einem Anhänger der manichäischen Religion erklärt, einer Bewegung, die von ihren Anhängern verlangte, die Fortpflanzung zu vermeiden. Dieses biographische Detail ist wichtig, denn ein Großteil von Augustinus' Ehetheologie wurde erstens von den Erfahrungen, die er als junger Mann gemacht hatte, und zweitens von dem polemischen Umfeld seines Kampfes gegen den Manichäismus und später gegen das Vertrauen, das die pelagianische Bewegung in die Natur des Menschen und in seine Fähigkeit, ohne die Hilfe der Gnade den Versuchungen der Konkupiszenz zu widerstehen und Erlösung zu erlangen, setzte, geprägt[5].

Auch wenn Augustinus' Grundeinstellung zu Ehe, Sexualität und Familie aus einer Vielzahl von Werken, die er über einen Zeitraum von vierzig Jahren verfaßte, entnommen werden kann, findet sich seine systematischste Bearbeitung dieses Themas in der Abhandlung *De bono coniugale,* «Über das Gut der Ehe». In diesem Werk stellt Augustinus die These auf, die christliche Ehe existiere, um drei grundlegenden Zwecken zu dienen: dem Zweck der Zeugung, der Treue und des *sacramentum,* am treffendsten übersetzt mit «sinnbildlicher Beständigkeit»[6]. An gleicher Stelle verkündetet Augustinus jedoch auch die Überlegenheit der Jungfräulichkeit über die Ehe: «Darum ist es auch gut, zu heiraten, ...; aber besser ist es, nicht zu heiraten, weil es der menschlichen Gemeinschaft zuträglicher ist, nicht nach dieser Tätigkeit zu verlangen»[7].

Die Epoche zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert gibt Zeugnis von der Entstehung dessen, was als «neue Art der Haushaltsstruktur und in der Konsequenz neue Definition der Familie in Westeuropa» bezeichnet worden ist[8]. Im Unterschied zu der Situation, die im heidnischen Rom vorherrschte und dadurch geprägt war, daß sich die *familia* der Oberschicht in ihrer Zusammensetzung beträchtlich von den Lebensgemeinschaften der unteren Gesellschaftsschichten absetzte, «hatte die Familie» zur Zeit Karls des Großen «die Bedeutung einer zusammenlebenden Gruppe von direkt miteinander verwandten Menschen» angenommen[9]. Diese Entwicklung betraf alle sozialen Klassen. Und dennoch wurde die christliche Auffassung von der Ehe, die von Augustinus repräsentiert wurde, während dieser Jahrhunderte nur zögernd und unvollständig angenommen. Scheidung und Wiederverheiratung, besonders bei Angehörigen der oberen Klassen, wie auch das Konkubinat und außerehliche sexuelle Beziehungen stellten immer noch gesellschaftliche Realitäten dar. Theologen und Verfasser von Bußbüchern hielten die augustinische Vision jedoch zuweilen mit einer Härte, die selbst den alten nordafrikanischen Bischof schockiert hätte, lebendig[10].

Die Verhältnisse begannen sich noch einmal im späten 11. Jahrhundert dramatisch zu verändern, mit dem Ausbruch dessen, was später als «Gregorianische Reform» bezeichnet worden ist[11]. Die Gregorianische Reform ihrerseits führte zur Ausbreitung von Universitäten in ganz Europa, zur Erneuerung der Disziplinen Theologie und Philosophie und zur Entstehung der neuen Wissenschaft des Kanonischen Rechts. Die Gregorianische Reform und ihre Nachwirkungen beeinflußten das Denken über Sexualität und Ehe grundlegend. Zumindest fünf Aspekte der neuen Lehre und ihrer praktischen Auswirkungen sollen hier Erwähnung finden:

(1) Die Jungfräulichkeit blieb weiterhin die Idealvorstellung, während das Eheleben demgemäß eine niedrigere Position in der Werte-

hierarchie einnahm. Aber obgleich Kirchenrechtler und Theologen die Ehe als eine Art «Gegenmittel für die Konkupiszenz» ansahen, erkannten sie der ehelichen Beziehung dennoch einen positiven Inhalt zu. Die Kirchenrechtler hauchten dem althergebrachten, aus dem römischen Recht stammenden Begriff der «ehelichen Liebe» neues Leben ein und äußerten verschiedentlich sogar den Vorschlag, sie zum Prüfstein zu erklären, anhand dessen das Vorhandensein oder das Fehlen der Zustimmung zur Eheschließung beurteilt werden sollte, während Theologen wie z.B. Hugo von Sankt Viktor und Hildegard von Bingen wortgewandt über die Art von Liebe schrieben, die in einer Ehe vorherrschen sollte.

(2) Die augustinischen Ehegüter wurden theologisch als Widerspiegelung grundlegender Aspekte des Naturrechts definiert, und ihnen wurde eine herausragende Stellung in der neuen Wissenschaft des Kirchenrechts eingeräumt. Ihre Begleiterscheinungen wurden ebenfalls genau untersucht. Eine Wiederverheiratung nach einer Scheidung wurde für unmöglich erklärt, solange beide Ehepartner am Leben waren. Das Sexualleben war so zu gestalten, daß die Möglichkeit der Fortpflanzung nicht ausgeschlossen wurde. Kirchenrechtler und Theologen verbrachten ihre Zeit mit quälenden Untersuchungen über zulässige und verbotene Sexualstellungen, die nach der Frage beurteilt wurden, ob sie eine Zeugung ermöglichten oder nicht.

(3) Die Möglichkeit der freien Wahl des Ehepartners wurde als Norm in die erste große Zusammenstellung des Kanonischen Rechts, das *Decretum Gratiani* (1140), aufgenommen und von da an unter kirchenrechtlichen Schutz gestellt. Die Aufnahme dieses Gesetzes war keinesfalls das Resultat einer eindeutigen Entwicklung. Weder im römischen noch im germanischen Recht war die freie Zustimmung von zentraler Bedeutung für die Eheschließung gewesen, und Gratian selbst war gezwungen, sich auf recht dürftige Autoritäten zu stützen, um zugunsten der Freiheit zu entscheiden[12]. Die neue Betonung der freien Zustimmung besaß mindestens zwei weitere Konsequenzen:

Kirchenrechtler und Theologen waren gezwungen, das Problem zu lösen, ob die Einwilligung oder der Vollzug die Gültigkeit einer Ehe definierte. Diese Frage wurde endgültig mit einer Kompromiß-Formulierung von Papst Alexander III. gelöst, der festsetzte, daß die Ehe mit der Zustimmung begonnen werde, während der Vollzug ihr eine besondere Stabilität verleihe, die keine irdische Gewalt lösen könne.

Die Betonung der Zustimmung ließ andererseits das Problem der heimlichen Eheschließung entstehen. Da die Eheschließung gültig wurde, wenn zwei Partner sich gegenseitig sogar ohne Zeugen die Ehe versprachen, gab es keine absolut sichere Möglichkeit zu bestimmen, wer verheiratet war. Außerdem konnten sich junge Menschen über die Absichten ihrer Familien hinwegsetzen, heiraten, wen sie wollten, und somit die Familienpläne zunichte machen. Gerichtsdokumente lassen darauf schließen, daß die heimliche Heirat aufgrund dieser beiden Konsequenzen bis ins 16. Jahrhundert ein bedrückendes gesellschaftliches Problem darstellte.

(4) Die eheliche Pflicht wurde als *Recht* definiert (*ius coniugale*) und unter den rechtlichen Schutz gestellt, den wir heute mit modernen Rechtsvorstellungen verbinden. Auch wenn die mittelalterliche Familie in vielerlei Hinsicht durch eine hierarchische und «patriarchalische» Struktur gekennzeichnet war, funktionierte die eheliche Pflicht als ein Mittel des Ausgleichs in der Beziehung. Sie bedeutete einen Rechtsanspruch, den jede Partei erheben konnte, und die anderer Partei war nicht berechtigt, diesen Anspruch abzulehnen. Die Kirchenrechtler versuchten, dieses Recht gegen die Einmischung dritter Parteien zu schützen (Feudalherren z.B. wurden aufgefordert, die ehelichen Rechte ihrer Leibeigenen zu respektieren), und Päpste verkündeten ihre Machtlosigkeit, die Rechte der Parteien auf eine vollzogene christliche Ehe aufzuheben[13].

(5) Schließlich konstruierten die Kirchenrechtler ein juridisches System, das ihnen einen Überblick und die Kontrolle über das eheliche Verhalten der Christen in Westeuropa verschaffte. Obwohl das jüdische Recht schon seit langem die Rechtsgewalt über die Ehen von Menschen jüdischen Glaubens einforderte, war die Kirche in der Lage, das ganze Gewicht der öffentlichen Autorität für ihre

Anspüche in Dienst zu nehmen. Das bedeutete eine neuartige Errungenschaft. Wie Richard Helmholz beobachtet, «war das Problem, sicherzustellen, daß die Menschen sich mit gewöhnlichen Ehestreitigkeiten überhaupt an ein Gericht, welcher Art auch immer, wandten. Das eigentliche Hindernis war die vorherrschende Vorstellung, die Menschen könnten die Ehe selbst gesetzlich regeln. Das Verschwinden dieser Vorstellung vollzog sich sehr langsam, über eine sehr lange Zeitspanne hinweg»[14].

Ein Großteil der scholastisch-kanonistischen Synthese, die diese fünf Punkte repräsentieren, wurde von den protestantischen Reformatoren frontal angegriffen. Martin Luther wies den überhöhten Status der Jungfräulichkeit zurück. Nach lutherischer Theologie sollte die «heilige Ehe» erhoben werden, und der zölibatäre Stand als von der Schrift ungerechtfertigt und vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet unerträglich abgelehnt werden. Luther und die Reformatoren verwarfen auch die Vorrangstellung, die die Kirchenrechtler der Zustimmung bei der Eheschließung beimaßen, und verurteilten die heimliche Ehe als Sünde des Ungehorsams gegenüber den Eltern. Gefolgt von den anderen Reformatoren, erkannte Luther außerdem die Wiederverheiratung nach einer Ehescheidung zumindest unter gewissen Umständen als erlaubt an[15].

Der westliche Katholizismus reagierte auf die Angriffe der Reformatoren mit dem Trienter Konzil, das einen Teil der Reformen akzeptierte, einen anderen Teil jedoch auch ablehnte. Das Tridentinum widersetzte sich den Versuchen, den jungfräulichen und den verheirateten Stand für gleichwertig zu erklären (eine Ansicht, die schließlich im Zweiten Vatikanischen Konzil vertreten wurde), und bekräftigte die traditionelle katholische Haltung gegen die Wiederverheiratung nach einer Scheidung. Das Konzil nahm sich Luthers Angriff auf die heimliche Heirat jedoch zu Herzen und bannte diese Praxis wirkungsvoll mit dem Dekret *Tametsi,* das Ehen, die nicht vor einem Priester und zwei Zeugen geschlossen wurden, für ungültig erklärte.

Die moderne Welt des späten 20. Jahrhunderts richtet nun eine ganze Reihe von Herausforderungen sowohl an die römisch-katholische als auch an die protestantische Sichtweise. Einige Autoren behaupten sogar, wir lebten in einer «post-ehelichen» Gesellschaft. Die Rechtssysteme der meisten westlichen Länder, die einstmals zur Verwirklichung des traditionellen Ideals beigetragen haben, bieten keine positive Unterstützung mehr für die Ehe, gemäß dem augustinischen Eheverständnis von den Gütern der Ehe. Symbolische Stabilität findet in modernen Rechtsanalysen keine Erwähnung, Scheidungen können fast immer durchgesetzt werden, und die Fortpflanzung erfährt nur zurückhaltende öffentliche Anerkennung als ein Zweck der Ehe. Es ist gesellschaftlich akzeptabel, außereheliche sexuelle Beziehungen zu unterhalten, während neue Techniken Verhütung und Abtreibung immer unkomplizierter machen.

Gleichzeitig haben uns neue Erkenntnisse - wie z.B. psychologische Studien über das Wesen der menschlichen Liebe - jedoch auch dazu verholfen, ein tieferes Bewußtsein für einige Aspekte der ehelichen Beziehung zu erlangen. Daran gemessen bedeutete die seit den 50er und 60er Jahren zunehmende Akzeptanz von psychologischen Richtlinien zur Beurteilung der Gültigkeit der freien Einwilligung in die Ehe durch die Römische Rota eine der bemerkenswertesten Entwicklungen im zeitgenössischen Kirchenrecht. In den vor uns liegenden Jahrzehnten werden wir ohne Zweifel noch öfter Zeugen eines solchen kreativen Umgangs mit aktuellen Herausforderungen sein.

Die im vorhergehenden umrissene Geschichte mag, so hoffe ich, als eine Art Prüfstein für zukünftige Überlegungen über die Entwicklungsrichtung von christlicher Ehe und Familie dienen. Vier Beobachtungen sollen die Untersuchung abschließen:

(1) Christliche Vorstellungen von Ehe und Familie haben ihre Wurzeln in Gesellschaften, die familiäre Beziehungen als normativ zugrunde legten, die sich stark von dem unterscheiden, was wir als angemessen empfinden. Im Verlauf ihres Wurzelnschlagens und Aufblühens hat die christliche Sichtweise diese älteren Konzepte vollständig verdrängt.

(2) Die christliche Vorstellung von Ehe und Familie ist nicht statisch. Gewisse Eigenschaften, von denen man früher annahm, sie seien

dauerhaft - z.B. die hierarchische Überlegenheit des jungfräulichen über den ehelichen Stand -, hat man mittlerweile ad acta gelegt. Andere Merkmale - wie z.B. die Notwendigkeit, vor einem Priester und zwei Zeugen zu heiraten - sind dazugekommen.

(3) Die traditionelle christliche Sicht von der Ehe steht modernen Tendenzen nicht notwendigerweise feindlich gegenüber. Eigentlich enthält die Synthese, die im 11., 12. und 13. Jahrhundert Form angenommen hat, wichtige intellektuelle Grundlagen für solche scheinbar modernen Entwicklungen wie die Notwendigkeit, daß die Partner der Eheschließung aus freiem Willen zustimmen, wie die Überzeugung, daß die Ehe eine von Gleichberechtigung der Partner geprägte Beziehung sein soll (sie stammt ursprünglich aus kirchenrechtlichen Überlegungen über das *ius coniugale*) und wie den Wunsch, die Ehe als ein Mittel zu betrachten, durch das die Partner gegenseitige Erfüllung finden (dies läßt sich bis zur Theorie über die Bedeutung der «ehelichen Liebe» zurückverfolgen).

(4) Und dennoch bilden die augustinischen Ehegüter zumindest für die römisch-katholische Kirche seit dem 5. Jahrhundert einen fundamentalen Rahmen für die Struktur von Eheanalysen. Die augustinischen Güter bilden auch immer noch die Basis für das kirchliche Eherecht. Die Frage, wie dieser Rahmen genutzt und abgeändert wird, um heutigen und zukünftigen Entwicklungen gerecht zu werden, könnte eine der wichtigsten Probleme sein, die uns heute beschäftigen.

[1] Trotzdem bemerkt David Herlihy, daß «es weder in den christlichen noch in den heidnischen Schriften Hinweise darauf gibt, daß diese *familia* eine Lebensgemeinschaft mit einer eigenen moralischen Identität darstellte.» D. Herlihy, Medieval Households (Cambridge 1985) 3.

[2] Vgl. J.T. Noonan, «Novel 22», in: W.W. Bassett (Hg.), The Bond of Marriage (Notre Dame 1968) 41-96.

[3] J.A. Brundage, Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe (Chicago 1987) 128. Brundage legt nahe, daß die Friedelehe die von den drei Möglichkeiten am wenigsten praktizierte war: «Ein Mann, der die rechtlichen und körperlichen Gefahren der Entführung nicht eingehen wollte und entweder zu arm, zu machtlos oder zu geizig war, um sich eine Braut zu kaufen, besaß die Alternative, eine Ehe in gegenseitigem Einvernehmer einzugehen» (aaO. 129).

[4] AaO. 85. Vgl. außerdem D. Elliott, Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock (Princeton 1993) 43-44.

[5] Zum Verhältis zwischen Biographie und Theologie von Augustinus vgl. besonders J.T. Noonan, Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht (Mainz 1969) 141-151. Zu Augustinus und den Pelagianern vgl. aaO. 157-167.

[6] AaO. 153.

[7] Vgl. Aurelius Augustinus, Das Gut der Ehe, übertragen von Dr. Anton Marxen (Würzburg 1949) Nr. 9, 14.

[8] Vgl. Brundage, Law, Sex, and Christian Society, aaO. 134.

[9] Ebd.

[10] Vgl. dazu die Diskussion über die Bußliteratur bei Brundage, aaO. 152-169.

[11] Gemeint ist der Streit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. Vgl. allgemein H.J. Berman, Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (Frankfurt 1991).

[12] Vgl. J.T. Noonan, Power to Choose, in: Viator 4 (1973) 419-434.

[13] Vgl. C.J. Reid, The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry, in: Boston College Law Review 33 (1991) 80-91.

[14] Vgl. R.H. Helmholz, Marriage Litigation in Medieval England (Cambridge 1974) 5.

[15] Zur Reformationsperspektive zu Ehe und Sexualität vgl. Brundage, Law, Sex, and Christian Society, aaO. 552-561; vgl. ebenfalls J. Witte, The Reformation of Marriage Law in Martin Luther's Germany: Its Significance Then and Now, in: The Journal of the Law and Religion 4 (1986) 1-59.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

CHARLES J. REID

1953 in Milwaukee, Wiskonsin, geboren; graduierte 1978 an der University of Wisconsin-Milwaukee und promovierte 1982 in Jura, 1985 in Kirchenrecht an der Catholic University of America. 1987 machte er an der Cornell University den Magister-Abschluß, im Dezember 1994 promovierte er dort außerdem zum Doktor der Philosophie. Seine Dissertation ist eine historische Untersuchung der Rechte im Kirchenrecht des 13. Jahrhunderts. Er war als Dozent im Fach Jura an der Cornell University School of Law tätig und arbeitet momentan als Forschungslehrbeauftragter der Fächer Jura und Geschichte an der Emory University School of Law. Er ist Herausgeber von Peace in a Nuclear Age: the Bischop's Pastoral Letter in Perspective (Washington 1986). Anschrift: School of Emory University Law, Atlanta, Georgia 30322, USA.

Rinus Houdijk

Nichteheliche Formen des Zusammenlebens und Fortpflanzung

Technische Entwicklungen greifen tief in das Leben und das Zusammenleben von uns Menschen ein, wie zum Beispiel die immerfort neuen medizinisch-technischen Möglichkeiten in der Gesundheitspflege zeigen. Man gewinnt wieder neue Erkenntnisse, und es kommt zu immer neuen Behandlungsmethoden; das eine führt zum anderen. Solchen technischen Entwicklungen haftet eine grundlegende Ambiguität an. Diese wird sichtbar an den Wirkungen, die durch sie erzielt werden: Einerseits können wir einen positiven, heilsamen Aspekt verzeichnen, zum Beispiel Lebensverlängerung, andererseits gibt es einen negativen, unheilvollen Aspekt, etwa das Hinauszögern des «natürlichen» Todes eines Menschen. Aber die Ambiguität geht tiefer als die Ebene der Wirkungen; beim heutigen Stand der Entwicklungen rührt sie auch an die Fundamente der Technologie selbst: Dürfen manche technischen Möglichkeiten überhaupt noch weiter erforscht werden, beispielsweise genetische Manipulation bei Menschen, und müssen unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit die verfügbaren Mittel nicht eher und mehr bei der allgemeinen Gesundheitspflege eingesetzt werden als bei einer hochspezialisierten und elitären Form medizinischer Technik?

Auf dem Gebiet der Sexualität und Fortpflanzung sind die technischen Mittel der Verhütung, von denen das Kondom und «die Pille» die bekanntesten und gängigsten sind, in der westlichen Welt schon fast selbstverständlich geworden, obwohl sie eigentlich erst neueren Datums sind. Gerade die Tatsache, daß die Fortpflanzung strukturell vom Liebesakt von Mann und Frau gelöst ist, ist von nicht weniger als historischer Bedeutung für die Formen des Zusammenlebens von Mann und Frau. Inner- und außerhalb der Ehe ist die geschlechtliche Einswerdung von Mann und Frau jetzt primär auf deren personale und erotische Bedeutungen gerichtet, die Fortpflanzung hat jetzt «nur» noch den Status eines hinzugefügten Wertes bei eigenem ausdrücklichem Wunsch. Außerdem erfordert die geschlechtliche Einswerdung von Mann und Frau nun nicht mehr als selbstverständlich die Institution der Ehe: Wo nicht mehr zwangsläufig die Aussicht auf Kinder gegeben ist, verfällt die aprioristisch einsichtige Notwendigkeit der gesellschaftlichen Institution der Ehe. Darüber hinaus hat der Vorrang des personalen und erotischen Elements im Geschlechtsleben dazu beigetragen, daß nichteheliche Formen des Zusammenlebens, einschließlich der homo-erotischen, Anerkennung fanden. Sowohl diese nicht-ehelichen Formen des Zusammenlebens als auch die traditionelle Ehe stehen nun beide zusammen vor dem Auftrag, dem «neuen» sexuellen Umgang eine humane Form zu geben.

Wo die Sexualität technisch von der Fortpflanzung losgelöst ist, dort tritt auch das Umgekehrte auf: Die Fortpflanzung ist technisch losgelöst von der Sexualität. Auch das ist ein Geschehen historischen Ranges, das das Leben und Zusammenleben der Menschen gründlich verändert. Daß Samen- und Eizelle außerhalb des Liebesaktes von Mann und Frau zusammengebracht werden können, stellt die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Fortpflanzung und der Geschlechtsgemeinschaft eines Mannes und einer Frau. Es stellt auch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Fortpflanzung und Identität. Muß ein Mensch, der zur Welt kommt, einen identifizierbaren eigenen biologischen Vater und eine solche Mutter haben? Es stellt ebenso die Frage nach der Umwelt des Kindes: Muß es in einer «Familie» aufwachsen, in der eine (eventuell nur soziale) Elternschaft von einem Vater und einer Mutter vorhanden ist, oder kann eine Form des Zusammenlebens genügen, wo nur ein Elternteil (ein Mann oder eine Frau) vorhanden ist oder wo zwei Männer oder zwei Frauen die Eltern sind? Es stellt schließlich

auch eine Frage an die Gesellschaft als ganze: Soll die Gesellschaft daran festhalten, daß die Fortpflanzung eine Sache individueller Menschen selbst bleibt, oder wird die Gesellschaft die Fortpflanzung mehr und mehr in die Hände technologischer Institute und wissenschaftlicher Fachleute geben, die nur noch mit dem «Fortpflanzungsmaterial» arbeiten wollen, das sie von selektierten Männern und Frauen beziehen?

1. Fortpflanzungstechnologie und Formen des Zusammenlebens

«Donum vitae»: Ja, falls, und nein, es sei denn

Als 1987 die Instructio der Kongregation für die Glaubenslehre *Donum vitae,* über die Ehrfurcht vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung, erschien, wurde diese Instructio in meinem Land, den Niederlanden, insgesamt nicht freundlich aufgenommen, auch nicht von vielen loyalen Katholiken, die sich mit der Kirche verbunden fühlen. Natürlich aus dem allgemeinen Grund, der für fast alle neueren amtlichen vatikanischen Dokumente gilt, nämlich daß sie sich so apodiktisch als letzte Worte präsentieren, die nicht mehr für eine nähere Diskussion offen sind. Aber im besonderen wegen der spezifischen Gegebenheit, daß die Instructio sogar die homologe Insemination, das Zusammenbringen der Gameten in vitro (Invitrofertilisation) von Gatten, die in der Ehe miteinander verbunden sind, als sittlich verwerflich qualifiziert. Eine noch junge Frau, gut katholisch erzogen und noch immer regelmäßige Kirchgängerin, monogam in einer vor der Kirche geschlossenen Ehe lebend, die bis jetzt kinderlos geblieben ist, erzählte mir entrüstet über die Tatsache, daß die Versuche des Ehepaars, mit Hilfe von Invitrofertilisation noch Kinder zu bekommen, von der (Amts-)Kirche verurteilt werden und daß die Eheleute sich dadurch als Menschen und als katholische Christen tief verletzt fühlen, und zwar zusätzlich zur Unterwerfung unter die erforderlichen medizinisch-technischen Verfahren, die an sich schon als nicht weniger denn ein Leidensweg erfahren wird. Hier stößt man, nebenbei bemerkt, auf die schmerzliche Entfremdung, welche die heutige rigoristische Moral der Amtskirche bei vielen ihrer treuen Gläubigen hervorruft. Was ist nun das Argument von *Donum vitae,* um den genannten Standpunkt einzunehmen?

Das Argument lautet, daß homologe künstliche Befruchtung objektiv eine Trennung zwischen den beiden Bedeutungen des «ehelichen Akts» herbeiführt, nämlich eheliche Einswerdung und Ausrichtung auf Fortpflanzung. Denn es werde eine Fortpflanzung angestrebt, die nicht Frucht des spezifischen Aktes der ehelichen Einswerdung sei. Näher erläutert: Die Instructio meint, daß die beiden genannten Bedeutungen *per Akt* gegeben sein müssen, daß in jedem «ehelichen Akt» für sich die *vollen* Bedeutungen realisiert sein müssen und daß ein Kind, das geboren wird, in einem biologisch-natürlichen Geschlechtsakt von Ehegatten gezeugt sein muß. Man sieht hier natürlich die ganze Problematik auftauchen, die die *Akt-Moral* der offiziellen katholischen Morallehre überhaupt mit sich bringt: Trotz des so nachdrücklichen Redens von der menschlichen Person erweist sich eine solche Moral in ihrem Endergebnis doch nicht als personalistisch, sondern als naturalistisch (F. Böckle). Wo es nun um die homologe künstliche Befruchtung selbst geht, meine ich, dürfte nicht von den abstrakten Forderungen einer bestimmten Doktrin ausgegangen werden; die Geltung der kirchlichen Lehre über Abtreibung und von *Humanae vitae* nicht in Gefahr zu bringen, das ist, fürchte ich, das dahinterliegende Interesse der Instructio, und das macht blind für die Realität. Die ethische Beurteilung muß meines Erachtens bei der Stellung (nicht bei den Belangen) des eventuellen zukünftigen Kindes einsetzen. Und dann zeigt sich, daß nach *personalen* Maßstäben dieses Kind aus der ehelichen, auch körperlich bezeugten Liebe seiner Eltern geboren wird; daß nach *sozialen* Maßstäben das Kind in einer stabilen Lebensgemeinschaft von Mann und Frau mit Familie und Freunden und Bekannten zur Welt kommt; daß nach Maßstäben *biologischer Identität* eine mehr als normale Sicherheit besteht. In diesem Fall wird nur ein «Defekt der Natur» (Unfruchtbarkeit) durch menschliches Eingreifen korrigiert, wie

wir so vieles tun, und mit Recht tun, gemäß dem Schöpfungsauftrag, der dem Menschen gegeben ist.

Technik und Natur

Aber man beachte: Ich kritisiere hier die Instructio genau an dem Punkt der homologen künstlichen Befruchtung unter Verwendung einiger tragender Prinzipien der kirchlichen Lehre selbst, die ich mir zu eigen mache. Welche Prinzipien sind das? Wenn man vom vorherrschenden ideologischen Interesse (die eigene Wahrheit und die damit verbundenen Machtansprüche zur Geltung zu bringen) absieht, dann kann man in der Instructio ein Leitmotiv erkennen, das ich von Herzen unterschreiben möchte (ich biete hier keine zusammenfassende Wiedergabe, sondern eine eigene Rekonstruktion des Textes).

Das Grundprinzip, das in der heutigen technologischen Welt von grundlegender Bedeutung ist, besteht in der Aussage, daß die menschliche Fortpflanzung prinzipiell eine Angelegenheit der (leiblichen) Menschen selbst ist und nicht von der Technik und den technischen Einrichtungen übernommen werden darf. Diese Aussage wendet sich nicht in erster Linie an einzelne Menschen in ihrer individuellen Situation, sondern hat primär die Gesellschaft als ganze im Blick. Es handelt sich hier daher nicht um eine aus biologistischem Gesichtspunkt gemachte Aussage (wie es in der Instructio der Fall zu sein scheint), sondern um eine Aussage *sozialer* und *strukturell-institutioneller* Art. Wie die menschliche Fortpflanzung nicht Sache des Staates ist (obwohl der Staat auch hier eine bestimmte Verantwortung hat), darf sie auch nicht die Sache anonymer wissenschaftlicher Institute und technologischer Laboratorien werden. Die menschliche Fortpflanzung muß eine Sache der Menschen selbst mit den ihnen eigenen leiblichen und psychischen Verfassungen und in der ihnen eigenen kulturellen Verschiedenheit bleiben, so daß die «Naturgeschichte» von der Aufeinanderfolge der Geschlechter fortgesetzt wird. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung dürfen *heilen* und *helfen*, aber nicht den Menschen selbst *ersetzen*. Mit diesem Ausgangspunkt ist dann mitgegeben, daß die «Utopie», die der Technologie inhärent und die aus sich selbst maßlos ist, in Fesseln gelegt wird.

Indes bildet die «Vertechnisierung» der Empfängnisverhütung und Fortpflanzung jedoch die Möglichkeitsvoraussetzung für verschiedene neue Handlungsweisen im Zusammenhang mit Sexualität und Fortpflanzung. So ist, mit dem Verfügbarwerden technischer Mittel zur Empfängnisverhütung, auch in der traditionellen Ehe der Geschlechtsverkehr der Ehegatten im Prinzip nicht mehr mit dem Fatum möglicher Schwangerschaft belastet und ist dort auch im Prinzip eine gesicherte planmäßige Geburtenregelung möglich geworden. Im übrigen setzen auch die vom kirchlichen Lehramt gestatteten «natürlichen» Methoden der Geburtenregelung die moralische Legitimität einer Geburtenregelung («verantwortete Elternschaft») voraus; in der bevölkerungspolitischen Debatte scheint diese Tatsache bisweilen völlig vergessen zu werden. Die Vertechnisierung im Zusammenhang mit der menschlichen Fortpflanzung ist aber viel problematischer. Künstliche Insemination in ihren verschiedenen Formen und Befruchtung in vitro und Embryo-Transfer, alle solchen technischen Möglichkeiten versetzen uns in die Lage, einerseits Samen- und Eizelle als «biologisches Material» zu behandeln, mit dem technische Operationen vorgenommen werden können und mit dem experimentelle wissenschaftliche Forschung betrieben werden kann (dieser Bereich fällt aus dem Rahmen meines Beitrags), und andererseits Schwangerschaft zustande zu bringen außerhalb des vertrauten Rahmens der traditionellen Ehe. So ist es möglich, durch eine künstliche Insemination schwanger zu werden, man kann in vitro Samen- und Eizelle zusammenbringen und dann bei einer beliebigen Frau einpflanzen, man kann mit Hilfe einer Leihmutter zu einem Kind kommen. Solche technischen Möglichkeiten stehen nicht neutral als bloß instrumentelle Kapazität zur Verfügung, sondern sind in ein gesellschaftlich-kulturelles Kräftefeld eingebettet, in dem in gegenseitiger Beeinflussung der schon genannte utopische Wahn der Technologie auf die Wunsch-Utopien des «Mythos der Selbstentfaltung» einwirkt und umgekehrt.

Eine Unterscheidung ist geboten. Wenn «Selbstentfaltung» für integrale personale Entwicklung, für kulturelle und gesellschaftliche Emanzipation und für Selbstverfügung auf dem Gebiet der Moral aufgrund eines gebildeten Gewissens steht, dann ist das Kriterium der Selbstentfaltung ein ethisch legitimes Kriterium. Aber wenn es um den «Mythos» der Selbstentfaltung geht, dann geht es um Wunsch und Wahn ohne Maß, in denen alles unterschiedslos der eigenen Bedürfnisbefriedigung unterworfen wird. Das Bedürfnis schlechthin wird dann zur bestimmenden Richtschnur für die sittliche Entscheidung. Und das ist auch die Suggestion, die mittels Werbung und Medien in der westlichen Konsum-Gesellschaft ständig auf die Menschen zukommt: Folge deinem Bedürfnis, sonst bist du nicht glücklich! Manchmal scheint der einfache Hinweis auf ein bestehendes Bedürfnis (z.B. ein bestehender Wunsch nach einem Kind) an sich schon genügen zu müssen, um ein bestimmtes Handeln zu legitimieren. Aber das sittliche Urteil darf sich nicht unter das Joch des ökonomischen Maßstabs des Bedürfnisses beugen, sondern muß sich der Prüfung der Gerechtigkeit und des wahrhaft Guten unterwerfen.

Die Dominanz des wirtschaftlichen Denkens in sittlichen Fragen im Kontext der heutigen westlichen Gesellschaft kommt noch einmal grundlegend zum Ausdruck in dem, was man ein wirtschaftliches Denken im Zusammenhang mit dem Kinderwunsch nennen könnte (sowohl innerhalb der traditionellen Ehe als auch außerhalb). Die Annahme oder Nicht-Annahme eines Kindes wird stark von einer wirtschaftlichen Kalkulation abhängig gemacht. Erstens: Steht die Annahme eines Kindes in Übereinstimmung mit dem eigenen Wohlergehen und mit den eigenen Glückserwartungen der potentiellen Eltern (des potentiellen Elternteils)? Und ferner: Wird das zukünftige Kind von einer solchen «Beschaffenheit» sein, daß es den Wünschen der Eltern (des Elternteils) - und, implizit, auch den Wünschen der Gesellschaft als ganzer - in hinreichendem Maß entsprechen wird? In dem Maß, wie diese «Qualitätsforderung» in den Blick kommt, wird auch der Zugriff der Gesellschaft und der technologischen Fortpflanzungsinstitute zunehmen. In meinen Augen dürfte diese gesellschaftliche Tatsache das Hauptthema der heutigen ethischen Reflexion im Zusammenhang mit Fortpflanzung und Formen des Zusammenlebens bilden, eher als die individualisierten Probleme der Unfruchtbarkeit oder der Elternschaft. Auch dann geht es wohl nicht anders, als daß die Theologie versuchen muß, übrigens ohne damit eventuell notwendige therapeutische (nicht eugenetische) Eingriffe auszuschließen, den Gedanken lebendig zu halten, daß ein Kind ein Geschenk ist, das um seiner selbst willen erwartet werden muß. Aber das genügt nicht. Es ist notwendig, die öffentliche Diskussion über die Frage nach dem rechten Verhältnis zwischen der Technik und der Natur des Menschen zu fördern.

Von jeher kennt die klassische Ethik die Unterscheidung zwischen «Technik» (technè) als dem, was durch den Menschen selbst gemacht wird, und «Natur» (physis) als dem, was das bewegende Prinzip in sich selbst hat. Was «Physis» ist, bleibt dem Zugriff des Menschen entzogen. Im Rahmen der heutigen technologischen Gesellschaft ist es eine Frage erster Ordnung, wie dieser Unterschied aufrechtzuerhalten ist, auch wo es um die menschliche Fortpflanzung geht. Diese Frage läßt sich nicht in absolutem Sinn und für immer beantworten, sondern wird eine ständige Reflexion in Gesellschaft und Kirche erfordern. Die Frage muß immer wieder neu gestellt und beantwortet werden, wenn auch alle Antworten von Vorläufigkeit gekennzeichnet sind. Vielleicht können wir heute noch nicht viel mehr als Fragen stellen und Gesprächsthemen andeuten. Auf der Linie einiger Grundprinzipien von *Donum vitae* gebe ich hier ein paar Themen an.

Ein Menschenkind darf nie das Produkt eines technologischen Instituts sein, sondern muß von lebenden Eltern stammen, die sich um das Kind kümmern. Ein Menschenkind «geht hervor», «entstammt», wird nicht «produziert», es «kommt zur Welt» in einer sozialen Umwelt der Liebe und der Sorge.

Kinder müssen in einer Situation geboren werden, in der sie in einer identifizierbaren Aufeinanderfolge der Geschlechter stehen. Nebenbei sei bemerkt, daß sich die biologische

Vaterschaft als solche kaum beweisbar feststellen läßt. Man muß seine Herkunft kennen, der Konvention nach, um aus den genannten *gesellschaftlichen* Gründen einen erkennbaren Namen und eine erkennbare Abstammung zu haben. Gesellschaftliche Identität hat den Vorrang vor (präsumierter) biologischer Identität. Noch eine Nebenbemerkung: Es geht bei diesem Thema nicht darum, individuelle Fälle zu verurteilen, es geht darum, die *gesellschaftliche Institution* der menschlichen Fortpflanzung sicherzustellen.

Ein Menschenkind hat das Recht, einen Vater und eine Mutter zu haben, aus deren Liebe es hervorgeht. Auch hier ist es nicht unsere Absicht, einzelne Fälle einer Ein-Eltern-Familie zu verurteilen oder zu suggerieren, daß Kinder mit nur einem bekannten Elternteil per se unglücklich seien (was nicht der Fall ist). Es geht um das *soziale* Interesse, das Kinderkriegen als Regel weiter einem (stabilen) Elternpaar anzuvertrauen, und um das *anthropologische* Interesse, daß ein Menschenkind aus der auch körperlich bezeugten Liebe zweier Menschen hervorgeht. Nebenbei bemerkt: *Donum vitae* meint, daß ein Kind auch per se aus dem tatsächlichen «natürlichen» Geschlechtsakt hervorgehen muß (das ist der Grund für die Ablehnung homologer Insemination). Das ist aber meines Erachtens ein Naturalismus. Es geht um die auch körperlich bezeugte Liebe zwischen zwei Menschen, die zusammen ein Kind wollen.

Ein Menschenkind muß vor allem in einer *festen* Beziehung zweier Menschen, die einander lieben, geboren werden. Diese Festigkeit hat den Vorrang wegen des sozialen Gutes eines stabilen Erziehungsmilieus des Kindes.

2. Normativität und Leiblichkeit

«Veritatis splendor»: Nuancierung eines Themas

In der Enzyklika *Veritatis splendor* (Nr. 48–50) kann man Abschnitte lesen, die einen starken Nachdruck darauf legen, daß der Mensch Person ist und als solche eine innere Einheit von Geist und Leib bildet («anima et corpore unus»). Diese für die katholische Tradition in der Tat so zentrale und kennzeichnende Gegebenheit führt die Enzyklika an, um festzustellen, daß auch die Leiblichkeit des Menschen sittlich relevant ist. Konkret will die Enzyklika zeigen, daß auch die «natürlichen Neigungen» (inclinationes naturales) ethische Relevanz besitzen, weil und insofern sie auf die Person des Menschen Bezug haben.

Es scheint mir, daß die Theologie diese Grundaussagen nur unterschreiben kann. Das Ärgerliche ist nur, daß sie in *Veritatis splendor* in einem Kontext stehen, in dem der Vorwurf einer biologistischen und naturalistischen Argumentation zwar von der Hand gewiesen, in dem aber eine solche Argumentation doch gehandhabt wird bei der Ablehnung von «(künstlicher) Empfängnisverhütung, direkter Sterilisation, Selbstbefriedigung, sexuellen Beziehungen vor der Ehe, homosexuellen Beziehungen sowie künstlicher Befruchtung» (Nr. 47).

Die ethische Relevanz der Leiblichkeit

Der Mensch ist auch «physis», ein Naturwesen, nach Leib und Seele. In diesem Sinn kommt die ethische Reflexion über den Menschen nicht ohne eine «natürliche Moral» des Menschen aus. Früher habe ich schon einmal zwischen einer Moral der «ersten» und einer Moral der «zweiten Natürlichkeit» unterschieden. Die Moral der «ersten Natürlichkeit» definiert den Menschen entweder als ein Naturwesen, das durch anthropologische Konstanten oder naturwissenschaftlich festgestellte Determinierungen gekennzeichnet ist (moderne anthropologische Moralsysteme verschiedenster Art), oder als Naturwesen mit einer metaphysischen Wesensstruktur (wie die neuscholastische katholische Moraltheologie). Die Moral der «zweiten Natürlichkeit» aber erkennt das moderne Verständnis des Menschen als Subjektivität und Personalität an, in denen dann auf spezifisch-menschliche Weise die Individualität, die Sozialität und die Natürlichkeit des Menschseins vereinigt sind, und erkennt zugleich die technologischen und emanzipatorischen Dimensionen der modernen Rationalität an. Aber zugleich erkennt sie die natürlichen Konditionen (nicht Determinationen) des menschlichen Lebens an, ohne

die das menschliche Leben aufhört, menschlich zu sein. So sahen wir schon, daß die menschliche Fortpflanzung nicht durch technische Apparate den Körpern liebender Menschen entzogen werden darf. Eine Moral der «zweiten Natürlichkeit» bedeutet ferner, daß in allem, was den Leib angeht (Fortpflanzung, Sexualität, Essen und Trinken, Sport, Körperkultur), nach Wegen gesucht werden muß, um den Leib der zwanghaften Überformung der postmodernen Gesellschaft zu entziehen, einer Überformung, die uns dem eigenen Leib durch Manipulation entfremdet. Eine Moral der «zweiten Natürlichkeit» lehnt es vor allem ab, den menschlichen Leib und das menschliche Leben ganz allgemein als einen «Wert» zu sehen, wie eine «Ware» auf dem Markt einen ökonomischen Tauschwert darstellt. Leib und Leben des Menschen sind von Bedeutung in sich selbst, dürfen um ihrer selbst willen sein und verdienen es deshalb, «gratis» respektiert und gehegt zu werden.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf

RINUS HOUDIJK

wurde 1930 in Gouda, Niederlande, geboren. Er studierte Theologie und Philosophie am Groot-Seminarie in Warmond und promovierte später in Theologie an der Theologischen Fakultät in Nijmegen (E. Schillebeeckx), an der er zur Zeit als Forscher angestellt ist. Er schrieb verschiedene Beiträge über ethische und moraltheologische Themen in Büchern und Zeitschriften. Unter seiner Redaktion erschienen: Theologie en marginalisering (Baarn 1992), Om het geheim van God. Moraaltheologie in de jaren negentig (Heerlen 1993), Dienst aan mensen (Baarn 1995). Anschrift: Maasdijk 5, NL 5371 PD Ravenstein, Niederlande.

Sidney Callahan

Psychologie familiärer Beziehungen

Psychologie und Moraltheologie

Psychologie ist solch ein weites und in sich zersplittertes Feld, daß sie kaum als Einzelwissenschaft angesehen werden kann. Derzeit untersuchen verschiedene wissenschaftlich tätige Psychologen eine Reihe von Themen und verwenden dabei verschiedene theoretische Modelle, verschiedene Forschungsmethoden, und konzentrieren sich auf verschiedene Analyseebenen. Heute untersuchen Psychologen die Mechanismen des Gehirns, ererbte Charakterzüge, Persönlichkeitsstrukturen, Lernverhalten, Kognition, Emotion, Sexualität, Spracherwerb und -entwicklung, Lebenszyklus, therapeutisch-klinische Veränderungen, moralische Entwicklung und andere Faktoren in gesellschaftlichen, gruppenbezogenen und interkulturellen Interaktionen. Zur gleichen Zeit widmen unzählige praktische Psychologen ihre Bemühungen der therapeutisch-klinischen Praxis oder Beratungsgesprächen mit Institutionen oder industriellen Organisationen.

Psychologie ist als ein sich ausbreitender profaner Wissenszweig auf der einen Seite nahe dem Forschungsspektrum von Biologie, Medizin und Neurologie einzuordnen und teilt auf der anderen Seite die Interessen von Soziologie, Anthropologie und Philosophie. Hunderte von verschiedenen psychologischen Organisationen und professionellen Zeitschriften gehen ihre je eigenen Wege, ohne sich dabei besonders um Vereinheitlichung zu bemühen. Und dennoch kann man ruhig sagen, daß trotz der Verschiedenheit der psycho-

logischen Ansätze die meisten Psychologen die Institution der Familie als wichtigsten Faktor für die Formung des Individuums im einzelnen und die Beeinflussung der Gesellschaft im weiteren betrachten.

In ihrer Bestätigung der zentralen Bedeutung der Familie konvergiert die Psychologie mit der Lehre der christlichen Theologie, die außerdem darauf besteht, daß die Familie lebenswichtig für die religiöse Formung, religiöse Praxis und allgemeine Wohlfahrt der Gesellschaft ist. Eine gute Ausgangsdefinition für die Familie findet sich in einer Erklärung der US-amerikanischen Bischöfe, die die Familie beschreiben als «eine vertraute Gemeinschaft von Personen, die für ihr ganzes Leben durch Blutsverwandtschaft, Heirat oder Adoption miteinander verbunden sind». Diese Kerndefinition ist ein Prototyp dessen, was die Familie ausmacht, obwohl auch andere Arten von Familien existieren mögen.

Psychologische Einsichten in familiäre Beziehungen und theologische Reflexion über die Familie können sich gegenseitig erhellen. Moraltheologen können von psychologischen Befunden etwas über die Familie lernen, und viele Psychologen können in der Theologie ein normatives Gerüst und bindende moralische Werte finden, die eine profane Wissenschaft der Psychologie nicht bereitstellen kann.

Ganz gleich, ob man sie als Naturwissenschaft, Gesellschaftswissenschaft oder interpretierende Humanwissenschaft einordnet - die Psychologie bleibt eher eine deskriptive Forschung als ein moralisch präskriptives Projekt. Selbst die klinischen Anwendungen der Psychologie sollten sich streng am Heilerfolg orientieren und nicht ein moralisches Mandat oder eine quasi-spirituelle Autorität beanspruchen. Die meisten der Hauptströmung zuzuordnenden Psychologen beklagen die Tatsache, daß Populärpsychologen und New-Age-Enthusiasten die Grenzen der Wissenschaft überschreiten. Obwohl jede wissenschaftliche oder therapeutische menschliche Bemühung immer von bestimmten Grundwerten erfüllt ist, kann die säkulare Psychologie nicht aus sich heraus die moralische Begründung für Familienleben liefern oder die Quelle theologischer Belehrung sein.

Keine noch so große Datenmenge darüber, wie Individuen oder Familien funktionieren oder sich selbst definieren, kann definitive moralische Rückschlüsse darüber ermöglichen, wie Familien funktionieren *sollten.* Um moralisch präskriptiv zu sein, muß man über empirische Befunde und klinische Praxis hinausgehen und moralische Argumente nennen, indem man sich einer moralischen Beweisführung, die auf moralischen oder theologischen Fundamenten gründet, bedient. Und dennoch können psychologische Befunde und Theorien der Moraltheologie eine entscheidende empirische Basis für ihre Reflexion bieten und Negativbeispiele für klar ersichtliche Fehlfunktionen und Zusammenbrüche liefern.

Doch ist eine solche Aufgabe der Psychologie sehr schwierig, weil immer noch keine psychologische Theorie oder kein psychologisches Basisparadigma von allen auf diesem Gebiet akzeptiert worden ist. Psychologen fragen häufig, ob dies darauf zurückzuführen sei, daß die Psychologie eine noch so junge Wissenschaft ist, oder - was wahrscheinlicher ist - daß ihr Gegenstand von einer solchen inneren Komplexität ist. Schließlich versucht die Psychologie - anders als die Chemie oder Biologie -, ein rational begabtes, «sich selbst deutendes Tier» zu erforschen, das bewußt Handlungen initiieren kann, die es selbst, andere und seine Umgebung beeinflussen, während es selbst wiederum ständig durch eine sich fortdauernd verändernde Umgebung beeinflußt wird.

In solch einem offenen, rekursiven System von Interpretationen und reflexiv-interaktionalen Einflüssen ist der Raum für katholische Moraltheologen, sich mit auf dem Glauben gründenden Interpretationen der Familie zu beschäftigen, mit vom Glauben erleuchteter Vernunft. Moralisch hilfreiches Nachdenken über die Familie kann am besten so entstehen, daß man psychologische Erkenntnisse, theologische Einsichten und moralisches Argumentieren miteinander kombiniert. Die Psychologie ihrerseits bietet hierzu eine überwältigende Menge an Material.

Psychologien familiärer Beziehungen

Wenn die Psychologie einen spezifischen Ansatz zur Untersuchung der Familie hat, so liegt er in ihrem Schwerpunkt auf dem inneren Leben und dem interpersonalen Funktionieren der Familie durch die Zeit hindurch. Psychologie erforscht, warum und wie Personen Informationen verarbeiten, wie sie sich Meinungen aneignen, wie sie dazu kommen, bestimmte Gefühle und moralische Verpflichtungen zu empfinden, die zu familiärem Verhalten führen. Prozesse direkter Sozialisation und offener Kommunikation finden in einer Familie fortwährend statt, doch für Psychologen sind gleichzeitig auch noch andere Faktoren wirksam, die nicht immer vom Bewußtsein gesteuert sind. Jedes psychologische Modell postuliert eine Form impliziten, verborgenen und vorbewußten Prozesses, der Individuen und Familien formt.

Natürlich werden auch äußere Faktoren im Bereich der Gesellschaft eine bedeutende und bestimmende Rolle im Leben jeder einzelnen Familie spielen. Gemeinsame kulturelle Überzeugungen und allgemein akzeptierte Normen, die festlegen, wer als Familie zählt und wie ein Familienleben geführt werden sollte, werden normativen Druck auf das Verhalten ausüben. Außerdem werden auch Wirtschaft, Politik und Naturgewalten das Funktionieren einer bestimmten Familie mitbestimmen. Kriege, wirtschaftliche Depressionen, Dürrezeiten, Hungersnöte, Krankheiten und Naturkatastrophen formen die historische Umgebung einer Familie ebenso sicher wie die ihr zur Verfügung stehenden Arten medizinischer Technik und die Arbeitsbedingungen. Aber all diese größeren Kräfte, die in einem bestimmten Bereich oder an einem bestimmten Ort wirksam werden, werden immer noch durch den aktiven psychologischen Prozeß der Interaktion zwischen den individuellen Familienmitgliedern gefiltert, interpretiert, vermittelt und angepaßt.

Was z.B. sind solche Prozesse? Psychologen, die die Familie erforschen, können sich dabei auf verschiedene Ebenen menschlicher Funktionen konzentrieren und verschiedene Zeitraster für die Analyseeinheiten verwenden. Evolutionspsychologen nehmen die Langzeitperspektive ein und beschäftigen sich mit der Frage, inwiefern sich die menschliche Familie innerhalb der genetischen Evolution der menschlichen Art verändert hat. Dabei untersuchen sie die psychische Einheit der Menschheit, wie sie sich als eine Spezies über die Zeiten hinweg entwickelt. Welche psychologischen Fähigkeiten sind notwendig für verwandtschaftliche Bindungen, zeitlich verlängerte Aufzucht, Gebrauch einer symbolischen Sprache und Gruppensozialisation, und welche familiären Merkmale und Charaktereigenschaften werden genetischen Erfolg und Auswahl beeinflussen? Eine in dieser Richtung forschende Psychologie wird von der Soziobiologie beeinflußt, die im genetischen Einfluß eine die Grundnatur der Familie vor-bewußt determinierende Größe sehen. Sie postuliert einen genetischen Drang, der die Organismen antreibt, sich zu reproduzieren und die eigenen Gene in die nächste Generation hineinzutragen.

Aus dieser Perspektive betrachtet, produzieren angeborene genetische Programme einen ursprünglichen biologischen Drang zu Paarung, geschlechtlicher Entwicklung, Strategien der Fortpflanzung, elterlicher Fürsorge, kleinkindlicher Bindung, Altruismus, Spieltrieb, Herrschaftshierarchien, Wettbewerb, Aggression und Selbsttäuschung innerhalb der sozialen Gruppe. Anders gesagt, um das innere Leben irgendeiner Familie zu verstehen, muß man die evolutionäre Genetik und den unbewußt wirksamen Selektionsdruck verstehen.

Die Theorien der evolutionären Psychologie kann man als hilfreich für das Verständnis der sexuellen und reproduktiven Basis von Familien ansehen, aber sie tendieren dahin, den vielen anderen universalen psychologischen Programmen, durch die Menschen geformt werden, zuwenig Aufmerksamkeit zuteil werden zu lassen. Heute legen einige der aufregendsten Forschungsbefunde den Schwerpunkt auf den Einfluß, den Geist und Bewußtsein auf körperlich-organische Funktionen und Gesundheit haben. Sicher werden von Kindheit an die neurologische Entwicklung des Gehirns, seine Struktur und Biochemie durch die Gesamtsumme und Art der einzelnen kognitiven Stimulationen und affektiven sozialen Erfahrungen eines Menschen beeinflußt. Die

Komplexität der gegenseitigen Interaktionen (von unten nach oben und von oben nach unten) in der Geist-Gehirn-Körper-Einheit ist immer noch nicht ergründet oder erschöpfend verstanden - aber sie wird als der neueste Grenzbereich zwischen Psychologie und Medizin angesehen.

Psychoanalytisch orientierte Psychologien haben darüber hinaus die Komplexität des menschlichen Organismus erkannt und die Weisen hervorgehoben, in denen unbewußt biologische und instinktgesteuerte Kräfte mit frühfamiliären Erfahrungen interagieren. Vieles der orthodoxen freudianischen Theorie ist heute neuinterpretiert oder ersetzt worden, aber es gibt viele verschiedene Denkschulen, die sich mit der psychoanalytischen Tradition identifizieren, so z.B. die der Objektrelationen, Ego-Psychologie oder Selbst-Psychologie. Die jungianische Schule und die transpersonale Tiefenpsychologie haben sich vom ursprünglichen psychoanalytischen Modell so weit fortentwickelt, daß sie inzwischen der religiösen Forschung viel stärker verbunden sind als der anerkannten akademischen Psychologie.

Zwischen den verbleibenden psychoanalytischen Traditionen gibt es zahlreiche widerstreitende Ansprüche, aber dennoch kann man einige Erkenntnisse von hoher Wahrscheinlichkeit aus diesem riesigen Forschungsbereich gewinnen. Obwohl die orthodoxe freudianische Ödipus-Geschichte von Sexualitäts-, Aggressions- und Todesinstinkten längst nicht mehr wie die Wahrheit eines Evangeliums angenommen wird, herrscht dennoch weitgehend Übereinstimmung darin, daß die frühesten Erfahrungen von Babies mit ihren Betreuern innerhalb der Familienkonfiguration die interpersonalen Beziehungen, die eine Person später eingeht, beeinflussen. Und ganz gewiß sind Streit, Frustration, Aggression, Wettbewerb, gefährliche Sehnsüchte, Illusionen, Zwiespältigkeit, Verlust und Trauer Teil jeder menschlichen Geschichte und Familiengeschichte.

Es ist auch sinnvoll, die Tatsache anzuerkennen, daß sich ein großer Teil des prä-verbalen Lernens ereignet, bevor ein Kind sprechen kann. Diejenigen, die sich an ihre Kindheit zu erinnern versuchen, merken, daß Individuen Erfahrungen machen, die im Erwachsenenalter nicht bewußt erinnert werden können. Diese frühfamiliären Interaktionen scheinen internalisierte Muster von im Kern entscheidenden, interpersonalen Beziehungen im Gedächtnis zu produzieren, die unbewußt spätere Erwartungen und soziale Interaktionen prägen. Es ist z.B. für ein Kind wichtig, ein implizites Grundvertrauen in die Zuverlässigkeit von Menschen und das Gut-Sein der Welt zu verinnerlichen. Manche Theoretiker würden sogar sagen, daß die individuellen impliziten, unbewußten Bilder von Gott durch die in der frühen Kindheit gemachten Erfahrungen mit der eigenen Mutter oder dem eigenen Vater geschaffen worden sind.

Auf jeden Fall würden die meisten Psychologen dem zustimmen, daß man implizite Voraussetzungen über Beziehungen mit anderen Menschen besitzt, die außerhalb der vollen Selbst-Bewußtheit wirksam bleiben. Auch heute beschäftigen sich die Psychologen immer noch mit dem Unbewußten, aber das größte Interesse gilt dem kognitiven Unbewußten oder den komplexen Prozessen der selektiven Wahrnehmung, dem Gedächtnisspeicher und der Rückgewinnung von Informationen.

Unglücklicherweise können manche früh internalisierten Familienerfahrungen und -erwartungen, die im Gedächtnis gespeichert wurden, der Grund dafür sein, daß spätere Begegnungen nicht bewältigt werden. Die Behauptung der Psychoanalyse, die von vielen nachfolgenden Psychotherapien aufgegriffen wurde, lautete, daß, wenn unbemerkte, unbewußte oder vorbewußte hinderliche personale Funktionsmuster wahrgenommen und ins Bewußtsein gehoben werden, dies für einzelne oder Familien eine Möglichkeit der Veränderung bedeutet. Neuere Einsichten in die habituellen Ich/Selbst- oder Ich/die Anderen-Beziehungen können durch regulierende, emotionale Erfahrungen in einer neuen Beziehung - wie sie oftmals in einer Psychotherapie vorgefunden werden - gewonnen werden. Neue Weisen des Denkens und Fühlens können in einer intimen, von Vertrauen getragenen Beziehung internalisiert werden, die das Augenmerk auf problematische Interaktionen lenkt. In gewisser Weise liefert die Psychotherapie eine positive Korrektur oder Ergänzung für die

ursprüngliche Prägung eines Individuums durch die Familie.

In der klinischen Psychologie haben sich viele neue Formen von Psychotherapie entwickelt, und es läßt sich mit großer Evidenz zeigen, daß viele verschiedene Typen von Therapie dazu beitragen können, das Funktionieren eines einzelnen oder einer Familie zu verbessern. Therapien haben viele Eigenschaften gemeinsam, die Neu-Erziehung und positive Veränderung im Denken, Fühlen und Verhalten bewirken. Familien, die eine - wie man es genannt hat - «durchschnittlich der Erwartung entsprechende Umgebung» von ausreichender Pflege und struktureller Unterstützung bereitgestellt haben, haben glücklicherweise sichergestellt, daß ihre Kinder mit Belastungen umgehen können. Wenn die Familie Stärke vermittelt und eine gute Familienkommunikation in einer günstigen Umgebung vorhanden ist, entwickeln die Familienmitglieder ihre eigenen eingebauten selbst-korrektiven therapeutischen Prozesse.

Doch die familieninternen psychosozialen Faktoren ergeben noch nicht das ganze Bild. Es gibt eine neue Erkenntnis in der Psychologie, die besagt, daß angeborene, genetische Faktoren gemeinsam mit vorgeburtlichen Bedingungen ein Kind in einer Weise beeinflussen können, die sich der Kontrolle der Eltern entzieht. Früher betrachtete man das Kind als *tabula rasa*, heute nicht mehr. Heute hat man erkannt, daß ein Kind ein bestimmtes Temperament, spezifische Veranlagungen für verschiedene Formen von Intelligenz und seine oder ihre physiologischen Merkmale vererbt bekommt. Unglücklicherweise können Kinder daher auch eine Prädisposition für bestimmte mentale Störungen haben. In früheren Zeiten wurde Familien oft fälschlich die Schuld dafür zugewiesen, daß ihre Kinder aufgrund schlechter elterlicher Fürsorge (gewöhnlich schlechter mütterlicher Fürsorge) in pathologisch gestörten Familien seelische Krankheiten hatten. Heute werden viele der gleichen Störungen wie z.B. Autismus angeborenen biochemischen oder zerebralen Dysfunktionen zugeschrieben.

Es ist außerdem deutlich geworden, daß Eltern nicht die angeborenen Programme der kognitiven, linguistischen und emotionalen Entwicklung steuern, die sich in durchschnittlichen oder recht günstigen Familien auf natürlichem Wege entfalten. Sprechen, denken, spielen und logisch urteilen lernen Kinder in unvorstellbaren Manifestationen einer regelbeherrschten Intelligenz. Angeboren programmierte emotionale Entwicklungen machen ein Kind dazu fähig, positive und negative Gefühle im Verlauf der familiären Erfahrungen zu empfinden und auszudrücken. Liebe, Freude, Interesse, Scham, Schuld, Trauer, Zorn, Schmach und Ekel stellen sich ebenso wie andere, subtilere emotionale Kombinationen ein.

Interaktive Prozesse des Denkens und Fühlens machen es Kindern möglich, sogar leicht, in die Familienkultur hineinsozialisiert zu werden. Moralische Entwicklung, ästhetische Entwicklung, religiöse Entwicklung, Entwicklung des logischen Denkens - all dies scheinen universale, alle Menschen betreffende Merkmale zu sein, die Individuen innerhalb der Matrix des Familienlebens entwickeln. Die Bande der Zuneigung und Prozesse der Identifikation mit vertrauenswürdigen Erwachsenen sind besonders wichtig für die kognitiv-affektive moralische Entwicklung, innerhalb derer man nicht nur moralische Wertmaßstäbe erlernt, sondern eine ausreichende Sorge für seine Mitmenschen trägt, sich gut zu verhalten.

Entwicklungspsychologen versuchen zu verstehen, woraus all die unterschiedlichen Potentialitäten menschlicher Wesen hervorgehen und wie sie sich verändern. Ein Versuch besteht darin, biologische Entwicklung, kognitiv-emotionale Entwicklung, sexuelle und soziale Rollen mit religiöser und moralischer Entwicklung zusammenzusehen. Selbstverständlich spielen dabei das Verhaltenslernen und die Umwelteinflüsse eine wichtige Rolle in der individuellen Entwicklungsgeschichte eines jeden Menschen.

Obwohl die reduktionistischen und radikalen behavioristischen Theorien an Glaubwürdigkeit in einer Psychologie verloren haben, die sich durch Computer, Informationswissenschaften und eine allgemeine «kognitive Revolution» verändert hat, wird behavioristischen Lernprinzipien immer noch Respekt entgegengebracht. Sie wurden in Verhaltenstherapien und in andere biologische, kognitive und ent-

wicklungsspezifische Ansätze integriert. In der Tat berücksichtigt ein neuer kognitiv-behavioraler Therapieansatz die Konditionierung von Lohn und Strafe ebenso wie die Wirkungen des Denkens oder des gewohnheitsmäßigen Selbstgesprächs.

In jeder Lebensgeschichte gibt es ein Wechselspiel von kontingenter Konditionierung und individueller Selbst-Determination. Zum Glück akzeptierten die von der Philosophie beeinflußten Existentialpsychologen nie weder den behavioristischen noch den psychoanalytischen Determinismus und behielten ihren Schwerpunkt auf der bewußten Wahlfreiheit und Sinnsuche des Individuums bei. Selbstbewußtsein und Selbstkontrolle können angeborene biologische und kognitive Programme ebenso beeinflussen wie sie die je einzigartige Umgebung des Individuums mitprägen. Menschen sind - von der Kindheit bis ins hohe Alter - immer gleichzeitig Handelnde wie Behandelte.

Zunächst konzentrierte sich die Entwicklungspsychologie auf Kleinkinder, Kinder und Heranwachsende. Später dehnte sich das Interesse aus auf die Psychologie des Erwachsenenalters, seiner einzelnen Abschnitte und Übergänge. Mit einer stets zunehmenden Bevölkerung alter Menschen ist dann die Psychologie des Alterns und Sterbens zu einem psychologischen und psychiatrischen Spezialfach geworden. Bestimmte Entwicklungsmuster scheinen für alle Menschen gleichermaßen gültig zu sein, doch sicherlich beeinflussen auch die verschiedenen Kulturen die Art und Weise, in der einzelne ihren Lebenszyklus durchschreiten. Tatsächlich konzentriert die interkulturelle oder Ethnopsychologie ihre Forschungen auf die psychologischen Wirkungen der kulturellen Variationen auf einzelne und Familien.

Zahlreiche Entwicklungspsychologen begannen - inspiriert von sowohl Soziologie als auch Anthropologie -, den entwicklungsspezifischen Lebenszyklus der Familie zu erforschen. Jede neue Familie muß gegründet werden, muß verschiedene Phasen der Erweiterung durchmachen und schließlich mit dem Tod ihrer Mitglieder und dem Aufstieg einer neuen Generation fertig werden. Dennoch ist die Formung des einzelnen und der Familie immer stark von Beziehungen mit Außenstehenden - wie z.B. Peer-Groups, Arbeitskollegen, Nachbarn oder anderen institutionellen Autoritäten - beeinflußt. Auf die Umwelt bezogene psychologische Entwicklungsmodelle wurden aufgestellt, um so zu versuchen, den interaktiven Einfluß von Individuen, Familienmitgliedern, Gleichaltrigen, anderen sozialen Gruppen und sogar der physischen Umgebung zu analysieren.

Einer der neuesten psychologischen Ansätze zur Untersuchung der Familie ist ein Ansatz der ökologischen Systeme. Die Familie wird als System betrachtet, als eine vollständige Konfiguration, die mehr als die Summe ihrer Mitglieder ist. Das Familiensystem ist darum bemüht, sich selbst in einem funktionalen Gleichgewicht zu erhalten. Es ist wie bei einem Mobile: Wenn ein Element innerhalb des Systems sich verändert, muß der Rest des Systems sich automatisch neu ausrichten. Aber Veränderung wird häufig abgewehrt, weil sich das Familiensystem in erster Linie entwickelt hat, um Ordnung und Berechenbarkeit zu bewahren.

Der Familiensystem-Ansatz hat viele neue Ansätze zu den psychologischen Interaktionen in der Familie hervorgerufen. Einige Theorien konzentrieren sich auf die Kommunikation innerhalb des Familiensystems oder auf die Bedeutung der Offenheit oder Unverrückbarkeit von Grenzen in den verschiedenen familiären Subsystemen, so z.B. der Eltern oder Geschwister. Wird das Familiensystem sowohl flexibel als auch stabil genug sein, um den unvermeidbaren Herausforderungen standzuhalten, die sich ergeben werden?

Das gegenwärtige funktionale System einer Familie wird immer als von den aus früheren Generationen übernommenen Mustern beeinflußt betrachtet. Intergenerationelle Muster wiederholen sich und können entweder adaptiv (positiv weiterführend) oder maladaptiv (hinderlich) sein; sie können außerdem in einer Familie reproduziert werden, ohne daß diese sich dieser Tatsache klar bewußt ist. Wieder einmal können also die Faktoren, die die innere Familiengeschichte prägen, außerhalb des klaren Bewußtseins liegen. Therapeutische Interventionen in der Familientherapie zielen darauf, das Familiensystem zu ver-

ändern, so daß Muster von Fehlfunktionen unterbrochen und vorhandene Stärken der Familie aktiviert werden können. Für Veränderungen in einem Familiensystem kann das Bewußtsein notwendig sein oder auch nicht.

Insgesamt betonen psychologische Ansätze – ganz gleich auf welcher Ebene der psychologischen Analyse sie sich befinden – die Bedeutung des familiären Prozesses. Das artspezifische, menschlich-genetische Erbe kommt durch geschlechtliche Fortpflanzung ins Spiel. Aber angeborene menschliche Entwicklungsprogramme können ihr Potential nur durch familiäre Pflege und vom Gefühl getragene Fürsorge entfalten. Jede Berührung, jede emotionale Übereinstimmung oder Abweichung, jede Unterhaltung, jeder Gebrauch von Macht oder Disziplin, jede direkte und indirekte Kommunikation innerhalb der Familie schafft eine einzigartige Persönlichkeit in einer einzigartigen Familie. Wie feiert, betet, spielt, lacht, streitet oder trauert die Familie gemeinsam? Welche rituellen Umgangsnormen werden verlangt? Die Gestaltung von Mikro-Ereignissen erzeugt die größeren Geschichten. Individueller Charakter und Familiengeschichten ereignen sich Augenblick für Augenblick in einer Vielzahl von Wahlmöglichkeiten und Reaktionen.

Die Weise, in der Kommunikation, Macht, Autorität, Konflikt, Geschlechterrollen und Entscheidungsfindung in der Ursprungsfamilie gehandhabt werden, hat Auswirkungen für alle späteren sozialen Gruppen, denen eine Person begegnet. Es ist erforderlich, eine Schablone für Gruppen- oder soziale Interaktion zu besitzen. Jemandes Einstellung gegenüber zivilen und religiösen Autoritäten wird zum Teil durch die originalen Muster der Familienherrschaft geprägt. Diejenigen, die sich um totalitäre Tendenzen oder Intoleranz in einer Kultur sorgen, haben einen Zusammenhang zwischen demokratischen Familien und demokratischen Gesellschaftssystemen festgestellt.

Die Untersuchung der Geschichte und eine sorgfältige Prüfung heutiger Nachrichten offenbaren die traurige Wahrheit, daß Familien häufig in ihrer Erziehungs- und Unterstützungsrolle versagen. Wir haben heute Probleme von Vernachlässigung, Unreife und Unzulänglichkeit, wie auch von verachtungswürdigem Machtmißbrauch, z.B. Inzest, körperliche Gewalt und seelische Grausamkeit. Weil die emotionalen Anteile so groß sind, können Familienmitglieder für einander außerordentlich schädlich sein. Wenn Familien innerhalb relativer Privatheit und Isolation und mit wenig gemeinschaftlicher Unterstützung operieren, nehmen die Gelegenheiten zu ungehinderter Aggression zu. Allzuoft mißhandelt ein – gewöhnlich männliches – Familienmitglied, vielleicht unter Einfluß von Alkohol oder Drogen, die verletzlicheren und abhängigen anderen Familienmitglieder. Die Macht der Familie, menschliches Gedeihen und Glück zu fördern, birgt gleichzeitig die Möglichkeit in sich, daß sie ebenso zu einer Art Hölle auf Erden werden kann.

Wenn die Familie im Gegensatz dazu ihr Potential gegenseitiger Liebe und Unterstützung erfüllt, können ihre Mitglieder Sinngefühl und einen besonderen Stellenwert haben, der nicht verdient werden muß. Irreversible biologische Verwandtschaftsbande verbinden die Familien über Zeit und Raum. Dadurch, daß es Eltern, Großeltern und auch andere Verwandte hat, kann jedes Kind die Existenz einer transzendenten Gemeinschaft wahrnehmen, die über das individuelle Subjekt hinausreicht. Die Familie erteilt auf einflußreiche Weise implizite und explizite Lektionen über kulturelle, moralische und religiöse Normen; diese Normen werden gesellschaftlich als real und obligatorisch bestätigt. Das Gedeihen von Familien ist entscheidend für das Fortbestehen von Zivilisation und religiösem Glauben.

Moralische und theologische Reflexionen über die Psychologie familiärer Beziehungen

Ihre Einsicht in den starken, gestaltenden Einfluß der psychologischen Beziehungen in der Familie veranlaßt die Moraltheologen, auf Unterstützung der Familien durch Kirche und Staat zu dringen. All die positiven angeborenen, psychologischen Prädispositionen von familiären Interaktionen wie Liebe, Verwandtschaftsverpflichtung, Altruismus, Kooperation und gegenseitiger Unterstützung und Trö-

stung sollten als moralisch wertvoll gefördert und bestätigt werden.

Gleichzeitig muß die Unvermeidbarkeit von Sünde anerkannt werden. Gegen schädliche Familientendenzen wie aggressiven Machtmißbrauch, egoistische Ausnutzung, Konkurrenzdenken, Vernachlässigung aus Gleichgültigkeit, Regression und eigensüchtige Untätigkeit sollten moralische Warnungen und Verweise ausgesprochen werden. Die moralische und theologische Botschaft der Lehre des Evangeliums muß deutlich auf die Familie angewandt werden. Eine gute Familie praktiziert Liebe, Gerechtigkeit und Gleichheit aller ihrer Mitglieder untereinander und gegenüber ihrem Nächsten. Von psychologischer Seite her werden moralische Freiheit und moralische Verantwortung als Grundlage für dauerhafte Versprechen und verantwortliche Entscheidungen zur Fortpflanzung bestätigt. Liebende Familien können durch gegenseitiges Sich-Korrigieren und Streben nach größerer Liebe wirksame Schulen der Tugend werden; sie fördern das gesellschaftliche Wohlergehen durch die Praxis der Gastlichkeit und des Dienstes an der Welt.

Eine Familie als Kirche im Heim kann die von innen nach außen gewendete Welt sein; in der christlichen Gemeinschaft dienen die mit Autorität und Macht Ausgestatteten den anderen, und alle arbeiten zusammen für das allgemeine Wohl. In einer guten Familie tragen die starken Mitglieder Sorge um die schwachen und abhängigen - seien es die ungeborenen, jungen, alten, kranken, behinderten oder sterbenden. Gegenseitige Liebe und rechte Fürsorge können die sündige Praxis von Mißbrauch, Ausbeutung, Selbstsucht oder geschlechtlicher Diskriminierung in der Familie überwinden.

Die Familie als die Hauskirche schafft den Glauben, unterstützt ihn und reicht ihn an ihre Mitglieder weiter. Durch implizite und explizite Kommunikation, durch Beispiel und Ritual werden neue Familienmitglieder in eine Lebensweise eingeführt. Als eine vermittelnde Institution muß die Familie - wie die Kirche - ihre eigene innere Gemeinschaft festigen und sich nach außen wenden, um die Welt zu verändern. Liebe ist das Ziel der Sendung der Familie und Liebe ist der Weg dorthin.

Bibliographische Hinweise

D. Blankenhorn, S. Bayme u.a. (Hg.), Rebuilding the Nest: A New Commitment to the American Family (Milwaukee 1990).

S. Callahan, In Good Conscience: Reason and Emotion in Moral Decision Making (San Francisco 1991).

R. Coles, The Spiritual Life of Children (Boston 1990).

M. Csikszentimihalyi, Flow: The Psychology of Optimal Cognitive Revolution (New York 1990).

Erklärung der amerikanischen Bischöfe vom 14. November 1991, Putting Children and Families First, in: Origins (28. 11. 1991) Bd. 21, Nr. 25, 399.

H. Gardner, The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution (New York 1987).

A. Grunbaum, Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis: A Study in the Philosophy of Psychoanalysis (New York 1993).

L. Hoffman, Foundations of Familiy Therapy: A Conceptual Framework for Systems Change (New York 1991).

M.J. Horowitz (Hg.), Person Schemas and Maladaptive Interpersonal Patterns (Chicago 1991).

C.E. Izard, The Psychology of Emotions (New York 1991).

J.F. Kihlstrom, The Cognitive Unconscious, in: Science (18. 9. 1987) 1445-1452.

J.B. Lancaster, J. Altmann u.a. (Hg.), Parenting Across the Life Span: Biosocial Dimensions (New York 1987).

E.F. Loftus/M.R. Klinger, Is the Unconscious Smart or Dumb?, in: American Psychologist (Juni 1992) Bd. 47, Nr. 6, 761-765.

M.J. Mahoney, Human Change Processes: The Scientific Foundations of Psychotherapy (New York 1991).

S. Pinker, The Language Instinct: How the Mind Creates Language (New York 1994).

A. Rizzuto, The Birth of The Living God: A Psychoanalytic Study (Chicago 1979).

D.N. Stern, The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology (New York 1985).

E.O. Wilson, Sociobiology: The New Synthesis (Cambridge 1975).

D.W. Winnicott, Playing and Reality (London [1971] 1991).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

SIDNEY CALLAHAN

Ph.D., Professorin für Psychologie am Mercy College, Dobbs Ferry (New York); verfaßte zahlreiche einschlägige Bücher und Artikel; verheiratet und Mutter von sechs Kindern. Anschrift: Mercy College, Dobbs Ferry, New York 10522, USA.

Giorgio Campanini

Der Wandel der Familie und die Herausforderungen der Kultur der Gegenwart

Für eine Kirche, die die Freuden und die Hoffnungen der Menschen teilt (*Gaudium et spes* 1), sind Veränderungen in der Gesellschaft immer zugleich Herausforderung und Aufruf zum Handeln. Vor allem im Bereich der Familie läßt sich in aller Deutlichkeit zeigen, wie sehr die Heilsbotschaft mit der jeweiligen kulturellen Situation verknüpft ist, denn die Familie ist sowohl Thema der Soziologie wie auch der Theologie; sie gründet auf einem Sakrament, das menschliche Realität und Heilsgeheimnis in einem ist. Deshalb sind auch Veränderungen, die den Bereich der Familie betreffen, ein «Ernstfall» für die theologische Reflexion.

Vor diesem Hintergrund möchte ich im folgenden einige Überlegungen vortragen, die sich für das christliche Denken mit dem Wandel in der Auffassung von der Familie stellen; die Konstellation kann - im Anschluß an die bekannte Theorie des «challenge and response» von Arnold J. Toynbee - als situationsbezogene Herausforderung und ihre spezifische Beantwortung beschrieben werden. Jeder kulturelle Wandel stellt für die Kirche eine Herausforderung dar und verlangt von ihr den Mut zu einer angemessenen Antwort.

Die Bedeutung der Sexualität

Die erste und grundlegende Herausforderung betrifft die allgemeine Einschätzung der Sexualität. Die christliche Tradition hat in der Sexualität immer eine tiefgreifende Erfahrung gesehen; daß eine Ungeordnetheit im sexuellen Bereich immer - schon in der jüdischen und mehr noch in der christlichen Tradition - als Verstoß gegen Mensch und Gott gewertet wurde, ist ebenso Ausdruck dafür wie - positiv gewendet - die Grundnorm der christlichen Sexualmoral, nämlich die Auffassung, der einzige Ort für die Ausübung der von Gott gewollten und von ihm gesegneten Sexualität sei die Ehe. Diese Auffassung scheint nun in bestimmten Bereichen der Kultur der Gegenwart verlorenzugehen, die Ernsthaftigkeit der Sexualität wird relativiert, bis zur Banalisierung; der sexuelle Genuß wird hervorgehoben oder gar verabsolutiert, vor allem aber wird die Sexualität aus ihrem natürlichen «Ort», der Ehe, herausgenommen.

Gegen diese Tendenz, Sexualität, Ehe und Familie auseinanderzureißen, ist es nötig, unter Einbeziehung der neuen Erkenntnisse der Sozialwissenschaften im Bereich der Sexualität, eine tiefere und authentische Sicht der Sexualität neu zu begründen und den ursprünglichen und bleibenden Zusammenhang mit der Ehe herauszustellen; nur so bleibt gewahrt, daß die Beziehung der Partner gerade auch im Bereich der Sexualität offen ist für die Weitergabe des Lebens. In unserer gegenwärtigen Kultur mit ihrer Tendenz zur Trennung geht es darum, den tiefen Sinn der Einheit wiederzugewinnen. Auf diese Weise gewinnt die Ehe auch ihre ganze symbolische Bedeutung wieder, genau in dem Sinn, daß sie die Bereiche (personale Beziehung, geschlechtliche Liebe, Offenheit für Nachkommenschaft) zusammenführt, die die moderne Kultur der Sexualität auseinanderzureißen droht.

Die Infragestellung der Institution

Ein weiterer Bereich, in dem die christliche Tradition von der gegenwärtigen Kultur herausgefordert wird, betrifft den Zusammenhang zwischen der Beziehung eines Paares und der Institution der Ehe. Für die Kulturen der Vergangenheit war klar - und für viele noch heute bestehende Kulturen gilt dies nach wie vor -, daß die Begegnung von Mann und Frau, gerade auch in bezug auf die Offenheit für die Weitergabe des Lebens, aus sich selbst

heraus «öffentliche» Bedeutung hat; man hat immer und deutlich unterschieden zwischen gelegentlichen und zufälligen sexuellen Beziehungen und den dauernden und durch die Ehe - in vielfältig geregelten Formen - gesellschaftlich legitimierten Verbindungen. In unserer westlichen Kultur mit ihrer zunehmenden Tendenz zur Privatisierung droht jedoch die Unterscheidung zwischen faktischen Beziehungen und Beziehungen, die aus sich heraus eine öffentliche Bedeutung haben und deren Bekundung verlangen, verlorenzugehen.

Angesichts dieser privatistischen Tendenzen genügt es nicht, abstrakt oder auf der Ebene des Rechts die Institution der Ehe zu verteidigen, es geht vielmehr darum, wieder ihre tiefe Bedeutung zurückzugewinnen, die darin besteht, daß sie der angemessene Rahmen ist, innerhalb dessen die Liebe ihren Ausdruck findet; die Liebe drängt von sich aus zu diesem Ausdruck, mit dem ihre Anerkennung durch die Gemeinschaft gegeben ist. Die Institution des «Aufgebots» entstand aus diesem unausgesprochenen Vorsatz, mitzuteilen, was ursprünglich der privaten Sphäre angehört, und sie zeigt auch das natürliche Bestreben der Liebe, sich mitzuteilen und von den anderen anerkannt zu werden. Die Institution Ehe ist ganz einfach der geschichtliche Ort, an dem dieser Wunsch nach öffentlicher Anerkennung Gestalt gewinnt; «freie Liebe», uneheliches Zusammenleben oder andere Formen der Geschlechterbeziehung können nie in dem Maß und so deutlich die gesellschaftliche Anerkennung gewährleisten, nach der die authentische Liebe verlangt. Die Funktion des Rechts ist es, diese Intention festzustellen und zu beurkunden.

Die Dauerhaftigkeit

Die dritte - in der Geschichte relativ spät auftauchende - Herausforderung betrifft die Dauerhaftigkeit. In der Vergangenheit war die Dauer einer Ehe durch die Kürze des Lebens vorgegeben; heute dauert eine Ehe immer länger, und in den fortgeschrittenen industrialisierten Gesellschaften kann sie im Durchschnitt fast ein halbes Jahrhundert dauern. Damit eröffnen sich für ein Paar neue Möglichkeiten, aber auch neue Probleme; die Eheleute sind aufgerufen, nicht nur in der Zeit der Verliebtheit, der ersten Erfahrungen des gemeinsamen Lebens und der Erziehung der Kinder eine tiefe Gemeinschaft zu leben, sondern auch im reiferen Alter und im Herbst des Lebens. Dies ist neu in der Geschichte der Menschheit, und man darf sich nicht wundern, daß eine bestimmte Anzahl von Eheleuten diese Herausforderung der langen Dauer nicht siegreich besteht.

Auch in dieser Hinsicht ist die Familie aufgerufen, über die Zeit hin die Zuverlässigkeit in der Paarbeziehung aufrechtzuerhalten und sie schöpferisch und zukunftsoffen zu gestalten.

Die längere Dauer der Ehe stellt für das Paar auch eine neue Gelegenheit dar, die ganze Fülle des Lebens zu realisieren; in einer Welt, in der sich alles wandelt, können solche Menschen für andere zu einem ruhenden Pol und zu einem Ort der Zuverlässigkeit werden; in der Desorientierung, die der rasche gesellschaftliche Wandel mit sich bringt, verkörpern sie Kontinuität, und selbst der graue Alltag wird durch sie bereichert. Die Scheidung antwortet auf die Veränderung mit Veränderung; die Zuverlässigkeit bringt in die Prozesse der Veränderung das notwendige Korrektiv der Beständigkeit von Gefühlen und Empfindungen ein, die sowohl für die alten Leute wie für die nachwachsenden Generationen von wesentlicher Bedeutung ist.

Die Frage der Eigenverantwortlichkeit

Die westliche Kultur ruht auf dem Prinzip der Eigenverantwortlichkeit, das seinerseits mit den Werten der Freiheit, der Selbstbestimmung und des Unternehmungsgeistes sich durchgesetzt hat. Im Bereich der Familie hat das Prinzip Eigenverantwortlichkeit zu zwei großen Revolutionen des Alltagslebens geführt: Auf der einen Seite wurde das Recht der freien Gattenwahl (eheliche Eigenverantwortlichkeit) durchgesetzt, auf der anderen Seite ging man dazu über, die Belange der Nachkommenschaft auf die Familie zu übertragen und auf deren erzieherische und ökonomische Möglichkeiten abzustimmen (Eigenverantwortlichkeit hinsichtlich der Nachkommenschaft).

Wird die Eigenverantwortlichkeit jedoch bis

aufs äußerste ausgedehnt, hebt sie sich selbst auf: Wenn der Ehe eine zu große Verantwortlichkeit aufgebürdet wird, werden ihr nicht so anspruchsvolle (mehr oder weniger lose) Verbindungen vorgezogen; die Verantwortlichkeit in bezug auf die Weitergabe des Lebens kann so sehr mit Bedingungen verknüpft werden, daß diese praktisch verunmöglicht wird (der Rückgang der Bevölkerung, wie er in zahlreichen wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern des Westens zu beobachten ist, ist ein deutliches Indiz in dieser Hinsicht).

Es geht somit darum, das Prinzip der Eigenverantwortlichkeit so zur Geltung zu bringen, daß die Bereitschaft, mutig in die Zukunft voranzuschreiten, nicht beeinträchtigt wird; dem Paar darf es nicht nur um das jeweilige individuelle Schicksal gehen, sondern, in Überwindung einer engherzigen privatistischen Sicht des Lebens, auch um die Zukunft der Gemeinschaft.

Die Familie und die neue Weiblichkeit

Nicht weniger ernst zu nehmen ist die Herausforderung, die die neue Sicht der Weiblichkeit für die Familie darstellt. Mit der juridischen Gleichheit von Mann und Frau ist in vielen Ländern der Welt ein Prozeß der Bewußtwerdung weiblicher Werte in Gang gekommen, zudem verliert in der industrialisierten Gesellschaft die physische Kraft immer mehr an Bedeutung; die wichtigste traditionelle Unterscheidung zwischen Mann und Frau wird damit hinfällig. Die Verlängerung der durchschnittlichen Lebensdauer und die Veränderungen im prokreativen Verhalten führen ferner dazu, daß die traditionelle Identifikation von Weiblichkeit mit der Mutterrolle immer weniger greift: In der Industriegesellschaft ist die Mutterschaft immer noch eine wichtige Größe im Leben der meisten Frauen, aber sie ist nicht mehr das alleinige Zentrum ihres Lebens.

Die Antwort auf diese Herausforderung der neuen Weiblichkeit erfordert - ohne Einebnung des Reichtums, der nur unter Beachtung der Verschiedenheit der Geschlechter erhalten bleibt und in der Gleichmacherei verlorenginge - eine generelle neue Bewertung des Zueinanders von Mann und Frau, der traditionellen männlichen und weiblichen Aufgaben, auch hinsichtlich der Erziehung der Kinder und im häuslichen Bereich. Wenn die Frau des Hauses Aufgaben übernimmt, die außerhalb des Hauses liegen, muß - wenn die Familie nicht auseinanderfallen soll - der Mann mehr Aufgaben im Haus übernehmen; so wird ein ausgewogeneres Verhältnis der Geschlechter erreicht, und die Aufgaben und Verantwortlichkeiten werden entsprechend der neuen Situation, in der Mann und Frau sich finden, neu bestimmt. Ob es gelingt, von einer auf Unterordnung basierenden Beziehung zu einer Beziehung der Wechselseitigkeit umzuschalten, davon hängt weitgehend die Zukunft der Familie ab.

Die neue gesellschaftliche Rolle der Familie

Die letzte Herausforderung, die die gegenwärtige Kultur für die Familie darstellt, hängt zusammen mit der neuen Rolle der Familie innerhalb der Gesellschaft, die sich durch die gegenwärtig wirksamen kulturellen Kräfte abzeichnet. Der Prozeß der Privatisierung der Familie in der westlichen Welt gelangt schnell an die Grenze, und die Familie droht in ihrer Vereinzelung in die Bedeutungslosigkeit abzusinken. Dazu kommt dann noch der Einbruch der Massenkommunikationsmittel in das Leben der Familie, die nur zu oft Vermittler einer hedonistischen und konsumistischen Lebensweise sind. Die Paarbeziehung ist in Gefahr, ihre Wesensart zu verlieren und zu einem schlichten Anhängsel des Produktionsapparats in einer vom Konsum gesteuerten Gesellschaft zu werden.

Angesichts der Gefahr der Aushöhlung der Familie und ihrer Reduktion auf einen Reflex der Konsumgesellschaft ist es nötig, ihren Bezug zur Gesellschaft neu und angemessener zu bestimmen. Genau darum geht es der Forderung nach einem «neuen Bürgerrecht» für die Familie: Sie muß wieder Ansprechpartner für die politischen und gesellschaftlichen Instanzen werden, und zwar nicht nur als Träger der für jede Gesellschaft fundamentalen Werte (wie der Solidarität, die sie stiftet, ihrer Vermittlungs- und Konfliktlösungskompetenz),

sondern auch in Anbetracht der Schäden, die nicht nur einzelne Personen, sondern die ganze Gesellschaft erleiden würden und tatsächlich schon erleiden, wo die von ihr aufrechterhaltenen Werte in die Krise geraten oder aufgelöst worden sind (mit - auch ökonomischen - Kosten, wie sie in allen industriell fortgeschrittenen Ländern zu konstatieren sind).

Dem Wandel standhalten

Die kulturellen Prozesse, die die Familie der Gegenwart betreffen und die ich unter die Kategorie «Herausforderung» gestellt habe, können insgesamt auf die genannten Trends zurückgeführt werden. Die «Flucht» der neuen Generation aus den die Ehe konstituierenden Haltungen, der Versuch, nicht auf der Institution aufbauende Familien zu fördern (und zu legitimieren), die schwierige Aufgabe, für die Beständigkeit der Familie einzutreten, die sich steigernde Konfliktbereitschaft zwischen Mann und Frau, die Tendenz zur Privatisierung (und die damit einhergehende gesellschaftliche Marginalisierung) der Familie sind der Rahmen für die gelebte Wirklichkeit der Familie am Ende unseres Jahrhunderts.

Die Soziologie als solche hat in dieser Situation keine Rezepte anzubieten; sie kann beschreiben und bestenfalls zu verstehen versuchen. Sie kann sich aber auch nicht eines Werturteils völlig enthalten. Zumindest wird sie festhalten müssen, daß das Leben der Familie - jenseits der konkreten Formen, in denen es sich abspielt - in der Natur von Mann und Frau gegründet ist. Das Scheitern aller im Laufe der Geschichte versuchten Alternativen zur Familie führt zusammen mit der Feststellung, welche negativen Effekte ihre Krise zeitigt, zu dem Schluß, daß die «Familien-Form», die auf Beständigkeit angelegt ist und auf der Ehe aufbaut, das Fundament jeder gerechten Gesellschaft ist und bleiben wird. Die Idee einer besseren Zukunft kommt nicht aus ohne diese für Männer und Frauen unersetzliche «Lebenswelt»; unersetzlich ist sie vor allem für die Kinder, die das Licht der Welt erblicken und auf ihrem Weg zur vollen personalen Reife einen Halt brauchen.

Literatur

R. N. Anshen (Hg.), The Family, its Function and Destiny.

Famiglia, figli, società in Europa, hg. von der Fondazione Agnelli (Turin 1991)

G. Agostinucci/G. Campanini, La questione femminile - Chiesa e storia (Casale M. 1989)

Ph. Aries, Geschichte der Kindheit (München/Wien 1975)

M. Barsagli, Provando e riprovando - Matrimonio, famiglia e divorzio in Italia e in altri paesi occidentali (Bologna 1990)

B. Berger/P.L. Berger, In Verteidigung der bürgerlichen Familie (Frankfurt/M. 1984)

G. Campanini, Realtà e problemi della famiglia contemporanea (Mailand 1994)

G. Campanini (Hg.), Le stagioni della famiglia (Mailand 1994)

P. Donati, La cittadinanza societaria (Bari-Rom 1993)

P. Donati, Famiglia; Pubblico/privato, in: Dizionario delle idee politiche (Rom 1993)

H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt/M. 1985)

C. Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (Frankfurt/M. 1981)

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

GIORGIO CAMPANINI

geb. 1930, ist Professor für Geschichte der Politik und Lehrbeauftragter für Soziologie der Familie an der Universität Parma, Italien. Zur Zeit hält er Vorlesungen und Seminare an der Theologischen Fakultät in Lugano und am Theologischen Studium in Bologna. Seit seiner Arbeit Comunità familiare e società civile (Brescia 1970) hat er sich durchgängig mit dem Verhältnis von Familie und Gesellschaft befaßt. Von seinen neueren Arbeiten seien genannt: Potere politico e immagine paterna (Mailand 1985); Realtà e problemi della famiglia contemporanea (Mailand 1989); Le stagioni della famiglia (Mailand 1994). Giorgio Campanini ist Laie; er ist Witwer und Vater von fünf Kindern. Anschrift: Via L. A. Muratori, 25, I-43100 Parma, Italien.

Linda Woodhead

Glaube, Feminismus und die Familie

Einführung

Der Feminismus ist nicht gerade berühmt dafür, sich für die Familie einzusetzen. Tatsächlich ist in der Masse der seit Mitte der sechziger Jahre lancierten Angriffe auf die Familie die feministische Kritik als eine der wirksamsten aufgefallen. Als zentraler Punkt verschiedener Hauptwerke des Feminismus der «zweiten Phase» bleibt diese Kritik einflußreich in vielen der verschiedenen Formen feministischen Denkens, die seitdem artikuliert wurden[1].

Die feministische Kritik an der Familie richtet sich in ihrer Funktion auf zwei Ebenen. Auf der ersten Ebene kritisiert sie die Familie wegen ihrer Schlüsselstellung in einer patriarchalischen Gesellschaft, da sie in ihr die vertraute Umgebung sieht, in der ungleiche und destruktive Beziehungen zwischen den Geschlechtern die heutige Generation gefangenhalten und die nächste Generation formen. Auf einer fundamentaleren Ebene bekämpft der Feminismus jedwede festgelegte Form von Verbindung, die die Weisen diktiert, in denen Frauen und Männer ihr Leben organisieren und ihre Beziehungen leben. Feministinnen behaupten grundsätzlich, daß jede Frau das Recht haben sollte, in intimer Verbindung mit wem immer sie dazu erwählt hat, zu leben - ganz gleich ob allein, als alleinerziehende Mutter, in Partnerschaft mit einem anderen Mann oder einer anderen Frau oder in irgendeiner freigewählten Form einer experimentellen Gemeinschaft.

Im Gegensatz zum Feminismus hat das Christentum im Verlauf seiner langen Geschichte sehr viel mehr Bereitschaft gezeigt, sich für die Familie einzusetzen. Selbst in Zeiten, in denen das Ansehen des Zölibats seinen Höhepunkt erreicht hatte, hat die Kirche die Familie nicht verworfen. Sie hat das Familienleben zumindest als eine mögliche Form christlichen Lebens verteidigt. Im positiven Sinne war ihre am weitesten gehende Position die, daß das Familienleben zur göttlich verfügten Norm für alle Christen erhoben wurde. Nach christlichem Glauben ist die Familie Teil der Schöpfungsordnung Gottes. Sie steht mit einem Fuß im Paradies, da sie durch Gott «von Anbeginn an» eingesetzt wurde, und mit dem anderen in der gefallenen Welt, da sie Teil der gnädigen Verfügung Gottes für diese Welt ist. Nur in der eschatologischen Ordnung ist die Existenz und Gültigkeit der Familie zweifelhaft[2], und da der eschatologische Glaube in der modernen Zeit verblaßt ist, hat die Wertschätzung des Christentums für die Familie eher zugenommen. Obwohl Protestanten den Katholiken erst einmal ihre Herabwürdigung der Familie zum Vorwurf machen würden, scheinen beide Konfessionen in ihrer Verteidigung der Familie heute wie aus einem Munde zu sprechen.

Ist die Familie also zum Stein des Anstoßes geworden, an dem alle Versuche einer Annäherung zwischen Christentum und Feminismus zwangsläufig scheitern müssen? Viele Feministinnen und vielleicht auch manche Christen glauben, daß dies der Fall ist. Im folgenden möchte ich diese pessimistische Billigung einer Sackgasse hinterfragen und einen möglichen Weg aufzeigen, der aus ihr herausführt. Sein Ansatzpunkt ist eine der Schlüsselbehauptungen feministischen Denkens - die Behauptung der Bedeutung des Körpers, der im wesentlichen verkörperlichten Natur der menschlichen Existenz. Was ich zu zeigen hoffe, ist, daß dies - wenn man es ernst nimmt und dem Gedanken dahin folgt, wohin er logischerweise führt - eine «Doktrin» der Familie erzeugt und eine unabhängige, aber komplementäre Rechtfertigung für die christliche Verteidigung der Familie schafft. Diese Rechtfertigung kann sich an Nichtchristen gleichermaßen wie an Christen wenden und ist in diesem Sinne «natural».

Feminismus, Christentum und der Körper

Die Feministinnen sind weder die ersten noch einzigen Denkerinnen, die die Bedeutung des Körpers unterstreichen, aber die feministische Reaffirmation des Menschen als essentiell verkörperlicht existierenden ist sehr wirksam und aktuell und hat für das Christentum eine ganz besondere Relevanz bekommen.

Die feministische Anerkennung der Bedeutung des Körpers erwuchs aus einer weiter gefaßten Unternehmung: der Erforschung patriarchalistischer Stereotypen von Frauen und dem Widerstand solchen Stereotypen gegenüber. Eine der grundlegenden Einsichten feministischen Denkens war, daß diese Stereotypen das weibliche in dualistischer Opposition zum männlichen Prinzip einordnen und daß die einflußreichste dieser dualistischen Oppositionen die zwischen dem Männlichen als Geistigem und dem Weiblichen als Körperlichem oder dem Männlichen als Kulturellem und dem Weiblichen als Natürlichem ist. Der Geist-Körper-Dualismus ist im vormodernen Denken weit verbreitet und wird glaubwürdig als wichtiger Teil des christlichen Erbes eingeordnet, während der Kultur-Natur-Dualismus als eher moderne Erscheinung angesehen wird[3].

Nachdem der Feminismus die Gleichsetzung der Frauen mit dem Körperlichen dargelegt hatte, versuchte er weder, diese durch den Anspruch umzukehren, Frauen seien spiritueller als Männer, noch sie durch den Anspruch zu nivellieren, Frauen seien ebenso spirituell wie Männer. Vielmehr akzeptierte der Feminismus in einem viel weitsichtigeren und subversiveren Schritt die Gleichsetzung von Frauen mit dem Körperlichen und vertiefte diese durch die weiterreichende Bestätigung des essentiellen Körperlichseins aller Frauen und (in den meisten Varianten des Feminismus) aller Männer. Der Feminismus erhob den einleuchtenden Anspruch, daß Frauen, die ja immer in bezug auf ihre Körperlichkeit beurteilt worden sind, leichter als Männer dahin gekommen sind, ihre Körperlichkeit zu akzeptieren und in authentischerem Einverständnis mit ihr zu leben. Männer - dazu verleitet, sich selbst als geistige Wesen anzusehen - waren dazu verurteilt, in glücklosem Kriegszustand mit dem Körper und der Natur zu leben, immer in Beschlag genommen vom unmöglichen und zerstörerischen Bemühen, beide zu unterwerfen und zu besiegen.

Die feministische Kritik an der Spiritualisierung des Menschlichen (oder wenigstens des Männlichen) hat dem Christentum die Hauptschuld an diesem ganzen Vorgang gegeben. Wenn auch manche Feministinnen glauben, daß der Geist/Körper- und Männlich/Weiblich-Dualismus so grundlegend im Christentum verankert ist, daß seine Verwerfung auch eine Verwerfung des Christentums bedeute, spricht viel mehr dafür, zu sagen, daß die feministische Kritik an diesen Oppositionen das Christentum nicht vernichtet, sondern es an sein eigenes, wahres Verständnis dessen erinnert, was es heißt, menschlich - männlich und weiblich - zu sein. Sie erinnert das Christentum an eine kompromißlosere Anerkennung vieler seiner zentralen Glaubensfundamente: daß die stoffliche Welt von Gott geschaffen und für «gut» befunden wurde; daß der Geist der Spender des Lebens ist, eng verknüpft mit der Schöpfung und nicht ein in ihr gefangener, fremder Teil; daß der Logos Fleisch geworden ist und leibhaftig auferstanden ist; daß die Menschen als verleiblichte Wesen geschaffen und vernichtet werden und in ihrem Leben in der Auferstehung wiederum als verleiblichte Wesen leben werden. Christentum und Feminismus sollten in ihrer Bestätigung der Bedeutung des Körpers Verbündete sein, nicht Gegner.

Der Körper und die Familie: Eine natürliche Verteidigung der Familie

Die feministische Anerkennung der zwangsläufig verleiblichten Natur der menschlichen Existenz birgt viele wichtige Implikationen, und ein großer Teil des feministischen Denkens ist der Aufgabe gewidmet, herauszufinden, worin diese Implikationen bestehen könnten. Die Implikation, auf die ich näher eingehen möchte, ist jedoch eine, die bisher kaum - wenn überhaupt - anerkannt wurde. Es handelt sich darum, daß die körperliche Verwandtschaft, die «Blutsbande», eine einzigartige, bedeutsame Form von Beziehung dar-

stellt. Wenn wir wirklich glauben, daß Körper wichtig sind, und dann bereit sind, dieser Einsicht dahin zu folgen, wohin sie uns führt, müssen wir einfach anerkennen, daß die Tatsache, daß ein Kind durch die körperliche Vereinigung seines Vaters und seiner Mutter entsteht, daß die Mutter es neun Monate in ihrem Körper trägt, daß das Kind normalerweise viele der körperlichen Merkmale seiner Eltern trägt und ihr genetisches Erbe übernimmt, von außerordentlicher Bedeutung ist und eine einzigartig feste Grundlage für eine Beziehung der Liebe schafft.

Die Intensität der Liebe derer, die durch Blutsbande miteinander verbunden sind, entspringt direkt der Natur dieser Bande. Weil wir körperliche Wesen sind, und weil ein Kind oder ein Geschwister - wie die Redewendung sagt - jemandes «eigenes Fleisch und Blut» ist, machen wir keinen strengen Unterschied zwischen ihrer und unserer eigenen Existenz. Daher lieben wir sie nicht mit einer selbstlosen Liebe, sondern mit Eigenliebe, der beständigsten und unerschöpflichsten Liebe, die es gibt[4]. Darüber hinaus ist die Erkenntnis, daß ein Kind oder ein Geschwister «mein eigen Fleisch und Blut» ist, eine Erkenntnis ihrer grundsätzlichen Identität und Gleichheit mit mir selbst. Weil unsere sündige Weigerung, diese Gleichheit bei anderen anzuerkennen, so oft unser Grund dafür ist, sie nicht zu lieben, läßt die Tatsache, daß man eine unleugbare Identität mit nahen Verwandten hat, unsere Liebe für sie so viel fester verwurzelt sein.

Daher führt die Anerkennung der Bedeutung des Körpers zu der Anerkennung, daß es ein einzigartiges Band zwischen Blutsverwandten oder - wie wir sagen könnten - körperlich Verwandten gibt. Angesichts der Bedeutung dieses Bandes wäre es schon sonderbar, wenn eine Gesellschaft nicht so organisiert wäre, daß sie dem Rechnung tragen könnte. Anders gesagt, es wäre sonderbar, wenn die Familie nicht existieren würde, denn zumindest ist die Familie schlicht diese soziale Einheit, die aus Eltern und deren Nachkommen besteht, und in einem weiteren Sinne ist sie die größere Gruppe all derer, die durch Blutsbande miteinander verwandt sind. Die Existenz von Familieneinheiten kleineren oder größeren Ausmaßes in beinahe allen menschlichen Kulturen, von denen wir Kenntnis haben, ist sicher der klarste Hinweis für die fast universale Anerkennung der Bedeutung von körperlicher Verwandtschaft[5].

Der Widerstand des Feminismus gegen die Familie

Wenn, wie ich erörtert habe, eine Anerkennung der essentiell verkörperlichten Natur der menschlichen Existenz zu einer Anerkennung der Bedeutung der Familie führen sollte, erscheint es sonderbar, daß der Feminismus in einem Atemzug die Bedeutung des Körpers bestätigen und die der Familie leugnen kann. Der wichtigste Grund für diesen Widerspruch ist - so scheint es - die dem Feminismus eigene, oftmals unkritische Übernahme der typisch modernen Annahme, daß die Gesellschaft keine natürlichen Grundlagen habe, sondern ganz und gar kulturell, ganz und gar das Produkt menschlichen Wirkens sei. Wie es Roberto Unger prägnant formuliert: Gesellschaft ist ein Artefakt[6]. Als solche ist die Gesellschaft unbegrenzt formbar und veränderbar. Grenzen ihrer Strukturierungsmöglichkeiten gibt es nicht, es sei denn als Grenzen menschlicher Verstellungskraft und Geschicklichkeit. Einem gleichermaßen starken Fortschrittsglauben der Moderne verpflichtet, erzeugt diese Sicht von Gesellschaft die Hoffnung, daß es immer noch ein besseres System gibt, das schon «hinter der nächsten Ecke» wartet, und daß alle gegenwärtigen und vergangenen Formen gesellschaftlicher Organisation nur vorläufige Gültigkeit haben - so auch die Familie.

Es ist aber inkonsequent, die Bedeutung des Körpers zu akzeptieren und gleichzeitig die konstruktivistische, technologische Haltung der Moderne vorbehaltlos zu übernehmen. Denn indem man die Bedeutung des Körpers anerkennt, gesteht man ein, daß manche Dinge naturhaft und nicht geschaffen, d.h. nicht gemacht sind. Oliver O'Donovan drückt es so aus:

Die Beziehung von menschlichen Wesen zu ihren eigenen Körpern ist, so könnten wir sagen, die letzte Grenze der Natur. So sehr wir uns auch mit unseren Kunstwerken umgeben, alle Vögel vom Himmel vertreiben und alle

Fische aus den Flüssen verbannen mögen ... wie blind wir auch werden mögen für das Gegebensein der natürlichen Ordnung, auf der unsere Kultur errichtet ist - begegnen wir, wenn wir unsere Kleider ausziehen, um ein Bad zu nehmen, nichtsdestoweniger etwas Natürlichem, Gegebenem, etwas wie nur irgendwie im Universum ganz und gar Nicht-Artefaktischem: Wir begegnen unserer eigenen körperlichen Existenz[7].

Der Wunsch, die Familie abzulehnen, entspringt ebenso wie der Wunsch, den Körper abzulehnen, einem Versäumnis, anzuerkennen, daß es Dinge gibt, die wir nicht geschaffen haben, die wir aber nichtsdestoweniger respektieren müssen. Das ökologische Bewußtsein ist einer der Gegenströme in der Moderne, der versucht, uns an diese alte Wahrheit zu erinnern, und der Feminismus (besonders der Öko-»Feminismus») öffnet sich mehr und mehr dieser Botschaft[8]. Die daraus erwachsenden Konsequenzen hinsichtlich der gesellschaftlichen Organisation - besonders da, wo die Familie betroffen ist - werden aber immer noch weitgehend ignoriert.

Jedoch ist nicht der ganze feministische Widerstand gegen die Familie abhängig von der unkritischen Übernahme des technologischen Geistes der Moderne und dem Versagen, einzusehen, daß dies dem Glauben an die Bedeutung des Körpers widerspricht. Einige Feministinnen lehnen die Familie ab, nicht weil sie leugnen, daß der Körper und körperliche Verwandtschaft von Wichtigkeit sind, sondern weil sie leugnen, daß sie wichtig *genug* sind, um die Grundlage gesellschaftlicher Vereinbarungen zu bilden. Gemäß Vertretern dieser Denkrichtung sind die Blutsbande nur eine (mögliche) Art von Menschen verbindenden Banden und weniger bedeutend als, sagen wir, eine freigewählte, emotionale Verbindung. Um dies argumentativ zu stützen, wird aufgezeigt, daß es erstens viele starke menschliche Bande gibt, die nicht auf Blutsverwandtschaft beruhen - als deren vielleicht wichtigste die Ehe- und die Adoptionsbeziehung zu nennen wären -, und daß zweitens Blutsbande an sich scheinbar nicht reichen, um Liebe oder wenigstens Achtung zu garantieren - wie die Fälle von Dysfunktionen oder gar Mißbrauch in Familien zeigen.

Obwohl diese Beispiele zweifelsfrei beweisen, daß dauerhafte und Liebesbande nicht notwendig auf körperlicher Verwandtschaft beruhen, ist überhaupt nicht sicher, daß sie die Behauptung widerlegen, daß körperliche Verwandtschaft trotz alledem das stärkste Fundament für menschliche Beziehungen ist. Auch wenn wir glücklicherweise zugestehen können, daß die Liebe, die wir in Beziehungen wie einer Ehe oder Adoption finden, ebenso stark und wahr und dauerhaft wie jede andere Liebe sein kann, wäre es schwer, zu leugnen, daß beide anfälliger sind als die Liebe zwischen Eltern und eigenem Kind. Ebensowenig kann geleugnet werden, daß Mißbrauch in Familien häufiger von z.B. einem Ehemann an seiner Frau oder einem Stiefvater an seiner Stieftochter verübt wird als an einem Blutsverwandten. Am seltensten sind Fälle von Mißbrauch zwischen Menschen, die durch die stärksten körperlichen Bande miteinander verbunden sind: Mutter und Sohn oder Tochter.

Gegen die feministische Abwertung der Bedeutung physischer Verwandtschaft ist es außerdem wichtig aufzuzeigen, daß dieses Band Priorität vor anderen Arten menschlicher Bande hat, indem es als Modell und Ideal für sie dient, und nicht umgekehrt. Daher mögen im Fall einer Adoption Adoptiveltern zu ihrem Kind ganz wahrheitsgemäß sagen «Wir lieben dich wie unser eigenes Kind», oder sogar «Du bist unser eigenes Kind», und es wäre ein Mißverständnis des Kindes, mehr zu verlangen. Aber natürliche Eltern würden nie sagen «Ich liebe dich wie ein adoptiertes Kind». In ähnlicher Weise werden die physischen Bande als Anspielungshorizont im Denken und Sprechen verwendet, wo die Ehe angesprochen ist. Die bevorzugte Weise, in der Bibel und im Christentum von der Ehe zu sprechen, ist daher die Zusammenführung eines Mannes und einer Frau, auf daß sie «ein Fleisch» werden (Gen 2,24; Mt 10,8; 1 Kor 16,6; Eph 5,31)[9]. Zu behaupten, dies sei nur eine Metapher, hieße vergessen, daß Metaphern gewöhnlich darum verwendet werden, weil sie stark genug sind, die ihnen zugeschriebene Bedeutung zu tragen. Der Ausdruck «ein Fleisch» öffnet uns die Augen für einige wesentliche Aspekte der ehelichen Beziehung - zum Beispiel für die intime physi-

sche Vereinigung, die sich im Geschlechtsverkehr zwischen einer Frau und einem Mann ereignet, und für die Weise, in der Kinder ihre Eltern aneinander binden, indem sie sie physisch miteinander verbinden[10]. Und was noch viel wichtiger ist: Dieser Ausdruck teilt uns mit, daß die Ehe ein Band so stark wie Blutsbande sein sollte - d.h. so stark wie das stärkste aller Bande.

Die feministische Behauptung, daß das physische Band schwächer als alle anderen menschlichen Bande sei, ist daher nur schwer aufrechtzuerhalten. Es enthält jedoch eine wesentliche Einsicht: daß menschliche Wesen nicht nur Körper sind und daß menschliche Beziehungen nicht auf die bloß körperliche Verwandtschaft reduziert werden dürfen. Das Christentum hat oft von «Seele» oder «Geist» gesprochen, um diese Wahrheit anzuzeigen, aber der Feminismus hat recht damit, darzulegen, daß diese Sprache selbst wieder allzu häufig zu einer dualistischen Sicht der menschlichen Existenz führt. Feministinnen sagen von Menschen lieber, sie seien sowohl «kulturell» als auch «natürlich», und gestehen dabei ein, daß wir nicht nur passiv auf das, was gegeben ist, reagieren, sondern es sowohl auf individueller wie kollektiver Ebene interpretieren und gestalten. Anders ausgedrückt, unsere Körper sind gegeben, aber wir schreiben auf ihnen und mit ihnen auf je verschiedene Weise. Was der Ausdruck «Kultur» jedoch nicht mitteilt, ist, daß diese Weisen fromm oder nicht fromm sein können. Wir können geistige oder sinnliche Leben leben, wir können unsere Seelen retten oder verlieren.

Und eben weil wir unsere Seelen verlieren können, können körperliche Bande eine dauerhafte und liebende Beziehung nicht garantieren. Liebend miteinander verbunden zu sein, ist nicht nur eine Sache der körperlichen Verbindung; letztere muß sich vertiefen in eine Verwandtschaft des Fühlens, des Denkens, der Motivierung und des Interesses, wenn sie zu Liebe reifen soll. Nichts, nicht einmal die Blutsbande können sicherstellen, daß ein Mensch einen anderen lieben wird, denn Liebe ist ein freiwillig gegebenes Geschenk - und als solches kann sie immer auch verweigert werden. Darum gibt es gestörte Familien, und die feministische Kritik an der Familie ist da unermeßlich wertvoll gewesen, wo sie solche Fehlfunktionen und Störungen - besonders jene, denen weibliche Familienmitglieder zum Opfer fallen - aufgedeckt hat. Und dennoch ist die Tatsache, daß Menschen sündigen können und daß Formen sozialer Beziehung durch Sünde entstellt werden können, sicher ein armseliger Grund dafür, diese Formen aufzugeben.

Christlicher Widerstand gegen die Familie

Manche Christen empfinden ebenso Widerstand gegen die Familie wie Feministinnen, wenn auch aus anderen Gründen. Eine sehr einflußreiche Quelle des christlichen Widerstands gegen die Familie ist der Glaube, daß *agápe* - die Liebe, die die Mitte des christlichen Lebens bilden sollte - eine geistige, nicht körperliche Liebe ist. Neben der durch Selbstlosigkeit und Universalität charakterisierten *agápe* erscheinen solche Formen von Liebe, die eine körperliche Basis haben, und Institutionen, die sie unterstützen, minderwertig und weltlich[11].

Aber ist *agápe* tatsächlich so exklusiv «spirituell», wie dies behauptet wird? Eine gründlichere Aufmerksamkeit für die Bibel zeigt, daß Beschreibungen der *agápe* sich tatsächlich oft auf Formulierungen aus dem Bildbereich der körperlichen Verwandtschaft stützen. Dies trifft oftmals zu, sogar für den Fall, daß die göttliche *agápe*, Gottes *agápe* für Seine Geschöpfe, gemeint ist - wie die Parabel vom verlorenen Sohn auf dramatische Weise zeigt. Nicht daß die Bibel auch nur einen Moment lang behaupten würde, wir wären mit Gott durch irgendeine Form körperlicher Verwandtschaft verbunden: Jesus Christus ist der *ein*geborene Sohn des Vaters; wir sind aus Staub gemachte Geschöpfe. Dennoch wird uns versichert, daß wir - aus Gnade, nicht durch Geburt oder «Adoption» - Kinder Gottes werden können; «sind wir aber Kinder, dann auch Erben» (Röm 8,15-17). Wir können Gott vertrauensvoll «Vater», «Abba», nennen, weil der Geist des Sohnes in unsere Herzen gesandt worden ist (Gal 4,5-7).

Wenden wir uns nun der menschlichen *agá-*

pe - der Liebe menschlicher Wesen füreinander - zu, so ist es wahr, daß Jesu Lehre darauf besteht, daß diese Liebe nicht auf Mitglieder der eigenen Familie oder gar der eigenen Rasse beschränkt werden darf. Und doch heißt es in der Konsequenz nicht, daß Beziehungen aufgrund körperlicher Verwandtschaft mißachtet werden sollen, sondern daß das eigene Verständnis von der Reichweite solcher Verwandtschaft ausgedehnt werden sollte. Wie Paulus es verdeutlicht, sind alle Getauften in den Leib Christi getauft, sie werden Glieder dieses einen Leibes; *agápe* sollte dem Bewußtsein dieser leiblichen Beziehung entspringen (vgl. 1 Kor 12,12-27; Röm 12,4-6). Und obwohl Paulus von menschlicher *agápe* hauptsächlich als von der Liebe spricht, die Christen miteinander verbindet, heißt dies nicht, daß sie nicht auch jenen außerhalb der Kirche erwiesen werden sollte, wie die Parabel von den Schafen und Böcken zeigt, denn man kann nie sicher sein, wo der Leib Christi beginnt und aufhört: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.» (Mt 25,40)[12].

Obwohl die *agápe* von ihrem Wesen her also nicht so gestaltet ist, daß sie Christen einen Grund liefert, körperliches Miteinander-Verbundensein zurückzuweisen und die Familie abzulehnen, liefert sie gute Gründe, die «Anbetung der Familie», d.h. die Tendenz, diese privat-häusliche Einheit als den einzigen Bereich authentischer Existenz und moralischer Verantwortung anzusehen, abzulehnen[13]. Wie schon erwähnt, diese Art von Endgültigkeit der Familie zuzuschreiben heißt, ihre - aus der Sicht des *éschatons* und der Ewigkeit - Vorläufigkeit zu ignorieren. Es hieße außerdem, zu vergessen, daß es in diesem Zeitalter, dem Zeitalter vor dem *éschaton,* «Schöpfungsordnungen» gibt, die ebenso wichtig sind wie die Familie, und hier sind als wichtigste Staat und Kirche zu nennen. Unsere Pflichten als Gottesdienstfeiernde und Staatsbürger sind ebenso wichtig wie die als Familienmitglieder, und es ist lebenswichtig, daß diese Pflichten sich fortlaufend gegenseitig kontrollieren. Ferdinand Mount hat überzeugend gezeigt, daß die Familie als wichtige Kontrollinstanz der Staatsgewalt fungieren kann[14]. Was er zu erwähnen unterlassen hat, ist, daß umgekehrt Kirche und Staat als wichtige Kontrollinstanzen der Familie dienen, indem sie ihrer Schrumpfung zu einer introvertierten und solipsistischen Einheit vorbeugen.

Schlußbemerkung

Die Tatsache, daß wir heute eine weitverbreitete und wachsende Ablehnung der Familie beobachten, sollte uns nicht überraschen. Viele der bestimmenden Strömungen der Moderne opponieren gegen die Familie. Der technologische Geist, der alles und jedes zu manipulieren und verändern wünscht - einschließlich der sozialen Systeme -, widersetzt sich der Familie. Das indeterministische Naturell, das durch nichts gebunden sein will, was nicht aus freiem Willen und «authentisch» gewählt worden ist, widersetzt sich ihr. Die allgemeine Weigerung, zu akzeptieren, daß die Welt, in der wir leben, gleichermaßen vorgegeben und naturhaft wie gewählt und kulturell-geschichtlich geprägt ist, widersetzt sich ihr. Der immer noch beherrschende Fortschrittsglaube und die Redundanz vergangener Formen widersetzen sich ihr. Und das spiritualisierende und idealisierende Wesen von Epochen, die das authentisch Menschliche nicht bezogen auf den Körper, sondern bezogen auf den menschlichen Geist interpretieren, widersetzen sich ihr.

Christentum und Feminismus offenbaren beide eine zweideutige Haltung gegenüber der Moderne. Auf der einen Seite hinterfragen sie beide viele Überzeugungen, die in der Moderne einen sehr hohen Stellenwert haben, und leisten dagegen Widerstand. Auf der anderen Seite akzeptieren beide einen sehr großen Teil des modernen Ethos, weil sie oftmals blind dafür sind, wie sehr sie dadurch ihre eigenen, grundlegenden Überzeugungen kompromittieren. Wie dieser Aufsatz zu zeigen versucht hat, war der Feminismus dem Christentum außerordentlich behilflich, es an seinen Glauben an die Bedeutung des Körperlichen zu erinnern und zu zeigen, wie sehr sich das Christentum selbst durch seine Mitbeteiligung an der modernen Spiritualisierung des Menschlichen kompromittiert hatte. Wie dieser Aufsatz außerdem zu zeigen bemüht war, ist das Chri-

stentum jetzt möglicherweise in der Lage, diesen Gefallen zu erwidern, indem es dem Feminismus deutlich macht, daß seine unkritische Übernahme einiger Schlüsselaspekte des modernen Ethos ihn daran gehindert haben, die Bedeutung der Familie zu erkennen. Auf diese Weise könnte das Christentum dem Feminismus helfen, erstmalig zu einer vollen Akzeptanz der Implikationen seines Glaubens an die Bedeutung des Körpers zu gelangen. Und, was nicht weniger wichtig ist, es könnte Millionen von Frauen beruhigen, die von der Liebe zu ihrem Mann und ihren Kindern gestärkt und erfüllt sind, daß es wirklich keinen Grund dafür gibt, warum sie sich deshalb als Verräterinnen der feministischen Sache fühlen sollten.

[1] Verschiedene Feministinnen, deren Werke in den späten 60er und frühen 70er Jahren erschienen, ordnen ihre Arbeit in die «zweite Phase» des Feminismus ein und grenzen sich so von der «ersten Welle» ab, die sich darauf konzentriert hatte, das Stimmrecht für die Frauen zu erkämpfen, und die durch diesen Sieg als abgeschlossen gelten konnte (obwohl dies meiner Ansicht nach eigentlich die Veröffentlichung von Simone de Beauvoirs Buch *Le Deuxième Sexe* im Jahre 1949 [dt.: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau], das den Beginn einer zweiten Phase des Feminismus markiert, bewirkte). Die prominentesten Feministinnen der zweiten Phase, Kate Millet, Germaine Greer und Shulamith Firestone waren die offenkundigsten Kritikerinnen der Familie. Zu einer Darstellung der Post-60er-Kritiken an der Familie, einschließlich feministischer Stellungnahmen, siehe R. Fletcher, The Abolitionist: the family and marriage under attack (London 1988) und B. Berger/P.L. Berger, In Verteidigung der bürgerlichen Familie (Frankfurt/M. 1984).

[2] Jesu Worte «nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten» (Mt 22,30) waren von großem Einfluß auf das spätere christliche Denken über das *éschaton*.

[3] Simone de Beauvoirs *Das andere Geschlecht* hob die Art und Weise hervor, in der die Frau als «Andere», und insbesondere als «Natur» im Gegensatz zum transzendenten «Geist» behandelt wird: Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht, Hamburg 1951, 1-32; 211-243. Zum Natur-Kultur-Dualismus und seiner Bedeutung für die Frau siehe den einflußreichen Essay von S.B. Ortner, Is Female to Male as Nature is to Culture?, in: M.Z. Rosaldo/L. Lampère, Woman, Culture and Society (California, Stanford University Press).

[4] Nach Augustinus anerkannte Jesus selbst den Primat der Selbstliebe, indem er forderte «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst»; vgl. De Doctrina Christiana, Buch I, 22.

[5] Zur Allgegenwärtigkeit der Familie siehe R. Fletcher, The Shaking of the Foundations: family and society (London 1988) und R. Mount, The Subversive Family (London 1982).

[6] Siehe R. Lovin/M. Perry (Hg.), Critique and Construction: A Symposium on Roberto Unger's Politics (Cambridge 1990).

[7] O. O'Donovan, Begotten or Made? (Oxford 1984) 5.

[8] Siehe z.B. S. Griffin, Woman and Nature (New York 1978); A. Primavesis, From Apocalypse to Genesis (Tunbridge Wells 1991).

[9] «Fleisch» bezeichnet in der Bibel nicht immer bloß den körperlichen Aspekt einer Person, sondern kann sich - wie hier - auf die ganze menschliche Person beziehen.

[10] In letztgenanntem Zusammenhang ist es interessant, an Edward Westermarcks abschließende Bemerkungen in The History of Human Marriage zu erinnern: «(...) es ist ursprünglich zum Wohl der jungen Menschen, daß Männer und Frauen weiterhin zusammenleben. Wir können daher eher sagen, daß die Heirat in der Familie ihren Ursprung hat, als umgekehrt, daß die Familie ihren Ursprung in der Heirat habe.» Zitiert nach R. Fletcher, The Shaking of the Foundations, aaO. 32.

[11] Ich habe diese Interpretation der *agápe* und die Probleme, die sie aufwirft, ausführlicher dargestellt in: Love and Justice, in: Studies in Christian Ethics 5.1 (1993) 44-61.

[12] Es sollte nicht vergessen werden, daß die traditionelle Lehre des Christentums Menschen als durch Adam wie auch durch Christus körperlich miteinander verwandt ansah. Daher erklären Augustinus und andere christliche Kommentatoren die Erschaffung Evas aus einer Rippe Adams in diesem Sinne: «Jedoch allein bleiben sollte der Mensch nicht: Gott ließ ihn nicht ohne menschliche Gemeinschaft, damit ihm auf diese Weise die Einheit seiner Genossenschaft und das Band der Eintracht um so dringlicher zum Bewußtsein gebracht werde, wenn die Menschen unter sich nicht nur durch Gleichheit der Natur, sondern auch durch verwandtschaftliche Zuneigung verbunden würden. Deshalb hat Gott nicht einmal das dem Manne beizugesellende Weib wie ihn selbst erschaffen wollen, sondern aus ihm selbst, damit sich das ganze menschliche Geschlecht aus einem einzigen Menschen verbreite.» Augustinus, Der Gottesstaat, 2. Bd., Buch XII, Kap. 21.

[13] Diese idolatrische Haltung der Familie gegenüber hat in der Tendenz mehr verheerende Folgen für das Leben von Frauen als von Männern. Siehe Betty Friedans Kritik der amerikanischen Nachkriegs-Häuslichkeit und seiner Wirkung auf Frauen in: The Feminine Mystique (New York 1963).

[14] Siehe F. Mount, aaO.

[15] Verschiedene Mitautorinnen von S. Wilkinson und C. Kittinger (Hg.), Heterosexuality (London 1993) stimmen freimütig dem Gefühl zu, das an einer Stelle kommentiert wird mit den Worten: «Einen guten Ehemann

zu haben, scheint das wohlgehütete Geheimnis vieler Feministinnen zu sein (34)».

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

LINDA WOODHEAD

Dozentin für Christliche Studien im Department of Religious Studies an der Lancaster Universität in Großbritannien. Sie ist interessiert an allen Aspekten der wechselseitigen Wirkung von Moderne und Christentum und ihre aktuelle Forschung bezieht sich auf eben diesen Bereich. Sie hat über christliche Ethik und Theologie und zeitgenössische Erscheinungsformen des Christentums geschrieben. Aktuelle und demnächst erscheinende Veröffentlichungen: Feminism and Christian Ethics, in: T. Elwes (Hg.), Women's Voices (1992); Post-Christian Spiritualities, in: Religion (1993); Communities of Goods: how Christianity makes people moral, in: D. Anderson (Hg.), Fear, Guilt and Shame (1995). Linda Woodhead ist Herausgeberin der Studies in Christian Ethics. Anschrift: Departement of Religious Studies, Lancaster University, Lancaster LA 1 4 YG, Großbritannien.

Enrique Dussel

Die Familie in der «Welt der Peripherie»

Oft wird die sogenannte westliche (europäisch-nordamerikanische) Kultur in der üblichen *eurozentrischen* Weise mit dem «allgemeingültig» Christlichen als solchem gleichgesetzt. Bei unserem Thema wird die *europäische* Familie mit der *christlichen* Familie als solcher gleichgesetzt. Die «normale» theologische Behandlung dieser Frage geht aus von einer Untersuchung des Gegenstandes im Alten und im Neuen Testament, danach wird das Thema in der römischen und mittelalterlichen Kultur analysiert, und schließlich kommt man beim modernen Europa an[1]. Von dorther werden dann die heutigen Veränderungen in der Gesellschaft des Spätkapitalismus beurteilt.

Man bemerkt nicht, daß diese - historische und systematische - Sichtweise ausschließlich *europäisch* ist und nur für ungefähr 12% der Weltbevölkerung gilt[2]. Das heißt, daß wir uns in diesem Beitrag mit dem Problem der Familie bei der Mehrheit der Menschheit befassen müssen. Und dieses Thema bleibt im täglichen Leben von so zentraler Bedeutung, daß wir uns nicht darüber zu wundern brauchen, daß auf der Sondersitzung der Bischofssynode über Afrika, die am 8. Mai 1994 in Rom zu Ende ging, das Thema Ehe und Familie eines der zentralen Themen der Debatten war, und zwar das Thema, das am meisten Leidenschaften aufrührte. Als Bischof Monsengwo über «die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe» sprach, wies er darauf hin, daß dies nicht gegen die Erörterung der Frage der Polygamie (als eines besonderen Typs der ehelichen «Einheit») oder gegen die Ehescheidung gerichtet sei (da die Ehescheidung sich als Ausnahme in gewissen Fällen von Trennung darstellen könne, die als Einspruch gegen eine rigoristische und verallgemeinernde Auffassung der Unauflöslichkeit zu verstehen sei). Deswegen hat man auch um die Bildung einer Päpstlichen Kommission zum Studium eines «Afrikanischen katholischen Ehegesetzbuches» gebeten. In diesem Zusammenhang wird man das Dokument über die «Großfamilie» *(«joint or extended familiy»)* studieren müssen, außerdem die Dokumente über die Eheschließung in Stufen, über den Unterschied zwischen *«matrimonium ratum»* und *«matrimonium consummatum»*, über das Leviratsgesetz, über die mit örtlichen Sitten angereicherten Ritualbücher u.a.[3] Wie man sehen kann, sind dies Fragen, die «normalerweise» in den theologischen Traktaten über die Familie nicht untersucht werden.

I. Das Problem der «christlichen» Familie: Offenbarung und Institutionalisierung

Die «Kernfamilie» (so wollen wir die ausschließlich von Vater/Mutter und Söhnen/Töchtern gebildete Familie nennen)[4] ist seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs 1945[5] in den Ländern des «Zentrums» des «Welt-Systems»[6] immer mehr allgemein üblich geworden und tendiert dazu, sich auch in den großen Städten der «Peripherie» zu etablieren. Zu verdanken ist all dies hauptsächlich dem System von Arbeitslohn oder Gehalt (dem Vater der Familie gezahlt, oft auch der Mutter – was die wirtschaftliche *Autonomie* der Kernfamilie ermöglicht), außerdem der von den kapitalistischen Unternehmen geforderten Mobilität sowie dem System der Altersversorgung und der Sozialversicherung (wodurch heute die Autonomie der «dritten Generation» ermöglicht wird)[7]. Die «Großfamilie» erfüllte früher die Funktionen der Sicherung des biologischen Überlebens, der Sicherheit und des Lernens im Bereich des Psychischen, der Kultur und der Religion, und überdies der Sicherung des wirtschaftlichen Erbes. Deswegen brauchte es nur wenige Jahrzehnte, bis man von ihr absehen konnte – wenn man sich auch heute noch nicht klar bewußt ist, welche Werte im Lauf dieses Prozesses verlorengegangen sind.

Gleicherweise ist das festverbundene (wir sagen nicht «unauflöslich» verbundene) monoandrische oder monogame «Paar» (wir sagen nicht «Ehe») *einer* Frau und *eines* Mannes, wenngleich man es empirisch in allen Völkern der Menschheit antrifft, weit entfernt davon, ausschließlich und unauflöslich die institutionell abgesicherte Regel darzustellen. Daher kann auch die evolutionistische Hypothese seit einiger Zeit nicht mehr aufrechterhalten werden[8]. Es gibt eine unermeßliche, verwickelte und sehr differenzierte Variationsbreite vielfältiger Familienbeziehungen, die entstehen können zwischen: Mann/Frau, ihren Müttern (Großmüttern)/Vätern (Großvätern), ihren Schwestern/Brüdern (Onkeln/Tanten), ihren direkten Töchtern/Söhnen und deren Schwestern/Brüdern und deren Tanten/Onkeln (Cousinen/Vettern verschiedener Grade); und überdies können, wenn man an die Urgroßeltern (vierte Generation) und die Ururgroßeltern (fünfte Generation) denkt, Beziehungen der Familienangehörigkeit entstehen, die schließlich einen ganzen (totemistischen oder nichttotemistischen) Clan von vielen hundert bis zu tausend Personen ergeben[9].

Alle diese Mitglieder der «Großfamilie» haben aufgrund ihrer familieninternen Funktionen und Typen von Zugehörigkeit (Rechte und Pflichten) wohldefinierte Rechtstitel, die «auf geheiligte Weise» wahrgenommen werden (da ja die gesellschaftlichen Sitten im allgemeinen identifiziert werden mit religiösen Symbolen, Mythen und Riten rings um die kultische Verehrung und das Gedenken des Totems oder der «Ahnen»). Schön und tief, ontologisch und religiös beschreibt dies alles Eboussi Boulaga in seinem großartigen Buch «La crise du Muntu»: «Wirklich [heilig] ist, was in sich den Ursprung bewahrt. [...] Wirklich [heilig] ist, was in sich den Ursprung bewahrt als die Herkunft in Form der Hierarchie oder der Genealogie. Wirklich [heilig] ist, was den Ursprung als Bestimmung in Form der Reintegration bewahrt.»[10] «Die Generationenfolge, der Platz der einzelnen [in der Familie] werden bestimmt und gewertet durch den größeren oder kleineren Abstand, der sie vom Ursprung trennt oder von dem, der diesen Ursprung aktualisiert, indem er ihn repräsentiert [...] Authentizität besteht nur aufgrund dieser ständig neuen Autorisierung durch den Ursprung, durch diese Aktualisierung der ursprünglichen Macht.»[11]

Die «Großfamilie» ist der eigentliche Kern der wirklichen Existenz, der religiösen symbolischen Darstellung der Existenz, des Lebensrhythmus, der Natur, des Tanzes. Deswegen darf man die Problematik der Familie nicht vereinfachen und bloß von der modernen Familie und von der traditionellen Familie sprechen[12] .

Mit noch viel größerem Recht gilt – und das ist unser Thema –, daß die sog. moderne Familie nicht mit der «christlichen» Familie als solcher verwechselt werden darf[13]. Erstens gibt es gar keine *vollkommene* christliche Familie als etwas, das auf «diese» konkrete Weise offenbart worden wäre. Was es tatsächlich gibt, das sind *offenbarte ethische Kriterien und Grundsätze*[14], die *innerhalb* «jeder» möglichen Kultur

«arbeiten» und die so darauf hinwirken, daß die vorgegebenen Strukturen (welcherart sie auch immer sein mögen - eingeschlossen die Polyandrie oder die Polygamie usw.) sich auf eine Situation der Höherentwicklung, des Wachstums, der Reifung der interpersonalen ethischen Beziehungen (welchen Typs sie auch immer sein mögen) *aller Familienmitglieder* hin bewegen (und zwar sowohl in allen möglichen und vielfältigen *horizontalen* Beziehungen der Geschwisterschaft, der Paare [Liebe und Treue usw.] als auch in vertikalen Beziehungen der Mutter- oder Vaterschaft, der Kindschaft oder der Beziehung zwischen Großeltern und Enkeln usw.).

Jesus hat im Neuen Testament keinen konkreten soziohistorischen Typ einer Familienstruktur geoffenbart, da er ja auch z.B. keine Unauflöslichkeit der Ehe ohne alle Ausnahmen auferlegt, sondern er gestand zu, daß in der Vergangenheit die Frau vom Mann verstoßen werden konnte[15]. Auf eine abstrakte Weise zu sagen (und ohne die Aussage in einen Rahmen von Zeit und Ort einzuordnen), die simultane Polygamie stehe «im Widerspruch zum christlichen Gesetz»[16], ist daher zutiefst fragwürdig (und in einem gewissen Sinn falsch). Im Alten Testament war sie es nicht, und nach Augustinus ist die Polygamie, wenn sie auf die Erzeugung von Nachkommenschaft ausgerichtet ist, erlaubt[17]. Nachdem die europäisch-mittelalterliche Familienstruktur in der Christenheit (was nicht gleichbedeutend ist mit «im Christentum»[18]) erst einmal mit der «christlichen» Familie als solcher identifiziert worden war, wurde jeder andere historische Typ von Familienstruktur als im Widerspruch zur *offenbarten christlichen* Familienstruktur verurteilt. Aber nochmals sei es gesagt: Da der Maßstab, mit dem die sittliche Qualität einer christlichen Familieninstitution in Lateinamerika, Afrika oder Asien gemessen wurde, nicht die offenbarten Kriterien und Grundsätze waren, sondern die konkrete historische Struktur der modernen europäischen Familie innerhalb der im 15. Jahrhundert schon konstituierten «Christenheit», blieb es nicht aus, daß das negative Urteil über die Familienorganisation sich in der Welt der Peripherie als deformierende und antichristliche Eurozentrik auswirkte, welche die Würde der anderen Kulturen verletzte und objektiv beherrschend war - was annähernd auch heute noch als Grundlage der Beurteilung gilt.

II. Die europäisch-missionarische Expansion und die sexuelle Gewalt der Christen in Amerika

Die Erfahrung der Renaissance wirkte in Spanien weiter als Anfang der Moderne, d.h. als Beginn der seit 1492 in Gang kommenden Expansion und der Errichtung des ersten «Weltsystems»[19]. Das Thema Familie ist konstitutiv für den Prozeß der Conquista und der Kolonisierung, der gleichzeitig mit einem Prozeß der Evangelisierung[20] einhergeht. Deswegen ist dieses Thema ein Teilaspekt eines Prozesses der Nichtanerkennung der Andersheit des Anderen[21].

Es ist mehr als zur Genüge bekannt, daß die einheimischen Bevölkerungsgruppen Amerikas die ersten waren, die unter dem Schlag zu leiden hatten, durch den die tausendjährige Familienstruktur des Kontinents, deren kulturelle Geltung von allen Völkern strengstens geachtet wurde, zerstört wurde[22]. Die Ankunft des weißen Fremden führte zur Auflösung der früher geltenden eigenen Sitten und erzeugte ein Chaos in der Familienstruktur der Einheimischen. Der spanische oder portugiesische Mann (der anfangs als Krieger, später als Kolonist kam) tötete im Zuge der bei der Conquista angewandten militärischen Gewalt den einheimischen Mann und ging mit der Indiofrau ins Bett (oder «lebte mit ihr in wilder Ehe», wie man im 16. Jahrhundert sagte): mit der «Malinche», die zum Symbol für die Konkubine und die Mutter des Mestizen wurde[23]. Der Mestize oder die Mestizin selbst ist ein Sohn oder eine Tochter ohne Vater oder ohne «normale» Familie: Die Kinder in Lateinamerika haben in ihrer Mehrheit keine legal konstituierte (und noch weniger eine kirchlich konstituierte) Familie. So sind in Panama 70 Prozent der Kinder unehelich geboren[24].

Als Institution, die *de facto* mit der Conquista und der Kolonisierung eingeführt wurde, bestehen in Lateinamerika die folgenden familiären Situationen: 1. Die in gegenseitiger Treue der Partner gründende monogame Fa-

milie, die als das christliche «Ideal» dargestellt wird. 2. Die auf gesellschaftlichem Konsens beruhende, aber nicht legal geschlossene Ehe. 3. Die Familie, in welcher der Mann *de facto* Bigamie praktiziert (wobei die zweite Frau eine Frau «aus dem Volk» ist, die «Margarita», ein Mädchen aus dem Armenviertel, das dann zur «Margó» wird, zu der Prostituierten des Tangos gleichen Namens); der «Machismo» führt dazu, daß diese Bigamie geduldet wird, sogar von der weißen Frau selbst. 4. Die Mutter mit Kindern von verschiedenen Vätern (dies ist die am weitesten verbreitete Form), oder auch der Vater ohne Familie, der Beziehungen mit Frauen außerhalb jeder Form von Ehe sucht.

Die Kirche hat vom Indio, von der Gesellschaft der Kolonialisierten sowohl auf dem Land als auch in der Stadt, immer eine strenge, ideale Monogamie gefordert, ist sich aber niemals deutlich bewußt geworden, welches die wirklichen, von Gewalt gezeichneten Verhaltensweisen waren und sind. Diese sind entstanden infolge des Prozesses der (später von der Evangelisierung «geheiligten») Conquista, der Organisation der einheimischen Bevölkerung durch ein System der städtischen oder ländlichen «Reduktionen»; dadurch, daß der unter der Fremdherrschaft der Eroberer lebenden einheimischen Familie der hispanische Machismo aufgenötigt wurde; dadurch, daß Formen der erotischen Unterdrückung (als Folgen der militärischen, wirtschaftlichen und politischen Hegemonie der Eroberer[25]) eingeführt wurden; aufgrund der Schwäche der armen Frauen gegenüber der Macht des Geldes; aufgrund der elenden Lebensbedingungen, die es dem Mann aus dem Volk unmöglich machten, eine «normale» Familie zu gründen, usw. - Das heißt: Die Kirche hat sich nie in aller Offenheit der Realität gestellt, um angemessene pastorale Maßnahmen zu ergreifen. Sie hat im Namen einer nichtexistenten idealen Familie die Realität verschleiert. Die derzeitige Situation ist in jedem Sinne schrecklich.

Die Situation der afroamerikanischen Bevölkerung in Lateinamerika und in der Karibik[26] zeigt eigene Merkmale, da diese Bevölkerung ja eine noch viel schlimmere Zerstörung ihrer gesellschaftlichen Strukturen erlitten hat als die in die Hände der weißen christlichen Eliten gefallenen Indios. Den Sklaven erlaubte man oft nicht, eine Familie zu gründen, ebenso nicht, eine Ehe zu schließen oder auch nur eine feste Paarbeziehung einzugehen. Der weiße Mann nahm sich ein unbegrenztes «Recht» auf den sexuellen «Gebrauch» der schwarzen Frau heraus. *De facto* waren diese Frauen ein Teil des «Business», da sie ja neue Sklaven (eine bloße Ware im Rahmen des von Europa gebilligten Fetischismus der Sklavenhaltung) produzierten. Im Namen dieser «christlichen Zivilisation» sind an den Familien der Unterworfenen wirklich grausame Verbrechen verübt worden, die aber vielfach in Vergessenheit geraten sind.

Die derzeitige Lage der Karibik ist die Folge einer Geschichte der Versklavung. Heute verändert sich die Familie im allgemeinen unter der Einwirkung des transnationalen Kapitalismus, des städtischen Lebens und des Einflusses der Massenmedien[27].

Die meisten dieser Familien leben unter Bedingungen, wie sie typisch sind für die Gesellschaft an der Peripherie, wo die extreme Armut einen Großteil der Bevölkerung in die Marginalisierung führt: die Frau in das Konkubinat, so daß sie ledige Mutter bleibt, oder in die Prostitution; die neue Generation macht sie zu «Straßenkindern» der Großstädte, die von der brasilianischen Polizei wie «Ratten» ermordet werden: Die Frucht von 500 Jahren Moderne.

III. Der Fall Afrika: Unverständnis aufgrund des Rigorismus der Missionare[28]

Das Afrika südlich der Sahara ist es, wo man noch heute in größter Deutlichkeit die Konfrontation zwischen der Welt der christlichen Mission und der Zivilisation der Bantu erlebt. Eben hier könnte man auch noch neue Grundsätze einsetzen für die Anwendung der offenbarten christlichen Kriterien bei der langsamen und respektvollen Umformung von Familienstrukturen, die ihre intersubjektive Gültigkeit für eine Kultur haben, die anders ist als die europäische. So könnten diese Kriterien von innen her wirksam werden durch die

Praxis der Nächstenliebe (durch die verantwortungsvolle Begegnung «von Angesicht zu Angesicht» mit dem anderen als dem andersartigen, und zwar mit allen Mitgliedern der «Großfamilie»).

Man wird ausgehen müssen von der alten Lehre (eines Augustinus oder eines Thomas von Aquin), daß man eine Familieninstitution nicht *a priori* deswegen verdammt, weil sie nicht modern-europäisch ist. Man wird die traditionelle Ehe und Großfamilie *positiv* werten, indem man Werte wie psychische Sicherheit, wirtschaftlichen Schutz, Solidarität, Erziehung usw. genau untersucht, selbst die Werte der Polygamie (die in konkreten Fällen gerechtfertigt sein kann), der afrikanischen Riten und Zeremonien, der Ausgleichsleistungen für eine Ehegattin, der Probeehen, die Brautzeit, die Kindererziehung, die erweiterte Verwandtschaft usw. Gleichzeitig aber wird man die Kriterien erklären und anwenden müssen, welche die genannten Institutionen *von innen her* umformen müssen. Das heißt: Es muß eine Pastoral formuliert werden, die sich gegenüber der afrikanischen Kultur respektvoll und verantwortlich verhält.

In Afrika hat seit dem 16. Jahrhundert durch das Auftreten der Portugiesen, die von dem ersten Bantukönig der Kolonie Angola forderten, daß er die Polygamie aufgebe - indem er sich für eine seiner Frauen entschied - das Unverständnis der Missionare (das sich seit dem 19. Jahrhundert mit den französischen, englischen und italienischen Missionaren wiederholte) es bis heute unmöglich gemacht, schöpferisch zu wiederholen, was die Christen in den ersten drei Jahrhunderten ihrer Geschichte mit der römischen und mediterranen Kultur gemacht haben.

IV. Der Fall Asien: Die Anpassung der christlichen Minderheiten[29]

In Asien ist - ganz anders als in Lateinamerika oder Afrika - der Einfluß der christlichen Mission nur minimal gewesen, aber andererseits haben der Einbruch des transnationalen Kapitalismus und die städtische Zivilisation eine tiefgreifende Umformung der asiatischen Familie im allgemeinen zuwege gebracht. Aus diesen Gründen breitet sich heute in den zahlreichen und großen Städten Asiens die «Kernfamilie» mehr und mehr aus, anders als in der traditionellen ländlichen Welt.

Als eine Ausnahme von dieser Regel hat die muslimische Welt von Nordafrika bis zu den Philippinen, die ja seit 1400 Jahren[30] eine Grenzzone der Konfrontation mit dem Christentum bildet, dem Einfluß der so stark beschleunigten «Modernisierung» widerstanden - wohl nicht ohne den Einfluß verschiedener Formen des Fundamentalismus.

Die Situation in Asien ist sehr unterschiedlich[31]. Nach den Informationen, die wir über Indien[32] haben, sprachen sich 1960 75% der Frauen gegen Großfamilien *(«joint families»)* aus, obwohl praktisch derselbe Prozentsatz der Familien in den Gemeinschaftsdörfern der Landregionen, wo immer noch die Mehrheit der indischen Bevölkerung lebt[33], die Lebensweise einer Großfamilie praktizierte (die bis zu fünf Generationen umfassen kann). Der Patriarchalismus wird stark betont und noch verstärkt durch die Lebensgewohnheiten der Kasten. Die Situation der Frau ist vielfach von starker Unterdrückung bestimmt. Die Entwicklung des Kapitalismus in Indien, die Ausbreitung der städtischen Lebensweise und der Massenkultur (Radio, Kino, Fernsehen) drängen den Menschen die «Kernfamilie» auf - wie auch anderswo. Wenig oder gar keinen Einfluß bei all dem üben die Christen aus[34].

In China hat die Großfamilie seit der Epoche der Tang-Dynastie (618-907 n. Chr.) ihre traditionelle Struktur erhalten, die tiefgreifend vom Konfuzianismus geprägt ist[35]. 1907 setzte das Kaiserreich eine Kommission zum Studium der Familie ein. 1931 wurde von der Republik ein neues Familienrecht erlassen. Es war aber erst die sozialistische Revolution, die zu einer tiefgreifenden Veränderung der Organisation der Familie führte[36]. Es war nicht die christliche Mission[37], sondern die Revolution, welche die «Kernfamilie» in den Städten durchgesetzt hat. In der ländlichen Welt jedoch, in der immer noch die Mehrheit der Bevölkerung lebt, ist die Großfamilie immer noch nach den traditionellen Mustern strukturiert, wenn diese auch getarnt und dadurch geschwächt sein mögen.

Es müßten hier noch viele Themen behan-

delt werden, aber der begrenzte Umfang dieses kurzen Artikels hindert uns daran[38].

V. Ist es möglich, von den vielfältigen Typen von Familien in der Welt der Peripherie etwas zu lernen?

Es ist viel die Rede von den tropischen Wäldern und ihren genetischen - pflanzlichen, tierischen und menschlichen - Potentialen. Aber könnte es nicht sein, daß die europäisch-nordamerikanische moderne, säkularisierte Kernfamilie, ja sogar die vorgeblich christliche Kernfamilie in den meisten Fällen völlig das symbolische und religiöse Empfinden dafür verloren hat, daß sie zu einer großen Familiengemeinschaft gehört, die sie umgibt, die ihr Sicherheit und Sinn gibt? Diese moderne Kernfamilie hat zwar viele Werte gewonnen, vor allem was das individuelle Selbstbewußtsein, die Möglichkeit einer nicht durch Schuldkomplexe belasteten erotischen Beziehung, die Entscheidungsfreiheit im Handeln und die persönliche Verantwortung für das soziale Engagement betrifft. Aber kann man sich letztendlich so gewiß sein, daß das, was mit der Großfamilie verlorengegangen ist, weniger wertvoll ist als das, was man gewonnen hat, und vor allem, daß nicht vieles von dem Verlorenen wiedergewonnen werden könnte, wenn man nur Kriterien für eine Neuaneignung hätte? Zum Beispiel: Könnte die «christliche Basisgemeinde» nicht auch ein Versuch sein, in der heutigen städtischen (und ländlichen) Gesellschaft vital und konkret die verlorengegangenen Werte der Großfamilie wiederzugewinnen - ohne deren Fehler zu wiederholen? Und wäre dies nicht zugleich so etwas wie die Schaffung einer «Kernkirche *(Iglesia nuclear, nuclear Church)*»? Und könnte die Pastoral der Pfarre als «Gemeinschaft», deren Basis die Kernfamilien sind, nicht entschieden danach streben, zu lernen, wie man sich den geistigen Reichtum der Familienstrukturen aneignen könnte, die in der Welt der Peripherie immer noch überleben? Und könnte man sich nicht bemühen, diese Strukturen nicht bloß als Museumsstücke zu betrachten, sondern zu begreifen, daß es sich dabei um *heutige* Weisen handelt, wie die *Mehrheit der Menschheit* ihr Leben in der Familie erfährt?

Es gibt zwar als erfahrbare Wirklichkeit tatsächlich keine *ideale* «christliche» Familie. Aber was organisiert werden muß, ist eine konkrete Familie, die *besser* ist als die bestehende; eine Familie, die mehr und mehr Strukturen schafft, welche die vom Evangelium gegen die tatsächlichen Verhältnisse angemeldeten Forderungen wieder zur Geltung bringen. Auf ähnliche Weise und ganz richtig hat sich auch Sören Kierkegaard geäußert, der sich gegen den von Hegel erhobenen Anspruch wandte, der lutherische Staat sei ein «christlicher Staat», indem er zeigte, daß er bloß eine «Christenheit» war, die in ihrer Identifizierung mit einer Kultur das Christentum verleugnete. Dasselbe geschieht mit der «christlichen Familie». Die tatsächlich (in Europa, den Vereinigten Staaten oder in der Welt der Peripherie) bestehende Familie zu evangelisieren, bedeutet, daß man von der Ehe ausgeht, die gesellschaftliche Geltung genießt[39], von der Lebenswirklichkeit der tatsächlich bestehenden Familie[40], der Heiratswilligen, der Eheleute, der praktizierten Kindererziehung und des Typs von anerkannten Verwandtschaftsverhältnissen, um dann von dort innen her einen Schritt vorwärts zu tun. Das heißt, diese Lebensweisen müssen nicht abgelehnt werden, sondern von innen her *umgestaltet* werden. Und es müssen die Christen als handelnde Subjekte sein, die Mütter, Väter, Söhne, Töchter, Großeltern usw., welche die Aufgabe übernehmen, die neuen institutionellen Rahmenbedingungen zu schaffen, die eine lateinamerikanische, afrikanische oder asiatische Familie (in ihren jeweiligen städtischen oder ländlichen Lebensverhältnissen) heute braucht, wenn sie, von den ethischen Forderungen des Evangeliums herausgefordert, langsam reifen soll.

1 Z.B. der Art. «famille» im Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie V (Paris 1922) Sp. 1082-1107.

2 Wenn wir die Bevölkerung Westeuropas und der Vereinigten Staaten von Amerika im Vergleich mit den 5 Milliarden Menschen der heutigen Weltbevölkerung sehen.

3 Siehe «Sínodo Africano», in: Misión sin fronteras 157 (Lima 1994) 22.

[4] Wir gehen hier nicht ein auf die Frage des homosexuellen Paares (das als zweite Generation fungiert), weil sie nicht direkt zu unserem Thema gehört; ebenfalls nicht auf die Frage nach der möglichen erzieherischen Beziehung zu einer ersten Generation von Adoptivkindern, die einen besonderen Fall von «Kernfamilie» bilden könnte, der in der Vergangenheit nie beobachtet wurde, obwohl es auch möglich sein müßte, ihn zu untersuchen.

[5] In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen lebten die Großeltern selbst in Europa und in den Vereinigter Staaten in vielen Fällen noch mit der Kernfamilie zusammen.

[6] Siehe I. Wallerstein, The Modern World System, Bd. I - Bd. III (New York 1974-1989).

[7] Die übergroße Mehrheit der Menschheit ist jedoch noch nicht durch eine entsprechende Altersversorgung gesichert, und mehr als 50% der Weltbevölkerung erhalten nicht einmal ein festes Arbeitsentgelt, so daß die Bedingungen für die Gründung einer autonomen Kernfamilie noch nicht gegeben sind; und es hat auch nicht den Anschein, daß sie in absehbarer Zukunft gegeben sein könnten, da ja die Tendenz besteht, daß sich die Situation aufgrund der zunehmenden Verarmung der Welt der Peripherie eher *systematisch* verschlechtert. 1960 haben die reichsten 20% der Weltbevölkerung dreißigmal mehr Ressourcen verbraucht als die ärmsten 80%; 1990 verbrauchen die Reichsten schon sechzigmal mehr, nämlich 82% der Ressourcen der Erde. Siehe Report on Human Development 1992 (United Nations Development Programme (New York 1992) passim.

[8] Siehe Art. «Familie», in: LThK IV (Freiburg i.B. 1960).

[9] Bei den Hawaiianern steht «Vater» sowohl für den eigentlichen Vater als auch für die Onkel väterlicher- und mütterlicherseits; (erwachsene) «Frau» steht sowohl für die Ehefrau als auch für die Schwägerin; und ähnliches gilt für alle anderen möglichen Beziehungen. Eine der ersten Normen, die in der Familie eingeführt wurden, war das Gebot der Exogamie (oder in anderen Fällen der Exoandrie) zugleich mit der Tabuisierung des Inzestes. Endogamie ist die Ausnahme. Die Polygamie ist in den unterschiedlichsten Kulturen in vielen Formen sehr verbreitet. Sie ist mit den Strukturen der Wirtschaft und der politischen Macht verbunden und koexistiert mit der Monogamie/Monoandrie der Mehrheit der Bevölkerung. Die Polyandrie ist eine Ausnahme und wird in verschiedenen Formen praktiziert (z.B. aufgrund des Rechtes des Erstgeborenen, in manchen Fällen aufgrund der hohen Stellung der Frau oder des aus unterschiedlichen Gründen bestehenden Mangels an Frauen); siehe H. Price Peter, A Study of Polyandrie (Den Haag 1963). All dies ist oft zusätzlich bestimmt durch eine Institutionalisierung patriarchalischen Typs (der am stärksten verbreitet ist), sei er nun patrilinearer oder sogar matrilinearer Art, oder auch matriarchalischen Typs - wieder mit beiden Möglichkeiten verbunden. Siehe z.B. G.S. Ghurye, Family and Kin in Indo-European Culture (London/Bombay 1955); Art. «famille», in: La Grande Encyclopédie Bd. XVI (Paris o.J.) Sp. 1135-1185; H. Christensen (Hg.), Handbook of Marriage and the Familiy (Chicago 1964); C. Zimmerman, Family and Civilization (New York 1947); R. Quale, A History of Marriage Systems (New York 1988).

[10] Présence Africaine (Paris 1977) 50.

[11] AaO. 51.

[12] Der Begriff «traditionell» deckt sowohl die Familie des Mittelalters oder der frühen europäischen Neuzeit ab als auch die vielfältigen Formen der Familienorganisation Lateinamerikas, Afrikas oder Asiens, was natürlich zu einer großen Verwirrung führen kann.

[13] Die Bezeichnung *«christliche* Familie» (in dem Sinn, wie man von «christlicher» Kultur, «christlichem» Staat, «christlicher» Philosophie usw. spricht) kann großen Mißverständnissen Vorschub leisten. Können eine Familie, ein Staat, eine Kultur, eine Philosophie... «christlich» sein? Welche Beziehung besteht zwischen der konstitutiven christlichen «Offenbarung» (im Alten und Neuen Testament und in der Neuinterpretation durch die Überlieferung der christlichen Gemeinde) als solcher und den sozialen *Institutionen,* welche die Christen im Lauf der Geschichte nach und nach geschaffen haben, also der Familie, dem Staat, der Schule usw.? Vgl. mein Buch: Ethik der Gemeinschaft (Düsseldorf 1988).

[14] Wenn man ein grundlegendes Kriterium nennen müßte, das jeder beliebigen historisch und kulturell vorgegebenen Familieninstitution von innen her zur Reife verhelfen kann, könnten wir die Anerkennung des Anderen in der Begegnung «von Angesicht zu Angesicht» nennen (hebr.: *pnim-el-pnim*). Wer im Anderen ein anderes ethisches Subjekt wiedererkennt, das die empirische Vergegenwärtigung des Absoluten ist, kann dieses nicht zu einem bloßen Mittel zum Zweck machen. So kann der Mann die Frau nicht zu einem bloßen Mittel zu ökonomischen Zwecken machen (wie es z.B. in der Polygamie oft geschieht), und wenn uneigennützig nach dem christlichen Gebot der Liebe *(agápe)* zum Nächsten gelebt wird, dann wird es von innerhalb der bestehender Strukturen allmählich dazu kommen, daß die Polygamie ihre «kulturelle Geltung» verliert - eine Geltung oder traditionelle Akzeptanz, der man nicht vorher schon entgegentreten kann, weil es dafür kein Kriterium oder keinen übergeordneten kritisch-ethischen Grundsatz gibt. - Die «Evangelisierung» der historischen Familienstrukturen (von der afrikanischen Polygamie bis zur egoistischen Kernfamilie des derzeitigen Spätkapitalismus Europas) in Respektierung und Anerkennung des Anderen (z.B. der Frau und Mutter als der Witwe, der Tochter oder des Sohnes als des Waisenkindes, der Großeltern als der Armen im Sinn der Texte des Codex Hammurabi und des Propheten Jesaja) vollzieht sich im Übergehen von den bestehenden Beziehungen zu einer gemeinschaftlich gelebten christlichen Praxis. Keine konkrete historische Struktur (auch nicht die «christliche» Familie, die uns die römischen Enzykliken vorstellen) ist ein absolutes Ideal, und keine solche Struktur kann die Bemühung des Christen ersetzen, *von innen her* alle Grenzen der vorgegebenen Situation zu überschreiten. Ausgangspunkt dafür ist eine kritische offenbarte Ethik, die sich aber niemals als eine historische Institution fixieren kann, die vielmehr immer die eschatologische Fähigkeit des Weitergehens, der Befreiung, bewahrt.

[15] Was bedeutet, daß die Trennung aus anderen Gründen möglich sein muß als aus jenen, mit denen man sie heute im Codex Iuris Canonici (der offensichtlich nicht «offenbart» ist) rechtfertigt. So wird z.B. im Art. «marriage» des Dictionnaire de Théologie Catholique, Bd. IX (1926) Sp. 2044-2335, eine geschichtliche Entwicklung (freilich ohne Bezug auf Afrika, Asien oder Lateinamerika) nachgezeichnet, wo auch darauf hingewiesen wird, daß schon im Codex Hammurabi, Gesetz 145, festgelegt wird, daß der Mann eine Konkubine nehmen kann, wenn seine Frau ihm keinen Sohn geschenkt hat, obwohl in einem solchen Fall die Konkubine nicht den Rang der Ehegattin erlangt. Diese Tradition ist von Abraham (Gen 16,2) und anderen Patriarchen (Gen 30,3) übernommen worden. Die Polygamie ist eine Institution, die im Alten Testament akzeptiert war (Dtn 21,15-17; Ri 8,30; 2 Kön 2,2); so nahm Salomon sich schließlich 200 Gattinnen. Es gibt noch keinerlei Erklärungen gegen die Polygamie. Bei Paulus, besonders bei dem berühmten Text über die Unterordnung der Frau unter ihren Ehegatten, Eph 5,22f. (der aber *auch* keine Kritik an der machistischen Institution der hellenistisch-römischen Kultur äußert), darf man seine Äußerungen aber nicht in dem Sinne mißverstehen, daß es sich hier um eine Aussage über «offenbarte» Wahrheit handle. Das heißt: Diese Formulierung ist kein offenbartes Kriterium und Prinzip der christlichen Ethik. Das Gegenteil zu meinen, wäre ein bedauerliches Mißverständnis. - Es ist so, daß Jesus erlaubt, die Frau wegen Ehebruchs oder schlechten Lebenswandels zu entlassen (Mt 5,31f. 19,1-9), und in der Urkirche geschah dasselbe (Dict. de Théol. Cath., aaO. Sp. 2059), obwohl es den Betreffenden nicht erlaubt war, eine neue Ehe zu schließen. Nach Paulus darf die Frau sich nicht von ihrem Mann trennen (Röm 7,1-3), womit sich eine Asymmetrie ergibt. Paulus meint persönlich, daß die vor der Annahme des christlichen Glaubens geschlossene Ehe nicht unauflöslich sei (1 Kor 7,12-15). Nach und nach hat die Kirche dann die Ehe innerhalb der mediterranen Kultur institutionalisiert Das Konzil von Arles (314 n. Chr.) wiederholt die Regel, daß Männer, die sich von ihren Ehefrauen getrennt haben, nicht wieder heiraten dürfen; ungültig ist die Ehe einer Frau im kirchlichen Jungfrauenstand, die zu heiraten versucht; Gläubige können keine Heiden heiraten usw. Bei den Nestorianern verbietet das I. Konzil von Mar Aba (544) die Bigamie und die Polyandrie (aber noch nicht die Polygamie), erklärt die Blutsverwandtschaft zum Ehehindernis usw. (Dict. de Théol. Cath., aaO. Sp. 2116). Wir können sagen, daß seit dem 11. Jahrhundert im Westen (nicht aber in der ganzen christlichen Welt) die europäisch-lateinische Ehe entsteht (aaO. Sp. 2135 ff.). All dies kulminiert in der Wiedereinführung des Römischen Rechtes im Namen der lateinischen Christenheit unter dem Einfluß der Gregorianischen Reform. Aber diese Form darf man niemals mit der «christlichen» Ehe verwechseln, die immer nur allmählich «aus dem Inneren» der gegebenen Strukturen entstehen kann.

[16] Dict. de Théol. Cath., aaO. Sp. 2062.

[17] «Als die Polygamie eine allgemeine Sitte war, verstieß sie nicht gegen das Sittengesetz *(contra mores)*. Sie gilt jetzt als ein Verstoß gegen das Sittengesetz, weil sie nicht mehr allgemeine Sitte ist. Wir müssen unterscheiden zwischen Verstößen gegen die Natur, Verstößen gegen die allgemeine Sitte, Verstößen gegen gesetztes Recht» (Contra Faustum Manich., Lib. XXII, c. 47). Wenn es in der einheimischen Kultur Lateinamerikas von altersher angenommene Familienformen gab, und wenn es in Afrika und Asien solche bis zum heutigen Tag gibt, könnten Augustinus und Thomas von Aquin (für den die Polygamie auch nicht gegen das Naturrecht verstieß, soweit sie auf Erzeugung von Nachkommenschaft zielt) der Auffassung zustimmen, daß die oben zitierte Behauptung [im Dict. de Théol. Cath., Anm. des Übers.] rigoristisch und - in ihrer konkreten Anwendung als Beschreibung eines vorgeblich allgemeingültigen Sachverhaltes - falsch ist.

[18] Siehe P. Richard, Death of Christendoms. Birth of the Church (New York 1987); außerdem meinen Artikel: Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise, in: CONCILIUM 17 (1981/4) 307-316.

[19] Zu diesem Thema vgl. mein Buch: Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne (Düsseldorf 1993).

[20] Zu diesem Thema vgl. mein Buch: The Church in Latin America 1492-1992 (Kent/New York 1992).

[21] Siehe meinen Art.: Die moderne Christenheit vor dem «anderen». Vom «rüden Indio» bis zum «guten Wilden», in: CONCILIUM 15 (1979/12) 649-659.

[22] Bei den Inkas z.B. regierte dieses dreifache Gebot das gesamte Leben, und es wurde auch strengstens und allgemein befolgt: «Ama Llulla, Ama Kella, Ama Sua [Du sollst nicht lügen, Du sollst nicht aufhören zu arbeiten, Du sollst nicht stehlen und rauben].» In der Weisung «Du sollst nicht lügen» (oder: «Du sollst kein Heuchler sein») war auch das Gebot der ehelichen Treue und die Verurteilung des Ehebruchs eingeschlossen. Niemals später wird das Volk der Quechua-Inka wieder eine solch vollkommene ethische «Strenge» besitzen wie vor der Conquista und der sog. «Evangelisierung». Der Prozeß der Kolonialisierung war unter ethischem Aspekt zerstörerisch.

[23] Octavio Paz erzählt in seinem Buch «Das Labyrinth der Einsamkeit» (Frankfurt/M. 1974) die Tragödie des vereinsamten «Niemandssohnes», der von seinem gewalttätigen spanischen Vater Hernán Cortés verstoßen wurde und der seine Mutter Malinche, die Indiofrau, die dem Conquistador zum Geschenk gemacht worden war, als Verräterin ihres Volkes verleugnete. Vgl. mein Buch: Liberación de la mujer y erótica latinoamericana (Bogotá [4]1990). Zum religiösen Leben der Familie in der Kolonialepoche in Lateinamerika siehe meinen Beitrag: La vida cotidiana de la cristiandad, in: Historia General de la Iglesia en América Latina Bd. I/1 (Salamanca 1983) 561-607. Für Brasilien siehe E. Hoornaert, A Familia, in: Historia da Igreja no Brasil (Petrópolis 1977) 370 ff. Außerdem: H.-J. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (Göttingen 1978), 79-164.

[24] Siehe Pro Mundi Vita 38 (1971) 25.

[25] Der erste Präsident Argentiniens, Justo J. Urquiza, brüstete sich 1853 damit, daß er mehr als 50 Kinder von verschiedenen Frauen habe. Ähnlich lagen die Dinge bei

allen politischen Führern dieser Zeit.

[26] Siehe z.B. Sex, Love and Marriage in the Carribean (Ökum. Rat der Kirchen, Genf 1964). In Jamaica sind 76% der Kinder unehelich geboren (aaO. 15). R. Smith, The Negro Family in British Guiana (New York 1956); J. Blake, Family Structure in Jamaica (New York 1961).

[27] Siehe u.a. J. Maldonado, Evangelicalism and the Familiy in Latin America, in: International Review of Mission 82 (1993) 189-202; J. Burdick, Gossip and secrecy: Women's articulation of domestic conflict (Catholicism, Pentecostalism and Umbanda), in: Sociological Analysis 51 (1990) 153-170; L. Leñero, Crisis del modelo nuclear-conyugal en los países latinoamericanos, in: Pro Mundi Vita, Dossier 1 (1976) 1-30; ders., Dossier 2 (1976) 33-64; ders., Dossier 3 (1976) 65-94.

[28] Dieses Thema wird zur Sprache gebracht in einem anderen Beitrag dieses Heftes, weshalb wir uns hier nicht weiter darüber ausbreiten wollen. Siehe jedenfalls M. A. Oduyoye, One in Christ 225 (1989) 238-254; J. Pobee (Hg.), Religion, Morality and Population Dynamics (University of Ghana, Legon 1974); L. Hertsens, Family and Marriage among Christians in Sub-Saharan Africa, in: Pro Mundi Vita, Africa Dossier 2 (1976) 1-62; wichtig war die Synode 1980: B. Hearne, Synod of Bishops 1980, in: AFER 23 (1981) 1-128; K. Bimwenyi, L'Afrique au Synode: problème de la famille, in: Bulletin de Théologie Africaine 4 (1982) 55-73; B. Kisembo, African Christian Marriage and Family Life (London 1953); J. Robinson, The Family Apostolate and Africa (Dublin 1964); All-Africa Seminar on the Christian Home and Family Life (Ökum. Rat der Kirchen, Genf 1963); C. Omary, The Emerging Family Structures in Tanzania and the Work of the Church, in: African Theological Journal 19 (1990) 21-37.

[29] Siehe D. u. V. Mace, Marriage: East and West (New York 1960); J.S. Quiambao, The Asian Family in a Changing Society (Quezon City 1965); R. Manikam (Hg.), The Christian Family in Changing East Asia (Manila 1955).

[30] Siehe J. Trincaz, Christianisme, Islam et transformations sociales, in: Archives de Sciences Sociales de Religions 23 (1978) 85-109; M. Haddad, The Double Role of Churches Among Christian Arabs in Jordan, in: Muslim World 82 (1992) 67, 89; D. Blitsten, The World of the Family (New York 1963), behandelt S. 190-220 das Thema «Muslimische Familie» (281-291: Bibliographie); I. Orga, Portrait of a Turkish Familiy (New York 1950). - Die muslimische Familie als Erbin der Nomaden der Wüste hat ein starkes Gefühl der Zugehörigkeit zum Clan, der früher für das Überleben unentbehrlich war. Auf der Grundlage des Korans und des islamischen Gesetzes, das im Lauf der Geschichte Regeln für die konkrete Familienorganisation aufstellt (was im Neuen Testament nicht geschieht), ist ein wirklicher Clan oder Stamm als eine Großfamilie aufgebaut. Dieser Clan nimmt konkrete Gestalt an in «Verträgen» oder «Bündnissen», welche die Ahnen vereinbart haben; bisweilen werden diese von einer der Vertragsparteien gebrochen, was zu ernsten Konflikten führt. Der Clan ist patriarchalisch, die Söhne und Töchter haben sich absolut unterzuordnen. Es besteht eine strikte Arbeitsteilung und Zuweisung von Wohnraum im Haus und von Beteiligung am Verdienst. Ehelosigkeit wird verurteilt und Polygamie nahegelegt (bis zu vier Frauen für einen Mann). Man hat Mitleid mit den Witwen, den Waisen und den Fremden (Pflege der Gastfreundschaft). In der Türkei und in Ägypten sind Polygamie und Konkubinat vom Gesetz abgeschafft worden. Die Frau leidet im allgemeinen harte Unterdrückung, hat dem Mann sexuell zu dienen und die Hausarbeit zu verrichten.

[31] Siehe z.B. Maung Maung, Law and Custom in Burma and the Burmese Familiy (Den Haag 1963); Sex, Marriage and the Familiy in the Pacific (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1969); E. Porio, The Filipino Family (Manila 1978).

[32] Siehe G. Kurian, The Indian Family in Transition (Den Haag 1961); K.M. Kapadia, Marriage and Family in India (Bombay 1958); M. Mascarenhas, Die Christen und das Familienleben im modernen Indien, in: E. Schambeck (Hg.), Apostolat und Familie (Berlin 1980) 529-537; M. Roy, The Oedipus Complex and the Bengali Family in India, in: T. Williams (Hg.), Psychological Anthropology (Den Haag 1975) 123-134; G. Kurian, The Family in India, in: Studies in the Social Sciences 12 (1974): Das ganze Heft ist diesem Thema gewidmet.

[33] R.P. Müller, La famille indienne dans les bouleversements spirituels et sociaux d'aujourd'hui, in: Familles anciennes. Familles nouvelles, aaO. 193.

[34] Siehe J. Bosco, Tradition et christianisme dans la vie familiale au Punjab, aaO. 173.

[35] Siehe D. Blitsten, Corporate Family in Confucian China, in: The World of the Family, aaO. 82-131: «Clan made up of a series of partially autonomous extendec families guided by executive and administrative councils of elders» (83); er kann tausende von Mitgliedern haben, die über relativ weit voneinander entfernte Gebiete verstreut leben können. Die Funktionseinheit erstreckt sich auf wenigstens drei Generationen, aber der Clan kann auch bis zu fünf Generationen umfassen und sogar Seitenzweige bis zur sechsten Generation. Man darf nicht vergessen, daß der Familienkult der «Ahnen» der zentrale Ritus der chinesischen Kultur ist. Praktisch wurden die alten Traditionen in ihrem ganzen Umfang nur in der herrschenden Klasse geübt. Die Armen konnten (mangels finanzieller Mittel und entsprechender Mobilität) diese so ausgedehnten Beziehungen nicht aufrechterhalten.

[36] Siehe A. Kan, Marriage and Family in China, 1949-1969, in: IDOC internazionale 34 (1971) 71-96.

[37] Mateo Ricci, der große Jesuitenmissionar (der 1601 seine Arbeit in China begann), hatte mit seiner Auffassung von Mission begriffen, daß die Familie von zentraler Bedeutung in der chinesischen Religion war, und er war ganz zu Recht der Meinung, daß die Ahnenverehrung nicht im Widerspruch zum Geist des Evangeliums stehe. Rom jedoch verurteilte dieses schöpferische missionarische Projekt aufgrund einer tief verwurzelten Eurozentrik. Wir haben dieses Thema in unserer Arbeit «La querela de los ritos» behandelt, in: Historia General de la Iglesia en América Latina, I/1 (Salamanca 1983) 350ff.

[38] So z.B. die Situation der Familie in der ehemaligen UdSSR (siehe z.B. R. Schlesinger: The Family in the USSR [London 1949]), wo man einige wenige Jahre lang

die Absicht verfolgte, die Institution Familie abzuschaffen (und schon 1930 wegen des dadurch entstandener Chaos die alte Institution wiederaufbauen mußte); oder die Situation in Israel (siehe z.B. M.E. Spiro, Venture in Utopia, Harvard University Press, Cambridge 1956; ders., Children of the Kibbutz, aaO. 1958), wo man die unterschiedlichsten Experimente mit «Familienleben» gemacht hat, von absolut kommunitaristischen Gemeinschaften (die auch schnell scheiterten) bis hin zu religiösen Gemeinschaften gläubiger Juden, in denen Bauernfamilien ein Leben wie in einem Kloster führten.

[39] «Geltung» wird hier verstanden im Sinn des in allgemeiner Übereinstimmung Akzeptierten, das man den eingeführten Sitten entsprechend gelten läßt und das, auch wenn es sich einmal als falsch erweisen könnte, von allen für «wahr» gehalten wird. Ausgangspunkt einer Evangelisierung der Familie ist diese intersubjektive und kulturelle «Geltung» einer Institution und nicht eine bloß *von außen,* von einem für andere Kulturen unmöglichen Ideal her kommende Kritik. Dabei ist dieses Ideal nichts anderes als die europäische Familie, die mit dem Anspruch daherkommt, die «christliche» Familie zu sein.

[40] Es gibt Beispiele für diese Position: «Einer der Missionare der Kirche der mährischen Brüder (Herrnhuter, Anm. d. Red.) verteidigte die Polyandrie der Tibetaner nicht als eine Institution, die es verdiene, als Theorie approbiert oder unter den Christen [!] toleriert zu werden, sondern weil sie gut sei für Heiden, die ein überdies unfruchtbares Land bewohnen» (Art. «famille» in La Grande Encyclopédie, aaO. 1184 [siehe Anm. 9 in diesem Beitrag!]). Was hier geschieht, ist dies: Jede «Theorie» verändert sich im Lauf der Geschichte aufgrund der Reifung des ethisch-kulturellen Bewußtseins der Christen selbst, welche die sind, die diese Theorie formulieren; aber man kann nicht fordern, daß schon im Augenblick der «Begegnung» mit einem anderen Volk dieses *ipso facto* ein anderes Entwicklungsstadium akzeptiert, das ihm aufgrund seiner anderen Kultur unverständlich ist.

Aus dem Spanischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ENRIQUE DUSSEL

Lic. phil. (Mendoza, Argentinien), Dr. phil. (Madrid), Lic. theol. (Paris), Dr. hist. (Sorbonne), Dr. theol. h.c. (Freiburg i.Ue.). 1963–1964 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz. Professor der Ethik (UNAM, Mexiko) und der Kirchengeschichte (Mexiko). 1992 Gastprofessur an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Gründungsmitglied der «Ecumenical Association for Third World Theologians» (EATWOT). Veröffentlichungen u.a.: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (Mainz 1988); Para una ética de la liberación latinoamericana, Bd. 1–5 (Buenos Aires/Bogotá 1973–1980); Philosophie der Befreiung (Hamburg 1989); Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Freiburg i.Ue. 1985); Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika (Freiburg i.Ue. 1989); Ethik der Gemeinschaft (Düsseldorf 1988); Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne (Düsseldorf 1993); (als Hg.:) The Church in Latin America (1492–1992) (New York 1992); Beiträge zur Diskussion mit Karl-Otto Apel, z.B. in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik? (Aachen 1992) 96–121; Las Metáforas Teológicas de Marx (Estella 1994). Anschrift: Celaya 21 - 402, Colonia Hipódromo, 06100 México D.F., Mexiko.

Marifé Ramos González

Die Familie und Moralentscheidungen

Wie reagiert die christliche Familie auf die neuen moralischen Herausforderungen von heute?

Einführung

Bevor wir eine Antwort auf diese Frage skizzieren, wollen wir auf zwei Schlüsselbegriffe hinweisen, die unsere Fragestellung entscheidend beeinflussen.

a) «Die christliche Familie» gibt es nicht. Es gibt Millionen von christlichen Familien, deren moralische Entscheidungen von sozialen, ökonomischen, politischen und religiösen Faktoren der kulturellen Welt abhängen, in der sie leben. Diese Einflüsse begünstigen oder erschweren die Tatsache, daß Familien ihre Entscheidungen in mehr oder weniger kreativer Weise treffen, daß sie den Normen verhaftet bleiben, daß sie das Gefühl haben, daß ihre Bindung an die Kirche immer stärker oder aber immer gestörter wird. Man hat «die christliche Familie» allzusehr simplifiziert und idealisiert, und die konkreten Bedingungen, die in jeder Familie Moralentscheidungen im guten oder schlechten Sinn beeinflussen, werden dabei leider außer acht gelassen.

b) Eine große Zahl von Familien lebt Moral nicht als Antwort auf einen persönlichen Anruf, sondern als eine von außen aufgezwungene Verhaltensweise. Gott überwacht «von außen und von oben» dieses Verhalten. Auf moralische Herausforderungen zu reagieren wird zu einer ebenso schwierigen Aufgabe wie Gehen im Treibsand.

Diese Familien haben noch nicht entdeckt, welche Freude es macht, Moral als einen freigewählten Weg zu empfinden, auf dem Gott als Weggenosse ermutigt, anspornt, ermuntert, annimmt und verzeiht.

Sind wir christlichen Gemeinden uns dessen bewußt, wie wichtig es ist, die Moral als eine freudige Antwort zu leben? Heben diejenigen, die im Bereich der moralischen Erziehung tätig sind, diesen Aspekt deutlich genug hervor?

Die christlichen Familien in Spanien bieten eine Fülle von Antworten auf die neuen moralischen Herausforderungen; mit ihnen wird sich eine ausführlichere Untersuchung befassen müssen. Hier haben wir es vorgezogen, *drei bezeichnende mehrheitliche Verhaltensweisen* herauszuarbeiten und sie mit Hilfe der anregenden Sprache eines Gleichnisses zu erklären, das uns in diesem Artikel als Leitfaden dienen soll.

«Ein Mann, der für eine Gemeinschaft Verantwortung trug, war verzweifelt, weil er sein Volk nicht dazu zu bringen vermochte, sich das moralische Verhalten zu eigen zu machen, das er ihm seit vielen Jahren schon anzuerziehen versuchte. Er hatte zu allen Mitteln gegriffen, die er für wirksam hielt: lange Reden, klare Richtlinien, strenge Verbote, Drohungen ..., aber alles vergebens. Am Ende beschloß er, bei der alten Hüterin der Weisheit Rat zu suchen; nachdem diese ihn aufmerksam angehört und eine Weile schweigend nachgedacht hatte, sprach sie zu ihm: «Wie sollen sie denn zu dir kommen, wenn sie so weit weg sind, daß sie deinen religiösen Ruf nicht haben hören können? Warum schreibst du ihnen deine Akkorde vor, wo sie dir doch schon ihre eigene Musik vorspielen? Warum zeigst du ihnen nicht den Gipfel, statt den Pfad zu versperren?»

I. «Wie sollen sie denn zu dir kommen, wenn sie so weit weg sind, daß sie deinen religiösen Ruf nicht haben hören können?

Wenn wir aus eigener Erfahrung vom Reichtum der christlichen Moral überzeugt sind, muß uns die Situation so vieler Familien schmerzen, die, obgleich sie getauft sind, in der Immoralität oder in der Amoralität leben. Es handelt sich um Menschen, die durch die Massenmedien und die religiöse Erziehung, die sie in ihrer Kindheit und Jugend erhalten haben, nur vage Kenntnisse über die offizielle Morallehre der Kirche besitzen. Diese religiöse

Bildung ist weder auf dem aktuellen Stand noch hat sie ein solides Fundament. Noch schwerer wiegt die Tatsache, daß sie das Evangelium nicht kennen und sich nicht dessen bewußt sind, lebendige, tiefe religiöse Erfahrungen zu haben. «Wie sollen sie denn zu dir kommen?», wie soll ihr Leben denn Antwort sein können, wenn sie nicht spüren, daß Gott sie bei ihrem Namen ruft, wenn sie den Glauben nicht als Treue und Beziehung erleben? Gerade diesen Gruppen fällt es besonders schwer, auf die moralischen Herausforderungen zu reagieren. Oft leben sie jahrelang mit beschwichtigtem Gewissen, bis es in schweren Augenblicken schreiend aus dem Schlaf aufschreckt: im Angesicht des nahen Todes, des Leidens oder der Sinnlosigkeit des Lebens.

Wie können wir den Familien, die in der Immoralität leben, die Haltung Jesu vermitteln, die in dem Satz zum Ausdruck kommt: «Auch ich verurteile dich nicht ...»? Dieser Satz führt nicht, wie manche übervorsichtige Leute uns glauben machen wollen, in die Zügellosigkeit. Für einen Menschen, der Christus begegnet ist, verrückt dieser Satz den Standpunkt, hebt er Sicherheiten auf, setzt er in Bewegung, ist er wie ein verzehrendes Feuer ..., und für einen Menschen, der ihm nicht begegnet ist, bleibt die Moral bloß ein Gesetz.

Warum hören viele Familien nicht den Ruf?

Erstens wegen der schwachen Anthropologie, die vielen moraltheologischen Diskursen als Vehikel zu dienen pflegt, und wegen einer Auffassung vom Natürlichen und der Natur, die für viele christliche Familien nicht oder nur schwer akzeptabel ist. Männer und Frauen erkennen sich in den ihnen präsentierten Identitätsmerkmalen nicht wieder.

Zweitens, weil die Sprache, in der die moralischen Normen und Werte zum Ausdruck gebracht werden, schwerwiegende Verständnisschwierigkeiten mit sich bringt. Der Suche nach immer präziseren Begriffen ist schließlich die Klarheit zum Opfer gefallen, so daß viele Texte für die einfachen Leute, für das Volk Gottes, geradezu hieroglyphenhaft geworden sind.

Drittens, weil die Orte, von denen aus die Moral «entwickelt» wird, vom Alltagsleben von Millionen von Familien in jeder Hinsicht weit entfernt sind. Paul VI. nannte die Laienauditoren und -auditorinnen des Konzils «Experten im Leben». Darum ist es notwendig, Laien und Laiinnen in die Aufgabe einzubeziehen, die Moraltheologie mit der Dichte des Alltagslebens, mit der Reflexion, die von diesem so reichen und bedeutungsvollen Leben ausgeht, und mit den Freuden und den Schattenseiten der Ehepaare und Familien zu bereichern.

Da sie diesen Ruf nicht hören, haben viele Familien die religiöse Praxis aufgegeben; ihre Bindung an die Kirche nimmt immer mehr Schaden, und sie fühlen sich dazu «verurteilt», ihr Leben den moralischen Normen der Kirche entgegenzusetzen. Noch deutlicher und dramatischer zeigt sich diese Haltung bei Personen, Paaren oder Familien mit Suchtproblemen. Ihre Antwort auf die moralischen Herausforderungen besteht darin, die Kirche zu verlassen und im tiefsten Innern das Feuer ihrer Glaubensüberzeugungen am Brennen zu erhalten. Wie kann man zu diesen Gruppen Brücken schlagen?

In Mittelalter galt das Brückenbauen als ein Werk der Barmherzigkeit, denn die Furten, Steilhänge und Gräben erschwerten die Fortsetzung des Weges. Brücken zu bauen, damit diese christlichen Familien den Ruf zu einem Leben mit einer höheren Moral hören können, ist auch heute ein Werk der Barmherzigkeit und eine Form christlichen Engagements.

Wir alle, die Verantwortlichen für die christlichen Gemeinden und die Familienbewegungen und die Theologinnen und Theologen, haben die Aufgabe, Distanz zu überbrücken, eine andere Sprache zu sprechen, neue Anthropologien anzubieten, daran zu arbeiten, daß *der große Ruf,* Moral als Antwort zu leben, nicht durch kleine Appelle zu absurden und überholten Verhaltensweisen erstickt, getrübt oder verdunkelt wird.

Auf diesem Weg einer aufrichtigen Annäherung können uns zwei Versuchungen begegnen:

a) Distanzen mit scharfen und klaren Normen überbrücken zu wollen, zum Beispiel

durch Exkommunizieren. Daß Normen aus Angst eingehalten werden, garantiert oder erleichtert die andere große Aufgabe nicht: die Moral als freudige Antwort zu leben;

b) zu vergessen, daß wir uns um eine Begegnung «auf halbem Weg» bemühen müssen. Wir dürfen nicht gemütlich im Sessel sitzend abwarten, bis die Fernstehenden den langen und schwierigen Weg zurückgelegt haben. Das Gleichnis vom Verlorenen Sohn erinnert uns immer wieder an das Verhalten des Vaters, der aus seinem Haus heraustritt und im Freien in die Ferne späht, die Arme schon weit ausgebreitet.

Ich wünschte, wir könnten dieses Jahrtausend mit einem großen Schritt der Annäherung an die christlichen Familien beschließen, indem wir den Hauptakzent unserer Arbeit darauf legen, ihnen - mit allen Mitteln - dazu zu verhelfen, daß sie den *Ruf* hören, statt unsere Kräfte damit zu verschwenden, daß wir den Normen als Lautsprecher dienen.

II. «Warum schreibst du ihnen deine Akkorde vor, wo sie dir doch schon ihre eigene Musik vorspielen?

Viele katholische Familien in Spanien wissen durchaus über die Morallehre der Kirche Bescheid, sind aktive Kirchenmitglieder und reagieren auf die moralischen Herausforderungen. Diesen Familien schreibt man die Akkorde vor, so als wären sie nicht imstande, nach dem Klang der inneren Musik zu leben, die sie jeden Tag in sich aufnehmen.

Was meinen wir mit dem «Vorschreiben der Akkorde»? Daß man immer noch das übliche Modell von Familie vorlegt (und auferlegt), in dem die Frau als Hausfrau und Familienmutter überbewertet und ihre «berufliche Berufung» unterbewertet wird. Daß man durch bestimmte Dokumente zu der in vielen Gesellschaften üblichen ungerechten Aufteilung der Rollen zwischen Mann und Frau beiträgt. Daß man eine Moraltheologie entwickelt, die die Erfahrungen und die Identität der Laien (vor allem der Laiinnen) nicht genug berücksichtigt. Und die übermäßige Langsamkeit, mit der Fortschritte der Bibelexegese bekanntgemacht werden, die zur Befreiung der Frauen und der Familien beitragen können.

Was ist das für eine Musik, die viele christliche Familien spielen?

a) Sie besteht darin, ein lebendiges Zeugnis dafür zu sein, daß das Universum wie ein Mutterschoß ist, zu dem wir gehören. Diese Familien erziehen nicht nur zum sorgfältigen Umgang und zur Ehrfurcht gegenüber der Natur, sie beteiligen sich nicht nur begeistert am Recycling und praktizieren einen einfachen Lebensstil, sie erinnern uns auch daran, daß «wir Natur sind und Universum sind».

b) Sie bedeutet, den multikulturellen und ethnischen Reichtum anzunehmen und dabei als Horizont und moralische Utopie das Ziel vor Augen zu haben, «das Andere zu lieben». Ihre innere Musik bringt sie dazu, die Werte, die die sog. unterentwickelten oder auf dem Weg der Entwicklung befindlichen Länder der dekadenten europäischen Gesellschaft anbieten, von Herzen anzunehmen.

c) Diese Musik bedeutet ein neues Gleichgewicht bei den Rollen von Mann und Frau. Damit wird so ungerechten Zuständen wie der doppelten oder dreifachen Arbeitsbelastung der Frauen oder dem Abladen der Verantwortung und der Sorge für die Kinder auf die Schultern der Frauen ein Ende bereitet.

Das zunehmende Erwachen vieler Frauen in allen Kulturen läßt ihre innere Musik nach außen dringen. Vor allem, wenn dieses Erwachen sie nicht dazu veranlaßt, sich zu rächen, sondern dazu, die in unseren Ländern so fest verankerte Struktur der patriarchalischen Familie immer weiter abzubauen. Allmählich wird entdeckt, was es heißt, in der Art wie Jesus von Nazaret geschwisterlich zu leben. Und die «Gemeinschaft von Gleichen» nimmt in den Familien Gestalt an.

Der Rollenwandel und die neue Rollenaufteilung sind keine feministische Forderung. Es handelt sich um eine moralische Entscheidung, die die Struktur der Familie betrifft und mit dem Bewußtsein gelebt werden muß, daß von dieser Entscheidung das harmonische Wachstum jedes einzelnen Mitglieds abhängt.

Dieser Wachstumsprozeß ist nicht frei von gewissen Gefahren:

- der Gefahr eines ökonomischen Wachstums auf Kosten des Familienlebens, der gemeinsamen Freizeit und der Fürsorge für Kinder,

für Behinderte und Alte;
- der Gefahr, daß die Männer sich auf Kosten der Frauen intellektuell entwickeln, während diese in ihrem Schatten bleiben und auf einen großen Teil ihrer Entwicklungsmöglichkeiten verzichten;
- daß die Frauen sich beruflich entwickeln um den Preis, daß sie keine Paarbeziehung eingehen und keine Kinder bekommen, weil diese als Hindernis für die eigene persönliche Entwicklung wahrgenommen werden.

Das Streben nach wirtschaftlichem Wohlstand hat viele Familien im Westen in Bedrängnis gebracht, die alle Dinge haben, die man zum Leben braucht, aber denen jener andere lebenswichtige Reichtum fehlt, zu dem entspannte menschliche Beziehungen, das Feiern von Festen und ein offenes Haus beitragen. Der Orient und der Süden haben eine Musik, die uns hilft, harmonisch und in Gemeinschaft zu wachsen.

d) Es geht darum, die verschiedenen Rhythmen der moralischen Antwort, die es innerhalb einer Familie gibt (normalerweise ebensoviele wie Familienmitglieder), gelassen zu akzeptieren; die persönlichen, freiwilligen Antworten zu fördern, und nicht die Antworten, die den Vätern und Müttern am liebsten sind.

e) Es kommt darauf an, Begleitung, Auseinandersetzung und unterscheidendes Erkennen als unerläßliche Werte ethischen Handelns in der christlichen Gemeinde zu leben.

f) Und schließlich gilt es die Immoralität der «Mißwirtschaft» zu kritisieren, die Eltern praktizieren, wenn sie ihren Söhnen und Töchtern eine «Bildung» bieten, die das Anhäufen von Titeln, Prestige- und Konkurrenzdenken fördert. Das Wachstum der inneren personalen Dimension, das Entdecken der eigenen Berufung und das soziale Engagement, das durch die Arbeit zu verwirklichen ist, bleiben dabei auf der Strecke.

Wir sind dazu aufgerufen, uns von der inneren Musik her zu einer moralischen Lebensweise bewegen zu lassen, neue Wege einzuschlagen, in die Partitur, die wir bekommen haben, mit eigener Hand Noten einzufügen.

Die Moraltheologen und -theologinnen haben die besondere Aufgabe, den Paaren und Familien dabei zu helfen, daß sie diese innere Musik entdecken.

III. Warum zeigst du ihnen nicht den Gipfel, statt den Pfad zu versperren?

Wir glauben, daß man den Pfad verbarrikadiert:
- wenn man Menschen wie B. Häring den Prozeß macht, die dazu beigetragen haben, das barmherzige Gesicht der Moraltheologie zu zeigen, und die für viele Familien wie eine Oase gewesen sind;
- wenn man die Einheit beschwört, um einige moralische Prinzipien zu verteidigen, und dabei Einstellungen begünstigt, die dem Integralismus nahekommen;
- wenn man das Modell oder Vorbild von Familie in gefährlicher Weise vereinheitlicht und die Identitätsmerkmale des jeweiligen Geschlechts, einer jeden Rasse und eines jeden Volkes außer acht läßt. Während man die große Vielfalt der Charismen im religiösen Leben (die einige dazu bewegt, sich in Armenvierteln niederzulassen, und andere, in der Wüste zu leben) als einen großen Reichtum der Kirche hochschätzt, werden Millionen von Familien aus geradezu gegensätzlichen Kulturen über einen Kamm geschoren.

Der Gipfel wird gezeigt, wenn das Zweite Vatikanische Konzil die Eheleute an die großartige Aufgabe erinnert, zu der sie berufen sind: «Dazu berufen, Leben zu schenken, haben die Gatten an der Schöpferkraft und Vaterschaft Gottes teil (vgl. Eph 3, 14; Mt 23, 9). ‹In ihrer Aufgabe, menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen, die als die nur ihnen zukommende Sendung zu betrachten ist, wissen sich die Eheleute als *mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers* und gleichsam als Interpreten dieser Liebe. Deshalb müssen sie in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit ihre Aufgabe erfüllen› (*Gaudium et spes* 50, 2)» (Katechismus der katholischen Kirche Nr. 2367).

Mitwirkende und Interpreten der Liebe des Schöpfergottes zu sein, ist eine großartige Aufforderung und Aufgabe. Die Antwort, die die christlichen Ehepaare darauf geben, bringt nicht nur ihr eigenes Glück, sondern ihre Erlösung ins Spiel.

Dagegen wird der Pfad verbarrikadiert, wenn «jede Handlung» als «verwerflich» hingestellt

wird, «die entweder in Voraussicht oder während des Vollzuges des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel» (*Humanae vitae* 14).

«Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist» (*Familiaris consortio* 32).

Die Tatsache, daß sie immer wieder an die Sperren auf dem Pfad stoßen, bringt viele Menschen in Zwänge und Abhängigkeiten (in bezug auf Essen, Trinken, Spiel, Sexualität).

Den Gipfel würde man eher und besser zeigen, wenn man auf das Beispiel von Ehepaaren und Familien verwiese, die Tag für Tag den Weg der Heiligkeit hinaufgehen. Spiegelt das Mißverhältnis, das heute im Heiligenkalender zwischen der Anzahl der Ehelosen (Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen) und der Anzahl der verheirateten Männer und Frauen besteht, wirklich den Eifer wider, mit dem die einen und die anderen die Heiligkeit leben, oder entspricht es eher der Art und Weise, wie die Seligsprechungsprozesse durchgeführt werden? Wenn es sich so verhält, dann bringt sich die Kirche um das Zeugnis und Vorbild großer Männer und Frauen im Laienstand, seien sie nun verheiratet oder nicht, die zum Gipfel hinaufgestiegen sind und dabei neue Aufstiegswege eröffnet haben.

Kaum etwas ist so eindrucksvoll und mitreißend wie der Verweis auf diejenigen, die durch schwierige, konsequente und von Liebe durchdrungene moralische Entscheidungen die Nachfolge Jesu leben.

Wir möchten besonders hervorheben, wie wichtig und wertvoll das Beispiel der Ehepaare ist, die aidskranke Jungen oder Mädchen adoptieren. Sie wissen, daß ihr Leben ihnen wegen des Verlaufs der Krankheit Opfer abverlangen und bestürzende Ereignisse mit sich bringen wird. Sie wissen, daß sie das Wesen, das sie wie einen Sohn oder eine Tochter lieben, verlieren können. Und trotz alledem adoptieren sie diese Kinder.

Den Gipfel zeigen uns auch die Familien, die in ihrem Haus, an ihrem Tisch und in ihrem Herzen einen Platz freihalten für die - aus welchem Grund auch immer - Ausgegrenzten. Oder die Familien, die in ein Land der Dritten Welt gehen und dabei die eigene Gesundheit riskieren, um Gesundheit und Leben dort hinzubringen. Oder die Menschen, die ihr Leben aufs Spiel setzen (trotz allem, was ein solcher Verlust für den Ehepartner und die Kinder bedeutet), um mit Hungerstreiks oder Demonstrationen die Ungerechtigkeit in der Welt und die Verstöße gegen die Menschenrechte anzuprangern.

In der katholischen Kirche pflegt man die kinderreichen Familien als Vorbild hinzustellen, aber jene anderen Familien, die wir gerade beschrieben haben, zeigen uns den Gipfel, weil sie «ebenso fühlen wie Christus»: Sie brechen ihr Brot mit dem Hungrigen, sie beherbergen den, der kein Dach über dem Kopf hat, sie zerreißen die ungerechten Ketten ... Sie machen die Ehe glaubwürdig, nicht als eine veraltete Institution, sondern als ein gemeinsames Vorhaben, das beide Ehegatten fördert und eine Quelle der Freude ist. Sie zeigen, daß es im Familienleben auch «andere Fruchtbarkeiten» gibt. Doch diesen Familien wird in der kirchlichen Gemeinschaft weder auf lokaler noch auf nationaler, noch auf internationaler Ebene die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie verdienen.

Deshalb ist es sehr wichtig, daß die Moraltheologie weniger abstrakt wird und immer mehr das Zeugnis derjenigen, die mit Begeisterung den Weg zum Gipfel hinaufsteigen, und die Reflexion der Familien einbezieht, deren Antworten auf die moralischen Herausforderungen von heute von Konsequenz, Kreativität, Risikobereitschaft und Begeisterung durchdrungen sind.

IV. Schlußbemerkung

Kehren wir zur Eingangsfrage zurück: Wie reagieren die christlichen Familien auf die moralischen Herausforderungen von heute?

Auf die Herausforderung, Verzicht zu üben und das Brot mit dem Hungernden zu brechen, antwortet man mit einer *minimalistischen Moral* weit unterhalb der realen Möglichkeiten, über die eine Wohlstandsgesellschaft der Ersten Welt verfügt.

Auf die Herausforderungen der Gleichheit (Mann/Frau, Gleichheit zwischen Bürgern und Bürgerinnen verschiedener Länder, Gleichheit zwischen ethnischen Gruppen usw.) antwortet man mit einer *pharisäischen Moral.* An die Adresse eines jeden von uns könnte Jesus den Satz wiederholen: «Tut ... alles, was sie euch sagen, aber richtet euch nicht nach dem, was sie tun...» (Mt 23, 3). Gleichzeitig mit der Proklamation der großen Gleichheitsprinzipien tritt das abweichende Verhalten im Alltagsleben zutage. Dies beweisen zur Genüge die täglichen Nachrichten in den Medien, die die physische Aggression gegen Frauen und die Vergewaltigungen aufgreifen, die Fälle, in denen Väter und Mütter nicht wollen, daß Zigeuner in die gleiche Schule gehen wie ihre Kinder, die aufkeimende Gewalt von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit usw. Sich für die Gleichheit in der Familie und ausgehend von der Familie einzusetzen, bleibt nach wie vor eine Herausforderung von schmerzlicher Aktualität.

Es fällt schwer, einen angemessenen Ausdruck zu finden, in dem sich die Antwort auf die Herausforderungen der Sexualmoral widerspiegelt. Es mangelt an Mut und an Kanälen für einen fruchtbaren Dialog zwischen den Familien und der Hierarchie der Kirche, der die Theologie der Ehe und der Familie bereichern könnte. Es ist an der Zeit, Lethargie und Passivität zu überwinden; es ist an der Zeit, Jugendliche, Paare und Familien zu begleiten und ihnen zu helfen, Werte zu entdecken, sinnlose Lasten zu erleichtern und zur moralischen Antwort zu ermuntern.

«Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie (die gläubigen Laien, d.Ü.) das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun» (Katechismus der katholischen Kirche Nr. 907).

Die Vorstellung von «Familie» ist in manchen Industrieländern im Begriff, sich so sehr zu verengen, daß sie uns erstickt. Man hat sie zunehmend auf den Kern Eltern/Kinder reduziert, und oft besteht sie sogar nur noch aus dem Vater oder der Mutter und einem einzigen Kind. Wir haben viel zu lernen von den Kulturen, in denen der Begriff von Familie viel weiter gefaßt ist und Verwandte und Nachbarn einschließt, wobei den schwächsten Gliedern besondere Fürsorge und besonderer Schutz gilt. Die Tatsache, daß wir Söhne und Töchter ein und desselben Gottes (Vater und Mutter) sind, drängt uns dazu, unser Familienkonzept immer mehr aufzubrechen, um uns auf den Weg zur großen Menschheitsfamilie zu machen.

Eine unbefriedigende Antwort wird auch auf die Herausforderung gegeben, alle moralischen Entscheidungen zu er-beten und in den persönlichen und familiären Dialog mit Gott einzubeziehen. Die Beziehungen zwischen familiärer Spiritualität und moralischem Leben müßten und könnten fruchtbarer sein, denn sie sind Wurzel und Stamm ein und desselben Baumes: der Nachfolge Jesu von Nazaret.

Ich wünsche mir, daß wir christlichen Familien mehr und mehr auf die neuen Herausforderungen reagieren und schöpferisch auf sie antworten, indem wir die Treue zur Botschaft Jesu mit neuen Formen in Einklang bringen, Familie zu leben. Ich wünsche mir, daß wir uns der *großen Herausforderung* bewußt werden: die Moral als freudige Antwort auf einen persönlichen Ruf von jemandem zu leben, der «uns von allen Seiten umschließt und seine Hand auf uns legt» (Ps 139, 5).

Aus dem Spanischen von Victoria M. Drasen-Segbers

MARIFÉ RAMOS GONZÁLEZ

1953 in Madrid geboren; verheiratet, Mutter eines Sohnes und einer Tochter; Lizentiat in Religionswissenschaften (Katholische Universität Löwen) und in Pastoraltheologie (Päpstliche Universität Salamanca); seit neunzehn Jahren

Religionslehrerin an Madrider Gymnasien. Pastoraler Arbeitsschwerpunkt: die religiöse Erziehung von Jugendlichen und die Begleitung von Personen und Gruppen, insbesondere solchen mit Suchtproblemen. Veröffentlichungen: Mitautorin von A. Brotherton (Hg.), The Voice of the Turtledove. New Catholic Women in Europe (Paulist Press 1991); verschiedene Beiträge über die Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft und über die moralische Erziehung in den Familien. Seit zehn Jahren Mitglied des Redaktionsbeirats der Zeitschrift «Religión y Escuela»; Gründungsmitglied der Gruppen «Mujeres y teología» in Madrid und des «Foro de Estudios sobre la Mujer», Mitglied der «European Society of Women for Theological Research». Anschrift: Fobos 17, 12A, 28030 Madrid, Spanien.

Norbert Mette

Die Familie in der kirchenamtlichen Lehrverkündigung

1. Die Familie im Zentrum kirchenamtlicher Aufmerksamkeit

«Papst warnt vor Bedrohungen und Auflösung der Familie» - «Die Kirche muß die traditionelle Familie verteidigen», so und ähnlich lauteten und lauten Schlagzeilen zu kirchlichen Verlautbarungen, wie sie in der Presse immer wieder zu lesen sind, im vergangenen «Jahr der Familie» besonders gehäuft. Sie sind Indiz dafür, daß und wie sehr die Familie im Zentrum der kirchenamtlichen Aufmerksamkeit und pastoralen Sorge steht. Zugleich deuten sie etwas von dem Tenor an, der vielfach bei der kirchlichen Zuwendung zur Familie mitschwingt: die Angst vor einer zunehmenden familienfeindlichen Tendenz, die ursächlich als Folge des gesellschaftlichen Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesses eingeschätzt und von der nicht nur der allmähliche Zerfall der Familie, sondern schließlich der Untergang der menschlichen Zivilisation überhaupt erwartet wird[1]. Übrigens verdankt sich die Einführung des Festes der Heiligen Familie in den liturgischen Jahresfestkreis im Jahre 1921 genau dieser «Sorge»[2]. Die seitdem zu den «Familiensonntagen» verfaßten Hirtenbriefe haben das immer wieder mit sehr markanten Verurteilungen des als familienzerstörerisch hingestellten Zeitgeistes, mit leidenschaftlichen Aufrufen zur Erhaltung der Familie und damit verbunden mit nicht zimperlichen Sanktionsandrohungen bekräftigt[3]. In der pastoralen Praxis hat sich anstelle der vormals üblichen Differenzierung nach den sog. «Naturständen» (Frauen, Männer, Kinder etc.) im Laufe dieses Jahrhunderts mehr und mehr die Familienorientierung durchgesetzt und wird teilweise mit nicht unerheblichem Aufwand gezielt gefördert. Welche Bedeutung diesem Anliegen gesamtkirchlich beigemessen wird, geht auch daraus hervor, daß das 1973 von Papst Paul VI. eingerichtete «Komitee der Familie» vom jetzigen Papst 1980 zum «Päpstlichen Rat für die Familie» aufgewertet worden ist mit dem Auftrag, für die Verbreitung der Lehre der Kirche über die Familie zu sorgen, die pastoralen Bemühungen in diesem Bereich zu fördern und zu koordinieren und die Ausarbeitung von Studien über die Familienspiritualität anzuregen. In besonderer Weise soll dieser Rat sich um Bemühungen zur Befolgung einer Praxis verantworteter Elternschaft im Sinne der Lehre der Kirche kümmern und Hilfestellungen dazu geben. Eigene theologische Familieninstitute wurden eingerichtet (Rom, Roermond), um eine entsprechende Forschung auf diesem Gebiet zu intensivieren.

Welche (theologische) Auffassung von der Familie ist für diese kirchenamtliche Sorge um

die Familie leitend? Dies soll im folgenden zusammenfassend dargestellt und kritisch gewürdigt werden.

2. Die katholische Lehre über die Familie

Da die derzeit verbindliche Lehre der katholischen Kirche im sog. «Weltkatechismus» in ihrer konzisesten Fassung vorliegt, sollen die dort vorgenommenen wesentlichen Bestimmungen knapp wiedergegeben werden[4]:

a) Eine Familie wird durch einen «Mann und eine Frau, die miteinander verheiratet sind» (2202), sowie ihre Kinder gebildet. Ihre Gründung und damit ihre Grundverfassung gehen auf Gottes Schöpfung zurück. Damit liegt sie «jeder Anerkennung durch die öffentliche Autorität voraus; sie ist ihr vorgegeben» (ebd.).

b) Für das gesellschaftliche Leben bildet die Familie die «Urzelle»: «Sie ist die natürliche Gemeinschaft, in der Mann und Frau zur Hingabe der Liebe und zur Weitergabe des Lebens berufen sind. Die Autorität, die Beständigkeit und das Gemeinschaftsleben innerhalb der Familie bilden die Grundlage von Freiheit, Sicherheit und Brüderlichkeit innerhalb der Gesellschaft. Die Familie ist die Gemeinschaft, in der man von Kind auf lernen kann, die sittlichen Werte zu achten, Gott zu ehren und die Freiheit richtig zu gebrauchen. Das Familienleben ist eine Einübung in das gesellschaftliche Leben.» (2207) Wegen dieser ihrer grundlegenden Bedeutung ist die Familie «durch geeignete soziale Maßnahmen zu unterstützen und zu schützen» (2209).

c) Der christliche Glaube unterstreicht die Bedeutung der Familie, insofern er in ihr «ein Zeichen und Abbild der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist» (2205) erblickt, die in der Zeugung und Erziehung von Kindern das Schöpfungswerk Gottes widerspiegelt. Als «Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe» (2204) ist die christliche Familie «eine spezifische Darstellung und Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft» (2204), weswegen ihr auch die Bezeichnung «Hauskirche» (1655ff, 2204) zuerkannt werden kann. Die Familie ist damit «die erste Schule des christlichen Lebens» (1657).

d) «Zum Gemeinwohl der Familienmitglieder und der Gesellschaft gibt es in der Familie verschiedene Verantwortung, Rechte und Pflichten.» (2203) Näherhin handelt es sich hierbei zum einen um die «Pflichten der Kinder«(2214ff), ihre Eltern zu achten, sich ihnen gegenüber als dankbar zu erweisen, ihnen zu gehorchen und sich um sie in Alter, Krankheit, Not u.ä. materiell und moralisch zu kümmern. Umgekehrt bestehen zum anderen die «Pflichten der Eltern» (2221) darin, ihre Kinder zu erziehen, ihnen ein Zuhause zu schaffen, ein Beispiel für ein gottgemäßes Leben zu geben und auch ausdrücklich in den Glauben einzuführen; die Eltern haben ein Recht auf freie Schulwahl für ihre Kinder.

e) Menschen, denen es verwehrt ist, zu heiraten und eine Familie zu gründen, oder die bewußt darauf verzichten, um auf andere Weise «zum Wohl der Menschheitsfamilie» (2231) beizutragen, dürfen nicht diskriminiert werden (vgl. auch 1658). Besonders dann - so heißt es ausdrücklich unter der Überschrift «Familie und Reich Gottes» (sic!; 2232f) weiter - dürfen die «Familienbande» nicht verabsolutiert werden, wenn eine «besondere Berufung, die von Gott kommt» (2232), vorliegt; in diesem Falle steht das «Reich Gottes» vor und über der Familie. (Dieser Punkt soll im folgenden nicht weiter kommentiert werden; man beachte allerdings das Verständnis von «Reich Gottes», das in diesem Abschnitt des Katechismus zum Ausdruck kommt!)

Als «Grundlage» für diese Familienlehre wird in Anmerkungen zum Text auf einschlägige Bibelstellen verwiesen sowie auf Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils *(Lumen gentium, Gaudium et spes, Gravissimum educationis)* und vor allem auf das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (1981). Als offizielle Verlautbarung hinzunehmen läßt sich nunmehr noch der vom derzeitigen Papst anläßlich des «Jahres der Familie» verfaßte «Brief an die Familien» (1994).

Richtet sich dieser - eher spirituell gehaltene - Brief in erster Linie an die katholischen Familien, so macht ein anderes vatikanisches Dokument aus neuerer Zeit deutlich, daß der Anspruch der katholischen Familienlehre sich

keineswegs nur auf die Angehörigen dieser Kirche erstreckt, sondern sie Maßgebliches für die Familie schlechthin zum Inhalt hat; es handelt sich um die «Charta der Familienrechte», die der Heilige Stuhl 1983 «allen Personen, Institutionen und Autoritäten vorgelegt» hat, «die mit der Sendung der Familie in der heutigen Welt befaßt sind». In der Einführung zu dieser Charta, die im übrigen ein in zwölf Artikel zusammengefaßtes Kompendium kirchlicher Soziallehre zum angesprochenen Themenbereich darstellt, heißt es u.a.: «Die in dieser Charta verkündigten Rechte sind im Gewissen des Menschen und in den gemeinsamen Werten der ganzen Menschheit enthalten. Der christliche Aspekt ist hierbei durch das Licht der göttlichen Offenbarung gegeben, welche die naturgegebene Wirklichkeit der Familie erhellt. Letztlich erwachsen diese Rechte jenem Gesetz, das vom Schöpfer dem Herzen jedes Menschen eingeschrieben worden ist. Die Gesellschaft ist aufgerufen, diese Rechte gegen alle Verletzungen zu verteidigen und sie im ganzen Umfang zu achten und zu fördern.»

3. Reichweite und Grenzen der kirchenamtlichen Familiendoktrin

Wie dargelegt, wird in den lehramtlichen Texten die Familie – ebenso wie die Ehe und gewissermaßen als deren «Konsequenz» – als dem Schöpfungswillen Gottes verdankt und somit als in der Schöpfungsordnung grundlegend verankert bestimmt. Von daher bildet sie eine ursprüngliche und ureigene Sozialform, die nicht von anderen Institutionen – weder von der Gesellschaft noch von der Kirche – abgeleitet ist. Sehr wohl wirkt sie über sich hinaus und trägt wesentlich zur Gestaltung eines humanen Zusammenlebens in den übrigen Bereichen bei. Daß dieses stark naturrechtlich geprägte und deduktiv argumentierende theologische Denkmodell von Familie durchaus einige wichtige Gesichtspunkte enthält, braucht nicht abgestritten zu werden. Das zeigt sich insbesondere dort, wo gefragt wird, wie das vor Augen stehende Ideal von Familie in der Realität eingelöst werden kann, und wo dabei dann auch die Voraussetzungen bedacht werden, die erfüllt sein müssen, damit das so gut wie möglich geschieht. Auf diese Weise geraten vorrangig die materiellen und sozialpolitischen Bedingungen in den Blick, die gegeben sein müssen, soll ein Zusammenleben als Familie ermöglicht werden: wie z.B. die Forderung nach einem «Familienlohn», die seit *Rerum novarum* in den Sozialenzykliken erhoben wird; die Forderung nach angemessenem Wohnraum; die Forderung nach einer in besonderer Weise für die Belange der Familien sich einsetzenden Politik etc.[5] In manchen dieser Bereiche haben tatsächlich nicht zuletzt Impulse von seiten der Kirche auf die politische Willensbildung einwirken und zu einer Besserstellung der Familien beitragen können.

Doch erweist sich das skizzierte Denkmodell dann, wenn es nicht bloß um solche Voraussetzungen, sondern um ein Sehen und Verstehen der gelebten Wirklichkeit(en) von Familie(n) geht, als völlig unzureichend[6]. Das hängt damit zusammen, daß es

- Familie als ein zeit- und kontextloses Gebilde behauptet, das es so nicht gibt. Allein ein Blick in die biblischen Schriften ist ausreichend, um der höchst unterschiedlichen Ausprägungen von Familie zu verschiedenen Epochen und in verschiedenen Kulturen gewahr zu werden. Im Grunde schreibt das naturrechtliche Denkmodell seinerseits nichts anderes als einen bestimmten Familienbegriff fest, wie er sich im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung vor allem in Europa und Nordamerika herausgebildet hat, den sog. bürgerlichen Familienbegriff nämlich, dessen charakteristische Merkmale sind[7]: Familie als natürlicher Organismus, Urzelle von Staat und Gesellschaft, an der Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre angesiedelt, mit einer klaren Autoritätsstruktur ausgestattet.
- Familie als eine völlig statische Größe ansieht und die innere Dynamik, die für das familiäre Zusammenleben kennzeichnend ist und die sich schon allein daraus ergibt, daß die Entwicklungsverläufe der jeweils Beteiligten in der Regel alles andere als gleichförmig sind, schlicht und einfach ausblendet,
- Familie als eine vorgegebene Ordnung

auffaßt, die etwa in den Geboten Gottes gültig niedergelegt ist (vor allem 4. Gebot) und demzufolge gestalterischen Spielraum nur höchst begrenzt zuläßt, und schließlich

- Familie so gut wie ausschließlich von der sie begründenden Institution der Ehe zwischen Mann und Frau her denkt. Sieht man einmal davon ab, daß so eine Abkoppelung von Ehe und Familie, wie sie keineswegs bloß heute im Zuge der Pluralisierung von Familienformen vorkommt, von vornherein als unzulässig etikettiert wird, gelingt es auf diese Weise auch nicht, Familie als eine soziale und psychische Wirklichkeit eigener Art, die sich in ihrer Struktur und in ihrer Funktion von der Ehe unterscheidet, zu begreifen. Auch theologisch bleibt die Familie vielfach eine nachgeordnete Größe; ist es doch die Ehe, der sakramentale Dignität zukommt und die darum in der Regel mit größerer Intensität bedacht wird. Auch hier wird dann gern die Familie als theologische Wirklichkeit von der Ehe abgeleitet.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine Korrektur dieser naturrechtlich fundierten Familiendoktrin vorzunehmen versucht, indem es zu weiterführenden Entwicklungen vor allem in eine doppelte Richtung angeregt hat: Zum einen hat es mit seiner Anerkennung des in der neueren Zeit aufgekommenen und vielfach bereits praktizierten Verständnisses von Ehe und Familie als partnerschaftlich geprägten Lebensformen das herkömmliche patriarchalische Leitbild abgelöst (vgl. vor allem *Gaudium et spes* 48). Dieser Aspekt hat in der pastoralen und theologischen Rezeption des Konzils große Zustimmung gefunden und ist, wie anhand verschiedener Dokumente von Ortskirchen gezeigt werden könnte[8], sehr konsequent entfaltet worden: Anstelle einer Fixierung auf den institutionellen Charakter der Familie richtet sich das Augenmerk nunmehr stärker auf ihr (komplexes) Beziehungsgefüge. Die teilweise sehr rigide gefaßten normativen Bestimmungen werden durch das Bemühen um einen eher an dem alltäglichen Zusammenleben orientierten Zugang (unter Einbeziehung humanwissenschaftlicher Einsichten) verdrängt[9]. Zum anderen handelt es sich um eine Aufwertung der ekklesiologischen Bedeutung der Familie, wenn sie zum «häuslichen Heiligtum der Kirche» (*Apostolicam actuositatem* 11), zu «einer Art Hauskirche» (*Lumen gentium* 11) erklärt wird.

Auch wenn dieselben Begriffe gebraucht und zum Teil die Konzilstexte wörtlich zitiert werden, ist unverkennbar, daß die Familiendoktrin des «Weltkatechismus» hinter den genuinen Intentionen des Konzils weit zurückbleibt; hier ist die institutionell-normative Sichtweise erneut tonangebend geworden.

Es spricht einiges dafür, daß die Gründe für diesen «Rückfall» auf jene paradox anmutende Weise zurückzuführen sind, wie gerade von höchster kirchlicher Autorität die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in nuce angelegte Familientheologie aufgegriffen und fortgeführt worden ist: das eine Mal - so könnte man pointiert sagen - «zu wenig», das andere Mal «zu viel». «Zu wenig» meint, daß vor allem im Zusammenhang mit der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) und in ihrem Gefolge das Thema Familie mehr oder weniger auf die Frage der sog. Familienplanung enggeführt wurde. Zugleich ging damit eine erneute Hochkonjunktur der naturrechtlichen Argumentation einher. «Zu viel» soll besagen, daß - nicht zuletzt um die anthropologischen und theologischen Defizite der lehramtlich durchgesetzten «Familienplanungsmoral» wettzumachen - Papst Johannes Paul II. ansatzweise in *Familiaris consortio,* ausgeprägt in seinem *Brief an die Familien* aus dem vergangenen Jahr auf der Grundlage seines offenbarungstheologisch-personalistischen Denkens ein Ideal von Familie gezeichnet hat, das diese in immer wieder neuen Anläufen und mit sich ständig steigernden Formulierungen als von der Liebe begründete und beseelte Gemeinschaft von Personen, deren Ursprung und Ziel das «göttliche Wir» ist, beschwört und verklärt. Nicht nur daß eine solche abstrakte Wahrheit von Familie mit deren gelebter Wirklichkeit kaum vermittelbar ist - es sei denn, sie würde sich dauerhaft so harmonisch und fromm gestalten, wie es dem Papst wohl vorschwebt -, macht das Verhängnisvolle eines solchen Denkens und Sprechens aus; sondern das Befangensein in romantisierenden Überhöhungen und die Unfähigkeit zur Wahrnehmung real existierender Beziehungen begünstigt darüber hinaus allzu offensichtlich eine Attitüde, jegliche Abweichung

vom Ideal als Verfall zu deuten und moralisch zu verurteilen. Die unterschiedlichen als «irregulär» stigmatisierten «Situationen» (vgl. *Familiaris consortio* 79–84) von Lebenspartnern und Familien können dann nicht differenziert betrachtet und beurteilt werden, sondern gelten allesamt als Symptom einer als dekadent und pathologisch gebrandmarkten gesellschaftlichen Entwicklung und unterliegen damit dem Gesamtverdikt, das den diese Entwicklung verursachenden und vorantreibenden Kräften erteilt wird. Das gilt auch intern: Bemühungen um ein differenzierteres Verständnis der plural gewordenen Ehe- und Familienwirklichkeit und um dem Rechnung tragende pastorale Lösungen werden verdächtigt, der Tendenz zur Relativierung und Auflösung der «Wahrheit» nachzugeben[10]. «Die christliche Familie», so wie sie der Katechismus als verbindlich für die ganze katholische Christenheit festschreibt[11], muß als Bollwerk gegen die zersetzenden Kräfte der Gegenwart herhalten.

Es soll nicht abgestritten werden, daß eine Reihe der vom Papst verzeichneten Tendenzen – Verbreitung einer konsumistisch-hedonistischen Lebenseinstellung, verbunden mit einem materialistisch-utilitaristischen Denken, Rückgang der Gemeinschaftsfähigkeit und Solidaritätsbereitschaft, Degradierung der Sexualität (und in diesem Zusammenhang vor allem der Frau zu einem Lustobjekt etc.) – tatsächlich zutreffen. Aber daraus unmittelbar einen Verfall der Familie ableiten zu wollen, ist kurzschlüssig. Folgt man nämlich sozialwissenschaftlichen Befunden, ist vielmehr eine bemerkenswerte Stabilität der «Familie heute» zu verzeichnen; und auch das Aufkommen von neuen und alternativen Familienformen ist keineswegs so zahlreich, wie eine weit verbreitete Meinung es vermuten ließe[12]. Was sich sehr wohl vollzogen hat, ist ein tiefgreifender Struktur- und Funktionswandel der Familie. Solange dieser nicht wahrgenommen wird – wie es wenigstens ansatzweise das Zweite Vatikanische Konzil getan hat – und statt dessen die Sichtweise einem traditionalistischen Familienbild verhaftet bleibt, darf man sich nicht wundern, daß die kirchenamtlichen Verlautbarungen von den Betroffenen selbst als realitätsblind und darum nur wenig hilfreich abgetan werden.

4. Zur Revision zentraler lehramtlicher Topoi – zwei Beispiele

Welche möglichen Konsequenzen sich daraus für die kirchliche Verkündigung und Pastoral zur Familie ergeben, sei anhand von zwei Bestimmungen, die in der überkommenen Doktrin einen zentralen Stellenwert innehaben, aufzuzeigen versucht:

4.1 Familie als «Urzelle»

Die Bestimmung der Familie als «(Ur-)Zelle» der Gesellschaft ist zum klassischen Topos der katholischen Soziallehre geworden. Auch wenn betont wird, damit sei nicht die Auffassung gemeint, alle Sozialgebilde seien keimhaft in der Familie angelegt und nähmen von ihr ihren Ausgang, sondern «Zelle» mit Blick auf die in biologischer und sittlicher Hinsicht «grund»-legende Bedeutung der Familie für die Gesellschaft verstanden werden müsse[13], erweist sich eine solche Bestimmung spätestens nach dem Durchbruch zur entfalteten Moderne, wie er sich in den meisten Gesellschaften der nördlichen Hemisphäre vollzogen hat, als problematisch. Infolge des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses haben sich nicht nur alle möglichen gesellschaftlichen Teilsysteme verselbständigt und sind nur bedingt untereinander anschlußfähig; sondern es ist zusätzlich dazu gekommen, daß für das familiäre Teilsystem eine Qualität von Sozialbeziehungen zum entscheidenden Merkmal geworden ist, die im krassen Gegensatz zu dem anderswo im Umgang miteinander dominierenden reinen Funktionsbezug steht. Genau das macht die prekäre Lage der Familien in der Gegenwart aus, die darum häufiger als früher in einem Scheitern mündet[14].

Möglicherweise hat in diesem Kontext die Rede von der Familie als «Urzelle» durchaus noch ein Recht. Aber man muß sich dabei dessen bewußt sein, daß ihr dann eine kontrafaktische Intention innewohnt, allerdings nicht im Sinne restaurativer Ordnungsvorstellungen, sondern im Sinne einer (prophetischen) Kritik an gesellschaftlichen Zuständen, die tendenziell die Familie zum «Müllplatz» bzw. zur «Reparaturwerkstatt» für anderswo

zugefügte Beschädigungen von Menschen werden und die Betroffenen allein damit lassen, wie sie damit fertig werden. Mit der Propagierung von Idealen ist in einer solchen Situation gar nichts gewonnen. Vielmehr sind die Familien auf ein Verständnis für die schwierigen Balanceleistungen und womöglich auf eine solidarische Begleitung dabei angewiesen, die sie angesichts der unterschiedlichen Erwartungen «von außen» und «von innen» je für sich zu erbringen haben. Zusätzlich bedarf es einer politischen Lobby, die sich wirksam dafür einsetzt, daß Familien das sein bzw. werden können, was ihnen zu Recht als Eigenart zugeschrieben wird: «eine Art Schule reich entfalteter Humanität» (*Gaudium et spes* 52).

4.2 Familie als «Hauskirche»

Was das Zweite Vatikanische Konzil eher zurückhaltend wieder aufgegriffen hat – nämlich die Familie als «Hauskirche» zu umschreiben, wie es Johannes Chrysostomus getan hat[15] –, ist in den zitierten nachvatikanischen Dokumenten zu einem regulären Sprachgebrauch geworden, und zwar insbesondere dort, wo der kirchliche Stellenwert der Familie angesprochen wird. Festzustellen ist jedoch, daß die ursprüngliche Intention des Konzils, nämlich die ekklesiologische Bedeutung der Familie aufzuwerten, eine eigenartige Akzentverschiebung erfahren hat: Statt sie in ihrer originären Eigenständigkeit zu würdigen, versucht man die Familie über die Bezeichnung «Hauskirche» um so sublimer ein weiteres Mal institutionell zu vereinnahmen und in die Pflicht zu nehmen. Unter der «spirituellen Verpackung» verbirgt sich nämlich nichts anderes als die Erwartung, daß die «katholische Familie» eine zuverlässige Stätte der Reproduktion von Kirche ist und obendrein als vorgeschobenes Bollwerk der «Festung Gottes» gegen die Liberalisierungs- und Pluralisierungstendenzen fungiert.

Die Chance, die mit einer Wertschätzung der Familie als «Hauskirche» verbunden sein könnte, wird damit vertan. Sie zu ergreifen, setzt nämlich voraus[16], zum einen den Tatbestand anzuerkennen und ernst zu nehmen, daß von Ausnahmen abgesehen die in den vergangenen Generationen noch praktizierte Koalition von Familie und Kirche zerbrochen ist (was nicht zuletzt durch die «Verkirchlichung des Christentums» [F.-X. Kaufmann] verursacht worden ist), und zum anderen sensibel dafür zu werden, daß mit dieser Entkirchlichung der Familie keineswegs ihre totale Säkularisierung verbunden ist, sondern im Gegenteil zu konstatieren ist, daß gerade sie zum Ort geworden ist, der sich in erstaunlichem Maße als religionsproduktiv erweist – bis hin zu einer übermäßigen religiösen Aufladung[17]. Unter diesen veränderten Bedingungen dürfte ein neues Arrangement zwischen Kirche und Familie nur zustandekommen, wenn die Kirche (hier verstanden als «Amtskirche») definitiv davon Abstand nimmt, vereinnahmend und bevormundend in die Familien eingreifen zu wollen, sondern deren Autonomie respektiert, die sie – mühevoll genug – erkämpfen und bewahren müssen, um sich vor den unterschiedlichsten an sie gerichteten Erwartungen «von außen», die für sie leicht zur Überforderung werden, erfolgreich abgrenzen zu können. Wenn in diesem Zusammenhang Familien ihre Anstrengungen darauf richten, für ihre prekäre Wirklichkeit einen sie verbürgenden Sinn zu finden, und dafür auch verschiedene heilsversprechende und -stiftende Vorgaben in Anspruch nehmen, hilft es ihnen nicht weiter, wenn dies sofort als Synkretismus mißbilligt und zurückgewiesen wird. So sperrig eine so zustandekommende «individualisierte Religiosität» der «institutionalisierten Kirchlichkeit» gegenüber auch sein mag, so enthält sie gleichwohl manche beachtlichen Elemente einer transformierten Christlichkeit. Diese aufzuspüren und die Familien in ihren Suchprozessen solidarisch zu begleiten – auch und gerade wenn manche dabei scheitern –, sollte und müßte sich die Kirche angelegen sein lassen. So werden die Familien nicht länger zu Kopien der vorfindlichen institutionellen Kirche degradiert. Als genuines Erfahrungsfeld von Religion und Glaube sind sie vielmehr Orte, an denen sich immer neu Kirchwerdung ereignen kann und ereignet. Dann und darum gebührt ihnen die Bezeichnung «Hauskirche» zu Recht[18].

5. Von den Betroffenen ausgehen

Die beispielhaft vorgetragenen Überlegungen sind der Versuch, der tiefen Kluft, die zwischen der kirchenamtlichen Familiendoktrin und der familiären Realität entstanden ist, nicht das letzte Wort zu lassen. Ohne damit einfach für eine Normativität des Faktischen plädieren zu wollen, ist es für beide Seiten – für die (katholische) Kirche sowie für die Familie(n) – höchste Zeit, daß diese Kluft überbrückt wird: für die Kirche, soll die Maxime, daß der Mensch der Weg der Kirche ist, nicht bloße Floskel bleiben; für die Familie, soll sie nicht gänzlich ohne für sie hilfreiche und bisweilen not-wendige Orientierungen und Unterstützungen auskommen.

Dazu ist es allerdings erforderlich, daß allererst die vorliegende Doktrin an der gelebten Wirklichkeit wieder «geerdet» wird. Kirchliches und theologisches Sprechen und Tun wird gerade unter den heutigen Bedingungen in dem Maße glaubwürdig, wie es nicht «von oben», über die Köpfe und Gemüter der Betroffenen hinweg erfolgt, sondern gemeinsam mit ihnen. Noch kommt die institutionelle Kirche an vielerlei Punkten mit Familien in Kontakt und kann hier teilweise sehr unmittelbar etwas von ihrer Wirklichkeit zu spüren bekommen – im Zusammenhang mit den Kasualhandlungen zu bestimmten familiären Ereignissen etwa, über ihre Angebote zur Familienbildung und -katechese und nicht zuletzt durch ihre diakonischen Einrichtungen (Familienberatung, materielle Hilfeleistungen etc.). Hier weiß man schon längst: Angesichts des normalen Familienalltags mit seinen Höhen und Tiefen, dem Wechsel von Auseinandergehen und Aufeinander-Zugehen u.a.m. helfen Ideale nicht viel weiter. Doch in diesen Alltag hinein, auf die in ihm sich anmeldenden elementaren Bedürftigkeiten familiären Zusammenlebens in dessen verschiedensten Ausformungen hin muß der Glaube durchbuchstabiert werden können, soll er nicht ein im Grunde entbehrlicher Überbau bleiben. Daß der christliche Glaube elementar an der Sehnsucht vieler Menschen nach Erfahrungen des Vertrauens, der Liebe und der Hoffnung anknüpft, deren Erfüllung sie in der Familie suchen, bringt ihn in eine große Nähe gerade zu dieser Lebensform (ohne sie und erst recht nicht eine bestimmte Ausformung absolut zu setzen!); verheißt er doch einen tragenden Grund für diese Sehnsucht, der auch im Scheitern nicht verlorengeht[19]. Von solchen Erfahrungen authentisch Zeugnis zu geben – wer ist dazu berufener als die Betroffenen selbst?

[1] Ein Volk, «in dem Ehe und Familie zerfallen, ist früher oder später dem Untergang geweiht» (Pius XII., 24. 7. 1949) – hier zitiert nach U. Schmälzle, Kirche und Familie: Zur Wahrnehmung gelebter Wirklichkeit, in: Erwachsenenbildung 40 (1994) 12–16, hier: 12.

[2] Vgl. J. Lange, Ehe- und Familienpastoral heute (Wien 1977) 211.

[3] Vgl. dazu die inhaltsanalytische Untersuchung von 253 deutschen Hirtenbriefen zwischen 1915 und 1975 in U. Schmälzle, Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche (Freiburg/Br. 1979).

[4] Vgl. zum folgenden: Katechismus der Katholischen Kirche (Vatikan u.a. 1993), bes. 1655–1658 und 2201–2233.

[5] Vgl. dazu die «Charta der Familienrechte» (sie enthält Textverweise auf die verschiedenen Sozialenzykliken).

[6] Vgl. V. Eid, Elemente einer theologisch-ethischen Lehre über die Familie, in: ders./L. Vascovics (Hg.), Wandel der Familie – Zukunft der Familie (Mainz 1982) 179–200.

[7] Vgl. K. Lüscher/F. Böckle, Familie, in: ChrGimG 7, Freiburg/Br. 1981, 87–145, hier: 95f.

[8] Vgl. etwa für Deutschland den Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland «Christlich gelebte Ehe und Familie» (in: GSyn I, 423–457) sowie die Beschlüsse zum gleichen Thema von den Diözesansynoden im Bistum Hildesheim und im Bistum Rottenburg-Stuttgart.

[9] Vgl. D. Mieth, Familienethos: Leitbilder und Problemlösungen für eine ethisch orientierte Erwachsenenbildung, in: V. Eid/L. Vascovics (Hg.), aaO. 201–226; vgl. auch U. Baumann, Utopie Partnerschaft (Düsseldorf 1994).

[10] Vgl. dazu z.B. jüngst (1994) das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedener Gläubigen, das auf die Grundsätze der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz «Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen» (Freiburg/Br. u.a. 1993) reagiert.

[11] Vgl. hierzu die spärlichen Ausführungen zur «Inkulturation» in *Familiaris consortio* 10.

[12] Vgl. R. Nave-Herz, Familie heute (Darmstadt 1994).

[13] Vgl. J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre (Kevelaer 1963), bes. 101ff.

[14] Vgl. K. Lüscher u.a. (Hg.), Die «postmoderne» Familie (Konstanz 1988).

[15] Vgl. E. Lodi, Famiglia - chiesa domestica nella tradizione patristica, in: RivPastLit 18 (1980) 21ff.

[16] Vgl. N. Mette, Die Familie als Kirche im kleinen, in: V. Eid/L. Vascovics (Hg.), aaO. 263-283.

[17] Vgl. C. Gabriel/K. Gabriel, Familie im gesellschaftlichen Überdruck, in: Erwachsenenbildung 40 (1994) 9ff.

[18] Vgl. auch J. u. K. McGinnis, Family as Domestic Church, in: J. Coleman (Hg.), One Hundred Years of Catholic Social Thought (New York 1991) 120-134.

[19] Vgl. K. Neumann, An die Familie glauben?, in: EE 44 (1992) 242-247.

NORBERT METTE

1946 in Barkhausen/Porta (BRD) geboren; Studium der Theologie und Sozialwissenschaften; Dr. theol.; seit 1984 Professor für Praktische Theologie an der Universität Gesamthochschule Paderborn; verheiratet; 3 Kinder; Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM; zahlreiche Veröffentlichungen zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Themen, u.a.: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung (Düsseldorf 1983); Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 (gem. mit M. Blasberg-Kuhnke, Düsseldorf 1986); Gemeindepraxis in Grundbegriffen (hg. mit Chr. Bäumler, München/Düsseldorf 1987); Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas (hg. mit P. Eicher, Düsseldorf 1989); Der pastorale Notstand (gem. mit O. Fuchs u.a., Düsseldorf 1992); Religionspädagogik (Düsseldorf 1994). Anschrift: Liebigweg 11a, D-48165 Münster.

Michael A. Fahey

Die christliche Familie als Hauskirche im Zweiten Vatikanischen Konzil

Fast unmerklich hat sich der Begriff der «Hauskirche» seit den sechziger Jahren in der römisch-katholischen Kirche zu einer geläufigen Bezeichnung zur Beschreibung der christlichen Familie, insbesondere der dem traditionellen Familienbegriff entsprechenden Familienform, nämlich bestehend aus Ehemann, Ehefrau und Kindern, entwickelt. Die Frage, wie und warum diese Bezeichnung Eingang in den modernen kirchlichen Wortschatz fand, können nur wenige Menschen beantworten. In besonderem Maße sind wir für die Aufnahme dieses Begriffs in die Texte des Zweiten Vatikanums einem, nach dem aktuellen *Annuario pontificio* zu urteilen, noch lebenden italienischen Bischof zu Dank verpflichtet, obwohl dieser ironischerweise den patristischen Ausdrücken «kleine Kirche» oder «Miniaturkirche» den Vorzug gegeben hätte. Seit der Veröffentlichung der gesamten *Acta synodalia* des Zweiten Vatikanums sind wir nun in der Lage, die verschiedenen Fassungen der Konzilsdokumente zu studieren und die Beiträge der Bischöfe in voller Länge nachzulesen, so z.B. die von Fiordelli, die zu Revisionen der Texte führten.

Als das Zweite Vatikanische Konzil am 11. Oktober 1962 eröffnet wurde, war ein beträchtliches Maß an Arbeit an einem Entwurf für ein Dokument über die Kirche bereits abgeschlossen. Die Verfasser dieses Konzeptes, Mitglieder der Theologischen Vorbereitungskommission, erwarteten, daß der Text rasch und ohne weitere Umstände ratifiziert werden würde[1]. Während der ersten Sitzungsperiode des Konzils stellte sich jedoch heraus, daß dieser erste Entwurf den Erwartungen der Mehrheit der Konzilsväter nicht entsprach. Das Schema «De Ecclesia» wurde erst am 23. November 1962, während der 25. Arbeitssitzung, oder auch Generalversammlung, gedruckt und verteilt. Kardinal Ottaviani stellte den Entwurf, der 11 Kapitel, 45 Punkte und

an die 123 Folioseiten umfaßte, am 1. Dezember 1962 vor. Nach nur wenigen Tagen der Diskussion stimmten die Konzilsväter für eine vollständige Überarbeitung des Textes und beschlossen, die Möglichkeit zur Mitwirkung an diesem Vorhaben über die Vorbereitungskommission hinaus auszudehnen. Personen, die der Kommission Vorschläge machen wollten, wurden aufgefordert, ihre Entwürfe in schriftlicher Form in den Monaten zwischen dem Abschluß der ersten Sitzungsperiode (Dezember 1962) und der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode (September 1963) einzureichen.

Die größte Inspiration für das besondere Augenmerk, das das Zweite Vatikanum auf die Familie als «Kirche im Kleinen» oder «Hauskirche» richtete, stammte von Bischof Pietro Fiordelli von Prato in Italien, der sich als Priester stark in der Christlichen Familienbewegung engagiert hatte[2]. Er äußerte seine Beiträge zu der konziliaren Dogmatischen Konstitution über die Kirche, darunter mehrere Vorschläge, die nicht in die endgültige Version aufgenommen wurden, in drei Schritten: einer kurzen und unterbrochenen Wortmeldung am 5. Dezember 1962; einer schriftlichen Unterbreitung zwischen der ersten und der zweiten Sitzungsperiode; und einer am 17. Oktober 1963 während einer lebhaften Konzilsdebatte gehaltenen Rede. Alle diese Texte sind in lateinischer Sprache in den veröffentlichten *Acta synodalia* des Zweiten Vatikanums leicht zugänglich[3]. Im folgenden soll eine kurze Darstellung von Bischof Fiordellis Beiträgen gegeben werden, die deutlich machen, auf welche Weise er, besonders in den Debatten über die Thematik, die später unter Abschnitt Nr. 11 in die Dogmatische Konstitution über die Kirche eingehen sollten, versucht hat, eine Vorstellung des Familienlebens zu propagieren, die für viele Katholiken unbedeutend geworden war.

A.) Der erste Wortbeitrag

Bei der 34. Generalversammlung (5. Dezember 1962), vier Tage, nachdem Kardinal Ottaviani den Konzilsvätern den ersten Entwurf «Über die Kirche» vorgestellt hatte, wurde Bischof Pietro Fiordelli das Wort erteilt. Die Sitzungsperiode des ersten Jahres ging mit großen Schritten ihrem Ende zu; es waren nur noch zwei weitere Diskussionstage vorgesehen. Kardinal Alfrink führte den Vorsitz, und es war fast Mittag. Zu diesem Zeitpunkt erschien täglich der ernstlich erkrankte Papst Johannes XXIII. auf dem auf den Petersplatz blickenden Balkon, um seinen Segen zu geben. Bischof Fiordelli richtete sich mit der Ansicht an die Konzilsväter, daß ein grundsätzlicher Abschnitt über das Sakrament der Ehe und über die christliche Familie in der Konstitution notwendig sei. Alfrink fiel dem Bischof mit der Behauptung ins Wort, die Frage der Ehe scheine in keinem Zusammenhang zum gegenwärtig behandelten Diskussionsthema zu stehen. Fiordelli erwiderte, die Ehe und die christliche Familie machten ganz im Gegenteil das Zentrum des kirchlichen Lebens aus, erklärte sich aber damit einverstanden, seinen schriftlich vorbereiteten Text in wenigen Worten zusammenzufassen. In diesem schriftlichen Text, der später in den *Acta* veröffentlicht wurde, stoßen wir zum ersten Mal im Rahmen dieser Diskussionen auf die Bezeichnung der Familie als «Hauskirche»[4]. In seinen ekklesiologischen Ausführungen argumentierte Fiordelli, daß sich die Weltkirche aus einer unermeßlichen Zahl von Ortskirchen oder Diözesen zusammensetze, daß aber die Diözese nicht die kleinste Untereinheit der Kirche sei. Christliche Familien müßten als «minisculae ecclesiae» (Mini-Kirchen) betrachtet werden. Als Beweis dafür, daß diese Auffassung bereits im Altertum vertreten worden sei, zitierte er Texte des heiligen Johannes Chrysostomos und des heiligen Augustinus, die die Familie als eine kleine Kirche oder als Hauskirche beschrieben haben.

B.) Die schriftliche Unterbreitung (Frühjahr 1963)

Fiordelli ließ diesem unterbrochenen Beitrag einen sorgfältig formulierten schriftlichen Entwurf folgen, der für eine umfassendere Darstellung der christlichen Ehe im Kontext des Schemas über die Kirche eintrat. Er stellte fest, daß die Textfassung von 1962 zwar ein 5. Kapitel über die Stufen der evangelischen

Vollkommenheit enthalte, eine Ergänzung dieser Lehre mit einer Abhandlung über den Stand der christlichen Ehe aber vermissen ließe. Der Abschnitt seines geschriebenen Textes, der für unsere Untersuchung besonders relevant ist, lautet wie folgt: Dem Beispiel der Väter folgend, können wir demnach die christliche Familie als eine winzige Kirche, die das Mysterium der Einheit Christi mit der Kirche ausdrückt, bezeichnen (vgl. Eph 5,32).

Als patristische Quellen für seine Lehre berief er sich auf dieselben Stellen in den Werken des heiligen Johannes Chrysostomos und des heiligen Augustinus, die er 1962 zitiert hatte. Es ist interessant, daß Bischof Fiordelli hier, wie auch in seinem späteren mündlichen Beitrag, wenn er von der Familie spricht, den Ausdruck «minuscula ecclesia» dem der «Hauskirche» vorzieht, wohingegen sich das Konzil später auf den letzteren Begriff einigte.

C.) Direkte Wortmeldung in der zweiten Sitzungsperiode des Konzils

Als die Teilnehmer des Zweiten Vatikanischen Konzils sich am 29. September 1963 zur zweiten Sitzungsperiode versammelten, hatten die Konzilsväter einen neuen Entwurf über die Kirche zur Hand, der die gewünschte Akzentverschiebung beinhaltete. Am 1. Oktober, dem zweiten Tag der Diskussion des neuen Entwurfes (38. Generalversammlung), wurde das Konzept «Über das Wesen der Kirche» als Diskussionsgrundlage angenommen. Dieser Entwurf findet sich ebenfalls in den *Acta* unter dem Titel «Disceptatio: Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia»[6]. Der Aufbau seiner zahlreichen Kapitel unterschied sich immer noch erheblich von der Struktur, die man letztendlich für *Lumen gentium* wählte. Zum Beispiel behandelt Kapitel 1 des Entwurfes das Mysterium der Kirche, Kapitel 2 die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt, Kapitel 3 das Volk Gottes, insbesondere die Laien. Wie allgemein bekannt, wurde die Reihenfolge von Kapitel 2 und 3 in der endgültigen Fassung umgestellt.

Die Bezugnahme auf die Familie als eine «Hauskirche» beinhaltete in dieser Phase Punkt 24 des Entwurfes: «Das allgemeine Priestertum, der *sensus fidei* und die Charismen der Gläubigen». Dieser Teil schloß eine merkwürdige Textstelle über die Rolle der Familie und die kirchlichen Aufgaben der Eltern ein, ein Abschnitt, auf den man in der Endversion verzichtete. Zur Festlegung der Rolle der Eltern bei der Weitergabe des christlichen Glaubens äußerte sich der Entwurf folgendermaßen: «In hac velut Ecclesia domestica, parentes saepe sunt primi fidei praecones, quasi munus episcopale, ut ait Augustinus, exercent, et sacras etiam vocationes Deo dante fovent.»[7] (In einer sogenannten Hauskirche sind die Eltern oft die ersten Prediger des Glaubens, üben eine bischofsähnliche Funktion aus, wie Augustinus sagt, und verwalten die heiligen Berufungen, die Gott zu vergeben für richtig hält.)

Dieser Abschnitt aus dem Entwurf führte zahlreiche Quellenangaben von Augustinus sowie von anderen lateinischen oder griechischen Kirchenvätern über die Rolle der Eltern und besonders über die des Vaters an. Das erwähnte Zitat von Augustinus, auf dem die Behauptung zu basieren scheint, daß Eltern innerhalb der Familie ein «munus episcopale» ausüben, findet sich in Augustinus' Kommentar in Serm. 94 (PL 38, 580ff), wo er den *pater familias* auffordert: «Agite vicem nostram in domibus vestris. Episcopus inde appelatus est, quia superintendit, quia intendo curat.»[8] (Nehmt unsere Stelle in euren Häusern ein. Das Oberhaupt einer Familie wird darum «Bischof» genannt, weil es Kontrolle ausübt und weil es durch Zuhören Fürsorge leistet.)

Bischof Fiordelli wandte sich während der 50. Generalkongregation (17. Oktober 1963) noch einmal an die Konzilsväter[9]. Er wiederholte einige derselben Themen, die in seinem früher verfaßten Text bereits zur Sprache gekommen waren. Er war einer von siebzehn Sprechern, die sich an diesem Tag zu verschiedenen mit dem damaligen 3. Kapitel über «das Volk Gottes und besonders die Laien» zusammenhängenden Aspekten äußerten. Schließlich einigte man sich darauf, das Material in zwei gesonderte Kapitel zu unterteilen, von denen eines zu Kapitel II («Das Volk Gottes») und das andere zu Kapitel IV («Die Laien») wurde. Fiordelli hielt ein eloquentes Plädoyer für die für die römisch-katholische

Kirche dringend bestehende Notwendigkeit, Orts- oder Partikularkirchen zu betonen, und verwendete hierbei eine Formulierung, die später fast wörtlich in den endgültigen Text der Dogmatischen Konstitution über die Kirche übernommen werden sollte: «Ecclesia vero universalis articulatur in ecclesias particulares ...» (Eigentlich äußert sich die Weltkirche in den einzelnen Partikularkirchen) Er kommentierte das Verhältnis zwischen Kirche und Familie wie folgt: «Unde, exemplum SS. Patrum secuti, tum ex Oriente tum ex Occidente, iuremerito, uti innuit schema, familiam christianam veluti *parvam ecclesiam* vocare possumus et debemus, in se habentem communicationem mysterii unitatis et amoris inter Christum et Ecclesiam.» (Dem Beispiel der Väter sowohl des Ostens wie auch des Westens folgend, können und sollen wir darum die christliche Familie, wie der Entwurf richtig sagt, als eine Art kleine Kirche beschreiben, die das Mysterium der Einheit und Liebe zwischen Christus und der Kirche zum Ausdruck bringt.) Dann forderte er die Konzilsväter auf, als Fußnote ein Zitat, das den Familienhaushalt eine Kirche nennt, aufzunehmen. Er schrieb die Stelle Augustinus zu, in Wirklichkeit handelt es sich allerdings um ein Zitat von Johannes Chrysostomos.

In seinem Redebeitrag brachte Fiordelli Bedenken über die Zuschreibung eines «munus episcopale», einer bischöflichen Verantwortung, an die Eltern zum Ausdruck. Offenbar wurden seine Befürchtungen von anderen geteilt, da der Ausdruck schließlich aus dem Konzilsentwurf gestrichen wurde. Er nahm außerdem Anstoß an der Formulierung «in hac veluti domestica Ecclesia», die trotz seiner Einwände in den endgültigen Text übernommen wurde. Er behauptete: «Der Gedanke ist gut, aber der Ausdruck, offensichtlich paulinisch, obwohl Paulus nicht zitiert wird, besaß seinen eigenen angemessenen historischen Kontext, der sich völlig von dem Eheverständnis unterscheidet, über das hier diskutiert wird. Deshalb sollten wir, wie die Kirchenväter es getan haben, statt ‹Hauskirche› ‹kleine Kirche› sagen.» Bischof Fiordellis Vorliebe für den Begriff «kleine Kirche» basierte auf dem Gebrauch, der sich bei Johannes Chrysostomos findet, der an verschiedenen Stellen den Familienhaushalt (oikia) mit der «kleinen Kirche» (ekklesia mikra) assoziiert (Vgl. PG 62, 143; und PG 62, 549).

D.) Die endgültige Textfassung

In der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums (82. Generalversammlung, 17. September 1964, und 83. Generalversammlung, 18. September 1964) fand die Abstimmung über die revidierten Teile des Entwurfs über die Kirche statt, die mit den heutigen Nr. 9–12 von *Lumen gentium* übereinstimmen. Der endgültige Text der Konstitution über die Kirche bezieht sich unter Nr. 11 auf die Rolle der Eltern in der Familie und bezeichnet die Familie als «Hauskirche»: «In hac velut Ecclesia domestica parentes verbo et exemplo sint pro filiis suis primi fidei praecones, et vocationem unicuique propriam, sacram vero peculari cura, foveant opportet.» (In solch einer Art Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt.) Was die Verfasser damals unter «geistlicher Berufung» verstanden, entspricht dem, was wir unter Berufung zum Priestertum oder zum Ordensleben bezeichnen würden.

Obwohl in diesem Teil keine Fußnote auf eine spezielle patristische Quelle verweist, wird aus den *Acta* deutlich, daß die Verfasser des Textes hier Texte im Kopf hatten, die Fiordelli 1962 zitiert hatte, z.B. Johannes Chrysostomos, PG 54, 607, *In Gen.* Kapitel 6, § 2: «ekklesían poíeson sou ten oikían» (Mache dein Haus zu einer Kirche) und Augustinus, PL 40, 450: *De bono viduitatis*, 29: «Deinde obsecro vos per illum a quo et hoc donum acceptistis, et hujus doni praemia speratis, ut me quoque orationibus vestris memineritis inserere cum tota domestica vestra ecclesia.» (Zum Schluß beschwöre ich euch bei jenem, von dem ihr auch dieses Geschenk empfangen habt und von dem ihr die Verheißung dieses Geschenkes erhofft, daß ihr daran denkt, mich in die Gebete einzuschließen, die ihr und die ganze Gemeinde in eurem Haus verrichtet.)

Die Vorstellung der Familie als Hauskirche wird darüber hinaus in dem Dekret über das

Laienapostolat *(Apostolicam actuositatem),* Nr. 11, bestätigt, wobei die Familie hier als ein «häusliches Heiligtum der Kirche» bezeichnet wird. Der Begriff «Heiligtum» soll einen heiligen Ort für Gebet und Liebe bezeichnen. «Die Familie selbst empfing von Gott die Sendung, Grund- und Lebenszelle der Gesellschaft zu sein. Diese Sendung wird sie erfüllen, wenn sie sich in der gegenseitigen Liebe ihrer Glieder und im gemeinsamen Gebet vor Gott als häusliches Heiligtum der Kirche erweist (tamquam domesticum sanctuarium Ecclesia se exhibeat) ...» Das Dekret über das Laienapostolat wiederholt hier genau die gleichen Worte hinsichtlich der Verantwortung der Eltern, die Berufungen ihrer Kinder zu fördern, die sich in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche finden.

Dieser Abschnitt über das Familienleben in den Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Laien lehnte sich an die Lehräußerungen vorheriger Päpste an, besonders an die Enzyklika *Casti connubii* (1930) von Pius XI., an zahlreiche Ansprachen von Pius XII. und an Abschnitte aus der Enzyklika Johannes' XXIII., *Mater et Magistra* (1961). Eine ausführliche Untersuchung der besonderen Wortentlehnungen des Konzils von den vorhergehenden päpstlichen Schriften böte Material für ein nützliches Studienprojekt.

Im gleichen Jahr (1962), als Bischof Fiordelli zum ersten Mal von der Familie als einer «Hauskirche» sprach, erschien ein umfangreicher Artikel des in Paris lebenden orthodoxen Theologen Paul Evdokimov über die gleiche Thematik. Ob Bischof Fiordelli oder seine theologischen Berater von dem französischen Aufsaz, der in *L' Anneau d'Or: Cahiers de spiritualité conjugale et familiale* veröffentlicht wurde, gekannt haben oder nicht, ist nicht bekannt, aber es war ein unverhoffter Zufall[10]. Evdokimovs Untersuchung enthält zusätzliche patristische Quellenangaben und konzentriert sich stärker auf die Beziehung zwischen den Ehepartnern als ausdrücklich auf die Familie und das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Die beiden Beiträge ergänzen einander wirkungsvoll und stellen eine geglückte Symbiose von östlicher und westlicher Theologie dar.

In der auf das Konzil folgenden Zeit hält die häufige Verwendung des Begriffs der «Hauskirche» an. In seiner nach-synodalen Apostolischen Konstitution *Familiaris consortio* (Über die Rolle der christlichen Familie in der Welt von heute) faßt Papst Johannes Paul II. die Arbeit der Internationalen Bischofssynode 1980 über das Familienleben zusammen, verweist darauf, was das Zweite Vatikanische Konzil über die Familie als Hauskirche gesagt hat, und geht gleichzeitig über das Thema hinaus.

In ähnlicher Weise veröffentlichten die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika während der Vorbereitungen für das von den Vereinten Nationen ausgerufene Internationale Jahr der Familie am 17. November 1993 einen eindrucksvollen Hirtenbrief mit dem Titel «Follow the Way of Love»[12]. Dieser Hirtenbrief ermutigt Familien dazu, ihr Heim als eine Hauskirche zu betrachten (eine Auffassung, die, wie der Text sagt, bereits in der «frühen Kirche grundgelegt wurde» und «Jahrhunderte hindurch zu wenig beachtet, aber durch das Zweite Vatikanum wieder eingeführt worden ist»). Er stellt diese Lehre in den Zusammenhang einer Communio-Ekklesiologie und macht deutlich, daß die «Hauskirche natürlich nicht in sich selbst vollständig ist. Sie sollte sich mit anderen Gemeinden und anderen Gemeinschaften innerhalb der größeren Kirche zusammentun und von ihnen unterstützt werden» (436).

Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Familie als Hauskirche stellt ein nützliches Gegengewicht zu der seit dem Trienter Konzil verbreiteten Überbetonung der Ehe als Vertrag dar. Sie hat dazu beigetragen, das Bewußtsein dafür wieder zu schärfen, daß das christliche Ehepaar und seine Kinder an einer dauerhaften sakramentalen Realität teilhaben, durch die sie geheiligt und eingeladen sind, sich aktiv an dem äußeren Auftrag der Kirche zu beteiligen, besonders durch Dienst und Gastfreundschaft. Die Herausforderung für die heutige Kirche besteht darin, das geistliche Potential der Familie zu fördern. Es werden neue pastorale Ansätze gebraucht, um Familien zu ermöglichen, ihre liturgischen und geistlichen Reichtümer zu verwirklichen[13]. Obwohl es vom Katholizismus theologisch richtig war, die Familie als «Hauskirche»

wiederzuentdecken, wird die Lehre in ein Vakuum hineinformuliert, das versäumt, ernsthafte Probleme anzusprechen, die im Dialog mit Soziologen, Psychologen und Demographen, um nur ein paar zu nennen, behandelt werden müßten. Auf dem Weg der Katholischen Kirche ins neue Jahrtausend werden ihre Lehrer aufmerksam zuhören und die Zeichen der Zeit gewissenhaft aufdecken müssen.

[1] Zur Entstehung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche vgl. U. Betti, Histoire chronologique de la Constitution, in: L'Eglise de Vatican II, hrsg. von G. Baraúna, Bd.1, Unam Sanctam 51a: (Paris 1967) 57-83.

[2] Bischof Fiordelli wurde am 9. Januar 1916 in Città di Castello geboren. Er wurde 1938 zum Priester und 1954 zum Bischof geweiht. Am 7. Dezember 1991 trat er als Bischof von Prato zurück.

[3] Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. 5 Bde. in 25 Folianten, zzgl. 2 Bde. Anhang, 1 Bd. Index (Vatikanstadt 1960-1989) (im folgenden als «Acta synodalia» bezeichnet). Die Originalfassung (1962) des Schemas *De Ecclesia* ist in Acta synodalia, Bd. I, Teil 4, 12-121 enthalten.

[4] Acta synodalia, Bd. I, Teil 4, 309-311.

[5] Acta synodalia, Bd. II, Teil 1, 794-795.

[6] Acta synodalia, Bd. II, Teil 1, 215-281.

[7] Acta synodalia, Bd. II, Teil 1, 259.

[8] Acta synodalia, Bd. II, Teil 2, 264, Anmerkung 8.

[9] Acta synodalia, Bd. II, Teil 3, 21-24.

[10] Deutsche Übersetzung nach Aurelius Augustinus, Das Gut der Witwenschaft, übertragen von Dr. Anton Marxen, (Würzburg 1952) Nr. 29, 35.

[11] Paul Evdokimov, Ecclesia domestica, in: L' Anneau d'Or: Cahiers de spiritualité conjugale et familiale, 107 (162) 353-362; nachgedruckt in seinem Werk La Nouveauté de l'Esprit: Etudes de spiritualité. (Spiritualité orientale no. 20) (Bégrolles 1977) 218-236.

[12] Der englische Text befindet sich in Origins 11, 28-29 (24. Dezember 1981) 437-468. Die lateinische Fassung ist enthalten in AAS 74 (1982) 81-191.

[13] Vgl. Origins 23, 25 (Dezember 1993) 433-443.

[14] Als besonders nützlich in diesem Zusammenhang haben sich folgende Untersuchungen erwiesen: M. u. K. Finley, Christian Families in the Real World: Reflections on a Spirituality for the Domestic Church (Chicago 1984); J.B. u. K. McGinnis, Family as Domestic Church, in: One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge, hrsg. von J. A. Coleman (Maryknoll, N.Y., 1991) 120-134.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

MICHAEL A. FAHEY

1933 geboren; graduierte im Fach Philosophie an der Universität Löwen (Belgien) sowie im Fach Theologie an der Universität Tübingen, wo er 1970 zum Doktor der Theologie promovierte. Heute ist er Dekan und Professor für Ekklesiologie und Ökumenismus an der Katholischen Fakultät des St. Michael's College in Toronto, Ontario, Kanada. Seit 1970 ist er theologischer Berater der Orthodoxen-Römisch-katholischen Beratungen in den Vereinigten Staaten von Amerika. Zu seinen letzten Veröffentlichungen gehören der Artikel «Church» in Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives (Minneapolis 1992) und Ecumenism: A Bibliographic Overview (Westport 1993). Anschrift: University of St. Mary's College, Faculty of Theology, 81 St. Mary Street, Toronto, Ontario M5S 1J4, Kanada.

François Kabasele Lumbala

Kirche als Familie in Afrika

Afrikas Bischöfe haben auf der afrikanischen Synode in Rom ihr Verständnis kirchlicher Existenz auf den Begriff gebracht: «Kirche als Familie». Gleich nach den ersten Sitzungen bestimmte das Dokument der Kommissionen[1]: «Das Modell dieser Kirche Afrikas ist das einer Kirche als Gemeinschaft, als Communio. Es kommt im afrikanischen Umfeld treffend zum Ausdruck in der Bezeichnung der Kirche als Gottesfamilie. Um diese zentrale Idee wird die Verkündigung des Evangeliums in Afrika und auf Madagaskar gelebt, um diese Kernidee bildet sie ihre Strukturen. Die Auffassung der Kirche als einer Gottesfamilie wurzelt in der Heiligen Schrift; sie hat ihre anthropologischen Wurzeln aber auch in den afrikanischen und malegassischen Kulturen.»

Mit dieser Vorstellung wird die konziliare Idee der Kirche als «Volk Gottes» nicht beiseite geschoben, die Bedeutung der Familie für den afrikanischen Kontinent wird unterstrichen: Familie als «Quellort, an dem die Modelle kirchlicher Experimente entspringen, so wie sie in Afrika gelebt werden. (...) Der Familiengeist wird auf die kirchliche Gemeinde übertragen und wird so zu einer festen Grundlage, um die Gemeinschaft der Kirche als Gottesfamilie konkret leben zu können, als Volk, das in der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes versammelt ist. Diese Kirche wird an der Basis als Hauskirche erfahren, und zwar unter verschiedenen Benennungen: Christliche Basisgemeinde, lebendige Kirchengemeinde, kleine christliche Basisgemeinde (...), Eckstein für den Bau der Kirche von heute und morgen»[2]. Das ist der Weg, den die Forschungsarbeit in Theologie und Katechese einschlägt.

Nun hat aber doch Jesus im Evangelium diesen Familienbanden anscheinend einen Dämpfer aufgesetzt: «Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig» (Mt 10,37f) und: «Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes hören und danach handeln» (Lk 8,21). Jesus vernachlässigte seine Familie gewiß nicht; er wollte aber allen klarmachen, daß man seine Familie nicht dem Reich Gottes vorziehen kann; er hat die Tatsache, daß man das Gottesreich unbedingt vorziehen muß, wenn es zu einem Konflikt zwischen diesen beiden Werten kommt, deutlich unterstrichen. Das Wort vom Abschlagen der Hand und vom Ausreißen des Auges, wenn sie uns am Eintreten ins Gottesreich hindern sollten, zielt in die gleiche Richtung. Wenn Jesus von seiner Mutter (seinen Schwestern und Brüdern) als von jener spricht, die den Willen Gottes tut, dann nicht, um Maria zu diskreditieren, sondern um uns zu einem solchen Handeln anzuspornen, daß sogar die familiären Bande im Hinblick auf Gottes Plan verwandelt und auf die Erfüllung des Willens Gottes hingelenkt werden. Mit anderen Worten, es genügt nicht, mit jemandem durch das Blut verbunden zu sein; dieses Blutsband muß auch für das Evangelium Zeugnis geben.

Die Familie war in Afrika von jeher eine Realität ersten Ranges und wird es bleiben. Diese Völkerschaften gründen nämlich wesentlich auf Bund, Gemeinschaft und Solidarität. Natürlich hat die Entwicklung der modernen Städte Schwarzafrikas heutzutage zu einer neuartigen Vernetzung der beruflichen, nachbarlichen und religiösen Beziehungen geführt. Auffallenderweise strukturieren sich diese neuen Beziehungen jedoch nach dem Muster einer Familie. Man wird den Eindruck nicht los, daß der Afrikaner durch dieses neue Bezugsnetz hindurch unermüdlich das familiäre Band weitertradieren und, wenn nötig, auch zurückholen will. Im Arbeitsbereich zum Beispiel, auf der Baustelle, in der Werkstatt, im Büro usw. trifft man auf «Älteste» (ältere Brüder, ältere Schwestern) und «Nachgeborene» (jüngere Brüder, jüngere Schwestern), «Väter», «Mütter» und «Kinder» je nach Altersschichten. Nicht zufällig kennen unsere Christengemeinden in den Stadtvierteln «Gemeindeälteste»; man redet sich hier nicht mit «Herr

soundso» oder «Frau soundso» an, sondern mit «Papa soundso» oder «Mama soundso». In den meisten dieser Gemeinden wird der Diözesanpriester «Papa Abbé» oder «Chef Abbé» genannt.

Selbst in der Ferne bewahrt sich der Afrikaner eine ganze Reihe wichtiger Bezüge zu seiner Familie und seinen Ahnen. 1983 hatte man eine zairische Ordensschwester, heute mit ewigen Gelübden, als Anstifterin einer Revolte vor den Ordensrat geladen. Sie stand unter dem Verdacht, ihre jungen Mitschwestern zum Widerstand gegen einen traditionalistischen «Seelenführer» angestachelt zu haben. Der gute Pater war von den Reformen des Konzils völlig überrollt; er hatte die Schwestern genötigt, weiterhin das weiße europäische Gewand zu tragen, denn er war der Ansicht, der afrikanische Lendenschurz *(pagne)* sei ein «Kleid der Prostitution». Es wurde beschlossen, die Schwester wegzuschicken, aber eine der Ratschwestern hatte ihr den Beschluß zugeflüstert. Am Vorabend ihrer Vorladung vor den Schwesternrat vertraute die Beschuldigte die ganze Sache ihrem verstorbenen Vater mit folgenden Worten an: «Du, mein Vater, du weißt, daß ich es aufrichtig meinte, als ich die anderen gegen diesen alten ‹Bock› aufwiegelte; er ist ja wirklich völlig im Hintertreffen und führt uns in den Untergang. Unternimm etwas da droben, greife ein in diese Affäre!» Die Konvokation wurde wegen einer plötzlich notwendigen Abreise der Oberin und des Paters vertagt und schließlich ganz aufgehoben.

Derselben Schwester wird einige Jahre später am Tag ihrer Reise nach Brüssel ungefähr um fünf Uhr unterwegs zum Flughafen auf dem großen Boulevard der Stadt ihre Handtasche geraubt mit dem Paß, dem belgischen Geld, den Empfehlungsschreiben und dem Flugschein. Sie bricht in Tränen aus. Sie denkt inständig an ihren verstorbenen Vater und fleht ihn an: «Papa, schlaf nicht!» Sie geht weiter, läuft durch alle Geschäfte, in denen sie vorher gewesen war. Etwa eine halbe Stunde später sieht sie vor einem der Geschäfte eine Schar Leute stehen und den Wagen der Schwestern heranfahren. Einer der Männer erblickt die Schwestern und schreit: «Hallo, Schwestern! Da ist eine Schwester bestohlen worden! Man sieht es auf dem Paßfoto und dem Ausweis hier!» Die Schwestern erkennen ihre eigene Mitschwester und die Handtasche, die man ihr eineinhalb Stunden zuvor gestohlen hat.

Ein in Frankreich studierender afrikanischer Priester wollte eine seiner Schwestern, die sehr krank war, zu einer Behandlung kommen lassen. Ihre Stimme war völlig erloschen. Es fand sich aber keine Möglichkeit für eine solche Reise. Eines Abends, es war schon dunkel, dachte sie intensiv an ihre verstorbene Mutter und vertraute ihr diese Sorge an. Am nächsten Morgen begab sie sich zu einem französischen Priester, der sich ohne Zögern für die Beschaffung eines Dokuments einsetzte, mit dessen Hilfe die Angelegenheit ihre Lösung fand. Das war im Jahre 1985.

Serge, 23 Jahre alt, bekannter Fußballspieler der Elfenbeinküste und ehemals Kapitän der Nationalmannschaft, hatte gerade einen Vertrag auf zweieinhalb Jahre mit einer bedeutenden Madrider Mannschaft abgeschlossen. Radio-France-Internationale interviewte ihn am 8. Januar 1994 für das Sportmagazin «Afriquematin». Angesichts der erfreulichen Aussichten bat man ihn um eine Stellungnahme. Er sagte daraufhin etwa folgendes (ich zitiere aus dem Gedächtnis): «Ich werde alle meine Kraft einsetzen zu Ehren meiner Ahnen und aller meiner Angehörigen. Ich werde den anderen Afrikanern den Weg bahnen. Ich bitte meine Familie, mich zu segnen, damit ich hier in Spanien keine Schwierigkeiten bekomme, weder mit den Leuten des Landes, noch mit den anderen Spielern. Ich werde mich bemühen, daß alles gut geht.» Und der Kommentator des R.F.I., für den eine solche Lebensphilosophie sicher ein böhmisches Dorf war, schloß: «Serge bittet seine *Fans,* für ihn zu beten!»

Diese Berichte zeugen von der Aktualität und Originalität dieser Erfahrung der Familie und besonders der Ahnen im Alltag der Afrikaner. Ich habe sie Milieus entnommen, die im allgemeinen auf niedriger Kulturstufe stehen, um die Dauerhaftigkeit dieser Haltung besser sichtbar zu machen. Der überkommene Ahnenkult entwickelt sich weiter, wie jedes Kulturelement; er ändert zum Beispiel seine Formen den auftretenden Umständen und sozial-wirtschaftlichen Strukturen entsprechend.

Aber der tiefere Grund bleibt. Und gerade diese Tatsache ist für unsere Kirchen Afrikas unumgänglich geworden; sie muß in die Strukturen der Organisation und des Lebens der Kirche in Afrika aufgenommen werden.

Einer der bedeutendsten Versuche, die Familienstruktur in das Leben der Kirche zu integrieren, kam in den christlichen Riten und Zelebrationen Schwarzafrikas zum Vorschein. Pastor Willy Mnyagwata aus Zimbabwe zog die «Ältesten der Blutsverwandten» zur christlichen Versöhnung bei zwei sich Streitenden heran[3]. Fast alle afrikanischen Eucharistiegebete enthalten eine Erwähnung der Ahnen; sie werden angerufen oder mit dem Gemeindegebet verbunden[4].

Bei der Ablegung von Ordensgelübden oder bei der Priesterweihe nimmt die Familie des Kandidaten eine wichtige Stelle ein[5]. Zum Beispiel ergreift die Familie beim Aufruf des Kandidaten das Wort, um ihr Kind zu segnen und es mit Kaolin zu bezeichnen. Wir geben zur Illustration einen Auszug aus einem Rituale des Kasayi, einer Kirchenprovinz in Zaire, wieder:

Wenn der Bischof zu Beginn der Zeremonie die Frage stellt, ob die Kandidaten würdig seien, antwortet der sie vorstellende Priester: «Nach Ansicht derer, die sie während ihrer Ausbildung begleitet haben, sind sie würdig. Aber ihre Eltern befinden sich hier. Man muß auch sie anhören, denn die Schultern sind nie höher als der Hals.»

Daraufhin wendet sich der Bischof an die Eltern und fragt, ob sie etwas sagen möchten und ob sie dieses ihr Kind wirklich von Herzen gern hergeben wollen. Sodann bekunden die Eltern ihre Freude, bezeugen ihren eigenen Einsatz an der Seite ihres Kindes und bitten die Kirche, sich seiner anzunehmen. Das geschieht mit Worten wie diesen: «Dieser Mann (...) ist von unserem Blut. Sein Engagement ist auch das unsrige. Wir schenken ihn gern der Kirche. Wir werden ihm beistehen. Aber behütet ihn wohl. Schafft ihm gute Arbeitsverhältnisse. Umgebt ihn mit menschlicher Wärme und Fürsorge. Wir haben unsere Arbeit getan. Tut nun die eure.»

Dann wenden sich die Eltern ihrem Sohn zu und geben ihm etwas Kaolin, wobei sie sprechen: «Das Insekt, das die Bohne zerfrißt, steckt innen drin. Wir haben dich zur Welt gebracht, wir werden dich niemals verraten. Wir kämpfen weiter an deiner Seite. Hier das Kaolin. Wir sind mit dir.» Dann streichen sie ein wenig weißes Kaolin auf die Stirn ihres Sohnes. Der Bischof beschließt diesen ersten Teil der Zeremonie mit den Worten: Wir wählen diese Kandidaten in den Kreis der Priester. Und die ganze Versammlung klatscht Beifall.

Dieses Bild der Kirche als Familie führt zu Konsequenzen. Sie weisen über das Nächstliegende hinaus. Denn es erhebt sich ja die Frage: Wird man soweit gehen und im Leben der Christen auch den traditionell üblichen Ehebund anerkennen und nicht gleich jene als im Konkubinat lebend betrachten, die nach dem alten Brauch geheiratet haben? So ein Urteil hört man ja immer noch. Nun muß man aber wissen, daß nur jene Familien gesellschaftlich anerkannt werden, die nach dem gebräuchlichen Ritus gegründet wurden. Wenn ein Paar lediglich religiös, d.h. kirchlich getraut ist, wird es nicht als «verheiratet» angesehen. Die Kirche sollte also den Schritt wagen und die Strukturen, die die Familien schützen, anerkennen.

Auch in Hinsicht auf die Lebensweise der afrikanischen Priester ist in Richtung dieser Familienekklesiologie ein weiterer Schritt erforderlich. In einer Ortskirche nach dem Bild der Familie muß der verantwortliche Pfarrer ein verheirateter Mann sein, ein Familienvater. Andernfalls ist er nur ein Beamter, der für einige Zeit in ihrer Mitte weilt. Die Rolle des Chefs und des Ältesten verlangt in unseren afrikanischen Kulturen eheliche Erfahrung, die bedeutende psychologische Kräfte in der verantwortlichen Leitung einer Menschengruppe zum Einsatz bringt. Man braucht nur einmal hinsehen, wie man in unseren Traditionen die Ehelosen behandelt. Sie sind Kinder, ganz gleich, wie alt. Gewiß gibt es afrikanische Traditionen, wonach eine sexuelle Enthaltsamkeit verlangt wird. Das geschieht aber immer nur für eine begrenzte Zeit, für eine bestimmte rituelle Dauer, nie für ein ganzes Leben. Nicht weniger wichtig ist die Erfahrung der menschlichen Sexualität in der Gemeinschaft mit dem Schöpfer und in der Solidarität mit den Ursprüngen. Darum be-

sitzt ja auch ein Verstorbener, der kein Kind gezeugt hat, bei den Bantus nicht den Rang eines «Ahnen», Symbol für die Ausstrahlung des Lebens.

Doch wird damit der gottgeweihte Zölibat in Afrika nicht angefochten oder sogar verurteilt. Man versteht es sehr wohl, wenn gewisse Personen auf jeden Geschlechtsverkehr verzichten, ja sogar auf jeden Verkehr mit dem gewöhnlichen Leben überhaupt, um über ein wichtiges Ereignis (Krieg, Reise, Begegnung usw.) zu «wachen». Das liegt ganz in der Linie mancher afrikanischer Traditionen. Zu diesen Personen zählen die *Ordensleute* in Afrika; sie begeben sich für den Sieg des Gottesreiches gleichsam in Quarantäne. Aber die Leitung christlicher Gemeinden ist nicht ihre Sache; unseren Kulturen entsprechend, muß die Rolle des «Chefs und Ältesten» von verheirateten Männern übernommen werden. Die *Ordenspriester* können also nicht mehr Pfarrer sein. Sie können nur noch zu spezifischen Aufgaben in der Pfarrei herangezogen werden.

Auf keinen Fall darf dies aber den Einsatz zahlreicher Diözesanpriester schwächen, die aufgrund der geltenden Struktur ehelos bleiben müssen. Sie halten an ihrem Engagement fest aus Treue zum gegebenen Wort und in der Überzeugung, im Zölibat die erforderliche Wahl gefällt zu haben, die Wahl des Glaubens und des Gottesreiches in dem gegebenen Gesetzesrahmen, der ihnen von einer Organisationsstruktur auferlegt worden ist. Denn wenn gewählt werden muß zwischen «heiraten» oder «dem Reich Gottes im Priestertum dienen», dann wird der Gläubige, der zum priesterlichen Dienst berufen ist, den Dienst des Gottesreiches wählen. Deswegen darf er aber nicht den Gedanken von sich weisen, es könnten doch auch andere Organisationsstrukturen entstehen, möglicherweise in Kirchen, die ihren eigenen Weg suchen, wie eben in Afrika, und zwar in Strukturen und Lebensweisen, die sowohl mit dem Evangelium als auch mit dem wahren Afrika übereinstimmen.

So ist also die Auffassung der Kirche als einer Familie dazu geeignet, die Kirchen Afrikas auf ihrem eigenen Weg wirksam zu fördern. Zugleich kommt dabei aber auch das eigentliche Afrika zu Gesicht, das Afrika, wo die menschlichen Gemeinschaften an den Werten des Bundes festhalten und diese Blutsbande sorgsam bewahren wollen. Das verrät eine Weltanschauung und eine Lebensauffassung, bei der die Menschen und alle Lebewesen in enger Gemeinschaft des Lebens miteinander verbunden sind. Man sieht hier, wie Schwarzafrika in seinen kirchlichen Strukturen an seine tiefen Wurzeln und seine Weltauffassung anzuknüpfen sucht. Es ist eine wahre Herausforderung: Die Evangelisierung Schwarzafrikas wird nur dann in die Tiefe gehen, wenn die Familien und die Blutsbande evangelisiert werden, d.h. wenn man sie dahin bringt, sich in der Erfüllung des göttlichen Willens zu festigen. Hierbei kann der Begriff der Kirche als Familie die Rolle eines Katalysators spielen.

[1] Außerordentliche Bischofssynode für Afrika, Bericht der Kommissionen (Vatikanstadt 1994) 45.

[2] Bericht, aaO. 47.

[3] Inculturating the Reconciliation Experience, in: Spearhead 92 (1986) 31.

[4] Vgl. das vom C.R.T.M., Paris, veröffentlichte Dossier: A travers le monde célébrations de l'eucharistie (Paris 1981); E. Uzukwu, Liturgy, Truly Christian, Truly African (Nairobi 1982).

[5] F. Kabasele, Alliances avec le Christ en Afrique (Athen 1987) 287-294.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

FRANÇOIS KABASELE LUMBALA

afrikanischer Priester, Theologe und Liturgiewissenschaftler, Professor für Katechese und Liturgie an mehreren Hochschulen in Zaire und Europa. Veröffentlichungen Alliances avec le Christ en Afrique (Athen 1987); Ntendeleelu mujidila (Heilige Liturgie) (Kananga 1990); Symbolique bantu et symbolique chrétienne (Kinshasa 1991); zahlreiche Artikel über die Inkulturation christlicher Riten in Afrika. Anschrift: 3, Pirgotelous, 116.35 Athen, Griechenland.

Márcio Fabri dos Anjos

Für eine Spiritualität des Familienlebens

Bei den Überlegungen, die wir hier anstellen, scheint es wichtig, dafür Sorge zu tragen, daß wir die Spiritualität so weit wie möglich mit der in den Familien wirklich gelebten Erfahrung in Verbindung bringen. Wir wollen hier zumindest versuchen, einem Idealismus zu entgehen, der die Spiritualität allzu leicht in einen Spiritualismus verwandelt. Aber das ist nicht so einfach. Wenn wir hier von der Wirklichkeit des Familienlebens sprechen, so ist damit eine ganze Welt von verschiedenen Erfahrungen gemeint.

Sie hat einerseits eine gesellschaftliche Dimension, die aus Kulturen, Familienmodellen und einem Netz wirtschaftlicher und politischer Beziehungen besteht. Andererseits umfaßt das Leben der Familie eine Entwicklung, welche die beiden äußersten Punkte des Lebens ihrer Mitglieder verbindet, nämlich alles, was zwischen Geburt und Tod geschieht: Geburt, Kindheit, Jugend, die Zeit der Verliebtheit, Eheleben, Fruchtbarkeit, Trennungen, Einsamkeit, das Leben als Witwe oder Witwer, Tod. Außerdem muß man an die umständebedingten unterschiedlichen Situationen denken, denen wir unterworfen sind, wie. z.B. Gesundheitszustand oder Krankheit. Wir werden also die Mitglieder ein und derselben Familie in ziemlich unterschiedlichen Situationen antreffen; und die Familie selber in einer großen Vielfalt unterschiedlicher Lebensmuster und Situationen.

Angesichts solcher Unterschiede scheint es leichter, einfach bloß einen *geistlichen Diskurs über das Familienleben* zu führen. Tatsächlich geschieht dies häufig, wenn man eine Gruppe von Personen in einer bestimmten Situation betrachtet und sich ihnen mit theologischen und geistlichen Überlegungen zuwendet. Dieser Diskurs hat seine wichtige Bedeutung, da er dem geistlichen Leben auf jenen gesellschaftlichen und umständebestimmten Ebenen Nahrung zukommen läßt, auf denen die Menschen sie wirklich brauchen, z.B. in der Zeit der Verliebtheit und der Werbung, in der Vorbereitung auf die Heirat, in den wertvollen Erfahrungen und Schwierigkeiten des Ehelebens, in ihrer Fruchtbarkeit.

Wichtig ist aber auch der *Diskurs über die Spiritualität des Familienlebens.* Dieser fordert einige Abstraktion, aber er hat seinen Nutzen darin, daß er für die geistlichen Diskurse über die Familien und ihre Mitglieder kritische Grundlagen schafft. So wird die Spiritualität zur systematischen theologischen Reflexion. Das ist es, was wir hier versuchen, wobei wir uns intensiv bemühen wollen, den Diskurs nicht allzu abstrakt werden zu lassen.

Deswegen halten wir uns im besonderen zwei Gruppen innerhalb unserer westlichen Kultur vor Augen: die Familien der Armen, die aufgrund ihrer Armut den Idealnormen einer sozusagen offiziellen Spiritualität nicht entsprechen; und die Familien, die in ihren Mitgliedern mit der zwingenden Notwendigkeit konfrontiert sind, angesichts der neuen Paradigmen des gesellschaftlichen Lebens die christliche Spiritualität neu zu erfinden. Wir überlassen dem Leser die Aufgabe, von dorther Möglichkeiten der Anwendung auf seinen eigenen Kontext zu bedenken.

1. Worauf die Spiritualität abgestimmt werden sollte

Angesichts der starken Beeinflußbarkeit des Familienlebens und der Veränderungen, denen es ausgesetzt ist, ist es richtig, wenn wir dafür sorgen, daß seine starken Momente und seine Grundlinien deutlich erkennbar werden. Die eigentlich systematisch-theologische Behandlung des Themas kreist damit nicht länger nur um die Gemeinschaft der Ehegatten, die, obwohl sie von wichtiger Bedeutung ist, doch nur *eine* Dimension des Familienlebens ist. So «muß man fast in die Zeit vor zweihundert Jahren zurückspringen, um einer nicht bloß einfach so gelebten, sondern auch kritisch analysierten und bewußten Familienspiritualität zu begegnen»[1].

Beim Versuch, unseren Horizont auszuweiten, ist es vielleicht hilfreich, drei starke Dimensionen des Familienlebens in Augenschein zu nehmen: den Weg der geschlechtsbestimmten Liebe einschließlich der Erfahrung des Zeugens und des Gezeugtseins; die Öffnung zur Gesellschaft und die Eingliederung in sie; die Konfliktbestimmtheit.

1.1 Der Weg der menschlichen Liebe

Die grundlegende anthropologische Erfahrung der geschlechtsbestimmten Liebe bildet einen Weg, der das ganze Leben der Familie in ihrem Aufbau und ihrer Entwicklung durchzieht. Er mündet in der Erfahrung des Zeugens und des Gezeugtseins. Die Familie bietet ihren Mitgliedern einen geschützten Raum für die Entwicklung der verschiedenen Phasen dieser Erfahrung der Liebe: der Liebe der Ehegatten, der Mutter und des Vaters, der Söhne und Töchter, der Heranwachsenden und der jungen Männer und Frauen, welche die ersten Schritte aus der Familie hinaus lernen. Selbst in Verbindung mit neuen Einstellungen und modernen Möglichkeiten sind Kindheit und Alter immer noch zwei Pole des Lebens, welche zeigen, daß es Bedürfnisse und Herausforderungen zur Sorge füreinander im Verhältnis zwischen den Familienmitgliedern gibt.

Bei aller Aufmerksamkeit für die Ehegatten hat die Spiritualität des Familienlebens bezüglich der Söhne und Töchter weniger zu sagen gehabt - abgesehen von ihrem Eintreten für die Forderung des vierten Gebotes. Noch weniger sehen wir eine Spiritualität, welche die Erfahrung der Zeugungskraft, die Wege der Verliebtheit und die Entdeckung möglicher Sexualpartner begleitet. Wir sind mehr daran gewöhnt, Normen für das moralische Verhalten vor Augen zu haben, Normen, die zumeist negativer Art sind.

Außerdem scheint es wichtig, auf die Grundbeschaffenheit der Familie hinzuweisen, die darin besteht, daß diese immer in Beziehungen existiert: zu anderen Menschen und Familien, zur Gesellschaft und ihren Gruppierungen, Systemen und Strukturen. Diese Erfahrung ist eine entscheidende Vorgabe für den Umgang mit einer Spiritualität des Familienlebens. Im Grunde genommen könnte das natürlich heißen, daß die Familie keinen Zweck in sich selbst hat. Sie besteht nicht um ihrer selbst willen, sondern im Hinblick auf andere Beziehungen, die über sie selbst hinausreichen. Wie wir aus den Evangelien wissen, ist Jesus selbst Schwierigkeiten entgegengetreten, die sich aus der Selbstverschließung von Familien seiner Zeit ergaben, indem er für Öffnung und Solidarität warb. Heute konfrontiert uns das moderne Leben außer mit der Erfahrung der Selbstverschließung der Familien auch mit der Erfahrung des Gegenteils, nämlich der Auflösung der Familienbeziehungen, ohne daß dies schon eine Verstärkung der anderen sozialen Beziehungen wäre.

1.2. Spiritualität in Konfliktsituationen

Die Konfliktbestimmtheit ist eine andere Dimension, welche die Erfahrung des Familienlebens durchzieht. Wir sind es gewohnt, die Spiritualität in einem Idealentwurf und eben deswegen als harmonisch und konfliktfrei zu sehen. Konflikte nimmt man höchstens auf der Ebene der Ethik wahr. Im Familienleben erfährt man viele Konflikte, die einfach mit der eigenen Entwicklung der Personen und ihrer Beziehungen zusammenhängen. Konfliktsituationen werden aber vor allem dann zu einer besonderen Herausforderung, wenn die Wirklichkeit nicht nur noch weit vom Ideal entfernt ist, sondern wenn die Erreichung des Ideals unmöglich wird. Die Idealisierung nimmt Gestalt an in der Vorstellung von Lebensmodellen oder Verhaltensweisen, die nicht realisierbar sind.

Ein Beispiel dafür ist die Frage einer Spiritualität nach dem Scheitern einer Ehe, besonders wenn eine neue Verbindung gefolgt ist. Aber dies ist nicht das einzige Problem. Ich kenne eine Frau, die ihrem Sohn bekannt hat, daß sie versucht hatte, ihn im dritten Monat der Schwangerschaft abzutreiben. Sie sagte ihm: «Das war die verzweifeltste Gebärde meiner Liebe zu dir. Wir waren sehr arm, und dein Vater war ein gewalttätiger Trinker. Ich wollte, daß du verschont bliebest von der Hölle, die das Leben für mich und deine fünf Geschwister war. Es war die Güte Gottes, die

andere Wege dafür öffnete, daß du geboren werden und leben konntest.»

Wie man sieht, ist Spiritualität inmitten von Konflikten unterschiedlicher Art herausgefordert. Wir begegnen vor allem in den armen Familien Konfliktsituationen in Form von Asymmetrie der Sozialbeziehungen. Das Fehlen elementarer Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben wie Gesundheit, Arbeitsplatz, Erziehung und Ausbildung sowie Wohnung versetzen die Familienmitglieder leicht in Situationen des Konfliktes untereinander; und die ganze Familie bringen sie in Konflikt mit den geltenden Modellen für das gesellschaftliche und religiöse Leben.

2. Grundzüge einer christlichen Familienspiritualität

Schließlich ist zu fragen: Was ist Spiritualität und worin besteht sie? Der Spiritualität kommt ein Platz zu in unserer Existenz als Menschen, als geschichtlich lebende Wesen, die einer Sinngebung für ihr Leben bedürfen. Wir benötigen Motivationen, um leben und handeln zu können. Also gilt: «Die Spiritualität ist die Motivation, welche den Lebensentwurf und jedes Engagement durchtränkt.» Über Sinngebung und Motivationen zu reden, bedeutet, über Mystik und über Spiritualität zu reden[2]. Spiritualität ist ein Werk des Geistes Gottes.

Das will auch heißen, daß wir, ehe wir von einer christlichen Spiritualität des Familienlebens reden, eine «grundlegende allgemeinmenschliche Spiritualität»[3] gelten lassen müssen, mit deren Hilfe wir das Leben entwerfen und ihm die rechte Ausrichtung geben angesichts seiner Überraschungen, inmitten der Dynamik seiner Entwicklung und der Konflikte, die es mit sich bringt.

Die religiösen Gemeinschaften haben die Aufgabe, Grundlagen zu schaffen und eine Mystik zu pflegen, die (in unserem Fall) Motivationen für das Familienleben in seinen verschiedenen Dimensionen geben können. Leider können wir hier nicht näher eingehen auf die unterschiedliche kulturelle und religiöse Vielfalt, welche die Weisheit der Menschheit in diesem Sinn besser illustrieren könnte. Aber wir müssen uns fragen, was die wichtigsten Grundzüge einer Spiritualität des Familienlebens in christlicher Sicht sind.

Die Synode über die Familie hat 1980 (in Nr. 36 ihres Schlußdokumentes) die Spiritualität des Familienlebens mit sechs Hauptleitgedanken charakterisiert: Unser Sinn für die Schöpfung (Fruchtbarkeit), für den Bund («ein einziges Fleisch»), für das Kreuz, für die Auferstehung, für das Leben in der Transparenz des Zeichen-Seins und in der eschatologischen Hoffnung. Wir wagen es, hier eine andere Weise zu suchen, wie man einige Grundlinien aufweisen könnte.

2.1. Berufung zur Heiligkeit

Dieser weitgespannte Begriff bietet, obwohl man sich nur selten ausdrücklich auf ihn bezieht, den großen Gesamtzusammenhang der christlichen Spiritualität für das Familienleben. Einerseits bedeutet er, anzuerkennen, welch eine großartige Sache es ist, daß wir in den Prozessen unseres Familienlebens Menschen sind (vgl. *Gaudium et spes* 3). Andererseits ruft er den Gedanken an die Geschichtlichkeit, an die Verpflichtung zum Fortschreiten und auch an die Doppeldeutigkeit, in der wir leben, in Erinnerung. So ist die Dynamik des Wortes «Berufung» sehr geeignet, um die Entwicklung und selbst die Fehlschläge des Lebens in der Familie zu begleiten. Hier finden wir die Inspiration für das Familienleben in allen seinen Dimensionen und in den Anforderungen, vor die es gestellt wird, wenn es auf die volle Höhe der Nachfolge Jesu kommen soll.

2.2 Von Weisheit bestimmtes Verständnis der menschlichen Liebe

Die Erfahrung der Liebe ist etwas Grundlegendes in der Erfahrung des Familienlebens. Nicht als ob diese Liebe immer ein romantisches Erlebnis wäre. Aber selbst ihr Fehlen und die Spannungen, in die sie gerät, beweisen ihre zentrale Bedeutung. Die Spiritualität des Familienlebens kommt also notwendigerweise auf dem Weg über die Interpretation des

Sinnes der hier erfahrenen menschlichen Liebe zustande. Schon in den ältesten biblischen Traditionen erkennen wir die Nähe zwischen der Erfahrung der Gatten- und Kindesliebe und der Erfahrung dessen, wer Gott ist. Die Erfahrung der Liebe in der Familie (selbst der verratenen Liebe wie bei Hosea) bietet eine Grundlage, auf der erfahren werden kann, wer Gott ist: Liebe, Bund. Man geht von der in der Familie gelebten Erfahrung aus, um Gott zu erfahren. Eine Umkehrung dieser Deutung erlaubt genau eine geistliche Deutung der in der Familie gemachten Erfahrung: Gott, der Liebe ist, bezeichnet uns auf eine Weise, die unsere Existenz betrifft, mittels der Familienbindungen mit den Zeichen des Bundes und der Liebe. So ist die Erfahrung der menschlichen Treue in der Familie «die Grammatik, mit deren Hilfe Gottes ... Treue buchstabiert werden kann»[4]. Die Familie ist so gleichsam die gelebte Botschaft, daß wir alle aus der Liebe und für die Liebe geboren werden. Hier, in Liebe und Solidarität, wird mit allem Nachdruck der reiche Wert der Familienbindungen betont.

Die Kirche hat bis zur Herausbildung dieser Begrifflichkeit eine lange Entwicklung durchgemacht. Von einer negativen Sicht der Sexualität her, deren Ursprung auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurückgeht[5], ist sie schließlich dahin gelangt, die Zeugung und Aufzucht des Nachwuchses als vorrangige Zwecke der Ehe in den Mittelpunkt zu rücken. Das Zweite Vatikanische Konzil (*Gaudium et spes* 47–52) hat bekanntlich eine Auffassung als berechtigt anerkannt, die schon in den vorausgegangenen Jahrzehnten den Vorrang der Liebe gegenüber der Fortpflanzungsfähigkeit behauptet hatte. In der Enzyklika *Humanae vitae* (Nr. 9) macht Papst Paul VI. die Fruchtbarkeit in einer Beschreibung, die den Charakter einer Anthologie hat, zu einem Adjektiv für «im Vollsinn menschliche Liebe, d.h. gleichzeitig sinnenhafte und geistige Liebe».

2.3 Selbstlosigkeit im Licht der Liebe-als-Geschenk des Christus

Diese Hauptachse der christlichen Spiritualität verdient eine auf das Familienleben angewandte Deutung. Um es mit Eph 5,21ff zu sagen, wo es um die Beziehung zwischen den Ehegatten geht: Diese Vorstellung von der Liebe als vollkommener Selbstübereignung wird, mit anderen Worten gesagt, als Forderung der eigentlichen Jüngerschaft hingestellt. Als Ideal stellt sie die totale Selbstübereignung der beiden Eheleute aneinander und ihrer beider an die Kinder dar. Indirekterweise behauptet sie die Vorläufigkeit der eigenen Familie, die berufen ist, sich immer wieder umzustellen und schließlich sogar zu verschwinden zugunsten ihrer Mitglieder und des Aufbaus des Lebens der Gesellschaft.

Wir wissen, daß die Selbstlosigkeit eine lange Lehrzeit fordert. Diese Lehrzeit geht Hand in Hand mit der Herausforderung, Zweckmäßigkeitserwägungen und eigennützige Beweggründe hinter sich zu lassen, damit die Liebe tiefgegründet «geistlich» sein kann, ohne aufzuhören, voll und ganz menschlich zu sein. Dieser Aspekt reicht schon dazu aus, daß die Familie in ihrer Idealform als «Hauskirche» verstanden werden kann.

2.4. Die Berufung, Volk Gottes zu sein

Dieser Grundzug einer Spiritualität des Familienlebens führt uns erstens dazu, die Lehre Jesu über das Leben der Familie der Vergessenheit zu entreißen. Jesus geht dabei aus von seiner Erfahrung mit der «Familienideologie» seiner Zeit. Diese Selbstverschließung der Familien in ihre eigennützigen Interessen und ihre Blutsbindungen bringen Jesus dazu, im Blick auf die von ihm geforderte Nachfolge die Notwendigkeit eines Bruches mit den Familienbindungen zu betonen. Der Weg Jesu lenkt unseren Blick auf einen Bund, der sein Fundament in Gerechtigkeit und Solidarität hat und nicht in den Blutsbanden. Mit anderen Worten: Das «Volk Gottes» ist wichtiger als «die Familie».

Zugleich aber bedient sich Jesus in seiner Lehre der Kraft des Familienlebens, um uns das Reich Gottes vorzustellen. Gott ist Vater, und wir alle sind Brüder und Schwestern. Zumindest hinsichtlich der Spiritualität des Familienlebens können wir annehmen, daß die Rede von Gott dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist mit der Vorstellung

zu tun hat, daß wir füreinander Brüder und Schwestern sind. Der Geist Gottes lehrt uns, daß wir Söhne (und Töchter) sind wie der Sohn des himmlischen Vaters. Er lehrt uns, daß wir Brüder und Schwestern sind in einem Bund, der so weit geht, daß einer sein Blut dafür gibt. So wird die Erfahrung des Familienlebens mit der Festigkeit und Zuverlässigkeit ihrer Bindungen nicht als etwas Unwürdiges abgelehnt, sondern ist im Gegenteil dazu berufen, als grundlegende Erfahrung zu dienen, die ausgedehnt werden soll auf alle Menschen: Liebet einander als Brüder und Schwestern. (Wir verzichten darauf, Bibelzitate anzuführen, weil die entsprechenden Stellen ausreichend bekannt sind.)

In diesem Sinne gibt die Spiritualität dem Leben der Familie Nahrung, indem sie Motive bietet für eine Praxis, die ausgerichtet ist auf soziale Solidarität, auf Achtung und Mitempfinden für die Menschen außerhalb der Grenzen unserer eigenen Familie.

4. Der Spiritualität Nahrung geben

Die Spiritualität des Familienlebens hat ohne Zweifel ein Fundament in der Erfahrung der eigenen Mitglieder der Familien in all ihrer Verschiedenheit. Die Gemeinschaft aber ist die privilegierte Instanz, wenn es darum geht, solche geistlichen Erfahrungen zu sammeln, systematisch darzustellen, kritisch zu beurteilen und so auch anderen wieder vorzustellen. Im allgemeinen leistet die Gemeinschaft damit den Dienst, der geistlichen Ausrichtung des Familienlebens Nahrung zu geben, ihre wertvollsten Ausdrucksformen zu sichten und Vorschläge zu machen für innere Einstellungen und sogar für praktische asketische Verhaltensweisen.

Wir können die Ausdrucksformen «christlicher Gemeinschaft» auf zumindest drei verschiedenen Ebenen erkennen, auf denen diese Dienste getan werden: auf der Ebene der Familien selbst als Basis, auf der Ebene der Familienbewegungen und auf der Ebene der Amtskirche. Zwischen diesen gibt es natürlich eine starke Wechselwirkung, aber es ist offensichtlich notwendig, die Wichtigkeit jeder einzelnen Ebene zu erkennen.

3.1. Auf der Ebene der Familie als Basis

Auf der Ebene der Familie als Basis sammelt die «christliche Gemeinschaft» am unmittelbarsten Antworten und Anregungen zu den konkreten Problemen, denen ihre Familien in der komplizierten Wirklichkeit des Lebens begegnen. Diese ist also gekennzeichnet durch eine Vielfalt von Erfahrungen aufgrund konkreter Situationen. In diesem Bereich gibt es eine intensive Bearbeitung der geistlichen Anregungen, die von offizieller Seite kommen. Hier wird aufgegriffen, was am hilfreichsten ist; und was sich als unrealisierbar erweist, dem wird weniger Wert beigemessen. Hier schaffen die Familien sich ihre eigene «Axiologie», ihre eigenen Bewertungsmaßstäbe und «geistlichen Regelwerke». In armen Familien z.B. gewinnen die Grundbedürfnisse ihrer Mitglieder besonders nachdrückliche Bedeutung für die christliche Berufung: die heilige Sendung der Väter, dafür zu sorgen, daß ihre Kinder nicht hungern müssen, und ihren Töchtern dabei behilflich zu sein, daß sie gute Ehemänner finden (weil es dabei um das Überleben geht).

Auf dieser Ebene hat die Spiritualität als Widerstand und Kampf für das Leben erkennbarerweise Wurzeln in der örtlichen Kultur. In diesem Beitrag die verschiedenen Situationen und zugleich die reichen Erfahrungen, die wir hier antreffen, zu beschreiben, wäre eine unlösbare Aufgabe. Wichtiger als dies ist es, den Leser und die Leserin auf eine Frage aufmerksam zu machen, die auf der Ebene der Familiengemeinschaften an der Basis innerhalb ihrer Region beantwortet werden muß: Welche geistlichen Werte und Empfehlungen leiten die Menschen in der täglichen Erfahrung ihres Familienlebens tatsächlich? Welche Aufgaben werden für die wichtigsten gehalten, und welche christlichen Motivationen sind Hilfen bei der Erfüllung dieser Aufgaben?

Bei einer Beurteilung der Wertvorstellungen muß man auch erkennen, daß die christlichen Gemeinschaften an der Basis dem geltenden kulturellen Ethos unterworfen sind, ebenso wie sie dem Bombardement durch die Kommunikationsmittel der Gesamtgesellschaft mit ihren Anreizen ausgesetzt sind. Es ist verständlich, daß in die auf dieser Ebene sich

ergebende Spiritualität manche Doppeldeutigkeiten eindringen, die mit Hilfe einer Unterscheidung der Geister überwunden werden müssen. Dessenungeachtet aber ist dieses Feld reich gesegnet mit anderen Werten, die der Erwähnung wert sind. Da die Spiritualität auf dieser Ebene am meisten durch das Leben, wie es sich in der Wirklichkeit abspielt, herumgewirbelt wird, kann sie sich mit der größten Schnelligkeit den Schwierigkeiten, den Konflikten und selbst dem Versagen von Familien zuwenden. Da sie weniger an eine «Theorie der Spiritualität» gefesselt ist, erweist sie sich als wendiger, wenn es darum geht, die christliche Spiritualität dort neu zu erfinden, wo die Idealformeln, die von Familienbewegungen und von der Amtskirche verteidigt werden, es schwer haben, sich durchzusetzen.

Im Blick auf das Thema Neuerfindung der Spiritualität des Familienlebens, einer Spiritualität, welche die Konflikte und das Scheitern realistischer aufnimmt, beziehe ich mich z.B. auf die Erfahrungen der «alleinerziehenden Mütter», auf die Ehescheidungen mit Wiederverheiratung oder ohne Wiederverheiratung, ebenso auf den Versuch, einen neuen Ausgleich zwischen Sexualität und Fruchtbarkeit in den heutigen Zeiten zu erarbeiten. Angesichts dieser Erfahrungen als gegebener Tatsachen fallen uns Aufnahmebereitschaft und Verständnis leichter, empfinden wir stärker den Anreiz, uns mit einer christlichen Inspiration vorwärts auf das Leben hin zu bewegen. Mit all dem werden die von der Kirche vorgelegten offiziellen Kriterien nicht geringgeschätzt. Es handelt sich hier vielmehr darum, den «sensus fidei fidelium», den Glaubenssinn der Gläubigen, zu erkennen und eine Spiritualität im Blick auf deren wirkliche und mögliche Erfahrung hin zu erarbeiten.

3.2. Auf der Ebene der Familienbewegungen

Die Spiritualität des Familienlebens gewinnt neue Konturen, wenn man sie von den Familienbewegungen her denkt. Man muß hier den besonderen Charakter der jeweiligen Bewegung betrachten: welches gesellschaftliche Spektrum und welche Klassen sie umfaßt; welche Aspekte des Familienlebens für die Bewegung Vorrang haben; und welche spirituellen Grundlinien betont werden. Tatsächlich sind viele Familienbewegungen transregional, rekrutieren sich aus den Mittelklassen und haben ihre eigentümlichen Empfindlichkeitspunkte, die durch die Satzungen abgesichert sind. Im allgemeinen legen sie großen Wert auf die Harmonie der Ehegatten und die pädagogischen Beziehungen zu den Kindern. Unter den Armen in der Dritten Welt kann man auch andere Modelle antreffen. Es gibt Familienbewegungen, die für das Überleben und die Grundbedürfnisse kämpfen, wie z.B. die Bewegung der Landlosen, die Familien in den Favelas, den Elendsvierteln. Die Hauptachse der Spiritualität verschiebt sich in diesen Fällen natürlich in Richtung auf die hohe Bewertung der Solidarität und der gegenseitigen Hilfe. Hier aber sind die meistgenannten Familienbewegungen nicht vertreten. Es ist Sache des Lesers, festzustellen, welcherart die in seiner Region tätigen Familienbewegungen sind, welche Grundlinien der Spiritualität sie sich zu eigen machen, um dem christlichen Leben Impulse zu geben, und auf welche wichtigsten Herausforderungen sie zu antworten versuchen.

Es scheint wichtig, im Zug einer - wenn auch nur verallgemeinernden - Bewertung einerseits zu erkennen, welchen Dienst die Bewegungen für die Gestaltung und Nährung einer Spiritualität im Leben der Familie leisten. Sie verfügen über eine Macht, wenn es darum geht, Menschen zusammenzurufen; sie bilden einen Raum der Beteiligung und der Kommunikation der Familien selbst in ihrer geistlichen Erfahrung; sie unterhalten eine nahe Beziehung zu manchen konkreten Problemen, welche die Familien betreffen. Andererseits können sie auch manche Doppeldeutigkeiten mit sich bringen, u.a. die Pflege einer Familienideologie, die sich beschränkt auf die kleine Welt der Familienprobleme ohne die Dimension der Öffnung auf den Bereich jenseits der eigenen Familie; bisweilen ergibt sich diese Selbsteinschließung aus einer Beschränkung auf die Klassen, welche die eigene Bewegung im Blick hat. Aus dem überregionalen Charakter einer Bewegung entsteht oft die Gefahr, daß man Schwierigkeiten hat, sich den örtlichen Gemeinschaften einzugliedern und sich zusammen mit ihnen zu engagieren.

3.3. Auf der Ebene der Amtskirche

Auf dieser Ebene begegnen wir der von der Theologie und dem kirchlichen Lehramt und auch vom Klerus systematisch durchdachten und formulierten Spiritualität. Man muß den unentbehrlichen und kostbaren Wert des Diskurses des Lehramtes, der gekennzeichnet ist von der Sorge um die Bezugspunkte, welche die Familienspiritualität in der großen christlichen Tradition hat, anerkennen: mit Anregungen, die an Idealen orientiert sind, und mit gemeinsamen Kriterien, die Ordnung in das christliche Familienleben bringen sollen. Dieser Diskurs ist auch gekennzeichnet von der Aufgabe, die institutionelle Identität zu gestalten. Er bemüht sich um Allgemeingültigkeit für seine Anregungen, ist um eine der Tradition verpflichtete Linie bemüht und sucht nach einer vollständigen Formulierung der Lehre[6].

Die bezeichnendste Schwierigkeit auf der Ebene der offiziell vorgestellten Spiritualität liegt vielleicht in der Tatsache, daß man sie als von Idealforderungen bestimmt sieht. Das eigentliche Familienmodell, von dem her man redet, ist ein Idealmodell. Wie auch Papst Johannes Paul II. erkennt, wird es dadurch im Grund genommen schwierig, den Vorschlag einer Spiritualität für «sehr viele Menschen» zu machen, «die sich unglücklicherweise auf überhaupt keine Familie im eigentlichen Sinn dieses Wortes beziehen können». Es sind dies «weite Bereiche der Menschheit, die in größter Armut leben»[7]. Mit anderen Worten: Wir müssen schließlich erkennen, daß wir gerade für die Ärmsten kein geistliches Wort haben, das ihnen das Bewußtsein ihrer Würde als Söhne und Töchter Gottes geben könnte.

Die Frage ist kompliziert, weil die Institution ein institutionelles Modell braucht, welches das von ihr vorgestellte Ideal symbolisch zum Ausdruck bringt. Aber was für die Begriffe der Institution seinen Zweck erfüllt, kann auf der Ebene der gelebten Spiritualität nicht praktiziert werden, weil das Idealmodell als Maßstab des Wirklichen auftritt. Und dies führt dann zu Labilität und Scheitern. Gegenüber den Schwierigkeiten und dem Scheitern in der Ehe muß man sich bemühen, «Heilmittel»[8] anzubieten, das ist unbestritten. Manche aber fragen sich, bis zu welchem Punkt es uns gelingen muß, mehr Freiraum für die Barmherzigkeit zu geben, und zwar ohne das Kriterium der Liebe mit dem der Vollkommenheit zu verwechseln[9].

Es handelt sich hier nicht um Probleme, die leicht zu lösen sind. Zugleich aber läuft die Gemeinschaft Gefahr, die Signale des Geistes Gottes «auf der Rückseite der Geschichte» nicht wahrzunehmen und großartige Heldentaten der Selbstlosigkeit nicht zu erkennen und dabei Hilfe zu leisten, z.B. im Fall der «alleinstehenden Mütter», die auf heroische Weise ihren Kindern das Leben schenken; oder im Fall der Paare und Familien, die den Weg der Treue gehen, ohne daß sie sich dabei an ein offizielles Modell halten. Als Gemeinschaft können wir uns nicht einbilden, daß wir alle Situationen verstehen, und auch nicht, daß es uns gelingen könne, alle Glaubenserfahrungen mit ihren unterschiedlichen konkreten Zusammenhängen in eine Systematik einzuordnen. Wir dürfen nicht das Verhalten der Synagoge zur Zeit Jesu wiederholen, die in ihrem Eifer für den israelitischen Glauben schließlich die Armen diskriminierte, die ihren Maßstäben von Vollkommenheit nicht gerecht wurden.

4. Ausblicke und Aufgaben für die Zukunft

Die Spiritualität des Familienlebens enthält eine beunruhigende Frage gerade im Blick auf die Veränderungen, die uns mit hoher Geschwindigkeit der Zukunft entgegentreiben. Welche geistlichen Motivationen für das Familienleben können wir haben, wenn dieses sich in seinen intimsten Beziehungen verändert? Wenn wir bei dieser Projektion auf eine Zukunft, die wir großenteils schon mit Händen greifen könen, an die Familien denken, möchten wir, von einer christlichen Vision ausgehend, auf drei grundlegende Aufgaben hinweisen:

4.1. Die Liebe als etwas Unentgeltliches, Uneigennütziges wiederentdecken

Wenn die Spiritualität auf der Ebene christlicher Motivationen eingeordnet wird, so kann man doch nicht vergessen, daß es noch andere

«Spiritualitäten» gibt, die ständig angeboten werden, um zu neuen Formen des Familienlebens zu inspirieren. Bekannt ist heute die Tendenz zu einer Behauptung der Subjektivität in einem individualistischen Sinn. Die individuellen Zweckmäßigkeitserwägungen spielen eine große Rolle, wenn es darum geht, Verhaltensweisen und innere Einstellungen zu definieren. Außerdem erleichtert die heutige Organisation des Sozialwesens, in ihrem Effekt noch potenziert durch neue Produktionsweisen, in hohem Maße die Belastungen, die wir füreinander darstellen. In gewisser Weise wälzen wir in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen die Sorge, die wir früher persönlich aufzuwenden hatten, auf Dritte ab.

Was das für das Familienleben bedeutet, ist offenkundig. Schon der Begriff «Liebe» wird vereinnahmt, indem er nur noch zur Bezeichnung des Geschlechtsaktes verwendet wird. Wenn es darum geht, sich um leidende Familienangehörige, um alte Eltern und kleine Kinder zu kümmern, wälzt man diese Aufgabe gern auf Dritte ab. Im Extremfall ist es schon so weit gekommen, daß der eigene Uterus für eine Leihmutterschaft Dritten überlassen wird.

Es geht hier nicht darum, mit diesen Beobachtungen zu einer Radikalisierung der Kritik am Sozialwesen beizutragen. Ebensowenig sollen hier die technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften des modernen Lebens in Bausch und Bogen verdammt werden. Es geht vielmehr nur darum, einige Hinweise zu geben, die uns darauf aufmerksam machen sollen, daß große Umwälzungen im Gang sind, die unsere Weise zu lieben betreffen; und daß wir in einer Gesellschaft, welche die Konkurrenz als die Triebfeder der Gestaltung von Beziehungen verschärft und gleichzeitig Ressourcen verausgabt, um persönlichen Einsatz und Arbeit zu vermeiden, alte Formen und Spielräume wiederentdecken müssen, die es ermöglichen, unentgeltlich, uneigennützig zu lieben.

4.2. Neu erfinden, wie Fruchtbarkeit gelebt werden kann

Die Fruchtbarkeit als menschliche Reproduktion ist zu einem Feld für viele ethische Verbote geworden, von denen auch die Spiritualität des Familienlebens betroffen ist. Die Wissenschaft hat Mittel geschaffen, mit denen die biologische Fruchtbarkeit vollkommen von der geschlechtlichen Liebe getrennt werden kann. Praktisch hat sie der Liebe zu einer Autonomie gegenüber der Fruchtbarkeit verholfen. Zugleich werden die «sozialen Kosten» des Kinderhabens immer größer. Und die alarmierenden demographischen Daten machen deutlich, daß die Verminderung der Kinderzahl heute zu einer drängenden Frage wird, der wir uns verantwortlich stellen müssen.

Wir wollen uns hier nicht auf die aktuellen ethischen Diskussionen über dieses Thema einlassen. Aber es scheint uns wichtig, die Herausforderung, vor die die christlichen Familien gestellt sind, aus dem Blickwinkel der Spiritualität ein wenig besser neu zu bewerten. Einerseits sind diese Familien konfrontiert mit der in der Gesellschaft sehr verbreiteten antikonzeptiven und abortistischen Mentalität. Und zugleich sehen sie sich vor die Notwendigkeit gestellt, eine gewisse Geburtenplanung mit der nötigen Intensivierung der Liebesbindungen zu vereinen. Die Sorgen der Kirche sind auf die Frage fixiert, mit welchen Methoden man das bewerkstelligen könne. Vielleicht aber wäre es ein hilfreicher Ausweg aus dieser Sackgasse, den vom Zweiten Vatikanischen Konzil (AA 11) erwähnten Gedanken einer «Fruchtbarkeit im weiten Sinne» weiter zu entwickeln.

4.3. Die Solidarität radikaler leben

Die Spiritualität des Familienlebens wird immer schärfer mit der Aufforderung zur sozialen Solidarität konfrontiert werden. Mit der größten Schamlosigkeit erlaubt uns das politisch-wirtschaftliche System unserer Gesellschaft, in aller Offenheit von den «Ausgeschlossenen» zu reden. Damit treten die Unterschiede zwischen den Familien und ihren Kindern immer deutlicher zu Tage:

zwischen «Integrierten» und «Ausgeschlossenen»; zwischen denen, die in der Gesellschaft eine Chance haben, und denen, die niemals irgendeine Chance haben werden.

Wie könnte die christliche Spiritualität es

unterlassen, auf solche Gegebenheiten zu reagieren, die offenzulegen sich selbst unsere weltliche Gesellschaft schon zur Aufgabe gemacht hat? Die Aufgaben, die sich daraus ableiten lassen, sind hart und vorläufig auch noch nicht klar definiert. Aber die Solidarität mit den ausgeschlossenen Familien wird es, wenn man an die Wurzeln der Probleme herankommen will, erforderlich machen, das System zu korrigieren oder Alternativen zu ihm zu schaffen.

Es sind gewaltige Aufgaben, die uns überfordern würden, wenn alles nur an uns hinge. Dagegen aber ist zu sagen: Die unentgeltliche, uneigennützige Liebe, die in den Herzen der Armen erstickt ist und gegen die sich im individualistischen Denken alles sträubt, zu befreien, das ist das Werk des in uns wirkenden Heiligen Geistes.

[1] G. u. E. Campanini, Familia, in: S. Fiores/T. Goffi (Hg.), Dicionario de Espiritualidade (São Paulo 1989) 436.

[2] S. Galilea, El camino de la espiritualidad (Bogotá [2]1985) 26; P. Casaldáliga/J.-M. Vigil, Espiritualidade da Libertação (São Paulo [2]1993) 22–23.

[3] Eine Formulierung von P. Casaldáliga/J.-M. Vigil, aaO. 34.

[4] W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe (Mainz 1977) 33.

[5] P. Brown, Body and Society: Men, women and sexual renunciation in early christianity (New York 1988).

[6] Hier sind die großen Dokumente der Päpste zu nennen: Leo XIII., Arcanum illud (1880); Pius XI., Casti connubii (1930); Paul VI., Humanae vitae (1968); Johannes Paul II., Familiaris consortio (1981). Außerdem die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Gaudium et spes (1965).

[7] Familiaris consortio 85.

[8] Familiaris consortio 84; vgl. auch Humanae vitae 25.

[9] «Die westliche Kultur hat die Liebe zum grundlegenden Bezugswert gewählt. Die Liebe aber liebt nichts mehr als das Gute. Das Böse wird nicht geliebt. Die Liebe schließt eine Forderung in sich, die ihre Größe und zugleich ihre Grenze ausmacht: Wolle, daß der andere vollkommen sei, indem du ihn ohne Vorbehalt liebst.» J.-M. Huguenin, L'Eglise de la miséricorde, in: Teresianum 44 (1993) 281. Zitiert nach Selecciones de Teologia 33 (1994) 131, 176.

Aus dem Portugies. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MÁRCIO FABRI DOS ANJOS

1943 geboren; Lizentiat in Theologie an der Katholischen Universität São Paulo; Mitglied des Redemptoristenordens; 1975 Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; seit 1975 Professor für Moraltheologie am «Instituto Teologico São Paulo», seit 1979 an der «Faculdade de Teologia N.S. Assunção» in São Paulo. 1980–1986 Herausgeber von «Vida Pastoral» (São Paulo). Seit 1987 Direktor des «Alfonsianum Instituto de Teologia Moral». 1991 zum Präsidenten der Brasilianischen Gesellschaft der Theologen und Religionswissenschaftler (SOTER) gewählt. Herausgeber einer Schriftenreihe zur «Moraltheologie in Lateinamerika». Anschrift: Instituto de Teologia Moral, Rua Oliveira Alves 164, 04210 São Paulo, Brasilien.

Marciano Vidal

Werte und Ideale der Familie

Mit diesem Beitrag habe ich mir die Aufgabe gestellt, die *axiologische Basis* zu untersuchen, auf die sich die Familie gründet; das heißt, die Werte und die Ideale, welche das Familienleben darauf ausrichten, daß es sich hinlänglich gesund und bereichernd gestaltet, und zwar im Blick auf die Familienmitglieder selbst und auf die Gesellschaft im allgemeinen.

Um die Frage, um die es geht, genau stellen zu können, ist es notwendig, in Rechnung zu stellen, daß es immer schon verschiedene Familienmodelle gegeben hat und auch heute noch gibt. Dieser diachronischen und synchronen Pluralität von Familienmodellen entsprechen unterschiedliche einfach praktisch gelebte oder auch ausformulierte ethische Konzepte, die der Familie angeboten worden sind und auch heute noch angeboten werden. Das *Ethos* ist einer der Faktoren, die das Familienmodell bestimmen: das Modell der traditionellen Familie, das Modell der Kernfamilie, das Modell für die Zeit nach Ablösung der Kernfamilie.

Ich möchte hier nur obenhin auf die unterschiedlichen Familienmodelle reflektieren und mir vielmehr die Frage nach den Werten und Idealen der Familie *als solcher* stellen, d.h. hinsichtlich dessen, was sie an menschlicher Wirklichkeit enthält, das von allgemeingültiger Bedeutung ist – jenseits der historischen, kulturellen und situationsbedingten Variationen. Ich bin mir der möglichen Fehldeutungen bewußt, zu denen ein abstrakter und verallgemeinernder Diskurs über die Familie führen kann; aber ich glaube auch, daß es möglich ist, einige Elemente einer ethischen Minimalbasis vorzulegen, die als Faktor einer kritischen Betrachtung und der Zielbestimmung im Dienst der Bewertung und Einordnung der historischen Verwirklichungen der verschiedenen Familienmodelle dienen sollen.

Ich unterteile die Darstellung des ethischen Konzeptes in vier Abschnitte, die den vier grundlegenden Dimensionen der Familie entsprechen: ihrem Seinsgrund, ihrer Aufgabe, ihrer heutigen Situation und ihrem eigentümlich christlichen Charakter.

1. Der Seinsgrund der Institution Familie

Die Familie ist vor allem eine menschliche *Institution,* die sowohl «natürlicher» als auch «kultureller» Art ist. Insofern sie Institution ist, hat man ihr die Aufgabe zugedacht, einige Funktionen zu erfüllen, die für gewöhnlich in allgemeingültige (Erzeugung und Erziehung von Kindern) und der Veränderung unterliegende (wirtschaftliche, kulturelle, religiöse Funktionen) unterteilt werden.

Aus diesem institutionellen Blickwinkel gesehen, empfängt die Familie ihren Seinsgrund durch ein Bündel von Werten und Idealen, deren Verwirklichung sie anzustreben hat. Welcherart ist dieser axiologische Grundgehalt der Institution Familie?

In der heutigen Situation haben die dem Wandel unterliegenden Funktionen eine bemerkenswerte Veränderung durchgemacht: Einige haben ihre Wichtigkeit verloren (z.B. die politischen Funktionen), andere haben sich in ihrer Bedeutung verändert (z.B. die wirtschaftlichen Funktionen: Die Familie ist heute nicht mehr gesellschaftliche Zelle der Produktion, sondern des Konsums), und alle haben ihre Wirkungsweise verändert (in ihren Zielen, in ihrem Einflußbereich und in ihrer Intensität). Auch die allgemeingültigen Funktionen unterliegen derzeit den soziokulturellen Veränderungen. Man denke nur an das neue Verständnis und die neue Weise des Erlebens der Sexualität, an die Minderung der Bedeutung der Fortpflanzungsfunktion, an die Möglichkeit, auf Techniken von Befruchtungshilfen zurückzugreifen, u.ä.

Was sich nicht geändert hat, ist der Seinsgrund der Familie. Dieser Seinsgrund liegt in ihrer umfassenden Funktion der *Humanisierung,* der *Vermenschlichung.* Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Funktion der Familie

gleich zu Beginn seiner Ausführungen über die Ehe und die Familie erwähnt: «Das Wohl der Person sowie der menschlichen und christlichen Gesellschaft ist zuinnerst mit dem Wohlergehen der Ehe- und Familiengemeinschaft verbunden.»[1]

Derzeit erweist sich die humanisierende Funktion der Familie in einer doppelten Richtung: in ihrer *personalisierenden* Dynamik und in ihrer *sozialisierenden* Kraft. Meines Erachtens konkretisiert sich in diesen beiden Aspekten der positive Wert, den die Institution Familie für die derzeitige Situation hat. Ich glaube auch, daß die neueren Dokumente des kirchlichen Lehramtes sich in diese personalistisch-sozialisierende Sicht einordnen lassen.

a. Personalisierende Dynamik

Die Institution Familie ist der angemessene Rahmen für die Formung des menschlichen Subjektes. Diese personalisierende Funktion verwirklicht sich in der Familie mittels der folgenden Dynamismen:

❑ Indem sie die Integration des Ich fördert und so die integrale Persönlichkeit des Menschenwesens formt. «Das Vorhandensein und der Einfluß der unterschiedlichen und einander ergänzenden Modelle des Vaters und der Mutter (des Männlichen und des Weiblichen), das einigende Band der gegenseitigen Zuneigung, das Klima des Vertrauens, der Intimität, der Achtung voreinander und der Freiheit, der Rahmen des sozialen Lebens mit einer natürlichen Hierarchie, die aber durch jenes eben erwähnte Klima gemildert ist: All dies führt tatsächlich dazu, daß die Familie befähigt wird, starke und mit sich selbst im Gleichgewicht befindliche Persönlichkeiten für die Gesellschaft zu formen.»[2]

❑ Indem sie Wege öffnet zur Entwicklung einer echten zwischenmenschlichen Beziehung, durch die auch affektive Stabilität erreicht wird. «Die Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Familiengemeinschaft werden vom Gesetz des *unentgeltlichen Schenkens* geprägt und geleitet, das in allen und in jedem einzelnen die Personwürde als einzig entscheidenden Wertmaßstab achtet und fördert, woraus dann herzliche Zuneigung und Begegnung im Gespräch, selbstlose Einsatzbereitschaft und hochherziger Wille zum Dienen sowie tiefempfundene Solidarität erwachsen können.»[3]

❑ Indem sie in die menschliche Weisheit einführt, die zum Humanismus führt und sich in einem Lebensentwurf konkretisiert. Die Familie ist «eine Schule reichentfalteter Humanität»[4]; in ihr «leben verschiedene Generationen zusammen und helfen sich gegenseitig, um zu größerer Weisheit zu gelangen»[5]. Die Familie ist der menschliche Ort, an dem die zu Lebensentwürfen gemachten Werte vermittelt werden.

b. Sozialisierende Kraft

Die personalisierende Funktion der Familie darf nicht in privatistischem Sinn verstanden werden. Im Gegenteil: Der in der Familie gelebte Personalismus empfängt seinen vollen Sinn erst in der sozialisierenden Kraft der Familieninstitution. «Die Förderung einer echten und reifen Gemeinschaft von Personen in der Familie wird zu einer ersten unersetzlichen Schule für gemeinschaftliches Verhalten...»[6]

Die sozialisierende Funktion der Familie verwirklicht sich auf folgende Weise:

❑ Indem sie als Beispiel dient für die Stiftung eines Gefüges sozialer Beziehungen auf der Basis von Werten, die ein «familiäres Klima» erzeugen, d.h. auf der Basis von gegenseitiger Achtung, Gesprächsfähigkeit und Liebe.

❑ Indem sie der entpersonalisierenden und vermassenden Macht des heutigen gesellschaftlichen Lebens entgegenwirkt. «Angesichts einer Gesellschaft, die in Gefahr ist, den Menschen immer mehr seiner personalen Einmaligkeit zu berauben und zur ‹Masse› zu machen und so selbst unmenschlich und menschenfeindlich zu werden mit der negativen Folge so vieler Fluchtversuche - wie zum Beispiel Alkoholismus, Drogensucht und auch Terrorismus -, besitzt und entfaltet die Familie auch heute noch beträchtliche Energien, die imstande sind, den Menschen seiner Anonymität zu entreißen, in ihm das Bewußtsein seiner Personwürde wachzuhalten, eine tiefe Menschlichkeit zu entfalten und ihn als aktives Mit-

glied in seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Gesellschaft einzugliedern.»[7]

❑ Indem sie einen Lebensentwurf vermittelt, der, da er sich kritisch gegen soziale Ungerechtigkeit wendet, die Subjekte in Verhaltensweisen einübt, die der sozialen Veränderung zugute kommen können.

Die doppelte Funktion der *Personalisierung* und der *Sozialisierung* bildet den unverrückbaren Wert der Familieninstitution in der derzeitigen gesellschaftlichen Situation. Das Zweite Vatikanum, Papst Paul VI. und Papst Johannes Paul II. sind sich einig in ihrer Sicht der vermenschlichenden Funktion der Familie. Ihr gemeinsames Denken kommt in dem folgenden Zitat zum Ausdruck: «Die Familie ist, wie die Väter der Synode in Erinnerung gerufen haben, der ursprüngliche Ort und das wirksamste Mittel zur Humanisierung und Personalisierung der Gesellschaft; sie wirkt auf ihre eigene und tiefreichende Weise mit bei der Gestaltung der Welt, indem sie ein wahrhaft menschliches Leben ermöglicht, und das vor allem durch den Schutz und die Vermittlung von Tugenden und Werten. Nach den Worten des II. Vatikanischen Konzils ‹leben in der Familie verschiedene Generationen zusammen und helfen sich gegenseitig, um zu größerer Weisheit zu gelangen und die Rechte der Personen mit anderen Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens zu vereinbaren›.»[8]

2. Die Sendung der Familie

Dem «Sein» der Familie entspricht eine Aufgabe. In Verbindung mit dieser finalistischen Betrachtung der Familie kommt ein anderes Bündel von Werten und Idealen in den Blick, das ich in diesem zweiten Teil meines Beitrags darstellen möchte.

Das Apostolische Schreiben «Familiaris consortio» konkretisiert die Sendung der Familie in den folgenden vier allgemeinen Aufgaben[9]:

❑ Bildung einer Gemeinschaft von Personen;

❑ Dienst am Leben;

❑ Beteiligung an der Entwicklung der Gesellschaft;

❑ Beteiligung am Leben und an der Sendung der Kirche.

Ausgehend von der Fragestellung dieses Beitrages, bringe ich hier eine Analyse der ersten und der dritten Aufgabe, wobei ich anmerken möchte, daß die zweite Aufgabe (Dienst am Leben) in diesen beiden enthalten ist und daß die vierte in den Rahmen einer eigentlich innerkirchlichen Überlegung zum Thema Familie gehört.

a. Bildung einer Gemeinschaft von Personen

Die Familie wird im tiefsten Grund bestimmt durch die zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie besteht «in vielfältigen interpersonalen Beziehungen - der Beziehung zwischen den Ehegatten, der väterlichen und mütterlichen, der kindlichen, der geschwisterlichen Beziehung -, durch die jede menschliche Person in die ‹Familie der Menschheit› und die ‹Familie Gottes›, die Kirche, eingeführt wird.»[10]

Die interpersonalen Beziehungen in der Familie machen aus ihr eine *Gemeinschaft von Personen*: «Die von der Liebe begründete und beseelte Familie ist eine Gemeinschaft von Personen: des Ehemanns und der Ehefrau, der Eltern und der Kinder, der Verwandten.»[11] Daher ist die *communio* die Lebensform der Familie: «Das Gesetz der ehelichen Liebe ist *Gemeinschaft und Mitbeteiligung*, nicht Herrschaft», und das Ziel der Familie ist es, «dahin zu gelangen, daß sie wirklich ein Mittelpunkt der *Gemeinschaft und Mitbeteiligung* wird»[12].

Die Familie wird auch in Zukunft der privilegierte Ort für Gemeinschaft und Beteiligung sein, und zwar mittels der folgenden dynamisch wirkenden Faktoren:

❑ Sie teilt der Liebe die Rolle als Prinzip der Gemeinschaft zu: «Ohne die Liebe kann die Familie nicht als Gemeinschaft von Personen leben, wachsen und sich vervollkommnen.»[13] «Die Liebe, die die zwischenmenschlichen Beziehungen der verschiedenen Familienmitglieder beseelt, stellt die innere Kraft dar, welche die familiäre Einheit und Gemeinschaft gestaltet und lebendig macht.»[14]

❑ Sie bewirkt, daß die Liebe in der *Auferbauung der Personen* praktiziert wird. «Die Familie ist die Formstätte von Personen» (Medellín).

«Insofern die Familie eine Einheit und Gemeinschaft von Personen ist und immer mehr werden muß, findet sie in der Liebe die Quelle und den andauernden Antrieb, jedes ihrer Mitglieder in seiner hohen Würde als Person... anzunehmen, zu respektieren und zu fördern... Das sittliche Kriterium für die Echtheit der ehelichen und familiären Beziehungen besteht in der Förderung der Würde und Berufung der einzelnen Personen, die sich in vollkommener Weise finden, wenn sie sich selbstlos hingeben.»[15]

❑ Sie öffnet innerhalb des Gefüges der Familie Wege, über die der ganze Reichtum der interpersonalen Gemeinschaft in das Familienleben einströmen kann:

- mittels *Haltungen der Selbstlosigkeit;*
- mittels *Haltungen ständiger Versöhnungsbereitschaft:* die Familiengemeinschaft «verlangt eine hochherzige Bereitschaft aller und jedes einzelnen zum Verstehen, zur Toleranz, zum Verzeihen, zur Versöhnung»[16];
- mittels *Haltungen der Respektes und der Förderung der jeweiligen persönlichen Einzigartigkeit:* Die Familiengemeinschaft akzeptiert und fördert jedes ihrer Mitglieder als «eine neue, einmalige und unwiederholbare Person»[17].

❑ Die Familie begünstigt *wirksame Formen der Beteiligung* am Familienleben. Dazu bedarf es einer Familienstruktur, die folgende Eigenschaften aufweisen muß: a. demokratisch (statt autoritär); b. egalitär (statt durch eine paternalistische und machistische Vormachtstellung bestimmt); c. Mitverantwortung ermöglichend (statt das Leben nach dem Schema Autorität-Gehorsam regelnd).

c. Beteiligung an der Entwicklung der Gesellschaft

Wenn die Familie tatsächlich ein Ort der Gemeinschaft und der Anteilnahme ist, wird sie auch zu einer «Förderin der [menschlichen] Entwicklung» (Medellín). «Die täglich zu Hause erlebte und gelebte Gemeinschaft und Anteilnahme in Freud und Leid bildet die konkreteste und wirksamste Schule für die aktive, verantwortliche und erfolgreiche Eingliederung der Kinder in den größeren Raum der Gesellschaft.»[18]

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner Aussage, die Familie sei «eine Schule reich entfalteter Humanität»[19], nicht nur eine gute Formulierung geprägt, sondern auch eine wichtige Seite des Familienlebens entdeckt. In der Familie wird Menschlichkeit geschaffen; in ihr verdichtet sich die Weisheit der Menschheit; in ihr gelingen lebendige Synthesen, die «das Fundament der Gesellschaft»[20] bilden.

Damit die Familie wirklich Schule der Humanität und der Gemeinschaftsfähigkeit sein kann, muß sich das Familienleben an einem System von Werten orientieren, die sich um den folgenden axiologischen Kern als ihre Achse bewegen:

❑ Sinn für *wirkliche Gerechtigkeit,* die zur Achtung der personalen Würde jedes Menschen führt;

❑ Sinn für *wirkliche Liebe,* die gelebt wird als aufrichtige Sorge und uneigennütziger Dienst für die anderen, besonders für die Ärmsten und am meisten Notleidenden;

❑ *Hingabe seiner selbst* als das Gesetz, das die Familienbeziehungen bereichert und das die unersetzbare Pädagogik zur Einführung in den Wert des Dienstes an der Gesellschaft ist – im Wissen darum, daß Geben seliger als Nehmen ist;

❑ ein Bemühen darum, daß im Heim der Familie *hellwach bewußte Menschen* herangebildet werden, die über Kritikfähigkeit und Dialogbereitschaft verfügen, so daß sie soziale Ungerechtigkeit wahrnehmen, empfinden und anklagen können und sich um Lösungen bemühen können;

❑ das Schaffen einer *Gesinnung, die es vorzieht, mehr zu sein,* statt mehr zu haben, mehr Macht ausüben zu können und mehr zu wissen, ohne zugleich mehr zu dienen.

Die Schaffung einer Gemeinschaft von Personen und die Beteiligung an der Entwicklung der Gesellschaft bilden derzeit zwei Hauptaufgaben der Familie. So bietet sie einen «Dienst am Leben» (dieses im weitesten Sinn verstanden) an, und zugleich beteiligt sie sich «am Leben und am Dienst der Kirche»[22].

3. Antwort auf die besonderen Herausforderungen der heutigen Situation

Von der Reflexion über den Seinsgrund und die Sendung der Familie müssen wir nun übergehen zu einer Betrachtung der heutigen

Situation. Welche Werte und Ideale müssen besonders im Blick auf die Familie in ihrer derzeitigen Situation angeboten werden?

a. Die Herausforderungen der heutigen Situation

Mit hinlänglich ernst zu nehmenden und weithin akzeptierten Analysen kann man behaupten, daß wir - wenigstens in den westlichen Ländern - eine tiefgreifende historische Veränderung erleben, hinsichtlich dessen, wie die Familie verstanden und gelebt wird. Diese Veränderung vollzieht sich in ihren Grundzügen auf den folgenden drei Ebenen:

❑ *Auf der Ebene der Werte, die das Universum der Sinndeutungen der Institution Familie bestimmen:*

Die Familie stützt sich auf einige Werte, die ihr «Sinn» verleihen (sowohl in ihrem Binnenraum als auch nach außen). Es gibt einige universale Werte: die persönliche Selbstverwirklichung, die Entwicklung des affektiven Lebens und der Sexualität, der Wunsch der Eltern, etwas an ihre Kinder weiterzugeben, die Möglichkeit, sich mittels der Familie in das weitere Netz der Sozialbeziehungen einzufügen. In der Weise, wie diese Werte verstanden und gelebt werden, ist also eine bemerkenswerte Veränderung im Gang. Es genügt, an das folgende zu denken:

1. Die veränderte Auffassung von der Sexualität, die nicht mehr mit der Möglichkeit der Fortpflanzung gleichgesetzt, sondern als eine Dimension der Freiheit der Person verstanden wird.

2. Der Wandel des Verständnisses der Beziehung des Individuums zur Gesellschaft: Gegenüber dem «Kommunitarismus» vergangener Epochen tritt heute der «Individualismus» als Forderung nach persönlicher Selbstverwirklichung auf den Plan.

3. Der Wandel, der sich vollzogen hat in der Art und Weise, wie das persönliche Glück verstanden und erfahren wird: Es wird mehr «kurzfristig» geplant, und es wird gelebt ohne Verrechnung mit dem «Gegenposten» des Asketismus und des Verzichtes, und gewertet wird hier mit Hilfe realistischer Maßstäbe ohne Konzessionen an einen metaindividuellen und metahistorischen Ausgleich.

❑ *Auf der Ebene der Struktur, welche die Familie als «Institution» darstellt:*

Die Veränderungen, die unter diesem Aspekt festzustellen sind, sind derart, daß sie ganz offensichtlich auch eine Veränderung des in der Familie geltenden «Modells» bewirken. Solche Veränderungen vollziehen sich in den folgenden Faktoren, welche der Familienstruktur Gestalt verleihen:

1. Die Ehe als institutioneller Ursprung der Familie hat sich auf den Pol Freiheit und Individualismus hin bewegt: Von der Vernunftehe oder der von zwei Familien arrangierten Ehe ist man übergegangen zur «Allianzehe», von dieser zur «Fusionsehe» (Verschmelzungsehe), und von dieser zur Ehe einer bloß formlosen Vereinbarung.

2. Die Gestalt einer bloß auf formloser Vereinbarung begründeten Ehe («Zusammenleben», freie Partnerschaft) läßt ein neues Familienmodell entstehen: die Familie, die von nicht ehelich verbundenen Partnern gegründet wird.

3 Die Einführung der Ehescheidung schafft Raum für neue «Haushalte»: Haushalte von «Singles», von Alleinlebenden; Familienaggregate, in denen aus vorausgegangenen Ehen stammende Kinder leben (Mehrelternfamilien).

4. Am Rande der Ehe und der freien Verbindungen heterosexueller Paare entstehen andere Formen wie die Verbindungen zwischen Homosexuellen, von denen manche schließlich dahin gelangen können, daß sie Familien bilden, und zwar mittels Anwendung von Techniken der Befruchtungshilfe.

❑ *Auf der Ebene der Funktionen des Lebenszyklus der Familie*

1. Die innerhalb der Familien gelebten Beziehungen werden immer egalitärer (aufgrund des abnehmenden «Machismus» und des zunehmenden Selbstbewußtseins von Frauen) und demokratischer (aufgrund des Verschwindens des elterlichen Patriarchalismus und der Bejahung der Rechte der Kinder).

2. Die Fruchtbarkeit wird in einer mehr verantworteten Weise gelebt («freie» und nicht «blindlings hingenommene» Fruchtbarkeit). Im Zusammenhang mit den niedrigen Geburtenraten muß man erwähnen, daß in manchen Fällen seitens der in freier Lebensgemeinschaft oder Ehe lebenden Paare die Zeugung von Kindern von vornherein ausgeschlossen wird,

so daß «kinderlose Familien» gegründet werden. Am Rande der Ehe gibt es dann noch die Erfahrung der Fruchtbarkeit bei Jugendlichen, bei alleinstehenden Müttern («Einelternfamilien) und die Fruchtbarkeit mittels Reproduktionstechniken unter ärztlichem Beistand bei «Jungfrauen», die ohne Ehe oder Sexualpartnerschaft Mütter werden möchten.

b. Die Antwort der Ethik auf die neuen Herausforderungen

Man braucht axiologische Unterscheidungen, um Orientierungen für die neuen Situationen von Familien in der heutigen Zeit geben zu können. Um dies an Beispielen zu zeigen, will ich mich auf drei Werte beziehen, die meines Erachtens einer Neuformulierung bedürfen, wenn man auf die Herausforderungen von heute antworten will.

❑ *Das Verständnis der menschlichen Sexualität:* Es gibt immer noch die an Augustinus orientierte Sicht der menschlichen Sexualität und ihrer Rolle innerhalb der Ehe und der Familie: einen gewissen anthropologischen Pessimismus, eine Betonung der Enthaltsamkeit als der ethisch-religiösen Überwindung der Begierde, übertriebene Verknüpfung von geschlechtlichem Tun und Fortpflanzung. Diese augustinische Strömung muß durch andere theologische Entwürfe auf nichtaugustinischer Basis temperiert werden. Einzig und allein auf diese Weise wird man eine voll und ganz positive und ausgewogene christliche Sicht der Ehe und der Familie anbieten können.

❑ *Eine klare Interpretation des Begriffs und des Grundsatzes einer «verantwortlichen Elternschaft»:* Manchmal schockieren bestimmte gutgemeinte und richtig formulierte familienpolitische Erklärungen mit einer wenig erleuchteten Deutung der katholischen Lehre über die Fortpflanzung. Weder der Totalitarimus der gesellschaftlichen Mächte noch die unverantwortliche Einstellung der Ehegatten sind mit der Ausübung der verantworteten Elternschaft zu vereinbaren. Im Gegenteil: Die Verantwortung der Ehegatten bildet im Verein mit der respektvollen und wirksamen Hilfe der Gesellschaft die grundlegenden Erfordernisse der verantworteten Elternschaft. Die katholische Lehre hat die Grenzen der Intervention durch die Gesellschaft[23] ebenso ins Blickfeld gerückt wie die Verantwortung der Ehegatten[24]. Manche Interpretationen einschränkender Art fixieren sich mehr auf die «Grenzen», die der Intervention der Gesellschaft gesetzt sind, und vergessen darüber die Schärfung des gesellschaftlichen und sogar auf die Welt in ihrer Gesamtheit bezogenen Verantwortungsbewußtseins, das in Verbindung mit dem Vollzug der Fortpflanzung durch die Ehegatten mehr und mehr entsteht. Ich glaube, daß man, ohne den freien und personalen Charakter der Ehegatten zu vergessen, auch die ethischen Implikationen, die sich aus der weltweiten Demographie ergeben, mit ins Spiel bringen muß.

❑ *Richtige Wertung der Ehe als Institution:* Eines der Probleme, mit denen die Theologie der Familie sich befassen muß, ist die Krise, welche die institutionelle Dimension der Ehe, insofern sie Ort des Ursprungs der Familie ist, durchmacht. Ich habe schon mehrfach vermerkt, daß es Familiengruppierungen gibt, die sich von der Ehegatten-Familie unterscheiden und/oder Alternativen zu ihr darstellen. Vom stabilen heterosexuellen Paar (mit oder ohne Familie) über die Familie von Lesbierinnen (die mittels Anwendung von Reproduktionstechniken unter ärztlichem Beistand zustandekommen) bis hin zur Einelternfamilie gibt es eine ganze Skala unterschiedlicher Familiensituationen, die sich von der Situation der aus der Ehe erwachsenen Familie unterscheiden. Welche Antwort haben wir auf diese Situation in unserer Familienpolitik?

Das allgemeine Kriterium lautet: «Der Wert der Ehe als Institution muß von den öffentlichen Autoritäten anerkannt werden. Die Situation der unverheirateten Paare darf nicht auf derselben Ebene eingeordnet werden wie die der ordentlich geschlossenen Ehen.»[25] Ohne sie auf derselben Ebene einzuordnen wie die auf Ehe gegründete Familie, müssen die nicht auf Ehe gegründeten Familien doch Gegenstand der Familienpolitik sein, vor allem, was die von der Gerechtigkeit geforderte Aufmerksamkeit für die Kinder betrifft.

4. Spezifisch christliche ethische Sensibilität

Das Apostolische Schreiben «Familiaris consortio» nennt die vorrangige Option für die Armen als eines der Kriterien für das Verständnis der christlichen Sendung der Familie[26].

Die christliche Familie ist eine *offene und für die Sache der am meisten Notleidenden engagierte* Familie. Dies ist einer der echt «christlichen» Wesenszüge im Verständnis der Familie.

Daraus folgt, daß eine Familienpolitik, die den Anspruch erhebt, von der christlichen Sicht der Familie inspiriert zu sein, diese vorrangige Option für die armen und marginalisierten Familien widerspiegeln muß. Ich unterstreiche hier einige Anliegen, die vorrangig bedacht werden müssen:

❑ Politische Maßnahmen wirksamer Hilfe für die Familien, die an sozialer und kultureller Marginalisierung leiden[27]:

- Familien von Ethnien, die kulturell, wirtschaftlich, politisch und sozial benachteiligt sind;
- verarmte Familien;
- Familien mit (körperlich oder geistig) Behinderten;
- Familien mit Drogenabhängigen, zu Haftstrafen Verurteilten und sonstwie Marginalisierten;
- alte Menschen, die an menschlicher und sozialer Marginalisierung leiden;
- Familien von Emigranten, von Flüchtlingen und im Exil Lebenden.

❑ Hilfe für die zerrütteten Familien und die Familien, die ein ganzes Bündel von Hilfen brauchen, um die besondere Sendung der Familie in unserer Zeit verwirklichen zu können. In diesem Sinn muß die Politik für die Errichtung von *Zentren für Familienpflege* sorgen, für einen sozialen Dienst, der frei sein muß von einer parteipolitischen Gängelung und der die berufliche Qualifikation immer höher bewerten muß.

❑ Besondere Aufmerksamkeit für diejenigen, *die der Familie beraubt sind.* «Weite Bereiche der Menschheit leben in größter Armut, wo das wahllose Zusammenleben der Geschlechter, die Wohnungsnot, die Unordnung und mangelnde Festigkeit in den Beziehungen zueinander sowie das Fehlen jeglicher Kultur es praktisch unmöglich machen, von einer wahren Familie zu reden. Sodann gibt es Menschen, die aus verschiedenen Gründen in der Welt allein geblieben sind. Doch gibt es auch für sie alle eine ‹Frohbotschaft der Familie›.»[28]

Unter denen, die der Familie beraubt sind, verdienen *die ihrer Eltern beraubten oder von ihren Eltern verlassenen Kinder* besondere Aufmerksamkeit. Die Familienpolitik muß zum Wohl dieser ihrer Familien beraubten Kinder Möglichkeiten begünstigen, daß sie adoptiert oder als Pflegekinder aufgenommen werden können. Christliches Empfinden bejaht die Adoption, weil es sieht, daß die christliche Sendung der Familie darin eine ihrer Ausdrucksmöglichkeiten findet[29].

[1] Gaudium es spes 47.
[2] Medellín. III, IIA, 1.
[3] Familiaris consortio 43.
[4] Gaudium et spes 52.
[5] Ebd.
[6] Familiaris consortio 43.
[7] Ebd.
[8] Familiaris consortio 43; das dort angeführte Zitat ist «Gaudium et spes» (52) entnommen; Papst Paul VI. hatte es seinerseits in «Populorum progressio» (36) übernommen.
[9] Familiaris consortio 17-64.
[10] AaO. 12.
[11] AaO. 18.
[12] Puebla 582 und 568.
[13] Familiaris consortio 18.
[14] AaO. 21.
[15] AaO. 22.
[16] AaO. 21.
[17] Puebla 584.
[18] Familiaris consortio 37.
[19] Gaudium et spes 52.
[20] Ebd.
[21] Vgl. Familiaris consortio 28-41,
[22] Vgl. Familiaris consortio 49-64.
[23] Charta der Familienrechte, vorgelegt vom Römischen Stuhl (22. Oktober 1983) Art. 3.
[24] Gaudium et spes 50.
[25] Charta der Familienrechte, Art. 1.
[26] Vg. Familiaris consortio 47.
[27] AaO. 41, 44, 47, 77.
[28] AaO. 85.
[29] Apostolicam actuositatem 11; Familiaris consortio 41.

Aus dem Spanischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARCIANO VIDAL

1937 in S. Pedro de Trones (León, Spanien) geboren. Mitglied des Redemptoristenordens. Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Salamanca. Doktorat in Moraltheologie an der Academia Alfonsiana in Rom. Ordentlicher Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Comillas (Madrid) und am Instituto Superior de Ciencias Morales, dessen Direktor er zur Zeit ist. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Moral de Actitudes, 4 Bände (Madrid ^{8}1990-1991); Diccionario de Etica teológica (Estella 1991); Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral (Madrid 1994); La propuesta moral de Juan Pablo II (Madrid 1994); La familia en la vida y en la obra de Alfonso de Liguori (1696-1787) (Madrid 1995). Anschrift: Manuel Silvela 14, E-28010 Madrid, Spanien.

CONCILIUM aktuell

Jean-Pierre Jossua

In memoriam Yves Congar

Unser Lehrer und Freund ist in der Nacht vom 21. zum 22. Juni 1995 im Alter von 91 Jahren nach einer langen Krankheit, die in der letzten Zeit die Ausmaße des Unerträglichen angenommen hatte, verstorben. In die Trauer über diesen Verlust mengt sich das Gefühl der Dankbarkeit dafür, ihn gekannt zu haben, so viel von ihm empfangen zu haben und all das, was er für die Kirche geleistet hat, ermessen zu können.

Er war bekanntlich einer der Gründer von CONCILIUM und hat in diese Zeitschrift große Hoffnungen gesetzt. Durch seine Arbeit für die Stiftung, durch seine Beiträge, durch seine zuverlässige Lektüre der einzelnen Hefte, seine Korrekturen an den ersten Entwürfen für die einzelnen Themenhefte und durch seine Beiträge bei den Generalversammlungen ist er - so kann man es wohl sagen - zu einer der tragenden Persönlichkeiten für CONCILIUM geworden. Zuversichtlich hat er die verschiedenen Etappen in der Entwicklung der Zeitschrift mitverfolgt, auch wenn er gelegentlich gegenüber einer bestimmten Einstellung oder Ausdrucksweise Verärgerung zeigen konnte, und noch vor kurzem fragte er mich nach der für dieses Jahr geplanten Reform der Zeitschrift.

Es ist unmöglich, in diesem Rahmen seinen Werdegang und sein Werk zu würdigen. Beides ist LeserInnen und MitarbeiterInnen von CONCILIUM wohlvertraut. Lediglich zwei Punkte seien in Erinnerung gerufen:

Die Liebe zur Kirche, das Bestreben, ihr durch ein ekklesiologisches Denken zu dienen, und der Streit um ihre Reform mündeten seit 1930 in eine zentrale Sorge: die Sorge um die Einheit der Christen. Sicherlich mußte Yves Congar dieses Gebiet verlassen und widmete sich vielen anderen Arbeiten - Arbeiten, die sich mit den Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils deckten und aufgrund deren er jene beachtliche Rolle auf dem Konzil spielen konnte. Aber all das geschah im Hinblick darauf, der Einheit den Weg zu bereiten. Auf diesem Gebiet hat sich sein Denken stets weiterentwickelt, angefangen von «Chrétiens désunis» (1937) über «Chrétiens en dialogue» (1964) bis zu «Diversités et communion» (1982); letzteres Werk zeugt von einem sehr entschlossenen Vorwärtsschreiten.

Doch diese Leidenschaft für die Kirche und ihre Einheit war keineswegs ekklesiozentrisch. Ihr Ziel war die Verkündigung und die Annahme der Frohen Botschaft. Sie hatte eine Welt im Blick, der Yves Congar in einer zunehmend offenen Haltung begegnete und deren Eigengewicht und Autonomie er bejahte.

Diese Sichtweisen und diese Sorgen sind auch die unseren, in den je unterschiedlichen kulturellen Kontexten, und unsere dankbare Würdigung geht einher mit einem Engagement, das Yves Congars Bemühen fortsetzt.

Aus dem Französischen übers. von Dr. Bruno Kern M.A.

«CONCILIUM aktuell» wird redaktionell von Miklós Tomka verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Redaktionskomitees von CONCILIUM wieder.

WIR HABEN AUSGELIEFERT.



Wissen, worum es geht.

528 Seiten,
Format: 14 x 22,4 cm
Leinen mit
Schutzumschlag,
DM 29,80, öS 233,–,
SFr 29,80

Der NEUE Erwachsenenkatechismus.
Der Leitfaden für praktisches Christsein heute. Lang erwartet. Jetzt bei Ihrem Buchhändler.

Verlag HERDER **Verlagsgruppe engagement**

Vorwort

Leonardo Boff/Virgilio Elizondo

Ökologie und Armut - Schrei der Erde, Schrei der Armen

Seit seinen Anfängen hat das ökologische Denken unterschiedliche Phasen durchgemacht. Es überwand das Stadium des bloßen *Artenschutzes*, der sich auf die Erhaltung von im Aussterben befindlichen Arten beschränkte. Ebenso überwand es das Stadium des bloßen *Naturschutzes*, dem es darum ging, Naturschutzgebiete mit einer entsprechenden Artenvielfalt zu schaffen, die für einen ökologischen Tourismus interessant sein mögen; ökologisches Handeln aber beschränkte sich auf diese abgegrenzten Räume, außerhalb derer die Natur nach wie vor mißachtet wurde. Es unterzog dann den bloßen *Umweltschutz* der Kritik, der so tat, als hätte es Ökologie nur mit der natürlichen Umwelt zu tun, und dabei vom Menschen als einem Teil dieser Umwelt abstrahierte. Es entdeckte die Grenzen der *Humanökologie*, die bloß die Beziehung des menschlichen Individuums zur Natur in den Blick nimmt, ohne sich bewußt zu machen, daß dieses Individuum immer nur konkret und in sozialen Bezügen existiert und historisch-soziale Beziehungen zu seiner Umwelt herstellt. Das ökologische Denken mündete dann in einer *Sozialökologie*, deren Forschungsgegenstand die Gesellschaftssysteme in ihrer Wechselwirkung mit den Systemen der natürlichen Umwelt sind; sie betrachtet die Formen des Raubbaues an bzw. der Pflege der Natur besonders im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Verhältnisses, die Reiche und Arme, am gesellschaftlichen Prozeß Beteiligte und Ausgeschlossene, etc., produzieren. Schließlich entwickelte sich eine *Bewußtseins- oder Tiefenökologie*, die die Bedeutung von Denkstrukturen und kulturellen Faktoren (Ideen, Werte, Neurosen, Vorurteile, etc.) im Hinblick auf ein gewalttätiges oder respektvolles Verhältnis zur Natur und zu den Menschen in ihr betont.

Heute sucht man immer intensiver nach einer ganzheitlichen Ökologie, die alle diese Momente zu einer Einheit verbindet, um ein neues Bündnis zwischen den Gesellschaften und der Natur zu schaffen - ein Bündnis, das die Grundlage bildet für die Bewahrung unserer Heimat Erde, für ein soziokosmisches Gemeinwohl und für die Erhaltung der Bedingungen, die den Evolutionsprozeß seit 15 Milliarden Jahren ermöglichen.

Aus der Sicht einer ganzheitlichen Ökologie gehören auch Gesellschaft und Kultur zum ökologischen Gesamtkomplex. Unter Ökologie versteht man demnach die Beziehung, die alle Lebewesen und unbelebten Dinge, alle natürlichen und kulturellen Entitäten untereinander und mit ihrer Umgebung unterhalten. In dieser ganzheitlichen Perspektive müssen auch alle wirtschaftlichen, sozialen, politischen, militärischen, das Bildungswesen betreffenden, städtebaulichen, landwirtschaftlichen, usw. Fragen unter ökologischen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die ökologische Kardinalfrage lautet folgendermaßen: In welchem Maße trägt diese oder jene Wissenschaft, Technik, institutionelle oder persönliche Praxis, Ideologie und Religion dazu bei, das dynamische Gleichgewicht im gesamten Ökosystem zu erhalten, bzw. im Gegenteil, zu zerstören?

Im Zusammenhang unseres Themas - Ökologie und Armut - ist es wichtig, den Beitrag der Sozialökologie hervorzuheben, denn sie befaßt sich direkt mit diesen Fragen. Bereits im Jahr 1972, anläßlich der ersten internationalen Konferenz der UNO zu Fragen der Umwelt, und deutlicher noch beim sogenannten Erdgipfel in Rio de Janeiro im Jahr 1992,

als die Leitvorstellung der «nachhaltigen Entwicklung» formuliert und gutgeheißen wurde, wurden zwei grundlegende Sichtweisen deutlich:

Die Industrieländer des Nordens vertreten tendenziell eine - nicht exklusive - Umweltschutzperspektive: Im Zentrum steht die Umwelt, der Mensch in ihr wird nicht scharf genug in den Blick genommen. Die armen Länder des Südens dagegen ziehen mehrheitlich eine soziopolitische Betrachtungsweise vor: Der Mensch steht hier an erster Stelle, er wird jedoch in Wechselwirkung mit der Umwelt gesehen. Besonderes Augenmerk legt man auf die Armen dieser Erde als Opfer der ökologischen Gewalt. Für die Vertreter dieser Position stehen folgende Fragen auf der ökologischen Tagesordnung weit vorne: das soziale Elend, die Elendsgürtel rund um die großen Städte der Welt, die Krankheiten, das Fehlen von Obdach und Bildung, die Konzentration des Großgrundbesitzes, die Techniken einer industrialisierten Landwirtschaft, der internationale Handel mit Nahrungsmitteln, das Ozonloch, die Verschmutzung der Luft und des Wassers und der Artenschwund.

Wir haben es mit zwei Arten von Ungerechtigkeit zu tun: mit der sozialen Ungerechtigkeit als Folge der Verletzung der Rechte der Arbeiter, der Marginalisierten und der Ausgeschlossenen, und mit der ökologischen Ungerechtigkeit, das heißt der Gewalt gegen die Umwelt, gegen die Atmosphäre, gegen die Ozonschicht und gegen die Gewässer. Die soziale Ungerechtigkeit betrifft unmittelbar die Personen und gesellschaftlichen Institutionen. Die ökologische Ungerechtigkeit betrifft diese auf indirekte Weise, aber mit unmittelbaren bösen Folgen, denn die Verschlechterung der Umweltbedingungen erzeugt soziale Spannungen, Gewalttätigkeit, Krankheiten, Unterernährung und sogar Tod. Nicht nur die Biosphäre, sondern das globale Ökosystem des Planeten Erde insgesamt ist betroffen. Ein Mindestmaß an ökologischer Gerechtigkeit ist unabdingbar für ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit und für die Erhaltung der «dignitas terrae». Heute sind die am meisten bedrohten Lebewesen nicht die Wale oder die chinesischen Pandabären, sondern die Armen der Welt, dazu verdammt, an Hunger und Krankheit vor der Zeit zu sterben. Nicht alle sind sich dieser perversen Tatsache bewußt.

Im Laufe der Kulturgeschichte haben die menschlichen Gesellschaften immer Eingriffe in die Umwelt vorgenommen. Es gab Gewalttätigkeiten, aber auch einen respektvollen und kooperativen Umgang. Der menschliche Geist hat Pflanzensorten, die ihm als Nahrung dienten, verbessert, wie z.B. die Kartoffel, den Mais, die Tomate, um nur die amerikanischen Kulturen der Mayas, Inkas und Azteken zu erwähnen. Die ökologischen Folgen waren nicht sehr schwerwiegend. Doch in den letzten vier Jahrhunderten, im Zeitalter der Industrialisierung, vollzog sich die Gewalt gegen die Natur in systematischer Weise und gnadenlos.

Die ganze Erde wurde darauf reduziert, als natürliches Kapital zu fungieren, als eine Quelle von Ressourcen für den Prozeß der Kapitalakkumulation und den Profit - zunächst für jene, die über das Eigentum an diesen Ressourcen verfügen, und in der Folge für alle anderen. Ebenso wurden die Arbeiter als «Humankapital» betrachtet. Die Folgen sind verheerend. Die gesellschaftlichen Beziehungen auf weltweiter Ebene ziehen eine immense Naturzerstörung und sozialen Ausschluß in großem Stil nach sich. Der Erde gegenüber herrscht eine ungerechte und erniedrigende Beziehung vor. Sie erträgt die Maschinerie der Destrukturierung und des Todes nicht mehr, die man errichtet hat. Nach welcher Richtung wir uns auch umsehen: Überall treffen wir auf große ökologische Probleme. Es schreit die Erde, und es schreien die Armen. Beide sind Opfer der sozialen und ökologischen Ungerechtigkeit.

Bereits die Tatsache, daß in unseren Gesellschaften Reiche und Arme existieren, stellt eine Form von ökologischer Gewalt dar. Die Reichen, weil sie im Übermaß Güter konsumieren, unter großer Verschwendung und ohne jede Solidarität mit der jetzt lebenden und der künftigen Generation. Um ihren privilegierten Status zu verteidigen, haben sie eine Todesmaschinerie errichtet, die ihnen nukleare und chemische Kriegsführung ermöglicht, welche in letzter Konsequenz den Biozid, Ökozid und sogar den Geozid bedeuten können. Überdies verteidigen sie eine Produk-

tionsweise, die von ihrer inneren Logik her die Natur ausplündert. Die Opfer der Reichen, die Armen, konsumieren zu wenig, und um zu überleben, wohnen sie in gesundheitsschädlichen Verhältnissen, holzen sie Wälder ab, verseuchen Gewässer und Böden und töten seltene Tierarten, usw. Gäbe es mehr soziale Gerechtigkeit, könnten sie selbst mehr ökologische Gerechtigkeit üben.

Wie kann ein sozioökonomisches System geschaffen werden, in dem das Notwendige für alle produziert wird, innerhalb eines Entwicklungsmodells, das sich in Übereinstimmung mit der Natur befindet und sich nicht gegen diese richtet, und in welchem das soziale Gemeinwohl gleichzeitig das ökologische Gemeinwohl (für die Gewässer, die Luft, die Lebewesen, die Landschaften) beinhaltet?

Zu diesem so wichtigen Thema haben wir verschiedene Leute aus der ganzen Welt gebeten, einen Beitrag zu leisten. Es war wichtig, das Zeugnis von autochthonen Kulturen zu hören, denn diese legen eine Haltung von großer Ehrfurcht der Natur gegenüber an den Tag, auch in Verbindung mit Produktionsweisen. Das Archaische kann sich als das Modernste erweisen: Das wäre ganz dringend auf weltweiter Ebene zu fordern. Die Beiträge möchten gleichermaßen die Überzeugung untermauern, daß in einer vernünftigen ökologischen Perspektive die Politik der Ethik untergeordnet werden muß, und die Ethik ihrerseits der Mystik und Spiritualität, das heißt einer grundlegenden Erfahrung der Bezogenheit (die Autoren verwenden hier das Wort re-ligación, was wohl die Assoziation zu religión wecken soll, Anm. d. Ü.) auf das Ganze und auf das einigende Band, das alles nach oben hin zu einer Einheit zusammenführt - Gott.

Aus dem Spanischen übers. von Dr. Bruno Kern M.A.

Problematik

Julio de Santa Ana

Das derzeitige sozio-ökonomische System als Ursache des ökologischen Ungleichgewichts und der Armut

Auffallende Kontraste charakterisieren die Situation der Welt am Ende dieses Jahrhunderts: Eine Minderheit der Bevölkerung des Planeten ist bequem in der Lage, Reichtümer anzuhäufen, was es ihr erlaubt, einen übertriebenen materiellen Wohlstand zu genießen, während ein großer Teil der Bewohner des Globus dafür kämpft, in elenden Verhältnissen zu überleben. Trotz des enormen Wachstums des Weltsozialproduktes, das in den letzten fünfzig Jahren (seit dem Ende des Krieges 1939-1945) erzielt wurde, leben etwa 20 - 25% der Bewohner der Erde auf einem Niveau unterhalb der Armutsgrenze. Es gibt auf der Welt weite Zonen, in denen die Mehrheit der Menschen sich bis zur Erschöpfung abkämpft, um bloß weiterzuleben. Der Preis, den sie dafür zahlt, ist äußerst hoch. Und er ist vor allem skandalös, wenn man ihn vergleicht mit der Üppigkeit des Lebensstils derjenigen, die über die Möglichkeiten verfügen, die Reichtum und Wohlbefinden sichern.

Das Problem kann nicht bloß auf einen Widerspruch zwischen reichen und armen Ländern verkürzt werden. Wenn man diese Situation der Ungerechtigkeit auch deutlicher unter den Bewohnern der südlichen Hemisphäre wahrnehmen kann, so muß man doch auch erkennen, daß es sie auch in den reichen Ländern des europäischen Westens und in Nordamerika gibt, wo die Zahl der Arbeitslosen wächst. Dies ist ein Phänomen, das mehrheitlich junge Menschen betrifft, und unter ihnen wieder eine Mehrheit afrikanischer, asiatischer, lateinamerikanischer und karibischer Herkunft - einschließlich Angehöriger der Ureinwohnerschaft (wie im Fall der «native americans» in den USA). Das Problem der Arbeitslosen ist nicht mit einer wirtschaftlichen Rezession zu erklären. Tatsächlich ist die Rezession vom Anfang dieses Jahrzehntes großenteils schon überwunden. Ungeachtet der derzeitigen Unordnung des Finanzwesens mit ihren Skandalen bei Banken mit vormals hohem Prestige (wie Barings in Großbritannien und dem Crédit Lyonnais in Frankreich), gibt es ein gehöriges Wirtschaftswachstum. Zweifellos bestehen keine Aussichten, daß die Arbeitslosigkeit abnimmt. Deswegen haben wir es mit einer Produktion von Reichtum für die einen bei gleichzeitiger Ausschließung anderer zu tun.

Das hat dazu geführt, daß man «die Irrationalität der Rationalität» [1] des herrschenden Wirtschaftssystems angeklagt hat. Dieselbe Irrationalität wird sichtbar, wenn man sich die Schädigung der Umwelt vor Augen hält: Die Vergiftung unserer Lebenswelt; die Zunahme von Zuständen, die Anschlägen auf die Möglichkeit eines gesunden Lebens gleichkommen; die Verminderung der schützenden Ozonschicht über den Polen des Planeten; saurer Regen, der den Tod eines wichtigen Teils der Flora nach sich zieht: Dies sind einige der Phänomene, welche die unsinnige Art und Weise sichtbar werden lassen, wie die Ressourcen der Umwelt ausgebeutet werden. Bei der Lenkung der wirtschaftlichen Prozesse ist eine absurde Tendenz vorherrschend, die sich an einem immer schlimmer werdenden bloß instrumentalen Gebrauch der Vernunft orientiert, die hauptsächlich auf diese Zielsetzungen verkürzt worden ist.

Das von der UNO organisierte Gipfeltreffen zum Thema «Umwelt und Entwicklung», das im Juni 1992 in Rio de Janeiro stattgefunden hat, wie auch das Treffen zum Thema «soziale Entwicklung», das im März 1995 in Kopenhagen stattgefunden hat, waren Gelegenheiten, die dazu dienten, diese auffallenden Kontraste zu registrieren. Anläßlich dieser Treffen konnte man gleichzeitig beobachten, daß die Klagen über «die Irrationalität der Logik» des herrschenden Systems zunehmen und daß sich auch die Zahl der öffentlichen «Nichtregierungsorganisationen» vermehrt, die sich bemühen, diese unsinnigen Tendenzen des Systems auf radikale Weise zu korrigieren.

Das derzeitige System und seine Spannungen

Die Situation, die wir erleben, ist die Folge historischer Veränderungen, die sich im Laufe langfristiger Prozesse[2] vollzogen haben. Dieses System ist das erste dieser Art, das in der Weltgeschichte Gestalt angenommen hat. Es ist die Frucht der kommerziellen, politischen und kulturellen Expansion des Westens während der letzten vier oder fünf Jahrhunderte. Bevor dieses System entstand und Gestalt annahm, war die größte Macht auf dem Planeten im Fernen Osten konzentriert. Ungeachtet dessen brachten es weder China noch Japan fertig, «Weltmächte» zu werden. Ihr Einfluß machte sich bis in den weiten Bereich des Pazifischen Ozeans hinein bemerkbar, und sie zogen auch einige arabische und westliche Händler an.

Die Situation begann sich zu verändern mit der Expansion des europäischen Westens, die, wie wir schon gesagt haben, drei Dimensionen umfaßt, die sich wechselseitig aufeinander beziehen: die kommerzielle, die politische und die kulturelle Dimension. Es war dies ein Prozeß, der einen auf Herrschaft ausgehenden Geist sichtbar werden ließ, einen «faustischen» Geist, der keine Grenzen anerkannte, der es verstand, den Markt zu pflegen, um Vorteile zu erlangen; der, wenn man in ein Land kam, wo schon ein anderes Volk lebte, bestrebt war, sich ihm gegenüber durchzusetzen; dies geschah, indem man ihm als Eroberer begegnete, indem man zu List und Gewalt griff. Diese Eroberung kam oftmals auch in einer neuen Namengebung für die vorgefundene geographische Wirklichkeit zum Ausdruck: Die einheimischen Namen wurden oft dem Vergessen anheimgegeben, und an ihre Stelle wurden westliche Namen gesetzt. Diese Praxis der Herrschaft, der Eroberung und der Kolonialisierung ermöglichte es Nationen, die bis zum 16. Jahrhundert noch arm und rückständig gewesen waren, einen Prozeß der Anhäufung von Reichtümern zu beginnen, der wiederum Wege zur Erzielung großer Fortschritte auf dem Gebiet der Wissenschaft und ihrer technischen Anwendung öffnete. Die (westliche) Wissenschaft konnte nichts anderes sein als das, was sie nach dem sie leitenden Geist der Herrschaft sein sollte. Das war eine Wissenschaft, die das instrumentalisierende Denken derjenigen widerspiegelte, die Konquistadoren und Kolonisatoren waren.

In unserer Zeit wird dieses System als eine weltumspannende Wirklichkeit wahrgenommen. Diejenigen, welche es beherrschen und welche die Vorteile nutzen, die die Prozesse der Produktion, des Umschlags verschiedener Güter, der Vermarktung und der Finanzierung schaffen, sind nicht nur Angehörige des westlichen Kulturkreises. Die «herrschende Klasse»[3] wird von Personen und Wirtschaftsgruppen aus vielen Nationen gebildet. Deswegen ist die in unserer Zeit herrschende Systemkultur kosmopolitisch. Sie ist nicht der Ausdruck von lokalen oder nationalen Interessen, sondern ein Streben nach Weltherrschaft. Dies macht es verständlich, daß sie sich als eine «universale Kultur» darstellt. Es handelt sich tatsächlich um eine Kultur, die alles unbegrenzt beherrschen und kontrollieren will – entsprechend dem sie antreibenden «faustischen» Geist.

Dieses Weltsystem hat eine bestimmte Gestalt: Es hat ein Zentrum, in dem sich der größte Teil der Anhäufung von Reichtümern vollzieht. Es ist dies ein Brennpunkt der Konzentration von Reichtum und Macht. Rund um dieses Zentrum gibt es die «vorgelagerten Regionen», denen es ebenfalls auf irgendeine Weise, indem sie sich der Macht des Zentrums zugesellen, gelingt, Reichtum anzuhäufen. Weiter entfernt davon gibt es die Gebiete der Peripherie, die wirtschaftlich, politisch

oder kulturell der Eroberung und Unterwerfung erlegen sind. Abgesehen von Ausnahmen, die sich aus vorteilhaften Verbindungen ergeben, die sie zum Zentrum und seinen «vorgelagerten Regionen» unterhalten, arbeiten die Gebiete der Peripherie im Dienst der etablierten Macht innerhalb des Systems. Zwischen dem Zentrum und den «vorgelagerten Regionen» einerseits und den Gebieten der Peripherie andererseits gibt es Punkte, welche Bindungen der ersteren mit den letzteren markieren. An diesen Punkten geschieht ebenfalls eine gewisse Anhäufung von Reichtum. Dies war der Fall bei den großen Hafenstädten, die heute aber offensichtlich durch Freihandelszonen ersetzt sind, eine Art von Steuerparadiesen, in denen das internationale Finanz- und Wirtschaftskapital mit relativer Freiheit, mit anderen Worten: ungestraft, operieren kann.

Die Fortschritte, die von der auf das Informationswesen angewandten Technologie erzielt wurden, haben es ermöglicht, das System zu stabilisieren. Zum ersten stellt es sich nun als ein globales, weltweites Ganzes dar. Zum zweiten ist seine am deutlichsten erkennbare Ausdrucksform «der Markt», das heißt: das Gesamtgefüge von Absprachen, Verträgen, Vereinbarungen und Regelungen, mit deren Hilfe Menschen ihre Güter austauschen. «Der Markt» ist ein von den einzelnen und ihren Institutionen geschaffenes Kunstgebilde. Logischerweise verfügen diejenigen, die mehr Macht haben, über die Möglichkeit, «dem Markt» die Form zu geben, die ihren Interessen am meisten entgegenkommt. In der Geschichte des Systems ist es eine Tatsache, daß die Mächte des Zentrums aus diesen Vorteilen Nutzen gezogen haben: Das war der Fall bei den Kolonialreichen der westlichen Länder (unter ihnen vor allem zunächst der Niederlande und dann auch Großbritanniens) und bei den Vereinigten Staaten von Amerika. Zum dritten: Derzeit, da die USA das meistverschuldete Land der Welt sind, tendiert das Zentrum des Systems dazu, sich zu verlagern; möglicherweise zum Fernen Osten hin, wo man eine große wirtschaftliche Dynamik wahrnehmen kann (in diesem Fall könnte es seinen Standort in Japan finden, aber mit «vorgelagerten Regionen», unter denen Korea, Taiwan, Hongkong, China und andere Länder Südostasiens sein könnten), oder auch nach Westeuropa hin (dessen Hauptmachtzone sich im Raum zwischen London, Paris, Berlin und Mailand befindet). Diese innersystemische Verlagerung ist eine der wichtigsten Ursachen der derzeitigen Instabilität. Man muß hier darauf hinweisen, daß diese Instabilität eine starke Auswirkung auf die Gebiete der Peripherie und die Punkte, welche sie mit dem Zentrum verbinden, hat[4].

Wir haben schon auf «die Irrationalität der Rationalität des Systems» angespielt. Das System ist unvernünftig, ungleichgewichtig, erschüttert durch verschiedene Typen von Unordnung. Dies nimmt man mit großer Deutlichkeit wahr, wenn man es analysiert, nachdem man sich auf Distanz zu ihm begeben hat, und vor allem, wenn die analysierten Elemente mit Hilfe von Kriterien interpretiert werden, die für die Logik des Systems nicht vorrangig sind. Wenn z.B. die Notwendigkeit der Gleichheit und der Billigkeit als Voraussetzung für Freiheit und Gerechtigkeit in Rechnung gestellt wird. Man wird dann feststellen, daß das System weder billig noch gerecht ist; und überdies, wenn es um die Freiheit geht, daß diese nicht die Freiheit der Mehrheit der Menschen, sondern hauptsächlich die Freiheit des «Marktes» ist. Mit anderen Worten: Es ist die Freiheit derjenigen, welche die systemischen Prozesse organisieren entsprechend den Gesetzen der Macht, über die sie verfügen, um so ihre Interessen durchzusetzen.

Das System ist ungerecht, weil es den Ausschluß von Menschen praktiziert. Wer den erforderlichen Preis für den Eintritt in das System nicht bezahlen kann, bleibt draußen. Die verschiedenen Gruppen von Ausgeschlossenen (z.B. der größte Teil der Bevölkerungen Afrikas zwischen Sahara und Sambesi sowie Mittelamerikas, Nordostbrasilien, die Inseln des Südpazifik, Nordwestindien und Bangladesh, und bei diesen allen vor allem die Frauen) sind Opfer der Systemlogik.

Das Gewicht dieses der Logik des Systems eigenen «Prinzips des Ausschlusses» wird als eine furchtbare Gewalt erfahren. Es verursacht Leiden. Es führt zu einer Perversion des Lebens der Ärmsten, die oftmals, um überleben zu können, Dinge tun müssen, die ihrer eige-

nen Würde widersprechen. Diese Gewalt kann in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens festgestellt werden: nicht nur in den internationalen, interethnischen oder interkulturellen Beziehungen, sondern auch in ihren von Gesetzlosigkeit bestimmten Äußerungen in den großen Städten sowohl des Nordens als auch des Südens.

Obwohl das Gewicht der systemischen Gewalt sehr groß ist, gibt es Bereiche der Gesellschaft, die sich dieser Situation bewußt werden und sich bemühen, sie zu verbessern. Das heißt: Ebenso wie es mächtige Vertreter des Systems gibt, die (bewußt oder unbewußt) versuchen, «den Geist des Systems» (die unbarmherzige und oftmals unfaire Konkurrenz, einen sich gegen die Übung von Solidarität und Altruismus wendenden Individualismus) durchzusetzen, so gibt es auch antisystemische Bewegungen, die den sozioökonomischen Prozessen eine andere Richtung zu geben versuchen. Auf den Ausschluß von Menschen antworten sie mit der Forderung nach Ermöglichung von Teilhabe und nach Integration, dem Konkurrenzdenken, das sich eng mit Ressentiments verbindet, begegnen sie mit dem Hinweis, daß man erkennen müsse, daß das Leben sich in sich selbst einkapselt, wenn es einen «Sozialdarwinismus» praktiziert. Sie begreifen, daß die sozioökonomische Wirklichkeit der Stärkung des Lebens dann dienlich ist, wenn eine Anerkennung des oder der anderen, verbunden mit Aufmerksamkeit, Achtung und Liebe, praktiziert wird.

Offensichtlich sind die Dinge in der Wirklichkeit nicht so einfach, wie sie sich darstellen, wenn man sich bemüht, sie in einem geschriebenen Text zu erklären. Die gegen das System gerichteten Bewegungen selbst können dem System nicht entrinnen. Es kann sogar geschehen, daß sie schließlich durch das System vereinnahmt werden. Dies ist manchmal tatsächlich geschehen, und es kann jeder Bewegung passieren, die für soziale Gerechtigkeit, für gerechte Beziehungen zwischen Männern und Frauen oder zwischen verschiedenen Rassen, für die «nationale Befreiung», für die Verteidigung und Förderung der Menschenrechte oder für größeren Respekt vor der Umwelt kämpft. Wir müssen zugeben, daß die Dinge in der Wirklichkeit nicht so eindeutig sind, wie sie in begrifflichen Ausarbeitungen erscheinen. Es gibt hier eine Zone der Doppeldeutigkeit, von der wir Kenntnis nehmen müssen - vor allem, um für eine größere Kohärenz zwischen Überzeugungen und Absichten, zwischen dem Ethos und Aktionen zu sorgen.

Ungeachtet dieser Möglichkeit, in Doppeldeutigkeit hineinzuschlittern, müssen wir anerkennen, daß die gegen das System gerichteten Bewegungen Spannungen und Störungen der Ordnung in das System hineinbringen, die dieses irgendwie zwingen, zu erwägen, ob es seine Exzesse nicht korrigieren muß. Und was noch wichtiger ist: Sie verhindern so, daß das System sich in sich selbst verschließt, indem es totalitär wird, was geschehen kann, wenn die ihm eigenen Tendenzen bis zum Exzeß getrieben werden.

Das Opfer der Armen

Wir haben schon gesagt, daß das herrschende System gekennzeichnet ist durch wirtschaftliche Wachstumsraten, wie es sie bisher in der Geschichte noch nie gegeben hat. Der Prozeß, in dem sich das System entfaltet, läßt zwar auch immer wiederkehrende kritische Perioden erkennen. Totzdem ist die Produktionssteigerung vorherrschend gegenüber Rezessionen. Das Problem hat seine Wurzeln nicht im Wachstum als solchem, sondern im Typ, in der besonderen Art und Weise des Wachstums und in dem, was mit seinen Ergebnissen geschieht. Sagen wir es noch einmal: Das System ist ungerecht. Manche Wirtschaftswissenschaftler behaupten, dies sei nicht wichtig. Nach dieser Denkströmung sind moralische Fragen für das System nicht von Interesse. Von Interesse sei nur, ob es in der Produktion von Reichtum effizient ist[5]. Wenn dies zutreffe, dann sei das System, ungeachtet dessen, daß es einen hohen Preis an Sozialkosten fordere, akzeptabel.

Akzeptabel für wen? Sicherlich nicht für diejenigen, die substantiell und proportional mehr zahlen müssen, um das Funktionieren des Systems aufrechtzuerhalten. Zum ersten unter materiellem Gesichtspunkt. Tatsächlich äußert sich der Prozeß des Zusammenwachsens zu einer einzigen Weltwirtschaft u.a. in

einer Angleichung der Preise auf einem internationalen Niveau, das aber zweifellos nicht von einer ähnlichen Tendenz in bezug auf die Arbeitslöhne begleitet ist. Wer die Möglichkeit hat, zwischen der Nord- und der Südhalbkugel des Planeten hin- und herzureisen, kann praktisch erfahren, daß die Unterschiede in der Bewertung von Produkten auf dem Markt immer kleiner werden: Ein und dasselbe Erzeugnis wird in verschiedenen Teilen der Welt immer mehr zu ähnlichen Preisen verkauft. Natürlich gibt es Ausnahmen, aber diese lassen sich durch besondere Umstände und konjunkturelle Effekte erklären. Diese Tendenz aber findet in der Bemessung der Arbeitslöhne keine Entsprechung. Es ist eine Tatsache, daß die Bewertung der Arbeit der Armen nicht der Preisentwicklung auf dem Markt folgt. Diese Tatsache ist deutlicher erkennbar in den Ländern der Peripherie und an den Punkten des Systems, welche das Zentrum und seine «vorgelagerten Regionen» mit der Peripherie verbinden. Da die Leute dort immer höhere Preise mit Arbeitslöhnen bezahlen müssen, die mit dieser Entwicklung nicht Schritt halten, verarmen sie immer mehr.

Zum zweiten: Man kann seit wenig mehr als fünfzehn Jahren eine Tendenz zur Verminderung der Solidarität im öffentlichen Leben und im staatlichen Handeln beobachten, sowohl auf internationaler als auch auf nationaler Ebene. Die Staaten, die sich damit einverstanden erklärt haben, mit 0,7% ihres Bruttoinlandsproduktes Hilfe zur sozioökonomischen Entwicklung der armen Länder zu leisten, sind in der Minderheit. Es stimmt, daß es gesellschaftliche Gruppen gibt, die sich aus privater Initiative vorgenommen haben und sich tatsächlich bemühen, diesen Mangel mit freiwilligen Beiträgen in etwa auszugleichen. Diese Äußerungen von Hilfsbereitschaft reichen natürlich trotz ihrer Großherzigkeit bei weitem nicht aus. Ohne diese Beiträge wäre die Situation der Armen aber viel schwieriger.

Trotz all der Energie, welche die Armen aufbringen, um zu überleben, wachsen Armut und Verelendung proportional fast auf der ganzen Welt. Und was noch schlimmer ist: Die Teilnahmslosigkeit gegenüber dem Los der Armen zeigt sich auch *innerhalb* der meisten Länder. Die Anwendung «neoliberaler» politischer Konzepte und von Sonderplänen zur Wirtschaftshilfe lassen die Armen auf eine dramatische Weise links liegen. Wenn sie der Fürsorge beraubt bleiben, kann es einen nicht überraschen, daß verschiedene Formen von Gewalt und anderen ungesetzlichen Praktiken, die helfen sollen, überleben zu können, Anziehung auf sie ausüben. Ein Großteil der Verantwortung für das Entstehen solcher Prozesse trifft die dem herrschenden System innewohnenden Tendenzen[6].

Zum dritten: Die «Irrationalität der Rationalität des Systems» führt zu einer Ideologie, die Zuflucht nimmt zum Individualismus und gleichzeitig das Gewicht des Sozialen und seiner Werte vermindert. Die einzige soziale «Sache», die zu zählen scheint, ist «der Markt» (der aber, wie man weiß, sehr wenig sozial ist!). Diese Ideologie leistet einem «gesunden Menschenverstand» Vorschub, der die Mehrheiten sowohl im Norden als auch im Süden dazu anleitet, sehr große Kosten und Opfer zu akzeptieren, wenn es notwendig ist, damit das System, den Markt, zu retten. Dies ist eine Ideologie, die denen, welche die Institutionen und Prozesse des Systems verwalten, sehr nützlich ist, der aber auch viele Arme sich anschließen, die bereit sind, sich auf den Altären des Systems zu opfern. Ich glaube, daß man diesbezüglich von einer «Zivilreligion»[7] reden kann. Deren geheiligter Kern findet eine seiner am deutlichsten erkennbaren Ausdrucksformen im «Totem» des Marktes (wobei ich von «Totem» rede, weil der Markt ein Kunstgebilde, ein Menschenwerk ist).

Schließlich und endlich führt das dazu, daß viele den *Ausschluß* von Menschen akzeptieren. Ja noch mehr als das: Sie akzeptieren es, daß dieser Ausschluß noch verstärkt wird durch Praktiken, politische Konzepte und Entscheidungen, die direkt gegen die Armen gerichtet sind. Leider folgen die Armen, geleitet vom «Nachahmungswunsch», der sie antreibt, sein zu wollen wie die Erfolgreichen und im Wohlstand Lebenden, oftmals selbst dieser Tendenz: Die Armen opfern öfter, als wir annehmen, andere Arme[8]. Die Tragödien, die sich in Ruanda und Sri Lanka abgespielt haben – um nur zwei Fälle unter vielen zu erwähnen –, sind Beispiele für das, was ich meine. Ich wiederhole: Es handelt sich um einen Nachah-

mungsmechanismus. Dieser funktioniert so: Die entsprechend der Logik des Systems auferlegten Opfer sind aufs höchste inakzeptabel; sie stellen ein Beispiel dar, das die weniger Privilegierten anleitet, ihrerseits Ungerechtigkeit und Gewalt zu üben.

Das bedrohte Leben

Diejenigen, die diesen Prozeß angeführt und vorwärtsgetrieben haben, haben Beweise dafür vorgetragen (und tun dies auch heute noch), daß dies das bestmögliche System sei. In diesem Sinne vertreten sie auch die Meinung, daß die Kultur, in der dieses System seinen Ausdruck findet, die höchstentwickelte Kultur sei, die Menschen im Lauf der Geschichte aufgebaut haben. Wie wir schon gesehen haben, handelt es sich um eine Kultur der Herrschaft, die oft in Ausbrüche massiver Gewalt mündet, während sie gleichzeitig hohe Ideale für die Menschheit verkündet. Diese Gewalt hat ihre Motive in unbegreiflichen Ressentiments. Der «offizielle» Diskurs der Kultur des herrschenden Systems behauptet, das Leben müsse verteidigt werden. Leider aber bringt die herrschende «Irrationalität der Rationalität» das Leben in Gefahr.

Die Spuren dieser Logik, die im System vorherrschend ist und die ihren Ursprung im europäischen Westen hat, die aber heute dem Handeln jener «herrschenden Klasse», die nicht bloß westlich, sondern international ist, die Richtung weist, können schon etwa drei Jahrtausende zurückverfolgt werden. Ihre Definition begann deutlicher formuliert zu werden im Lauf des Prozesses der «Archimedisierung der Natur»[9], die sich im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert vollzog. Francis Bacon (1561-1626), Galileo Galilei (1564-1642) und René Descartes (1596-1650) gingen ungestüm auf diesem Weg voran. So wie der christliche Westen die Länder der Ungläubigen und Heiden eroberte und kolonialisierte, so war der Mensch nun aufgerufen, die Natur zu erobern. Es entstand das Konzept eines fundamentalen Dualismus: Einerseits das Subjekt, das befähigt ist, seine Erkenntnis auszuüben über ein Objekt, das - andererseits - als etwas außerhalb des Subjekts verstanden wurde[10]. Das Subjekt, abgetrennt von den übrigen Lebensformen, empfand sich als dazu berufen, die Natur zu beherrschen. Es fehlte selbst nicht an Versuchen, dies biblisch-theologisch zu rechtfertigen[11]. Das Subjekt, «der Mensch» (oder gar «der Mann») - um es spezifischer auszudrücken - stellte sich selbst in den Mittelpunkt des Systems, und er machte sich auch zur Krone dieses Systems.

Die Natur wurde einer Herrschaft unterworfen. Ungeachtet evolutionistischer Theorien, welche die menschliche Species als ein Glied unter anderen in der Kette des Lebens verstanden, wurden die Methoden der wissenschaftlichen Forschung auf der Grundlage von Abstraktionen entwickelt, die großenteils Meßbares meinen, denn auf diese Weise ist es leichter möglich, das Phänomen des Lebens in den Griff zu bekommen. Ein abstraktes Leben aber hat keinen Geist. Es kann auf unterschiedliche Quantitäten zurückgeführt werden: auf Meter oder Kilometer, wenn es die Geschwindigkeit betrifft; auf Maßeinheiten für Kraft und Energie. Mit anderen Worten: Es handelt sich um ein gemessenes Leben, ein Leben ohne Geheimnis, ohne sakramentale Dimension. Hegel ist in seiner «Phänomenologie des Geistes» sogar so weit gegangen zu schreiben, die Natur habe «keine Geschichte». Der Geist dagegen hat sehr wohl eine Geschichte: Er verwirklicht sich selbst durch seine geschichtlich gesetzten kontingenten Akte. Für das systemkonforme Denken aber hat die Natur nicht viel damit zu tun. Sie ist dazu da, verwendet, als Werkzeug benützt zu werden. Die Folge davon war, daß das Subjekt seine naturgegebenen Grenzen verkannt hat. Die Hybris des Menschen hatte keine Bedenken, in die Umwelt, in der er lebt, einzudringen. Die in erster Linie mit der Erzeugung von Reichtum und Wohlstand befaßten Wirtschaftler bemühten sich, Theorien zur größtmöglichen Optimierung des Wirtschaftswachstums zu erarbeiten, eines Wachstums, das sich im Lauf der letzten fünfzig Jahre mit unglaublichem Tempo beschleunigte und zu jeweils höheren und ferneren Zielen strebte. Aufgrund dieses Typs von Wachstum hat es der Umwelt Schäden zugefügt. Das heißt: Es handelt sich um eine unverantwortliche und maßlose Praxis.

Wie die heutige Biologie zeigt[12], darf das Leben nicht auf diese Weise behandelt werden. Es fordert, daß der Forscher sich in den Zusammenhang des Lebensprozesses einfügt, von dem er selbst von Natur aus ein Teil ist. Die Werke des menschlichen Geistes als Werke des Lebens können nicht aus dem Zusammenhang mit der Natur herausgelöst werden. Deswegen kann man sagen, daß Kultur und Liebe Bestandteile des Lebens sind, und zwar nicht nur als personale und soziale Wirklichkeiten, sondern auch als biologische Wirklichkeiten betrachtet[13]. In unserer Zeit stellt uns die kulturelle Entwicklung, die sich der Unvernunft des Systems bewußt wird, vor die dringende Forderung, Schluß zu machen mit der dualistischen Einstellung, die dieser Herrschaftskultur innewohnt, die zur Manipulation des Lebens führt und gleichzeitig beklagenswerte ökologische Ungleichgewichte schafft.

Es ist eine gebieterische Notwendigkeit, die Irrwege des Systems zu korrigieren. Zum ersten muß der Zauber des Systems gebrochen werden. Es ist nicht das einzig mögliche System. Zum zweiten ermöglicht uns diese Behauptung, uns einer Herausforderung unserer Vorstellungskraft bewußt zu werden: Es ist möglich, ein andersartiges, sozial gerechteres, wirtschaftlich ausgewogeneres und ökologisch lebensfreundlicheres System sichtbar zu machen. Zum dritten: Es wird auch das Problem einer kulturellen Herausforderung auf die Tagesordnung gesetzt: Was kann man tun, damit die Wissenschaft und die Technik in den Dienst der am meisten Notleidenden gestellt werden und daß gleichzeitig der Umwelt kein Schaden zugefügt wird? Zum vierten: Es gibt eine ethische Herausforderung, nämlich sich im Hinblick auf die zukünftigen Generationen verantwortlich zu verhalten. Wenn es Wachstum geben muß, dann muß dieses nachhaltig sein[14], was erreicht werden kann, indem man Bedingungen schafft, unter denen das Leben gestärkt und eine höhere Lebensqualität erreicht wird.

Das Geschenk des Lebens, das wir von Gott empfangen, ist von unschätzbarem Wert. Die Systeme, die wir entwickeln, dürfen nicht dem Sinn der Schöpfung widersprechen. Sind wir dann konsequenterweise bereit, die Kosten dieser Einsicht zu tragen? Werte dürfen nicht nur gepredigt werden, sie müssen auch praktisch gestützt werden. Damit dies geschehen kann, müssen die Werte objektiv sein und durch Aktionen konkretisiert werden, indem sie in Programme und Entscheidungen überführt werden, welche die Wirtschaft und die Gesellschaft betreffen. Das legt uns den Gedanken nahe, daß wir *innerhalb* des Systems gegen das System handeln müssen: Eine paradoxe Angelegenheit! Aber so entspricht es unseres Erachtens dem Geheimnis des Lebens.

[1] F.J. Hinkelammert, La irracionalidad de la racionalidad dominante. Vervielfältigter Text (San José de Costa Rica 1994).

[2] Der Begriff «longue durée» zur Erklärung historischer Prozesse wurde von Fernando Braudel geprägt. Vgl. sein Buch: La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, 2 Bde. (Paris 1966).

[3] So bennannt von I. Wallerstein, The Modern World-System II (New York/London etc. 1980).

[4] Man denke z.B. an die «mexikanische Krise» und ihre Auswirkungen auf die «neu entstehenden Märkte».

[5] Dies ist eine klassische Position von M. Friedmann u.a.

[6] Man erinnere sich an die Behauptung von Margaret Thatcher: «There is not such a thing as society». Eine ähnliche Richtung ist wahrzunehmen in den «Reagonomics», die zwischen 1981 und 1992 in den USA die vorherrschende wirtschaftspolitische Linie darstellten.

[7] «Zivilreligion» in dem Sinn, den Rousseau diesem Begriff in seinem Buch «Der Gesellschaftsvertrag» (Köln ^{2}1988) gab.

[8] Vgl. R. Girard, Das Heilige und die Gewalt (Einsiedeln 1984).

[9] Vgl. A. Banfi, Galileo Galilei (Mailand 1961).

[10] H. Jonas, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (Göttingen 1973).

[11] Diese Rechtfertigungsversuche gründen sich auf wenig tiefschürfende und an den in der westlichen Kultur herrschenden Tendenzen orientierten Interpretationen von Passagen wie Gen 1,1 - 2,4 und Gen 2.

[12] Siehe: H. Maturana/F. Varela, El Arbor del Conocimiento (Santiago de Chile 1990).

[13] Siehe: H. Maturana/G. Verden Zöller, Amor y Juego: Elementos olvidados de lo humano (Santiago de Chile 1993).

[14] P. Abrecht (Hg.), Faith and Science in an Unjust World (Genf 1980).

Aus dem Spanischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JULIO DE SANTA ANA

1934 in Montevideo, Uruguay, geboren; Studium der Rechtswissenschaft und der Theologie; 1956 an der Theologischen Fakultät Buenos Aires graduiert. Später erwarb er an der Universität Straßburg das Doktorat in Religionswissenschaft. Er war Generalsekretär der Bewegung «Iglesia y Sociedad en América Latina» (ISAL). Dann arbeitete er als Studiensekretär der Kommission für die Beteiligung der Kirchen an der Entwicklung (CCPD) des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1979-1982 war er Direktor dieser Kommission, 1983-1993 Kodirektor des «Centro Ecuménico de Serviços a Evangelização e Educação Popular» (CESEP) in São Paulo, Brasilien. Gleichzeitig war er Professor der Sozialwissenschaften und der Religionswissenschaften an der Methodistischen Universität von São Paulo. Derzeit ist er dort noch Professor emeritus. Veröffentlichungen: Zahlreiche Artikel und einige Bücher, die auch in verschiedene Sprachen übersetzt sind, u.a.: Good News to the Poor; Towards the Church of the Poor; Ecumenismo y Liberaciòn. Anschrift: 15, chemin de l'Erse, CH-1218 Grand-Saconnex, Genf, Schweiz.

Berta G. Ribeiro

Ökologisches Bewußtsein in Amazonien

Die Erfahrung der einheimischen Bevölkerung

«Die Natur kann alle Bedürfnisse des Menschen befriedigen, außer seine tiefste Sehnsucht.»
Mahatma Gandhi

Die sozial-ökologische Krise

Die intensiven technisch-wissenschaftlichen Umwälzungen der Ära, in der wir leben, haben Félix Guatari veranlaßt, mit seinem Buch «As Três Ecologias» der Frage nachzugehen, in welchem Maß diese sich auf die Ungleichheiten zwischen den Nationen und auf die Antagonismen, welche die «entwickelte Welt» in einen Gegensatz zur «unterentwickelten Welt» versetzen, auswirken. Die Informatikrevolution und die übrigen technischen Errungenschaften drohen die menschliche Arbeit möglicherweise überflüssig zu machen. Guatari führt als Beispiel die Fiat-Werke an, in denen die Zahl der Lohnarbeiter von 140.000 auf 60.000 zurückgegangen ist, während die Produktivität um 75% zugenommen hat.

Wird das Überflüssigwerden von Menschen wohl in Müßiggang, Marginalisierung, Neurosen, Kriminalität oder aber in der kreativen Erfindung neuer Lebensstile münden? So fragt sich der französische Philosoph.

Die Erste Welt ist trotz ihrer unbestreitbaren Prosperität konfrontiert mit der Gefahr von atomaren Katastrophen wie der von Tschernobyl, mit einem unbegrenzten Verbrauch von Energie, mit saurem Regen, mit Smog, mit der Verseuchung des Wassers, mit der Vergiftung des Bodens durch toxische Abfälle und mit Bergen von Verpackungsmüll - um nur einige der Übel zu nennen.

Viel dramatischer ist die Situation in der Dritten Welt, wo drei Viertel der Bevölkerung am Rande der von der ersten industriellen Revolution erzielten Fortschritte leben: Einführung des allgemeinen kostenlosen öffentlichen Unterrichts der Primarstufe für Kinder und Jugendliche; Zugang zu einer bezahlten Arbeit, zu einer menschenwürdigen Wohnung und zu gesundheitlichen und hygienischen Lebensbedingungen, die ihnen physische und seelische Gesundheit sichern.

In der Dritten Welt ist die Krise deshalb sowohl sozialer als auch ökologischer Art. In sozialer Hinsicht stellt sie sich dar in Form absoluter Armut: Aufblähung der Städte, Verlust des minimalsten Niveaus an Lebensqua-

lität. Aus dem Blickwinkel der Umweltproblematik werfen die tropischen Zonen der Dritten Welt gleichermaßen schwere Probleme auf. Ihre Wälder, die früher - in Lateinamerika, Afrika und Südostasien - 20% der Erdoberfläche ausmachten, bedecken heute nur noch 7%, von denen mehr als die Hälfte - 57% - in Südamerika liegen. Die Rate der Zerstörung von Wäldern ist besorgniserregend. Alle zwei Sekunden wird eine Fläche von der Größe eines Fußballplatzes abgeholzt; jeden Tag wird eine Fläche in der Größe von Bogotá (30.000 Hektar) zerstört; jedes Jahr verschwinden Wälder in der Größe von Guatemala (108.000 km²), und alle zehn Jahre geht ein Waldgebiet verloren, das der Größe von Peru entspricht (1.285.000 km²). Wenn die Zerstörung in diesem Tempo weitergeht, wird es im Jahr 2080 auf der Erde keine tropischen Urwälder mehr geben.

In diesem Zusammenhang erscheint Amazonien als Opfer eines zerstörerischen Prozesses, der 1970 begonnen hat, und zwar unter dem Vorwand, «leere Räume» zu besetzen und notleidende Bevölkerungsgruppen aus anderen Regionen umzusiedeln. Anstelle des Fortschritts machte sich das «Entwicklungschaos» breit, das in großem Ausmaß mit ausländischen Geldmitteln finanziert wurde, und dies geschah vor allem in Gebieten mit Bodenschätzen. Aber nicht nur dort: Stauseen für Wasserkraftwerke überfluten ausgedehnte Ebenen. Sie löschen Pflanzen- und Tierarten aus und erzwingen die Umsiedlung der Bevölkerung - aber ohne daß Mittel zur Verfügung stünden, um Überlandleitungen zu bauen. Abholzungen und Brandrodungen, die mit fiskalischen Anreizen gefördert werden, zerstören Reichtümer, die von größerem Wert sind als das, was man neu kultivieren oder erzeugen möchte. Man dringt in die Territorien der Bevölkerung der Ureinwohner ein, ihre Bewohner werden immer dann, wenn man in diesen Gebieten auf irgendwelche Reichtümer mit Handelswert stößt, der Verarmung preisgegeben oder ausgemerzt. Die Auslöschung der besonderen kulturellen Eigenarten trifft traditionelle Bevölkerungsgruppen wie die Gummisammler, die Kastanienverkäufer und andere Gruppen, die vom Sammeln von Naturprodukten leben, Kleinbauern und Fischer, ebenfalls Menschen, die infolge der neuen Nutzung der Landgebiete entwurzelt sind.

Dieses Panorama verfinstert sich noch durch die Rückkehr von endemischen Krankheiten wie der Malaria - einschließlich ihrer «städtischen» Form, wie z.B. in Manaus -, der Leishmaniose und der Tuberkulose sowie durch das Wiederauftreten von seit langer Zeit gebannten Krankheiten wie der Cholera.

Abholzungen und das Anlegen von Viehweiden verursachen Erosion und Auswaschung des Bodens. Die Goldsuche hat die Flüsse verschmutzt und versanden lassen. Die Erträge aus der Goldsuche werden durch Schmuggel ins Ausland geschafft. Und zudem sind diese Aktivitäten von Drogenhandel begleitet. Wenn der Bedarf an Arbeitsplätzen im Bergbau, im Bau von Straßen und landwirtschaftlichen Großbetrieben und beim Bau von Wasserkraftwerken - lauter Aktivitäten, die auf dem Höhepunkt der Baumaßnahmen eine Flutwelle von Millionen Arbeitern mobilisieren - erschöpft ist, werden die Menschen arbeitslos und wenden sich den großstädtischen Zentren zu, wo sie die Elendsviertel bevölkern. In Manaus konzentrieren sich heute 70% der Bevölkerung des Staates Amazonien, in den Frankreich dreimal hineinpaßte. Boa Vista beherbergt 80% der Einwohner des Staates Roraima.

Das Beispiel des Kautschukbooms, an dem sich einige wenige bereichert haben, zeigt, daß das derzeitige Modell der Inbesitznahme Amazoniens in einem doppelten Sinn pervers ist. Erstens weil natürliche Ressourcen geplündert werden, die nicht mehr erneuerbar sind. Zweitens weil die Mehrheit der Bevölkerung vom dadurch erzeugten Ertrag ausgeschlossen wird, sowohl die einheimische wie die fremdstämmige Bevölkerung. Letztere war auf Betreiben der Regierung nach Amazonien eingewandert. Aber die Regierung konnte oder wollte ihr keinen Zugang zu Landbesitz geben oder ihr Lebensbedingungen ermöglichen, die denen ihrer Herkunftsorte entsprachen.

Im Blick auf die sozialen Verhältnisse kann man also die Entwicklung nicht einzig und allein unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten erörtern, sondern muß sie auch als ein ethisches und ökologisches Problem sehen. Der wirtschaftliche Strukturwandel und die techni-

schen Fortschritte machen den verelendeten Teil der Menschheit zu etwas, dessen man sich entledigen kann, oder zu einem Faktor, der in der Produktion überflüssig wird. Gegen allen Augenschein aber dürfen die Verelendeten nicht gegen die Wissenschaft und die Technik rebellieren, weil die Überwindung der Armut von der wissenschaftlichen Erkenntnis abhängt, obwohl die Anwendung dieses Wissens nach kommerziellen Modellen geschieht.

Das Wissen der Gemeinschaft ist früher sozusagen kostenlos weitervermittelt worden. Tatsächlich wissen wir, daß die Ureinwohnerschaft Amerikas der Menschheit einen großen Teil der Pflanzen vermacht hat, von denen sie sich ernährt. Dies sind z.B.: die Kartoffel, der Maniok, der Mais, die Tomate, die Sonnenblume, der Erdnußbaum, der Kakao, das Matekraut und für die Industrie verwendete Pflanzen wie der Gummibaum und viele andere. Die Stämme der Ureinwohner Amerikas sind auch heute noch Hüter einer genetischen Information, die nach der Überzeugung von Biologen viel rentabler werden könnte als die Viehzucht. Eigentumsrechte an der «Naturinformation» - die zu verstehen ist als ein Wert, welcher dem Nichteingreifen von Menschen zu verdanken ist - zu sichern, wäre eine Weise, Vergütung zu leisten für die Bewahrung eines Erbes, die jahrtausendelang von den Indios und jahrhundertelang von den Caboclos (= Halbblutindianern, Nachkommen portugiesischer Kolonisten und indianischer Frauen [Anm. des Übers.]) geleistet worden ist. Mit anderen Worten: Gebühren zu zahlen an die Eigentümer der unberührten Lebensräume, an denen hauptsächlich die pharmazeutischen Laboratorien interessiert sind, wäre eine mögliche Weise, deren Erhaltung zu garantieren.

Ich möchte auf den folgenden Seiten einige Fallstudien vorlegen. Vor allem meine eigene Erfahrung mit einer Gruppe von Ureinwohnern, den Desâna, einem Tukâno sprechenden Familienverband im Nordwesten Amazoniens an der Grenze zu Kolumbien; sodann die Erfahrungen von Darrell Posey mit den Kayapó von der Sprachgruppe der Jê am mittleren Lauf des Rio Xingu; und die Erfahrungen von William Balée mit Stämmen der Sprachgruppe der Tupi im Staat Maranhão und am südlichen Lauf des Pará; außerdem andere Beispiele, die das Thema «ökologische Anthropologie» beleuchten.

Diese Thematik ist einzuordnen in den Gesamtbereich der Ethnowissenschaft, die nach der Definition von Cardona (1987, 11) zu verstehen ist als «die Gesamtheit der örtlichen Erkenntnisse von einem bestimmten ‹Habitat› (einem bestimmten Lebensraum), die Art und Weise, wie sich dieses, durch den Filter dieser örtlichen Erkenntnisse und nicht unmittelbar durch den Filter der Beobachtung eines westlichen Forschers gesehen, darbietet. In dieser Art von Ethnowissenschaft können wir von einer Ethnobiologie, einer Ethnobotanik, einer Ethnozoologie und anderen möglichen Unterteilungen reden».

Klassifizierung des Bodens bei den Desâna

Ein Familienverband von 75 Desâna-Indios wohnt im Dorf São João, am Mittellauf des Tiquié, eines Nebenflusses des Uaupés, der seinerseits ein Nebenfluß des Rio Negro im Staat Amazonas ist, in dessen oberen Lauf er einmündet. Hier wird angesichts von Böden von weißem Sand, die äußerst sauer sind (4 pH), und angesichts einer starken Niederschlagsmenge (3.600 mm jährlich) Ausgleich geschaffen durch ein Bodenaufbereitungssystem, das darin besteht, daß «auf die Bodenoberfläche eine ca. 20 cm dicke Schicht von Wurzeln aufgebracht wird, welche die fallenden Blätter auffängt und deren Zersetzung durch die zusätzliche Einwirkung von Pilzen und Mykorrhizas erleichtert, was das Verlorengehen von Nährstoffen wirksam verhindert» (Moran 1991, 172). Die Stammesgruppen (z.B. von der Sprachgruppe der Tukâno), die in Dörfern leben, die nach hierarchischen Kriterien entlang der Schwarzwasserflüsse angelegt sind, bauen wenige Gemüsearten an, unter denen der wilde Maniok *(Manihot esculenta Crantz)* herausragt, der sich diesem Ökosystem sehr gut anpaßt.

Die Desâna klassifizieren den Boden entsprechend seiner Zusammensetzung und danach, ob er während einer bestimmten Zeit des Jahres überschwemmt werden kann oder nicht, und schließlich nach dem Typ von

Vegetation, die ihn bedeckt. Dafür haben sie eine eigene Taxonomie entwickelt, die zeigt, daß sie sich vollkommen darin auskennen, wo sie die Pflanzen finden, die sie für ihre Erzeugnisse, ihre Heilmittel oder anderen Bedürfnisse brauchen, und daß sie die Bodenverhältnisse kennen, welche die besten Bedingungen für landwirtschaftliche Betätigung bieten.

Sie unterscheiden vier Ökozonen in ihrer Region: Terra firme (überschwemmungsfreies Land), Caatinga (Buschwald), Igapó (Flußuferwald) und Manguezal (ständig feuchtes Gebiet). Allein die Terra firme kann für Landwirtschaft verwendet werden. Sie wird in vier Typen unterteilt: 1. *Terra firme arenosa* mit sandigem Boden (gewöhnlicher und schwarzer Art); 2. *Terra firme argilosa* mit Lehmboden (gewöhnlicher und schwarzer Art); 3. *Terra firme amarela, piçarrenta* mit einem gelben, von Geröll durchsetzten Boden; 4. *Terra firme argilosa*, die feucht und leicht und von höchster Qualität für landwirtschaftliche Nutzung ist, die aber nur am Rio Tiquié in kleinen Mengen vorhanden ist. Der Bodentyp wird dadurch erkannt, daß man den Boden aufgräbt.

Die Böden, die landwirtschaftlich nicht nutzbar sind, werden klassifiziert entsprechend ihrem Baumbestand und ihrer Lage: in Wassergebieten, in periodisch überschwemmten Gebieten oder in Trockengebieten. Zu diesem letzten Typ gehört der Boden der semiariden *Caatinga* (Buschwald), deren Bäume nicht die Höhe der Terra firme erreichen. Diese Gebiete sind Reservate für wilde Früchte und Materialien, die handwerklich genutzt werden. Die wichtigsten unter ihnen sind die große Bacabapalme *(Oenocarpus bacaba)*, die großfrüchtige Vogelbeere *(Couma macrocarpa)*, die kleinfrüchtige Vogelbeere *(Couma utilis)* und verschiedene Arten von Lianen, die zur Herstellung von Fischreusen verwendet werden. In den Caatingas finden wir auch eine große Vielfalt von Heilpflanzen, die sich von den auf der Terra firme angetroffenen unterscheiden. Die Desâna bezeichnen besondere kleinere Plätze innerhalb der Caatinga als *«pequeno terreno de caatinga»*. Diese Plätze sind dafür bekannt, daß es hier große Bacabapalmen mit eßbaren Früchten und zur Anfertigung von Angelruten geeignete Rohrgewächse gibt.

Eine andere von den Desâna unterschiedene phytographische Zone ist der *Igapó*. Diesem begegnen wir an den Ufern der Flüsse, wo er während der Hochwasserperioden ständig überflutet ist. Der Boden besteht dort aus Lehm, dem eine kleine Menge Sand beigemischt ist, und auch er ist nicht für Gartenbau geeignet. Hier findet sich indessen der Großteil des Waldes, von dessen Früchten sich die Fische ernähren, und hier gibt es auch Rohstoffe, die für handwerkliche Zwecke verwendet werden. Tolamãn Kenhiri (mit anderem Namen Luiz Lana), mein Hauptmitarbeiter bei den Desâna, hat zehn Sorten von Pflanzen gesammelt, die im Igapó wachsen und die seiner Meinung nach für die Früchte fressenden Fische die wichtigsten sind (vgl. Ribeiro/Kenhiri 1992).

Nach Chernela (1986, 242) wachsen von den 41 Arten von Obstbäumen, die am Rand der Flüsse stehen, 27 *nur* in den Igapówäldern, 14 auf der Terra firme, und von diesen 14 wachsen 10 *auch* in den Igapówäldern. Unter ihnen gibt es große Konzentrationen von am Amazonas einheimischen Assaipalmen (*Euterpe* sp.), von Ingábäumen (*Inga* sp.) und anderen Bäumen, deren Früchte die Fische fressen. Unter ihnen nehmen die großen Konzentrationen von Jauaripalmen *(Astrocaryum jauary)* einen besonders herausragenden Platz ein.

Im *Manguezal*, dem immer feuchten Gebiet, das zur Hälfte aus Sumpf besteht, mit seinem schwarzen Lehmboden, der auch nicht zur landwirtschaftlichen Nutzung geeignet ist, finden die Desâna Pflanzen, die sie für ihre handwerklichen Tätigkeiten verwenden können, und eßbare Früchte. Unter anderem sind hier zu nennen zwei Arten der Aruma (*Ischnosiphon* sp.), des hauptsächlichen Rohstoffs für die Korbflechterei, verschiedene Arten der Schnurlianen, die Batavapalmen *(Jessenia batava)*, Assaipalmen und Mauritien *(Mauritia flexuosa)*, diese letzteren in großen Konzentrationen, ebenso ein Baum, der Teer liefert (*Protium* sp.). Die Mehrheit dieser Pflanzen findet man auch auf (lehmigen und sandigen) Böden der Terra firme, die besser bekannt sind, da sie nun einmal von den Desâna häufiger genützt werden.

Die Sammlung von Präparaten getrockneter Pflanzen, die zum Bau von Häusern, für Ruder, Korbwaren, Keramiken und anderes verwendet werden, zeigt, daß insgesamt 74 Pflanzen, das ist die Mehrzahl der im Nationalen Forschungsinstitut Amazoniens (INPA) identifizierten Pflanzen, aus der Terra firme (41 Pflanzen) und der Capoeira, dem Sekundärwald (21), kommt; sodann aus den Igapówäldern (16), aus der Caatinga (4) und dem Manguezal (4). In vielen Fällen wuchern ebendiese Pflanzen aber in mehr als einem der erwähnten Ökosysteme (vgl. B.G. Ribeiro, 1990).

Der Gartenbau bei den Desâna

Die Desâna praktizieren wie die meisten Gruppen von Ureinwohnern am oberen Rio Negro einen Wanderfeldbau mit Abholzung, Brandrodung und Anlegung von «coivara» genannten Erdhügeln aus nicht völlig verbrannten Stämmen und Ästen. Die Zeiten für das Abholzen des Urwaldes und des Sekundärwaldes werden geregelt von den alljährlichen astronomischen Konstellationen. Sie kündigen das Niedergehen starker Regen an, denen die Desâna dieselben Namen geben wie den unterschiedlichen astronomischen Konstellationen, die sie kennen. Die Zwischenzeiten entsprechen den Terminen für die Ernte bestimmter Früchte wie des Abiu *(Poutera caimito)*, der Ingá, der Frucht der Pfirsichpalme *(Bactrix gasipaës)*, der Frucht der Umaripflanze *(Poraqueima sericea)* und der Frucht des Cucurabaumes *(Porouma cecropiaefolia)*. In diesen Zwischenzeiten gibt es im Hochsommer und im Spätsommer Termine, zu denen die Brandrodungen durchgeführt werden. Dazu ist es erforderlich, daß es wenigstens sieben Tage starken Sonnenschein gegeben hat, damit das in den Rodungen geschlagene Holz verbrannt werden kann. Die dabei entstehende Asche und Holzkohle düngen die Erde (vgl. Ribeiro/Kenhiri 1987; Ribeiro 1990.)

Jede Kernfamilie bereitet jedes Jahr eine Rodung von ungefähr 100 m² vor. Bis zur Erntezeit begnügt sie sich mit der im vorausgehenden Jahr bepflanzten Rodung und mit den beiden anderen zwei oder drei Jahre zuvor eröffneten Rodungsplätzen. Danach macht das Eindringen von Unkraut, das die Nährstoffe des Bodens absorbiert, diesen unproduktiv. Außer wildem Maniok, der 80 bis 85% der kultivierten Fläche einnimmt, werden Obststauden, Süßkartoffeln, kleinere Kartoffeln für die Zubereitung von «Caxiri», einem vergorenen Getränk, und einige Bäume, die Früchte tragen, angepflanzt: Pfirsichpalmen, Abiupflanzen, Avocados, Papayas, Bananen, Cajunüsse, Ananas und auf einigen Bodenarten auch Melonen und Heilpflanzen, außerdem Pfeffer.

Die landwirtschaftliche Arbeit (außer dem Abholzen) und die Verarbeitung von Maniok sind Aufgabe der Frauen. Außer daß die Männer den Frauen beim Jäten, beim Anlegen der «coivara-Hügel» und manchmal auch beim Abtransportieren der Erzeugnisse der Rodung helfen, bauen sie gewisse Arten von Pflanzen ausschließlich zu ihrem eigenen Gebrauch an. Dies gilt für Rauchtabak und für Timó, eine giftige Lianenart, die verwendet wird, um Fische in stehenden Gewässern zu betäuben, oder für die Carauá, eine Bromeliazeenart, deren Fasern als Bindematerial bei der Herstellung von Körben oder zur Anfertigung von Pfeilspitzen verwendet werden.

Die neue Rodung kann nur ein einziges Mal neu bepflanzt werden, selbst wenn es um den Maniok geht, der eine für Schädlinge wenig anfällige Pflanze ist, die nur in kargen und sauren Böden wächst, wie man sie im Nordosten Amazoniens antrifft, und die vom sechsten Monat nach Anpflanzung an geerntet werden kann. Ein anderer Vorteil dieser Knolle - wenn man sie mit Getreidearten wie dem Mais vergleicht - ist es, daß ihre Wurzeln lange Zeit im Boden ihres eigenen Standortes als Vorräte aufbewahrt werden können, daß ihre Pflanzstelle nicht durch eine Brandrodung und allgemeine Säuberung des Terrains vorbereitet werden muß und daß ihr Ertrag pro Arbeitseinheit und Flächeneinheit ebenso wie ihr Kaloriengehalt viel höher ist als beim Mais. Trotz des geringen Proteïngehaltes der Maniokknolle erweisen sich die Bevölkerungsgruppen der Ureinwohner wie die Desâna, deren Speisezettel zu ca. 70 bis 80% auf dem Maniok basiert, als körperlich kräftig, und es gibt bei ihnen keine Mangelerkrankungen.

Ein weiterer Vorteil des bitteren Manioks ist die große Menge von Nahrungsmitteln, die daraus hergestellt wird. Bei den Desâna in São João habe ich 27 Gerichte gezählt, die aus dieser Knolle zubereitet werden, darunter 7 Arten von Kuchen, 5 Typen von Mehl, 7 nicht fermentierte und 8 Arten fermentierter Getränke.

Nach Chernela (1986, 157) bauen die Wanâno, eine Gruppe von Tukâno am Rio Uaupés, 137 Sorten von Maniok an. Dufour, zitiert bei Moran (1991a, 368), hat bei einer anderen Gruppe von Tukâno in Kolumbien, den Tatuyo, 100 Sorten dieser Knolle gezählt. Die exogame Verheiratung bewirkt, daß die Frauen sich über verschiedene Dörfer hin ausbreiten und anläßlich von Besuchen bei ihren Eltern untereinander verschiedene Sorten und ihre Erfahrungen damit austauschen (ebd.). Kerr (1986, 168) registrierte bei den Desâna 40 Sortennamen für diese Knolle - zusammen mit Tolamãn Kenhíri (Luiz Lana), der ihm die besonderen Merkmale an Blättern, Wurzeln und die Farbe angab, mit denen sich jede Sorte von den anderen unterscheidet. Diese Zahlen zeigen, wie zahlreich die Manioksorten sind, die eine Gruppe von Ureinwohnern kennt. Man bedenke, daß Carneiro (1983, 99) bei den Kuikúro 46 Sorten registrierte und Boster (1983, 81) bei den Aguaruna und den Huambisa, Untergruppen der Jívaro in Peru, 100 Sorten.

Der Anbau des bitteren Manioks hat es im Gegensatz zum Anbau von Mais und Bohnen, die auf kargen Böden wie denen im Nordosten Amazoniens nicht gedeihen, ermöglicht, daß dieses Gebiet jahrhundertelang von Stammesgemeinschaften bewohnt wurde. Die landwirtschaftliche Nutzung dieser Böden war nur möglich, weil man sehr weise mit dem Wald umging. Tatsächlich gilt, was Moran (1991a, 368) sagt: «In Ökosystemen an Schwarzwasserflüssen kann die Regeneration der ursprünglichen Vegetation länger als 100 Jahre dauern (Uhl, Clark & Clark 1982; Uhl 1983), außer wenn die Kultivierung nur von kurzer Dauer ist, es sei denn, daß besondere Praktiken angewandt werden, um die Wiederansiedlung von einheimischen Baumsorten zu beschleunigen.»

Quellen der Proteïnversorgung

Die Beschaffenheit des Bodens in der Mikroregion des Oberlaufes des Rio Negro und auch das dortige hydrographische System leiden unter extremer Übersäuerung. Die Schwarzwässer sind chemisch arm an löslichen Salzen, und ihre kupferbraune Färbung verhindert das Eindringen des Spektrums des Sonnenlichtes, das für die Photosynthese erforderlich ist. Es gibt kein Plankton und keine Wasserpflanzen, von denen sich die Fische ernähren könnten. Viele Arten Fische ernähren sich unmittelbar von Blättern, Blüten und Früchten sowie von Insektenlarven oder von diesen Wirbellosen selbst; außerdem von Pilzen, Bakterien und anderen Mikroorganismen. Deswegen holzen die Indios niemals den Uferwald ab, um dort landwirtschaftlichen Anbau zu treiben, und so beweisen sie, daß sie die wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem Boden- und dem Wassersystem kennen, von der die Erhaltung des Fischbestandes abhängt.

Die Kargheit der ichthyologischen Fauna und die erwähnten Ernährungsgewohnheiten der Fische haben zur Entwicklung einer wohldurchdachten und vielfach erprobten Technik des Fischfangs geführt, die mit Reusen und anderen raffinierten Techniken arbeitet. Der Fischfang mit allen diesen Geräten muß sich aber, um erfolgreich zu sein, auf die Kenntnisse gründen, welche die Indios von der Biologie der Fische haben.

Sie klassifizieren sie nach einer Reihe von Kriterien. Eines von ihnen besteht darin, daß man feststellt, ob es sich um Nachtfische (die nachts fressen) handelt oder um Tagfische - ein Kriterium, das ebenfalls bei der Einteilung von Landtieren und Vögeln angewandt wird. Eine zweite von den Desâna angewandte Unterscheidung zur Klassifikation zielt darauf, was die Fische fressen. Es gibt Ichthyophagen, also solche, die andere Fische fressen, und Fleischfresser. Diese fressen Krebse, Spinnen, Regenwürmer, Heuschrecken und alle anderen Arten von Tieren, die ins Wasser fallen. Die pflanzenfressenden Fische fressen Früchte und Fruchtkerne von Bäumen und Büschen, die auf der Terra firme, hauptsächlich im Uferwald, wachsen.

Eine andere für die Klassifizierung der Fische wichtige Unterscheidung zielt auf die Frage, wie sie sich fortpflanzen. Das hier angewandte Kriterium betont die Frage, ob die Eier in einer Konzentration oder ob sie weit verstreut gelegt werden. Fische, die auf der Wanderschaft laichen, werden als zur Gruppe der *Tanini* gehörig klassifiziert, was in der Sprache der Desâna und der Tukâno «Laichzeit» bedeutet. Diejenigen, welche ihre Eier legen, ohne zu wandern, also die Fische, die in dem von dem Familienverband der Desâna erkundeten Streckenabschnitt des Rio Tiquié bleiben, werden mittels einer Gattungsbezeichnung zusammengefaßt, die übersetzt werden könnte mit «Laich, das an seinem Platz bleibt». Eine dritte Kategorie, die «vergessenes Laich» genannt wird, bezeichnet die Fische, die an verborgenen Orten laichen, unter den großen Wurzeln von Bäumen.

Eine vierte Kategorie von Fischen unterscheidet sich durch das Habitat, in dem sie zu Hause ist: See, Fluß oder Altwasser. Die Fische, die sich in einem See aufhalten, sind endogen, sie wandern nicht. Bekannt ist auch die Unterscheidung zwischen Fischen, die springen, und denen, die fast nie springen, und durch die Wassertiefe, in der sie sich bewegen, wobei unterschieden wird zwischen denen, die am Grund, in der Mittellage oder unmittelbar unter der Oberfläche schwimmen. Der Durchzug eines Fischschwarms wird identifiziert je nach der Jahreszeit, in der dieser wandert, nach dem Kalender der Konstellationen; und auch weil man eine größere Turbulenz im Wasser wahrnimmt oder den Lärm oder die Musik der laichenden Fische.

Die Laichzeiten gehen einher mit dem Verschwinden gewisser Konstellationen am Horizont, die mit Regenzeiten verbunden sind, welche dieselben Namen wie die Konstellationen tragen. Diese Laichwanderungen - drei insgesamt - spielen sich zwischen November und April ab (vgl. Ribeiro/Kenhíri 1987, 29).

Die Desâna glauben, daß die Laichplätze seit Anbeginn der Zeiten nie gewechselt haben. Ein solcher Platz ist zu erkennen am Vorhandensein zahlreicher Bäume oder Büsche, die einen geschlossenen Bereich am Flußufer bilden, gleich am Rand des Uferwaldes. Der Laichplatz innerhalb des Uferwaldes weist dieselben Merkmale auf und unterscheidet sich nur durch die Baumarten, deren Wurzeln sich über den Boden hinaus ins Wasser schieben und so eine schützende Nische bilden.

1979 wurden am Rio Tiquié Netze eingeführt, und heute bilden sie das vorherrschende Gerät für den Fischfang. Trotzdem sind damit nach Meinung der Desâna die traditionellen Geräte nicht als veraltet abgetan. Sie behalten ihre Bedeutung als alternative Geräte für Notzeiten. Im Gegensatz zu dem, was man vermutet hatte, haben aber die Netze den Fischbestand nicht erschöpft, weil die Jungfische durch die Maschen schlüpfen und entkommen.

Jeder Flußabschnitt hat seine eigene endogene Fischfauna, und zwar so sehr, daß die Indios behaupten, daß sie in anderen, entfernteren Regionen nicht fischen könnten. Im Gegensatz dazu sind die Fische im Flußabschnitt des Familienverbandes der Desâna von São João bis ins einzelne bekannt und mit Namen benannt. Dies erklärt sich aus der Überfülle von Arten und dem Mangel an Einzelexemplaren derselben Art in der Fischfauna der Schwarzwässer. Nach Goulding und anderen (1988, 109) gibt es annähernd 700 Arten von Fischen im Rio Negro, in der Mehrheit solche von winziger Größe, mit weniger als 4 cm Länge. Selbst diese Fischchen kennen die Desâna und nennen sie mit eigenen Namen, und sie wissen auch zu unterscheiden zwischen solchen, die noch weiterwachsen, und solchen, die so winzig klein bleiben.

Nach dem Verständnis der Desâna haben die Konstellationen, welche den Wechsel zwischen Regenzeiten und Trockenperioden nach der Rodung und vor dem Abbrennen des geschlagenen Holzes sowie das Auftauchen der Fischschwärme zum Laichen anzeigen, auch zu tun mit der Zeit zum Einsammeln gewisser eßbarer Wirbelloser: Ameisen, Termiten und Schmetterlingslarven.

Das Einsammeln von eßbaren Wirbellosen (das sich an die ihrerseits mit den Konstellationen verbundenen Wetterwechsel hält) ist auch heute noch eine wichtige Quelle für die Versorgung mit tierischem Proteïn. Hier sind zu nennen die Hinterköpfe der Termite (*Coni-*

termes sp.), der Blattschneideameise (*Atta* sp.) und der Schmetterlingslarven, welche die Blätter verschiedener Pflanzen fressen, des Cunuribaumes *(Cunuria spruceana)*, des Tururibaumes (*Stercularia* sp.), der Japura *(Erisma japura)*, der Ingá (*Inga* sp.) und des Açariquarabaumes *(Minquatia guianensis)*. Die Reifung dieser hauptsächlich gesammelten eßbaren Larven fällt in die Zeit zwischen Juli und September, vor allem in den August.

Die von den Desâna geleistete detaillierte Klassifizierung und Taxonomie der verschiedenen Arten beweist die intensive Kenntnis, welche die Indios von diesen eßbaren Wirbellosen haben, und welch wichtige Bedeutung diese für ihre Ernährung haben. Die nordamerikanische Anthropologin Darna L. Dufour schätzt in ihrem Bericht über eine Untersuchung (1987), die sie unter den Tatúyo-Indios von der Sprachgruppe der Tukâno in Kolumbien durchgeführt hat, daß von dem tierischen Proteïn, das im Laufe eines Jahres von diesen Indios eingenommen wird, bei den Männern 12% und bei den Frauen 26% auf den Verzehr von Wirbellosen kommen. Außer den schon genannten Arten sind hier noch zu nennen Käfer und Puppen von Wespenarten. Diese Larven und Puppen werden auch von den Desâna verzehrt, aber die Zeiten des Einsammelns werden nicht wie bei den vorher erwähnten Arten mit dem Zyklus der Konstellationen verbunden.

Die Jagd hat bei den Desâna und den anderen Familienverbänden der Tukâno-Sprachgruppe weniger Bedeutung. Traditionellerweise wird sie von den in den Wäldern lebenden Makú geübt, die besser mit dem Leben in den Wäldern der Terra firme zurechtkommen. Sie tauschen mit den am Fluß lebenden Indios erjagtes Wildbret und Waldfrüchte gegen Maniokmehl und einheimische und importierte Handwerkserzeugnisse. Silverwood-Cope (1972, 96) teilt mit, daß in dem von ihm beobachteten Zeitabschnitt 40% des von den Makú erjagten und dann gedörrten Fleisches in den Tauschhandel mit den am Fluß lebenden Indios kamen.

Umgang mit dem Wald und dem «Cerrado»

Die Kultur des Tropenwaldes kann als eine «vegetale Zivilisation» bezeichnet werden, ähnlich der Kultur der anderen Regionen Amerikas, welche die Pflanzenzucht der Tierzucht vorziehen. Die Gechichtsschreibung dieses Kontinents hat mehr als 100 aus Amerika stammende Pflanzenarten identifiziert, die von den Europäern in alle Gegenden der Erde gebracht und dort akklimatisiert worden sind. Darunter sind Speisepflanzen, Heilpflanzen, Pflanzen zur Verwendung im Handwerk, Pflanzen, die als Brennmaterial, als Aromen, Farbstoffe, Gewürze, Schmuckelemente oder Symbole dienen oder als Gummi- oder Harzliferanten zu den verschiedensten Zwecken verwendet werden (Martínez 1990).

Umgang mit Wald und «Campos cerrados»

Im folgenden möchte ich noch einige Beispiele für Untersuchungen darüber wiedergeben, wie Gruppen von Ureinwohnern Amazoniens die «Campos cerrados», das sind eingezäunte Felder, und den Wald behandeln.

Die Untersuchungen von Posey (1986) beweisen, daß die Kayapó sowohl den Wald als auch die Savanne gut kennen und aktiv bewirtschaften. Auf den Campos cerrados schaffen sie Matepflanzungen, in ihrer Sprache *Apeté* genannt, was soviel wie «gemacht» oder «künstlich angelegt» bedeutet. Auf diese Weise sorgen sie für eine biologische Bereicherung in Gebieten mit dürftiger Vegetation. Dazu schaffen die Kayapó kleine Mulden im Gelände, die das Regenwasser festhalten, füllen sie mit Stroh an, das mit Erde aus Termitenhaufen und mit zerquetschten Stücken von Ameisenhaufen vermischt ist. Auch lebende Ameisen und Termiten werden dort eingebracht: Diese bekämpfen sich untereinander und lassen dabei die Pflanzenkeime in Ruhe. Die erwähnten Insekten zersetzen sich und führen dem so zubereiteten Boden Nährstoffe zu. Diese kleinen, 50 bis 60 cm hohen Erdhügel haben einen Durchmesser von 1-2 Metern und werden mit Nutzpflanzen bepflanzt. Mit der Zeit wachsen sie noch an, so daß sie sich zu «Zufluchtsinseln» inmitten der Savan-

ne verwandeln. Auf diesen Inseln wachsen auch Früchte tragende Bäume, die Wild anziehen: Bäume, die Schatten spenden und zur Brennholzversorgung dienen, Schlingpflanzen, die Trinkwasser erzeugen. Sie alle sind «halbkultivierte» Gewächse, die ins Cerrado verpflanzt werden, um dort neue ökologische Nischen zu bilden. Dieselbe Praxis bewährt sich entlang der Pfade, die von den Kayapó in den Wald gebahnt werden, wenn sie bei ihren regelmäßigen Streifzügen dorthin auf die Jagd gehen (Posey 1986, 177).

Balée (1989, 4; 11-12) und andere Autoren betrachten die Schwarzerdegebiete der Indios von der Art, wie sie bei der Stadt Santarém im Bundesstaat Pará zu finden sind, für anthropogen, d.h. für von vielen Generationen von Amerindios durch die Anhäufung von organischem Material auf dem Boden ihrer Dorfgebiete geschaffen. Balée (aaO.) hat auch Zweifel an der Hypothese aufgeworfen, daß das gehäufte Vorhandensein gewisser Palmbäume und anderer Arten von Nutzpflanzen das Ergebnis der Manipulation der Ökosysteme zum Zweck der Schaffung von menschliches Leben ermöglichenden Nischen sei. Es handelt sich nach dieser Hypothese darum, daß ein Habitat bewußt verändert worden sei, um damit das Wachstum von Lebensgemeinschaften von Tieren und auch das Gedeihen des Menschen zu fördern. Demgegenüber trägt Balée die Überlegung vor, die herrschende Auffassung, daß die Bevölkerungsgruppen der Ureinwohner Amazoniens sich dem Urwald angepaßt hätten, müsse umgedreht werden: Die erwähnte Anpassung sei geschehen aufgrund des Entstehens eines Feld- und Waldsystems, das der eingreifenden Umgestaltung des Lebensraumes durch untergegangene Völker zu verdanken ist. Balée behauptet, daß in den «Lianenwäldern», die von zwei von ihm untersuchten Gruppen von Tupi-Indios, den Asurini und den Araweté am Mittellauf des Xingu, bewohnt werden, Arten festgestellt wurden, die diesem Biotop fremd seien, so der Paranußbaum *(Bertholletia excelsa)*, die Orbignyapalme *(Orbignya phalerata)*, der «wilde» Kakao (*Theobroma* sp.) und die Ingá (*Inga* spp.) (Balée 1989, 12).

Die Capoeiras, das sind alte Rodungen, die man nach zwei oder drei Jahren brach liegen läßt, sind keineswegs verlassene Ländereien. Sie produzieren weiterhin einige Jahre lang Ernten und liefern üppige Sprossen und Blätter als Nahrung für die Tierwelt. Deswegen sind die Capoeiras: 1. Germoplasmabanken oder Vorratskammern für Keimlinge und Samen; 2. Obstgärten mit Restexemplaren von Pfirsichpalme, Cucurabaum, Ingá, Papaya, Banane und anderen Früchte tragenden Pflanzen; 3. Jagdreviere, in denen mehr als im Urwald Fallen und Köder zum Einfangen von Pacahasen *(Cuniculus paca)* und anderen Nagetieren, außerdem von Queixadas *(Tayassu pecari)* und Caititus *(Tayassu tajacu)*, zwei Arten von Buschschweinen, ausgelegt werden (Posey 1986, 175).

Die Vermehrung von eindringenden Pflanzen wird erlaubt, um so neue Brandrodungen zu ermöglichen, da ja die Pflanzenasche den Boden düngt, das Feuer die Schädlinge beseitigt und mit den ersten Regengüssen Gräser sprossen, welche pflanzenfressende Tiere anlocken. Die Jagdbilanz der Kaapor im Staat Maranhão für die Zeit von drei Monaten während der Trockenperiode hat ergeben, daß 29,3% des Gesamtertrags aus der Jagd in den Rodungen kamen. Wenn man bedenkt, wie gering die Grundfläche der Rodungen ist, ist dieser Prozentsatz außerordentlich (Balée 1984, 225).

Die Vorteile einer extensiven Bewirtschaftung (im Gegensatz zur intensiven Bewirtschaftung mit Hilfe mechanischer Geräte) sowie einer Polykultur (im Gegensatz zu Monokulturen zur Erzeugung von Exportware) könnten folgendermaßen (mit Meggers 1988, 41-44) zusammengefaßt werden:

- Sie halten die Fruchtbarkeit der Böden aufrecht, insofern sie nicht die ganze sie bedeckende Vegetation ausmerzen.
- Die Abholzung eines kleinen Anteils von Land - ca. 1 Hektar pro Familie - und seine nur zeitweilige Nutzung bechränkt die Zeit, in der der Boden der Sonne und heftigen Platzregen ausgesetzt ist, auf ein Minimum.
- Die Anpflanzung verschiedener Arten unterschiedlicher Höhen reduziert die Auswirkungen von Witterungsunbilden und die Verbreitung von Schädlingen.
- Die geographische Streuung der Bebauungsflächen bewirkt, daß die Vegetations- und

Tierarten in Form von «natürlichen Korridoren», welche die Rodungen voneinander trennen, erhalten bleiben und so ökologische Refugien bilden.
- Die «kleinformatige» Brandrodung, die Asche-Erzeugung und die Verrottung von Baumstümpfen und Stämmen, die unverbrannt übrigbleiben, geben dem Boden die Nährstoffe zurück, die er braucht, um neue Pflanzensprossen zu ernähren.

Linares (1976) ist der Meinung, daß das Wechselspiel von Rodung und Jagd dank dem Beitrag der Wanderfeldwirtschaft zur Vermehrung des jagdbaren Wildes einen Ersatz bildet für die geringe Schlachtviehhaltung im tropischen Amerika.

Im Gegensatz zu dieser landwirtschaftlichen Methode gibt es bei dem, was in der «zivilisierten» Inbesitznahme Amazoniens geschieht, Abholzungsaktionen von 10.000 Hektar in einem Jahr für einen einzigen landwirtschaftlichen Betrieb zum Zweck der Schaffung von Weideland. Die Beweidung dauert nur zwei Jahre und erbringt die lächerliche Menge von 30 Kilogramm Rindfleisch pro Hektar. Das bedeutet, daß ein Rind soviel an organischer Materie verzehrt wie eine ganze Familie von Ureinwohnern oder Caboclos - mit dem erschwerenden Umstand, daß dadurch der Boden ausgelaugt wird, und dies hat zur Folge, daß das Klima und das Wassersystem aufgrund der unvernünftigen Abholzung des Urwaldes sich verschlechtern.

Schlußfolgerungen und Aussichten

Die landwirtschaftliche Nutzung der Ökosysteme Amazoniens durch die Ureinwohner entsprechend den wenigen oben dargelegten Beispielen zeigt, daß diese ein klares Verständnis für das Habitat haben, in dem sie leben. Sie wissen darum, daß es Ökozonen gibt, die ganz bestimmten Pflanzen und Tieren zugeordnet sind, deren biologische Eigenart und deren Verhalten sie kennen. Pflanzen und Tiere einschließlich Wirbelloser werden von ihnen als Nahrung sowie zu medizinischen und handwerklichen Zwecken genutzt.

Seit langem begegnet die Wanderlandwirtschaft einem bedrohlichen Unverständnis. Tatsächlich ist diese aber die einzige Form von Bewirtschaftung, die sich an die besonderen Eigenarten der Ökosysteme der tropischen Feuchtgebiete anpaßt. Die wohlüberlegte weite Streuung der bebauten Felder und deren kleine Abmessungen verhindern nicht nur die Erschöpfung des Bodens und der Fauna und ermöglichen so deren Regeneration, sondern vermindern auch die Probleme aufgrund von Pflanzenkrankheiten, indem sie die Produktivität des Bodens erhalten und auf diese Weise die beste Nutzung der natürlichen Ressourcen gewährleisten.

Der neue Aufschwung, den der Fortschrittsglaube erlebt, bedroht nicht bloß das Überleben der Bevölkerungsgruppen der Ureinwohner, sondern auch das der übrigen «Waldleute» und den Amazonaswald selbt. Die Eingriffe der Regierung, die weit entfernt davon sind, die Leiden der einheimischen Bevölkerungsgruppen zu lindern, tendieren nur dahin, diese noch zu erschweren. Diese Ansicht stützen auch Hill und Moran, wenn sie im Blick auf Nordwestamazonien schreiben: «Das Ökosystem des Rio Negro kann nur sehr viel kleinere Bevölkerungsgruppen ertragen als die, welche die nationalen Gesellschaften im Zusammenhang mit ihren geopolitischen Absichten dort siedeln lassen. Die Konzentration von Menschen in großen Gemeinwesen kann aufgrund der vorgegebenen Nahrungsknappheit von örtlichen Produktionssystemen nicht ernährt werden.» (1983, 134.)

Dies ist die große Herausforderung, mit der die Indios und die Nichtindios Amazoniens sich konfrontiert sehen. Im Fall der ersteren ist es früher mittels einer sozioökonomischen Organisation, die das Bevölkerungswachstum beschränkte und die Bevölkerung über ein weites Territorium zerstreut siedeln ließ, möglich gewesen, diese Probleme zu überwinden. Andererseits hat das Handeln der Regierung es ermöglicht, daß einige Wohltaten der Technologie den einheimischen Bevölkerungsgruppen zugute kamen, ohne daß diese sich genötigt sahen, sich unmittelbar in die Marktwirtschaft zu integrieren, was ohnehin nur auf einer sehr niedrigen Stufe möglich gewesen wäre. Diese Voraussetzungen scheinen heute dahinzuschwinden, so daß es schwer wird, vorauszusehen, was in der allernächsten Zukunft geschehen wird.

Gewiß ist, daß es aufgrund der vorgegebenen Bedingungen wechselseitiger Einflüsse unmöglich ist, an ein Autarkwerden der einheimischen Gemeinschaften zu denken. Es ist aber unzulässig, daß ihre Territorien Gegenstand eines «ökologischen Kolonialismus» werden - ein Ausdruck, der von Stefano Varese im Hinblick auf Peruanisch-Amazonien geprägt worden ist. Er sagt: «Unter verschiedenen Formen des Kolonialismus, den die peruanische Gesellschaft praktiziert hat, nimmt die Form der Inbesitznahme und Ausbeutung von Territorien zweifellos einen besonders herausragenden Platz ein. Es handelt sich um eine in der Nation verbreitete Vorstellung, daß dieser Teil unseres Territoriums ein zur Eroberung bestimmtes Land sei; ein Land, aus dem alles herausgezogen werden darf, ohne daß etwas reproduziert wird. Das ist eine Art von inländischer Kolonie oder ‹Dritter Welt›, die ausgeplündert werden dürfe zugunsten des herrschenden Wirtschafts- und Gesellschaftssystems.» (Varese 1979, 178.)

Der Autor zieht daraus den Schluß, daß genauso wie der Wald auch sein einheimischer Bewohner für einen Feind gehalten werde, der ausgerottet werden müsse. Und daß die Regierungen, die es nicht verstanden haben, sich der Notwendigkeit einer Agrarreform zu stellen, die ihres Eigentums beraubten ländlichen Massen in die Gebiete am Rand der Wälder treiben.

Diese Überzeugung teilt auch Fearnside (1990, 384). Auf die von ihm untersuchte Frage, wem die Entwicklungspläne dienen, antwortet er: «So groß Amazonien auch sein mag, so ist es doch nicht fähig, die Probleme anderer Regionen zu lösen, Probleme wie das Ausbleiben einer wirksamen Agrarreform, das großenteils die Ursache der Einwanderungswelle ist, von der die Region betroffen ist. Derartige Probleme können nur in den Regionen gelöst werden, in denen sie entstanden sind.»

Ein ergänzendes Argument wird von Balée (1993, 393) angeführt. Norman Myers zitierend, sieht er kommen, daß «mehr als 17.000 oder ca. die Hälfte der annähernd 34.200 einheimischen Pflanzenarten an diesen ‹Brennpunkten› um das Jahr 2000 ausgemerzt sein werden. Diese Zahl stellt mehr als 13% der botanischen Arten aller tropischen Wälder der Erde dar.» Zehnmal so groß wie die von Myers geschätzte Zahl wird die Zahl der 350.000 Tierarten sein, die in derselben Zeit aussterben werden. Dieses «biotische Ausbluten» wird das Ergebnis von Handlungen staatlich verfaßter Gesellschaften sein und nicht von Handlungen der Indios Amazoniens oder der Menschheit im allgemeinen (ebd.).

Die Hoffnung, die uns bleibt, ist ein Bewußtwerden der ökologischen Frage in Amazonien, eng verbunden mit dem Schutz der einheimischen Bevölkerung und der übrigen Bevölkerungsschichten, die in Harmonie mit der Natur leben. Die Bewegung zur Verteidigung Amazoniens, die mittlerweile Foren auf Weltebene erreicht hat, findet in weiten Bereichen der öffentlichen Meinung Widerhall. Die politischen und wirtschaftlichen Mächte, die daran interessiert sind, daß die Ausbeutung der Hyläa (des tropischen Regenwaldes) auf den Gebieten der Feld- und Weidewirtschaft, der Holzgewinnung, des Bergbaus und des Baus von Wasserkraftwerken mit Hilfe staatlich subventionierter Pläne ausgeweitet wird, können diesen Ruf nicht ignorieren. Selbst wenn es ihnen nicht lieb ist, sehen sie sich gezwungen, sich dem demographischen Druck auf die Latifundien und Städte des Südens und des Südosten und der historischen Herausforderung zu stellen, neue Formen der Bewirtschaftung der Amazonaswälder zu schaffen, die technisch fortgeschritten, wirtschaftlich rentabel, nicht umweltverschmutzend und zugleich sozial gerecht sind.

Wenn diese Tendenz sich festigt und weiter fortschreitet, wird sich im Rahmen der nationalen Gesellschaft ein Lebensraum für den Indio, für den Halbblutindianer, den Kleinbauern im Landesinnern, den Gaucho, also für den Menschen auf dem Land überhaupt, öffnen; ein Lebensraum weder für Subalterne noch für Bevormundete, sondern ein Raum für aktive und spezialisierte Produzenten, die fähig sind, das historische Erbe der nationalen Identität zu retten. Dann wird man auch beginnen, sich neue Gedanken über die wirtschaftliche Entwicklung zu machen, und zwar auf eine Weise, die eine bessere Lebensqualität und die Beteiligung einer größeren Zahl von Menschen am nationalen Reichtum ermöglicht.

Bibliographie der zitierten Werke

Balée, William
1984: The Persistence of Ka'apor Culture (Diss. Columbia University, New York) 290 Seiten, hektographiert.
1989: The Culture of Amazonian Forests, in: D.A. Posey/W. Balée (Hg.) 1-21.
1993: Biodiversidade e os indios amazônicos, in: E. Viveiros de Castro/M. Carneiro da Cunja (Hg.), Amzônia: Etnologia e História Indígena (São Paulo NHII/USP-FAPESP) 385-393.

Boster, James
1983: A Comparison of the Diversity of Jivarom Gardens with that of the Tropical Forest, in: Human Ecology 1 / 1, 47-67.

Cardona, Giorgio R.
1987: Visión del Mundo Natural, in: Hombre y Ambiente. El punto de vista indígena, Bd. 3 (Ed. Abya-Yala, Quito).

Carneiro, Robert
1983: The Cultivation of Manioc among the Kuikúro of the Upper Xingu, in: R.B. Hames/W.T. Vickers (Hg.) 55-111.

Chernela, Janet M.
1986: Os cultivares de mandioca na área Uaupés (Toukâno), in: D. Ribeiro (Hg.)/B.G. Ribeiro (Koord.) Bd. 1, 151-158.

Dufour, Darnela
1987: Insects as Food: A Case Study from the Northwest Amazon, in: American Anthropologist 89, 383-397.

Fearnside, Philip M.
1990: Usos predominantes de la tierra en la Amazonia Brasileña, in: A. Anderson (Hg.), Alternativas a la Deforestación (Fundación Natura/Museo Goeldi/Ed. Abya-Yala) 363-393.

Goulding, M./Leal-Carvalho, M./Ferreira, E.G.
1988: Rio Negro. Rich Life in Poor Water. Amazonian Diversity and Foodchain Ecology as seen through Fish Communities (SBP Academic Publ., Den Haag) 200 Seiten.

Guattari, Felix
1990: As Très Ecologias (Ed. Papirus, Campinas) 56 Seiten.

Hames, R.B./Vickers, W.T. (Hg.)
1983: Adaptive Responses of Native Amazonians (Academic Press, New York) 516 Seiten.

Hill, Jonathan/Moran, Emilio (Hg.)
1983: Adaptive Strategies of Wakuénai People to the Oligotrophic Rain Forest of the Rio Negro Basin, in: R.B. Hames/W.T. Vickers (Hg.) 113-135.

Kerr, Warwick E.
1986: Agricultura e seleções genéticas de plantas, in: D. Ribeiro (Hg.)/B.G. Ribeiro (Koord.) Bd. 1, 159-172.

Lineares, Olga
1976: Garden Hunting in the American Tropics, in: Human Ecology 4 / 4, 331-349.

Martínez, Miguel Angel
1990: Contribuciones Latinoamericanas al Mundo. La utilización de las plantas en diversas sociedades (Ed. Biblioteca Iberoamericana, Mexiko) 128 Seiten.

Meggers, Betty J.
1988: Amazônia, a ilusão de um paraiso (Ed. Itatiaia/EDUSP, Belo Horizonte) 207 Seiten. Nordamerikanische Originalausgabe 1971.

Moran, Emilio
1991: O estudo da adaptação humana em ecosistemas amazônicos, in: W.A. Neves (Hg.) 161-178.
1991a: Human Adaptive Strategies in Amazonian Blackwater Ecosystems, in: American Anthropologist 93, 361-382.

Neves, Walter A. (Hg.)
1991: Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo na Amazônia (Museu Goeldi SCT/CNPq, Belém) 192 Seiten.

Posey, Darrell A.
1986: Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó), in: D. Ribeiro (Hg.)/B.G. Ribeiro (Koord.) Bd. 1, 173-188.

Posey, D.A./Balée, W. (Hg.)
1989: Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies, in: Advances in Economic Botany, Nr. 7 (New York Botanical Garden) 287 Seiten.

Ribeiro, Berta G.
1990: Etnobotânica Desâna. Plantas artesanais. Comunicação ao II Congresso Internacional de Etnobiologia, Kunming, China, hektographiert, 34 Seiten.

Ribeiro B.G./Kenhíri Tolamãn
1987: Chuvas e constelações. Calendário econômico Desâna, in: Ciência Hoje (SBPC, Rio de Janeiro) 6 / 36, 26-37.
1992: Etnoictiologia Desâna. Apresentado à «Estratégias Latino- Americanas para a Amazônia» (Memorial da América Latina, São Paulo), hektographiert, 34 Seiten.

Ribeiro, Darcy (Hg.)/Ribeiro Berta G. (Koord.)
1986 (²1987): Suma Etnológica Brasileira, Bd. 1: Etnobiologia (Ed. Vozes/FINEP, Petrópolis) 300 Seiten.

Silverwood-Cope, Peter
1972: A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku (Diss. Universität Cambridge), hektographiert.

Varese, Stefano
1979: Notas sobre el colonialismo ecológico, in: A. Chirif (Hg.), Etnicidad y Ecología (Centro de Investigación y promoción Amazónica, Lima; Peru) 177-185.

Aus dem Portugies. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERTA G. RIBEIRO

Beigeordnete Professorin am Museu Nacional der Bundesuniversität Rio de Janeiro; lehrt Anthropologie der Kunst im Rahmen des Graduiertenstudiums in Visu-

ellen Künsten an der Schule für Schöne Künste ebendieser Universität; 1958 Lizentiat in Geographie und Geschichte der Universität Rio de Janeiro; 1980 Doktorat in Sozialanthropologie an der Universität São Paulo. Spezialisiert in Ethnologie der Ureinwohner und innerhalb dieses Gebietes für Kunst, Kunsthandwerk, Technik und Wirtschaft. In den letzten Jahren hat sie sich in ökologischer Anthropologie spezialisiert, der sie ihre letzten Arbeiten über die Indios am Oberlauf des Rio Negro gewidmet hat. Zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Rua Souza Lima 245 apto 901, 22081-010-Copacabana, Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

Silvia Marcos

Heilige Erde: Mesoamerikanische Perspektiven

Die heilige Erde der Nahua

In mesoamerikanischen[1] Kulturen hat man große Achtung vor der Erde im Sinne von Erdboden. Die Vorstellung, die wir heute von der Erde, unserer Heimat, haben, ist geprägt von einem Satellitenphoto - der blaue Planet der Astronomen, verloren in der dunklen Unendlichkeit des Raumes. Mesoamerikanische Völker leiteten ihre Weltanschauung von ihrer Verankerung im Boden eines bestimmten Ortes her. Sie betrachteten die Schicht des Bodens, die das ganze Leben auf der Erde erhält, als lebendig. Diese Ansicht steht in scharfem Gegensatz zu der aktuellen Sichtweise von der Erde, nach der die obere lebenserhaltende Schicht der Ausbeutung und Zerstörung ausgesetzt ist.

Eines Tages arbeitete ein Gärtner aus einem Nahuatl-sprachigen Gebiet in meinem Garten. Ich sagte ihm, er solle den Abfall aus einem Übertopf in die Mülltonne werfen. Er entgegnete schockiert, aber höflich: «Nein, nein, Señora, Erde soll man nicht wie Müll behandeln.» Ein anderes Mal hörte eine Indianerin, die mir im Haushalt zur Hand ging, wie ich mich über den Dreck und Staub beschwerte, der ins Haus geweht wurde. Sie tadelte mich und sagte: «Señora, Sie sollten nicht so über Staub reden, denn er ist Erde, und die Erde ist unsere Mutter, *la madre tierra*, die uns Nahrung gibt.»

In diesen Kommentaren wurden mir die mit dem mesoamerikanischen Verständnis von der Erde und dem Erdboden assoziierten impliziten ökologischen Dimensionen vor Augen geführt. Das, worauf meine Helfer reagiert hatten, war die von mir übernommene moderne Vorstellung vom Erdboden als einer trägen Substanz, derer man sich entledigen kann wie Abfall oder über die man sich beschweren kann wie über einen eindringenden Schadstoff. Sie erteilten mir eine deutliche Lektion in Ökologie von den Traditionen meines eigenen Hintergrundes her.

In nahezu allen bäuerlichen Kulturen ist die Erde heilig. Wie genau diese Heiligkeit ausgedrückt wird und welche Formen sie annimmt, variiert von einem Ort zum anderen. Die einzigartigen Grundzüge der Opferheiligkeit der Nahua oder Azteken ergeben sich aus ihrer Sicht des Kosmos. Viele Elemente der mesoamerikanischen Vorstellung des Kosmos wurden in Form von Metaphern ausgedrückt, einer in der aztekischen Kultur überwiegenden Art des Ausdrucks.

Die aztekische Sicht des Kosmos

Mesoamerikanische Vorstellungen und Verständnisse von der Erde unterscheiden sich grundsätzlich von den modernen Standardvorstellungen. Literarische Quellen sprechen

von der Erde als einer auf dem Wasser schwimmenden Scheibe, einem Kaninchen, einem Leguan oder einem Alligator (Cipactli) mit einem gezackten Rücken[2].

Leon-Portilla schreibt: «Die Oberfläche der Erde ist eine große Scheibe, die sich im Zentrum des Universums befindet und sich horizontal und vertikal ausdehnt. Die Erde ist ringförmig von einer ungeheuren Wassermenge (*teo-atl*, göttliches Wasser) umgeben, die sie zu einer *cem-a-nahuac* macht, zu «der, die völlig vom Wasser umgeben ist» (Leon-Portilla 1990).

In anthropomorphen Abbildungen wurde die Erde als menschlicher Körper mit Augen, Mund, Haaren und einem Nabel dargestellt. Die Erde selbst erscheint oft als Schoß, Mund oder Eingeweide. Die Körpermetaphorik wurde auf die verschiedenen Ebenen des Kosmos übertragen. Das Zentrum der Erde war ihr Nabel, die Bäume und Blumen ihr Haar. Das Gras war ihre Haut. Quellen, Brunnen und Höhlen waren ihre Augen. Flüsse bildeten ihren Mund, und ihre Nase war der Ursprung von Bergen und Tälern (Gonzalez Torres).

Die Erde wurde auch als gieriges Ungeheuer dargestellt. Nach dem Weltentstehungsmythos der Nahua brachten Quetzalcoatl und Tezcatlipoca Tlaltecuhtli (Herr der Erde, auch Cipactli, Alligator, genannt) aus den Himmelsgewölben auf die Erde. Tlaltecuhtli war ein mythisches männlich-weibliches Ungeheuer, das um sich schnappte und biß wie ein wildes Tier. Die zwei Götter teilten Tlaltecuhtli in zwei Teile und trennten so den Himmel von der Erde (Gonzalez Torres).

Im alten Mexiko wurde der horizontale Raum wesentlich stärker betont als der vertikale, was einen Gegensatz zur Weltanschauung der Missionare des 16. Jahrhunderts darstellte, nach der sich der Himmel oben und die Hölle unten befanden. Tlalocan war das «Paradies» von Tlaloc, dem Regengott, und lag eher im Osten als im Himmel. Die Hölle ist nach Auffassung der heutigen Nahua eine Höhle im Wald. Diese Beispiele weisen auf die Bedeutung der horizontalen Metaphorik verglichen mit der vertikalen christlichen hin (Burkhart).

Das mesoamerikanische Universum zerfällt in vier größere Raumquadranten, deren Schnittpunkt im Mittelpunkt oder Nabel der Erde besteht. Von diesem Punkt aus erstrecken sich die vier Quadranten bis zum Horizont, der Stelle, an der sich die Himmelsgewölbe und die sie umgebenden himmlischen Wasser (*ilhuica-atl*) treffen. In der Vorstellung von den vier Richtungen der Welt ist eine vielschichtige Symbolik enthalten. Bei der Betrachtung des Laufes der Sonne beschrieben die Nahuas die kosmischen Quadranten von einer nach Westen gerichteten Position aus: «Da, wo sie untergeht, da ist ihr Zuhause, im Land der roten Farbe. Zur Linken des Pfades der Sonne ist Süden, die Richtung der blauen Farbe; gegenüber vom Gebiet des Hauses der Sonne liegt die Richtung des Lichts, der Fruchtbarkeit und des Lebens, symbolisiert durch die weiße Farbe; und schließlich sieht man rechts von der Bahn der Sonne den schwarzen Quadranten des Universums, die Richtung des Landes der Toten» (Leon Portilla).

Das ist die Vorstellung der Nahua vom horizontalen Raum. Vertikal, oberhalb und unterhalb der horizontalen Welt (*cem-a-nahuac*), gibt es dreizehn Himmel und neun Unterwelten. Über den oberen Welten befindet sich der Bereich des Metaphysischen, unterhalb der Ort der Götter. Über allem anderen schließlich ist Omeyocan (der Ort der Dualität), der Aufenthaltsort der dualen höchsten Gottheit, dem Urheber des Universums.

Flüsse, Seen, Wasserlöcher, Berggipfel, Höhlen, Wälder und Wüsten, all diesen Dingen waren bestimmte Götter und Göttinnen zugeordnet, die über sie herrschten und Rituale verlangten. Die Berge spielten eine besonders komplexe Rolle in der Mythologie. Rituale für die Berggötter wurden im ganzen Jahreskreis zelebriert, ähnlich denen, die mit den *cenotes* (unterirdische Seen) verbunden waren. Manche der heute lebenden mesoamerikanischen Indianer haben sich einige Elemente der Vielschichtigkeit dieser Rituale erhalten. Den Cuicatec z.B. sind Höhlenrituale, Bergzeremonien und Wasserlochrituale sehr wichtig. Das gleiche ist bei den im Staat Morelos in der Nähe von Mexiko-Stadt lebenden Nahua-Gruppen beobachtet worden[3].

Alle Gottheiten, die Aspekte von Fortpflanzung, Geburt und Tod symbolisierten, besa-

ßen irdische Anteile. Symbole für Pflanzen- oder Tiergottheiten waren irdische Symbole, denn die Erde wurde als das ursprüngliche Bild des hervorbringenden und neu belebenden Prinzips des Lebens begriffen. Der Tod bildete einen integralen Bestandteil dieser Kräfte. Die Erde hatte sowohl menschliche als auch tierische Eigenschaften; sie war männlich und weiblich, lebendig und tot.

Durch jahrhundertelanges Beobachten der Welt und ihrer Werke vom Makrokosmos bis hin zum Mikrokosmos des Körpers selbst entwickelte sich das Gedankengut der Nahuas mit seinen typischen Merkmalen: Dualität, Fluidität und Gleichgewicht.

Dualität

Die bipolare Dualität findet sich in mesoamerikanischen Auffassungen des Kosmos überall wieder. Duale Begriffe wie Leben und Tod, gut und böse, weiblich und männlich, Erde und Himmel strukturieren die mesoamerikanische Welt. Obwohl sie Gegensätze darstellten, ergänzten sich diese Paare auch. Die weiblich-männliche Dualität ist ein typisches Beispiel. Das weibliche und das männliche Prinzip verschmolzen in einem bipolaren Prinzip. Diese duale Einheit bildete die Grundlage für die Schöpfung des Kosmos, für seine (Wieder-)Herstellung und Erhaltung. Cipactli, das mythische Ungeheuer und Herr der Erde, war weiblich und männlich zugleich. Da es sowohl singulär als auch dual war, manifestierte sich dieses Prinzip als Darstellung von Gottheiten in Paaren[4]. Viele mesoamerikanische Gottheiten stellten Paare von Gott und Göttin dar, angefangen bei Ometeotl, dem höchsten Schöpfer, dessen Name «Zwei-Gott» oder duale Gottheit bedeutet. Ometeotl, der in Omeyocan über den dreizehn Himmeln wohnte, wurde als ein weiblich-männliches Paar begriffen. Ausgehend von diesem höchsten Paar repräsentierten andere duale Gottheiten ihrerseits Naturphänomene (Andrews und Hassig).

Fluidität

Die der mesoamerikanischen Sicht des Kosmos zugrundeliegende Dualität war ständig im Fluß und niemals fest oder statisch. Da sie eine wesentliche Komponente des Nahuatl-Denkens ausmachte, gab diese Bewegung allem Anstoß: Gottheiten, Menschen, Gegenständen, der Zeit und dem Raum mit seinen fünf Dimensionen (Marcos 1993). In der Vorstellung der Nahua war jeder Aspekt der Welt ein Bestandteil eines ununterbrochenen Zusammenhangs; alles befand sich in Bewegung zwischen entgegengesetzten Polen. Nicht nur die Gottheiten hatten Teil an einer Dualität, die sich zwischen Gegensätzen wie gut und böse hin- und herbewegte, sondern alle Wesen und Kräfte spielten eine duale Rolle: «... von den vier Säulen des Kosmos an den vier Ecken strömten die himmlischen Wasser und die günstigen und zerstörerischen Winde» (Austin Lopez 1984).

Gleichgewicht

Das mesoamerikanische Universum war durch Bewegung gekennzeichnet, aber diese Fluidität befand sich immer in einem Gleichgewicht. Das ständige Streben nach Ausgewogenheit verlieh der Dualität eine stetige Plastizität, brachte sie zum Fließen und verhinderte eine Erstarrung in Schichten. Grundlegend für die Erhaltung des Kosmos ist, daß sich dieses «fließende Gleichgewicht» immer wieder selbst neu herstellt, indem es alle besonderen Punkte des Gleichgewichts gleichmäßig in ständiger Bewegung hält. Demnach befanden sich gegensätzliche Kategorien, wie z.B. weiblich und männlich, Tag und Nacht, hoch und tief, nah und fern, gut und böse, immer in fließendem Gleichgewicht. In jeder Situation mußte der «kritische Punkt der Balance» in ständiger Bewegung ausgemacht werden; er definierte sich selbst von einem Augenblick zum anderen neu und war dem Wandel und Fluß des ganzen Kosmos unterworfen, wobei er hin- und herpendelte und sich immer wieder neu wiederherstellte.

Dieses niemals endende Streben nach kosmischem Gleichgewicht setzte kollektive Verantwortung voraus. Die Erhaltung dieses Gleichgewichts war die «moralische» Pflicht eines jeden Mitgliedes der Gemeinschaft. Da das mesoamerikanische Denken auf der Vorstellung von den gegensätzlichen Dualitäten und der Suche nach Gleichgewicht zwischen

ihnen basierte, war jede einzelne Person unter allen Umständen ständig dazu verpflichtet, den Angelpunkt des Kosmos zu suchen und sich selbst dazu in Beziehung zu setzen, um dieses Gleichgewicht zu erreichen. Die Erhaltung dieser Ausgewogenheit bedeutet, Gegensätze immer wieder neu zusammenzufügen. Dieses Ziel kann man nicht dadurch erreichen, daß man die Gegensätze negiert, sondern vielmehr dadurch, daß man sich ihnen annähert und sie im Versuch, das sich immer im Wandel befindliche Zentrum des Gleichgewichts zu finden, akzeptiert[5].

Diese Vorstellung von einem bipolaren, fließenden und sich verändernden, aber trotzdem ausgewogenen Universum durchdrang die Wahrnehmung von guten und schlechten Handlungen sowie von guten und bösen Kräften, indem sie ihnen eine nicht-statische, nicht-rigide Qualität verlieh. Sie wirkte sich außerdem auf die Gottheiten und ihre Macht, mit der Erde und ihren Bewohnern zu interagieren, aus.

Metaphorik

Im Universum der Nahua besaßen alle Dinge materielle, spirituelle, zeitliche und räumliche Eigenschaften. Demzufolge war diese Welt ein metaphorisch komplexes und an Anspielungen reiches Gebilde (Andrews und Hassig). Leon-Portilla hat die Kultur der Nahua als eine «Philosophie und Kultur von Metaphern» bezeichnet. Bildhafte Sprache findet sich hauptsächlich in Gebeten, rhetorischen Orationen (wie z.B. den *huehuetlatollis*), Liedern (*cantares*) und Beschwörungsformeln (*conjuros*). Da die Bilder das wichtigste Medium zur Vermittlung einer herausragenden mündlichen Tradition bedeuteten, prägte man sie sich ein. Die bildhaften Metaphern in den Kodizes aller mesoamerikanischen Kulturen stellen ihren Kosmos bildlich dar.

In der Welt der Nahua wurde die Metapher als das höchste und wertvollste Mittel des sprachlichen Ausdrucks gepflegt. In Metaphern brachten die Nahua ihre Vorstellung von der Erde und den göttlichen Kräften, die auf sie einwirkten, zum Ausdruck.

Immaterielle, nicht phänomenale Dinge wurden nicht von den materiellen abgesetzt, sondern bildeten mit ihnen einen Zusammenhang, einbezogen in eine einzige Vorstellung von der Wirklichkeit. Man kann jedoch versuchen, zwischen «naturwissenschaftlichen» und «ethischen» Metaphern zu unterscheiden: Während es spezielle Metaphern für die physische Auffassung von der Erde und ihrer Position innerhalb des Kosmos gab, machten andere Metaphern das Verhältnis, das die Nahua zur Erde und zum Leben auf ihr hatten, d.h. die moralischen Prinzipien, nach denen sie lebten, deutlich.

Moralische Dimensionen der Erde im Verständnis der Nahua und die dafür verwendeten Metaphern

Die Nahua haben eine moralische Sichtweise von der Erde. Für sie ist die Erde ein gefährlicher Ort (Burkhart), und die moralische Vorschrift besagt, daß man sich unter allen Umständen sehr vorsichtig verhalten muß. Man soll im Einklang mit den von den Ahnen aufgestellten Grundsätzen leben (Marcos 1991).

Die Erde ist kein Ort des Glücks. Obwohl sie jedoch in erster Linie ein Ort der Mühen und Strapazen ist, «... gab uns unser Herr das Lachen, den Schlaf und die Nahrung, damit wir stark werden, damit wir erwachsen werden; und außerdem die ‹Erdheit› (Sexualität), damit sich die Menschen fortpflanzen, damit wir nicht vor Trauer sterben» (Sahagún, Übersetzung nach Burkhart).

Die Erde war vor allem ein gefahrvoller Ort. Der Begriff *tlalticpac* vereinigt in sich viele der physischen und moralischen Bedeutungen von Erde und Erdboden. Er setzt sich zusammen aus dem Substantiv *tlalli* (Erde) und dem Suffix *icpac* (auf/über). Jedoch bedeutet *tlalticpac* nicht einfach «auf der Erde», sondern vielmehr «auf dem höchsten Punkt oder auf dem Gipfel der Erde», meint damit einen Punkt des Gleichgewichts auf ihrem Gipfel und legt die Vorstellung von einem schmalen Grat zwischen tiefen Schluchten nahe. Man verknüpfte sich selbst mit der Erde durch einen Akt von *tlalticpacayotl*, der «Erdheit», ein Begriff, der die sexuelle Aktivität zwar einschloß, aber nicht darauf begrenzt war (Burkhart).

Chroniken aus alter Zeit sind voll von An-

spielungen auf das Verhältnis zwischen Erdboden und «Sexualität», sowie zwischen Erdboden und moralischen Aspekten. Zum Beispiel sagen die Großmütter in den von Sahagún aufgezeichneten Gesprächen: «Unsere Körper sind wie ein tiefer Abgrund» (Marcos 1991). Die *huehuetlatolli*, moralische Vorgaben, die die Eltern an ihre Kinder richteten, weisen mit folgenden Worten auf die Gefahren des irdischen Daseins hin:

«Meine Tochter ... Hier auf dieser Welt wandern wir auf einem sehr hohen, schmalen und gefährlichen Weg wie auf einem sehr hohen Berg, auf dessen Gipfel ein schmaler Pfad verläuft, und auf beiden Seiten ist unermeßliche Tiefe. Und wenn du von diesem Weg zu der einen oder der anderen Seite abweichst, stürzt du in den Abgrund. Deshalb mußt du diesen Weg sehr vorsichtig gehen» (Sahagún, Übersetzung nach Lopez Austin).

Ein Vater, der seinem Sohn einen Rat gab, berief sich in der Regel auf die Weisheit der Ahnen, deren Gebeine in der Erde ruhen[6].

«Wir, die wir auf Erden leben, gehen wirklich auf einem zerklüfteten Grat. Hier geht es hinunter, auf der anderen Seite geht es hinunter. Wenn du jemals seitlich vom Weg abkommst, wirst du fallen, da wirst du dich selbst in den Abgrund stürzen» (Sahagún, Übersetzung nach Burkhart).

«Straucheln und Stolpern, der Fall in den Abgrund und in Höhlen oder reißende Fluten tauchen in den Quellen immer wieder als Metaphern für moralische Verirrungen und ihre Konsequenzen auf» (Burkhart). Gegensätze sollten nicht völlig umgangen, sondern miteinander im Gleichgewicht gehalten werden. Der Gang über den gezackten Rücken von *Cipactli* (Erde) implizierte die moralische Verpflichtung, die Extreme vorsichtig auszugleichen, um eine Harmonie der Spannungen herzustellen. Diese sich verändernde moralische Balance wurde im Bild des vorsichtigen und achtsamen Ganges der Menschen über den schmalen Pfad, dem jeder Mensch auf der zerfurchten Haut der Erdoberfläche folgen mußte, ausgedrückt. Zweifellos bot die bergige geographische Beschaffenheit Mexikos den alten Nahua die Anregung zur metaphorischen Darstellung der Erde als eines riesigen Leguans oder Alligators.

Gottesvorstellungen der Azteken

Nach der religiösen Überzeugung der Nahua waren die Götter im selben Maße auf die Menschen angewiesen wie die Menschen auf die Götter. Allen war das Interesse an der Erhaltung des Universums gemein. Die aztekische Welt war jedoch eine beseelte Welt, die nur wenig Raum ließ für die Vorstellung einer trägen physischen Welt, regiert von einem *deus ex machina*. Die Gottheiten der Nahua waren «weder die aztekische Gesellschaft groß geschrieben noch ätherische Wesen, die das Leben der Menschen nur oberflächlich berührten» (Andrews and Hassig, Leon Portilla). Charakteristisch für die Beziehungen zwischen den Nahua und ihren Göttern war eine dauerhafte wechselseitige Einflußnahme. Der heilige Bereich lag nicht in weiter Ferne; er bedeutete eine Präsenz, die jedes Element der Natur, jede alltägliche Aktivität, jede zeremonielle Handlung und jedes physische Wesen durchdrang: Fauna und Flora, die Sonne, den Mond und die Sterne, Berge, Erde, Wasser, Feuer, all das waren Erscheinungsformen des Göttlichen. Die Azteken waren so sehr verstrickt in das «Übernatürliche» und «Heilige», daß die Unterscheidung zwischen heilig und profan für sie nicht zu gelten scheint.

Andere Kräfte teilten mit dem Gott der Dualität die göttlichen Attribute, Kräfte der Natur, die im Volksdenken als «unzählige Götter» bezeichnet worden sind. All diese Götter verkörpern jedoch nur die vier Kräfte, die Ometeotl (Zwei-Gott) hervorgebracht hat. Sie sind die vier Elemente: Erde, Luft, Feuer und Wasser (Leon-Portilla). Jede von ihnen wurde begriffen als ein duales weiblich-männliches Paar.

Göttliche irdische Kräfte und irdische Gottheiten

Insofern sie keine festgelegten Einheitsbedeutungen hatten, stellten die Götter keine «einzigartigen Lösungen» dar (Hunt). Ein Gott konnte als Aspekt eines anderen begriffen werden (Andrews und Hassig). «Die religiöse Darstellung der Erde in der Symbolik der alten Mesoamerikaner verkörpert einige ihrer kompliziertesten und vielfältigsten Vorstellungen. Da die Erde als Symbolkomplex in nahe-

zu alle anderen mythischen und rituellen Codes kodifiziert und übertragen wurde, ist es unmöglich, eine vollständige Auflistung herzustellen» (Hunt).

Wie die Gottesbilder zeigte auch die Erde eine grundsätzliche Ambivalenz. Diese Ambivalenz kann als Ausdruck der Dualität, die alle mesoamerikanischen Gedankengebilde durchdrang, betrachtet werden. Die Erde war sowohl liebevoll als auch zerstörerisch, sowohl nährende Mutter als auch räuberisches Ungeheuer. In der Widerspiegelung von Vorstellungen, die kompliziert und beunruhigend waren, wurde die Erde oft als eine dämonische Figur dargestellt (Hunt). Wir haben gesehen, daß die mythische Erdgottheit, Cipactli oder Tlaltecuhtli, als Ungeheuer mit einem gezackten Rücken wie ein Leguan, ein riesiger Frosch oder ein Alligator begriffen wurde – die Metapher für die Berge und die zerklüfteten Täler der Erdoberfläche (Gonzalez Torres).

Tlazolli - Dreck, Schlamm, Verdorbenes, Erdboden

Die Vorstellung von Schmutz kann man nicht vom Erdboden trennen. Der Erde überlassen wir unsere Exkremente; unsere Körper gehen zurück in die Erde, und auf die Erde lassen wir all das fallen, was wir nicht mehr brauchen, was uns nichts mehr nutzt. Im von den Azteken gesprochenen Nahuatl gibt es einen Begriff, der den ganzen Bereich der Unreinheiten abdeckt, die in Gesprächen über Moral verwendet werden, um etwas abzuwerten, nämlich das Wort *tlazolli*, das sich zusammensetzt aus den Wurzeln *tlalli* (Erde, Erdboden) und *zoli* (gebraucht, weggeworfen). In seiner wörtlichen Bedeutung bezieht es sich auf etwas Unnützes, Aufgebrauchtes, etwas, das seine ursprüngliche Grundstruktur verloren hat und zu einem «wirren und undifferenzierten Etwas» geworden ist. Im weiteren Sinne bezeichnet es jede Art von Schmutz, Häcksel, Stroh, Zweige, Haar- oder Faserreste, Exkremente, Dung. Das, was man mit einem Besen zusammenfegt, das ist *tlazolli* (Burkhart).

Da jedoch die meisten Bezeichnungen zweideutig waren, hatte das Wort, das «Schmutz» bedeutete, auch viele positive Assoziationen, denn der Mais wächst aus Schlamm, aus dem Körper der Erdgottheit, und man stellte eine Verbindung zwischen sich selbst und der Erde her, indem man angebaute Nahrung verzehrte, wie z.B. Mais. Außerdem stellen alle mit der *tlalticacayotl* («Erdheit», wie wir gesehen haben, oft verstanden als sexuelle Aktivität) verknüpften Handlungen einen Kontakt zwischen dem Menschen und *tlazolli* her.

Der *tlazolli*-Komplex bezieht sich in erster Linie auf Materialien aus den Bereichen der Ausscheidung und des Verfalls und assoziiert sie durch den Prozeß der moralischen Rhetorik mit weniger angenehmen Aktivitäten. Der Dünger, der zur Düngung des Getreides verwendet wird, wird immer noch mit dem Begriff *tlazolli* bezeichnet (Burkhart). Daraus ergibt sich, daß einige dieser Substanzen eine fruchtbarmachende, kreative Funktion haben.

Tlazolli wurde auch das Reich der Gottheit Tlazolteotl genannt. Sie war die Göttin, die für die Sexualität verantwortlich und mit sexuellen Verfehlungen verbunden war.

Tlazolteotl, die Göttin des «Schmutzes»

Tlazolteotl, die Gottheit, die man mit dem Sinnlichen assoziierte, war die Patronin von Staub und Schmutz sowie von Ehebrechern und von Frauen mit wechselnden sexuellen Beziehungen. Sie hatte die Macht, die Menschen zu unmoralischem Verhalten anzuregen und die Macht, sie dafür zu bestrafen. Aber sie konnte auch Unreinheiten beseitigen: In dieser Funktion wurde sie Tlaelcuani, «Verspeiserin von Verdorbenem», genannt, denn sie reinigte die Menschen, die sich dem einheimischen Bekenntnisritus unterzogen, dadurch, daß sie ihre Unreinheiten in sich aufnahm. Wie in den Florentinischen Kodizes beschrieben, wurde dieser Ritus von ihren Wahrsagern ausgeführt.

Tlazolteotl war eng mit dem Erd-Gottheiten-Komplex verknüpft (Sahagún 1989). Nach Thelma Sullivan ist Tlazolteotl-Ixcuina «in ihrer vierfachen Erscheinungsweise als die vier Schwestern eine Metapher für den generativen und regenerativen Kreislauf des Lebens. Ihr vierfacher Charakter repräsentiert das Wachs-

tum und das Vergehen allen Lebens ... Sie steht für die Vorstellung von der Mutter-Göttin in ihrer Vollkommenheit. Das schließt sowohl die negativen als auch die positiven Aspekte mit ein ...» (Sullivan).

Der Schoß der Erde

Höhlen bezeichnete man metaphorisch als den Schoß der Erde. In ähnlicher Weise symbolisierte das *temazcal*, das «süße Bad», geformt wie eine Höhle, den Schoß der Mutter Erde (Sahagún).

Erdbeben wurden im Sinne von Gebärmutterkontraktionen verstanden; unregelmäßige Bewegungen, die sowohl Leben schaffen als auch töten konnten. Hier offenbart sich die Dualität in der Vorstellung von einer lebenspendenden, lebenzerstörenden Gottheit.

Tonantzin und Monantzin, beziehungsweise «Unsere Mutter» und «Eure Mutter», sind Titel der Muttergöttin. Ihr Name bezieht sich auf die Erde als Große Gebärmutter. Eine Beschwörungsformel lautet: «Du (der Same) bist in Unserer/Eurer Mutter gehalten worden» (Ruiz de Alarcon, in Andrews und Hassig). Die Symbolik des Erdinneren, der mythische Höhlen-Haus-Uterus, ist bei den heute lebenden Maya in Zinacantan, Chiapas, erhalten (Hunt).

Schlußfolgerungen

Durch diesen Überblick über die alten Vorstellungen der Nahua von der Erde und vom Göttlichen, insbesondere, wie sie in Metaphern und Ansichten im Hinblick auf Moral zum Ausdruck kommen, haben wir eine ausgeprägte Weltanschauung kennengelernt. Welche Auswirkungen könnte sie auf unsere aktuellen ökologischen Probleme haben?

Nach Auffassung der Azteken flößten Naturphänomene den Menschen Ehrfurcht ein. Physische Wesen wurden als vom Göttlichen durchdrungen betrachtet. Eine wechselseitige Beziehung mit anderen Lebensformen und das gegenseitige Verständnis sind offensichtlich. Das schließt vorn vornherein Mißbrauch und Ausbeutung von Natur und natürlichen Ressourcen aus.

Ihr gesamtes Glaubenssystem förderte und erhielt einen maßvollen, nicht-ausbeuterischen Umgang mit den Rohstoffen der Erde aufrecht. Die Schöpfungsmythen und -geschichten der Azteken schrieben dem Menschen weder die Rolle zu, der Natur überlegen zu sein, noch vertraten sie die Auffassung, die Menschheit sei als die Gattung erschaffen worden, die über alle anderen Lebensformen herrschen solle. Vielmehr war der Mensch nicht nur mit der «Natur» im Sinne von Fauna und Flora und mit Naturphänomenen wie Wind und Regen, sondern auch mit den Gottheiten, die den ganzen Bereich der Natur repräsentierten, verbunden.

Diese Verbundenheit konnte sich jedoch auch als furchtbar erweisen. Die Dualität, die die mesoamerikanische Vorstellung des Universums durchdrang, schloß sowohl die positiven wie auch die negativen Aspekte der Natur ein, die schöpferischen wie die zerstörerischen, die nährenden wie die vernichtenden Kräfte. Die Metaphern für Erde und Natur waren niemals romantisch. Wir dürfen uns die Nahua, und dies gilt auch für die heute lebenden Indianer, nicht auf einem Spaziergang in der Natur vorstellen. Wenn sie Berge und Höhlen besuchen, dann tun sie das, um die Götter, die dort leben, zu beeinflussen oder versöhnlich zu stimmen. Weil sie ihre in der Natur liegenden Wurzeln nicht verloren haben, begreifen sie sich immer noch als integralen Bestandteil der Erde. In ihrer Wahrnehmung der Erde gibt es keine Sentimentalität. Die Erde ist eine große Nahrung gebende Gottheit und ein unberechenbares, furchteinflößendes Ungeheuer: Auf jeden Fall ist es notwendig, sich mit Vorsicht auf der Erde zu bewegen.

Was den moralischen Bereich angeht, erwähnen die *huehuetlatolli* häufig die äußerste Umsicht, die bei dem Gang auf Cipactlis glattem Rücken mit Abgründen zu jeder Seite angewendet werden sollte. Man sollte sich so benehmen, daß man das Gleichgewicht halten konnte - und das war eine kollektive Verpflichtung. Für die Mesoamerikaner war ein angemessenes Verhalten, während man auf der Erde lebte und die Freuden der Erde genoß, notwendig, um die kosmische Ordnung aufrechtzuerhalten.

[1] Mesoamerikanische Kulturen, zu denen u.a. die Nahua (von denen die Azteken eine Gruppe bildeten) und die Maya gehören, finden sich in einer ausgedehnten geographischen Region. Die Begriffe Nahua und Azteken werden wechselweise gebraucht.

[2] Die Hauptquellen stellen erstens Fray Bernardino de Sahagúns Gespräche mit den Ältesten der Nahua, wie sie im Florentine Kodex (History of the Things of New Spain) aufgezeichnet sind, und zweitens das Olmos zugeschriebene Werk «Historia de los Mexicanos por sus pinturas», in: Teogonia e Historia de los Mexicanos, hrsg. von A. Garibay, dar.

[3] Diese Beobachtungen stammen aus meinen eigenen Feldstudien. Sie werden erhärtet in Eva Hunt, The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem (Ithaca 1977) 134f.

[4] Andres de Olmos, Gonzales Torres, Sahagún, Lopez Austin.

[5] Vgl. S. Marcos, Geschlecht und Moralvorschriften im alten Mexiko nach den Texten des Bernardino de Sahagún, in: Concilium 6/1991, 489–499.

[6] Knochen symbolisieren für die Nahua nicht nur Tod, sondern auch Leben und Fruchtbarkeit. Leben und Tod stehen in einem dialektischen (dualen) Verhältnis zueinander. Die Erde war sowohl ein Grab als auch ein Uterus. Lopez Austin berichtet über die Auffassung, der Samen werde im Knochenmark gebildet; vgl. A. Lopez Austin, Cuerpo humano e Ideologia, 2 Bde. (Mexiko 1988). Moralisch richtig zu handeln erforderte, den Grundsätzen der Ahnen zu folgen.

Bibliographische Hinweise

L.M. Burkhart, The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico (Tucson 1989).

D. Carrasco, The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions (Oxford 1989).

Y. Gonzalez Torres, Diccionario de Mitologia y Religion de Mesoamerica (Mexico 1991).

D. Heyden, Metaphors Nahualtocaitl, and Other «Disguised» Termes Among the Aztecs, in: G.H. Gossen (Hg.), Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas (Albany 1986).

E. Hunt, The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem (Ithaca 1977).

P. Johansson, La Palabra de los Aztecas (Mexico 1993).

T.J. Knab, Metaphors, Concepts, and Coherence in Aztec, in: Gossen (Hg.), Symbol and Meaning Beyond the Closed Community, a.a.O.

M. Leon-Portilla, Aztec Thought and Culture, (Norman 1990).

A. Lopez Austin, Cosmovisión y salud entre los Mexicas, in: A. Lopez Austin/C. Viescy (Hg.), Historia General de la Medicina en Mexico, Buch 1 (Mexico 1984).

A. Lopez Austin, Cuerpo humano e ideologia, 2 Bde. (Mexiko 1988).

S. Marcos, Geschlecht und Moralvorschriften im alten Mexiko nach den Texten des Bernardino de Sahagún, in: Concilium 6/1991, 489–499.

A. de Olmos, Historia de los Mexicanos por sus pinturas, in: A. Garibay (Hg.), Teogonia e historia de los Mexicanos. Tres opusculos del siglo XVI (Mexico 1973).

H. Ruiz de Alarcón, Tratado de los supersticiones de los naturales de esta Nueva Espana, in: P. Ponce u.a. (Hg.), El alma encantada (Mexico 1987).

H. Ruiz de Alarcón, Treatise of the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain, 1629, Übersetzt und hg. von J.R. Andrews und R. Hassig (Norman 1984), Einleitung.

Fray Bernardino de Sahagún, Historia General de las Cosas de Nueva España, Bücher 1 und 2, hg. von A. Lopez Austin und J. Garcia Quintana (Mexico 1989).

Fray Bernardino de Sahagún, Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Übersetzung des Nahuatl-Originaltextes von A. Anderson und C. Dibble (Salt Lake City 1969).

J. de la Serna, Manual de Ministros de Indios, in: P. Ponce u.a. (Hg.), El alma encantada (Mexico 1987).

R. Siméon, Diccionario de la lengua nahuatl o mexicano (Mexico 1988).

T. Sullivan, Tlazolteotl-Ixcuina, in: E. Hill Boone (Hg.), The Art and Iconography of Late Post-Classical Central Mexico (Washington, D.C., 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

SYLVIA MARCOS

Lizentiat in klinischer Psychologie, M.A. in Sozialpsychologie; Studien zu Lateinamerika; Postgraduiertenstipendium der Harvard Divinity School; ausgedehnte Lehrtätigkeit in den USA und Lateinamerika und engagierte Frauenrechtlerin; z.Zt. u.a. Direktorin des Zentrums für psychoethnologische Forschung in Cuernavaca; zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Centro de Investigaciones Psicoetnologicas, APDO. 698, C.P. 62000, Cuernavaca, Morelos, Mexiko.

Christoph Uehlinger

Der Schrei der Erde?

Biblische Perspektiven zum Thema «Ökologie und Gewalt»

«Die Erde, das ist ein täglicher Kampf, ein Kampf ohne Ruhe: urbar machen, pflanzen, jäten, begießen, bis zur Ernte. Dann aber siehst du deinen reifen Acker, wie er am Morgen im Tau vor dir liegt, und sagst dir: Ich, der und der, Gouverneur des Taus, und der Dünkel schleicht sich in dein Herz ein. Aber die Erde ist wie eine Frau, wenn man sie ständig mißhandelt, setzt sie sich zur Wehr: Ich habe gesehen, wie ihr die Berge abgeholzt habt. Nun ist die Erde nackt und ohne Schutz. Es sind die Wurzeln, die Freundschaft mit der Erde schließen und sie zurückhalten: die Mangobäume, die Eichenwälder, die Mahagonibäume, die ihr für ihren großen Durst das Regenwasser geben und sie mit ihrem Schatten vor der Mittagshitze beschützen. Das ist so und nicht anders, sonst reißt der Regen die Erde auf und versengt sie die Sonne, und es bleibt nur noch Gestein.

Ich sage die Wahrheit: Nicht Gott hat den Menschen aufgegeben, der Mensch hat die Erde aufgegeben und erhält nun seine Strafe: Dürre, Elend und Verwüstung.»

– «Ich will dich nicht mehr hören», sagte Délira kopfschüttelnd. «Deine Worte gleichen der Wahrheit, und die Wahrheit ist vielleicht eine Sünde.»

(Jacques Roumain, Gouverneurs de la rosée [1944]).

Diese wenigen Sätze aus dem bekanntesten Werk des haitianischen Romanciers Jacques Roumain können Theologinnen und Theologen der sog. «Ersten Welt» daran erinnern, daß sich die Ökologieproblematik für die Mehrheit der Menschen zunächst im Rahmen des alltäglichen Überlebenskampfs als ein Problem der eigenen Subsistenz stellt. Am krassen Beispiel des abgeholzten haitianischen Berglands führen sie das Elend armer Landbauern vor Augen, deren Acker keinen Ertrag mehr bringt, weil die Erde ausgelaugt und zur verbrannten Steinwüste verkommen ist. Manuel, der Held des Romans, der aus der Stadt ins Dorf heimkommt, und Délira, seine alte Mutter, deuten das Elend auf unterschiedliche Weise. Der eine, indem er dem Satz, die ökologische Katastrophe sei von Gott gewollt, widerspricht und die fatalistische Haltung Déliras zurückweist. Die andere, indem sie zu ahnen beginnt, daß ihr Elend und das Elend der Erde zwei Seiten der gleichen Medaille sind. Déliras Angst vor der Wahrheit läßt die Szene ebenso unheimlich wie realistisch erscheinen. Unheimlich und realistisch ist auch Manuels Insistieren darauf, daß die Armen oft selbst an der Zerstörung der Erde beteiligt und – als Täter *und* Opfer – tief in die «Strukturen der Sünde» verstrickt sind.

Wie können der Schrei der Armen und der Schrei der Erde in einer organischen Theologie der Schöpfung vermittelt werden? Der folgende Beitrag soll zu dieser Diskussion ein paar biblische Perspektiven beisteuern. Dabei kann es nicht darum gehen, in der Schrift nach Antworten auf unsere aktuellen Fragen zu suchen. Nur darum kann es bei unserer *relecture* gehen, aufmerksam nachzulesen, wie einige biblische Schriftsteller Probleme im Schnittpunkt von Ökologie und Gewalt thematisiert haben, die sich in ihrer eigenen Welt stellten [1].

I. Das Land als Lebensgrundlage

Verglichen mit den Nachbarregionen am Nil und am Eufrat, ist das antike Palästina stets ein ziemlich armes Land gewesen. Dies ist zunächst durch die klimatischen Verhältnisse und die Randlage zwischen Meer und Wüste

bedingt, dann aber auch durch die starke Binnengliederung des Landes, die zu allen Zeiten einen kulturellen und politischen Regionalismus begünstigt hat. Das Land verfügt über keine Bodenschätze, von Kupfer- und Eisenerzen am Rand der Araba abgesehen, die biblischen Autoren bekannt waren (Dtn 8,9), aber erst in byzantinischer Zeit in größerem Maße abgebaut werden konnten. Für den internationalen Handel zwischen Ägypten und Syrien bzw. Mesopotamien, zwischen Arabien und Rom war es kein Ziel, sondern immer nur ein wenig attraktives Durchgangsland.

Wie stellte sich einem Bewohner oder einer Bewohnerin Palästinas im 1. Jahrtausend v. Chr. die ökologische Problematik dar? In erster Linie und für die große Mehrheit der Bevölkerung ausschließlich als ein Problem der Subsistenz. Land und Landbesitz bilden für altisraelitische Bauern *die* unentbehrliche Lebensgrundlage - das ist selbstverständlich und die Voraussetzung jeder biblisch informierten «Theologie der Erde»[2]. Zu den elementaren Werten der altpalästinischen Gesellschaft gehörten Grundbesitz, Acker und Garten und etwas Kleinvieh - Grundvoraussetzungen dafür, daß ein freier Bauer seine Familie ernähren konnte. Dazu mußte er nicht nur über die erforderlichen ökonomischen Mittel verfügen, er bedurfte auch einer minimalen ökologischen Sicherheit. Im Rhythmus von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Kälte und Hitze erkannte er das Wirken von Gottes Segen, der verbürgte, daß auf die Aussaat nach einigen Monaten eine Ernte folgen würde (Gen 8, 22; vgl. Ps 65; 126,4-6). Dürreperioden, Schädlinge, Krankheiten und die durch Kriege angerichteten Zerstörungen ließen ihn immer wieder die Fragilität dieses nur zu einem kleinen Teil beeinflußbaren Gleichgewichts erfahren.

Zahlreiche Familien auf dem Lande lebten in einer typischen Mischökonomie von Ackerbau und Kleinviehzucht. Je nach politischer und ökologischer Konjunktur konzentrierten sie sich mehr auf die eine oder die andere Tätigkeit. Wie sehr man sich der sensiblen Balance von Kulturland und Steppe bewußt war, zeigen die vielen Texte, die vom Fluch der Versteppung oder davon sprechen, wie schnell Dornen und Disteln einen vernachlässigten Acker oder Weinberg überwuchern können. Daß zu dieser Balance auch eine relative Sicherheit der Menschen und Herden vor der Gefährdung durch Wildtiere gehörte, unterstreicht etwa Ex 23,29: Yahwe soll bei der Landnahme die Kanaanäer nicht gleich im ersten Jahr vertrieben haben, weil sonst das Land verödet wäre und die wilden Tiere zum Schaden des Volkes überhandgenommen hätten. Die Exilierung der nordisraelitischen Bevölkerung soll nach 2Kön 17,24ff eine Löwenplage zur Folge gehabt haben. Das Bewußtsein, daß der Mensch im Kampf gegen Steppe und Wild nicht *notwendig* der Stärkere war, und die Tatsache, daß man in der Umgebung von Wäldern oder am Rand der Wüste ohne weiteres von einem aufgeschreckten Panther, Löwen oder Bären angefallen werden konnte (vgl. Gen 37,33; 1Kön 13,24; 2Kön 2,24; Am 5,19), sind zu berücksichtigen, wenn wir die herrschaftliche Anthropologie von Gen 1,26-30 kontextuell angemessen verstehen wollen (s.u. III.2).

Ein Ausdruck des Bewußtseins dessen, was wir heute ökologische Balance nennen, ist die Vorschrift einer periodischen Brache im siebten Jahr, die vorisraelitische Wurzeln hat. Ex 23,10-12 präzisiert, daß die Brache den Armen und den Tieren des Feldes zugute kommen soll. Das Brachgebot steht zwischen Vorschriften, die das Recht des Armen und des Fremden betreffen, und dem Gebot, am siebten Tag zu ruhen, damit abhängige Arbeitskräfte (Menschen wie Tiere) Atem holen können. Soziales Gleichgewicht und Sorge für die Tiere greifen also ineinander. Der Akzent verschiebt sich im Deuteronomium stärker auf das Soziale, wenn aus dem agrarischen Brachjahr ein soziales Erlaßjahr wird (15,1-11). Das Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26) argumentiert umgekehrt «ökotheologisch»: Das Land selbst soll Sabbat für Yahwe halten können, eine Regenerationszeit, in der es nicht zu produzieren braucht (25,2-7.18-22). Das Land gehört letztlich Yahwe allein (V. 23), wenn es Sabbatruhe hält, tut es dies «zu Yahwes Ehre». Hier steht das Privilegrecht Yahwes als des Eigentümers des Landes im Vordergrund. Aber Yahwes Anspruch zielt nicht auf seine privilegrechtliche Bereicherung, deren er nicht bedarf, sondern darauf, daß auch das Land (wie Men-

schen und Tiere) ein Recht auf Regeneration hat.

Wie ernst es Yahwe mit diesem Recht ist, zeigen Lev 26,34f und 43f: Das Exil soll über Israel gekommen sein, weil es Yahwes Satzungen mißachtet hatte. Anthropozentrisch betrachtet, stellt die Zeit des Exils nur eine Zeit der Verwüstung und der Katastrophe dar - und dies ist durchaus die Mehrheitsmeinung im Ersten Testament. Hier aber wird sie positiv als *Ruhezeit für das Land* verstanden, in der dem Land die ihm zustehenden, von Israel mißachteten Sabbate zurückerstattet wurden (vgl. 2Chr 36,21).

Palästina ist, wie gesagt, stets ein relativ armes Land gewesen. So arm, daß manche Leute den Vorwurf erheben konnten, dieses Land «fresse seine Bewohner» (Num 13,32; vgl. Ez 36,13f). Die Verfasser von Num 16 und Ez 36 wehren sich gegen diesen Vorwurf und halten ihn für eine Verleumdung. Zum Land, so Num 16, gehört auch Mose, d.h. die Tora. Hält sich Israel an die Tora, die Leben für alle *und* Respekt für das Land fordert, dann kann es in diesem Land trotz aller Ungesichertheit auch leben. Wer sich wirklich «mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft» (Dtn 6,5) für die Verwirklichung einer solidarischen Gesellschaft von Geschwistern einsetzt, wird auch ein armes Land als «prächtiges Land» anerkennen können (Dtn 8).

II. Der Schrei der Erde

Die Sprache der Hebräischen Bibel kennt mehr als zwanzig Verben für Schreien und Stöhnen, Zetern und Klagen. Wenn auch manche davon nur selten belegt sind, ist dies doch ein deutlicher Hinweis auf die Bedeutung von Not und Klage im Ersten Testament. Israels Geschichte als Volk Yahwes hat mit dem Notschrei von ausgebeuteten Fremdarbeitern begonnen (Ex 2,23f; 3,7.9; Dtn 26,7). Dieses Bekenntnis - keine historische, sondern eine religiöse Aussage - soll der Geschichte Israels einen bestimmten Sinn geben. In ihr wird der Schrei der Armen nicht ungehört bleiben:

«*Wann immer ein Fremder, eine Witwe oder ein Waise zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören*» (Ex 22,20.22).

Nur ein einziges Mal ist dagegen in der Bibel vom «Schreien der Erde» die Rede (s.u.). Diese Zurückhaltung ist religionsgeschichtlich erklärbar und hängt mit dem ideengeschichtlichen Umschichtungsprozeß der «Entgötterung der Welt» ab dem 5. Jh. v. Chr. zusammen. Der jüdische Monotheismus steht auf der Schwelle zwischen altorientalisch-mythologischem und neuzeitlich-entgöttertem Denken. In der Bibel wird die Erde nur noch selten so personifiziert, daß sie als eigenständig handelndes Subjekt auftritt. Noch seltener wird von der Erde in dezidiert mythologischer Weise gesprochen (vgl. Ps 139,15; Ijob 1,21; Sir 40,1 zur Erde als «Mutter» - immer im Blick auf Geburt und/oder Bestattung einzelner Menschen, also im Rahmen der privaten Frömmigkeit).

1. Ijobs schreiender Acker

Die große Apologie des ruinierten früheren Stadtpatrons Ijob (Kap. 29-31) kommt ganz zum Schluß auch auf dessen Grundbesitz zu sprechen:

«*Wenn über mich mein Ackerboden schrie und mit ihm seine Furchen weinten, wenn ich ohne Bezahlung seinen Ertrag verzehrte und die Kehle seiner Besitzer zum Keuchen brachte, dann sollen statt Weizen Dornen wachsen und statt Gerste stinkendes Kraut*» (Ijob 31,38-40).

Der erste Satz scheint vorauszusetzen, daß Ijob von Ackerland spricht, das ihm gehörte, als er noch in großem Reichtum lebte (allerdings fehlt sowohl in der griechischen wie in der syrischen Übersetzung das Personalpronomen). In V. 39b ist aber von anderen «Besitzern» (*ba'alîm*) die Rede. Wer ist gemeint? Die Mehrheit der Exegeten geht davon aus, daß Ijob von *früheren* Besitzern von Ackerland spricht, das nun ihm selbst gehört. Das hypothetisch erwogene Vergehen Ijobs bestünde darin, daß er dieses Ackerland auf unlautere Art und Weise, durch Erpressung oder gar einen Mord (vgl. 1Kön 21)[3], an sich gerissen und die einstigen Besitzer betrogen hätte. Denkbar ist auch, daß einstige Grundbesitzer, die überschuldet waren, mittlerweile Ijobs un-

freie Untergebene, Pächter oder Lohnarbeiter (V. 39a) geworden sind. Ijob würde den Vorwurf erwägen, die Verzweiflung dieser Menschen ausgenutzt, sie gar geschürt zu haben, um seinen Besitz vermehren zu können. V. 39a könnte das Problem ansprechen, daß Ijob seine Arbeiter um ihren Lohn geprellt hätte (Dtn 24,14f; Lev 19,13; vgl. Jer 22,13) - aber V. 39b ist damit nicht erklärt (manche Kommentatoren ändern allerdings den Text und lesen anstatt *ba'alîm* eher *po'alîm*, «Arbeiter» oder ähnlich)

Das Verbum, das in V. 38a für das Schreien steht (*za'aq*), hat in der Hebräischen Bibel sonst immer die von einem Vergehen direkt betroffene Größe zum Subjekt, meist eine Person, der Gewalt angetan worden ist (vgl. Ex 22,22; Dtn 22,23ff; Ijob 16,18 u.ö.). Die Rede vom «schreienden Acker» scheint vorauszusetzen, daß auch *dieser selbst* vergewaltigt oder mißhandelt worden ist. Man denkt am ehesten an Übernutzung des Ackerbodens, etwa durch Nichtbeachtung der Brachvorschriften (Ex 23, 10f; Lev 15,1ff; s.o. I.1), und V. 38 ist, für sich allein gelesen, wohl so zu verstehen. Durch V. 39 bekommt das Schreien und Trauern des Ackerbodens aber einen weiteren Sinn: Es scheint, als ob die Erde sich auch darüber entrüsten würde, vom skrupellosen Großgrundbesitzer zur Ausbeutung der von ihm abhängigen Landarbeiter mißbraucht zu werden.

Im Blick auf die Thematik unseres Heftes ist festzuhalten, daß der Text die rücksichtslose Ausbeutung des Ackerbodens und die Erpressung abhängiger Arbeitskräfte als zwei Facetten ein und derselben Skrupellosigkeit betrachtet und für *beide* eine Art «venganza ecológica»[4] in Betracht zieht. Die Verwachsung von Ijobs Acker brächte den erpreßten und um ihren Lohn oder Besitz gebrachten Arbeitern allerdings weder Trost noch Recht. Aber es geht hier ja nicht um eine juristische Theorie, um ein abstraktes Prinzip der Reziprozität von Vergehen, Tatfolge und Bestrafung bzw. Wiedergutmachung o.ä. Vielmehr erwägt Ijob hier konkrete Vorwürfe, wie sie im Palästina des 5. Jh. v. Chr. regelmäßig gegen Großgrundbesitzer seines Standes erhoben worden sein müssen. Die drei Verse formulieren auf eine bei aller Metaphorik sehr realistische Weise, was sich auch noch auf Latifundien des 20. Jh. beobachten läßt: Übernutzung der Böden führt zu Ertragsrückgängen, maßlose Akkumulation von Ländereien auf Kosten der landlosen Armen zur Vernachlässigung ganzer Zonen von Ackerland.

Sehe ich recht, ist dies die einzige Stelle in der Bibel, in der explizit von einem «Schrei der Erde» die Rede ist. Moderne theologische Rede vom «Schrei der Erde» kann also kaum direkt an die Bibel anschließen. Dieser Befund und die Metapher überhaupt signalisieren vor allem ein Problem: daß die Erde gerade *nicht* schreit, weil sie nicht schreien kann, obwohl sie doch tagtäglich das *Opfer* menschlich-technischer Aggression, Ausbeutung, Vergewaltigung ist.

2. Ökologische Desaster und soziale Sünde

Das Bewußtsein dafür, daß menschliche Eingriffe in die natürliche Umwelt irreversible Zerstörungen in der Biosphäre anrichten könnten, lag noch weit außerhalb des Gesichtskreises palästinischer Bauern und der Literaten, denen wir die Bibel verdanken. Was diese jedoch aus Erfahrung kannten, waren Mißernten, Ertragsschwankungen, Dürre, ökologische Desaster im Gefolge von Kriegen - Katastrophen, die Hungersnöte und Seuchen zur Folge hatten und Menschen zur Auswanderung zwingen konnten. Biblische Texte verstehen derartige Desaster oft als Konsequenzen der Sünde, einer Sünde, die vielerlei Gestalt haben konnte, letztlich aber eine Mißachtung Yahwes, des Herrn des Landes, darstellte. Drastisch kommt dies etwa in Hos 4,1-3 zum Ausdruck:

«Yahwe erhebt Klage gegen die Bewohner des Landes: Es gibt keine Treue und keine Liebe und keine Gotteserkenntnis im Land. Nein, Fluch und Betrug, Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich breit, Bluttat reiht sich an Bluttat. Darum verdorrt das Land und verschmachtet jeder, der darin wohnt; die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels, ja selbst die Fische im Meer werden hinweggerafft.»

Die soziale Sünde hat katastrophale Folgen im ökologischen Bereich: Die Erde versagt ihren Ertrag, und ihre Bewohnerinnen und

Bewohner samt den Tieren müssen zugrunde gehen. Dies bedeutet nicht weniger als eine Umkehrung der Schöpfungsordnung (vgl. Gen 1,28). In ähnlicher Weise wird in Jer 5,20-25 dem «Haus Jakob» in Juda vorgeworfen, daß seine Sünden die kosmische Ordnung gestört hätten und deshalb kein Regen fallen könne (vgl. Jer 23,10ff). Die katastrophalen Folgen der Dürre werden im Volksklagelied von Jer 14,2-9.19-22 geschildert: Das Land vertrocknet, die Brunnen sind leer, selbst die Hirschkuh läßt ihr Junges im Stich. Bestürzung und Ratlosigkeit machen sich breit.

Hinter solchen Texten (vgl. noch Am 8,4-8; Zef 1,2-3; Jes 24,1-6; 33,7-9) steht wiederum eine bestimmte *Erfahrung*: Politisch-militärische und soziale Konflikte hatten in der Antike meist auch Auswirkungen im ökologischen Bereich. Feststellungen wie die in Hos 4 gemachten, daß fehlende Gotteserkenntnis, mangelnde Solidarität, politische Instabilität, Mißtrauen und Lüge ökologische Verheerungen zur Folge hätten, sind nicht nur Ausdruck einer überholten «mythisch»-ganzheitlichen Wirklichkeitsauffassung. Sie spiegeln konkrete historische Erfahrungen. Phänomene, die als zusammenhängend wahrgenommen wurden, wurden auch im Denken und Glauben zusammengehalten.

«Diese Logik ist archaisch und modern zugleich.»[5] Die Geschichte der Diktaturen in Anlehnung an das Hoseabuch als politische Prostitution zu verstehen, macht einem haitianischen Bauern keine Mühe. Und wie sehr politische und sozio-ökonomische Fehlentwicklungen ökologische Desaster zur Folge haben können, läßt sich auch heute noch überall auf der Welt beobachten. In einer Welt der hochspezialisierten Experten, die immer mehr über immer weniger wissen, ist synthetisches Denken schwer geworden, als *kritisches* Denken aber mehr denn je gefordert.

3. «Ganzheitliches Denken» und Ideologie

Der Nexus von Schuld und Verödung des Landes, wie er in Hos 4 und Jer 5 dargestellt wird, erscheint uns Heutigen, von systemischem oder «vernetztem» Denken Faszinierten ungeheuer aktuell. Wir sollten jedoch nicht übersehen, daß er von fatalistischen und fundamentalistischen Theologien permanent dazu mißbraucht wird, durchaus trügerische Netze zu knüpfen. Das Problem läßt sich anhand des Volksklageliedes von Jer 14 illustrieren: Dessen besondere Dramatik liegt darin, daß es zwischen Anerkennung der Schuld (V. 7: «Unsere Sünden klagen uns an, ... ja, zahlreich sind unsere Vergehen») und völligem Unverständnis des Volkes schwankt (V. 9: «Warum bist du wie ein ratloser Mann, wie ein Krieger, der nicht zu siegen vermag?»). Das Volk spricht von der eigenen Schuld, ohne sie doch benennen zu können. Das Schuldbekenntnis (vgl. auch V. 20) scheint überhaupt nur aus Verzweiflung gesprochen zu sein, damit doch Gott die Not endlich zum Guten wende.

Die Erklärung eines ökologischen Desasters aus der Schuld des Volkes ist dann theologisch legitim, wenn sie zur besseren Analyse der Wirklichkeit, zur Benennung realer gesellschaftlicher Ursachen ökologischer Krisen und damit auch zur Bekämpfung der Strukturen der Sünde führt. Wo der Nexus von ökologischer Katastrophe und kollektiver Sünde der ideologischen Verschleierung von Schuld und Verantwortung dient und der Resignation Vorschub leistet, sind falsche Propheten am Werk.

4. Schuldiges Land?

In Hos 2 erscheint das Land nicht nur als Opfer der Sünde, sondern als *schuldige Mutter*, von der Israel sich abwenden, die es verklagen soll. Yahwe ist sogar bereit, diese Mutter zu mißhandeln:

«Verklagt eure Mutter, verklagt sie! Denn sie ist nicht meine Frau, und ich bin nicht ihr Mann. Sie soll von ihrem Gesicht das Dirnenzeichen entfernen und von ihren Brüsten die Male des Ehebruchs. Sonst ziehe i c h sie nackt aus und stelle sie hin wie am Tag ihrer Geburt, ich mache sie der Wüste gleich, wie verdorrtes Land mache ich sie und lasse sie verdursten» (Hos 2,5).

Die von ihrem Mann (Yahwe) des Ehebruchs bezichtigte Mutter ist das Land, mit der Prostitution ist die Bündnis-, Handels- und Religionspolitik des Nordreichs gemeint, die den Staat Israel in unzählige Allianzen

und Abhängigkeiten getrieben hat. Was den Akteuren als realpolitisch unvermeidlich, naheliegend und/oder normal erschienen sein mag, wird von Hosea auf extrem polemische Weise als Fremdgängerei verklagt. Dahinter steht die religiöse Überzeugung, daß Yahwe allein, niemand sonst, das Land glücklich machen kann.

Hinter der Ehe- bzw. Ehebruchmetaphorik steht eine «kanaanäische», offenbar auch im vorexilischen Israel bekannte religiöse Tradition, den Wettergott (Regen vom Himmel) und die Vegetationsgöttin (Gedeihen der Erde) als Paar und ihr Zusammenwirken als sexuelle Vereinigung vorzustellen. Sie erscheint in der hoseanischen Metapher doppelt modifiziert: Das Land wird nicht direkt als Göttin, sondern als Mutter bezeichnet, und die Paarrelation wird mit der rechtlichen Vorstellung von Ehe und Ehebruch verknüpft. Das damit verbundene patriarchalische Gottesbild und der in der Dirnen- und Mißhandlungsmetapher sich äußernde Sexismus zwingen uns dazu, diesen Text heute besonders kritisch zu lesen. Daran ändert auch der Schluß von Hos 2 nichts, wonach der Ehemann Yahwe seine Frau schließlich doch nicht mißhandelt, sondern zu anderen Mitteln greifen will: Er will seine Frau neu betören, und an die Stelle des Herrschafts- und Besitzverhältnisses soll eine erotische Beziehung treten (2,16–18!).

Kann das *Land*, die Mutter, für Vergehen ihrer Kinder, des *Volkes* bzw. der gesellschaftlichen «Elite», bestraft werden? Diese Frage ist nicht nur eine moderne. Schon die nächstliegende innerbiblische *relecture* von Hos 2, nämlich Ez 16, korrigiert die Metapher und versetzt die *Staaten* bzw. *Völker* von Israel und Juda anstelle des Landes in die Rolle der sich prostituierenden Frauen (Ez 16). Die Differenz signalisiert einen theologischen Erkenntnisfortschritt, der an das Problem von Num 16 erinnert: Nicht das Land ist schlecht, sondern der Umgang der Menschen mit ihm. Wie oft in der Bibel geht mit dem Fortschritt (in der Frage der Verantwortung) aber auch ein Rückschritt (noch mehr Sexismus in der Prostitutionsmetaphorik) einher.

III. Dominium terrae? Eine kritische Relecture

«Der Himmel ist Himmel für Yahwe, die Erde aber gab er den Menschen» (Ps 115,16).

Auch wenn neuere historische Untersuchungen dazu tendieren, die Bedeutung von Gen 1,26–30 für die Herausbildung des neuzeitlich-abendländischen Naturverständnisses und für die ideologische Rechtfertigung der technischen Unterwerfung und Ausbeutung der «Natur» eher zu relativieren[6], lastet die Lehre vom *dominium terrae* gleichwohl als schwere Hypothek auf der christlichen Schöpfungstheologie und Anthropologie. Wer sich um das Thema «Ökologie und Gewalt» in der Bibel bemüht, kommt nicht darum herum, sich mit Gen 1,26–30 auseinanderzusetzen.

1. Notwendigkeit der Re-Kontextualisierung

Ein Blick auf die neuere exegetische Literatur zu Gen 1 und zum *dominium terrae* macht schnell deutlich, wie sehr auch die Exegese ein Kind ihrer Zeit und des gesellschaftlichen Kontexts ist, in dem sie praktiziert wird. Der Exeget Benno Jacob konnte 1934 noch die Meinung vertreten, mit Gen 1,28 sei «dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z.B. Durchbohrung oder Abtragung von Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen u[nd] d[er]gl[eichen] als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden. Versündigen kann sich der Mensch nur durch unsittliches Verhalten *auf* der Erde, durch das er sie entweiht und das sie mitfühlt» (vgl. Gen 6,13), nicht aber – dies ist der Sinn der Einschränkung – *an* der Erde[7]. Diese Position hat sich durch die Zeit des Zweiten Weltkriegs und die fortschrittsoptimistische Nachkriegszeit bis in die frühen 70er Jahre halten können. Nach dem Erscheinen des ersten Berichts des «Club of Rome» («Die Grenzen des Wachstums», 1972) schlug das exegetische Pendel weit in die entgegengesetzte Richtung um. Namhafte Exegeten meinten nun in Gen 1,26–30 die Beauftragung eines Hirten zum sorgsamen Umgang mit dem ihm anvertrauten Gut im «Lebenshaus» erkennen zu können. Daß hier ein oft unausgespro-

chenes apologetisches Interesse mitwirkte, ist aus der Distanz von ein bis zwei Jahrzehnten deutlich zu erkennen, darf aber nicht billig kritisiert werden. Denn immerhin wurde in diesen Arbeiten eine methodische Neuorientierung eingeleitet, der noch die jüngsten Beiträge zur Sache verpflichtet sind und die wir als *Re-Kontextualisierung* auf mehreren Ebenen bezeichnen können:

- stärkere Beachtung des Ko-Texts bei der semantischen Analyse der hebräischen Schlüsselwörter (*RDH* in Gen 1,26.28 und *KBŠ* in Gen 1,28);
- Analyse und Interpretation von Gen 1,26–30 im Rahmen ihres *literarischen Ko-Textes*, nämlich (a) der Schöpfungsgeschichte Gen 1,1–2,3(.4a), die ihren Höhepunkt in der Heiligung des siebten Tages und dem Ruhen Gottes hat, (b) der priesterschriftlichen Urgeschichte (v.a. im Blick auf Analogien und Differenzen zu dem nach der Flut in Gen 9 ausgesprochenen Segen inkl. Noachbund); (c) der Priesterschrift insgesamt, deren Gipfel in der Erscheinung der Gottesgegenwart im Zeltheiligtum inmitten des Volkes liegt (Ex 24, Heiligtum als Modell der Schöpfung);
- vermehrtes Fragen nach der *Pragmatik* und dem Warum der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte im historischen Kontext der ursprünglichen Verfasser und Adressat(inn)en;
- damit verbunden eine Wende von einer dialektischen Kontrastierung von Gen 1 mit altorientalischen Schöpfungsmythen hin zur Frage nach Denkmodellen, die Gen 1 *als altorientalischen Text* verständlich machen können;
- Relativierung von Gen 1 als *eines* biblischen Schöpfungstexts unter vielen, Kontrastierung der anthropozentrischen Sichtweise mit weniger (Ps 104) oder nicht anthropozentrischen Texten (Ijob 38–39).

Dieser Liste von Re-Kontextualisierungen wäre eine weitere, die Berücksichtigung des sozio-kulturellen und historischen Kontexts der heutigen Auslegerinnen und Ausleger, noch hinzuzufügen. Aus dem beschränkten Blickwinkel eines europäischen Exegeten beurteilt, scheinen sich an der neueren exegetischen Fachdiskussion über Gen 1,26ff vorwiegend christliche Exegeten deutscher Sprache beteiligt zu haben[8]. Auffällig ist das weitgehende Fehlen spezifisch feministisch-*exegetischer* Arbeiten zum Thema auch in der europäischen Diskussion. Feministische Theologinnen weisen häufig und mit Recht auf den Zusammenhang von Umweltzerstörung und Frauenunterdrückung hin[9], konzentrieren sich aber meist auf eine Korrektur der traditionellen Auslegungsmuster von Gen 2–3[10].

2. Der Primat des Segens und das Recht auf Lebensraum und Subsistenz

Soweit ich sehe, herrscht heute weitgehend Einigkeit darüber, daß Gen 1 der Menschheit keinen Freibrief für Ausbeutung und Raubbau an der «Natur» ausstellt. Setzt Gottes Schöpferhandeln in Gen 1 Leben ermöglichende Ordnungen inmitten von Chaos, so kann die Aufgabe der nach dem Modell Gottes geschaffenen, ihn repräsentierenden Menschheit nicht in der Zerstörung, sondern nur in der Bewahrung und Kultivierung dieses Lebens liegen. In der Ausübung dieser Ordnungsfunktion realisiert die Menschheit ihre «Gottebenbildlichkeit». Mit dieser ist eine *Funktion* (die Stellvertretung Gottes) bezeichnet, die nach der Überzeugung der Verfasser von Gen 1 nur die Menschheit ausüben kann, da nur sie durch personalen Willen ausgezeichnet ist, was sie dazu befähigt, Partnerin bzw. Stellvertreterin Gottes zu sein. Zur Ausübung dieser Funktion überträgt Gott der Menschheit eine besondere *Macht*, die auch eine besondere *Verantwortung* impliziert:

- Die Schlüsselverben *RDH* in Gen 1,26.28 und *KBŠ* in Gen 1,28 lassen sich nicht vollständig «pazifizieren»; sie implizieren die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit der Ausübung einer herrschaftlichen Verfügungsgewalt. Es handelt sich um Termini, die in der altorientalischen Königsideologie und im Völkerrecht verankert sind. Aufgabe eines altorientalischen Königs war es aber – plakativ gesprochen und nach dem Selbstverständnis der Königsideologie –, *Macht auszuüben, um Gewalt einzuschränken.*
- Um so bedeutsamer ist der Blick auf den unmittelbaren Ko-Text: *KBŠ* bedeutet «auf

die Erde *treten*» im Sinne von «sie unterwerfen, in Anspruch nehmen und dienstbar machen». Dabei ist auch, aber nicht ausschließlich an die Kultivierung der Erde durch Ackerbau gedacht. Vielmehr wird die Menschheit generell ermächtigt, die Erde als den ihr zustehenden *Lebensraum* beanspruchen, erschließen und nutzen zu dürfen. Der Sinn des Herrschaftsrechts besteht keinesfalls darin, Lebensraum zu vernichten. Die Menschen brauchen die Erde, um leben zu können[11].

- Als Lebensraum muß die Erde jedoch buchstäblich kolonisiert werden, und dabei muß die Menschheit in *Konkurrenz zu den Landtieren* geraten. Diese werden in V. 25ff von Gott nicht gesegnet, der entsprechende Mehrungssegen bleibt den Menschen vorbehalten: ein klares Indiz dafür, daß der Verfasser die Menschen für bedrohter als die Tiere hält. *RDH* meint «herrschen» nicht im Sinne einer speziellen Maßnahme oder Funktion wie «zähmen, leiten, weiden» o.ä., sondern zielt auf eine universale Ordnungsfunktion des Menschen unter den übrigen Lebewesen[12]. Diese impliziert Übermacht[13], u.a. für Herdenhaltung und Domestikation - nicht aber Tötungsgewalt, wie die Tatsache zeigt, daß Menschen *und* Tiere nach Gen 1,29f vegetarisch leben. Erst Gen 9,1-5 wird diese Utopie zurücknehmen und die Menschheit zur Tötung von Tieren ermächtigen.
- Die mit der Gottebenbildlichkeit gegebene Herrschaftsfähigkeit der Menschen wird in Gen 1 ganz auf die nicht-menschliche Umwelt (Erde und Tiere) orientiert. Nur ihnen gegenüber hat die Menschheit Macht, und nur deshalb, um ihrer Gewalt nicht ausgeliefert zu sein. Diese Macht dient ausschließlich der Sicherung von Lebensraum und Nahrung und ist somit *auf Subsistenz gerichtet*. Die Tatsache, daß der Höhepunkt der Schöpfung in der Ruhe des siebten Tages liegt, an dem die Erde (eigens gesegnet) weiterhin gedeihen kann, ohne daß die Menschheit ihre herrschaftliche Macht ausüben müßte, weist darauf hin, daß dem Schöpfergott an einer *Beschränkung* der Gewalt auf das Lebensnotwendige gelegen ist.
- Gen 1 reguliert (im Unterschied zu Gen 9) keine Gewalt von Menschen gegen Menschen. Der Text sieht die Menschheit *als Ganze* und *als Mann und Frau* als Gottes Stellvertreterin eingesetzt und postuliert damit eine fundamentale *Gleichheit aller Menschen* und *beider Geschlechter* in bezug auf Subsistenzrecht und *dominium terrae*. Daraus folgt aber auch, daß ökologische Macht durch Gen 1 nicht gedeckt ist, wo immer sie gesellschaftliche (politische, soziale, ökonomische) Gewalt zur Voraussetzung hat.
- Gen 1 ist ein *utopischer* Text. Schon die Verfasser von Gen 1 waren sich dessen bewußt, daß diese kosmische Idealordnung nicht der Wirklichkeit entsprach, die nicht nur durch den Krieg der Menschen gegen die Tiere, sondern auch durch soziale Gewalt von Menschen gegen Menschen geprägt ist. Was in Gen 1 *nicht* geregelt wurde - die Gewalt der Tiere untereinander und die Gewalt der Menschen untereinander -, entwickelt sich in der Folge auf anarchische und lebensbedrohende Weise und wird schließlich der Anlaß zur Flut (Gen 6,11f). Was nach der Flut subsistiert, ist eine weniger vollkommene, aber realistischere Ordnung, in der mit der Existenz der Gewalt gerechnet, diese jedoch reguliert und der Menschheit gleichzeitig eingeschärft wird, daß Gottes Bund der ganzen Schöpfung gilt (Gen 9).

3. Die Grenzen der Herrschaftsermächtigung von Gen 1

Als moderne, um Kontextualisierung bemühte Leserinnen und Leser müssen wir es uns verbieten, hinsichtlich der Geltung bzw. Orientierungsfähigkeit von Gen 1 in der heutigen Zeit vorschnell zu generalisieren und unbesehen von «dem Menschen» oder «der Menschheit» zu reden. Es ist nicht dasselbe, ob man Kulturauftrag und Herrschaftsermächtigung einem landlosen *campesino*, einem bundesrepublikanischen Landschaftsgärtner oder dem Verwaltungsratspräsidenten einer multinationalen Gesellschaft für Staudammtechnologie zuspricht. Wenn Gen 1,26-30 menschliche Herrschaftsausübung über Erde und Tiere *legitimiert*, dann deshalb, weil solche Herrschaft

nach Meinung der Verfasser nicht selbstverständlich war und einer eigenen Legitimation bedurfte. Auch der priesterschriftlichen *dominium-terrae*-Konzeption liegt aber ein unbedingter Respekt vor der ganzen Schöpfung zugrunde. Gen 1,28f steht unter dem Primat des Segens. Wer dieses Segens nicht mehr bedarf bzw. meint, sich von ihm emanzipieren zu müssen, kann sich auch nicht auf die Herrschaftsermächtigung berufen.

Die Übertragung einer königlichen Rolle auf die ganze, zweigeschlechtliche Menschheit unter dem Primat des Segens läßt Gen 1 in der modernen, globalen Ökologiedebatte als starken, herausfordernden, aber auch als sehr problematischen Text erscheinen. Seine *Stärke* liegt m.E. in seinem herrschafts*kritischen* Potential und der Beschränkung des *dominium terrae* auf das Subsistenzrecht. Gen 1 kann uns daran erinnern, daß technologische Fortschritte bei der Nutzbarmachung der «Natur» daraufhin zu befragen sind, ob sie dem Recht der *ganzen* Menschheit und aller Menschen, Männern wie Frauen, auf Lebensraum und Grundversorgung entgegenkommen oder im Gegenteil bestehende Machtgefälle vergrößern und Ausbeutungsstrukturen verfestigen.

Die *Problematik* von Gen 1 (vgl. auch Ps 8) liegt in der unbestreitbaren, prinzipiellen Anthropozentrik, die die Erde zunächst als Objekt menschlicher Nutzung, die Landtiere als Konkurrenten erscheinen läßt und beide menschlicher Verfügung unterstellt. Hierin steht Gen 1 sicher im Gegensatz zu Ps 104, der ein harmonisches Nebeneinander von Tieren und Mensch schildert, wo jede Spezies vom Schöpfergott den ihr zustehenden Lebensraum und die notwendige Nahrung erhalten hat. Für die Verfasser von Gen 1 ist das Subsistenzrecht des Menschen auf der Erde und neben den Tieren nicht gesichert, bedarf es der mythischen Legitimation; Ps 104 setzt es voraus und ignoriert die real existierende Konkurrenz zwischen Mensch und Tier. *Keiner* der beiden Texte ist «realistischer», beide sind sie utopisch - die Differenz ist in erster Linie gattungsbedingt.

Die tiefe *Ambivalenz* von Gen 1 hängt letztlich am mit der Königsmetaphorik gegebenen *Verantwortungsparadigma*: Die Rede vom königlichen Menschen kann leicht in einen unverantwortlichen Idealismus, die Königsherrschaft in Tyrannei umschlagen. Deshalb ist gegenüber der Lehre vom *dominium terrae* stets nachzufragen, welche Menschen tatsächlich in der Lage sind, den königlichen Herrschaftsauftrag auszuüben, welche systematisch und strukturell von dieser Macht ausgeschlossen werden, und welche Menschen, Institutionen und Staaten ihre gesellschaftliche und ökologische Übermacht in unverantwortlicher Weise und ohne Rücksicht auf gegenwärtige und künftige Opfer mißbrauchen.

4. Der Jubelschrei des geplünderten Gottesgartens

Die Hebräische Bibel kennt mehrere Fälle, in denen die Möglichkeit des königlichen Menschen, über Erde, Pflanzen- und Tierwelt zu verfügen und sie zu nutzen, für Raubbau und Tyrannei mißbraucht worden ist, und sie brandmarkt die Täter mit aller Deutlichkeit als Ausbeuter und Unterdrücker. Die folgenden Sätze stammen aus dem Spottlied über einen namenlosen, gefallenen und all seiner Herrlichkeit beraubten «König von Babel» (V. 4a), hinter dem sich historisch der assyrische Großkönig Sargon II. verbirgt, der 705 v. Chr. in einer Schlacht umkam. Das ruhmlose Schicksal des Weltbeherrschers ist nicht nur in Assyrien, sondern auch in den Provinzen als göttliche Strafe verstanden worden.

«Es entspannt sich, es ruht die ganze Erde, man bricht in Jubel aus, auch die Wacholderbäume freuen sich über dich, die Zedern des Libanon: ‹Seit du dich hingelegt hast, steigt keiner mehr herauf, der uns fällt!›» (Jes 14,7-8).

Der gefallene Großkönig hatte nicht nur Menschen und Völker unter sein Joch gebeugt, sondern sich auch an den Baumbeständen des Libanon vergriffen. Wem gehörte dieser Wald? Im 1. Jahrtausend beanspruchten die Assyrer- (vgl. Jes 37,24 = 2 Kön 19,23), Babylonier- und Perserkönige das Nutzungsrecht des Libanon für sich. Ein ägyptischer Papyrus aus dem 11. Jh. v. Chr. behauptet dagegen, der Libanon und seine Bäume gehörten Amun, dem Höchsten Gott des ägyptischen Reiches. Ein zur Beschaffung von Bauholz nach Byblos beorderter Emissär des ägyptischen Königs traf beim lokalen

König allerdings auf harten Widerstand. Den Bewohnerinnen und Bewohnern der Levante galt der Libanon wegen seines fast undurchdringlichen Baumdickichts als «Gottesgarten» (Ez 31,8f). Nach Ps 104,16 soll Yahwe eigenhändig die Zedern des Libanon gepflanzt haben (vgl. Ps 80,11). Da der Psalm ursprünglich in Phönizien entstanden sein dürfte, steht Yahwe wohl als Nachfolger des «Herrn (*ba'al*) des Libanon» in dieser Rolle.

So stand in der Geschichte des Libanon wiederholt göttlicher Anspruch gegen den der Imperien. In Jes 14 jubeln die von Yahwe *befreiten* Bäume des Libanon über den Tod des Tyrannen. Der Schrei der Bäume stimmt in den Schrei der Armen ein. Ihr Jubel ist Ausdruck des Protests, den rohstoffreiche, aber politisch abhängige Peripherieländer immer wieder gegen ausbeuterische Zentrumsmächte und ihre lokalen Schergen erhoben haben, wenn diese aus rein wirtschaftlichen Interessen und ohne Respekt vor den Rechten, kulturellen Traditionen und Wertvorstellungen der «Untertanen» bis in deren heiligste Bereiche übergriffen.

Heute entlädt sich derartige Tyrannei mit millionenfach vermehrter Brutalität in den Regenwaldgebieten des Amazonas und Südostasiens. So hat unter den Bedingungen der gegenwärtigen Weltwirtschaftsunordnung auch Jes 14 erst den hoffnungsvollen Klang der Utopie.

Schluß: Wider die Versuchung zu falschen Alternativen

Eine Schöpfungstheologie, die auch heute noch einseitig beim *dominium terrae* und dem damit verbundenen Verantwortungsparadigma ansetzt, fröhnt einem illusorischen und letztlich unverantwortlichen, weil nicht verantwortbaren Idealismus. Moderne Technologie ist längst in Bereiche des Experiments vorgestoßen, wo Menschen die Folgen ihrer Eingriffe in die Ordnung der «Natur» nicht mehr absehen können. In dieser Situation kann ein *verantwortlicher* Umgang mit der «natürlichen» Umwelt nur noch appellativ eingefordert, der Anspruch aber faktisch kaum mehr eingelöst werden. Selbst wer sich heute um des Überlebens der Menschheit willen ganz dem *Schutz* der «Natur» verschreiben will, ist nicht davor gefeit, zu ihrer Zerstörung beizutragen.

Angesichts dieser Sachlage bedarf eine kontextuell angemessene Schöpfungstheologie in den Ländern des *Nordens* zum einen der Kritik der ökologischen Tyrannei, zum andern dringend und eindeutig nicht-anthropozentrischer Perspektiven, die zu einem Ethos der Selbstbeschränkung bzw. des Vermeidens anleiten könnten. Es war mir nicht möglich, im Rahmen dieses Artikels auf diesbezügliche biblische Angebote näher einzugehen. Als biblische Leittexte für eine nicht-anthropozentrische Schöpfungstheologie bieten sich am ehesten Ps 104 und Ijob 38–39[14] an. Die Theozentrik beider Texte ließe sich mit einer die europäisch-neuzeitliche Subjekt-Objekt-Dichotomie hinterfragenden relationalen Theologie verbinden.

Kritik ökologischer Tyrannei ist auch in den Ländern des *Südens* dringend gefordert. Darüber hinaus scheint mir hier jedoch der Diskussionsbedarf aus verschiedenen Gründen etwas anders gelagert zu sein: Zum einen subsistiert hier nicht selten ein Fundus indigener nicht-anthropozentrischer Traditionen, die die Menschen als Teil einer vernetzten Schöpfung begreifen. Diese Traditionen bieten sich als Grundlage einer inkulturierten, kontextuell angemessenen und ökologisch verträglichen Schöpfungstheologie eher an als manch einschlägiger Bibeltext. Sie erleichtern die kritische Distanzierung von einseitig anthropozentrischen Denkmodellen der Bibel. Andererseits bleiben Befreiungstheologinnen und -theologen auch gegenüber neueren schöpfungstheologischen Entwürfen des Nordens zu Recht in kritischer Distanz, wenn diese die Verabschiedung anthropozentrischer Denkmodelle propagieren, ohne gleichzeitig entschieden für das Lebensrecht der Armen einzutreten und klarzustellen, daß sie in erster Linie den imperialistischen und patriarchalischen Mißbrauch des Anthropozentrismus meinen. Nicht-anthropozentrische Entwürfe müssen stets kritisch daraufhin befragt werden, ob sie – sei es in der Theorie, sei es im Blick auf die Praxis – mit «dem Menschen» nicht auch die Armen an den Rand drängen. Deren elementares Recht auf Lebensraum und

Subsistenz ist ein integraler Teil der zu bewahrenden Schöpfung.

An den kahlen Hängen Haitis und in vielen anderen Regionen der Welt zeigt sich der Widerstand der Erde gegen ihre rücksichtslose Ausbeutung. Die Erde setzt sich zur Wehr, aber sie kann nicht lautstark schreien. Wie sollte den Schrei der Erde vernehmen können, wer den Schrei der Armen nicht hören will?

[1] Die folgenden Überlegungen führen frühere fort, die für europäische Leserinnen und Leser geschrieben wurden: Ch. Uehlinger, Vom *dominium terrae* zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung, in: Bibel und Liturgie 64 (1991) 59-74. Im folgenden versuche ich, stärker aus der Perspektive der Armen zu denken. Daraus ergeben sich andere Akzentsetzungen. Detlef Hecking danke ich für eine aufmerksame Lektüre der Erstfassung des Artikels.

[2] M. de Barros Souza/J.L. Caravias, Theologie der Erde (Bibliothek Theologie der Befreiung) (Düsseldorf 1990).

[3] Nabots Acker schreit nicht zum Himmel. Die Exegeten verweisen deshalb zur Erklärung von Ijob 31,38 oft auf Gen 4,10f. Dort ist es aber das *Blut* des ermordeten Abel, also seine Lebenskraft selbst, die zu Gott schreit, wogegen der Ackerboden sich mit dem Ermordeten gerade *nicht* solidarisch zeigt, da er das Blut zu verschlingen bereit war (V. 11, vgl. Ijob 16,18!; anders 1Hen 7,6; 87,1).

[4] L. Alonso Schökel/J. Sicre Dias, Job. Comentario teológico y literario (Nueva Biblia Española) (Madrid 1983) 447.

[5] J. Ebach, Schöpfung in der hebräischen Bibel, in: G. Altner (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung (Stuttgart 1989) 98-129 (zu Hos 4 bes. 100ff).

[6] Vgl. R. und D. Groh, Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise, in: dies., Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur (stw 939) (Frankfurt/M. 1991) 11-91.

[7] Das erste Buch der Tora. Genesis (Berlin 1934) 61.

[8] J. Ebach, B. Janowski, J. Jeremias, O. Keel, K. Koch, N. Lohfink, H.D. Preuß, O.H. Steck, P. Weimar, E. Zenger u.a. Im Blick auf die umfangreiche Literatur nenne ich nur den (vorläufigen) Endpunkt: U. Rüterswörden, *dominium terrae.* Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (BZAW 215) (Berlin 1993) (Lit.). In vielen Ländern scheint die Diskussion stärker auf der pastoralen Ebene stattgefunden zu haben. Vgl. aber Association catholique française pour l'étude de la Bible. La création dans l'Orient ancien (Lectio Divina 127) (Paris 1987); P. Gibert, Entre l'idée de la création et le récit biblique - Un point sur la question, in: Recherches de science religieuse 81 (1993) 519-538.

[9] Vgl. etwa Anne Primavesi, Wir sind nicht die Herren der Schöpfung. Ein ökologisches Denkmodell (Frankfurt/M. 1993); Rosemary Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde (Luzern 1994).

[10] Vgl. aber Luise Schottroff, Die Schöpfungsgeschichte Gen. 1,1-2,4a, in: dies./W. Schottroff, Die Macht der Auferstehung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen (Kaiser Taschenbücher 30), München 1988, 8-26.

[11] Im Hintergrund der Herrschaftsermächtigung steht die Erwartung exilierter bzw. zurückgekehrter Judäerinnen und Judäer, ihr Land (in Num 14,7 als Echo auf Gen 1 von Josua ein «gutes, *sehr* gutes Land» genannt) wieder in Besitz nehmen zu können (vgl. *KBŠ* mit Bezug auf die Landnahme in Num 32,22.29; Jos 18,1).

[12] Vgl. Rüterswörden, a.a.O. 91ff, 105ff; B. Janowski, Herrschaft über die Tiere, in: Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink) (Freiburg i. Br. 1993) 183-198.

[13] *RDH* bezeichnet verschiedentlich großkönigliche Oberherrschaft über fremde Völker (z.B. 1Kön 5,4; Ps 72,8; 110,2; Jes 14,6; 41,2 - nie die Herrschaft, die ein Großkönig über das *eigene* Volk ausübt!), und Lev 26,17 zeigt, daß (nach-)exilischen Judäern die Befindlichkeit unter solch fremder Verfügungsgewalt als Fluch erschien (vgl. Neh 9,28, in Verbindung mit Fronarbeit 1Kön 5, 30; 9,23).

[14] Vgl. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (FRLANT 121) (Göttingen 1978); vgl. Anm. 1.

CHRISTOPH UEHLINGER

geb. 1958, nach Studien in Freiburg (Schweiz), Bern, Jerusalem und London seit 1991 Dozent für alttestamentliche Exegese und biblische Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz); hält daneben regelmäßig Bibelkurse in Haiti; theologisches Hauptinteresse: Beziehungen von Kultur, Religion und Gesellschaftsentwicklung in der Bibel und im alten Orient, unter besonderer Berücksichtigung der ikonographischen und archäologischen Quellen. Veröffentlichte u.a.: Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9) (Orbis Biblicus et Orientalis 101) (Freiburg/Schweiz und Göttingen 1990); (zusammen mit O. Keel und M. Küchler) Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde (Zürich und Göttingen 1984); (zusammen mit O. Keel) Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134) (Freiburg i. Br. ^{3}1995). Anschrift: Biblisches Institut, Universität, Miséricorde, CH-1700 Fribourg, Schweiz.

Julia Esquivel Velásquez

Spiritualität der Erde

Einleitung

Aus der Sicht Mittelamerikas dürfte es unmöglich erscheinen, den Prozeß der Wüstenbildung in der Landenge aufzuhalten. Und zwar nicht dewegen, weil es an Wissen darum oder an Studien oder Programmen fehlte, sondern wegen des Mangels an Verantwortlichkeit, an Entscheidungen und gutem Willen. Das bloß rationale Bewußtsein krankt an der Unfähigkeit einzusehen, daß die zunehmende Wüstenbildung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ausplünderung der Bevölkerungsgruppen der Ureinwohner und der Campesinos steht, deren man sich schuldig gemacht hat und immer noch schuldig macht. Und sie steht auch in Zusammenhang damit, daß diese Bevölkerungsgruppen in zunehmendem Maß abhängig werden und verarmen. Diese Sicht gilt ebenso auf weltweiter Ebene: Ländliche Gebiete in der gesamten «Dritten Welt» leiden auf sehr akute Weise daran.

Die Biologin Marcy Mersky hat mir gegenüber ihre feste Überzeugung geäußert, daß es ohne einen Wandel, ohne eine tiefgreifende *metánoia* im Bewußtsein der Regierenden und von uns allen unmöglich sei, jene Fähigkeit zum Respektieren des Lebens der Erde wiederzuerlangen und mitzuarbeiten an seiner Rettung oder wenigstens das zu verteidigen, was uns von der Natur noch geblieben ist.

Als Christen haben wir gelernt und geglaubt, daß «der Mensch der König der Schöpfung» sei. Dieser Irrtum hat uns dazu verleitet, uns als diejenigen zu fühlen, die über allem Geschaffenen thronen. Voller Überheblichkeit haben wir uns zu Eigentümern der Schöpfung gemacht.

Die Menschen, die über wirtschaftliche und militärische Macht verfügen, haben die Erde und alles, was sie enthält und hervorbringt, erobert, geplündert, ausgenützt, verkauft und auf utilitaristische Weise behandelt. Sie haben ihren Reichtum und ihre Schönheit geopfert, um Kapital und Sachen zu produzieren, um damit ihren Hunger nach Besitz und Macht zu stillen. Dieses Gebaren beweist nur ihre geistige Leere, ihren Hochmut und Dünkel.

In ihrer Unkenntnis der ökologischen Gesetze haben sie dem Chaos Eingang in die Naturordnung verschafft. Wo es einmal wunderbare Wälder gab, haben sie die Vegetation zerstört, indem sie dort ungeheure Mengen an Vieh einführten. Sie haben die Flußläufe umgelenkt, Wälder durch Brandrodung zerstört und milieufremde Arten in Gegenden angesiedelt, die von der Natur selbst ursprünglich für einen anderen Typ von Fauna und Flora bestimmt waren.

Als ob dies alles noch zu wenig gewesen wäre, «gab es im Jahre 1984 etwa fünfzig- bis sechzigtausend Atomsprengköpfe, deren akkumulierte Sprengkraft rund 1.200.000 mal so stark war wie die der Bombe, die Hiroshima zerstört hat. Um diese Sprengkraft vorstellbar zu machen, sagt man manchmal auch, daß damit auf jeden Menschen auf Erden vier Tonnen Sprengstoff kommen» [1].

Das vom westlichen Menschen errichtete wirtschaftliche und militärische System nährt sich von der beständigen und unersättlichen Vernichtung der Völker des Südens und der Natur. Es weist überdies Symptome geistiger Leere und eines zerstörerischen Wahns auf.

Die Menschen: Geschöpfe unter anderen Geschöpfen

Vorbedingung einer wirklichen *metánoia* ist, daß wir unseren Hochmut ablegen, daß wir ehrlich zugeben, einem Irrtum verfallen zu sein. Angesichts der großen Gefahr, in die wir derzeit die Erde und alles Leben - einschließlich unseres eigenen Lebens - bringen, müssen wir demütig erkennen, daß wir nur Geschöpfe auf dieser Erde sind.

Die Bibelübersetzung von Chouraqui nennt Adam im Buch Genesis «le Glébeux» («den, der aus Erde, aus der Scholle gemacht ist»). Wie der Staub der Erde sind wir Teil der Natur, aus demselben Stoff gemacht und vom

selben Stoff abhängig, aus dem die ganze Schöpfung gemacht ist.

Von Einstein bis in unsere Tage bestätigen die Physik und die Entdeckungen der neuen Biologie und der Ökologie, daß «die ganze Erde eine einzige Zelle ist und daß wir alle einfach nur kleine symbiotische Organe sind, die alle miteinander verbunden sind. Da kann es keine Aufspaltung zwischen ‹uns› und ‹ihnen› geben. Die Globalpolitik, die aus dieser Betrachtungsweise neu aufkeimt oder in Zukunft aufkeimen wird, ist wirklich *ein bíos* und *ein lógos*»[2].

Die Natur praktiziert ein ums andere Mal eine Wiederverwertung ihrer Materialien,ohne irgendeine Art von Rückständen zu erzeugen. Dieter Teufel vom Umwelt- und Prognose-Institut in Heidelberg hat ausgerechnet, daß «die Gesamtmenge von Kohlenstoff, die es in unserem Körper, in unseren Nahrungsmitteln, im Kohlendioxid der Luft und im Kalkgestein gibt, im Laufe des Prozesses der Produktion von Leben schon etwa sechshundertmal Teil von anderen Organismen gewesen ist». Im Körper jedes Menschen gibt es rund eine halbe Billion Kohlenstoffatome, die schon Teil des Organismus irgendeines Menschen gewesen sind, der vor 2000 Jahren gelebt hat, z.B. des Organismus Jesu Christi. Auf die gleiche Weise ist nach den Computermodellen von Dieter Teufel «der gesamte Stickstoff, den es auf der Erde gibt, schon Teil von Menschen gewesen und ist etwa achthundertmal von diesen ausgeschieden worden; der Schwefel dreihundertmal; der Phosphor achttausendmal; die Pottasche zweitausendmal» usw. So ist die Natur die glänzendste, wirksamste, überraschendste und lehrreichste aller vorstellbaren Fabriken, ein Beispiel, das der Mensch nachahmen muß, wenn er überleben will[3].

Die Quelle des Lebens ist für die ganze Schöpfung ein und dieselbe, eine einzige. Nach den neuen Physikern ist diese Quelle intelligent, und sie teilt sich in allem Geschaffenen durch Energieimpulse mit. Ohne sie wäre die Photosynthese unmöglich, ebenfalls das Pulsieren unseres Herzens, alle anderen biologischen Phänomene bei den Lebewesen, die wir sehen können, und auch die unsichtbare Bewegung der Energie, die als die subatomare Welt erkannt worden ist.

Die Neue Wissenschaft offenbart uns, daß wir sehr nahe Verwandte nicht nur der anderen lebenden Geschöpfe, sondern aller Dinge sind. In ihrem Buch «Gaia und Gott» sagt uns Rosemary Radford Ruether: Wenn wir uns bemühten, diese Verwandtschaft zu erfahren und sie uns bewußt zu machen, dann entstünde daraus eine intensive Spiritualität.

«Staub bist du, und zum Staub wirst du zurückkehren»: Das ist eine sehr konkrete Wahrheit, die uns dazu bringt, zu erkennen, daß der Prozeß der Hervorbringung und Erhaltung des Lebens ein einziger ist. Wir sind untereinander verbundene Geschöpfe, wir haben einander wechselseitig nötig[4]. Ein weiteres Zeugnis, das uns zu dieser demütigen Einstellung aufruft, ist die Beziehung der Völker der Ureinwohner von Abya Yala (des Kontinentes, der heute Amerika genannt wird) zur Natur.

Der Brief des Häuptlings Seattle vom Stamm der Duwamishs im Nordostterritorium, das später als Bundesstaat Washington genannt wurde, geschrieben im Jahr 1854 und adressiert an Präsident Franklin Pearce, und zwar als Antwort auf den Vorschlag, der Häuptling möge «sein Land verkaufen», ist ein Beispiel prophetischer Weisheit. Wir möchten hier einige wenige Sätze daraus zitieren:

Der weiße Mann «behandelt seine Mutter, die Erde, und seinen Bruder, den Himmel, wie Dinge, die man kaufen kann, plündern kann, verkaufen kann ... Sein Hunger wird die Erde verzehren, und er wird nur eine Wüste hinter sich zurücklassen ... Was immer der Erde widerfährt, widerfährt den Söhnen der Erde. Der Mensch hat das Netz des Lebens nicht geknüpft, er ist kaum ein Faden darin. Was immer er dem Netz antut, tut er sich selbst an ... Aber wenn wir euch unser Land verkaufen, müßt ihr daran denken, daß die Luft uns wertvoll ist, daß die Luft ihren Geist mit all dem Leben teilt, das es unterstützt ... die wilden Tiere, der Baum, der Mensch, sie alle atmen die gleiche Luft ... Der Saft, der in den Bäumen hochsteigt, trägt die Erinnerung meines Roten Volkes ... unser Gott ist derselbe Gott. Vielleicht denkt ihr jetzt, daß ihr ihm so gehört, wie ihr wünscht, daß euch unser Land gehört. Aber so ist es nicht. Er ist der Gott der Menschen, und sein Leiden ist das gleiche

für den Roten Mann und für den Weißen. Diese Erde ist ihm kostbar, und sie zu verletzen heißt Verachtung auf ihren Schöpfer häufen ...» (Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend [Hg.], Diese Erde ist uns heilig. Häuptling Seathls Testament, Berlin ^{10}1983).

Die Lehren von der Schöpfung im westlichen Christentum haben eine abgrundtiefe Kluft zwischen «dem Christen» als dem Menschen und allem übrigen geschaffen. Er hat sich über alles andere gesetzt, und zwar so weit, daß er sogar in seinem eigenen Wesen zwischen Materie und Geist unterschied. Lag es in der Konsequenz davon, daß er bei seinen Eroberungen daran ging, Massentaufen an Indios vorzunehmen, die er später tötete mit der Rechtfertigung, daß er so ihre Seele gerettet habe...? Mit derselben Rechtfertigung – zu erobern, um zu evangelisieren – trat der Widerspruch zutage, der zu Genoziden führte.

Ein anderes Beispiel für diese Einstellung, die auch der Betrachtungsweise der neuen Wissenschaft entspricht, zeigt uns die Mayasprache Tojolabal. Aufgrund seiner zwanzigjährigen Erfahrungen mit den Tojolabal Sprechenden erklärt Carl Lenkersdorf in seinem Buch «Lengua y Cosmovisión mayas en Chiapas», daß es im grammatikalischen Aufbau des Tojolabal die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht gebe, weil Tojolabal anders als die europäischen Sprachen den Akkusativ nicht kenne. Es gibt Erlebnis- und Handlungssubjekte, die in einer dynamischen, komplementären und wechselseitigen Beziehung zueinander stehen. Es sei aber unmöglich, dies ins Spanische zu übersetzen. Für ihn ist diese Sprache bestimmt durch das Vorhandensein von «vielfältigen und qualitativ unterschiedlichen Subjekten, die sich gegenseitig ergänzen und einander bedürfen, damit Ereignisse stattfinden können. Um dieser besonderen Beziehung einen Namen zu geben, wollen wir sie Intersubjektivität nennen. Dies schließt Objekte aus und erhebt alle auf die Ebene von Subjekten.» Diese Sprachstruktur hat nach ihm ihre Entsprechung in der Art, wie die Tojolabal Sprechenden die Beziehungen zwischen Menschen und zu allen anderen Dingen gestalten. Für sie gibt es keine tote Materie, alle Dinge haben ein Herz. Wie andere präkolumbianische Völker leben sie in einer kosmischen Gemeinschaft: «Wir alle leben unser Leben in Gemeinschaft mit allem, was es im Kosmos gibt.»

In diesem Schaufenster der Mayaseele, das die Tojolabal-Sprache darstellt, begegnet uns wieder einmal jene demütige und respektvolle Art der Beziehung zur Schöpfung, wie sie den Völkern der Ureinwohner eigentümlich ist und wie sie eine gewisse Konvergenz mit der Sicht der neuen Physik und Biologie aufweist. Diese Völker besaßen eine Lebensart, die Ausdruck einer uns unbekannten und von uns verkannten Spiritualität ist, die zu verstehen die Christen versuchen müßten.

Es drängt sich uns die Einsicht auf, daß wir auf einem Irrweg sind, daß wir in eine Richtung gehen, die zu Zerstörung führt, und daß «es keinen Endpunkt gibt in der Kettenreaktion von Auswirkungen, welche die Folge meiner Entscheidungen sind»[5].

Sowohl auf individueller Ebene als auch auf familiärer, nationaler oder weltweiter Ebene verursacht jede Entscheidung eine endlose Kettenreaktion von Auswirkungen auf das Leben, die Gesundheit und das Gleichgewicht oder auf die Verminderung des Lebens, das Ungleichgewicht und das Chaos, mit anderen Worten den Tod.

Der Tod von 40 000 Kindern täglich aufgrund von Verelendung wird verursacht durch Entscheidungen, die auf übernationaler Ebene getroffen werden, die ihre Auswirkungen auf die schwächsten Völker und Bevölkerungsschichten haben; Entscheidungen, die umgesetzt werden in eine Wirtschaftsplanung, welche die Produktion von Kapital, von Rüstung und unnötigen Waren zum Ziel hat.

Die Zerstörung der Gemeinschaften der Ureinwohner und des Urwaldes am Amazonas in Brasilien ist verursacht durch die Schaffung von «künstlichen Bedürfnissen» seitens großer Konzerne, deren einziges Interesse es ist, noch mehr Kapital anzuhäufen in einem Kreislauf ohne Ende, der für Menschen und Natur wie ein tödlicher Strudel ist.

Eine wirkliche *metánoia* hat zu tun mit Veränderungen in unserem Bewußtsein, in unserem Verhalten, unseren Entscheidungen und unserem innersten Willen, deren es bedarf, damit es zu einer echten Veränderung in unserer Lebensweise kommt: «Brüder und

Schwestern, weil Gott soviel Erbarmen mit uns hatte, rufe ich euch zu: Stellt euch Gott ganz zur Verfügung. Das ist das Opfer, das ihm gefällt: Darin besteht der rechte Gottesdienst. Richtet euch nicht nach den Maßstäben dieser Welt. Laßt euch vielmehr innerlich von Gott umwandeln und euch eine neue Gesinnung schenken. Dann könnt ihr erkennen, was Gott von euch will. Ihr wißt dann, was gut und vollkommen ist und Gott gefällt» (Röm 12, 1-2[6]).

Sich verändern: Gnade, Dankbarkeit und Unentgeltlichkeit erfahren

Vielleicht haben nur die Menschen die Fähigkeit, sich ihrer selbst bewußt zu werden. Wenn wir geheilt wären, könnten wir die Augen öffnen, und dann sähen wir, wer wir wirklich sind. Dieser Anblick brächte uns dazu, angesichts der enormen Möglichkeiten des Seins und der ganzen Schöpfung des Wunders des Lebens und des unendlichen Reichtums, der uns umgibt, gewahr zu werden. Zutritt zu dieser Offenbarung findet man nur durch Gnade und Erbarmen. Was wir sind und was wir empfangen haben, ist uns ohne alles Verdienst zuteil geworden.

Im Brief des Häuptlings Seattle zeigt sich eine unendliche Dankbarkeit und Achtung für alles, was ist, und ein tiefes Entsetzen angesichts der Torheit und Unvernunft des weißen Menschen.

Im Matthäusevangelium (10,8) heißt es: «Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr auch geben.» In diesem Fall geht es nicht darum, zu geben, weil wir nicht Besitzer, sondern zusammen mit allen anderen Geschöpfen Empfänger von Wohltaten sind. Es geht darum, dankbar zu empfangen und dankbar mit anderen zu teilen, was uns geschenkt worden ist. Gott als die Quelle des Lebens hat uns angeboten, uns zum Widerschein seines eigenen Seins zu machen, zu Wesen, die ihm ähnlich werden, ohne daß er von uns etwas mehr oder etwas weniger erwartete als Liebe.

Diese ursprüngliche Vision ist getrübt worden durch den Egoismus des Menschen selbst, der, geblendet durch seine Gier, statt die Gaben Gottes dankbar zu empfangen, sich diese als Sondereigentum aneignete, sich als ihr Herr aufführte, sie zu Handelsobjekten machte und zum Goldenen Kalb, zum Kapital, umfälschte.

In seinem Wahnglauben, Schöpfer seiner «Besitztümer» zu sein, hat er sein Herz an sie geheftet. Jesus sagt von solchen Menschen: «Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes gelangt.» (Mt 19, 24.) Dieser Geist der Dankbarkeit und der Unentgeltlichkeit ist der Nährboden der *metánoia*, derer es bedarf, um uns als Spezies zu retten, indem wir die Zerstörung des Planeten Erde verhindern, und um bewußt beizutragen zu unserer eigenen und aller anderen Wesen Erneuerung.

Mit erneuerten Augen und Herzen betrachtet, könnten alle Dinge neu sein, wie sie dies tatsächlich jeden Morgen sind, aus den Händen Gottes neu entsprungen. Dies ist der Seufzer des Häuptlings Seattle, dies war der Geist des Sonnengesangs des Franz von Assisi, und dies ist der Schlüssel, den uns die Worte Jesu in die Hand geben: «Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung und der Leib? Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; doch euer himmlischer Vater ernährt sie» (Mt 6, 25-26). Dies ist die Sehnsucht unseres eigenen Herzens.

In jedem Augenblick die unermeßliche Gnade des Lebens zu entdecken, das macht uns fähig, den Jubelgesang wahrzunehmen, mit dem Himmel und Erde die Herrlichkeit Gottes besingen. Diese Veränderung unseres Bewußtseins verfeinert die angeschlagene Sensibilität unseres Seins, so daß sie die Botschaften der Weisheit empfangen kann, die ein Tag dem anderen weitersagt, und die Mauer des nächtlichen Schweigens zu durchbrechen und die Geheimnisse zu entziffern vermag, die eine Nacht der anderen weitersagt. (Ps 19, 2-3.)

Gnade, Dankbarkeit und Unentgeltlichkeit sind ein Widerhall der Liebe, Noten ein und derselben Melodie, nämlich des erbarmungsvollen Mitleids. Die Gnade befreit uns von der subtilsten Engherzigkeit, dem Bedürfnis, uns ängstlich anzuklammern, und sie befähigt uns zur Dankbarkeit, zum Teilgeben. Eine

wirkliche *metánoia* führt uns vom Egoismus zur Gemeinschaftsfähigkeit; vom Konkurrenzdenken zur Fähigkeit, uns in ein größeres Ganzes einzufügen; von der Raffgier zum unentgeltlichen Schenken; von der Habsucht zu einem respektvollen Verhalten zu allen Dingen, großen und kleinen.

Sich verändern: Heil werden und so fähig werden, uns unserer Verantwortung zu stellen

Nur wer sich geliebt weiß, ist fähig, sich und andere zu lieben. Zu lieben beginnen bedeutet, daß man beginnt, heil zu werden; und in dem Prozeß, der so in uns in Gang kommt, gewinnt jedes Geschehen in der Natur einen immer tieferen Sinn: der Regen, der die Erde erneuert, die Luft als Atem des Lebens, die Liebkosung durch die Sonne und ihr Kind, das Feuer, unseren Freund.

Wenn wir durch die Dankbarkeit zu Gliedern einer einzigen großen Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern geworden sind, gelangen wir mehr und mehr dahin, daß wir verantwortlich werden für unsere eigene innere Entwicklung und eine Umwälzung in unseren Beziehungen zur Erde und allen Wesen und Dingen, die sich mit uns von dieser unserer gemeinsamen Mutter ernähren.

Unser Leben, das sich so oft in einer Selbstverkrümmung auf ein isoliertes und ängstliches Ich einigelt, hat noch nicht die wirkliche Communio mit uns selbst, mit den anderen, mit den Geschöpfen und mit dem Schöpfer kennengelernt. Heilwerden bedeutet, die Pflöcke unseres Zeltes weiter zu stecken bis ins Unendliche, unseren individualistischen Egoismus zu überwinden, hinauszugehen über unsere kleine Familie, unsere kleine Heimat, über den engen Kreis unserer religiösen Gemeinschaft, um mehr und mehr die große Familie der Erde und des Kosmos zu umarmen. Die wahre Liebe schließt alles ein.

Wenn der Mensch, vor allem der westliche Mensch, nicht fähig gewesen ist, gesunde Beziehungen zu seinesgleichen und zu diesem unserem Planeten zu unterhalten, so deswegen, weil er selbst krank ist. Nichtsdestoweniger können unsere menschlichen Fähigkeiten über sich hinauswachsen auf ein Größeres hin, weil wir Teile des von Einsicht geprägten Wunders der Erschaffung und Erhaltung des Lebens sind, und weil es unsere tiefste Sehnsucht ist, zu wachsen und uns aktiv an der Förderung unseres eigenen Entwicklungsprozesses zu beteiligen.

Als Christen wissen wir, daß der Geist Gottes, der in uns wohnt, unser Wachstum betreibt. Wir entdecken jetzt mit neuem Bewußtsein und neuen Augen, daß all unser Suchen, all unser Durst nach etwas Größerem in uns Ausdruck dieses Geistes Gottes ist, der uns zum fortwährenden Aufsteigen antreibt und der - aus einem weiteren Blickwinkel gesehen - ein Aufruf ist, am Wachstum und an der Umgestaltung alles Geschaffenen mitzuwirken.

«Denen, die reif genug sind, eröffne auch ich tiefe Einsichten. Aber ich bringe ihnen nichts, was nach dem Verständnis dieser Welt und ihrer Mächtigen als Weisheit gilt. Denn die Herrscher dieser Welt verlieren ihre Macht. Vielmehr bringe ich Gottes geheimnisvolle Weisheit. Schon bevor Gott die Welt schuf, faßte er den Plan, uns an seiner Herrlichkeit Anteil zu geben. Aber er hielt diesen Plan verborgen. Keiner von den Beherrschern dieser Welt erfuhr etwas davon. Sonst hätten sie den Herrn, der Gottes Herrlichkeit teilt, nicht ans Kreuz gebracht. Es heißt ja: ‹Was keiner jemals gesehen oder gehört hat, was keiner jemals für möglich gehalten hat, das hält Gott für die bereit, die ihn lieben.› Uns aber hat Gott sein Geheimnis bekanntgemacht. Sein Geist, den er uns gab, hat es uns enthüllt. Denn dieser Geist erforscht alles, auch die geheimsten Gedanken Gottes. Wie die Gedanken eines Menschen nur seinem eigenen Geist bekannt sind, so weiß auch nur der Geist Gottes, was in Gott vorgeht. Wir haben aber nicht den Geist dieser Welt erhalten, sondern den Geist, der von Gott kommt. Darum wissen wir, was Gott für uns getan hat» (1 Kor, 2,6-12 [7]).

Deshalb vereint sich unser Stöhnen mit dem Stöhnen der ganzen in Geburtswehen liegenden Schöpfung (Röm 8,18-30), wenn wir auch unsere Hörfähigkeit abgestumpft haben, indem wir uns dem herrschenden System angeglichen haben, das die Entwicklung des Seienden verändert hat durch die Gier nach Besitz und durch krampfhaftes Festhalten. Dieses

Wachsen aber, das so viel bedeutet wie die Absichten des Geistes Gottes zu verstehen und auf sie zu reagieren, ermöglicht es uns, gründlich zu begreifen, warum die Tojolabal Sprechenden glauben, daß alle Dinge ein Herz haben; warum es für sie und uns so wesentlich ist, Gemeinschaft mit allen Dingen zu leben statt sie zu besitzen und uns an sie zu klammern.

Deepak Chopra sagt in seinem Buch «Cuerpo sin edad, mentes sin tiempo»: » Wenn wir auch die Liebe oft mit Sichanklammern und Besitzen gleichsetzen, gibt es hier eine tiefere Wahrheit: Die Fähigkeit zu verlieren, sich loszulösen, bedeutet, die Fähigkeit zu lieben verlieren.» Die Liebe schließt alles ein und ist auf ein immer weiteres Ausgreifen angelegt. Sie ist nicht an den Außengrenzen unserer Haut oder unserer Sinne oder an den Wänden meines Hauses oder den Grenzen meines Landes zu Ende. Indem wir sie kultivieren, greift sie immer weiter aus.

Der Mensch, der viel besitzt, verliert seine Seele, indem er sich an seinen Besitz hängt. Er ist von dem, was er angehäuft hat, gefangen und besessen. Er ist nicht frei. Er leidet an einer inneren Leere. Das Gefühl der geschwisterlichen Gemeinschaft, der Achtung, der Dankbarkeit und der Unentgeltlichkeit ist ihm unbekannt, oder er fürchtet es. Er hat Blick und Gehör dafür und sein Herz verloren. Er leidet am Tod.

Einstein hat dazu gesagt: «Unsere Aufgabe muß es sein, uns aus diesem Kerker zu befreien, indem wir den engen Kreis unseres Mitleids ausweiten, um alle lebenden Geschöpfe und die gesamte Natur in ihrer Schönheit zu umarmen.»[8]

Die Liebe macht uns heil, indem sie uns antreibt, uns von einem engen Sektierertum zu befreien und uns um eine immer tiefer greifende und immer mehr einschließende Gemeinschaftsfähigkeit zu bemühen, die Grenzen zu überschreiten, um den Reichtum der vielfältigen Verschiedenheit schätzen zu lernen und anzufangen, die Ahnung einer planetarischen Heimat zu gewinnen, in der alle Völker und alle Kulturen und Religionen, vom Wunsch nach einem alles umfassenden Wohlergehen beseelt, sich fragen: «Wie kann ich meinen Beitrag für die eine Menschheit leisten? Mit welchen Früchten können wir dazu beitragen, den Tisch des großen Festmahls des Lebens zu decken?»[9]

Sich verändern: Mit allem Geschaffenen den Lobgesang anstimmen und kommunizieren

Das, was Wissenschaftler, Völker von Ureinwohnern und Mystiker uns zu vermitteln versucht haben in einer Sprache, die wir nicht gut verstanden haben, ist dies: Alles Geschaffene kommt aus einer einzigen Quelle des Lebens, der Weisheit und des Erbarmens (einer sich mitteilenden Liebe).

Gott selbst gibt sich uns immer aufs neue im Gras der Wiesen, das uns einlädt, uns darin niederzulassen, im Tau, der uns erfrischt, im Wind und im Hahnenschrei, im Gesang der Grille und diesem einzigartigen Wunder, das wir selbst sind. Mit Recht hat der Psalmist ausgerufen:

Ich danke dir, daß du mich so wunderbar gestaltet hast.

Ich weiß, staunenswert sind deine Werke. (Ps 139, 14)

Wenn Gott selbst sich uns mitteilt in dem, was wir sind, und in diesem Geschenk seiner Liebe, die uns von allen Seiten umgibt, sogar in dem, was wir immer für unser Eigenstes gehalten haben, dem Seinsbewußtsein, dann hat dies den Sinn, daß wir damit teilhaben an jenem Fest des Lebens, am Lobgesang der ganzen Schöpfung.

Wir leben nicht einsam und isoliert, niemals haben wir das getan; weil wir eine Gemeinschaft bilden mit allem, was ist. Wir sind eine Frucht der Liebe, der Weisheit, der Kraft des Lebens.

Wie aus der geistlichen Wüste des menschlichen Herzens, das isoliert, furchtsam und gierig nach Besitz ist, also aus dem Herzen des kranken Menschen, alle negative Macht (die Sünde) entspringt, die des Menschen eigenes Sein und das Sein der anderen Menschen und sogar der Erde untergräbt und zerstört, so kommen auch aus der fruchtbaren Liebe dieses Herzens, wenn es gesund und weit geworden ist, der Lobgesang, das überreiche Leben, die Dankbarkeit und die Freude an allem, was ist. Sich der Liebe zuwenden bedeutet, anzufangen, immer mehr teilzuhaben am

Jubel, an der Anbetung und an der Gemeinschaft aller Geschöpfe.

Das Leben und sein Fortbestehen auf diesem Planeten ist nur möglich, weil es ein dynamischer Prozeß des Teilens und des Kommunizierens der einen mit den anderen ist.

Dies nennen wir ökologisches Gleichgewicht. Jetzt beginnen wir erst zu begreifen, daß es in der Natur keinerlei Abfall gibt. Selbst der Tod bedeutet für das Gesamtgefüge Leben. Von den Mikroben bis zum Menschen sind wir alle auf die Subsistenz aller hin angelegt. Wir könnten sagen, das Leben bestehe wahrhaftig aus einem kommunizierenden Zusammenleben[10].

Dies ist auch der geistliche Sinn der Inkarnation des Logos. In der Schöpfung haucht Gott uns Leben ein; durch die Inkarnation nimmt der Logos selbst dieselbe Materie an, aus der wir gemacht sind, hüllt sich ein in den Staub, der wir sind, und auf diese Weise tritt er sozusagen in jene fortwährende ökologische Communio ein, die das Leben der Erde und aller ihrer Geschöpfe ist. Durch seine Inkarnation vereint er Himmel und Erde (Phil 2): das noch unbegreifliche *Geheimnis* des Lebens und das *konkrete* Leben der Menschen und der Erde; das, was wir sehen, und das, was wir nicht sehen.

Das ganze Leben Jesu war Anteil geben und Anteil nehmen. Weil er das Brot, Frucht der Arbeit von Menschen und Frucht der Erde, teilte, konnte er sich selbst das Brot des Lebens nennen. Nicht einmal angesichts des Todes verlor er diese Haltung der Selbsthingabe, er lebte sie, ohne Widerstand zu leisten. Noch als er auferstanden war, erkannten ihn die Jünger auf dem Weg nach Emmaus, als sie sich mit ihm wie mit einem Unbekannten zu Tisch gesetzt hatten und er das Brot brach, aufgrund dieser Haltung des Teilens.

In diesem Sinne sind die Worte des Kulturhistorikers William Irving erhellend: «Als Jesus das Brot und den Wein nahm und sagte: ‹Nehmt dies zu meinem Gedächtnis, weil es mein Leib und mein Blut ist›, da war er nicht ein masochistischer Psychopath, wie Freud meinte, sondern ein Dichter mit einer ökologischen Vision des Lebens, der den Mythos und das Symbol verwendete, um damit zu sagen, daß alles Leben vom anderen verzehrt wird. Die Upanishaden sprechen diese Idee in einer klaren dichterischen Sprache aus, wenn sie sagen:

Die Erde ist Nahrung;
die Luft lebt von der Erde;
die Erde ist Luft, die Luft ist Erde;
Speise sind sie eines für das andere.

Deswegen ist die vom Apostel Paulus angebotene theologische Idee vom mystischen Leib Christi die Vision eines planetarischen Seins, die Vision einer Zelle, in der wir einzelne Organe sind. Wenn also das Teilen von Nahrung die Quelle unserer ursprünglichen menschlichen Existenz ist, dann werden wir uns dieser menschlichen Existenz wahrhaft bewußt, wenn wir Speise miteinander teilen[11].

War dies vielleicht die Lektion, die Jesus mit der Vermehrung von Brot und Fischen erteilte? Die ersten Christen verstanden, daß kommunizieren im tiefsten Grund sagen will: miteinander teilen; Leben sein - die einen für die andern. Hier handelt es sich nicht um eine Ideologie, sondern um einen Geist. Und es geht nicht allein darum, die Erde und ihre Erzeugnisse zu teilen, sondern alle Ressourcen und Gaben, die heute einige wenige als Eigentümer in Händen halten: Information, Wissen, Kultur, Weisen, die Welt zu betrachten, Methoden, Kämpfe, Mißerfolge, Siege, Sorgen und Träume - kurzum: Leben.

Weil Jesus Leben ist, das sich mitteilt, ist er Auferstehung und Erlösung und Heil. Wenn die Menschen lernen, Anteil zu geben und Anteil zu nehmen, dann werden wir erkennen, was «Ökologie des Bewußtseins» bedeutet. Das Leben der Mutter Erde hängt ab von dieser Veränderung. Und «was mit der Erde geschieht, wird auch mit den Kindern der Erde geschehen».

[1] R.H. Strahm/U. Oswald, Por esto somos pobres (Cuernavaca 1990) 21, 23, 27, 35, 37 (= dt.: R.H. Strahm, Warum sie so arm sind. Arbeitsbuch zur Entwicklung der Unterentwicklung in der Dritten Welt mit Schaubildern und Kommentaren [Wuppertal ^{7}1990]).

[2] W.I. Thomson, GAIA. Implicaciones de la nueva biología (Barcelona o.J.) 117-121.

[3] La naturaleza vuelve a la vida integral (Barcelona o.J.) 123.

[4] F. Capra, Das Tao der Physik. Die Konvergenz von

westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie (Bern/München/Wien [5]1985), 295ff.

[5] D. Zohar, La conciencia cuántica (Barcelona o.J.) 86–88.

[6] Deutsche Übersetzung aus: Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch (Stuttgart 1971). [Diese Bibelübersetzung wird hier benutzt, weil auch die Autorin das spanische Pendant «Dios habla hoy» benutzt, Anm. d. Red.]

[7] Deutsche Übersetzung aus: Die Gute Nachricht, aaO.

[8] P. Russell, La tierra inteligente(Madrid 1990) 21.

[9] A. Vittachi (Hg.), Simposium sobre la tierra (Barcelona 1990) 116.

[10] La naturaleza vuelve a la vida integral, aaO. (vgl. Anm. 3), 103.

[11] W. I. Thomson, GAIA, aaO. (vgl. Anm. 2), 17.

Bibliographie

L. Espinoza (Chamalu), Ecología Chamánica (Kaypacha) (Barcelona 1993).

F. Mires, El discurso de la naturaleza. Ecologia y Política en América Latina (San José de Costa Rica 1990); erscheint demnächst unter dem Titel «Ökologie und Politik» (Luzern 1995).

R. Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde (Luzern 1994).

P. Luzi, Guia Espiritual de Comportamiento con el Ambiente, San Francisco de Asís (Madrid 1991).

Seminario Bíblico Latinoamericano, Hacia una espiritualidad de la liberación, in: Revista Vida y Pensamiento (San José de Costarica 19).

P. Teilhard de Chardin, Lobgesang des Alls (Olten/Freiburg i.B. 1964).

R. Hernández del Aguila, La crisis ecológica (Barcelona 1989).

R. Russell, La tierra inteligente. El amanecer de la conciencia global (Barcelona 1990).

A. Vittachi (Hg.), Simposium sobre la tierra (By Global of Spiritual and Parlamentary Leaders on Human Survival) (Barcelona 1990).

F. Capra, Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie (Bern/München/Wien [5]1995).

C. Lenkensdorf, Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión Mayas en Chiapas (Mexiko 1994).

P. Maragall, Vivir sobre la tierra. Premios Nobel Alternativos (Barcelona 1993).

Aus dem Spanischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JULIA ESQUIVEL VELÁSQUEZ

Guatemaltekische Professorin; hat am Seminario Bíblico Latinoamericano (in Costa Rica) und am Ökumenischen Institut in Bossey (Schweiz) Pastoraltheologie studiert. Veröffentlichungen: Drei Bücher mit Gedichten. Anschrift: Av. La Garita, Andador 22, Conjunto 9–3, Villa Coapa, México D.F. 14390, Mexiko.

Leonardo Boff

Theologie der Befreiung und Ökologie: Alternative, Gegensatz oder Ergänzung?

Die Theologie der Befreiung und der ökologische Diskurs haben etwas gemeinsam: Ihr Ausgangspunkt sind zwei blutende Wunden. Die erste, die Wunde der Armut und des Elends, zerreißt das soziale Netz für Abermillionen von Armen auf der ganzen Welt. Die zweite, die systematische Gewaltanwendung gegenüber der Erde, stört nachhaltig das Gleichgewicht des Planeten; dieses wird bedroht durch den Raubbau, der mit dem herrschenden Paradigma von Entwicklung verbunden ist, das sich heute weltweit durchsetzt. Der Ausgangspunkt für Reflexion und Praxis ist in beiden Fällen ein Schrei: Der Schrei der Armen nach Leben, Freiheit und Schönheit (vgl. Ex 3,7) ist der Ursprung der Theologie der Befreiung. Der Schrei der Erde, die unter der Unterdrückung stöhnt (vgl. Röm 8, 22f), ist der Ursprung des ökologischen Denkens und Handelns. In beiden Fällen ist das Ziel die Befreiung: zum einen die Befreiung der Armen durch die Armen selbst, als histori-

sche, organisierte, aufgeklärte und mit anderen Verbündeten, die sich ihren Kampf zu eigen machen, vernetzte Subjekte ihrer eigenen Befreiung; zum anderen die Befreiung der Erde durch einen neuen Bund zwischen ihr und den Menschen, in einer geschwisterlichen Haltung ihr gegenüber und durch ein neues Paradigma einer nachhaltigen Entwicklung, das die unterschiedlichen Ökosysteme respektiert und gute Lebensbedingungen für die künftigen Generationen sichert.

Wir möchten uns nun beiden Diskursen zuwenden: Inwiefern unterscheiden sie sich voneinander, inwiefern befinden sie sich vielleicht sogar in einem Gegensatz zueinander, oder ergänzen sie im Grunde einander, und wie? Wir beginnen mit dem ökologischen Diskurs, da er tatsächlich eine umfassende Perspektive eröffnet[1].

1. Das ökologische Zeitalter

Ursprünglich wurde Ökologie als ein Teilgebiet der Biologie verstanden. Ihr Gegenstand war die Wechselbeziehung der Lebewesen untereinander und mit ihrer jeweiligen Umwelt. In diesem Sinne äußerte sich zuerst Ernst Häckel im Jahr 1866. Doch bald darauf differenzierte sich dieses Verständnis aus in die berühmten drei Typen von Ökologie[2]: Die *Umwelt-Ökologie* befaßt sich mit der natürlichen Umwelt und dem Verhältnis der verschiedenen historischen Gesellschaften zu ihr; dieses kann wohlwollend, aggressiv, integrativ den Menschen in die Natur einbeziehend, oder distanziert sein. Die *Sozialökologie* beschäftigt sich vor allem mit den gesellschaftlichen Beziehungen als Bestandteil der ökologischen Beziehungen, denn der Mensch als Person und als gesellschaftliches Wesen ist Teil der Natur insgesamt, und seine Beziehung zur Natur ist durch das gesellschaftliche Verhältnis der Ausbeutung, der Kooperation oder der Achtung und Verehrung so vermittelt, daß die soziale Gerechtigkeit (die rechte Beziehung zwischen den Individuen, den gesellschaftlichen Funktionen und den Institutionen) ein gewisses Maß an ökologischer Gerechtigkeit (das richtige Verhalten gegenüber der Natur, der gleiche Zugang zu ihren Ressourcen, die Sicherung der Lebensqualität) impliziert. Und schließlich gibt es die *Bewußtseins-Ökologie*, die von der Einsicht ausgeht, daß die Natur nicht etwas dem Menschen Äußerliches ist, sondern in seinem Inneren existiert, im Bewußtsein, in Form von seelischen Energien, Symbolen, Archetypen und Verhaltensmustern, die sich entweder in einem gewalttätigen oder in einem ehrfurchtsvollen und schützenden Verhalten der Natur gegenüber konkretisieren.

Zu Anfang war Ökologie noch ein regionaler Diskurs. Sie befaßte sich mit dem Schutz einiger in ihrem Bestand bedrohter Arten (Wal, Pandabär ...) oder der Schaffung von Naturschutzgebieten, die für die unterschiedlichen Ökosysteme die nötigen Bedingungen aufweisen. Mit einem Wort: Ökologie befaßte sich mit dem Grün des Planeten, mit den Wäldern, in erster Linie mit den Regenwäldern, die die größte Artenvielfalt der Erde aufweisen. Doch in dem Maße, als das Bewußtsein von den unerwünschten Folgen der Industrialisierung zunahm, wurde Ökologie zu einem umfassenden Diskurs. Es sind nicht nur bestimmte Arten und Ökosysteme bedroht; die Erde als ganze ist krank und bedarf der Pflege und Heilung. Das große Alarmsignal wurde im Jahr 1972 gegeben, mit dem berühmten Dokument des Clubs von Rom, «Die Grenzen des Wachstums». Die Todesmaschinerie erweist sich als überwältigend: Seit 1990 verschwinden tagtäglich zehn Arten von Lebewesen. Um das Jahr 2000 wird jede Stunde eine Art aussterben. Insgesamt werden 20% der Arten von Lebewesen unwiederbringlich verloren sein[3].

Ausgehend von der Ökologie, wurde eine radikale Gesellschaftskritik entwickelt. Der heute vorherrschenden Gesellschaftsform liegt ein arroganter Anthropozentrismus zugrunde. Der Mensch definiert sich selbst als über allen anderen Lebewesen stehend und als Herr über deren Leben und Tod. In den letzten drei Jahrhunderten schuf er sich mittels des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes die Instrumente für die Herrschaft über die Welt und für den systematischen Raubbau an ihren Reichtümern, die er zu bloßen natürlichen Ressourcen degradiert, ohne ihre relative Autonomie zu respektieren.

Die Entwicklung der Naturwissenschaften, besonders seit den 50er Jahren mit der Entschlüsselung des genetischen Codes und den Erkenntnissen, die die verschiedenen Raumfahrtprojekte lieferten, führten zu einer neuen Kosmologie, das heißt zu einer bestimmten Vorstellung vom Universum, zu einer neuen Sichtweise von der Erde und der Stellung des Menschen im Evolutionsprozeß[5].

In erster Linie wurde es uns möglich, einen ganz neuen Blickwinkel einzunehmen: Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte konnten wir die Erde von außerhalb betrachten. Das ist die Perspektive der Raumfahrer[6]. Einer von ihnen, John Jung, drückte es so aus: «Vom Mond aus gesehen, hat die Erde in meinem Handteller Platz; auf ihr gibt es weder Schwarze noch Weiße, weder Kommunisten noch Demokraten; sie ist unsere gemeinsame Wohnung, unser kosmisches Vaterland; wir müssen diesen prachtvollen, blau-weißen Planeten lieben lernen, denn er ist bedroht.»

Des weiteren wurde vom Raumschiff aus klar - so sagte es Assac Asimov im Jahr 1982 anläßlich des 25. Jahrestages des Sputnik-Starts, mit dem die Raumfahrt überhaupt begann -, daß die Erde und die Menschheit eine Einheit bilden[7]. Darin besteht vielleicht die grundlegendste Einsicht der ökologischen Sichtweise: Man entdeckte, daß die Erde ein einziger Großorganismus ist, dem man den Namen Gaia gab[8]. Gestein, Wasser, Atmosphäre, Leben und Bewußtsein existieren nicht unverbunden nebeneinander, sondern sie sind von jeher miteinander verwoben, in einer vollkommenen Einheit und Wechselbeziehung, und bilden so einen einzigen Organismus.

Und drittens ist der Mensch nicht so sehr ein Wesen *auf* der Erde, sondern vielmehr ein Wesen *der* Erde. Bis heute ist er der komplexeste und einzigartige Ausdruck der Erde und des bekannten Weltraums. Der Mensch ist die Erde, die denkt, hofft, liebt und Entscheidungen nicht instinktiv, sondern bewußt trifft[9]. Die Noosphäre entwickelt sich aus der Biosphäre heraus, die sich ihrerseits aus der Atmosphäre, der Hydrosphäre und der Geosphäre entwickelt. Alles ist mit allem überall und zu jeder Zeit verbunden. Es existiert eine radikale Abhängigkeit zwischen den lebenden und den dem Anschein nach nicht lebenden Systemen. Auf diese Weise ist die kosmische und planetarische Gemeinschaft begründet. Der Mensch muß seinen Platz innerhalb dieser globalen Gemeinschaft wiederentdecken, zusammen mit den anderen Arten, und nicht außerhalb von ihnen oder über ihnen. Jede Art von Anthropozentrismus ist hier fehl am Platz. Das bedeutet nicht, daß der Mensch auf seine Einzigartigkeit verzichten soll - auf seine Einzigartigkeit als jenes Lebewesen, in dem sich die Natur selbst auf sich zurückbezieht, in dem sie in den Bereich des reflexiven Bewußtseins einbricht, in dem sie die Fähigkeit erlangt, den Evolutionsprozeß selbst mitzugestalten und in dem sie sich als ein ethisches Wesen ausdrückt, das Verantwortung für das Schicksal des Planeten übernimmt. Der nordamerikanische Ökologe Thomas Berry drückt es so aus: «Das äußerste Risiko, das die Erde einzugehen wagte, ist, daß sie ihr Schicksal der Entscheidung des Menschen anheimstellte, daß sie der Gemeinschaft der Menschen die Entscheidungsgewalt über Leben und Tod ihrer grundlegenden vitalen Systeme übertrug»[10]. Das heißt, die Erde selbst gibt sich in dieser neuen Phase des Evolutionsprozesses vermittels einer ihrer Ausdrucksformen - des Menschen - eine bewußte Richtung.

Schließlich schaffen all diese Einsichten ein neues Bewußtsein, eine neue Sichtweise des Universums und eine Neudefinition des Menschen im Kosmos und seines Handelns ihm gegenüber. Das führt zu einem neuen Paradigma[11]. Ein neues Zeitalter, das ökologische, entsteht. Nach Jahrhunderten der Konfrontation mit der Natur und der Isolation von der planetarischen Gemeinschaft findet der Mensch seinen Weg zurück in das gemeinsame Haus, die große, schöne und fruchtbare Erde. Er will einen neuen Bund mit ihr eingehen, einen Bund der Ehrfurcht und der Geschwisterlichkeit.

2. Auf den Schrei des Unterdrückten hören

Wie verhält sich die Theologie der Befreiung angesichts der ökologischen Problematik? Zunächst müssen wir anerkennen, daß die Theologie der Befreiung nicht im Horizont

der ökologischen Problematik, wie wir sie oben skizziert haben, entstanden ist. Die größte Herausforderung war nicht die Bedrohung der Erde insgesamt, sondern ihre ausgebeuteten und zum vorzeitigen Tod verurteilten Söhne und Töchter, die Armen und Unterdrückten[12]. Das heißt aber nicht, daß ihre grundlegenden Intentionen wenig mit Ökologie zu tun hätten. Sie haben vielmehr sehr direkt damit zu tun, denn die Armen und Unterdrückten sind Teil der Natur, und ihre Situation stellt objektiv eine Gewaltanwendung gegenüber der Natur dar. Doch das alles wurde innerhalb eines viel engeren historisch-sozialen Horizontes und im Kontext einer klassischen Kosmologie gedacht.

Das auslösende Moment für die Theologie der Befreiung war in den 60er Jahren die ethische Empörung (in der Tat der heilige Zorn der Propheten) angesichts der kollektiven Armut und des kollektiven Elends der Massen, vor allem in der sogenannten Dritten Welt. Diese Situation war und ist offensichtlich unakzeptabel für Menschen mit einem Minimum humanen Gespürs, und um so mehr für das christliche Gewissen, das im Antlitz des Armen und Marginalisierten die Vergegenwärtigung der Passion des Gekreuzigten erkennt, der schreit und auferstehen möchte zum Leben und zur Freiheit. Die Option für die Armen, gegen ihre Armut und für ihre Befreiung stellt nach wie vor den zentralen Bezugspunkt der Theologie der Befreiung dar. Option für die Armen bedeutet in der Praxis: den Platz des Armen einnehmen, sich seine Sache und seinen Kampf zu eigen machen und im Extremfall sein oftmals tragisches Geschick auf sich nehmen.

Niemals zuvor in der Geschichte der christlichen Theologie ist der Arme so sehr in den Mittelpunkt gerückt. Der Versuch, die Theologie insgesamt aus der Perspektive der Opfer neu zu entwerfen, um die Mechanismen aufzudecken, die sie zu Opfern machen, und mit Hilfe des Reichtums der Spiritualität des Christentums an der Überwindung dieser Mechanismen mitzuhelfen durch den Aufbau einer neuen Gesellschaft mit mehr Lebenschancen, mehr Gerechtigkeit und mehr Partizipation - dieser Versuch entspringt der originären Einsicht der Befreiungstheologie.

Deshalb nimmt der Arme für die Befreiungstheologie den zentralen erkenntnistheoretischen Standort ein, das heißt der Arme stellt den Ort dar, von dem aus die Begriffe Gott, Jesus Christus, Gnade, Geschichte, Sendung der Kirche, Sinn der ökonomischen und politischen Ordnung und Zukunft der Gesellschaften und des Menschen insgesamt gedacht werden sollen. Von der Perspektive des Armen aus erkennen wir, in welchem Maße die aktuellen Gesellschaften ausgrenzen, in welchem Maße die Demokratien zu wünschen übrig lassen und in welchem Maße die Religionen und Kirchen den Interessen der Mächtigen verbunden sind.

Seit seinen Anfängen hat sich das Christentum um die Armen gekümmert (vgl. Gal 2,10). Doch niemals hatte es ihnen einen solch zentralen theologischen und politisch-transformatorischen Ort zugewiesen, wie das die Befreiungstheologie getan hat.

Die Befreiungstheologie hat den Armen nie in einem reduzierten oder bloß pauperistischen Sinne wahrgenommen. Der Arme kommt darin nicht nur als ein bedürftiges Wesen vor, sondern auch als ein Wesen mit Sehnsüchten, als ein Wesen der grenzenlosen Kommunikation, als ein Wesen mit Hunger nach Schönheit. Wie jeder Mensch hat der Arme - so drückt es der kubanische Schriftsteller José Roberto Retamar aus - einen zweifachen Hunger: den Hunger nach Brot, der gestillt werden kann, und den Hunger nach Schönheit, der niemals zu stillen ist. Deshalb darf Befreiung niemals nur auf den materiellen, gesellschaftlichen oder bloß geistlichen Aspekt beschränkt werden. Befreiung ist vielmehr nur dann echt, wenn sie für die ganze Fülle der menschlichen Sehnsüchte empfänglich ist. Es war das Verdienst der Befreiungstheologie, daß sie von Anfang an - und nicht erst auf Druck der vatikanischen Lehrautoritäten hin - im Sinne eines korrekten Verständnisses des Wortes «Befreiung» deren integralen, ganzheitlichen Charakter betont hat.

Zur Befreiung im authentischen Sinne gehört nicht nur ihr ganzheitliches Verständnis, sondern auch, daß sie grundsätzlich die Sache der Opfer und Armen selbst ist. Vielleicht macht gerade das die Einzigartigkeit der Befreiungstheologie im Vergleich zu anderen

Weisen des Theologietreibens aus, die sich durchaus auch um die Armen kümmern. Im landläufigen Sinne ist der arm, der nicht hat (Nahrung, Obdach. Kleidung, Arbeit, Kultur). Und man sagt, diejenigen, die haben, müssen ihnen helfen, sich aus ihrer Armut zu befreien. Diese Strategie trieft nur so vor Wohlwollen und rechter Gesinnung; sie liegt jeder Art von Assistentialismus und Paternalismus in der Geschichte zugrunde. Doch sie ist weder wirksam noch ausreichend. Sie befreit den Armen nicht, sondern hält ihn in Abhängigkeit. Noch schlimmer aber ist, daß sie keinen Sinn für das befreiende Potential des Armen selbst hat. Dieser ist nicht einfach nur der, der nicht hat. Er hat auch Kultur, die Fähigkeit zu arbeiten, die Fähigkeit zu kooperieren, sich zu organisieren und zu kämpfen. Nur wenn der Arme auf seine eigenen Fähigkeiten vertraut und eine Option für den anderen Armen trifft, werden wirklich die Bedingungen für eine echte Befreiung geschaffen. Der Arme wird zum historischen Subjekt seiner eigenen Befreiung; er versetzt sich in die Lage, sich aus freien Stücken selbst von der Solidarität mit dem anderen her zu bestimmen.

Deshalb müssen wir betonen, daß weder die Kirchen noch der Sozialstaat noch die sie stützenden Klassen den Armen befreien. Sie können zu Verbündeten der Armen werden, sofern sie ihnen nicht die Vorrangstellung streitig machen. Nur dann kann von Befreiung die Rede sein, wenn der Arme selbst sich zum vorrangigen Subjekt seines Weges macht, mag er auch von anderen Verbündeten unterstützt werden.

Ein Verdienst der Befreiungstheologie besteht mit Sicherheit in der Methode, die sie in die theologische Reflexion eingeführt hat[13]. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt weder bei fertigen Lehrsätzen noch bei einer gegebenen Offenbarung noch bei der christlichen Tradition. Das alles ist innerhalb des christlichen Horizontes gegenwärtig und bildet den Hintergrund für Überzeugungen, die einem aufgeklärten Denken entspringen, und für die Reflexion. Doch diese geht konkret von der Anti-Wirklichkeit aus, vom Schrei der Unterdrückten, von den offenen Wunden, die schon lange bluten.

Ihr erster Schritt besteht darin, die Wirklichkeit von ihrer dramatischsten und problematischsten Seite zur Geltung kommen zu lassen. Das ist der Schritt des Sehens, des Fühlens und des Erleidens der Auswirkungen der menschlichen Leidensgeschichte. Es geht um eine globale Erfahrung des Mit-Leidens (compassio), des Protestes und der Aktion (im Portugiesischen Original verwendet der Autor hier das Wortspiel «protest-ação», Anm. d.Ü.), des Erbarmens und des Willens zur befreienden Tat. Dies hat eine direkte Tuchfühlung mit der Anti-Wirklichkeit zur Voraussetzung, eine Erfahrung existentieller Erschütterung.

Der zweite Schritt ist das analytische Urteilen in einem zweifachen Sinne: im Sinne der kritischen Erkenntnis und Aufhellung der Situation, ausgehend von den Gegebenheiten des Glaubens selbst. Es kommt darauf an, die Ursachen des Leidens aufzudecken, seine kulturellen Wurzeln aufzuspüren im Spiel der wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Machtverhältnisse. Die Armut ist weder unschuldig noch natürlich, sie wird vielmehr produziert. Der Arme ist deshalb ein Ausgebeuteter und Armgemachter. Die Offenbarung, die Glaubenstradition und eine jahrhundertelange christliche Praxis prangern diese Situation als Sünde an, das heißt als etwas, das auch mit Gott zu tun hat, als Verneinung der historischen Verwirklichung seiner Heilsabsicht, die vermittelt wird durch die Gerechtigkeit, die Zärtlichkeit, die man dem Armen entgegenbringt, die Teilhabe und die Gemeinschaft.

Der dritte Schritt, der des verändernden Handelns, ist der wichtigste, und alles ist auf ihn hingeordnet. Der christliche Glaube hat seinen Beitrag zu leisten für die Verwandlung von ungerechten Verhältnissen in Richtung auf Verhältnisse, die mehr Leben, mehr Lebensfreude in Teilhabe und innerhalb von vernünftigen Lebensbedingungen für alle bedeuten. Der christliche Glaube besitzt keineswegs das Monopol der Gesellschaftsveränderung; er schließt sich vielmehr zusammen mit anderen Kräften, die sich ebenfalls die Sache und den Kampf der Armen zu eigen machen, und leistet so seinen spezifischen Beitrag durch seine religiöse und symbolische Einzigartigkeit, durch seine Art, dem Glauben des

Volkes Gestalt zu geben, und durch seine Präsenz in der Gesellschaft.

Schließlich gibt es noch den Schritt des Feierns. Für den Glauben ist das eine entscheidende Dimension, denn hier scheinen der Geschenkcharakter und die symbolische Dichte der Befreiung am deutlichsten auf. In der Feier erkennt die christliche Gemeinde, daß die konkreten Schritte im praktischen Engagement nicht nur eine soziale, gemeinschaftliche und politische Dimension haben. Das alles haben sie natürlich auch, aber sie sind darüber hinaus zeichenhafte Vorwegnahme der Güter des Gottesreiches, die Ankunft der göttlichen Erlösung vermittels der historisch-sozialen Befreiungen. Die Utopie der ganzheitlichen Befreiung wird vorweggenommen in zaghaften Zeichen, Symbolen und Riten.

Um des befreienden Engagements willen, das die Grundlage für die theologische Reflexion bildet, hat das Christentum gezeigt, daß die Idee der Revolution/Befreiung/Veränderung keineswegs das Monopol der weltweiten linken Traditionen ist, sondern die Aufforderung der zentralen Botschaft des Christentums selbst sein kann, das jemanden verkündet, der ein politischer Gefangener war, der gefoltert und ans Kreuz geschlagen wurde, und zwar in Konsequenz seiner Lebenspraxis, und der von den Toten auferstand und so die Wahrheit dieser Praxis und die utopische Verwirklichung der Dynamik von Leben und Freiheit zeigte.

3. Das am meisten bedrohte Geschöpf: der Arme

Nun sollen die beiden Diskurse, der ökologische und der Diskurs der Theologie der Befreiung, miteinander konfrontiert werden. In ihrer Analyse der Ursachen der Verarmung der Mehrheit der Weltbevölkerung erkannte die Theologie der Befreiung, daß hier eine perverse Logik am Werk ist. Es ist dieselbe Logik des Systems der Kapitalakkumulation und gesellschaftlichen Organisation, die die Arbeiter ausbeutet, ganze Nationen ausplündert und schließlich Raubbau an der Natur betreibt. Es geht nicht mehr einfach nur um Korrekturen technischer Art und um gesellschaftliche Neudefinitionen (wiewohl das natürlich immer zu geschehen hat) im Sinne von Reformen innerhalb der gleichbleibenden Logik des Systems. Es kommt darauf an, diese Logik selbst und die grundlegende Orientierung zu überwinden, die sich die Menschheit mindestens seit den letzten dreihundert Jahren gegeben hat. Die Natur kann nicht weiter so behandelt werden, wie sie unsere Gesellschaften zur Zeit behandeln, nämlich als Supermarkt und Selbstbedienungsladen. Sie ist unsere gemeinsame Heimat, die zur Zeit gnadenlos ausgebeutet wird, die es aber dringend zu erhalten gilt. Es kommt darauf an, die Bedingungen der letzten Entwicklungsstufe der Evolution für unsere und die kommenden Generationen zu bewahren, zumal das gesamte Universum 15 Milliarden Jahre gebraucht hat, damit wir dahin kommen, wo wir jetzt stehen. Der Mensch muß sich vom Teufel zum Schutzengel der Erde umerziehen, der fähig ist, die Erde, sein kosmisches Vaterland und seine irdische Mutter, zu heilen.

Die Astronauten haben uns die Erde als ein Raumschiff sehen gelehrt, das blau im Weltall treibt und das gemeinsame Schicksal aller Lebewesen an Bord trägt. In diesem Raumschiff Erde reist nun ein Fünftel in jenem Abteil, das für die Passagiere bestimmt ist. Dieses Fünftel verbraucht 80% der für die Reise zur Verfügung stehenden Ressourcen. Die anderen vier Fünftel befinden sich im Frachtraum. Sie erleiden Kälte, Hunger und jede Art von Mangel. Allmählich werden sie sich des ungerechten Charakters dieser Verteilung von Gütern und Dienstleistungen bewußt. Sie bereiten Rebellionen vor. Sie sagen sich: Bevor wir hier untätig vor Entkräftung sterben, sollten wir lieber Veränderungen herbeiführen, die allen zugute kommen. Es ist leicht einzusehen: Entweder retten wir uns alle innerhalb eines Systems solidarischen und partizipativen Zusammenlebens mit dem und im Raumschiff Erde, oder wir bringen das Raumschiff vor Empörung zur Explosion und reißen alle mit in den Abgrund. Dieses Bewußtsein nimmt immer mehr zu.

Die vom sich weltweit ausbreitenden Kapital und vom Neoliberalismus dominierte Weltordnung bewirkt einen phantastischen materiellen Fortschritt. Es sind Spitzentechnologien der dritten wissenschaftlichen Revolu-

tion im Gebrauch, die die Produktion enorm vermehren. Sie machen unterdessen menschliche Arbeitskraft überflüssig. Die gesellschaftlichen Folgen sind pervers: Ausgrenzung der Arbeiter und ganzer Weltregionen, die für die Kapitalakkumulation kaum von Interesse sind, in Verbindung mit einer Geisteshaltung der grausamsten Gleichgültigkeit[14].

Die neuesten Daten zeigen, daß die heute sich auf Weltebene vollziehende Kapitalakkumulation jeden Tag Opfer fordert, die der Anzahl nach den Opfern von Hiroshima und Nagasaki zusammen entsprechen[15]. Der Fortschritt ist immens, aber zutiefst unmenschlich. In seinem Zentrum stehen nicht die menschliche Person und die Völker mit ihren Bedürfnissen und Wünschen, sondern die Ware und der Markt, denen sich alles unterwerfen muß.

In diesem Kontext gesehen, sind die am meisten bedrohten Lebewesen nicht die Wale, sondern die Armen, die zu einem vorzeitigen Tod verurteilt sind. Statistiken der UNO zeigen, daß weltweit ca. 15 Millionen Kinder vor dem fünften Lebenstag aufgrund von Hunger und damit zusammenhängenden Krankheiten sterben. 150 Millionen sind unterernährt und 800 Millionen Menschen leiden ständig Hunger[16].

Wenn sich die Theologie der Befreiung auf die ökologische Frage bezieht, dann geht sie von dieser menschlichen Katastrophe aus. Mit anderen Worten: Sie geht von der Sozialökologie aus, von der Art und Weise, wie sich die Menschen aufeinander beziehen und wie sie ihr Verhältnis zu den anderen Lebewesen organisieren - durch Gesellschaftsordnungen der Ausbeutung im großen Stil und des brutalen Ausschlusses. Die dringendste Aufgabe besteht darin, ein Minimum an sozialer Gerechtigkeit anzustreben, um ein Mindestmaß eines Lebens in Würde zu garantieren. Nach diesem grundlegenden ersten Schritt kann ökologische Gerechtigkeit eingeklagt werden. Diese setzt mehr als soziale Gerechtigkeit voraus. Sie setzt einen neuen Bund zwischen den Menschen und den übrigen Lebewesen voraus, eine neue Art von Rücksichtnahme auf alles Geschaffene und die Entwicklung einer Ethik und Mystik der Geschwisterlichkeit mit der gesamten kosmischen Gemeinschaft. Demokratie muß im sozio-kosmischen Sinn neu verstanden werden, das heißt die Elemente der Natur wie die Berge, die Pflanzen, die Gewässer, die Tiere, die Atmosphäre und die Landschaften sind die neuen Staatsbürger, die am Zusammenleben der Menschen teilhaben, genauso wie die Menschen Teil des kosmischen Zusammenlebens sind. Nur so wird es ökologische Gerechtigkeit und Frieden auf der Erde geben.

Die Theologie der Befreiung muß sich die neue Kosmologie aus dem ökologischen Diskurs aneignen, das heißt die Sichtweise, die die Erde als einen lebendigen Großorganismus auffaßt, der mit dem gesamten Universum verbunden ist. Sie muß den Auftrag des Menschen verstehen, des Menschen als einer Ausdrucksform der Erde selbst und als Manifestation der Fähigkeit zu verstehen und zu lieben als eines Prinzips, das im Universum angelegt ist. Sie muß verstehen, daß der Mensch - die Noosphäre - die letzte Stufe des kosmischen Evolutionsprozesses auf der Ebene des Bewußtseins ist, in der die den ganzen Prozeß von Anfang an (vom Augenblick des Urknalls vor 15 Milliarden Jahren) steuernden Prinzipien zu sich selber kommen. Der Mensch wurde um des Universums willen geschaffen und nicht umgekehrt, um eine höhere und komplexere Stufe der Evolution des Universums zu realisieren.

Vor diesem Hintergrund ist der Ausgangspunkt zu bestimmen, eine Option für die Armen, die die am meisten bedrohten Geschöpfe mit einschließt. Da ist an erster Stelle der Planet Erde als ganzer zu nennen. Es ist immer noch nicht genügend im Bewußtsein der Menschheit verankert, daß der höchste Wert die Bewahrung des Planeten Erde und die Erhaltung der Lebensgrundlagen für die menschliche Gattung ist. Diese Option relativiert den Stellenwert aller übrigen Fragen. Die grundlegende Frage lautet nicht etwa: Welche Zukunft hat das Christentum oder die Kirche Christi oder welche Zukunft hat die westliche Zivilisation? Sie lautet vielmehr: Welche Zukunft haben der Planet Erde und die Menschheit als seine Ausdrucksform? In welchem Maß garantiert das Christentum mit seinem spirituellen Rüstzeug diese kollektive Zukunft?

Zweitens geht es um eine Option für die Armen der Welt, jene riesigen Mehrheiten der menschlichen Gattung, die von einer kleinen Minderheit derselben Gattung ausgebeutet und dezimiert werden. Die Herausforderung besteht darin, dahin zu gelangen, daß sich die Menschen mit anderen Arten zusammen als eine große Familie des Planeten Erde verstehen und daß sie den Weg zurück finden zur Gemeinschaft mit den übrigen Lebewesen, zur planetarischen und kosmischen Gemeinschaft.

Schließlich geht es um die Frage: Wie können wir den Erhalt nicht etwa eines bestimmten Entwicklungsmodells, sondern des Planeten Erde kurz-, mittel- und langfristig garantieren mit Hilfe einer nicht-konsumistischen kulturellen Praxis, die den je eigenen Rhythmus der Ökosysteme respektiert und die eine Ökonomie des für alle Ausreichenden garantiert und das Gemeinwohl nicht nur auf die Menschen beschränkt, sondern auf alle übrigen Geschöpfe ausdehnt.

4. Theologie der Befreiung und ökologischer Diskurs als Brücke zwischen Nord und Süd

Zwei große Fragen werden Herz und Verstand der Menschen von nun an beschäftigen: Welches Schicksal und welche Zukunft sind dem Planeten Erde beschieden, wenn wir die Logik des Raubbaus weiter betreiben, an die uns ein bestimmtes Entwicklungsmodell und ein bestimmtes Konsumverhalten gewöhnt haben? Welche Hoffnung gibt es für die zwei Drittel der Menschheit, die arm sind? Es besteht die Gefahr, daß sich die «Kultur der Satten» in ihrem konsumistischen Egoismus verschließt und die Vernichtung der armen Massen ignoriert. Ebenso gibt es die Gefahr, daß die «neuen Barbaren» das Todesurteil nicht einfach hinnehmen und sich in einen verzweifelten Kampf ums Überleben stürzen, der schließlich alles bedroht und zerstört. Die Menschheit wird so mit einem auf Erden noch nie gekannten Ausmaß von Gewalt und Zerstörung konfrontiert werden - es sei denn, wir entschließen uns dazu, die Richtung der Zivilisation zu ändern, ihre innere Logik zu verwerfen, derzufolge alles der Kapitalakkumulation dient, die andere ausschließt, und an ihre Stelle eine Logik zu setzen, die alles im Sinne des Gemeinwohls des Planeten Erde gebraucht, der Menschen und der übrigen Lebewesen, und die Freiheit und Zusammenarbeit aller Völker praktiziert.

Diese beiden Fragen sind - mit unterschiedlichen Akzentsetzungen - gemeinsame Sorgen des Nordens und des Südens unseres Planeten. Sie sind auch die zentralen Inhalte der Theologie der Befreiung und des ökologischen Diskurses. Diese beiden Denkansätze ermöglichen den Dialog und die Einheit in Verschiedenheit zwischen den geographischen und ideologischen Polen der Welt. Sie haben eine unverzichtbare Vermittlungsfunktion für die Bewahrung der ganzen Schöpfung und die Befreiung der Armen. Theologie der Befreiung und ökologischer Diskurs fordern sich deshalb gegenseitig und ergänzen einander.

[1] Vgl. D.G. Hallmann, Ecotheology. Voices from South and North (Genf/New York 1994); Th.S. Derr, Ecology and Human Liberation (Weltrat der Kirchen, Genf 1973).

[2] Vgl. F. Guatarri, As três ecologias (Campinas 1988).

[3] Weitere Daten finden sich in L. Boff, Von der Würde der Erde. Ökologie - Politik - Mystik (Düsseldorf 1994) 23ff.

[4] Versch., L'écologie, ce materialisme historique (Paris 1992); F.H.Bormann/St.R. Kellert (Hg.), Ecology, Economics, Ethics. The Broken Circle (New Haven/London 1991).

[5] Vgl. M. Longair, The Origins of Our Universe (Cambridge 1992); RR. Freitas Murão, Ecologia cosmica (Rio de Janeiro 1992); D.S. Toolan, Nature is an Heraclitean Fire. Reflections on Cosmology in an Ecological Age, in: Studies in the Spirituality of Jesuits 25 (New York 1991).

[6] Vgl. F. White, The Overview Effect (Boston 1987).

[7] New York Times vom 9. Oktober 1982.

[8] J. Lovelock, Das Gaia-Prinzip. Die Biographie unseres Planeten (Zürich/München 1991).

[9] E. Jantsch, The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution (New York 1980).

[10] O sonho da terra (Petrópolis 1991).

[11] R. Muller, O nascimento de uma civilização global (The Birth of a Global Civilisation) (São Paulo 1993).

[12] Vgl. H. Assmann, Teologia da solidariedade e da cidadania ou seja continuando a teologia da libertação, in: Notas jornal de ciencias da religião 2 (1994) 2-9.

[13] Vgl. das bereits klassische Werk von C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (Mainz/München ^{3}1986).

[14] Vgl. F.J. Hinkelammert, La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación, in: Pasos 1992.

[15] Vgl. R. Garaudy, Le debat du siècle (Paris 1995) 14.

[16] Vgl. UNDP, Human Development Report 1990 (Oxford/New York 1990).

Aus dem Portugiesischen von Dr. Bruno Kern M.A.

LEONARDO BOFF

geb. 1938 in Concórdia, Südbrasilien; Studium der Theologie in Curitiba, Petrópolis und München; Promotion in München; 20 Jahre lang Professor für Systematische Theologie in Petrópolis; z.Zt. Professor für Ethik an der Universität Rio de Janeiro. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen zur Befreiungstheologie seien stellvertretend genannt: L. Boff/B. Kern u.a., Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen - Streitpunkte - Personen (Düsseldorf 1988); Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz ^{4}1985). Ein hervorragendes theologisches Portrait bietet: H. Goldstein, Leonardo Boff. Zwischen Poesie und Politik (Theologische Profile) (Mainz 1994). Anschrift: Praça Martins Leão 12/204, Alto da Boa Vista, 20531-350 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

José Ramos Regidor

Vorbemerkungen zu einer öko-sozialen Theologie der Befreiung

Die *Theologie der Befreiung* ist entstanden als kritische Reflexion über die Erfahrung des Glaubens, wie er in den Basisgemeinden Lateinamerikas in der Solidarität mit den Massen der Armen gelebt wird. Sie übernimmt deren Standpunkt und setzt kritisch die Gesellschafts-, Politik- und Humanwissenschaften ein, um die Mechanismen der kolonialen Entwicklung aufzudecken, die die gegenwärtige *soziale Ungerechtigkeit* produzieren; sie hinterfragt diese Wirklichkeit im Glauben und sucht die Rolle zu bestimmen, die den Gläubigen im Kampf um die Befreiung zukommt.

Die *ökologische Krise* ist aber, vor über 150 Jahren, *in der nördlichen Hemisphäre* entstanden, als Folge der technologischen Revolution. Deshalb hat sich auch die ökologische Kultur im Zusammenhang mit einer Gesellschaft des Wohlstands und des Überflusses herausgebildet. Seit etwa zwanzig Jahren jedoch werden die ökologische Krise und ihre zerstörerischen Folgen auch in der *südlichen Hemisphäre*, in einer Gesellschaft des Mangels und der Armut, unübersehbar. Die ökologische Kultur des Nordens reicht deshalb nicht hin, die Verflechtung von sozialer und ökologischer Krise zu verstehen; es geht hier um den Zusammenhang des Kampfes für *soziale Gerechtigkeit* mit dem Kampf für die Ehrfurcht gegenüber der Natur und für ihre Befreiung, es geht, heißt dies, um die ökologische Gerechtigkeit. In diesem Kontext und im Zusammenhang mit diesen Fragen entsteht jetzt im Süden eine Ökologie der Gesellschaft, der Politik usw.

Unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, eine *öko-soziale Theologie der Befreiung* auszuarbeiten. In kritischer Übernahme der neuen ökologischen Kultur des Südens und von Beiträgen aus der ökologischen Forschung des Nordens muß eine solche Theologie den Standpunkt des Südens einnehmen und solidarisch in die Kämpfe des Südens für soziale Gerechtigkeit und Schonung der Umwelt eingreifen; sie muß das Selbstverständnis der Gläubigen in diesen Kämpfen hinterfragen

und die Rolle des christlichen Glaubens in den historischen Prozessen neu bestimmen.

Nach einigen Vorarbeiten hat Leonardo Boff 1994 eine systematische Abhandlung über die ökologische Herausforderung veröffentlicht, mit der die Gesellschaft und das Christentum konfrontiert sind (L. Boff, Von der Würde der Erde. Ökologie - Politik - Mystik [Düsseldorf 1994]). Er geht aus vom Süden und analysiert das Entstehen eines neuen bürgerlichen Bewußtseins und einer neuen planetarischen Verantwortlichkeit. Durchweg aus der Sicht einer Ethik und Politik des Südens schrittweise vorgehend und auf einen utopischen Horizont ausgerichtet, spricht Boff von dem Aufeinandertreffen zwischen der neuen Welt-(un)ordnung und dem Christentum.

Man kann bei der Analyse der aktuellen historischen Prozesse von einigen hauptsächlichen Gegensätzen ausgehen: Norden und Süden, Menschen und Natur, Frauen und Männer. In Anknüpfung an jeden dieser Gegensätze kann ein allgemeines Bild der Welt entworfen werden. Im allgemeinen werden diese Probleme jedoch aus der dominierenden Perspektive behandelt, und dies ist die Perspektive der Kultur des Nordens: Im Verhältnis von Nord und Süd wird dem Norden zugestanden, sein eurozentrisches und koloniales Modell von Entwicklung anmaßend der ganzen Welt vorzuschreiben; im Verhältnis der Menschen zur Natur wird die Gewalt der Menschen gegenüber der Erde und der Öko-Systeme (Geozid, Ökozid) gerechtfertigt; in den Beziehungen von Frauen und Männern gilt als ausgemacht, daß die Sicht des Mannes vorzuziehen ist.

Vorbedingung für die Ausarbeitung *einer ökosozialen Theologie der Befreiung* ist die Abwendung von der Sicht der dominierenden Kultur, die Übernahme der Sicht der Opfer, der Kehrseite der Geschichte, der Ausgeschlossenen, um mit ihnen zusammen eine andere Sicht auf die Wirklichkeit und der drei genannten hauptsächlichen Gegensätze zu gewinnen, verbunden mit dem Angebot, gemeinsam eine alternative Gesellschaft aufzubauen.

1. Aus der Sicht des Südens

In den 500 Jahren der Eroberung und der Kolonialisierung hat der Westen vor allem eines versucht: Allen das Gesellschaftsmodell überzustülpen, das er entwickelt hat - *die Moderne.* Sie ist, wie jede Kultur und jede Gesellschaftsform, eine Realität mit guten und schlechten Komponenten. Unter den vielfachen Versuchen, die Bedeutung der Moderne herauszustellen, verdient festgehalten zu werden, daß die moderne europäische und westliche Gesellschaft immer ein doppeltes Antlitz hatte, besonders *im Verhältnis zum Süden:* 1. Auf der einen Seite hat sie eine rationale, kritische und emanzipatorische Komponente, und sie stellt sich anderen Kulturen als eine Kultur der Demokratie und der Freiheit dar, als Hüterin der Menschenrechte und der Würde des Menschen, als Verfechterin der Trennung von Kirche und Staat, als Förderin von Wissenschaft und Technik, als Garantin eines gewissen Wohlstands usw. 2. Auf der anderen Seite steht die Komponente der universalisierenden und ausschließenden Vernunft, die auf dem Mythos der Überlegenheit gegründet ist und darauf, daß diese Moderne sich als Mittelpunkt der ganzen Welt sieht, als etwas Absolutes, dem sie, manchmal unbewußt, Kulturen, Völker, Frauen und Männer der kolonisierten Gebiete geopfert hat. Diese Komponente ist die Wurzel für verschiedene Formen der Ausbeutung, des Ausgrenzens und des Rassismus, des Genozids (Auslöschung von Völkern), des Ethnozids (Auslöschung von Kulturen), des Biozids (Auslöschung des Lebens), des Ökozids (Auslöschung von Ökosystemen) und des Geozids (Auslöschung der Erde).

Man kann also sagen, daß eine Komponente der Moderne die historische Erfahrung zum Ausdruck bringt, wie das koloniale System gehandhabt wurde, von seiten der Eroberer und Kolonisatoren, von seiten der herrschenden Klassen des Nordens bzw. des Westens. Anders stellt sich die moderne Zivilisation dar, wenn man den 500 Jahre praktizierten Kolonialismus *aus der Sicht des Südens,* der Opfer, der Ausgeschlossenen betrachtet. Aber die Kultur und Geschichtsschreibung des Nordens will die *Sicht der Opfer* nicht wahrnehmen,

sondern verdrängt sie; daran ändert auch der Fortschritt, der in der Anthropologie und Ethnographie hinsichtlich der kritischen Bewertung der Quellen erreicht wurde, nichts. Es ist auf jeden Fall weder ethisch noch historiographisch zu verantworten, das Wissen über die Kolonisatoren oder über die Opfer - beide sind Teil der Geschichte der Menschheit - auszublenden.

Das *koloniale System* im weiteren Sinn beruht darauf, daß in den jeweiligen Ländern soziale, politische und kulturelle Institutionen geschaffen wurden, die in der Lage waren, den Fluß der Ressourcen und des Kapitals in den Norden zu garantieren. Dieses wesentliche Ziel der europäischen kolonialen Expansion (dann des Westens, des Nordens) wurde immer erreicht mit der Unterstützung der kolonisierenden Länder für die herrschende Schicht in den südlichen Ländern, der die Aufgabe übertragen wurde, die große Mehrheit der armen Bevölkerung (an die 80 %), die an den Rand des Systems gedrängt wurde, in Schach zu halten, und zwar auch mit militärischen und polizeistaatlichen Mitteln. Der Norden sicherte dieser herrschenden Schicht einen mit ihren Ländern vergleichbaren Lebensstandard zu, der auch darauf beruhte, daß sie die bevorzugten Handelspartner des Nordens waren.

Eine der wichtigsten Folgen dieses kolonialen Systems der Moderne war die *Akkumulation des Reichtums* im Norden und bei der herrschenden Schicht des Südens. Sie stellen ein Fünftel (20%) der Weltbevölkerung und verbrauchen vier Fünftel (80%) der verfügbaren Ressourcen. Dies ist ein eklatantes Mißverhältnis und eine *untragbare Ungerechtigkeit,* weil die Privilegien weniger mehr gelten als das Überleben der Mehrheit.

Diese Akkumulation des Reichtums ist das Ergebnis eines Modells der Entwicklung, das sich in den letzten 500 Jahren etabliert hat und zu dessen wichtigsten Komponenten der Ausschluß der Mehrheit aus dem Produktionsprozeß, aus der Gesellschaft und der Kultur zählt. Gegenwärtig sind über eine Milliarde Menschen Arme, insofern sie *aus dem Prozeß von Produktion und Konsum ausgeschlossen* sind, der vom Norden kontrolliert wird. Dazu kommt, daß der durch Informationstechnologie und Automatisierung gesteuerte weltweite Produktionsapparat zur selben Zeit notwendigerweise *die Arbeiter und den Süden der Welt ausschließt.* Dieser Mechanismus der Entwicklung produzierte und produziert im Zentrum des Kapitals, in den Machtzentren des Nordens, eine ungerechte Akkumulation des Reichtums.

500 Jahre lang war es den Völkern des Südens nicht möglich, Protagonisten der Geschichte zu sein. Heute zeigt der Strom der *Immigranten,* daß sie mit zwei Zielen Anschluß an die Geschichte suchen: Sie beanspruchen, Subjekte und Protagonisten zu sein, und sie erstreben, zusammen mit dem Norden, eine angemessene und gerechte Neuverteilung des im Norden akkumulierten Reichtums. Der Aufstand der Einheimischen im Staat Chiapas in Mexiko im Januar 1994 hat übrigens gezeigt, daß die *Indios* in vielen Situationen zu Subjekten geworden sind, daß sie Protagonisten der Geschichte sein wollen; sie geben sich nicht mehr mit Geschenken und Zugeständnissen von oben zufrieden, sondern wollen an der Gestaltung der gemeinsamen Zukunft mitwirken und ihren Beitrag leisten. Im Zusammenhang mit der Debatte und den Kundgebungen zur 500-Jahr-Feier 1992 wurde eine «Kontinentale Kampagne» ins Leben gerufen, die 500 Jahre Widerstand dokumentieren soll: «500 Jahre Widerstand von Indios, Schwarzen und dem unterdrückten Volk». Damit diese Völker nicht wieder in Vergessenheit geraten, hat Rigoberta Menchú, Indianerin aus Guatemala und Trägerin des Friedensnobelpreises 1992, auf weltweiter Ebene vom 10. Dezember 1994 bis zum 31. Dezember 2004 mit Unterstützung der UNO ein «Internationales Dezennium der Rechte der eingeborenen Völker» ausgerufen.

In dieser Perspektive gewinnen die *Auslandsschulden* der südlichen Länder eine andere Bedeutung. Sie sind vor allem ein finanzwirtschaftliches Instrument, das der Norden als politisches Kontrollmittel aufrechterhält. *Vom Süden aus* gesehen, das heißt im Licht von 500 Jahren der Eroberung und der Kolonisation, wird schlagartig klar, daß es neben den wirtschaftlich-finanziellen Schulden in vieler Hinsicht (sozio-ökonomisch, politisch-militärisch, ökologisch, kulturell und religiös) auch

ethisch-historische und ökologische Schulden gibt. Aus diesem Blickwinkel werden die Völker des Südens gegenüber dem Norden *von Schuldnern zu Gläubigern,* zieht man in Betracht, welche Schäden der Norden angerichtet und wieviele Ressourcen und Kapital er beschlagnahmt hat. Um die Wiedergutmachung an den Völkern und an der Natur in Zahlen fassen zu können, hat man vorgeschlagen, die Schulden des Nordens gegenüber dem Süden zu quantifizieren. Es ist überdies erwiesen, daß die Rigidität der Wirtschaftsordnung des Nordens einen Ausweg aus diesen ungerechten Mechanismen verhindert. Auf jeden Fall sind diese ethisch-historischen und ökologischen Schulden ein untrügliches Anzeichen der Ungerechtigkeit und der Verantwortlichkeit der Reichen des Nordens wie des Südens.

Auch Leonardo Boff behandelt das Thema der *Neuverteilung des Reichtums.* Er geht von dem jedem zustehenden Lebensunterhalt aus. Und er fügt hinzu, daß den zwei Dritteln der Weltbevölkerung, die arm und marginalisiert sind, eine Unterhaltsleistung zum Überleben gewährt werden müßte: «Mehr noch, eine solche Initiative ist eine ethische Schuld, die von den reichen Ländern, den früheren Kolonisatoren, einzufordern ist: Sie haben mit der Ausbeutung der Kolonien die für den Sprung in die Moderne und in die Industrialisierung erforderliche Akkumulation geschaffen. Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit und nicht Appell an die Großzügigkeit, wenn verlangt wird, die reichen Länder sollten denen den Unterhalt für das Überleben geben, die heute die Armen sind, weil sie gestern zu Kolonien gemacht wurden.» Dies ist eine Notwendigkeit für das Überleben der Menschheit; ansonsten riskiert man, daß zwei Drittel Arme des Südens, die das Todesurteil, das über ihnen schwebt, nicht akzeptieren werden, für ihr Überleben Kriege führen. Erforderlich ist eine globale Änderung der Weltwirtschaft, sie muß neu geordnet werden, so daß sie der Menschheit und der Natur dient. Boff spricht von einem neuen Paradigma der Wirtschaft, von der «multidimensionalen Wirtschaft», die sich an der Verteilungsgerechtigkeit ausrichtet: Jedem muß gegeben werden, was seinen Bedürfnissen, seinen Talenten und seiner Arbeit entspricht, die Gesetze des Marktes dürfen nicht absolut gesetzt werden.

Den Standpunkt des Südens einnehmen heißt, *den Eurozentrismus bekämpfen.* Damit ist nicht eine Negation Europas gemeint, sondern die Kritik und Überwindung der herrschenden Meinung und Sicht, der Norden sei überlegen und habe als Zentrum der Welt zu gelten; diese Sicht wird über die Massenmedien verbreitet und bestimmt sogar in den kolonisierten Ländern das Bewußtsein der Menschen.

Untersucht man die Organisation der Wirtschaft in den *Gemeinschaften der Eingeborenen* Lateinamerikas, stellt man rasch fest, daß ihr eine andere Kultur als die des Westens zugrunde liegt. Die wirtschaftlichen Probleme haben großes Gewicht, aber sie sind eingebunden in die Ethik der kulturellen Traditionen, und sie sind vor allem eingebunden in einen anderen Umgang mit der Erde. Wir treffen auf eine Art des Lebens und der Produktion, die sich von der Wirtschaftsordnung des Nordens unterscheidet und die ein Antrieb sein könnte für die gemeinsame Suche nach einer Gesellschaft, in der *die Wirtschaft nicht länger das herrschende Paradigma* darstellt. Es müßten gesellschaftliche, politische und kulturelle Bedingungen geschaffen werden, die es ermöglichen, die Ausgeschlossenen mit der übrigen Menschheit gleichzustellen und sie nicht im Abseits zu belassen. Und dann müßte ein ökonomisches Projekt der weltweiten *Solidarität* in Angriff genommen werden, das dem Leben und der Würde aller dienlich ist und nicht nur den Profiten einiger weniger. Es müßte ein radikal anderes Projekt sein, das dann ein erster Schritt in Richtung auf eine Alternative zur Gesellschaft und Kultur des Kolonialismus werden könnte.

Möglich wäre dies, wenn die neuen ökonomischen Projekte getragen sind von der Anerkennung und der Achtung der *Subjekthaftigkeit* und der *Würde* jedes einzelnen und der Natur; diese Achtung ist die notwendige Voraussetzung, wenn eine *demokratische öko-soziale und pluriethnische Kultur* geschaffen werden soll. Es muß auch zu Bewußtsein kommen, daß alle Kulturen und alle Religionen relative historische und nicht absolute Realitäten sind, daß sie immer nur einen Teil und nie das

Ganze repräsentieren. Auf jeden Fall vermag nur die Einsicht in unsere Begrenztheit in jedem von uns die notwendige Bereitschaft zur gegenseitigen Anerkennung der Werte wecken, dessen, was wir gemeinsam haben und worin wir uns unterscheiden; dies würde uns alle, auch in unserer Beziehung zur Natur, bereichern. Andernfalls bleibt die westliche Kultur eine Religion, eine Kultur und Ökonomie der Beherrschung, der Ausbeutung und des Todes, als die sie in den 500 Jahren des Kolonialismus bis in die Gegenwart aufgetreten ist. Und auch die nichtwestlichen Kulturen und Religionen werden in der Gewalt ihrer *Fundamentalismen* aufgehen, wenn sie sich absolut setzen und glauben, im Alleinbesitz der Wahrheit zu sein. Dies alles bedeutet, daß der Kampf gegen den Eurozentrismus auch ein Kampf gegen jeden anders gearteten *Ethnozentrismus* sein muß; es ist ein Kampf gegen jeden Fundamentalismus, der seine Wurzeln im Glauben an den Alleinbesitz der Wahrheit hat und daran, daß man besser ist als alle anderen und das Zentrum der Geschichte bildet.

Alle diese Überlegungen führen zu einer Klärung der Begriffe Nord und Süd: 1. *Süden* ist nicht nur eine Gegebenheit der Geographie, sondern bezeichnet bestimmte Lebensbedingungen, die auf unterschiedliche Weise auch in Ländern des Nordens angetroffen werden können. Süden bezeichnet die Armut und das Leid, durch die das Leben der Ausgeschlossenen bestimmt ist. Es ist eine Situation, die oft in großer Einfachheit und mit tiefem Empfinden gelebt wird, voll Weisheit und menschlicher Wärme, in Solidarität und Großmut, wie sie oft der Kultur armer Völker eigen sind, aber behaftet auch mit allen negativen Begleiterscheinungen extremer Armut. 2. *Norden* ist nicht nur eine Gegebenheit der Geographie, sondern bezeichnet Lebensbedingungen, die geprägt sind durch das System von Industrie und Technologie, von der Ideologie des Fortschritts und des Wirtschaftswachstums, vom Konsumismus, von Effizienz und Gewalt, von der rassistischen Abgrenzung von den anderen usw. Wie schon gesagt, gibt es auch in den Ländern des Südens Sektoren des Nordens, die mehr oder weniger eng mit den Machthabern verbunden sind und die Aufgabe haben, die Interessen der Kolonisatoren im Süden durchzusetzen. Es gibt außerdem sowohl in den Ländern des Nordens wie des Südens Gruppen, die gegen die Regierungspolitik protestieren und sich mit den Armen des Südens wie des Nordens solidarisch erklären. Aber dennoch bleibt die geographische Unterscheidung relevant: Es macht einen Unterschied, ob man, geographisch, zu den Armen des Südens oder des Nordens gehört oder sich mit ihnen solidarisch erklärt; und es macht ebenso einen Unterschied, ob man geographisch zu den herrschenden Schichten des Südens oder Nordens zählt.

2. Aus der Sicht der Natur

Die Ausbeutung der Natur durch den Menschen beginnt im Neolithikum: mit der Ausbreitung des Ackerbaus, dem Bau der ersten Siedlungen und der ersten Städte. Vor 500 Jahren, mit der kolonialen Expansion Europas und der Marktwirtschaft, treffen wir auf die ersten Formen der systematischen Ausbeutung der Erde. Die grobe Zerstörung der Natur, die die gegenwärtige ökologische Krise ausgelöst hat, begann vor etwa 150 Jahren mit der Durchsetzung der technologischen Wissenschaften und der technologischen Revolution.

Diese Ausbeutung der Natur wurde durch eine dominierende kulturelle Tradition, wie sie in patriarchalischen Gesellschaften anzutreffen ist und im Westen von Descartes, Bacon, Newton usw. entfaltet wurde, gerechtfertigt. Dieses *anthropozentrische Paradigma* (in patriarchalischer, kapitalistischer und sozialistischer Ausgestaltung) hat den Menschen den anderen Lebewesen gegenübergestellt: Der Mensch wurde außerhalb und über der Natur angesetzt und als Herr und Gebieter ins Zentrum gerückt. In dieser Perspektive erscheint die Natur als Objekt und als unerschöpfliche Ressource, die man beherrschen und ohne Begrenzung ausbeuten kann, die das Wachstum der Wirtschaft sichert.

Es gibt aber noch eine andere kulturelle Tradition, die in der Moderne immer vorhanden, allerdings nicht führend war: das *ökologische Paradigma*, das wieder Geltung gewinnt. Anläßlich der Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro (Juni

1992) wurde von Nichtregierungs-Organisationen der Standpunkt vorgebracht, es sei nötig, von einer Ökologie, die sich nur mit nichtmenschlichem Leben beschäftige, überzugehen zu einer Ökologie, die sich mit allen Wesen – lebenden und nichtlebenden, menschlichen und nichtmenschlichen – in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit befasse. Eine neuere Abhandlung zur Ökologie (J.P. Deléage) betont denn auch, wir müßten von der Ökologie als einer «Wissenschaft von der Natur und vom Menschen» und nicht nur von einer «Wissenschaft von der Natur» sprechen. Von diesem Ansatz her beginnt man auch verschiedene Formen der Ökologie zu entwickeln: Es ist die Rede von sozialer und politischer Ökologie, von Humanökologie und einer Reihe von Wissenschaften, die in ökologischer Hinsicht neu durchdacht werden: Öko-Wirtschaft, Öko-Soziologie, Öko-Politik, Öko-Psychologie, Öko-Theologie usw.

In dieser Konzeption existiert die Natur nicht völlig außerhalb, sondern in den Menschen selbst. Als lebende *Körper* sind die Menschen eine Hervorbringung der Natur, von der sie ein Teil sind. Unter diesem Gesichtspunkt muß zwischen innerer und äußerer Natur unterschieden werden. Die *innere Natur* ist unser physischer Körper mit seinem biologischen Leben, seiner Psyche, seinen Erfahrungen, seiner Sexualität usw. Die gegenüber dem körperlichen Selbst *äußere Natur* ist die Natur als Umwelt, als der Gesamtzusammenhang der Lebewesen auf der Erde; aus diesem Zusammenhang entsteht die Kultur, die zur Natur weder im Gegensatz steht noch sich von ihr unabhängig entfaltet, sondern in vielfältigen wechselseitigen Beziehungen zu ihr steht. Sofern die Menschen aber *denkende* Körper sind, unterscheiden sie sich von allen anderen Lebewesen, weil nur sie in dem Maß ethische Subjekte sind, als sie das Prinzip der Natur und sich selbst verstehen, in Entscheidungen das Für und Wider abwägen und den Standpunkt des anderen einnehmen können. Aufgrund dieser Einzigartigkeit sind Frauen und Männer auch verantwortlich gegenüber der Natur und gegenüber sich selbst. Es liegt gewissermaßen in ihrer Hand, den Planeten zu bewahren oder zu zerstören. In den Worten von Boff: «Vor allem seit der industriellen Revolution hat sich der Mensch als Würgeengel erwiesen, als ausgesprochener Teufel der Erde. Doch er kann auch ihr Schutzengel sein, kann helfen, sie zu retten. Immerhin ist sie ja seine Heimat und seine Mutter-Erde» (Boff, aaO. 25).

Aus der Sicht der Natur stehen die Länder des Nordens wie auch des Südens *in der Schuld der Natur,* in einer *ökologischen Schuld,* für den Schaden, den sie ihr angetan haben mit ihrem technologischen Wirtschaftssystem, das unter grenzenloser Anwendung von Gewalt zu organisierter Ausbeutung geführt hat. Diese Art der Produktion und Konsumtion hat Mechanismen der Umweltverschmutzung und der Schädigung der Biosphäre in Gang gesetzt, die das Leben auf der Erde örtlich und weltweit zu vernichten drohen. Zu diesen Mechanismen gehören der Treibhauseffekt, der durch den Ausstoß von Abgasen in die Atmosphäre entsteht, und die daraus folgende Erwärmung des Klimas, die Ausdünnung der Ozonschicht, die Abholzung und Zerstörung der Wälder, die Verschmutzung von Erde-Wasser-Luft durch Düngemittel, Pestizide und Waschmittel, die Lagerung von giftigem Abfall, die chemische und atomare Kontamination usw. Und auch hier zeigt sich die Hauptverantwortlichkeit des Nordens. Er verursacht als Zentrum des industriellen und technologischen Systems und der Konsumgesellschaft 80% der weltweiten Umweltverschmutzung. Es stimmt, daß es auch in den mehr oder weniger industrialisierten Ländern des Südens diesen Frevel an der Natur gibt; es stimmt auch, daß es im Süden dort zur Zerstörung von Teilen der Wälder kommt, wo die Völker in dem vom Norden auferlegten Modell der Entwicklung gezwungen sind, ohne Schonung der Wälder Holz zu gewinnen. Aber es ist die Industrie des Nordens, die Staudämme errichtet, Wasserkraftwerke baut, mit hochwertigem Holz Handel treibt, Minen gräbt, Viehzucht betreibt usw., und dadurch, verglichen mit dem Anteil der Länder des Südens, die Tropenwälder zu mehr als 70% zerstört. Und schließlich exportiert der Norden chemischen und nuklearen Giftmüll nach dem Süden, mit verheerenden ökologischen Schäden für das Volk und die Natur des Südens.

Will man dieses anthropozentrische Paradig-

ma der Entwicklung überwinden, muß ein neues Paradigma *aus der Sicht der Natur* erarbeitet werden, ein *ökologisches Paradigma.* Darin müßte vor allem die *Würde der Natur* Anerkennung finden. Das heißt, es müßte erkannt und anerkannt werden, daß jedes Wesen auf dem Planeten einen autonomen Wert in sich trägt, unabhängig davon, in welcher Beziehung es zum Menschen steht. Es müßte die Möglichkeit gegeben sein, daß die Menschen die nichtmenschliche Welt gebrauchen, ohne die Ökosysteme zu zerstören: in Solidarität zu ihnen, unter Anerkennung der Grenzen, mit Wahrung des Gleichgewichts, ihrer Ausdrucksweise und ihrer positiven Möglichkeiten. Im besonderen bedarf es einer Kultur der Begrenzung und der Lebensqualität, die in der Lage ist, die Ideologie des unbegrenzten Wachstums zu überwinden und ein neues Wirtschaften einzuführen, das nicht mehr dem Profit und dem schrankenlosen Konsum Priorität einräumt; gelingt dies nicht, wird sich der Verfall beschleunigen und den Tod allen Lebens - des menschlichen und des nichtmenschlichen - für alle Zeit herbeiführen.

Als Antwort auf diese und ähnliche Probleme ist in letzter Zeit eine *ökologische Ökonomie* konzipiert worden; darunter ist eine neue Disziplin zu verstehen, die die Verflechtung von ökonomischer und ökologischer Forschung in den Mittelpunkt stellt. Es gibt unterschiedliche Auffassungen dieser neuen Wissenschaft. Häufig wird sie mit der Debatte um eine *kontrollierte Entwicklung* in Verbindung gebracht; andere betonen, auf theoretischer Ebene müßte dem marxistischen Gegensatz von Kapital und Arbeit als weiterer Gegensatz der von Kapital und Natur hinzugefügt werden. Es gibt diese Ansätze in Teilen der Forschung der südlichen Länder. Aber zum größten Teil wird das unbegrenzte ökonomische Wachstum nicht in Frage gestellt, und man bleibt im Koordinatensystem des kapitalistischen und sozialistischen Systems der Industrialisierung und ihres ökonomistischen Paradigmas. Manche meinen, mit den neuen Technologien könnte es gelingen, die Umweltprobleme zu lösen, sie brächten aber auch das Risiko des Öko-Business, die Umwandlung der Natur in Ware mit sich. Die allgemeine Ökologie behandelt darüber hinaus die Probleme der Umweltpolitik auf lokaler und globaler Ebene. Sie weist auf die Schwierigkeiten hin und warnt vor der Tendenz von politischen Gipfeltreffen, die ökologischen Probleme statt auf demokratische Weise durch Schaffung von Öko-kratien und Techno-kratien lösen zu wollen.

Die ökologische Debatte ist sehr vielfältig und pointiert. Bezogen auf die kritischsten Sektoren scheint es mir unbedingt notwendig, eine Neuordnung der Wirtschaft in Angriff zu nehmen, aber nicht unter ökonomistischem Vorzeichen; die Wirtschaft muß sich vielmehr an der Ökologie und der Kultur orientieren, sie muß in den Dienst der Menschheit und der Natur gestellt werden; sie muß von der Anerkennung der Würde und der Begrenztheit der Natur ausgehen und als Folge daraus das unbegrenzte wirtschaftliche Wachstum ablehnen; sie muß in der Lage sein, einen neuen Stil zu kreieren, der zur Begrenzung der Produktion und des Konsums beiträgt und Lebensformen fördert, die eine gerechte Verteilung der Reichtümer und der Lebensqualität für alle, im Norden und im Süden, anzielen; d.h. gefordert ist eine radikale Veränderung unserer gegenwärtigen Einstellung zu Entwicklung und Gesellschaftsform.

Das Thema der *gerechten Neuverteilung des Wohlstands, «in begrenztem Ausmaß», zwischen dem Norden und dem Süden* steht im Zusammenhang mit dem, was über die Schulden des Nordens und des Südens gegenüber der Natur gesagt worden ist. Es besteht hier ein substantieller Unterschied, denn die Verantwortlichkeit des Nordens wiegt um vieles mehr als die des Südens. Das soziale und das ökologische Problem kreuzen sich hier. Wer sich im Norden der Situation bewußt ist, fühlt sich auch verpflichtet, die Produktionsform und den Lebensstil zu ändern, um den Verbrauch von Energie einzuschränken, und jene Waren zu boykottieren, deren Bezug zur Verarmung der Völker und Ausplünderung der Natur führt. Kann man von den Menschen im Süden, die sich der Situation bewußt sind, eine ähnliche Option fordern? Für die Ärmsten der Armen ist die Begrenzung der Produktion und des Konsums eine Frage des Überlebens. Es stimmt, daß sich, bedingt durch die Austrocknung der Felder und die Zerstörung der

Wälder, durch die wachsende Verschmutzung der großen Städte, das Bewußtsein von der ökologischen Krise ausbreitet. Aber nicht der Norden darf diesen Ländern eine an den Interessen des Nordens orientierte Umweltpolitik vorschreiben. Nicht einmal die Kategorien des Nordens können angewandt werden, da es sich um Kategorien handelt, die von einer ökologischen Kultur geprägt sind, die in einer Situation des Wohlstands und des Überflusses entstanden ist. Im Süden ist die ökologische Krise engstens mit der sozialen Krise verknüpft. Es ist die Aufgabe des Südens, eine neue Kultur und eine neue ökologische Politik zu entwickeln, die im Kontext dieser Völker erarbeitet wird, wie bei ihnen auch eine soziale, eine politische Ökologie usw. entstehen muß. Was wir fordern können, ist - Gleichberechtigung vorausgesetzt - ein Dialog, um gemeinsam für die Veränderung unserer Zivilisation zu kämpfen. Wir müssen uns dazu die Sicht des Südens, der Natur und der Frauen zu eigen machen und zu einem gemeinsamen Handeln finden.

3. Aus der Sicht der Frauen

Seit dem vorigen Jahrhundert gibt es die feministischen Bewegungen, die die *Sicht der Frauen* herausstellen; es geht dabei um die Wahrnehmung und Anerkennung der Tatsache, daß Frauen imstande sind, eine eigene Weltsicht zu entfalten, die auf der Erfahrung der Hälfte des Menschengeschlechts aufbaut, ohne daß sie bisher sich zur Geltung hätte bringen können.

In einer ersten Phase ging der Kampf um die *Gleichstellung und Gleichberechtigung* mit den Männern: Frauen sollten im gesellschaftlichen und politischen Leben nicht länger übergangen werden können und aktiv mitarbeiten. In den letzten zwanzig Jahren ging es um die Anerkennung des *Unterschieds und des Eigenwerts des weiblichen Geschlechts im allgemeinen und der Sexualität im besonderen.* Dies bedeutete vor allem die Anerkennung des Rechts der Frauen auf Selbstbestimmung, des Rechts der autonomen Bestimmung über den eigenen Körper, über die Sexualität und die Fruchtbarkeit.

Unter den *Armutsbedingungen der Frauen im Süden* wird diese freie Bestimmung ihrer Sexualität jedoch erschwert oder verunmöglicht durch die patriarchalen, kolonialen und kapitalistischen Strukturen, wie sie heute noch im Bereich der Wirtschaft, der Politik und der Kultur herrschen. Wie die Frauenbewegung der südlichen Länder auf der Konferenz in Kairo wieder betont hat, ist die Voraussetzung dafür, daß die armen Frauen des Südens über ihre Sexualität und Fruchtbarkeit frei bestimmen können, die Herstellung und Sicherung dieser Freiheit durch entsprechende gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Bedingungen. Und dies wiederum erfordert - auch von der Frauenbewegung -, alle Kräfte für ein neues Modell der Entwicklung und der Gesellschaft einzusetzen.

Es gibt Frauen aus dem Süden, die hier den Anfang einer *dritten Phase der Frauenbewegung* sehen: Die in Praxis umgesetzte Anerkennung des Unterschieds und des Eigenwerts des weiblichen Geschlechts im allgemeinen und der Sexualität im besonderen schließt für die Frauen die Verantwortung ein, nicht nur im einzelnen Fall, sondern in der Welt, in der sie leben, für eine neue Gesellschaftsordnung und Kultur einzutreten und zu kämpfen. Es geht also darum, sexuelle Unterschiedlichkeit und Verantwortung gegenüber der Welt in einem zu sehen und zu leben. Die Feministin Rosiska D'Arcy de Oliveira aus Brasilien drückt es so aus: Der Feminismus «ist der historische Ort, von dem aus wir in dieser Welt denken und handeln müssen», vom Standpunkt und den Vorstellungen der Frauen aus, bereit zum «Zivilisationsbruch» und entschlossen, den Kampf um die Gleichberechtigung aufzunehmen. Selbstverständlich gehört dazu der Dialog mit den anderen, mit Männern und anderen Bewegungen und gesellschaftlichen Gruppen, die eine andere Gesellschaftsordnung - mit Anerkennung der Unterschiede ohne Hierarchien - anstreben.

Auch der Feminismus ist im Norden der Welt entstanden, im Kontext einer hochentwickelten Gesellschaft des Überflusses. In den *Frauenbewegungen des Südens* entsteht nun eine neue Frauenkultur, die auf die Situation der armen Frauen des Südens antwortet. Ihre unterschiedliche Perspektive kann zu einem sti-

mulierenden Beitrag in der Diskussion über Frau-Ökologie-Entwicklung werden, gerade auch als Herausforderung an Frauen und Männer des Nordens und des Südens. Es handelt sich um eine Vertiefung der Kritik am männlichen, anti-ökologischen und eurozentrischen Paradigma, und es geht darum, die Verflechtung von sozialer Frage (Verarmung der Völker), Umweltfrage (Würde der Natur) und Frauenfrage (Subjektivität und Eigenständigkeit) in neuen Zusammenhängen zu diskutieren. Es ist aber darauf zu achten, daß männliches und weibliches Paradigma immer für begrenzte und aufeinander bezogene Wirklichkeiten mit positiven und negativen Aspekten stehen. In manchen Fällen wird vom *männlichen oder weiblichen Prinzip* so gesprochen, als wären es in Frauen bzw. Männern vorhandene Realitäten. Vandana Shiva, eine Wissenschaftlerin aus der Frauenbewegung in Indien, hat dieses Thema im Zusammenhang mit der ökologischen Frage und mit dem nötigen Wechsel des gegenwärtigen Modells von Entwicklung behandelt.

4. Kritische Bruchstelle

Auf den vorhergehenden Seiten habe ich eine Kritik des kolonialen Systems der westlichen Zivilisation, der Paradigmen des Ökonomismus und des Eurozentrismus, der anthropozentrischen Ausbeutung der Natur und der männlich bestimmten Kultur skizziert. Diese Systeme und Mechanismen produzieren Ungerechtigkeit und tragen die Gefahr in sich, daß sich die gegenwärtige westliche Zivilisation zu einer Gewaltherrschaft entwickelt, die sich selbst als befestigte Zitadelle versteht und eine weltweite Apartheid durchzusetzen sucht. Die gesellschaftlich-politischen Organisationen dienen dann der Verteidigung des Wohlstands des Nordens und der regierenden Schichten des Südens; die kolonialen Mächte würden mit rassistischen Gesetzen, mit drastischen politischen und wirtschaftlichen Druckmitteln die von ihnen abhängigen Regime an der Macht halten und zur Kontrolle der Ausgeschlossenen - im Süden, aber auch im Norden - das Militär einsetzen; es droht, heißt das, ein barbarisches kapitalistisches System mit einer Wirtschaft des Ausschlusses und des Todes; ein System, das die Menschheit als Folge des ökologischen Desasters oder durch den Einsatz der chemischen und nuklearen Bombe in die Selbstzerstörung führen würde. Wenn sich dieses System durchsetzt, könnte das Ende der Moderne mit der Auslöschung des menschlichen Lebens zusammenfallen.

Es stimmt, daß es heute weder die Ideen noch die Volksbewegungen für die Befreiung gibt wie in den 60er und 70er Jahren. Es stimmt aber auch, daß seit etwa zehn Jahren in der bürgerlichen Gesellschaft von der Basis her ein neuer Wind der Hoffnung aufkommt; Träger dieser Hoffnung sind zahlreiche neue gesellschaftliche Gruppen und Zusammenschlüsse, die meist im überschaubaren Bereich agieren, aber letztlich doch einem großen Ziel verpflichtet sind: dem Kampf um Gerechtigkeit, für die Menschenrechte, für die Natur, für die Anerkennung der Eigenständigkeit und Würde der Frauen, für den Frieden, für eine öko-soziale Demokratie, für Gesundheit und ausreichende Ernährung, für eine andere Ordnung der Massenkommunikation usw. Es gibt diese Gruppen an der Basis im Süden wie im Norden, im Osten wie im Westen; sie sind alle auf der Suche nach einer neuen Gesellschaft und Kultur, die vom Standpunkt des Südens, der Natur und der Frauen ausgehen.

Die Forderungen dieser Gruppen kommen in einem überein: An die Stelle der Wirtschaft als wichtigsten Paradigmas muß ein neues Paradigma gesetzt werden. Das heißt, es geht nicht nur um eine andere Wirtschaftsordnung, sondern insgesamt um eine neue kulturelle, ethische und politische Ordnung. Es ist wohl nötig, die Konvergenz dieser unterschiedlichen Paradigmen freizulegen und ein *ökologisch-ökonomisch-feministisches und kulturelles Paradigma* zu schaffen, ohne den Anspruch zu erheben, es sei das einzige und allumfassende Paradigma; es gilt, das Bewußtsein davon zu wahren, daß jeder historische Prozeß immer auch relativ, begrenzt und überholbar ist.

Ein solcher Wandel der Kultur muß als *Zivilisationsbruch* verstanden werden. Es ist ein Bruch insofern, als die handelnden Subjekte nicht die Mächtigen der Welt sind, sondern die letzten, die Ausgeschlossenen: die Frauen, die Natur, alle, die vorher auf der Rückseite der Geschichte standen und nicht Protagoni-

sten sein konnten. Gerade deshalb handelt es sich um eine radikale Alternative zur Kultur des Abendlandes, deren Protagonisten nicht länger in der Lage sind, angemessene Antworten auf die Gefahren zu finden, die die gesamte Menschheit bedrohen; ein Zivilisations- und Kulturbruch ist es insofern, als es sich um einen Diskurs und eine kritische Rekonstruktion der Errungenschaften der Moderne handelt, jetzt vom Süden, von der Natur und von den Frauen aus gesehen. Es ist dazu erforderlich, den ganzen Prozeß neu zu durchdenken und, wenn nötig, die für die Kultur, die überwunden werden soll, zentralen Kategorien und theoretischen Konstrukte über Bord zu werfen.

5. Anregungen für die theologische Reflexion

Die Religionen, die Kirchen und die Theologien sind Teil der beschriebenen historischen Prozesse. Was das *Christentum* betrifft, so ist es *in seiner offiziellen Gestalt* Komplize und Akteur des Kolonialismus und stützt die Herrschaftskultur. Die katholische Kirche vertritt heute einen rigiden Zentralismus und die völlige Romanisierung, und es zeigt sich immer wieder, daß sie nicht fähig ist, im eigenen Innern die Werte der Freiheit, des Pluralismus und der Demokratie zu leben. Der Katholizismus ist geprägt von der Sicht der Mächtigen, des Eurozentrismus und der Gleichsetzung des Evangeliums Jesu Christi mit seiner europäischen Version.

Das *Christentum der Basisgemeinden,* das zu einem bestimmten Grad mit der offiziellen Kirche verflochten ist, versucht einen neuen Typus von Christentum von unten, von der Basis aus, zu schaffen, ein Christentum, das den Standpunkt des Südens, der Natur und der Frauen einnimmt. In der Solidarität mit diesen neuen historischen Subjekten der Geschichte weisen die Christen der Basisgemeinden die ökonomistischen und eurozentrischen Paradigmen der gewaltsamen und männlich geprägten Herrschaft über die Natur zurück. Positiv formuliert: Indem sie die Relativierung aller Götzen und Führer vorantreiben, bringen sie sich schöpferisch in die weltlichen Prozesse der Erarbeitung eines neuen *ökologisch-ökonomisch-feministischen und kulturellen Paradigmas* ein; sie arbeiten hin auf eine neue Gesellschaft und Kultur, in der eine soziale, ökologische, frauenfreundliche und multikulturelle Demokratie entstehen soll.

Die Christen an der Basis erkennen, daß unserem alltäglichen Lebensstil, unserer Art zu leben, zu denken, zu produzieren, zu konsumieren und zu vergeuden, verfestigte ungerechte Verhältnisse zugrunde liegen, die ursächlich sind für die Verarmung der Ausgeschlossenen, die Schädigung der Biosphäre und die Diskriminierung der Frauen. Die *planetarische Dimension unseres täglichen Lebens,* die mit den Mechanismen der weltweiten Ausbreitung unserer Wirtschaft und Politik gegeben ist, zum Bewußtsein zu bringen, ist eine Herausforderung für unsere Verantwortlichkeit und unseren christlichen Glauben.

Aus der Sicht des Glaubens kann diese angesprochene Wirklichkeit als gesellschaftliche, ökologische und öko-soziale Sünde interpretiert werden. Für die Theologie der Befreiung gibt es neben der Sünde der einzelnen Personen auch eine soziale oder gesellschaftliche Sünde, die in der Verantwortung aller (der einzelnen und des Kollektivs) liegt: Es sind die Strukturen des geltenden Modells von Entwicklung, die soziale Ungerechtigkeit gegenüber den armen Völkern schaffen. Und man kann in diesem Sinn auch von einer ökologischen und öko-sozialen Sünde sprechen, insofern wir alle verantwortlich sind für die Mechanismen eines Modells von Entwicklung, die die Möglichkeit und die Qualität des Lebens auf dieser Erde bedrohen. Die Option für die Armen muß ausgeweitet werden zur Option für die Nachkommen, für die zukünftigen Generationen; sie hätten die inhumanen Folgen der Schädigung der Biosphäre zu tragen, wenn wir weiterhin mit unserem Lebensstil Prozesse mit perversen Mechanismen in Gang setzen, die sich vielleicht nicht mehr stoppen lassen. Das biblische Gebot «Du sollst nicht morden» (Ex 20,13) bezieht sich zwar in erster Linie auf den einzelnen und auf die gegenwärtig lebenden Völker, aber es schließt eben auch die späteren Generationen ein, die unter den Mechanismen zu leiden haben werden, die wir in Gang setzen und die durch unsere täglichen Optionen bestimmt werden.

Die hier entwickelten Überlegungen verstehen sich als Beitrag zu einer neuen *öko-sozialen Ethik;* ihr Grundprinzip ist die Anerkennung des anderen, die Subjekthaftigkeit der Ausgeschlossenen, die Würde der Natur und die Eigenständigkeit der Frauen. Diese Ethik wird ein Aufruf zur persönlichen Bekehrung sein, zur Abkehr von der Mentalität der Ausbeutung, des Kolonialismus, der Konkurrenz und des Konsumismus, die unseren Lebensstil geprägt und die Wertsetzungen unseres Alltags gerechtfertigt hat; und sie ist ein Aufruf zur sozialen Bekehrung, zur radikalen Transformation der gesellschaftlichen und politischen Strukturen - und der damit verbundenen Weisen zu leben und zu produzieren -, die für die Verarmung der Völker und die Schädigung der Natur verantwortlich sind; ein Aufruf, von der Logik der Herrschaft und der Effizienz umzuschalten auf die Logik der absichtslosen, aber tätigen Liebe, vom kolonialen Rassismus zur Aufnahmebereitschaft des anderen; von der Logik des unbegrenzten Wachstums zu einer Kultur der Sensibilität für Beschränkungen, ohne die eine neue Qualität des Lebens nicht zu haben ist; ein Aufruf schließlich, sich für soziale und ökologische Gerechtigkeit einzusetzen mit dem Ziel, das Leben der Armen und der Natur zu fördern und zu achten.

Es geht in diesem Sinn um die Erarbeitung einer *öko-sozialen Theologie der Befreiung,* verstanden als kritische Reflexion auf den gelebten Glauben der Christen und ihrer Gemeinschaft in den Kämpfen für soziale Gerechtigkeit, für ökologische Gerechtigkeit und für Gerechtigkeit schlechthin. Die Option für die Armen muß aber verankert sein in der allgemeineren Option für das Leben, für die ganze Schöpfung, vor allem für die, deren Leben am meisten bedroht ist: die vom System Ausgeschlossenen, die Natur, die armen Frauen des Südens. Es geht um eine Theologie, die - wie gesagt - die Option für die Armen erweitert auf die Option für die nachkommenden Generationen, die die künftigen Opfer unserer gewohnten Lebensführung wären. Es gilt in der Tat: Die Befreiung, um die es den Christen Lateinamerikas zu tun ist, ist in einem die Befreiung von Entwürdigung und Unterdrückung der Armen (soziale Befreiung für Eingeborene, Schwarze, untere Schichten, kommende Generationen), Befreiung von der Zerstörung der Natur (ökologische Befreiung, von der Ausplünderung zur Anerkennung der Würde der Lebewesen und der unbelebten Natur) und Befreiung von der Diskriminierung der Frauen, verbunden mit der Anerkennung ihrer Selbstbestimmung, ihrer Eigenständigkeit im Sexuellen und als Frauen, vor allem für die armen Frauen des Südens (allgemeine Befreiung). Nur wenn wir für alle diese Ziele kämpfen, wird es möglich sein, eine Gesellschaft mit weniger Armen und mehr Leben aufzubauen.

Die öko-soziale Theologie der Befreiung sieht ihre Aufgabe darin, die traditionelle *Theologie der Schöpfung* neu zu durchdenken und zu formulieren, indem sie den Standpunkt des Südens, der Natur und der armen Frauen einnimmt, im Bewußtsein, daß die Theologie der Schöpfung bisher notwendigerweise auf einer Kultur aufbaute, die geprägt war von der Hegemonie der Wirtschaft, von Männern und vom Eurozentrismus. Ich möchte hier nur auf zwei Themen hinweisen:

1. Die Kategorie der Schöpfung ermöglicht es, den Dualismus zwischen Mensch und Natur zu überwinden. Denn die Natur ist, wie ausgeführt, dem Menschen nicht nur äußerlich, sondern sie ist im Menschen selbst vorhanden, denn wir sind alle Teil der *Natur,* wir sind alle Teil der *Schöpfung.* Jedes geschaffene Wesen hat einen eigenen Wert, eine einzigartige Aufgabe, und alles Geschaffene steht in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander. Die Integrität und eigene Würde eines jeden Wesens kommt ihm nicht durch seinen Bezug zum Menschen zu, sondern durch den Bezug zur Liebe Gottes, die sich auf alles Geschaffene erstreckt. Aus dieser Sicht ist die «Schuld gegenüber der Natur», von der vorhin die Rede war, eine Schuld gegenüber der Schöpfung und damit eine Schuld Gott gegenüber, ein Verstoß gegen seine Liebe, die in jedem Geschöpf gegenwärtig ist. Dieser Ansatz vermag den Anthropozentrismus zu überwinden und die *Würde der Natur* - und zwar *alles Geschaffenen:* ob lebendig oder unbelebt, menschlich oder nichtmenschlich - anzuerkennen.

2. Die Schöpfung ist nichts Statisches, kein Vorgang, der ein für allemal stattgefunden

hat. Sie ist vielmehr ein *historischer Prozeß*, in dem der Schöpfer der Verantwortlichkeit der Menschen die Aufgabe übertragen hat, das Geschaffene zu verwalten, zu hegen, zu fördern und so die Schöpfung zu vollenden. Die Menschen waren, im besonderen während der letzten 500 Jahre, «ein wahrer Teufel für die Erde», die sie im Dienste der Interessen des Nordens geplündert und entstellt haben. Sie sind in die sozio-ökologische Sünde gefallen, haben der personalen Sünde der Verletzung der Subjekthaftigkeit und Würde des einzelnen Ungerechtigkeit und Gewalt gegenüber Menschen und Umwelt hinzugefügt. Aber, wie Paulus schreibt, die Zusage der Auferstehung erstreckt sich auf die ganze Schöpfung, die schon teilhat an der Befreiung, die in der Zusage enthalten ist (Röm 8,18–25). Die Menschen dürfen und sollen demnach in den historischen Prozeß der Schöpfung eingreifen, um sie zu wahren und zu hüten und sie von der durch die Sünde verursachten Verderbtheit zu befreien. Deshalb ist auch der Kampf für die *personale Gerechtigkeit* untrennbar verbunden mit dem Kampf um *Gerechtigkeit für Gesellschaft und Umwelt.*

Die Kirchen und Religionen stehen heute vor der Herausforderung, daß *neue Kulturen und Religionen* entstehen, und sie sind auf der Suche nach einem Gesellschaftsmodell, das auf dem Dialog zwischen Völkern, Kulturen und Religionen aufbaut. Seit der Eroberung Amerikas haben Missionare und Theologen wie Bartolomé de las Casas versucht, sich die *Sicht der Indios* anzueignen, und sie haben damit anerkannt, daß es noch einen anderen Standpunkt als den Europas gibt. In den zurückliegenden Jahren hat die Theologie der Befreiung sich eingehend mit der *Verflechtung von Evangelisierung, Kultur und Religion* befaßt. Diese Frage stand auch im Zentrum der Diskussionen bei der 4. Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas, die vom 12. bis 28. Oktober 1992 in Santo Domingo stattfand. Leonardo Boff und andere den Basisgemeinden nahestehende Theologen haben betont, daß es bislang keine wahre Verkündigung des Evangeliums gegeben hat, sondern nur die autoritäre Auferlegung der europäischen Version des Evangeliums. Es ist also zu unterscheiden zwischen der Botschaft des Evangeliums Jesu und ihrem Ausdruck in einer bestimmten Kultur, mit dem sie nicht ineinsgesetzt werden darf. Bis jetzt bedeutete Evangelisierung Verwestlichung. Wir müssen Ernst machen damit, daß das europäische Christentum nicht das einzig mögliche Christentum ist, und es muß das Recht der Indios und der Afro-Amerikaner auf die ihnen eigene Religion, die anders ist als das bisherige Christentum, anerkannt werden. Es gibt in dieser Hinsicht mehr oder weniger ausgearbeitete Reflexionen einer indigenen Theologie, einer schwarzen oder afroamerikanischen Theologie usw. Die ökologische Krise und die Situation der armen Frauen im Süden bedeuten auch für die Christen in den Basisgemeinden Lateinamerikas eine neue Herausforderung: Es entstehen verschiedene Theologien der Befreiung der Frau, verschiedene Öko-Theologien usw.

Alle diese Gegebenheiten sind, mit ihren Grenzen, ein Zeichen der Hoffnung. Denn wir stehen an einem Wendepunkt. Aus der Kritik der gegenwärtigen Kultur soll ein neues Christentum entstehen: ein Christentum von unten, eingebunden in den Aufbau einer alternativen Kultur aus der Perspektive des Südens, der Natur und der Frauen.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

JOSÉ RAMOS REGIDOR

geb. 1930 in Spanien; lebt seit mehr als vierzig Jahren in Italien. Er war Dozent der Theologie an der Päpstlichen Universität Salesiana in Rom. Von 1973 bis 1990 war er Mitarbeiter am Centro Idoc, Rom. Zur Zeit arbeitet er mit an der «Campagna Nord-Sud: biosfera, sopravvivenza dei popoli, debito». Er ist Mitglied der Basisgemeinde von San Paolo in Rom. Veröffentlichungen: Il sacramento della penitenza (1. Aufl. Turin 1971, 4. Aufl. 1979); Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione (Mailand 1981); in den letzten Jahren hat er sich im besonderen mit Themen beschäftigt, die im Schnittpunkt von sozialen und ökologischen Fragen im Zusammenhang mit der Frauenfrage entstehen. Er hat (zusammen mit Alessandra Binel) den Band herausgegeben: Dissenso sul mondo. Terra Nuova - Campagna Nord-Sud (Rom 1992). Anschrift: Via degli Strengaré 25, I - 00186 Roma, Italien.

Bastiaan Wielenga

Von einer Ökonomie des unbegrenzten Wachstums zu einer Ökonomie der menschlichen Genügsamkeit

Das mit der mir zugewiesenen Themenstellung verbundene Problem ist von dringlicher globaler Relevanz. Es muß jedoch auf der Ebene lokaler Versuche diskutiert werden. Dieser Artikel bezieht sich in erster Linie auf Beispiele aus Indien, wo die Notwendigkeit für ein neues Paradigma im Zusammenhang mit dem Überlebenskampf der an den Rand der Gesellschaft gedrängten großen Bevölkerungsmassen entsteht. In den Zentren der kapitalistischen Welt ist ein neues Paradigma genauso dringend notwendig. Allerdings können Experimente und politische Projekte hier und da unterschiedlich ausfallen[1].

1. Die Unhaltbarkeit des alten Paradigmas

Das alte Paradigma des unbegrenzten Wachstums weist fundamentale Schranken auf, die das gegenwärtige Wirtschaftssystem unhaltbar machen.

a) Die weltweite ökologische Krise

Umweltprobleme bestehen seit den Anfängen der menschlichen Zivilisation. Durch die heutige Weltwirtschaft mit ihrem endlosen Streben nach Anhäufung von Kapital als dem Motor des unbegrenzten Wachstums sind jedoch zum ersten Mal ökologische Probleme von globaler Reichweite entstanden, die den Planeten und die Menschheit als ganze zu verschlingen drohen, und dabei zu allererst die Armen. Der rapide vorangetriebene Raubbau mit den nicht erneuerbaren Ressourcen, der durch das Verbrennen von fossilen Brennstoffen verursachte Treibhauseffekt, die Vergiftung von Nahrungsketten, die Zerstörung der lebenserhaltenden biologischen Vielfalt und eine große Zahl von damit verbundenen Problemen weisen darauf hin, daß die gegenwärtige Form von industrieller und landwirtschaftlicher Produktion, von der Verteilung der Arbeit auf der ganzen Welt, von verstärktem weltweiten Handel und fieberhaftem Konsumieren nicht mehr lange beibehalten werden kann und auch jetzt nur für eine Minderheit aufrechtzuerhalten ist.

b) Massenarmut

Das Wirtschaftswachstum durch endlose technologische Neuerungen hat zwar die Produktivität erhöht, konnte aber der Armut kein Ende setzen. Die Konzentration des Kapitals, Investitionen in großangelegte High-Tech-Projekte, die Automatisierung der industriellen Produktion, die Mechanisierung der Landwirtschaft und die Rationalisierung des Dienstleistungssektors grenzen eine immer größer werdende Zahl von Menschen aus und machen sie überflüssig. Zu einem früheren Zeitpunkt der «fortschreitenden Revolutionierung der Produktion» (Marx) konnten entwurzelte Arbeiter einen - allerdings erbärmlichen - Platz in den Reihen des industriellen Proletariats finden, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Anderen wurde die Möglichkeit der Emigration eingeräumt. Diese Möglichkeiten stehen denen, die heute von ihrem Land und aus ihren handwerklichen Berufen vertrieben werden, nicht mehr offen. Was auch immer

Globalisierung bedeuten mag: Sie werden ausgeschlossen und müssen am Rande der Gesellschaft um ihr Überleben kämpfen, eine Außenseiter-Klasse von überflüssigen Menschen, die, was das Kapital angeht, nicht zählen.

c) Soziokultureller Zerfall

Marx sprach von der «fortwährenden Umwälzung aller gesellschaftlichen Zustände» als einer Folge der andauernden Revolutionierung der Produktion mit dem Ziel der Kapitalakkumulation. «Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht.»[2] Aus ihren Ortsgemeinschaften und traditionellen Berufen herausgerissen, werden Menschen mit dem Verlust ihres traditionellen Status, kultureller Sinngebungen und ihrer sozialen Identität konfrontiert. Vielleicht finden einige einen gewissen Trost im Betäubungsmittel der vulgären Unterhaltung, die von den Medien überall auf der Welt rund um die Uhr angeboten wird. Andere finden möglicherweise Zuflucht in sogenannten fundamentalistischen Bewegungen, deren plötzlicher Aufschwung in einer politisch verzerrten Art und Weise das Bedürfnis nach kultureller Identität und einem Inhalt zum Füllen des sozialen und ideologischen Vakuums widerspiegelt. Die moderne konsumorientierte, kapitalistische Gesellschaft bietet angesichts dieser Situation keine Lösung.

2. Auf der Suche nach menschlicher Genügsamkeit

a) Die wertvolle Hartnäckigkeit der an den Rand der Gesellschaft gedrängten Menschen

Vor langer Zeit hatten Liberale und Marxisten denjenigen, die ihren Lebensunterhalt verdienen müssen, Kleinbauern und traditionellen Handwerkern, verkündet, sie seien überholt. Sie würden den Ansturm des Kapitals nicht überleben. Sie hätten keinen Platz in der zukünftigen Gesellschaft. Viele haben sich den modernen Produktionsprozessen unterordnen lassen, viele sind untergegangen. Aber andere sind immer noch da.

Das Aufbegehren von einheimischen Völkern zeigt, daß selbst die brutalsten Methoden des Völkermordes und der Liquidierung ihr Ziel nicht ganz erreicht haben. Es gibt immer noch Überlebende, die heute die von Öko-Katastrophen bedrohte Welt mit der Bedeutung ihrer Lebensweisen und mit ihren Produktionsstrukturen konfrontieren. Ihre bedürfnisorientierte Wirtschaft, vom Wissen geprägt, wann es «genug» ist, und ihre symbiotische Art der Beziehung zur Natur sind nicht einfach nur eine traurige Erinnerung an das, was für immer verloren geglaubt wurde. In ihrem Überlebenskampf steht unser aller Überleben auf dem Spiel. Sie kämpfen paradigmatische Schlachten für einen Exodus aus einer Zivilisation, die keine Zukunft vor sich hat, weder für sie noch für andere. Sie demonstrieren, wie wichtig eine Wirtschaft der menschlichen Genügsamkeit geworden ist. Zurückgedrängt an den Rand der Gesellschaft, in zerbrechlichen Ökosystemen in abgelegenen bergigen Gebieten und tropischen Wäldern lebend, haben sie zur Erhaltung unseres gemeinsamen Planeten beigetragen, indem sie die Ressourcen der Berge, Flüsse und Wälder nicht bis zum Äußersten ausgeschöpft haben, indem sie die Wälder *nicht* für den größtmöglichen Profit abgeholzt haben, indem sie nicht all das, was sie zu Geld machen konnten, abgebaut haben, sondern indem sie das empfindliche Gleichgewicht, das Voraussetzung für die Wasserversorgung und für die Fruchtbarkeit des Flachlandes war, bewahrten. Sie sind die Wächter unserer Zukunft, weil sie sich nicht für die «Entwicklung» entschieden haben. Die entsetzliche Armut, in der viele dieser Menschen heute leben müssen, ist die Folge von «Entwicklungs»-prozessen und sollte nicht mit den lebensfähigen unabhängigen Wirtschaftssystemen früherer Tage verwechselt werden[3]. Entgegen vieler Widerstände haben sie eine auf das Leben konzentrierte Logik lebendig erhalten, die wir brauchen werden, um eine regenerative Wirtschaft auf einer neuen Ebene zu aufzubauen.

Es ist bezeichnend, daß diese Menschen nicht länger Rückzugsgefechte kämpfen, sondern in die Öffentlichkeit treten und von der modernen Gesellschaft die Werte Freiheit und Demokratie einfordern, die allerdings aus dem Bestand der in Auflösung begriffenen

Zivilisation gerettet werden müssen[4]. Ihre Verbindungen mit Menschenrechtsorganisationen, Ökologie- und anderen Bewegungen beinhalten ein großes Potential für die Suche nach einem neuen Zivilisationsmodell, das auf der Genügsamkeit der Menschen basiert.

Die kapitalistische Eroberung hat nicht nur die einheimischen Völker stark reduziert. Die Logik der Expansion und der Kapitalakkumulation hat auch die Wirtschaftssysteme anderer Kleinbauern auf der ganzen Welt angegriffen. Stalins Kollektivierung tat das gleiche im Namen der Großproduktion. Menschliche Genügsamkeit mußte der ökonomischen Effizienz weichen. Diese Entwicklung hält momentan noch an. In Indien sehen sich Hunderte von Millionen von Kleinbauern, die bis jetzt überlebt haben, dem Ansturm des Kapitals im Rahmen der neuen ökonomischen Globalisierungspolitik, einschließlich der neuen GATT-Verträge, gegenüber. Wenn sie ihren Grund und Boden verlieren, können sie nirgendwo hingehen. Das ist der Grund, warum der Widerstand der Bauernbewegungen gegen die Invasion von transnationalen Konzernen wie Cargill und die Suche nach alternativen Produktionsstrukturen mit Hilfe von Ökologen und kritischen Wissenschaftlern von allergrößter Wichtigkeit ist.

b) Die Rückforderung von Gemeindeland

«Freies Gemeindeland stellt historisch gesehen die Überlebensgrundlage für das bäuerliche Indien und den Bereich der Frauenproduktivität dar.»[5] Gefolgt von modernisierenden Entwicklungshelfern, haben die Kolonialherren die ökologische und sozio-ökonomische Rolle von Gemeindewäldern und -weideflächen zunichte gemacht. Im Verlauf dieser Entwicklung wurden bedeutende Ökosysteme und mit ihnen die Überlebensgrundlage der armen Landbevölkerung zerstört. Am stärksten betroffen waren die Frauen, die traditionsgemäß die Verantwortung für die Versorgung mit Wasser, Brennstoff und Nahrung trugen. Dieser Prozeß dauert noch an. Jedoch steigt auch der Widerstand gegen ihn. Die Chipko-Bewegung im Himalaya hat wegen ihres Kampfes, der einen alternativen Ansatz hinsichtlich des lebenserhaltenden Reichtums der Wälder und ihrer Werte entwickelte, weltweite Bekanntheit erlangt[6].

Es wird oft behauptet, daß mittellose Kleinbauern mit ihren Forderungen nach Land und Nahrung eine Bedrohung für die Umwelt darstellen. Unter ungeheurem Druck kann das tatsächlich sein. Umfangreiche Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß ihre Überlebensinteressen sich mit dem Schutz des Gemeindelandes vor einer weiteren Verschlechterung seiner Qualität decken. Ökologen haben zu ihrer Verwunderung herausgefunden, daß nur die Versuche, verfallenes Ödland wieder zu verbessern, Erfolge verbuchen konnten, in denen die arme Landbevölkerung ein Interesse, ein Mitspracherecht und einen Anteil am Gewinn hatte[7]. Beide schreien auf, weil sie ausgebeutet werden, die Erde und die Armen. Beide zusammen können das Blatt wenden und das Leben bekräftigen und fördern. Beide brauchen eine regenerative Produktion des Lebens und für das Leben statt einer destruktiven Produktion zugunsten des Profits.

c) Die Wiederherstellung von örtlichen Produktions- und Verbrauchskreisläufen

Die von den transnationalen Konzernen durchgeführte Globalisierung hat nicht nur Kleinversorger der örtlichen Märkte, sondern auch die Verbraucher um die Kontrolle über die Qualität und die Eigenschaften der Produkte, die sie in den Supermärkten kaufen, gebracht. Die Sorge um negative Auswirkungen der in einer Vielzahl von Produkten verwendeten Chemikalien auf die Gesundheit, möglicherweise kombiniert mit der Sorge um die mißliche Lage der Kleinerzeuger in ihrem ungleichen Konkurrenzkampf gegen gigantische Gesellschaften, hat zu zahlreichen Versuchen geführt, den Weltmarkt zu umgehen und örtliche Kreisläufe von Herstellern und Verbrauchern wiederzubeleben. Gesundheitsbewußte Menschen kommen zu der Erkenntnis, daß moderne Methoden der Nahrungsmittelherstellung und Marketing vielleicht einen kurzzeitigen «Wert» für diejenigen, die den Weltmarkt unter Kontrolle haben, bringen mögen, daß aber der Ernährungswert für den

Verbraucher abnimmt, je größer die Distanz zwischen «Land und Mund» wird[8]. Initiativen mit dem Anliegen, direkte Verbindungen zwischen kleinen bäuerlichen Produzenten, vielleicht in Kooperativen organisiert, und den Verbrauchern in den Städten zu knüpfen, schießen plötzlich aus dem Boden. In Kanada und in den USA, wo riesige Nahrungsmittelherstellergesellschaften ein Monopol ausüben und unabhängige Bauern um ihr Überleben kämpfen, breitet sich zur Zeit eine Bewegung der «auf Gemeindeebene geteilten Landwirtschaft» aus. Im Rahmen dieser Bewegung gehen Verbraucher einen Vertrag mit ortsansässigen Bauern ein und verpflichten sich jährlich, dem Bauern einen regelmäßigen Anteil der landwirtschaftlichen Produkte abzunehmen, die aus organischem Anbau stammen und frisch vom Bauernhof geliefert werden. Um diese Beziehungsnetze herum, die den Menschen die Kontrolle über das, was sie herstellen und verbrauchen, wiedergeben, erwachen Ortsgemeinden wieder zum Leben[9]. Parallel dazu entwickeln sich unter Nachbarn im städtischen Lebensbereich Dienstleistungsorganisationen, in denen die Mitglieder verschiedene Dienstleistungen untereinander austauschen. All diese Initiativen weisen darauf hin, daß selbst heute, wie C.T. Kurien aufgezeigt hat, wirtschaftliche Unternehmungen nicht ausschließlich von der Kalkulation des Profits bestimmt werden[10]. Selbst in hochmodernen Gesellschaften finden unzählige Transaktionen, Dienstleistungen und ein Austausch zur Bedürfnisbefriedigung statt. Hierin besteht eine wichtige Grundlage für den Widerstand gegen die Logik der Kapitalakkumulation und für die Neuorientierung des ökonomischen Lebens, d.h. der «Beschaffung des Lebensunterhaltes», zur menschlichen Genügsamkeit.

3. Ein Beispiel: Der Volksstaudamm

Bauern in für Dürreperioden anfälligen Gebieten in Maharashtra in Westindien haben, unterstützt von überschüssigen Arbeitern aus den Textilmühlen in Bombay und von einer Volks-Wissenschafts-Bewegung sowie von kritischen Technikexperten, das vorherrschende Entwicklungsmodell auf eine Weise in Frage gestellt, die auf Bewegungen in ganz Indien inspirierend gewirkt hat. Bis zu diesem Zeitpunkt hatten nur die Zuckerrohr anbauenden wohlhabenden Großgrundbesitzer und die Zuckermühlen von den groß angelegten Bewässerungsprojekten pofitiert. Die Kleinbauern ließ man ohne gesicherte Wasserversorgung für ihren traditionellen Nahrungsmittelanbau. Die Arbeitslosigkeit war gravierend. Anträge für eine gerechtere Wasserverteilung, die die weniger Wasser verbrauchenden Nahrungspflanzen begünstigt hätte, wurden von der herrschenden Wirtschaftswachstumslobby abgelehnt. Schließlich ergriffen die Bauern aus zwei Dörfern in einem von Trockenheit geplagten Gebiet die Initiative, um zu zeigen, daß ein alternativer Ansatz möglich sei. Sie planten, einen kleinen Damm über den durch den Ort fließenden Fluß zu bauen, um die Wasserversorgung für das Trinkwasser, die Biomasse-Produktion, die Baumpflanzungen und den Anbau von Nahrungspflanzen zu sichern. Man gründete eine Gesellschaft, alle Mitglieder sollten sich an der Arbeit beteiligen und dafür gleichberechtigt einen Anteil an der Wasserversorgung erhalten, einschließlich Frauen und Landlose. Die Finanzierung wurde durch zinslose Darlehen von dem Projekt wohlwollend gegenüberstehenden Menschen und durch den begrenzten Verkauf von Sand aus dem Flußbett geregelt. Es kostete Jahre des Kampfes, nicht-ortansässige Vertragspartner davon abzuhalten, den Sand in einer unbegrenzten, ökologisch schädlichen Art und Weise abzubauen und den vor Ort lebenden Menschen die Kontrolle über diese örtliche Ressource zu sichern. Sie durchbrachen die Kultur der Abhängigkeit von Sozialhilfe und von «Entwicklung». Sie gaben ein Beispiel dafür, daß alle von gemeinsamer Kontrolle und dem Teilen von beschränkten Ressourcen profitieren können, wenn der Befriedigung von Grundbedürfnissen Priorität eingeräumt wird. Sie fanden eine Antwort auf das zweifache Problem von Trockenheit und Arbeitslosigkeit.

Inzwischen befinden sich weitere Experimente, die auf dem Recht auf Wasser für alle basieren und Wasser als allen Menschen gehörende, vom Grundbesitz unabhängige

Ressource betrachten, in der Erprobungsphase. Vielerorts sind Wassernutzungsorganisationen gegründet worden, die die Verteilung von Wasser auf der Grundlage von vereinbarten Prioritäten regeln. Neue Anbaumethoden, die der Produktion von Nahrungsmitteln und Biomasse für den örtlichen Bedarf Vorrang einräumen, die Produktion von Fasern und Holz als Rohmaterialien für die ländlichen Industriezweige eingeschlossen, sind in der Entwicklung. All das macht die Einbeziehung der Gemeinden in die Planung und Durchführung erforderlich, wobei auch ökologisch verträgliche Technologien eine unterstützende Rolle spielen. Gleichzeitig müssen politische Kämpfe ausgetragen werden, um diesen Experimenten Spielräume zu erhalten. Um der Versuchung zu widerstehen, von den dominanten Entwicklungsmodellen vereinnahmt zu werden, spielt der kulturelle Faktor eine wesentliche Rolle. In Erinnerung an eine lange Tradition von populären anti-brahmanischen Massenkämpfen wurde der Volksdamm nach dem legendären Bauernkönig Bali benannt, dessen gerechte Herrschaft trotz aller Bemühungen, ihn zu vernichten, wiederkommen wird.

4. Grundzüge eines aufkommenden neuen Paradigmas

Unsere auf Expansion angelegte, auf fossilen Brennstoffen basierende, kapital- und/oder staatszentrierte industrielle Zivilisation ist an ihre Grenzen gekommen. Die Menschen, die Ohren haben, hören den Schrei der Erde und der Armen. Andere wachen vielleicht auf, wenn sie sich von ökologischen Katastrophen und explosiven sozialen und politischen Spaltungen bedroht fühlen. Der Kampf um die Kapitalakkumulation angesichts der sich vertiefenden Krisen wird immer zerstörerischere Formen annehmen, wenn nicht genug Menschen bereit sich, sich auf eine alternative Art der Zivilisation hin zu bewegen. Eine solche Bereitschaft wird zunehmen, wenn die Experimente in dieser Richtung den Weg weisen können. Was sich bereits andeutet, ist die Wichtigkeit eines in erster Linie auf Biomasse basierenden, ökologisch soliden, dezentralisierten, bedürfnisorientierten, örtlich unterschiedlichen, von den Menschen kontrollierten Systems ökonomischer Lebensweise, das sich auf die Produktion des Lebens und für das Leben konzentriert und in kommunitäre sozio-kulturelle Strukturen, die die Befriedigung der verschiedenen sozio-kulturellen Bedürfnisse gewährleisten, eingebettet und von politischen Strukturen geschützt ist, die den Menschen Raum zur eigenen Beteiligung und zur Kontrolle gewähren.

a) Die Gesetze der Entropie besagen, daß keine neue Energie gewonnen werden kann, während sich ein unvermeidlicher Anteil der von uns verbrauchten nicht erneuerbaren Energie in unbrauchbaren Abfall verwandelt. Solarenergie bietet einen lebensfähigen Weg, die Produktion zu steigern, zwar nicht die Produktion von allem, was die industrielle Gesellschaft gegenwärtig produziert, aber von den Gütern, die dazu nötig sind, Menschen und Tiere zu ernähren, zu kleiden, Wohnungen zu schaffen und für ein würdiges Leben der zahlenmäßig zunehmenden Weltbevölkerung zu sorgen.

b) Eines der grundlegenden Prinzipien einer ökologisch lebensfähigen Wirtschaft besteht darin, soweit wie möglich bei der Verwendung von vor Ort vorhandenen Ressourcen zur Befriedigung des lokalen Bedarfs anzufangen. Das war Gandhis Vorstellung von Swadeshi. Es schließt nicht unbedingt das Ideal der Autarkie ein. Aber es bedeutet eine Umkehrung der nicht aufrechtzuerhaltenden, auf Export ausgerichteten weltweiten Arbeitsverteilung. Austausch und Handel würden auch hier eine stützende Rolle spielen, um Waren zu erwerben, die mit den örtlichen Gegebenheiten nicht hergestellt werden können.

c) Zur Zeit versuchen weltweit operierende Konzerne, menschliche «Bedürfnisse» mit Hilfe von gigantischen, auf Gehirnwäsche angelegte Werbekampagnen zu homogenisieren, um größtmögliche Profite auf dem Weltmarkt zu erreichen. Das ist sowohl ökologisch untragbar als auch kulturell zerstörerisch. Diesem kulturellen Imperialismus des westlichen Verbrauchertums muß eine kreative Bestätigung von kulturell und ökologisch unterschiedlichen Bedürfnissen entgegengesetzt werden[11]. Ein solcher Widerstand und eine solche

Neuorientierung erfordern eine kulturelle Revolution, durchgeführt von wiederbelebten Gemeinden auf der Grundlage der Neuorganisation der Produktion des Lebens.

d) Die Kontrolle der Menschen über die Ressourcen hat sich zu einer Hauptforderung im Kampf der Bauern, Fischergemeinden und anderen entwickelt. Zentralisierte Verwaltungs- und Bürokratiestrukturen, beispielsweise von der Weltbank oder von den staatlichen Planungsbehörden, sind nicht in der Lage, die vernichtete Umwelt von der Basis her wiederherzustellen. Nur die lokalen Kommunen sind hierzu imstande, da dieses Vorhaben die Beteiligung der Menschen erfordert, die die eigentliche Arbeit des Gesundpflegens und der Sorge um die Natur verrichten. Ihre Motivation kann nicht von Geld allein genährt werden. Sie ist abhängig von ihrer Teilnahme in Organisationen der örtlichen Gemeinden und von der ihnen garantierten Beteiligung an den Früchten ihrer Arbeit, an der Versorgung mit Wasser, Nahrung, Baumaterialien usw. Natürlich sind auf anderen Ebenen, von der regionalen bis zur globalen Ebene, repräsentative politische und administrative Strukturen notwendig, um gegen die Kräfte der Zerstörung vorzugehen.

e) Frauen haben immer schon Kinder geboren, für ihre Ernährung und Erziehung gesorgt, Wasser und Nahrung beschafft, zubereitet, und oft auch angebaut und andere lebenszentrierte Aufgaben verrichtet, und sie tun dies heute noch. Männer und das kapitalistische System im Ganzen beuten diese unbezahlte Arbeit von jeher aus. Teile der Frauenbewegung haben die Befreiung von der Belastung der Frau in Richtung der Mechanisierung der Arbeit im Haushalt gesucht. Eine bessere Alternative stellen sich diejenigen vor, die eine neue Anerkennung des Wertes der ernährenden/pflegenden/umsorgenden Arbeit, orientiert an der Produktion des Lebens und für das Leben, vorantreiben und erwarten, bei der die bisher von Frauen übernommenen Arbeiten nun unter Frauen und Männern gleichberechtigt aufgeteilt werden sollen.

f) Die kapitalistische Philosophie des Utilitarismus versteht die Arbeit als Belastung, die man vermeiden, und die Freizeit als Vergnügen, das man anstreben sollte. Außer beim Sport sollte physische Anstrengung vermieden werden. Motorisierung und Mechanisierung in allen Lebensbereichen sind auf diese Weise gerechtfertigt. Der ökologische und psychologische Schaden, der dadurch verursacht wird, fordert die Menschheit dazu heraus, die Würde und den Wert regenerativer konstruktiver und produktiver Tätigkeiten in der Wechselbeziehung mit der Natur und der sozialen Befriedigung, die sie geben können, wenn sie ein integraler Bestandteil von gemeinsam geplanten und miteinander geteilten Aufgaben sind, wiederzuentdecken. Ökologisch verträgliche und menschenfreundliche technische Innovationen werden den mühevollen Teil erleichtern, und die praxisorientierte Verbesserung der Fertigkeiten wird die Befriedigung erhöhen, die eine gemeinsame Beteiligung an der Produktion für das Leben geben kann.

5. Kampf und Schöpfung

Die Geschichte der Experimente auf der Suche nach einer Alternative scheinen Karl Marx' Warnung vor Utopismus und Reformismus zu rechtfertigen. Sie neigen dazu, entweder isolierte Projekte für einige wenige zu sein, die aussteigen wollen, oder, wenn sie erfolgreich sind, vom expandierenden kapitalistischen System vereinnahmt und aufgesogen zu werden. In seiner Ablehnung der marxistischen Kritik plädierte Martin Buber in den 40er Jahren dafür, die utopistischen sozialistischen Traditionen wieder aufleben zu lassen, und wies besonders auf das Experiment der Kibbuzim der jüdischen Siedler in Palästina hin[12]. Diese sozialistischen Gemeinden wurden jedoch den militärischen und politischen Notwendigkeiten des israelischen Staates untergeordnet, wobei sie ihre Funktion als Wegweiser zu einer nicht-kapitalistischen Gesellschaft verloren zu haben scheinen.

Das andere welthistorische Experiment der Sowjetunion, das auf der Grundlage der Eroberung von staatlicher Macht als Voraussetzung für alle Veränderung basierte, ist ebenfalls gescheitert. Meiner Meinung nach liegt einer der Gründe dafür darin, daß dieses System versucht hat, dem alten kapitalisti-

schen Paradigma von unbegrenztem Wachstum, basierend auf einer Industrialisierung großen Stils, nachzueifern[13]. Dies geschah auf Kosten der Bauern, der Umwelt und der Beteiligung an der Demokratie. Vielleicht hätten stärker «utopisch» ausgerichtete, auf einzelne Gemeinden zentrierte Experimente einen lebensfähigeren Weg weisen können.

Heute wächst das Bewußtsein und nehmen die Zeichen zu, die in Richtung eines feministischen öko-sozialistischen Paradigmas weisen. Aber das Reifen von politischen Durchbrüchen ist wahrscheinlich von der Zielstrebigkeit und der praktischen Vorstellungskraft der an den Rand gedrängten Menschen abhängig, die Visionären und ihren Unterstützern vorausgehen, indem sie die Möglichkeit der praktischen Umsetzung und Attraktivität eines alternativen Paradigmas demonstrieren, während zunehmende ökologische Probleme und wirtschaftliche Zusammenbrüche die Menschen mehr und mehr dazu zwingen werden, nach einem Ausweg aus der Krise zu suchen.

Hiermit stehen wir vor dem grundsätzlichen Problem der Stabilität freiwilliger Zusammenschlüsse und des gemeinschaftlichen Engagements. Vorkapitalistische Gesellschaften wurden von straffer sozialer Kontrolle auf der Grundlage von der Macht der Tradition zusammengehalten. Nachkapitalistische Gesellschaften können auf die Dauer nicht von einem diktatorischen Staat und moralisch-ideologischer Propaganda zusammengehalten werden. Dazu wird eine Bündnispolitik auf allen Ebenen notwendig sein, in der die persönliche Entscheidung und der persönliche Einsatz durch partizipative Organisationsstrukturen und durch eine facettenreiche kulturelle Praxis erhalten wird, die sich ebenso von Traditionen der Vergangenheit wie von Visionen von der Zukunft herleiten, in einer organischen Verbindung mit den Bedürfnissen und Sehnsüchte des täglichen Lebens in der Gegenwart.

Theologisch gesehen, geht es gleichermaßen um die Verpflichtung gegenüber Gottes Bund mit der Schöpfung wie um die Verpflichtung gegenüber seinem Bund mit den Menschen auf ihrem Weg aus der Sklaverei in das Gelobte Land. Der Kampf für Rechte und die Erhaltung des Lebens müssen zusammengehen. Der Zyklus der Jahreszeiten und das geschichtliche Projekt der Hoffnung, der Kampf für eine neue Gesellschaft, bilden keine Gegensätze. Der Kampf hat das Ziel, Raum für alle zu schaffen, um in Frieden unter dem Feigenbaum zu sitzen. Aber damit wir dieses Ziel erreichen, müssen wir schon jetzt die Saat bewahren und den Boden vorbereiten und die Menschen inspirieren, während wir andererseits gegen Mächte kämpfen müssen, die drohen, die Erde in eine Wüste zu verwandeln, die ihren Bewohnern alles Leben verweigert. Wie Indiens großer Arbeiter- und Bauernführer, der Märtyrer Shanka Guha Nyogi gesagt hat: Wir brauchen Schöpfung und Kampf, Kampf und Schöpfung.

[1] Vgl. die Diskussionen in Capitalism Nature Socialism. A Journal of Socialist Ecology (New York), E. Altvater, Die Zukunft des Marktes (Münster 1992), R. Williams, Resources of Hope, Culture Democracy Socialism (London 1989).

[2] K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, 465.

[3] Vgl. R. Goff, Land Without Evil (London 1993).

[4] Vgl. I. Rigoberta Menchú, Leben in Guatemala (Göttingen [3]1989) und die Berichte über die Aufstände der Chiapas in Mexiko im Januar 1994.

[5] V. Shiva, Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India (Neu Delhi 1988) 83.

[6] Vgl. aaO.

[7] A. Agarwal/S. Narain, Towards Green Villages. A Strategy of Environmentally Sound and Participatory Rural Development (New Delhi 1989).

[8] Vgl. B. Kneen, From Land to Mouth. Understanding the Food System (Toronto 1989).

[9] Vgl. B. Kneen (Hg.), Ram's Horn (Toronto).

[10] C.T. Curien, The Economy. An Interpretative Introduction (New Delhi 1992).

[11] Vgl. den letzten Aufsatz von S. Kappen, den er kurz vor seinem Tod im November 1993 geschrieben hat, «Towards an Alternative Cultural Paradigm of Development», in: Lokayan Bulletin 10:4, Januar 1994.

[12] Martin Buber, Pfade in Utopia, hrsg. von A. Schapira (1985).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

BASTIAAN WIELENGA

1936 in den Niederlanden geboren. Studium der (Reformierten) Theologie in Kampen; arbeitete von 1961 bis 1971 in der Holländischen Ökumenischen Gemeinde und im Ökumenischen Zentrum Hendrik-Kraemer-Haus in Berlin; Dissertation (bei Helmut Gollwitzer) über «Lenins Weg zur Revolution. Ein Vergleich mit S. Bulgakov» (München 1971); 1972–1974 Forschungstätigkeit im Christian Institute for the Study of Religion and Society (Dir. M.M. Thomas) in Bangalore. Seit 1975 Dozent für Soziale Analyse und Biblische Theologie am Tamilnadu Theological Seminary in Madurai, Südindien. Veröffentlichungen auf den Gebieten der Theorie des Marxismus, der biblischen Theologie, der internationalen Entwicklungen und neuen sozialen Bewegungen. Anschrift: Centre for Social Analysis, 37, Ponmeni Narayan Street, Somasundaran Colony, Madurai - 625 016, Tamilnadu, Indien.

Eduardo Gudynas

Sozialökologie aus der Sicht der Armen

Der Zusammenhang zwischen äußerster Armut und der Umweltkrise ist eine brennende Frage. In Lateinamerika leben 44% der Bevölkerung in Armut. Das sind 183 Millionen Menschen. 21% von ihnen leiden größten Mangel. Das äußert sich auch darin, daß diese Menschen zum größten Teil arbeitslos oder unterbeschäftigt sind; mehr als die Hälfte ihrer Wohnungen sind unzureichend; und bei ihren Kindern gibt es die höchsten Raten an Kindersterblichkeit; und von denen, die überleben, erreichen 15% keinen Schulabschluß.

Die Ärmsten leiden auch unmittelbar unter Umweltproblemen. Im ländlichen Raum, wo man 61% von ihnen antrifft, leiden sie unter dem Verlust der Ländereien, unter der Erosion der Böden durch unangemessene Nutzung, unter der mißbräuchlichen Anwendung von chemischen Düngemitteln oder unter den Folgen der Abholzung. Währenddessen ballen sich die anderen 36% fast alle in den Elendsvierteln der großen Städte zusammen, wo sie mit einer ungesunden und gefährlichen Umwelt konfrontiert sind. Aufgrund dieser so engen Beziehung der Probleme untereinander muß man, wenn man sich mit der Umwelt und der Armut befassen will, von einer Sozialökologie her an die Sache herangehen.

Das Wiederaufleben der ökologischen Vision

Diese Verbindung zwischen der Situation der Marginalisierten und den ökologischen Aspekten ist nicht neu. Der Begriff der Marginalität, der für diese Streitfrage von zentraler Bedeutung ist, stammt ursprünglich von Humanökologen. Robert Park, ein Soziologe an der Universität Chicago, hat sich als erster mit dem *«marginalen Menschen»* befaßt - nicht in dem Sinn, den dies heute hat, sondern verstanden als «Hybride» zwischen zwei Kulturen: «Dies ist ein Mensch am Rande zweier Kulturen und zweier Gesellschaften, die nie miteinander verschmelzen und einander nie vollständig durchdringen.» Dieser Begriff ist abgeleitet aus seinen Studien über Einwanderer, die in die Stadt Chicago kamen und sich nicht vollständig an die örtliche Kultur anpaßten, was durchaus positiv sein konnte.

Dieser Ansatz änderte sich im Lauf der Jahre, als sich neue Studien anschlossen und neue Betrachtungsweisen sich durchsetzten. In Lateinamerika erschienen immer neue Analysen, wenn auch der Blick auf die ökologischen Probleme verkürzt wurde, weil er beschränkt blieb auf eine räumlich verstandene Marginalisierung im Zusammenhang mit den Menschen, die an den «Rändern» der Großstädte lebten.

Heute meldet sich mit aller Macht eine

ökologische Dimension zurück, wo es darum geht, diese Probleme anzugehen. Der erste Beitrag dazu setzt dabei an, die enorme ökologische Krise zu erkennen, an der der Kontinent leidet, eine Krise, die herrührt von einem schnellen Rhythmus der Auslöschung tierischer und pflanzlicher Arten, vom Verschwinden mancher wichtiger Ökosysteme, von der Tatsache, daß sowohl auf dem Land als auch in der Stadt das Leben von massiver Umweltverschmutzung bedroht ist.

In diesem Zusammenhang wird man sich heute des Auftretens «neuer Armer» bewußt, die einen Zustand äußerster Marginalisierung oder Ausschließung erreichen. Die hier verwendeten Wörter sind Ausdruck eines neuen Typs von Armut, der erst in den letzten Jahren aufgetreten ist, eine Situation, die mehr von Gewalt, Ausschließung und Absonderung geprägt ist. Nicht von ungefähr, sondern mit Recht hat vor einigen Jahren María del Carmen Feijoó von der Situation in Argentinien her anklagend ihre Stimme erhoben und gesagt, daß «historisch gesehen, die wirkliche Armut erst jetzt kommt: gesellschaftliche Gruppen, die abstürzen, neue Arme, die als ganz neue Erscheinung neben die sonst aus der Geschichte bekannten Armen treten, die ein neues Panorama von Armut und Aussichtslosigkeit bilden»; und sie fügt hinzu, daß diese neue Armut neue, schwerere soziale Lebensbedingung schafft, nämlich «den Ausschluß von Menschen als sozial anerkanntes System».

Während man sich früher bemühte, die am meisten verarmten Schichten zu integrieren und wieder einzugliedern, schließt man sie heute aus und drängt sie an den Rand. Statt sie gleichzustellen, betont man ihre Verschiedenheit, und anstatt sie zu fördern, leistet man ihnen allenfalls noch Hilfe. Während es früher Anklagen und Rebellionen gegen die «Ausbeutung» der Geringsten gab, wie zu den Zeiten, als man ihnen lange Tagesarbeitszeiten bis zur Erschöpfung zumutete, ist es heute für die Ausgeschlossenen, die keine Arbeit bekommen, geradezu ein Privileg, ein «Ausgebeuteter» in jenem alten Sinn zu werden. Dies ist zweifellos Ausdruck einer heimtückischen Ungerechtigkeit. Es gibt viele, die darauf hingewiesen haben, daß es mehr und mehr zu einer Spaltung zwischen einem «wir» und einem «die anderen» kommt, wo die Ausschließung solch perverse Aspekte enthält, daß die Ausgeschlossenen auf allen Ebenen marginalisiert sind, einschließlich der ökologischen Ebene.

Die Sicht der Sozialökologie

Die Verzahnung der sozialen Krise mit der ökologischen Krise ist es, was das Entstehen der lateinamerikanischen Sozialökologie ausgelöst hat. Im Unterschied zu nordamerikanischen oder europäischen Strömungen ist das, was sich in Lateinamerika entwickelt hat, eine Praxis. In ihr verbinden sich Reflexion und Aktion, ausgehend von einem ethischen Engagement zur Verteidigung des Lebens.

Dies ist eine Praxis, die sich entwickelt mit der ausdrücklichen Zielsetzung, das Leben von Menschen, von Pflanzen und Tieren zu verteidigen. Von diesem Ausgangspunkt her erkennt die Sozialökologie, daß die menschlichen Systeme in einer ununterbrochenen und engen Wechselbeziehung zu den Umweltsystemen stehen. Keines von ihnen kann isoliert vom anderen gedacht oder verstanden werden. Dies ist auch eine Sichtweise gewesen, die bei engagierten Christen entstanden ist. In dieser Sicht sollten ihre praktischen Aktionen dazu dienen, die Menschen der am meisten verarmten Schichten zu verstehen und ihnen zu helfen, aber so, daß diese Aktionen es auch ermöglichten, die natürliche Umwelt zu bewahren.

Die Sozialökologie ist auch eine Reaktion auf die anthropozentrische und auf Herrschaft ausgerichtete Sicht, die sich allgemein durchgesetzt hat, und dieser setzt sie eine Utopie entgegen. Es gibt Keime eines Wandels in unserer eigenen westlichen Kultur und in dem, was die einheimischen Kulturen Lateinamerikas, die ethnischen Minderheiten und die Campesinos Wichtiges beizutragen haben.

Die Utopie, die wir hier im Blick haben, ist eine Utopie der Wiederbegegnung des Menschen mit der Natur und der Menschen untereinander. Es ist eine Utopie, welche die derzeit herrschende Ideologie entlarvt, deren Grenzen aufzeigt und sie unter Druck setzt, indem sie auf eine mögliche Zukunft hinweist. Es ist eine mobilisierende Utopie.

Tabelle I: Zentrale Forderungen der Sozialökologie

a. Der Mensch handelt intensiv und unaufhörlich in Wechselbeziehung zur Umwelt. Weder der Mensch noch die natürliche Umwelt kann isoliert studiert werden, insofern Aspekte ihrer Struktur und ihrer Funktionsweise einander wechselseitig bestimmen.
b. Die Interaktion zwischen dem menschlichen System und dem Umweltsystem ist dynamisch und entwickelt sich in Zeit und Raum.
c. Die begriffliche Eingrenzung der Umwelt ist davon abhängig, wie das menschliche System definiert wird.
d. Die Umwelt ist sowohl in der Zeit als auch im Raum komplex und heterogen.

Die Umwelt der Armut

Die Ausgeschlossenen sind wirtschaftlich, kulturell und politisch ausgeschlossen, aber auch ökologisch. Dieselben Ursachen, die sie gegenüber den Wirtschaftsprozessen, gegenüber der kulturellen Dynamik und gegenüber dem politischen Leben marginalisieren, zwingen sie auch, unter unzuträglichen Umweltbedingungen zu leben. Es ist die Umwelt der Armut, in der die soziale Armut mit der ökologischen Problematik zusammenkommt.

Der Ausschluß aufgrund ökologischer Probleme, den die Ärmsten erleiden, weist verschiedene Kennzeichen auf. Erstens sind die ausgeschlossenen Gesellschaftsschichten gezwungen, in Gebieten zu leben, die ökologisch von schlechtester Qualität sind. In ihnen sind die Topographie oder die anderweitigen Verhältnisse derart, daß sie für Landwirtschaft und Urbanisierung ungeeignet sind. Sie liegen in Überschwemmungsgebieten, in Zonen, die von Erdrutschen oder Unwettern bedroht sind. In anderen Fällen entstehen Siedlungen im Umkreis von Fabriken mit großer Einwirkung auf die Umwelt. Es mangelt an Zugang zu Trinkwasser, oder wenn dieses vorhanden ist, ist es verschmutzt. Allgemein gilt, daß hohe Pegelstände anderer Verschmutzungen (hauptsächlich in der Luft und in Form festen Mülls) gemessen werden und daß ansteckende Krankheiten häufig vorkommen.

Zweitens besetzen die Menschen aus den verarmten Schichten jenen Typ von Örtlichkeiten, die sie «herrenlos» und unbesiedelt vorfinden. Es ist eben die schlechte Qualität dieser Gebiete, deretwegen sie unbesiedelt geblieben sind. Im allgemeinen beherbergen diese Siedlungen viele Familien und erreichen so eine hohe Siedlungsdichte. Dienstleistungen auf der Ebene der Infrastruktur gibt es nicht, oder sie sind schlecht. Der Ausschluß von Menschen aufgrund der ökologischen Verhältnisse (dort zu leben, wo sonst niemand leben möchte) verstärkt noch den sozialen Ausschluß.

Drittens können diese aufgrund der Umweltverhältnisse und auch sozial ausgeschlossenen Gruppen nur schwache Beziehungen zum vorherrschenden formellen Produktionssystem unterhalten. Die Mehrheit fügt sich in informelle wirtschaftliche Kreisläufe ein, die schwach und unstabil sind, ohne Schutz durch Gesetze und derart, daß sie nur magere Einkünfte erbringen. Der Zutritt zu den Abfalldeponien ist eine der letzten Gelegenheiten, die der Rest der Gesellschaft ihnen läßt, damit sie überleben können.

Viertens haben diese Gruppen sich als fähig erwiesen, ihre eigenen Techniken zur Lösung ihrer eigenen Probleme zu entwickeln. Das deutlichste Beispiel dafür sind die Verwendung von Teilen aus Gebrauchtwagen zum Autobau und die Weiterverwertung von Müll. Gewisse ländliche Praktiken werden weiter gepflegt, wie z.B. das Anlegen kleiner Familiengärten. Ebenso halten sich kulturelle Muster durch, die bestimmte Formen öffentlichen oder privaten Verhaltens, Beziehungen einer spezifischen Solidarität sowie Regeln für den Gebrauch gemeinsamer Hilfsmittel begründen und Selbstverteidigung ermöglichen.

Diese Prozesse lösen verschiedene Folgewirkungen aus. In den Städten leben immer mehr Arme am Stadtrand, viele in allernächster Nähe von Zufahrtstraßen oder indem sie

sich die Kreuzungen mit Brücken und Unterführungen zunutze machen. Andere dringen in jene Gebiete ein, die in den Städten unbewohnt geblieben sind. So sind die *Favelas* von Brasilien, die *Campamentos* von Chile, die peruanischen *Corralones*, die *Calampas* von Kolumbien, die argentinischen *Villas miseria* oder die *Cantegriles* von Uruguay entstanden.

Die Behausungen dort sind äußerst miserabel, aus Pappe, Plastik oder Metall gebaut. Sie besitzen keine Anschlüsse an ein Abwassersystem, die Verunreinigung wird immer schlimmer, und dadurch entstehen hohe Quoten von Ansteckungskrankheiten, wogegen es nur äußerst wenige Sozialdienste gibt.

Auch in bezug auf den Zugang zu Arbeitsplätzen gibt es einen Ausschluß, und dabei spielen ökologische Belastungen stark mit. Für viele Arme ist es ein Traum, eine mehr oder weniger feste Arbeit zu finden, und das führt schließlich und endlich dazu, daß sie Arbeiten annehmen, die andere nicht tun wollen. Sie nehmen Stellen an, wo sie unter abträglichen Umweltbedingungen arbeiten müssen, Arbeiten, die bisweilen gesundheitsschädlich sind, wo sie zur Ertaubung führendem Lärm ausgesetzt sind oder wo ein großes Unfallrisiko besteht.

Auf dem Land führt die äußerste Armut zu Praktiken des Überlebens, die sich sehr negativ auf die Ressourcen der Natur auswirken. Manche Leute sehen sich zur Wilderei gezwungen, sowohl um ihre schmale Kost aufzubessern als auch um damit ein wenig Geld zu verdienen, mit dem sie ihr Leben etwas erträglicher gestalten können. Andere beuten ihre Böden übermäßig aus, um sich die tägliche Nahrung zu verschaffen. Die Besetzung von Land mit schlechten Böden, der fehlende Zugang zu Wasser ohne die Möglichkeit, zusätzliche Mittel zur Verbesserung der Ernteerträge oder der Erträge ihrer Viehzucht zu erhalten, führen schließlich zu einer noch größeren Verschlechterung der Umweltbedingungen, was dann wiederum die Armut vermehrt.

Armut und Verschlechterung der Umweltbedingungen

Armut und Umweltprobleme stehen in engster Beziehung zueinander. Im allgemeinen gibt es zwei Spielarten, wie diese beiden Probleme miteinander in Verbindung gebracht werden. Einerseits gibt es diejenigen, welche die Meinung vertreten, daß die Bevölkerungsschichten der Ärmsten die sind, welche den natürlichen Ressourcen am meisten Schaden zufügen. Andere dagegen weisen darauf hin, daß diese Bevölkerungsgruppen nicht die größte Verantwortung für die Umweltschädigung tragen, daß sie hingegen am meisten von ihr betroffen sind.

Die erste Position stützt sich auf die «Koinzidenz» zwischen den ausgeschlossenen Gruppen und gewissen Umweltproblemen. So werden z.B. die Ärmsten unter den Campesinos offensichtlich immer wieder in einem Atem mit der zu Versteppung führenden übermäßigen Ausbeutung der Böden genannt, oder auch mit dem Teufelskreis von immer neuer Abholzung und Kultivierung, der eine wichtige Ursache dafür ist, daß in Lateinamerika immer mehr Wälder verlorengehen. Von dieser Assoziation ausgehend, zieht man den Schluß, daß es die Armen sind, welche die Ressourcen der Natur am meisten zerstören.

Die zweite Erklärung ist das Ergebnis einer Analyse, die genauer und mehr sehen will, als der erste Augenschein bietet. Dann wird sichtbar, daß sowohl der soziale Ausschluß als auch die Umweltzerstörung Ergebnisse einer bestimmten Art von Entwicklung sind. Der Stil dieser Art von Entwicklung entfesselt einen exzessiven Konsum und übermäßigen Reichtum, was wiederum den Ausschluß und die Marginalisierung vieler Menschen bewirkt.

Gewiß ist es richtig, daß die besonderen Lebensbedingungen der Armut in vielen Fällen die Gelegenheiten und Möglichkeiten beschneiden, eine andere, alternative Verwendung der natürlichen Ressourcen, die ihrer Erhaltung besser gerecht wird, anzustreben. In vielen anderen Fällen wird so ein Teufelskreis erzeugt, wobei eben aufgrund der mangelnden Erhaltung der natürlichen Ressourcen die Armut der Bewohner noch vermehrt wird. Im allgemeinen beobachtet man, daß die Vermin-

derung der Fruchtbarkeit der Böden, die Probleme mit dem Zugang zu Wasser und die Schwierigkeiten hinsichtlich anderer natürlicher Ressourcen Ursachen dafür sind, daß sich in der ländlichen Umwelt auf weite Strecken das Ertragsniveau vermindert und daß die Gefahr von Naturkatastrophen wächst. Aufgrund dessen erwirtschaften die Landbewohner immer weniger Einkünfte oder werden zu Opfern von Katastrophen, und es gelingt ihnen nicht, aus den von der Armut bestimmten Lebensbedingungen herauszukommen.

S.M. Mohamed Idris (Malaysia) vom «Netzwerk Dritte Welt» hat darauf hingewiesen, daß die Sorge um die Umwelt nichts ist, wofür die armen Länder des Südens kämpfen könnten, und daß «im Gegensatz zu der Denkweise der Eliten die Armen nicht die Verwantwortlichen, sondern die Opfer der Zerstörung der Umwelt sind».

Andererseits gibt es in den Kreisen der Verarmten nicht wenige Gruppierungen, die auf entschieden ökologische Produktionsprozesse drängen, ökologisch im Sinn eines respektvollen Gebrauchs der natürlichen Ressourcen oder im Sinn einer Wiederverwertung von Abfällen. Deswegen gibt es *keine* Beziehung zwingender Kausalität, wonach die Armut notwendigerweise Umweltzerstörung bewirkte. Deswegen sind sowohl die Armut als auch die Umweltzerstörung in Wirklichkeit Symptome eines tieferen Problems: einer ausbeuterischen Entwicklung, die von Streben nach Effizienz und Maximierung besessen ist und die sowohl die Menschen als auch die Natur manipuliert und dominiert.

Ökologische Strategien zum Überleben

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß es in der Lebenswelt der Armut Gruppen von Ausgeschlossenen gibt, die es verstanden haben, Strategien zum Überleben zu entwickeln, die tiefgreifend ökologisch geprägt sind. Das Aussortieren und die Wiederverwertung von Müll, wie sie von vielen Gruppen praktiziert werden, sind eines der Hauptbeispiele dafür.

Mehr und mehr sind diese Aktivitäten in den lateinamerikanischen Großstädten allgemein üblich geworden. Die «*Cirujas*» von Buenos Aires, die «*Cutreros*» von Lima oder die «*Requecheros*» von Uruguay übernehmen die in der Stadt entstehenden Abfälle, sortieren sie und kaufen diejenigen, die wiederverwendet werden können, auf.

Dies ist eine ökologische Aktivität in dem Sinn, daß sie nicht auf einen direkten Abbau natürlicher Ressourcen setzt und daß sie, indem sie zur Wiederverwertung von Produkten ermuntert, den Zugriff auf die Natur vermindert. Sie vermindert aber auch die Erzeugung endgültig unbrauchbaren Mülls, eines der großen Umweltprobleme der modernen Metropolen.

Dieser Aspekt darf uns aber nicht vergessen machen, daß diese Aufgabe unter den Bedingungen von Armut und Marginalisierung erfüllt wird. Die Müllsortierer müssen stundenlange Wege zurücklegen, oftmals bei Nacht und der Kälte oder dem Regen ausgesetzt, manchmal selbst ihre Karren schiebend. Sie tun ihre Sortierarbeit ohne Schutzmaßnahmen und gefährden so ihre Gesundheit.

Man darf nicht vergessen, daß diese Müllsortierer nicht formell in die Produktionsprozesse eingegliedert sind und daß sie nur aus deren letzten Ergebnissen, den Abfällen, Nutzen ziehen können. Aber gerade ihre Aktivität enthält eine wichtige Lehre: Diese Abfälle sind eigentlich gar keine, sie sind vielmehr Produkte von hohem Wert. Außerdem kann dies als Beispiel dafür dienen, daß selbst aus der Armut heraus ökologisches Handeln geboren werden kann. Es muß jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese Möglichkeit nicht als Rechtfertigung dafür mißbraucht werden darf, daß es eben die Aufgabe der armen Bevölkerungsschichten sei, den Müll der Wohlhabenden wiederzuverwerten.

Genaugenommen offenbart eine aufmerksamere Prüfung eine hohe Achtung für das Leben, enge Beziehungen der Solidarität und eine Volksfrömmigkeit, die sich der Botschaft des Evangeliums sehr stark verpflichtet weiß. Von daher kommt die Kraft der Herausforderung, die erzeugt wird durch Armut aufgrund von Umweltproblemen und unsozialen Verhältnissen.

Die Krise der Gerechtigkeit hat eine ökologische Seite

Aus all dem geht deutlich hervor, daß sowohl die Armut als auch die Umweltzerstörung vor allem eine Konsequenz der Art und Weise sind, wie die Gesellschaft und die Umwelt gesehen werden. In diesem Sinn hat der mexikanische Wissenschaftler Exequiel Ezcurra vor etwas mehr als einem Jahr geschrieben: «Da das Wirtschaftswachstum höher bewertet wird als die Verteilungsgerechtigkeit - das ewige Problem der menschlichen Gesellschaften -, gibt es derzeit in Lateinamerika die Entwicklung einer in höchstem Maße verschwenderischen und konsumistischen Bevölkerungsschicht, und dies ist verbunden mit der materiellen Herabstufung einer marginalisierten Bevölkerungsschicht, die zusehen muß, wie ihre Hoffnungen und ihre Errungenschaften aus den vorhergehenden Jahrzehnten zusammenbrechen, und die sich nun gezwungen sieht, ihre Mittel zum Überleben zu suchen, indem sie die in der Umgebung zu findenden Überreste von dem einsammelt, was die ausbeuterische Lebensweise der am meisten verbrauchenden Schichten übrigläßt.»

Man schließt Menschen aus, und man schließt die Umwelt aus, da beide sich in der gleichen Art von Verhältnissen befinden, die sie der Ausplünderung aussetzen. So wie man vergißt, daß die natürliche Umwelt auch das Leben von Tieren und Pflanzen mit einbegreift, und wie man sie zu einem bloßen Gefüge von natürlichen Ressourcen zum Gebrauch der Menschen verkürzt, so werden auch Männer und Frauen in ihrer Verschiedenheit verkannt und werden zu bloßen menschlichen Ressourcen. So gesehen, werden die untereinander austauschbaren Ressourcen verbraucht, und unbarmherzig werden sie ausgepreßt, bis sie aufhören, nützlich zu sein.

Deswegen braucht man sich nicht wundern über das, was in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern geschieht. So besetzen z.B. die Ausgeschlossenen aus dem ländlichen Raum Ländereien in den Randzonen, wo sie Überlebensversuche praktizieren, die dann mit solchen Problemen wie Erosion oder Vernichtung der Wälder enden. Die Reaktionsmöglichkeiten für sie sind sehr begrenzt. Worauf es täglich ankommt, ist zu überleben. Deswegen erzeugt die Armut, wenn diese kausale Verknüpfung einmal begonnen hat, noch mehr Umweltzerstörung, die ihrerseits wieder die Fortdauer der Armut bewirkt. Ihre besonderen Lebensverhältnisse als Arme machen sie auf die gemeinsamen Güter angewiesen.

Noch schlimmer: Das Gegenstück dieser Art von Verhältnissen ist das Leben in Wohlstand und Überfluß. Tatsächlich lassen sich der Reichtum und die Anhäufung von Ressourcen nur in dem Maße aufrechterhalten, wie man anderen Menschen den Zugang zu diesen Mitteln versperrt. Das hohe Konsumniveau ist nicht nur der Hauptmotor der Umweltzerstörung, sondern es erzeugt auch diese Mechanismen der Ausschließung.

Die beste Umweltbewegung ist die Ausrottung der Armut

Die Lösung der Umweltprobleme ist derzeit undenkbar, wenn nicht die Probleme der Armut und des Ausschlusses gelöst werden.

Die Dringlichkeit dieser Aufgabe ist in der Umweltproblematik begründet, die das Überleben von Menschen betrifft. Ohne die Wichtigkeit der die ganze Erde betreffenden Probleme zu leugnen, müssen wir sagen: Die nachdrückliche Betonung der Ausdünnung der Ozonschicht oder der globalen Erwärmung können uns nicht von unseren eigenen unmittelbaren Problemen ablenken. Der Wirtschaftsökologe Bob Suttcliffe hat recht, wenn er warnend feststellt, daß «die Bevölkerungsmehrheit der Dritten Welt von heute an anderen, unmittelbarer wirkenden Ursachen sterben wird als an einer Klimaveränderung aufgrund der übermäßigen Erzeugung von Kohlenstoff[1]. Die Lösung findet sich für sie - das wird ganz zu Recht gesagt - in einer radikalen Veränderung der internationalen Beziehungen, die Schluß machen muß mit den Pressionen, die sie zwingen, einen bedeutenden Anteil ihrer Produktionserträge den reichen Ländern zu überlassen.» Wir können auf dieser Linie noch weiter gehen, indem wir erkennen, daß eine endgültige Lösung nur auf dem Weg der Überwindung dieser schweren Kulturkrise geschehen kann.

Sozialökologie und Theologie des Lebens

In der westlichen Kultur gibt es eine Metaphysik für unsere Auffassung von Natur. Unsere Wahrnehmung und unsere Bewertung und die Begriffsraster, die wir daraus abgeleitet haben, ordnen die Natur in einen Raster ein und weisen ihr ihren Rang zu. Nach und nach haben sowohl die Moderne als auch die Postmoderne die Natur jedweden transzendenten Aspektes entkleidet, der eine Anerkennung des Lebensplans, der die Ökosysteme beseelt, bedeuten würde. Das soll nicht heißen, daß man jede Metaphysik verneinte, sondern daß man sie ersetzt hat durch eine andere, die keinen Sinn übrigläßt für das Leben selbst. Alles wird verkehrt in bloße Mittel zum Zweck, und sowohl der Mensch als auch die Umwelt werden zum Humankapital oder zum Naturkapital. Die Zerstörung der Wälder oder der Mißbrauch des Arbeiters sind die neuen Formen der Effizienz im Management dieses Kapitals.

Die grundlegende Frage lautet, ob wir die Natur auf eine Anzahl von Dingen reduzieren, wenn wir sie beherrschen wollen. C. Lewis ist sich schon vor dreißig Jahren dieser Frage bewußt geworden, als er darauf hinwies, daß «wir immer dabei sind, die Natur zu erobern, weil die Natur der Name für das ist, was wir bereits erobert haben...»

Manche ökologische Modeerscheinungen der jüngsten Zeit bedeuten nicht notwendigerweise eine bessere Option. Es sind bloß in Symbole verpackte Moden, die nicht zu einer engagierten Aktion gelangen. Das ist etwa so, wie wenn man glaubte, wenn man ein T-Shirt mit dem Slogan «Rettet die Wälder!» anziehe, würden tatsächlich die Wälder geschützt. Eben deshalb hat so etwas eine starke Wirkung gesellschaftlicher Betäubung, weil es die Suche nach engagierten Entscheidungen für Aktionen, welche die Verhältnisse verändern, verhindert. Ebensowenig ist gedient mit einem isolierten Engagement zum Schutz einiger Pflanzen- oder Tierarten, wobei man das menschliche Drama, das uns von allen Seiten näherrückt, vergißt.

Die Herausforderung für Christen ist besonders deutlich und anspornend. Ihr Kampf für die Enteigneten muß zugleich ein Kampf für die Umwelt sein, und die Erhaltung der Natur muß zugleich eine soziale Sache sein.

Worauf es ankommt, sind deswegen tiefgreifende Veränderungen in der Art, wie die Menschen selbst den Kosmos betrachten. Wir denken hier an eine neue Metaphysik der Natur, die den Dualismus, der uns zu etwas von ihr Verschiedenem machen möchte, überwindet und uns das Geheimnis und die Großartigkeit wiederentdecken läßt, die darin liegen, daß wir Teil der Natur und Teil des Lebens sind. Hier liegt der wichtigste Beitrag der Sozialökologie zu einer Theologie, die sensibel ist für die Probleme der Umwelt und der Armut. Theologie kann nicht einfach bloß Theologie an sich sein. Aus einer solchen Selbstbescheidung nährt sich eine Theologie der Herrschaft oder der Hoffnungslosigkeit. Die wahre Theologie, die aus der Begegnung mit Gott entsteht, muß geschaffen werden im Engagement für das Leben. Und wie es dazu gekommen ist, daß eine Theologie der Befreiung geschaffen wurde, so ist es jetzt an der Zeit, diese zu einer Theologie des Lebens zu erweitern. Viele Basisbewegungen, sowohl in den Städten als auch auf dem Land, beteiligen sich schon an der Erfüllung dieser Aufgabe, und sie werden nicht auf die Akademiker warten. Hoffen wir, daß sie bei diesen Bemühungen nicht zu spät kommen, zu spät für die Menschen und zu spät für die Natur.

[1] Diese Aussage wird allerdings in absehbarer Zeit nicht mehr stimmen. Die Klimaveränderungen haben im Gegenteil, einem großen Konsens der Forscher zufolge, gravierende Auswirkungen auf die Ernährungssituation: «Eine Reihe von Konferenzen und Studien weisen ... auf eine sich anbahnende absolute Knappheit an Nahrungsmitteln = Hungersnot (FAO 1991, Hohmeyer 1992, Pimentel 1994) hin. Das sehr vorsichtig gerechnete Szenario der Studie des Fraunhofer Institutes für die Generaldirektion Umwelt der EU bezüglich der Auswirkungen der von uns mit hoher Wahrscheinlichkeit verursachten Klimaveränderungen ... kommt zur Schlußfolgerung, daß bis 2030 eine absolute (nicht verteilungsbedingte) Welthungersnot droht, die rd. einer Milliarde Menschen die Lebensbasis entzieht. D. Pimentel und sein Team gelangen zum noch dramatischeren Ergebnis, daß bei Weitermachen wie bisher ... in 100 Jahren die Tragfähigkeit der Erde bei angemessener Lebensqualität

nur mehr für zwei Milliarden Menschen reichen würde.» (H. Wohlmeyer, Wirtschaft und Ökologie, in: Diakonia 4/1994, 227) (Anm.d. Red.).

Bibliographische Hinweise

H. Assmann, Clamor dos pobres e «racionalidade econômica» (São Paulo 1990), 79 Seiten.
L. Boff, La espiridualidad franciscana frente al desafio del desequilibrio ecológico, in: Vida Espiritual 50 (1976) 50-61.
E. Gudynas, The Search for an Ethics of Sustainable Development in Latin America; in: J.R. Engel/F.G. Engel (Hg.), Ethics of Environment and Development (London 1990) 139-149.
E. Gudynas/G. Evia, Ecología social. Manual de metodologías para educadores populares (Madrid 1993), 239 Seiten.
J. Ramos Regidor, Hacia una reconversión socio-ecológica de la sociedad; in: Crisis, ecología y justicia social. Cuadernos de Peregrinos 2 (Montevideo 1991) 63-87.
F. Tudela, Desarollo y medio ambiente en América Latina y el Caribe. Una visión evolutiva. Ministerio Obras Publicas y Urbanismo (Madrid 1990).

Aus dem Spanischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

EDUARDO GUDYNAS

1960 in Montevideo, Uruguay, geboren; Koordinator von «Ambiente y Desarollo» im «Centro Franciscano y Ecológico» (CIPFE) und wissenschaftlicher Mitarbeiter im «Centro Latino Americano de Ecología social» (CLAES), beide in Montevideo; Koautor von «La Praxis por la Vida», einem Handbuch für die Methodologie der sozialen Ökologie (Ausgaben in Lateinamerika und Spanien). Promotor des Konzeptes einer «Multiversidad» als eines alternativen Zentrums für Studium und Praxis in Montevideo, dessen erster akademischer Koordinator seit seiner Gründung im Jahre 1989 bis 1994 er war. Anschrift: AyD - CIPFE, Canelones 1164, Montevideo, Uruguay.

Charles Richard Hensman

Prinzipien für eine sozio-ökologische Ethik

Die Beziehung zwischen Erde und Leben

Grundlage für die Aufstellung der in diesem Artikel diskutierten Prinzipien für eine an der Gesellschaft und der Umwelt sowie deren Verhältnis zueinander orientierten Ethik sind folgende Aspekte: erstens, das von dem Physiker David Bohm als «eine völlige Zersplitterung in unserer allgemeinen Einstellung zur Realität»[1] bezeichnete Phänomen; zweitens, die engen wechselseitigen Beziehungen zwischen den wiedererstarkten, dem Leben gerecht werdenden sozialen Praktiken *der Menschen*, überall auf der Welt, und der Erneuerung der lebendigen Erde; drittens, die Aufgabe, neue, nicht auf Ausbeutung angelegte, nicht-hierarchische, das Leben bereichernde Technologien und soziale Organisationen kooperativ und unter eigener Leitung zu schaffen anstatt zu versuchen, für die Zukunft eine idealisierte vorkapitalistische Vergangenheit zurückzugewinnen oder wiederherzustellen; viertens, die entschlossene und zügige, aber trotzdem von der Fähigkeit zum Mitleid geprägte Organisation der revolutionären und umfassenden Umgestaltung von gegenwärtigen Systemen und Auffassungen von Menschen, von Supermächten, herrschenden Klassen und Herren - mit dem Ziel, Zustände herbeizuführen, die für die Menschheit und die Erde gleichermaßen erfüllend, zeitgemäß, aufblühend und friedvoll sind, sei es in Eritrea oder Manhatten, in Shanghai oder Hamburg, in Mexiko Stadt oder auf Borneo.

Die Zersplitterung überwinden

Vor dreißig Jahren trafen sich die Premierminister von Sri Lanka (damals noch Ceylon) und Indien in Neu Delhi und trafen ein Abkommen über das Schicksal von etwa einer Million Menschen aus Arbeiterfamilien von

den Teeplantagen in den Berglandregionen, denen vorher bereits die Bürgerrechte entzogen und die «staatenlos» gemacht worden waren. Wie die schon seit längerem angesiedelten srilankesischen Tamilen und Muslime im Norden, Osten und in anderen Landesteilen, sprachen diese Nachkommen, die in der fünften, vierten oder dritten Generation von mittellosen Südindern abstammten, die in der Kolonialzeit von den Briten nach Sri Lanka gebracht worden waren, um die Kaffee- und Teeplantagen im Zentralhochland Sri Lankas aufzubauen, tamilisch.

Während der folgenden Jahre wurde die gewaltsame Entwurzelung und Verschiffung von Zehntausenden von Familien durchgeführt. Einige von uns, zu diesem Zeitpunkt noch nicht in Gefahr, protestierten gegen diese ungerechte und unmenschliche Behandlung unserer srilankesischen Mitmenschen, jedoch ohne Erfolg. Der Schmerz und die Verzweiflung der Opfer äußerten sich auf verschiedene Weise. Ein Betroffener setzte die Trauer darüber, von seiner geliebten und unbeschreiblich schönen Heimat weggerissen worden zu sein, in Poesie um. Aber die «Liebe» eines wenig gebildeten Arbeiters zu der unglaublichen Schönheit und der Friedlichkeit dessen, was die Fülle und die geübte Kunst der Natur über Jahrtausende geschaffen hatte, paßte nicht in die Berechnungen der ehrgeizigen Politiker. Sri Lanka war auf dem Weg dahin, daß in den 80er Jahren ein Zehntel seiner Bevölkerung als «Zwangsumsiedler» bezeichnet werden mußte[2].

Um die Plantagen herum, auf denen die kinderreichen Arbeiterfamilien in schäbigen, 10 x 15 m großen «Reihenzimmern» hausen mußten, verliefen Straßen und eine Eisenbahnlinie, von denen aus man einen wunderschönen Blick auf mehr oder weniger stark bewaldete Höhen, Berge und Täler hatte, die durchsetzt waren von kleinen terrassenförmig angelegten Bauernhofparzellen und den Hängen von gepflegten buschbewachsenen Teepflanzungen, alle üppig, in verschiedenen Grüntönen und vor Leben strotzend. Die Bindungen, aus denen die Familien der Plantagenarbeiter gewaltsam gelöst wurden, bezogen sich nur zum Teil auf ihre Wohnorte oder Arbeitsplätze. Sie bestanden eher zu der größeren Gemeinschaft - zu den Menschen, die sie bei Festen und bei politischen Veranstaltungen und Gewerkschaftsversammlungen trafen, und zu den sinhalesischen Dorfbewohnern. Dazu kam die Verbindung mit der Quelle des Lebens selbst. Erbärmlich bezahlt und mit wesentlich weniger Schulbildung und medizinischer Versorgung als ihnen eigentlich zustand, konnten viele von ihnen zumindest mit der Mutter Erde in ihrem schönsten Sinne kommunizieren. Der alte *Atharva Veda* enthält das wunderbare Gedicht *Bhumi Sukta*, bekannt als «Hymne an die Erde», und wer weiß, wie sehr die Erde selbst von der gewaltsamen Vertreibung ihrer Kinder verletzt war[3]?

Das Landesinnere Sri Lankas - seine «künstlerische» Perfektion und seine Fruchtbarkeit - war das Werk der Natur und des Menschen über Zehntausende von Jahren. Vor dreißig Jahren waren die Wälder mit ihrem vielfältigen Pflanzen-, Insekten-, Vogel- und Tiervorkommen noch «lebendiger» als heute. Der Glanz der Sonne, der die verschiedenen Schattierungen von grün, blau, rosa und weiß widerspiegelte, war reiner. Die Luft, der fruchtbare Boden und das klare Wasser, ständig aufgefrischt und angereichert durch das Ökosystem, besaß eine regenerierende Kraft. Die stille und ungestörte Wildheit dieser Berggipfel konnte auch Erleuchtung, geistige Erfrischung und den Ruf nach einem Neuanfang bieten[4].

Wie ihre Landsleute, die damals protestierten, so gibt es auch heute eine Menge Menschen, die der Ansicht sind, daß viele Dinge, die um sie herum geschehen, unmenschlich und unheilig sind: die Korruption in der Politik und den internationalen Beziehungen; die Herzlosigkeit und der Zynismus von Grupppen und Nationen, einschließlich ihrer eigenen, die denjenigen, die die größten Profite machen, darin folgen, nachteilige Artikel als «das, was die Öffentlichkeit will,» anzupreisen; die rücksichtslose Zerstörung von tropischen Wäldern; die Art und Weise, wie Wissenschaft getrieben wird; die Art und Weise, wie Frauen und Mädchen gedemütigt und verletzt werden; die Art und Weise, wie Millionen von Menschen dazu verurteilt sind, in Sichtweite von Milliardären ohne frische Luft und ohne Wasser in dunklen, schäbigen «ba-

stis» zu leben; die Diskriminierung von Minderheiten; der Betrug in Form von «Strukturanpassungsprogrammen» und GATT-Reformen; der religiöse Fundamentalismus verschiedenster Art und das Versäumnis, ihn ernst genug zu nehmen. Sprechen wir über die aus wirtschaftlichen Gründen notwendige Erfindung von effektiveren Methoden der Kontrolle gefährlicher Abgase aus den Millionen von Fahrzeugen, die die Autobahnen verstopfen und dadurch die Automobil- und Ölunternehmen nach oben bringen? Suchen wir nach wirtschaftlichen Wegen, wie man die giftigen Substanzen, die in Pflanzenschutzmitteln und Düngeprodukten enthalten sind, reduzieren kann? Jeder einzelne dieser Aspekte erweist sich als eines der großen und fortdauernden «Probleme», die das System immer wieder neu hervorbringt.

Einige Gruppen und Bürgerbewegungen leisten einen wertvollen Beitrag dazu, das Falsche richtigzustellen. Aber dies geschieht stärker als jemals zuvor auf dem Weg fragmentarischer Versuche, «Probleme» unter Verwendung der Standardkategorien zu definieren und in Angriff zu nehmen. Sogar im Rahmen von globalen Gipfeltreffen einiger NGOs und Regierungen untergraben die Versuche, diese Probleme zu lösen, kaum die «Infrastruktur» liberaler Voraussetzungen. Viel zu oft laufen sie auf einen fragmentarischen Ansatz von individualistisch eingestellten und zersplitterten Gruppen hinaus, die willkürlich mit politisch-wirtschaftlich-kulturellen Widersprüchen und Einheiten umgehen. Die maßgeblichen Regierungsstellen auf der ganzen Welt unterstützen derartige NGO-Aktivitäten wahrscheinlich finanziell, da sie den Menschen helfen, mit ihren Frustrationen und Entbehrungen zu leben. Das entscheidende Problem, wie die Menschen kreativ werden können, so daß Gesellschaftssystem, Geschlechter, wirtschaftliche Zusammenschlüsse, Nationen, Klassen und Kasten in eine andere Beziehung zueinander und zur Erde als einem lebenden System treten, erfordert eine andere Art von Tagesordnung[5].

Die Versklavung und den Mißbrauch von Menschen w i r k l i c h beenden, und damit die Entfremdung des Meschen von der Natur beenden

Bei einigen Gruppen gibt es eine weltweite Tendenz, sich öffentlich über die vom Menschen verursachte Umweltzerstörung zu entrüsten und dagegen anzugehen, dabei jedoch die verzweifelten Kämpfe gegen die vom Menschen verursachte Vernichtung des größten Teils der Menschheit zu ignorieren. Darüber hinaus gibt es die Tendenz, die menschlichen Lebensaktivitäten als die größte Bedrohung für das Erdenleben zu betrachten, ja sogar die Befriedigung der Bedürfnisse jedes einzelnen Menschen als das Hauptproblem der Ökologie anzusehen. Es ist überflüssig zu sagen, daß dies ein «für den Norden typisches» und auf Europa zentriertes Verständnis der menschlichen Identität und der menschlichen Fähigkeiten sowie davon ist, was aus einer postkapitalistischen Technologie und Lebensweise werden kann. Man stellt sich nicht den Fragen, auf welche Kosten, von wem und für wen und durch wessen Autorität die Welt neu organisiert und geleitet werden sollte.

Mehr als der Umfang dieses Artikels erlaubt, könnte man über die Schönheit/Güte *(towb)* des Erdenlebens, das ins Leben gerufen wurde und immer noch wird durch das Wort des Schöpfers (Gen 1,11-25), sagen; und auch über Jahwes durch Mose gegebene Zusage «Mir gehört die ganze Erde» (Ex 19,5; 9,29). Sie gehört nicht dem Pharao. Sie gehört nicht dem Geld. Die ganze Schöpfung ist Teil der Wirtschaftspolitik der neuen Ordnung. Man muß nur einmal das Ausmaß der Anspielungen auf das «wirkliche Leben» bei Lukas (6,20-49; 12,1-34;54-59) betrachten. In den 40.000 Jahren der Aktivität des menschlichen Lebens haben die Menschen zusammen mit der Natur mit ihrer - um es mit Karl Marx zu sagen -»natürlichen» «Potentialität,» «Kreativität,» «Vitalität selbst» gearbeitet, um die materiellen Gegebenheiten des Lebens zu verändern und verschiedenartig zu gestalten[6]. Es ist die spezifische Auffassung von «Wachstum und Entwicklung», die die Schöpfung bedroht, da sie uns in unserer Fähigkeit zu arbeiten ständig von denjenigen unserer Mitmenschen abhängig macht, die sich die

Früchte sowohl des Erdenlebens als auch der menschlichen Kreativität als Privatbesitz angeeignet haben.

Der Mensch ist ein Geschöpf, das Geschichte schreibt. Die alte Geschichte, die sich als Geschichte von Gewalt, Stolz, Habgier und Selbstgefälligkeit erwiesen hat, setzt sich bis in die Gegenwart fort. Vor mehr als 10.000 Jahren begannen einige Menschen damit, sich als Herren aufzuspielen und ein Monopol über die Ressourcen der Erde zu errichten, über Frauen zu herrschen und andere Menschen für sich arbeiten zu lassen. Sie maßten sich die Macht und das Recht zu regieren an, sie nahmen für sich das Recht in Anspruch, sowohl unterworfene Völker als auch Tiere zu Tode arbeiten zu lassen, zu töten, wenn es ihnen gefiel. Diese komplexe Geschichte, die das alte ägyptische, assyrische und römische Reich sowie den modernen britischen, französischen und US-amerikanischen Herrschaftsbereich umfaßt, ist das Thema, das uns heute beschäftigt. Wenn dies die einzig mögliche Form von Geschichte ist, wenn die ohne Maßen konsumierenden, von Profit besessenen, gesetzlosen, sich überall auf der Welt einmischenden, anderen Staaten ihre Unabhängigkeit verweigernden Supermächte wirklich «das auserwählte Volk» sein sollten, Abbilder des wahren menschlichen Erfolges, dann werden die überwiegende Mehrheit der Menschen wie auch die Erde der Unterwerfung unter todbringende Prozesse nicht entgehen können. Eine Art «Heiligkeit» kann nur durch «Unweltlichkeit» und Passivität erlangt werden. Aber da *gibt* es noch eine andere Geschichte, die durch den Glauben an ein Versprechen, durch Hoffnung und Liebe, mit einem Mandat, Rationalität und Werten, die nicht denen des noch so «aufgeklärten» Imperialismus entsprechen, aufrechterhalten wird.

Diese andere Geschichte wird vom *Volk* als einer Klasse gemacht - von denen, die ohne Land, auf dem sie leben und spielen können oder mit dem sie arbeiten können oder von dem sie erhalten können, was sie zum Arbeiten und zum Leben brauchen, waren oder sind; von denen, deren Vitalität und Kreativität unterdrückt worden sind; von denen, die ohne das Wasser, die Luft, das Licht, von dem wir bereits gesprochen haben, leben müssen; von denen, besonders den Frauen, deren Körper nicht ihnen gehört und die nicht den Platz haben, sich zu bewegen, was selbst den ärmsten Männern ihres Volkes zugestanden wird; von denen, deren tägliche Arbeit all ihre Vitalität und ihre gesamte Zeit aufbraucht. So ist die Geschichte der Befreiung - in der die Wiederherstellung des Landes für Gottes Geschöpfe ihren Anfang nehmen wird, eine Geschichte in Reichweite von Gottes Sorge, eine Geschichte, in der Herrscher, Grundbesitzer und Unternehmensleiter gerichtet werden, und vieles mehr - die neue Geschichte. Nur in einer Weltordnung, in der die Würde, Gesundheit und menschliche Verantwortung der Hunderten von Millionen, die wirklich verhungern, derjenigen, die keinen Platz zum Leben haben, der Millionen, denen ein Arbeitsplatz vorenthalten wird, um die Profite hoch zu halten, derjenigen, die kollektiv anderen vollkommen untergeordnet werden, wiederhergestellt wird, in der die Kriegstreiberei beendet wird, wird diese Sorge um das Erdenleben an oberster Stelle auf der Tagesordnung stehen. Nicht die Ausrottung von Hunger, Arbeitslosigkeit und Armut wird Gaia zerstören, sondern vielmehr das Weiterbestehen des Kapitalismus.

Die Menschen, die hier, dort und schließlich überall das Land und ihre Vitalität als Geschenk zurückerhalten, werden lernen müssen, miteinander menschlich zu leben. Gott hat versprochen, ihnen zu zeigen, wie - ungeachtet dessen, ob sie «Bhuddisten», «Hindus», «Muslime» oder «Christen» sind. Sie werden es anhand von Experimenten und Erfahrung lernen. Aber sie werden mit Sicherheit von den Herren des alten Systems gehaßt und verleumdet werden. Zweifellos werden sie lernen, genügsam zu leben, Wasser zu sparen, von Menschen überwachte Technologien einzuführen, Genossenschaften zu gründen, wie damals in China, und die Macht zu verteilen. Für die große Masse der in den Städten lebenden Bevölkerungsgruppen, wo man mit Mieten und Vermieten, Kaufen und Verkaufen von «Grundbesitz» hohe Gewinne erzielen kann, aber auch für die Armen, die eine neue Beziehung zu den Quellen von sauberem Wasser, frischer Luft, Sonnenlicht, Nahrung und Wohnung herstellen müssen, wird das eine

außerordentlich schwierige Aufgabe sein. Sie werden lernen müssen, wie man nach Jerusalem kommt. Wenn sie gewissenhaft und beharrlich sind, kann ihr Glück und ihr Friede die Bedrohung für die Umwelt nicht verschlimmern[7].

Die Entwicklung zu selbstbewußten Schöpfern einer Ära nach Vasco da Gama

Das Vasco-da-Gama-Zeitalter, dessen Ende der indische Historiker K.M. Panikkar optimistisch für die 50er Jahre unseres Jahrhunderts erwartet hatte, wird nun bald 500 Jahre alt. Wir in Sri Lanka erreichten es 1505, unsere Nachbarn in Malacca 1511. Was westliche Historiker fälschlicherweise als «Reisen der Erforschung und Entdeckung» beschreiben, diente in erster Linie dem Zweck der Eroberung, Besetzung, Annektierung und Ausbeutung von soviel Land und so vielen Völkern, wie man mit Gewinn besiegen konnte. Wie bereits seit einiger Zeit in Lateinamerika, entsteht auch für uns in diesem Teil der Dritten Welt mittlerweile das Bewußtsein, daß die kolonialistischen und imperialistischen Formen der Beziehungen zwischen den Völkern, wenn sie sich auch in einigen wenigen Punkten als nützlich erwiesen haben, letztendlich nur die Plünderung und Zerstörung von materiellen und kulturellen Produkten, die im Laufe von Zehntausenden von Jahren entstanden waren, die Entstellung und Zerstörung von empfindlich konstruierten Formen der Lebensaktivität, den Verlust von komplexen und bedeutungsreichen Vokabularien, das Verschwinden von Hunderten von Sprachen, und den Verlust von verschiedenen Arten und Völkern mit sich gebracht haben. Was gegenwärtig von den heutigen Nachfolgern der portugiesischen Invasoren im Hinblick auf die biologische Vielfalt oder die ethnischen Probleme in unseren Ländern geforscht, entdeckt und untersucht wird, ist Teil eines Unterwerfungs- und Verarmungsprozesses, der endgültig beendet werden muß.

Einige Bürgerbewegungen, die umfangreichen «Entwicklungs»-projekten, die mehr Schaden als Nutzen bringen würden (wie die dagegen Protestierenden behaupten), Einhalt gebieten wollen, haben Weltberühmtheit erlangt. Andererseits werden Industrieunternehmen, die die Umwelt verschmutzen, verwarnt, verschmutzte Wasserwege gereinigt, neue Technologien entwickelt: diese Dinge werden als «menschenfreundlich» gefördert und verkauft. Dieser Artikel ist nicht der angemessene Ort, nochmals die Geschichten aufzuzählen. Im Rahmen einer Diskussion über sozialethische Prinzipien lautet die Frage, die wir an diesem Punkt stellen müssen: Ungeachtet dessen, wie heldenhaft sie sein mögen - wie gut sind die einzelnen Versuche wirklich dazu geeignet, zu reformieren und Abhilfe zu schaffen, neu zu organisieren und Richtlinien zu erlassen, so daß die Erde für eine «nachhaltige» Art der Nutzung bewahrt werden kann?[8]

In Asien, insbesondere in Südasien, gibt es vielleicht mehr als anderswo eine einflußreiche Tendenz dazu, die Prinzipien für eine sozio-ökologische Ethik als völlige Ablehnung von «Entwicklung» und Modernisierung der Art, wie sie in europäischen und unter europäischem Einfluß stehenden Gesellschaften und Kulturen erlebt worden ist, zu begreifen. Nicht nur die Zerstörung der Umwelt, sondern andere katastrophale Entwicklungen (z.B. im Gesundheitswesen) können, so wird behauptet, aufgehalten und umgelenkt werden, wenn man zurück in die Vergangenheit geht und neu beginnt. Es gibt einflußreiche und außerdem sehr bekannte Stimmen, die in diesem Zussammenhang berücksichtigt werden müssen. Ähnliche Argumente werden auch von weniger berühmten Menschen als z.B. Vandana Shiva in Indien geäußert[9]. Aufgrund der langen, sehr komplexen und immer noch nicht ausreichend erforschten Geschichte der in Südasien lebenden Völker, ganz abgesehen vom restlichen Teil dieses stark bevölkerten Kontinents, wird die Diskussion dieses Themas sehr kontrovers verlaufen. Im Zusammenhang mit unserer gegenwärtigen Diskussion müssen wir jedoch zumindest auf folgende Fragen hinweisen: Können Anhänger ihrer eigenen Staats- oder Stammestraditionen die Verwirklichung einer imaginären oder realen «idealen» vorindustriellen Gesellschaft anstreben, während der überwiegende Teil der Menschheit, vier Milliarden Arme, darüber entscheident, wie sie in ein 21. Jahrhundert

gelangen können, das fortschrittlicher ist als jenes, das sich die Top-Unternehmen, Banken, Rassisten, Chauvinisten und christliche und andere Fundamentalisten vorstellen? Können wir wirklich eine alternative Weltordnung des Voneinander-Lernens und des gegenseitigen Respekts, die alle Aspekte des Lebens umfaßt, schaffen? Können wir die Kritik an der «Entwicklung» von einem Gesamtplan trennen, der weltweite Netzwerke von Aktionen von unten durch die Menschen der Welt umfaßt, die Entrechteten, unsere Schwestern und Brüder, die schon bei ihrer Geburt als so gut wie tot abgeschrieben worden sind?

Alle Völker verfügen über die verschiedensten schöpferischen Fähigkeiten. In diesem Land wird bereits seit dem 9. vorchristlichen Jahrhundert Eisen hergestellt. Seit dem ersten Jahrhundert n. Ch. hat die namenlose Masse der srilankesischen Bevölkerung bemerkenswerte Systeme zu Wasserkonservierung, -verteilung und -gebrauch entworfen und gebaut. Überall auf der Insel lernte man, den Reichtum und die Verschiedenartigkeit des Erden-Lebens zu verstehen, und entwickelte es weiter. Natürlich waren Millionen von Jahren (vorausgesetzt wir akzeptieren die geologische Standardzeitrechnung) der kreativen Macht der Natur in diesem Teil der Erde verantwortlich für die Tatsache, daß Sri Lanka von allen asiatischen Ländern die größte Vielfalt an Ökosystemen und die meisten genetischen Arten aufweist. Aber auch die Produkte der menschlichen Erfindungsgabe müssen in Zusammenarbeit mit der Natur bemerkenswert gewesen sein. Nehmen wir z.B. die Kulturrassen (von Menschen entwickelte Rassen und Varietäten): Von den 120.000 auf der ganzen Welt bekannten Varietäten verschiedener Kulturrassen im Reisanbau wurden 2800 auf dieser kleinen Insel entwickelt. Mit ihren natürlichen Entwicklungsmöglichkeiten können sich «ganz normale» Frauen, Männer und Kinder, die eine enge Beziehung zu bestimmten Bereichen, seien es Muster, Produktionstechniken usw., haben und sich darin gut auskennen, noch heute auf das aus der Erde entspringende Leben beziehen, es verändern und bereichern[10].

Die Unterwerfung von immer mehr Ökonomien unter die Herrschaft des Kapitals und der Marktkräfte ist als Triumph der ökonomischen Rationalität glorifiziert worden. Was die Erde auch immer hervorbringt oder die Menschen geschaffen und organisiert haben, wird nur als «Ressource» in Teilen (z.B. Elefantenstoßzähne) oder im Ganzen für eine gewinnbringende Weiterverarbeitung oder für den Handel betrachtet. Das, was für Generationen seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden Teil einer Gattung, einer physischen oder spirituellen oder emotionalen Stärkungsquelle, einem Ökosystem gewesen ist, fängt an auseinanderzufallen und zu verschwinden. Gerade der Gedanke, daß mit «Kleinigkeiten», für deren Hervorbringung die Natur Millionen von Jahren gebraucht haben mag, gehandelt oder sie als «Ressourcen» verbraucht werden, um sinnlose Dinge herzustellen, entspringt der Vorstellung von Privatbesitz und von einem von den Vereinigten Staaten dominierten Weltmarkt.

Die ökologischen Veränderungen, die die Tatsache, daß die Natur zur Ware gemacht worden ist, mit sich gebracht hat, untergraben die Grundlage für Sri Lankas ökologische Vielfalt. Die verschiedenen Arten von Wäldern z.B. bilden nicht nur die Heimat für wertvolle Getreidepflanzen, Bäume, Insekten und Mikroorganismen. Sie schützen die in reichem Maße lebenspendende Erdoberfläche (den Erdboden mit seinen Mikroorganismen), sie regeln die Wasserversorgung, beeinflussen das Klima und fördern eine Menge von ökonomischen Aktivitäten: die Domestizierung, Kultivierung oder das Sammeln von wilden Früchten und Nüssen, Kräutern, Gemüse, Gewürzen, Heilpflanzen, Bambus, Rattan, Leder und Fasern; sie unterstützen viele unterschiedliche örtliche Industrieunternehmen und decken die täglichen Versorgungsbedürfnisse ab. Sie erhalten wertvolle, bisher noch unentdeckte genetische Ressourcen. Aber da ist noch mehr, was der «Kaufkraft» der sehr Reichen zur Verfügung steht: die verschiedenen Arten von Graslandschaften und die Mangroven, Schlammzonen, Flüsse und Teiche.

Die Abholzung zum Zwecke der Sicherung ausländischer Märkte und lokaler Unternehmen, Monokultur, «Strukturanpassungsprogramme» und großangelegte «Entwicklungsprojekte», die die Politiker für sehr lukrativ

halten, sind totbringende Geschäfte. Früher wurde gesagt, daß die Insel zu Beginn des Jahrhunderts zu ca. 70% von tropischen Wäldern bewachsen war. 1956 zeigte der erste wissenschaftliche Überblick, daß der Waldbestand auf 44% gesunken war, auf ca. 2,87 Millionen Hektar. 1992 waren nur noch 20,2% des Tropenwaldes (1,33 Millionen Hektar) übrig, und die Tendenz ist weiterhin sinkend, um 54 Hektar jährlich. Daß der Großteil der Menschen im vergangenen Jahr zweimal zur Wahl gegangen ist, lag an den unabhängig und demokratisch ausgearbeiteten *srilankesischen* Lösungen für das Landproblem und der beängstigenden Zunahme von Gewalt und massiver Korruption.

Lebenbringendes Leben muß eine gerechte und umfassende Neuordnung der ganzen Weltordnung bedeuten

Muß sich auf die eigenen Möglichkeiten besinnen heißen, daß Bürgerorganisationen in verschiedenen Ländern unabhängig voneinander arbeiten müssen? Heißt es, daß sie in all unseren Ländern oder Regionen (z.B. Mittelamerika, oder Maghreb oder Südostasien) nur intern zusammenarbeiten dürfen? Die Antworten auf diese Fragen müssen uns dazu führen, uns darüber klar zu werden, ob die Beendigung von todbringenden Arten der Behandlung von Menschen (als einem Geschlecht, einer Rasse, einer Klasse Angehörende) durch lokale Reformen verwirklicht werden kann. Wenn das nicht möglich ist, müssen wir dann nicht für eine grundlegende und weltweite Veränderung kämpfen und arbeiten, und uns dabei besonders auf Nordamerika, Japan und Westeuropa, auf die marktbeherrschende und imperialistische «eine Welt» konzentrieren, die die Menschen und die Erde im Würgegriff hat[11]?

Gehen wir von den Grundlagen aus: Milliarden von «normalen Menschen» in Hunderttausenden, vielleicht Millionen von Ortsgemeinden und Regionen, können damit aufhören, mit den todbringenden Verursachern der alten Geschichte zusammenzuarbeiten. Unsere Heimatgemeinde ist der Ort, von dem wir kommen und zu dem wir wieder zurückkehren. In ihm und um ihn herum werden die täglichen und die auf ein ganzes Leben ausgerichteten Taten der Liebe und des Dienstes ausgeführt, finden weiterhin Feiern statt und werden die Freuden des Lebens am häufigsten erfahren. Er darf kein Ort sein, von dem uns irgendein schwerbewaffneter Mann vertreiben kann oder in den Abwässer abgeleitet oder Abfälle abgeladen wird. Er sollte kein Ort sein, den man für den langen Weg zur «Arbeit» morgens hungrig und müde verläßt und zu dem man völlig erschöpft von der Reise und von der schweren Arbeit unter Befehlen mit kaum etwas in der Geldbörse oder in den Taschen wieder zurückkehrt. Wir rufen uns in Erinnerung, womit dieser Artikel begonnen hat: der Glanz, der vom Grün und den Blumen widergespiegelt wird; die frische und kräftigende Luft, die von der Erde kommt; das sprudelnde und unverschmutzte Wasser, zum Trinken, Baden und Abkühlen; der zum klaren Himmel hin offene Platz, in dem Kinder und Erwachsene spielen, tanzen und erzählen können. Wir können ergänzen: das entspannte, sichere, nützliche, gute und friedliche Leben in Harmonie mit anderen Gemeinschaften und mit der Natur[12].

Wenn ich einen Markt suchen würde, auf dem ich das alles bekommen kann: Wo würde ich ihn finden? Wie Millionen von anderen Menschen mag es mir nichts ausmachen, zehn Jahre lang dieselbe ausgewaschene Kleidung, Bluse, Hemd, Rock, Hose oder Sarong zu tragen, und dieselben Töpfe und dasselbe Geschirr zu verwenden, selbst wenn es ein bißchen zerbeult und angeschlagen ist. Das im Fernsehen und auf den Werbeplakaten wieder und wieder ausgelassen angepriesene «Leben» bringt kein schmackhaftes und gehaltvolles Essen und Trinken auf den Tisch, keine Freude, Zufriedenheit, Freundschaft, Frieden. In diesem Leben ist das allerbeste, was man tun oder geben kann, für den Großteil der Menschheit nicht erwünscht. Man muß sich das Leben, das man leben will, selbst schaffen.

Viele der Dinge, die meine Nachbarn und ich brauchen und möchten, können wir in gemeinsamer Arbeit und mit wenig Aufwand an Zeit, Energie und Material herstellen. Die Nutzung der motorisierten Fahrzeuge und der Ölverbrauch können um 75% gesenkt werden.

Neue Maschinen müssen entworfen und das Wohnen neu organisiert werden. Designer, Maschinisten, Handwerker, Fischer, Maurer, Geschichtenerzähler, Lehrer, Schriftsteller, Städtebauer, Transporteure und so weiter: Wer sind sie anderes als wir selbst. Und das Land mit seiner Fruchtbarkeit: Wem sonst gehört es als der Natur und uns selbst? Um eine menschlich schöpferische Ordnung zu verwirklichen, muß vieles, was jetzt heilig ist, zerstört werden. Von einer großen Menge (im Wert von Hunderten von Billionen) von Dingen, die unsere Erde heute überhäuft und die für höchst wertvoll und von ewiger Dauer gehalten wird, werden wir keinen Gebrauch mehr machen, sie wird überflüssig oder umgewandelt werden - um Platz zu schaffen für neue, dem Menschen dienende und erdenfreundliche Technologien, entspannte, kreative Gesellschaften und demokratisch kontrollierte Arbeitsorganisationen. Es muß einen neuen Lebensstil geben. Nur durch die Erfahrung des Kampfes um die Wiederentdeckung unserer verlorenen Menschlichkeit können wir Gottes Versprechen von einem neuen Himmel und einer neuen Erde in unseren Blickwinkel rücken.

[1] D. Bohm, F.D. Peat, Science, Order and Creativity (Bamtam Books 1987) 12.

[2] Vgl. University Teachers for Human Richts (Jaffna), Someone Else's War (Colombo 1994); R. Hensman, Journey Without a Destination (Colombo 1994).

[3] Eine Übersetzung dieses Gedichtes in die englische Sprache ist enthalten in R. Panikkar, The Vedic Experience (Pondicherry 1983).

[4] E.O. Wilson, The Diversity of Life (London 1992) spricht von «Biophilie, den Beziehungen, die die Menschen unbewußt zum Rest der Schöpfung suchen. Zur Biophilie kann die Vorstellung der Ursprünglichkeit dazukommen, nach der das ganze Land und die Gemeinschaften von Pflanzen und Tieren noch von der Inbesitznahme des Menschen verschont waren ...» 334. Vgl. den «heiligen Boden» der Mose-Geschichte in Ex 3,1-6.

[5] Vgl. die Diskussion in Bohm und Peat, Science, Order and Creativity, 205ff, und das Kapitel 6 über die Kreativität. Nach Bohm «führt uns die Grundhaltung, auf die in Anmerkung 1 oben Bezug genommen wird, dazu, uns immer auf Einzelprobleme zu konzentrieren, selbst wenn sie ganz offensichtlich in einem größeren Zusammenhang stehen.»

[6] Um die aktuelle Relevanz von Marx' Naturverständnis und seinen Bezügen zum Menschen für uns heute verständlich machen zu können, müssen wir uns im jeweiligen Kontext mit den zahlreichen Anspielungen beschäftigen, die oft nur nebenbei in seinen Werken erwähnt werden, z.B. in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten, in den Grundrissen und im Kapital, Bd. 1.
(Anm. d. Redaktion: Der Verfasser verweist hier auf eine Reihe von Anspielungen aus dem «Kapital», Bd. 1, und verweist auf die Seitenzahlen einer englischen Ausgabe. Dies kann nur sehr schwer im deutschen Text verifiziert werden. Stellvertretend geben wir hier die bekannteste diesbezügliche Passage aus dem «Kapital» wieder: «Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z.B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter» [K. Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW 23, 529f]).

[7] Ohne sich wieder darauf zu besinnen, in täglichem Kontakt zum Rest des Erdenlebens zu leben, wird es Stadtbewohnern schwerfallen, sich ihrer Ursprünge, ihrer Identität und ihrer Verantwortung bewußt zu werden. R. Sheldrake, The Rebirth of Nature (London 1990), hat einige in diesem Zusammenhang interessante Aspekte beizutragen.

[8] Wenn E.O. Wilson, The Diversity of Life, schreibt, daß «der Mensch auf dem Weg ist, Methoden zu entwickeln, um höhere Erträge aus den bisher ungenutzten Gebieten zu erzielen, ohne sie zu vernichten, und so der unsichtbaren Hand der freien Marktwirtschaft einen grünen Daumen zu verleihen» (271) und weiter über die «bioökonomische Analyse» (305ff) spricht, ist seine «andauernde Umweltethik» viel zu naiv und unkritisch.

[9] Vgl. A. Nandy (Hg.), Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity (Delhi 1988).

[10] In einem unveröffentlichten Arbeitspapier mit dem Titel «Aspects of Peasant Subsistence in India in the International Context of Commoditisation of Production» (Aspekte des Lebens in der Landwirtschaft in Indien im internationalen Kontext der Kommoditierung der Produktion) hat Prof. Utsa Patnaik von der Nehru-Universität aufgezeigt, daß Indien und China während ihrer Industrialisierung in den letzten vierzig Jahren ihre private landwirtschaftliche Produktion wie auch die Nahrungsmittelproduktion pro Kopf um wesentlich eindrucksvollere Raten gesteigert haben als die kleineren Länder Großbritannien und Japan während der Industrialisierung.

[11] Eine breitere Diskussion müßte auch Samir Amins Thesen zur «Abkoppelung» berücksichtigen.

[12] In diesem Sinne sollten Jes 32,15-20 und Ezek 34,23-31 verstanden werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

CHARLES RICHARD HENSMAN

wurde in Nallur auf Sri Lanka geboren und lebt heute in der Nähe von Colombo. Von 1956 bis 1957 studierte er Theologie an der Yale Divinity School. Von 1958 bis 1961 war er als Forschungssekretär des Rates der Kirche von England in Übersee tätig. Er arbeitet u.a. als Herausgeber, Dozent, Laientheologe. Er gehört der Jubilee Group und der EATWOT an und ist stellvertretender Vorsitzender der Sri Lankan Association of Theology (SLAT). Veröffentlichungen: China: Yellow Peril? Red Hope? (London 1968); From Ghandi to Guevara (London 1970); Rich against Poor (London 1971); Agenda for the Poor: A Reading of Luke (Colombo 1992); New Beginnings: The Ordering and Designing of the Realm of Freedom, 2 Bde (Mount Lavinia, 1992,1994) sowie einige Werke über Sri Lanka. Anschrift: 23/1 Dharmapala Road, Mount Lavinia, Sri Lanka.

Rosino Gibellini

Zur Theologie der Ökologie

«Schöpfung am Abgrund» - so hat Günther Altner eine der ersten theologischen Abhandlungen zur ökologischen Krise überschrieben [1], die mit dem Bericht des Club of Rome unter dem Titel «Die Grenzen des Wachstums» in das Bewußtsein einer internationalen Öffentlichkeit getreten war[2]. Bemerkenswert ist dabei der Wechsel der Perspektive, den die ökologische Problematik in der Auseinandersetzung des Christentums mit der modernen Welt ausgelöst hat.

In der Debatte während der fünfziger und sechziger Jahre über die Säkularisierung hat die Theologie geltend gemacht, der Prozeß der Herausbildung der Moderne sei eine legitime Folge des christlichen Glaubens; in der ökologischen Debatte, die in den siebziger Jahren begonnen hat und noch andauert, ist die Theologie damit beschäftigt, das Christentum von der Verantwortung für das Entstehen des Anthropozentrismus der Moderne zu entlasten. Allerdings darf dies nicht als ein Wechseln der Fronten gewertet werden, es handelt sich vielmehr um eine differenziertere Sicht des Verhältnisses des Christentums zur Moderne.

1. Für eine theologische Ethik der Verantwortlichkeit

In seiner theologischen Untersuchung über die Säkularisierung mit dem Titel «Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit» (1953) hat Friedrich Gogarten die Unterscheidung von zwei Formen der Säkularisierung eingeführt: die Säkularisation als legitime Folge des christlichen Glaubens und den Säkularismus als eine Fehlform der Säkularisation. Im ersten Fall ist die Freiheit des Menschen eine «gebundene Freiheit», die vor Gott für die Welt verantwortlich bleibt; im zweiten Fall wird die Freiheit des Menschen zu einer schrankenlosen Freiheit: aus Selbständigkeit wird Selbstbehauptung, wie an der säkularistischen Anthropologie der Moderne abzulesen sei[3].

Gogarten entfaltet nicht im einzelnen das Thema der Verantwortlichkeit des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Welt und der Natur, wie sie heute unter dem Begriff der ökologischen Krise abgehandelt wird, aber in der Formulierung seiner These über die Säkularisation, die von einem theologiegeschichtlichen und systematischen Standort aus erfolgt, verbindet er die Autonomie mit der Verantwortlichkeit. Wolfhart Pannenberg hat die These Gogartens folgendermaßen

kommentiert: «Zwar hatte Gogarten bei der Ausarbeitung dieser Darstellung noch nicht die ökologische Krise im Blick. Aber seine Unterscheidung zwischen Säkularisation und Säkularismus erfährt durch diese Krise ihre eindringlichste Illustration und Rechtfertigung.»[4] Und deswegen biete die biblisch-christliche Anthropologie, wenn sie korrekt entwickelt werde, mehr Handhabe zur Bewältigung der ökologischen Krise als die absolute Autonomie der Kultur der Moderne[5].

Diese aus der Sicht der systematischen Theologie formulierte These wird durch neuere historische Untersuchungen bestätigt. Udo Krolzik hat in seiner Arbeit «Umweltkrise - Folge des Christentums?» mit viel Gelehrsamkeit die gesamte Überlieferungsgeschichte der Interpretation von Gen 1,28 («macht euch die Erde untertan») nachgezeichnet, die sich vom biblischen Auftrag der Unterwerfung der Welt herleitet, und er hat die neuen Elemente herausgestellt, die in der Moderne damit verbunden wurden. Besondere Erwähnung verdient in dieser Überlieferung Hugo von St. Viktor, der sich in seinem Didascalion (ca. 1130) zum Fürsprecher der neuen Fertigkeiten der Mechanik macht und vom Menschen als Herrn und Eigentümer (dominus et possessor) spricht, der die sichtbare Welt beherrscht, als wäre sie eine Maschine. Im mittelalterlichen Denken ruht jedoch die Herrschaft auf einem religiösen Fundament, insofern der Mensch auf göttliche Erleuchtung und Offenbarung angewiesen ist. Mit Bacon und Descartes beginnt eine Umkehrung des biblischen Begriffs der Herrschaft über die Erde in Richtung auf einen radikalen Anthropozentrismus, und diese Umkehrung führt, im Zusammenhang mit weiteren kulturellen und technologischen Faktoren, schließlich zum Raubbau an der Natur. Überraschend ist dabei, daß Theologie und christliche Ethik zur fortschreitenden und illegitimen Ausdehnung der technisch-industriellen Entwicklung in der modernen Welt schweigen[6].

2. Ende der Anthropozentrik?

Die theologische Reflexion ist über die These der Säkularisierung insofern hinausgegangen, als sie die Frage gestellt hat, ob der Mensch in der Sicht der Bibel die Krone der Schöpfung sei. Mit seinem eindrucksvollen Werk «Gott in der Schöpfung» (1985) hat Jürgen Moltmann Korrekturen in der Theologie angemahnt[7]. Es scheint im Christentum eine stillschweigende Aufteilung der Kompetenzen zu geben: Die Natur wurde der Wissenschaft und der Technologie überlassen, während die Theologie für sich die Geschichte reklamiert, die sie als Heilsgeschichte interpretiert. Damit gibt aber die Theologie keine Rechenschaft darüber, wie der Glaube sich in der Schöpfung auswirkt. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit, «die Geschichte abzukühlen», das heißt, vom Anthropozentrismus der Moderne überzugehen zum kosmologischen Theozentrismus der Bibel: Der Mensch und seine Geschichte werden eingefügt in das um vieles größere «Öko-System Erde». So entwickelt Moltmann mit seiner Abhandlung die Grundzüge einer ökologischen Schöpfungslehre.

Gott hat die Welt aus Liebe und zu seiner Verherrlichung erschaffen. Die Schöpfungslehre wurde bisher als «Lehre vom Sechstagewerk» (das sog. Exameron) dargelegt, in der der siebte Tag nicht mehr eigens bedacht wurde. Es geht nun darum, die «Theologie des Sabbats» wiederzuentdecken und in die Schöpfungslehre zu integrieren. Die «Sabbatlehre» der Schöpfung umfaßt das «Sechstagewerk», aber auch den siebten Tag, an dem Gott ruhte und sich an seiner Schöpfung freute. Dann ist aber nicht mehr der Mensch die Krone der Schöpfung, sondern vielmehr der Sabbat. Nach Moltmann ist es die anthropozentrische Weltsicht der Moderne, die den Menschen als Vollendung und Krone der Schöpfung sieht, und nicht die theozentrische Weltsicht der Bibel. In der Geschichte der Schöpfung ist sicher der Mensch das letzte Geschöpf, aber das letzte Geschöpf vor dem und für den Sabbat. Sinn und Ziel der Welt ist nicht der Mensch, sondern Sinn und Ziel der Welt und des Menschen liegen in Gott: in seiner Verherrlichung.

Der Moraltheologe Alfons Auer - Autor einer «Umweltethik» (1984, ²1985, mit einem bemerkenswerten neuen Vorwort) - vertritt jedoch die Position, die Theologie müsse ihre

«anthropozentrische Option» aufrechterhalten: «Die Natur kommt zu sich selbst nur im Menschen, nur in ihm erfüllt sich ihr Sinn.»[8] Die Sonderstellung des Menschen in der Natur bringt es mit sich, daß er nicht nur sich selbst zu vertreten hat, sondern ihm die Verantwortung für alles Lebendige aufgegeben ist. Während die von Descartes ausgehende «radikale Anthropozentrik» die Natur dem Menschen unterwirft und sowohl eine anthropozentrische Arroganz wie eine imperialistische Haltung gegenüber der Natur hervorruft, bildet die «wohlverstandene Anthropozentrik» die Norm für das Verhalten des Menschen auch in der Auseinandersetzung mit der Natur. Und unter dieser Voraussetzung entwickelt Auer seine Umweltethik im Dienste eines konkreten ökologischen Ethos.

Die beiden erwähnten Abhandlungen - das Werk aus der systematischen Theologie von Moltmann und das Werk aus der theologischen Ethik von Auer - verdeutlichen zwei unterschiedliche Zugangsweisen der christlichen Theologie zur ökologischen Frage: auf der einen Seite einen kosmologischen Theozentrismus (Moltmann), auf der anderen Seite einen humanistischen Schöpfungsglauben (Auer). Besteht zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft? Ein Widerspruch besteht, insofern sich eine kosmozentrische und eine anthropozentrische Sicht gegenüberstehen.

Nimmt man die anthropozentrische Sicht der Moderne und die neue Sicht der philosophisch-wissenschaftlichen Kosmozentrik (bzw. der Physiozentrik oder Biozentrik, wie sie G.M. Teutsch in seinem Lexikon der Umweltethik, Göttingen 1985, nennt) im strengen Sinn, wird man zwischen beiden Konzeptionen einen Widerspruch feststellen müssen, insofern erstere die Totalität des Kosmos (bzw. der Natur oder des Lebens) in den Mittelpunkt rückt. Aber der biblisch-christliche Glaube als Schöpfungsglaube überwindet den Gegensatz von anthropozentrischer Konzeption, die am Primat des Menschen festhält, und kosmozentrischer (bzw. physiozentrischer oder biozentrischer) Konzeption, die den Primat der Natur vertritt. Die beiden erwähnten Konzeptionen - der kosmologische Theozentrismus, wie ihn Moltmann vertritt, und der christliche Anthropozentrismus oder humanistische Schöpfungsglaube nach Auer - unterscheiden sich zwar voneinander, sind aber kein Gegensatz, insofern beide die theologische Voraussetzung teilen: Die Natur ist Schöpfung Gottes, die Welt ist Schöpfung im dreifachen Sinn der ersten Schöpfung, der creatio continua und der eschatologischen Schöpfung[9].

Christian Link macht mit einem trefflichen Zitat von Paul Cézanne auf die kulturelle Bedeutung der These von der Schöpfung aufmerksam: «Natur ist nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe, die Farben sind der Ausdruck dieser Tiefe an der Oberfläche, sie steigen von den Wurzeln auf.»[10] Während die Fotografie immer Fotografie der Oberfläche ist, dient die Malerei als Kunst der Farben dazu, die Welt in ihrer Tiefe zu erschließen. Im Anschluß daran könnte man sagen, daß die Theologie, wenn sie die Welt als «Schöpfung Gottes» auffaßt, ihre Tiefe offenbart, indem sie sie in den Horizont der Verherrlichung und der Gabe Gottes stellt[11].

Der Konflikt zwischen Natur und Technologie

Die ökologische Theologie greift den offensichtlichen Konflikt auf, der zwischen Natur und Technologie, zwischen der Schöpfung und dem technologischen Projekt des Menschen entstanden ist. Wie könnte dieser Konflikt gelöst oder beigelegt werden?

Nach der bekannten These des norwegischen Friedensforschers Johan Galtung lassen sich zwei Arten von Konflikten unterscheiden: Es gibt symmetrische und asymmetrische Konflikte. Wir sprechen von symmetrischen Konflikten, wenn die beiden Größen äquivalent sind; asymmetrisch sind Konflikte, wenn die beiden Größen, die sich im Konflikt gegenüberstehen, nicht äquivalent sind. Um symmetrische Konflikte beizulegen, müssen assoziative Strategien eingesetzt werden; zur Beilegung asymmetrischer Konflikte müssen in einer ersten Phase dissoziative Strategien und erst in einer zweiten Phase assoziative Strategien angewandt werden. Als Beispiel soll der Konflikt zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern dienen. Im letzten Jahrhundert war dies ein asymmetrischer Konflikt, und er konnte nicht

gelöst werden, solange sich die Arbeiter nicht zu Syndikaten zusammenschlossen; erst dann - nach der Herstellung der Symmetrie des Konflikts - konnten assoziative Strategien - d.h. Verhandlungen - angewandt werden. Im Rahmen dieses Beispiels hat der Streik eine dissoziative Funktion, wodurch die Symmetrie des Konflikts erst hergestellt wird; die Verhandlungen der Syndikate, die erst die zweite Phase bilden, zielen dann direkt auf eine Regelung des Konflikts.

Diese Theorie legt Gerhard Liedke seiner Arbeit «Ökologische Theologie» (1979) zugrunde; er zeigt, wie der Konflikt zwischen Schöpfung und Mensch in vielerlei Hinsicht asymmetrisch ist, wobei der Mensch mit seiner Technologie die stärkere Position einnimmt, während die Schöpfung gefährdet ist. In dieser Situation, die als ökologische Krise zum Ausdruck kommt, ist es voreilig, vom Frieden mit der Natur und von der Eintracht mit der Schöpfung zu sprechen. Worum es in dieser ersten Phase vor allem gehen muß, ist die Herstellung der Symmetrie in diesem Konflikt dadurch, daß die bedrohte Größe - hier also die durch die Technologie gefährdete Natur - gestärkt wird, damit dann in einer zweiten Phase eine angemessenere Lösung des Konflikts erreicht werden kann: «Der Akzent einer Schöpfungsethik in der ökologischen Krise muß deshalb genau an dieser Stelle liegen: Machtverzicht des Menschen; Verminderung des ungeheuren Gewaltdrucks, den wir auf die außermenschliche Schöpfung gelegt haben. Ziel des Machtverzichts ist die symmetrischere Gestaltung des ökologischen Konflikts. Gestaltungen einer Harmonie mit der Natur werden wir zwar als Fernziel nicht aus den Augen verlieren, sie gehören aber in die zweite Phase der Konfliktbearbeitung, und diese zweite Phase liegt sicherlich nicht unmittelbar vor uns.»[12]

Während Liedke von einer Ethik der Solidarität im Konflikt zwischen Schöpfung und Technologie des Menschen spricht, spricht Christian Link in seiner ausführlichen Abhandlung über die Schöpfung (1991) von einer Ethik der Selbstbegrenzung. Geschöpflichkeit bedeutet, innerhalb bestimmter Grenzen zu leben, die nicht wir ziehen, sondern die den Geschöpfen vom Schöpfer zugewiesen und auferlegt sind; es muß deshalb im Bereich der technologischen Realisierbarkeit eine Unterscheidung getroffen werden zwischen dem, was ethisch vertretbar, und dem, was ethisch nicht mehr vertretbar ist. Link verdeutlicht noch: «Gentechnologie und industrielle Nutzung der Kernenergie sind gegenwärtig die exemplarischen Problemfelder, in denen über diese Grenzen entschieden werden muß. Denn in beiden Fällen hat die von uns in Anspruch genommene Verfügungsgewalt eine qualitativ neue Dimension erreicht ...»[13]

Wir sind damit weit entfernt von den theologischen Interpretationen des biblischen Auftrags des dominium terrae, die in der Moderne bis zur Theologie der Säkularisierung geläufig waren; sie können mit einem Zitat von Schleiermacher (1799) veranschaulicht werden: «Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste, daß sie ... die körperliche Welt und alles von der geistigen, was sich regieren läßt, in einen Fehenpalast verwandeln werden, wo der *Gott der Erde* nur ein Zauberwort auszusprechen, nur eine Feder zu drücken braucht, wenn geschehen soll, was er *gebeut.*»[14] Mit der ökologischen Theologie erfolgt ein Paradigmenwechsel von der Kategorie der Verfügung - das heißt von der Auffassung, daß die Natur als verwertbares und verfügbares Material zur völligen Disposition des Menschen steht - zur Kategorie der Bewahrung der Schöpfung und des Zusammenwirkens mit der Schöpfung.

4. Ökofeminismus

Unter Ökofeminismus versteht man - so Anne Primavesi in ihrer Arbeit «From Apocalypse to Genesis» (1991) - «die Anwendung eines ökologischen Paradigmas in feministischer Perspektive»[15]. Die Feministische Theologie hat von Anfang an betont, die Neubestimmung des Verhältnisses von Mann und Frau in Begriffen der Reziprozität (statt in Begriffen der Hierarchie) müsse auch eine Neubestimmung des Verhältnisses der Menschen zur Natur einschließen. So schreibt Rosemary Radford Ruether in «Sexism and God-Talk» (1983): «Die ‹Bruderschaft der Menschen› sollte erweitert werden und nicht nur Frauen

aufnehmen, sondern die Gemeinschaft allen Lebens umfassen.»[16] Die höheren Formen des Lebens müssen sich bewußt machen, daß sie selbst abhängig sind vom ökologischen Gleichgewicht und für die ökologische Gemeinschaft Verantwortung tragen. Die Feministische Theologie macht es sich deshalb zur Aufgabe, die gesamte abendländische Tradition von der Hierarchie der Seinsweisen, die zu einer Befehlshierarchie des Höheren über das Niedrigere geführt hat, neu zu durchdenken: Es ist dieses umfassendere hierarchische Schema, in dem der Mann über die Frau die Herrschaft ausübt; die Feministische Theologie führt so zu einer ökologischen Theologie: «(Eine ökologisch-feministische Theologie) muß die hierarchische Stellung des Menschen über die außermenschliche Natur als ontologischen und moralischen Wertmaßstab in Frage stellen. Sie muß den Menschen das Recht absprechen, die Natur als Privatbesitz zu behandeln, deren materieller Reichtum ausgebeutet werden darf.»[17]

Rosemary Radford Ruether hat dieses Thema in ihrem umfangreichen Werk «Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde» (Luzern 1994) noch einmal aufgegriffen. Sie arbeitet die ökologische Tradition der Bibel heraus, die, wenn die Erde heil werden soll, aufgenommen werden müsse, um sie der Kultur der Beherrschung zu entziehen. Nach der Theologie der Chicago-Schule gibt es zwei Stränge des biblischen Denkens und der christlichen Tradition, die wieder aufgegriffen werden müssen, wenn man zu einer ökologischen Spiritualität und Praxis, die nicht voneinander zu trennen sind, gelangen will. Es ist zum einen die Tradition des Bundes: Gott, der in geschichtlichen Vorgängen der Befreiung gegenwärtig wird, ist derselbe Gott, der «Himmel und Erde erschaffen hat»; die Menschen sind Teil dieses «Bundes der Schöpfung»; zum anderen ist es die sakramentale Tradition, nach der Gott, der Schöpfer, ein Gott in Beziehung ist, der als «mütterliche Schöpfungskraft» verstanden werden muß, aus der wir hervorgehen und auf die wir zugehen[18].

In einer neueren Abhandlung in dem umfangreichen Sammelband «Ecotheology: Voices from South and North» (1994) bekräftigt Radford Ruether ihren Standpunkt: «Wenn wir eine ökologische Kultur und Gesellschaft schaffen wollen, müssen wir das Verhältnis von Herrschaft und Ausbeutung umwandeln in ein Verhältnis der wechselseitigen Unterstützung. Diese Umwandlung wird nicht ohne den entsprechenden Wandel unseres Gottesbildes und unserer Vorstellung des Verhältnisses von Gott zu seiner Schöpfung in allen Dimensionen erfolgen können.»[19]

Ganz auf dieser Linie liegt auch die wichtige Studie der nordamerikanischen Theologin Sally McFague mit dem Titel «The Body of God. An Ecological Theology» (1993). Sie schlägt eine Neudefinition Gottes und seines Verhältnisses zur Welt im Licht der in der postmodernen Wissenschaft veränderten Sicht der Welt vor. In der Wissenschaft der Postmoderne hat ein Wechsel stattgefunden vom mechanistischen kosmologischen Modell zu einem organischen kosmologischen Modell; in dieser Situation ist es die Aufgabe einer Theologie der Natur, die sich als ökologische Theologie versteht, die Transzendenz Gottes als Inkarnation (embodied) und die Welt als Körper Gottes zu begreifen: «Dieses Bild der Welt als Körper Gottes lädt uns dazu ein, den Schöpfer *in* der Schöpfung zu sehen, als den Quell, in dem und durch den alles Seiende, das Gestalt gewonnen hat, seinen Ursprung hat.»[20] Wir haben es hier mit einer Radikalisierung des Inkarnationsgedankens zu tun: Gott ist nicht mehr nur in Christus gegenwärtig – dies bleibt das Paradigma der Gegenwart Gottes –, er ist gegenwärtig in der Gesamtheit der Welt, die sein Körper ist. Wenn das Universum in seiner Gesamtheit der Körper Gottes ist, dann ist Gott in seiner immanenten Transzendenz der Geist des Lebens der Welt, die sein Körper ist. Es handelt sich, nach Aussage der Autorin, jedoch nicht um eine pantheistische Konzeption, es ist eine panentheistische Konzeption. «Alles, was ist, ist in Gott, und Gott ist in allem, und dennoch ist Gott nicht gleichzusetzen mit der Welt, denn die Welt ist von Gott in einer Weise abhängig, in der Gott nicht von der Welt abhängig ist.»[21]

Ob man nun die Abhandlung von Ruether oder die von McFague näher betrachtet, wir finden in beiden eine Radikalisierung der

immanenten Transzendenz Gottes in der Welt, aus der eine neue Sicht der Welt resultiert, die zu einem deutlicheren Bewußtsein des Zusammenhangs des Ganzen und einer daraus folgenden ökologischen Verantwortlichkeit führt.

Bei Elisabeth Green, die insgesamt die theologische und kulturelle Bedeutung des Ökofeminismus anerkennt, lesen wir allerdings: «Während das Christentum immer besonderen Nachdruck auf die Unterscheidung von Gott und Welt gelegt hat, um die ontologische Unterschiedlichkeit zu wahren, wird nicht ganz klar, inwiefern solche Formulierungen im Ökofeminismus, bei aller Betonung, es handle sich um Panentheismus, den Pantheismus auch wirklich vermeiden, nämlich die Ineinssetzung der Natur mit Gott, die schließlich weder Gott noch der Natur gerecht wird»[22]. Auch Elisabeth Moltmann-Wendel rät, Ausdrücke wie «Körper Gottes» in bezug auf die Welt zu meiden, die zudem unbiblisch wären; statt dessen bestünde die Aufgabe darin, die Dichte wiederzugewinnen, in der Bibel und Theologie von der Erde sprechen[23] (und, im Zusammenhang damit, vom Körper[24] und von den Sinnen[25]); durch die Annäherung an die Begriffe Staub und Vergänglichkeit habe der Begriff Erde eine Verengung erlitten, die wiederum Manipulation und Ausbeutung der Erde begünstigt habe.[26]

5. Die Ökologie als Thema der Theologie der Befreiung

Während die Feministische Theologie von Anfang an die Ökologie als eines ihrer Hauptthemen behandelt hat, ist dieses Thema noch in dem umfangreichen Werk «Mysterium Liberationis», das themenbezogen die Grundbegriffe der Theologie der Befreiung vorstellt, nahezu abwesend. Erst mit der Umweltgipfelkonferenz von Rio de Janeiro (1992) und mit dem Band «Von der Würde der Erde. Ökologie - Politik - Mystik» (Düsseldorf 1994) von Leonardo Boff hat sich die Theologie der Befreiung dezidiert auch das Thema Ökologie zu eigen gemacht, und zwar in der Perspektive der Dritten Welt. Die ökologische Krise bestätigt eindrucksvoll die Analysen unseres Lebensstils und unserer Vorstellungen von Gesellschaft und Entwicklung durch die Theologie der Befreiung: «Die Armut ist unser größtes Umweltproblem. Dennoch müssen wir uns der Frage stellen, auch wenn sie in Bewußtsein und Gewissen der Reichen entstanden ist. Wir müssen sie anders formulieren und auch anders lösen, im Interesse der Menschheit wie der Natur, angefangen mit den am meisten bedrohten Menschen und Geschöpfen insgesamt.»[27] Die «Befreiung der Theologie der Schöpfung» muß über den Einsatz für die Umwelt und über den Konservatismus, der um die Bewahrung des Lebens kämpft, hinausgehen; die Ökologie in der Perspektive der Befreiung stellt das gängige Modell von Entwicklung überhaupt in Frage: «Die industrialisierten Länder, die ja fast alle in der nördlichen Hemisphäre liegen, sind verantwortlich für 80% der Umweltverschmutzung auf der Erde (allein die USA für 23%)»[28]; es geht um das Projekt einer ökologisch-sozialen Demokratie, in der die soziale Gerechtigkeit die ökologische Gerechtigkeit einschließt; augenfällig ist dies am Amazonas, wo die ökologische Ausbeutung zugleich soziale Ausbeutung ist.

Die Theologie und die Kirche sind aufgerufen, aus ihrer «Schöpfungsvergessenheit» aufzuwachen und das theologische und kirchliche Potential des Schöpfungsglaubens einzubringen und zu entfalten.

[1] G. Altner, Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage (Neukirchen 1974). Vgl. auch den zusammenfassenden Beitrag: G. Altner, Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Enzyklopädische Bibliothek, Bd. 20) (Freiburg-Basel-Wien 1982) 85-118 (mit Literatur).

[2] Unter den ersten Stellungnahmen der Theologie sind zu erwähnen: J. Cobb, Is It Too Late? A Theology of Ecology (Beverly Hills/Cal. 1972); Th. S. Derr, Ecology and Human Liberation. A Theological Critique of the Use and Abuse of Our Birthright (Weltrat der Kirchen, Genf 1973).

[3] F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1953), bes. Kap. 9.

[4] W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive (Göttingen 1983) 76.

[5] Es gibt mehrere Autoren, die die ökologische Krise dem Christentum anlasten, zum Beispiel: L. White, The

Historical Roots of Our Ecological Crisis (New York 1970); C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Reinbek 1972); E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums (Regensburg 1981).

[6] U. Krolzik, Umweltkrise - Folge des Christentums? (Stuttgart 1979).

[7] J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre (München 1985). Vgl. ders., Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese, in: Evangelische Theologie 53 (1993/5) 420-438.

[8] A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion (Düsseldorf 1984) 55.

[9] Vgl. dazu: Ist der Mensch die Krone der Schöpfung? Drei Theologen beziehen Position: A. Auer, E. Drewermann u. J. Moltmann, in: Publik-Forum, Sonderdruck Umwelt (31. 5. 1985); J.L. Ruiz de la Peña, Teología de la creación (Santander 1986); Associazione Teologica Italiana, La Creazione. Oltre l'antropocentrismo? (Padua 1993); D. Hervieu-Léger (Hg.), Religion et Ecologie (Paris 1993); R. Gibellini, La svolta teologica nella percezione del cosmo, in: Rocca (Assisi, 1. 8. 1995) 49-52.

[10] Vgl. Ch. Link, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: G. Altner (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung (Stuttgart 1989) 166-195; hier: 177 (eine wichtige Arbeit, die die Vielfalt der Ansätze zu einer ökologischen Theologie zeigt).

[11] Eine ökologische Spiritualität wird von folgenden Autoren vertreten: M. Fox, Der große Segen. Umarmt von der Schöpfung. Eine spirituelle Reise auf vier Pfaden durch sechsundzwanzig Themen mit zwei Fragen (München 1991); S. McDonagh, To Care for the Earth. A Call to a New Theology (London 1986); Th. Berry, The Dream of the Earth (San Francisco 1988); I. Brandly, God Is Green. Christianity and the Environment (London 1990); H. Kessler, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik (Düsseldorf 1990).

[12] G. Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie (Stuttgart 1979) 165-178; ders., Schöpfungsethik im Konflikt zwischen sozialer und ökologischer Verpflichtung, in: G. Altner (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, 300-321; hier: 313.

[13] Ch. Link, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (Gütersloh 1991) 488. Vgl. auch W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie (Frankfurt 1979); Pl. Spescha, Energie, Umwelt, Gesellschaft: Gerechtigkeit und Frieden (Freibug/Schweiz 1983).

[14] Zitat bei G. Liedke, Im Bauch des Fisches, aaO. 69.

[15] A. Primavesi, From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism, and Christianity (Tunbridge Wells/Kent 1991) 36.

[16] R. Radford Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie (Gütersloh 1985), 111. Vgl. dies., Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung (München 1979).

[17] AaO. 109.

[18] R. Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde (Luzern 1994), bes. 217-265.

[19] R. Radford Ruether, Eco-feminism and Theology, in: D.G. Hallmann (Hg.), Ecotheology. Voices from South and North (Weltrat der Kirchen, Genf 1994) 204.

[20] S. McFague, The Body of God. An Ecological Theology (Minneapolis 1993) 133f.

[21] AaO. 149.

[22] E. Green, The Transmutation of Theology: Ecofeminist Alchemy and the Christian Tradition, in: E. Green/M. Grey (Hg.), Ökofeminismus und Theologie. Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen, Bd. 2 (Kampen-Mainz 1994), 48-58, hier 53f.

[23] E. Moltmann-Wendel, Rückkehr zur Erde, in: Evangelische Theologie 53 (1993/5) 406-420.

[24] E. Moltmann-Wendel, Mein Körper bin ich. Neue Wege zur Leiblichkeit (Gütersloh 1994).

[25] H. Pissarek-Hudelist/L. Schottroff (Hg.), Mit allen Sinnen glauben (Gütersloh 1991).

[26] Vgl. Auch: D. Sölle, Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung (Stuttgart 1985).

[27] L. Boff, Von der Würde der Erde. Ökologie - Politik - Mystik (Düsseldorf 1994) 21; vgl. auch E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft (Düsseldorf 1988), bes. Kap. 12.

[28] AaO. 20.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

ROSINO GIBELLINI

Doktor der Theologie (Päpstliche Universität Gregoriana, Rom) und der Philosophie (Katholische Universität Mailand), ist Leiter des Verlags Editrice Queriniana in Brescia. Veröffentlichungen: Teilhard de Chardin: l'opera e le interpretazioni; La teologia di Jürgen Moltmann; Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg; Il dibattito sulla teologia della liberazione. Er ist weiter Herausgeber von mehreren Bänden über die Strömungen der zeitgenössischen Theologie, darunter: La nuova frontiera della teologia in America Latina; Percorsi di teologia africana. Weiter ist er Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Zeitschriften Atlante Bresciano (Brescia), Aggiornamenti sociali (Mailand), Il futuro dell'uomo (Florenz) und Journal of Hispanic/Latino Theology (San Diego, Kalifornien, USA). Zu seinen neuesten Veröffentlichungen zählt: Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert (Regensburg 1995). Anschrift: Editrice Queriniana, Via Piamarta 6, I-25.187 Brescia, Italien.

Jürgen Moltmann

Hat das Papsttum eine ökumenische Zukunft?

Die Papstenzyklika Ut unum sit über den Einsatz für die Ökumene bietet inhaltlich nur die bekannte römische Auffassung über den «Petrusdienst». Daß sie diese aber in einer besonderen Enzyklika über die Ökumene veröfffentlicht, kann von nicht-römisch-katholischen Lesern auch so verstanden werden, daß hiermit das Papsttum in der Gemeinschaft der anderen Kirchen zur Diskussion gestellt wird. Deshalb kehren wir die alte Frage, ob die Ökumene eine päpstliche Zukunft habe, um. «Wir sind uns dessen vollkommen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg zum Ökumenismus ist», hatte der ehrliche, selbstkritische Paul VI. 1967 erklärt. Johannes Paul II. geht davon nicht aus. Eine katholisch-lutherische Dialogkommission in den USA faßte ihr Ergebnis in die These zusammen, «daß der päpstliche Primat, erneuert im Licht des Evangeliums, kein Hindernis für die Versöhnung zu sein braucht». Steht das Papsttum zur ökumenischen Diskussion, dann müssen wir konstruktive Gedanken über ein «im Licht des Evangeliums erneuertes Papsttum» vorlegen und können uns nicht auf mehr oder weniger freundliche, aber unverbindliche Reaktionen auf diese römische Selbstdarstellung beschränken. Die konkrete Wahrnehmung des römischen Papsttums ist das wesentliche Hindernis auf dem Weg zu einer glaubwürdigen Bezeugung der Einheit der Christenheit in der Weltgesellschaft.

1. Der Anfang der Enzyklika bei den «antichristlichen Strömungen» der säkularen Moderne ist einseitig, unsachlich und wohl osteuropäisch-katholisch. Der Einsatz jedoch bei den gemeinsam verehrten christlichen Märtyrern unseres Jahrhunderts und einer durch sie bezeugten, umfassenden Kreuzestheologie ist gut und ökumenisch. Nennen wir also die orthodoxen, evangelischen und katholischen Märtyrer im europäischen Widerstand beim Namen, vergessen wir dabei aber nicht die katholischen Märtyrer in den katholischen Diktaturen Lateinamerikas, für die stellvertretend Erzbischof Oscar Arnulfo Romero genannt sei. Die Arme des gekreuzigten Christus umfassen uns und laden alle Mühseligen und Beladenen zur gemeinsamen Eucharistie ein. Ökumene ist im Kern gemeinsames Mahl am Tisch des Herrn, alles andere kann danach besprochen werden. Canon 844 des katholischen Kirchenrechts von 1983 schränkt jedoch die «ökumenische Gastfreundschaft» ganz erheblich ein. Welcher Mensch hat das Recht, diese ausgestreckten Arme Christi zurückzuhalten und Christen, die den Ruf hören, vom Tisch des Herrn auszuschließen?

2. Natürlich bietet der Papst seinen «Petrusdienst» als seinen Einsatz für die Ökumene an. Die großen nichtrömischen Kirchen sind auch zu einer communio cum petro, dem Bischof von Rom, bereit, nicht aber zu einer communio sub Petro. Eine Rückkehrökumene (Unitatis redintegratio) zur Unterwerfung unter den Universalepiskopat des Papstes und seine Autorität in Glaubens- und Sittenfragen wird es nicht geben. Die Päpste haben sich in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche keine nennenswerten Verdienste um die ökumenische Einheit der Christenheit erworben. Die Exkommunikationen der großen orthodoxen, evangelischen, anglikanischen und altkatholischen Kirchen gingen von Rom aus. Die nichtrömischen Kirchen haben ihre Märtyrer durch Rom nicht vergessen. Auch der gegenwärtige Papst hat keine besonderen Verdienste um die ökumenische Einheit der Kirche erworben: Als nach dem Zerfall des Sowjetimperiums die einmalige Gelegenheit für ein allchristliches Konzil in Europa gekommen war, hat er statt dessen eine römisch-katholische «Neuevangelisierung Europas» mit besonderer Ausrichtung auf die orthodoxen Völker und die einst mit Rom unierten Kirchen in Osteuropa ausgerufen. Er hat die Stunde vorübergehen lassen, den Petrusdienst selbstlos an der europäischen Christenheit auszuüben. Das war eine tiefe Enttäuschung für viele katholische wie nichtkatholische Christen in Europa.

3. Kann ein Petrusdienst an der una sancta ecclesia ernsthaft von einem Staatsoberhaupt

ausgeübt werden? Als ein katholischer Kollege in Tübingen sein Kirchenoberhaupt zum Amtsverzicht aufforderte, wurde er auf dem staatlichen Dienstweg ermahnt, als deutscher Staatsbeamter nicht öffentlich ein fremdes Staatsoberhaupt zum Amtsverzicht aufzurufen. Die doppelte Repräsentation des Papstes durch Bischofskonferenzen und den Nuntius, also durch Kirchenpolitik und vatikanische Diplomatie, ist weit von dem entfernt, was Christus je über Petrus gesagt hat. Es ist ein Relikt aus der mittelalterlichen Kirchenstaatsidee, die weder dem Wesen der Kirche noch dem Geist der Moderne entspricht. Die vatikanische Diplomatie hat in Bosnien keinen Frieden mit Orthodoxen gestiftet und auf der Bevölkerungskonferenz der UNO in Kairo Erklärungen zugunsten der Frau verhindert. Hat das Papsttum eine ökumenische Zukunft, solange der Papst zugleich Staatsoberhaupt ist?

4. Nicht zuletzt wirft die Enzyklika die Frage auf, ob das Papsttum eine katholische Zukunft hat. Das zentralistische, kirchlich wie politisch arbeitende Autoritätssystem ist der wunderbaren, weltweiten, transnationalen, interkulturellen, rassenübergreifenden katholischen Gemeinschaft nicht angemessen, wie die erzwungenen Bischofsernennungen von Opus-Dei-Leuten und die Maßregelungen treuer, katholischer Theologen zeigen. Die katholische Gemeinschaftseinheit ist viel weiter und kräftiger als die zentralistische Papsteinheit. Das führt zu der kritisch-teilnehmenden Frage: Ist das vatikanisch-päpstliche System eigentlich gut für die katholische Kirche?

John Panagopoulos

Ut unum sint

Bermerkungen zu der neuen päpstlichen Enzyklika aus Orthodoxer Sicht

Die neue päpstliche Enzyklika überrascht in ihrem Grundanliegen kaum die Orthodoxe Kirche. Sie ist ja zu ihrem größten Teil ergänzender Kommentar und konsequente Entfaltung des Ökumenismusdekrets Unitatis redintegratio des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es kann jedoch nicht verkannt werden, daß die Enzyklika vom Geist der Aufgeschlossenheit, der Verantwortung, der lebendigen Hoffnung, der Demut und des Eingeständnisses der eigenen Schuld (34) stark getragen wird. Das Verständnis der kirchlichen Einheit als Gabe Jesu Christi durch seinen Geist (35), die geforderte Erläuterung des geschichtlichen Denkens (2), der zugestandene Verrat von katholischen Gläubigen (11), die Not der inneren Umkehr und Erneuerung (15), die gegenseitige Bereicherung, das Gebet, die Heiligkeit, die Liebe, die Wahrheit, das Martyrium, der brüderliche Dialog als Bedingung der Einheit, sowie die Bitte des Papstes an alle Christen um Verzeihung (34, 88), mit anderen Worten der Vorrang des «geistigen Ökumenismus» (21), dies alles und noch mehr sind echte und ermutigende christliche Ansätze, die man nur ernst nehmen muß. Gerade der 1. Teil der Enzyklika, der als «geistige Einführung» in die Sache Ökumene gilt, ist ein willkommener ökumenischer Beitrag.

Die Enzyklika räumt der Orthodoxen Kirche einen relativ großen Raum ein (50-61). Während den anderen christlichen Gemeinschaften gegenüber zugestanden wird, daß sie wichtige Elemente der christlichen Wahrheit aufbewahrt haben (10-13), gilt hingegen die Orthodoxe Kirche als Schwesterkirche, die andere «Lunge» des Christusleibes (54), wohl aber getrennt von der römisch-katholischen. Ihre apostolische Sukzession und ihre Sakramente werden vorbehaltlos anerkannt, während ihr spiritueller und liturgischer Reichtum mit Dankbarkeit aufgenommen wird. (50, 57). Trotz dieser Zugeständnisse ist es jedoch nicht zu übersehen, daß die Orthodoxe Kirche nicht die Fülle der Wahrheit aufweist, genauso wie die aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Gemeinschaften, solange sie nicht in Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl eintritt. Damit wird das Kind mit dem Bade

ausgeschüttet. Die römisch-katholische Kirche tritt als Richterin und als letzte Instanz der Kirchlichkeit aller christlichen Gemeinschaften hervor.

Die eigentliche Überraschung der Enzyklika besteht zweifellos in der kompromißlosen Bekräftigung des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanums. Ihr Leitmotiv lautet: «Die Gemeinschaft aller einzelnen Kirchen mit der Kirche Roms (ist) die notwendige Voraussetzung der Einheit» (97). Der Primat des Bischofs von Rom ist im Heilsplan Gottes begründet (92 et al.) und wird als Überwachung der kirchlichen Einheit, der Glaubensüberlieferung, der sakramentalen und liturgischen Handlungen, der Mission, der kirchlichen Ordnung und des christlichen Lebens überhaupt verstanden (94). Allein die Gemeinschaft mit den Nachfolgern Petri gewährt die Fülle der Una Sancta. Jede Diskussion über die kirchliche Einheit muß daher von der Autorität und der undiskutablen Klarheit des petrinischen Amtes ausgehen, das Gott als «dauerndes, sichtbares und grundlegendes Prinzip der Einheit» gegründet hat (88, vgl. 95). Das Zugeständnis, daß in den anderen christlichen Gemeinschaften wichtige Elemente der christlichen Wahrheit und Heiligung zu finden sind (wer bestimmt sie eigentlich?), schafft eher Verwirrung, denn sie gelten nur als geliehene Teilwahrheiten aus der Fülle der römisch-katholischen Kirche, die nur in ihrer Gemeinschaft voll wirksam sein können (14). Es kann also bestenfalls als diplomatische Geste ernst genommen werden. Die Grenzen der Kirche werden, wie herkömmlich, engstirnig im Sinne des römisch-katholischen Kirchenrechts festgelegt. Dieses exklusive Kirchenverständnis ist im Prinzip kein ökumenisches.

Die Orthodoxen Christen können leider nur ihre maßlose Enttäuschung über diese Enzyklika bekunden. Denn dieses traditionelle römisch-katholische Kirchen- und Einheitsverständnis ist schon seit dem fünften Jahrhundert der Stein des Anstoßes gewesen, und trotz der intensiven theologischen Gespräche ist man keinen Schritt weiter gekommen und wird man wohl kaum weiter kommen können. In diesem Sinne setzt die Enzyklika ein neues unüberwindbares Hindernis auf dem Weg der Ökumene. Der jure divino universale Anspruch der römisch-katholischen Kirche, begründet mit dem postulierten Petrus- bzw. Papstprimat, ist schon, was die Orthodoxen anbetrifft, in exegetischer, dogmatischer und kirchengeschichtlicher Hinsicht eine erledigte Sache. Sollte die römisch-katholische Kirche bereit sein, den Primat im Sinne des primus inter pares, wie es in der Kirche der ersten acht Jahrhunderte der Fall war, und nicht als dogmatische Glaubensfrage zu verstehen, dann wäre der Weg für eine Gemeinschaft sicherlich offen, zumal die Orthodoxen den kirchlichen Primatsgedanken nicht aufgeben können. Im Sinne des Ehrenprimats sollte dann das höchste Lehramt der synodalen Struktur der Kirche und nicht einer geschichtlichen Kirche, eben dem römischen Stuhl, zugewiesen werden. Die römisch-katholische Kirche ist offensichtlich, laut der Enzyklika, noch nicht zu einem solchen, wahrhaft ökumenischen Schritt bereit. Bei allem Respekt für die Person des Papstes ist es wohl den Orthodoxen gegenüber eine «ökumenische Sünde», den päpstlichen Primat rücksichtslos als die Grundlage und Bedingung der kirchlichen Einheit darzustellen. Wenn die römisch-katholische Kirche darauf hartnäckig insistieren will, dann muß sie mit dem unvermeidlichen Urteil rechnen, daß sie die kirchliche Einheit nicht aus der Sicht der Una Sancta, sondern einer Konfessionskirche anvisiert. Der päpstliche Primat kann, im Sinne der Orthodoxen, allein als Theologumenon der lateinischen Kirche, wohl aber nicht als Wesensprinzip der Una Sancta angenommen werden.

Die Orthodoxen erwarten wohl kaum von der römisch-katholischen Kirche, daß sie über ihren eigenen Schatten springt. Sie ist ja einem Erbe verpflichtet, mit dem sie nicht leicht fertig werden kann. Dazu bringen sie volles Verständnis auf. Sie hätten jedoch von der «Schwester» römisch-katholische Kirche erwartet, daß sie den Anspruch der Orthodoxie, die Una Sancta in ihrem Leben, Denken und Ethos, sowie in ihrer Liturgie treu und in ununterbrochener Kontinuität zu manifestieren, ernster genommen und daraus die notwendigen Konsequenzen gezogen hätte. Dadurch wäre die «Schwesterschaft» von beiden Kirchen keine rhetorische Diplomatie. Es ist ja schließlich eine Frage der Tatsachenforschung, um objektiv festzustellen, welche Kirche, die Orthodoxe oder die römisch-katholische, die Fülle der christlichen Wahrheit treu und ununterbrochen bis heute bewahrt hat. Es ist sicherlich wahr, daß zwischen der Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche grundsätzliche Übereinstimmung in den großen Glaubensfragen besteht, abgesehen vom Filioque, dem päpstlichen Primat und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Es muß jedoch ernsthaft gefragt werden, worauf sich diese

Übereinstimmung gründet, wenn nicht auf das von der lateinischen Kirche übernommene Erbe, wie es die griechischen Kirchenväter vor allem des 4. und 5. Jahrhunderts geprägt haben.

Die neue Enzyklika versetzt die Orthodoxe Welt in Verlegenheit, was die Zukunft der christlichen Einheit betrifft. Ihr «geistiger Ökumenismus» kann bestimmt den berechtigten Verdacht der Orthodoxen nicht ausräumen. Sie sind zwar fest entschlossen, den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche weiterzuführen, wie es der Ökumenische Patriarch Bartholomäos bei seinem letzten Besuch im Vatikan erneut bekräftigte; allerdings verliert dieser Dialog seitdem an sachlichem Interesse. Das Klima ist sowieso erschwert worden angesichts der unglücklichen Eingriffe des römischen Stuhles in östlichen Orthodoxen Ländern nach der Wende in Osteuropa. Auch die heikle Frage nach den Unierten Kirchen wird in der Enzyklika offen gelassen (60), trotz der gemeinsamen Verurteilung des Uniatismus im Freisinger Dokument. Und trotzdem wollen die Orthodoxen am Ernst dieser Enzyklika nicht zweifeln, obwohl das konfessionalistische römisch-katholische Einheitsmodell nichts verspricht. Die kirchliche Einheit kann bestimmt nicht als formeller Anschluß an eine geschichtliche Kirche bewerkstelligt werden, sondern als Gemeinschaft (κοινωνία) mit der ganzen christlichen Wahrheit, wie sie immer, von allen und überall geglaubt und gelebt wurde. Im Sinne der Orthodoxen gilt immer noch die allein aus dem lebendigen Potential der Una Sancta hervortretenden Forderung: Ein inklusives eucharistisch-charismatisches Kirchenverständnis und eine eucharistisch-synodal begründete Einheit auf dem Boden der einen, ungeteilten Kirche der ersten acht Jahrhunderte. An Stelle des päpstlichen Anspruches (97) soll also gelten: Die Gemeinschaft aller lokalen Kirchen mit dem Glauben und Leben der Kirche der ersten acht Jahrhunderte ist die notwendige Voraussetzung für die Einheit. Dieses Modell gewinnt nach der Enzyklika erheblich an Aktualität, und es ist nunmehr die dringende Aufgabe der Orthodoxen, ihren ökumenischen Beitrag mit Gebet (wie sie immer in ihrer Liturgie tun), mit geistiger Wachsamkeit und Demut, mit dem Dialog der Liebe und der Wahrheit (Eph 4,15) zu leisten. Dieses eucharistisch-synodale Einheitsprinzip setzt voraus, daß die kirchliche Einheit ein geistiges Wachstum auf Christus hin mit der Kraft des Heiligen Geistes bedingt, also das Heraustreten (ἔξ-οδος) aus der eigenen, geschichtlich bedingten Konfessionalität (Partikularität), den gemeinsamen Weg (σύν-οδος) der Verwandlung (2 Kor 3,18) und den Eintritt (εἴς-οδος) als eucharistische κοινωνία in das Heiligtum des Gottesreiches, in dem Gott «omnia in omnibus» sein wird (1 Kor 15,28).

«CONCILIUM aktuell» wird redaktionell von Miklós Tomka und Wim Beuken verantwortet. Es gibt nicht unbedingt die Meinung des Redaktionskomitees von CONCILIUM wieder.

Feministische Theologie



Lucia Scherzberg
Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie
2. Aufl. 260 S. Kt.
DM 36,- / ÖS 281,- / SFr 36,20

Die Autorin arbeitet frappierende Parallelen aus der Theologiegeschichte heraus und zeigt auf, wie sich, ungeachtet des feministischen Blickwinkels, klassische Denkmodelle wiederholen. Das Verdienst dieser Arbeit besteht nicht zuletzt darin, daß sie eine umfassende und systematisch-theologisch fundierte Einführung in die wichtigsten Strömungen und Tendenzen Feministischer Theologie bietet.



NEU!

Lucia Scherzberg
Grundkurs Feministische Theologie
200 S. Kt. DM 38,- / ÖS 281,- / SFr 38,-

Mit diesem Buch legt Lucia Scherzberg das aktuelle Grundlagenwerk zur Feministischen Theologie vor. Sie stellt die wichtigsten Autorinnen vor, zeigt, was feministische Theologinnen in der Exegese, der Geschichtsforschung und der systematischen Reflexion geleistet haben, und bezieht Stellung in den wichtigsten Streitfragen. Jedes Kapitel enthält Vorschläge zur Seminar- und Gruppenarbeit.



Ina Praetorius
Skizzen zur Feministischen Ethik
208 S. Kt. DM 34,-
ÖS 265,- / SFr 34,-

Lange genug haben fast ausschließlich männliche Akademiker mit ihrem privilegierten Lebensstatus und weit weg vom banalen Alltag definieren dürfen, was sittlich gut oder schlecht ist. In vierzehn „Skizzen" über zentrale Themen wie Gentechnik, Tierversuche, Ökonomie, Geschlechterverhältnis, etc. führt Ina Praetorius in verständlicher – und manchmal erfrischend streitlustiger– Form in Fragestellungen der Feministischen Ethik ein.

Grünewald

Der Nationalismus in Profan- und Kirchengeschichte

John Coleman / Miklós Tomka

Die Herausforderung des Nationalismus für die Kirchen

Ist der Nationalismus eine (fragwürdige) Errungenschaft der christlichen Kultur? Wird er genährt von jenem Denken, welches den irdischen Dingen und dabei der Gesellschaft und der Politik eine hohe Eigenständigkeit zugesteht? Wird dann das Nationale dermaßen sebstmächtig, daß es die Religion und die Kirchen vor den eigenen Karren spannen kann? Und umgekehrt: Wird in den christlichen Kirchen eine traditionell orientierte Gemeinschaftlichkeit gepflegt, die sich am ehesten in einer national homogenen, vielleicht in einer nationalistischen Kultur heimisch und geborgen fühlen kann? Ist aber der Nationalismus nicht einer jener Gruppenegoismen, die den Universalismus des Christentums verneinen, also grundsätzlich im Widerspruch zum Evangelium stehen? Ist er nicht Ursache und Quelle unzähliger Unmenschlichkeiten? Oder aber haben Diskriminierung und Unterdrückung andere Wurzeln, und ist der Nationalismus gerade der Versuch, sich von ihnen zu emanzipieren und die eigene Freiheit und Identität zu erkämpfen? Es ist zweifelhaft, ob es auf unsere Fragen einheitliche, zeitlose, situationsunabhängige Antworten gibt. Im folgenden sollen neben prinzipiellen Deutungsversuchen historische Analysen, Länderstudien, die Kontexte des Islam und des Hinduismus und die Minderheitenperspektive beleuchtet werden.

Die Nation im modernen Sinn und das Nationale sind relativ junge gesellschaftliche Erscheinungen. Als politische Ordnungsprinzipien haben sie freilich eine Vorgeschichte. Das Wort «Nation» ist keineswegs neu. Es besaß allerdings im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit eine jeweils andere Bedeutung. Diese Entwicklung wird in den Aufsätzen von Conzemius, Schilling und Tomka verfolgt. Nach der Auffassung von Schilling hängt der Nationalismus eng mit der Konfessionalisierung zusammen, und zwar bereits vor der Reformation (so in Spanien) und dann im europäischen Maßstab durch die Reformation. Der Nationalismus wäre dann die Frucht jener Entwicklung, im Verlauf derer die politische Umsetzung des christlichen Universalismus scheitert. Diese zeitliche Zuordnung wird auch von anderen geteilt und höchstens soweit modifiziert, daß Conzemius und Schneider das Zeitalter der Glaubensspaltungen eher für eine Vorphase des Nationalismus halten und dessen eigentliche Entstehung in die Zeit der Aufklärung (Conzemius) bzw. der Französischen Revolution (Schneider) situieren. Es ist eine weitere Frage (so bei Tomka), ob der Nationalismus der Konfessionalisierung mit den Nationalismen des säkularisierten Zeitalters gleichzusetzen ist. Vielleicht ist der Nationalismus von Anfang an ein «ersatzreligiöses Konstrukt» (Schneider). Vielleicht ist er aber erst in der modernen, nachchristlichen Zeit infolge der Schwächung der sozialintegrativen und der kulturtragenden Funktion der Religion zu einer Pseudo-Religion geworden (Tomka).

Schmerzliche Erfahrungen der Gegenwart mögen uns dazu motivieren, jede Art des Nationalismus, ja vielleicht sogar des nationalen Gefühls kritisch und mißtrauisch zu behandeln. Falls das Wort Nationalismus die Überzeugung der nationalen Höherwertigkeit zum Ausdruck bringt, ist die pauschale Ablehnung verständlich (so bei Vrcan). Falls Nationalismus einfach die Verantwortung der eigenen Gesellschaft gegenüber bezeichnet, trägt er einen positiven Akzent (bei Coleman). In die-

sem zweiten Fall ist allerdings die Unterscheidung zwischen einem «normalen» und einem übertriebenen, oder einem guten und einem bösen Nationalismus von sich aus gegeben. Damit stellt sich auch die Frage, wie, wann und warum die eine Form in die andere umschlägt. Schneider bietet einen Grundsatzartikel über die Begriffsgeschichte, über die Funktion des Nationalismus und über die Zusammenhänge zwischen Nationalismus und Nationalstaatlichkeit. Er erläutert die für die europäische Staatenbildung wie auch für manche gegenwärtige Konflikte grundlegende Unterscheidung von Staatsnationen und Kulturnationen. Dabei wird die Illegitimität der Absolutheitsansprüche sowohl des Staates (oder der Staatsnation) wie auch der ethnischen oder kulturell definierten Gruppe (oder der Kulturnation) offensichtlich. Dagegen wird als Lösung auf den Verfassungspatriotismus hingewiesen. Dieser Gedanke wird bei Coleman weiterverfolgt. Er hält unter modernen Verhältnissen den Nationalstaat und auch den Nationalismus für wertvolle und unverzichtbare Strukturen, für die Träger einer emotional-affektiven und einer symbolischen Integration. Als notwendiges Strukturprinzip moderner Gesellschaften muß allerdings der Nationalismus mit der Demokratie verbunden und in den Netzwerken der Zivilgesellschaft realisiert werden, um zur Antriebskraft staatsbürgerlicher Tugenden werden zu können. Ohne eine Wahrnehmung der Pflichten der Nation gegenüber kann Demokratie nicht funktionieren. Und wo diese Demokratie allen, d.h. auch den Minderheiten, die gleichen Rechte garantiert, werden die Auswüchse eines Nationalismus verhindert.

Die Rolle der Religion und der Kirchen in nationalen Konflikten beschäftigt drei Studien. Im Bann der Unmenschlichkeiten im ehemaligen Jugoslawien geißelt Vrcan die Kirchen für ihre Verflechtung mit dem Nationalen. Er stellt eine prinzipielle Frage. Die Kirche vertritt und deutet kosmische und ontologische Ordnungen. Führt diese Position nicht notwendigerweise zur Verabsolutierung sozialer Differenzen und tendenziell einer manichäischen Schwarz-weiß-Sicht der Dinge? Eine zweite, pragmatische Frage von Vrcan lautet, ob die postkommunistischen Kirchen - ihrer Natur nach? - geneigt sind, für ihre eigene Zukunftssicherung nationalstaatliche Rahmen und nationale kulturelle und gesellschaftliche Strukturen zu begünstigen. Inmitten des Krieges in Bosnien und in Kroatien ist es nicht verwunderlich, wenn Vrcan die negativen Seiten des Nationalismus betont. Aus Québec/Kanada bietet Seljak eine andere Sicht. In seinen Ausführungen geht es um die Pflege der kulturellen Identität, des nationalen Selbstbestimmungsrechts und des Rechts auf Widerstand gegen Unterdrückung. Nationalismus wird dann zum Vehikel der «conscientization» (Bewußtseinsbildung), der politischen Partizipation, der Erziehung zur sozialen Verantwortung. Er attestiert der katholischen Kirche eine grundsätzlich positive Rolle sowohl aufgrund ihres Engagements für das Sebstbestimmungsrecht wie auch aufgrund der Forderungen, die Menschenwürde zu achten, zur Versöhnung bereit zu sein und den Nationalismus dem Gemeinwohl und der Solidarität mit den Bedürftigen unterzuordnen. Ein dritter Fall wird von Aszódi und Frater Georgius berichtet. Die nationalen Minderheiten werden (z.B. in Rumänien) durch ihre Diskriminierung zu abgesonderten Gruppen gemacht, deren kulturelle Bestandswahrung sich nur aus der Pflege ihrer Eigenheiten nähren kann. Es geht also um einen durch die Situation aufgezwungenen Nationalismus, der vom Volk und von der Kultur her auch die Religion einbezieht. Gibt es da für die Kirche eine andere Alternative, als sich neben die Bedrängten zu stellen? Doch selbst wenn diese Option unanfechtbar ist, muß nicht die Kirche systematisch und institutionalisiert für die Versöhnung eintreten? Ähnlich wie Seljak und Vrcan bemängeln auch Aszódi und Frater Georgius diesbezügliche Anstrengungen der Kirche.

Baum präsentiert Bubers, Gandhis und Tillichs Anschauungen vom Nationalismus. Die drei hervorragenden Gestalten begründen von konservativ-religiöser Grundlage her die ethische Berechtigung des Nationalismus. Sie rufen zur Besinnung auf und fordern die Rückkehr zu den kulturellen Wurzeln und die bewußte Annahme der gemeinsamen (nationalen) Vergangenheit und Zukunft. Sie fordern aber nicht weniger die Pflege spiritueller Wer-

te und die Anerkennung der übergeordneten Bedeutung der sozialen Gerechtigkeit. Die Nationen sollen dem Wohl der Menschheit dienen. Anders als für Gandhi steht für Nandy der Nationalismus grundsätzlich im Widerspruch zum Hinduismus. Er sieht im Nationalismus ein Zerfallsprodukt der Modernisierung und der Säkularisierung. Der Nationalismus soll demnach eine Ideologie der städtischen Mittelklassen sein, die aber keine Zukunftsaussichten hat. In gewisser Hinsicht ähnlich argumentiert Sardar im islamischen Kontext. Der Nationalismus ist für ihn ein Teil des westlichen Modernisierungsprojekts, aber auch eine Antwort auf die Kolonisierung und ein Versuch der Identitätswahrung. Er führt den Nationalismus und den islamischen Fundamentalismus auf die gleichen Wurzeln zurück, hält jedoch beide für anti-islamisch und für Sackgassen. Diese prinzipielle Ablehnung wird auch von der Voraussage nicht aufgehoben, wonach der Nationalismus im Islam in gerade frei gewordenen oder in noch unfreien Gebieten in Zentralasien und in China vermutlich auch in den kommenden Jahrzehnten hohe Wellen schlagen wird.

Der Nationalismus ist ein gesellschaftliches, politisches Faktum. Geht er die Kirchen etwas an? Selbst die Kirchen, die eine Gettoexistenz führen wollen, können sich von den Auswirkungen der nationalen-nationalistischen Spannungen nicht freihalten. Wenn die Kirche aber die frohe Botschaft in und für diese Welt verkündet, wenn sie die eigenständigen Strukturen dieser Welt ernst nimmt, muß sie sich mit den Ursachen und Folgen des Nationalismus auseinandersetzen. Besonders aber, wenn die Kirche Sakrament der Einheit sein soll, muß sie auch die praktischen Konsequenzen tragen: sich gegen alle Arten der Uneinigkeit wenden. Dazu gehört jeder Nationalismus, sofern er nicht nur in der Förderung der eigenen Charismen besteht, sondern auch zur Erniedrigung anderer Menschen und Gruppen führt. Die Kirche steht vor der Herausforderung des Nationalismus.

Vorwort

Heinz Schilling

Konfession und politische Identität im Europa der werdenden Neuzeit[1]

I. Die religionssoziologischen und konfessionsgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Neuzeit

Den Zusammenhang zwischen religiöser und politischer Identität zu erforschen, bedarf heute kaum noch einer expliziten Legitimierung - zu deutlich sind die aktuellen Anknüpfungspunkte, vom Krieg christlicher Serben oder Kroaten gegen muslimische Bosnier im zerfallenen Jugoslawien über vergleichbare Konflikte in der ehemaligen Sowjetunion, insbesondere zwischen Armeniern und Aserbaidschanern, bis hin zur explosiven Verschränkung religiöser, ethnischer und sozialer Kräftelinien auf dem indischen Subkontinent, um nur das Augenfälligste zu nennen. Zu denken wäre auch an die Ukraine, wo die angespannte Konkurrenz zwischen russischer Orthodoxie, autokephaler ukrainisch-orthodoxer und ukrainisch-katholischer Kirche zwar - soweit ich sehe - nicht die innere nationale Identitätsbildung berührt, wohl aber maßgeblich die Frage der außenpolitischen Orientierung, deren Lösung in die eine oder andere Richtung längerfristig vital die Identität des Landes und der eben befreiten ukrainischen Nation mitbestimmen wird - eine primäre Ostbindung zum orthodoxen Rußland oder über das römisch-katholische Polen hin eine Orientierung zum Westen.

In der Geschichtswissenschaft hatte sich unabhängig von der gegenwärtigen Aktualität bereits Mitte der 1970er Jahre eine erneute Hinwendung zu religionssoziologischen Fragestellungen ergeben: In einer Zeit, in der sich auch die nichtmarxistische Geschichtswissenschaft vorrangig für soziale und ökonomische Triebkräfte interessierte und religiöse wie allgemein die kulturellen Zusammenhänge weitgehend aus dem Blickfeld gerückt waren, ging es darum, die historische Relevanz von Religion und Kirche für die Entstehung der neuzeitlichen Gesellschaften Europas in doppelter Abgrenzung theoretisch und methodologisch zu begründen: zum einen gegen den erwähnten sozialwissenschaftlichen Reduktionismus einer Geschichte ohne religiöse und kulturelle Erklärungsmodelle, zum anderen gegen einen nicht weniger reduktionistischen Idealismus, dem jede sozial- oder gesellschaftsgeschichtliche Interpretation religiöser und kirchlicher Phänomene suspekt war, wenn er nicht gar, wie damals an einigen theologischen Fakultäten durchaus zu hören, darauf beharrte, daß Kirchengeschichte nur nach dem Walten Gottes innerhalb eines heilsgeschichtlich definierten Prozesses zu fragen habe. Bei der Konstruktion des religionssoziologisch-konfessionshistorischen Ansatzes, der beide Reduktionismen umgeht und Religion als eigenständigen Wirkfaktor in und durch die Gesellschaft begriff, waren zwei Stränge der soziologischen Diskussion behilflich - zum einen die auf Max Weber zurückgehende Modernisierungsdebatte, zum andern der systemtheoretische Ansatz.

In der *systemtheoretischen Perspektive* ließ sich die Reformationszeit, in gewisser Weise auch das Mittelalter, als ein Gesellschaftssystem begreifen, in dem anders als in der modernen, säkularisierten Welt des 19. und 20. Jahrhunderts Religion und Kirche nicht als Subsysteme unter mehreren anderen wirkten, sondern als zentrale und tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt, ohne die politisches und gesellschaftliches Leben noch nicht voll

funktionsfähig waren. Juristen des 17. Jahrhunderts brachten das auf die Formel: «Religio vinculum societatis» - die Religion ist das einheitsstiftende Band, ohne das ein geordnetes Zusammenleben in Staat und Gesellschaft nicht möglich ist. Diese religionssoziologische Strukturbesonderheit Alteuropas basierte demnach auf dem jener Epoche eigentümlichen Begriff des Politischen, der im Unterschied zu dem der Gegenwart Religion und Kirche einschloß und sie nicht - wie seit der Aufklärung üblich - als politikfremde Außenfaktoren auf Distanz zu bringen suchte. Daraus ergibt sich, daß sachgerechte Einsichten in Struktur und spezifischen Wandel Europas in der werdenden Neuzeit ohne die hinreichende Berücksichtigung der Konfession als eine der «Grundkategorien» historischer Forschung nicht möglich erscheinen.

Durch die Rezeption der *Max-Weber-Debatte*, und zwar nicht nur ihrer Calvinismus-, sondern auch und vor allem ihrer Rationalitäts-These, kam eine explizit entwicklungsgeschichtliche Perspektive ins Spiel. Dadurch erscheinen die religiösen und kirchlichen Strukturen und Prozesse der werdenden Neuzeit (15. bis 17. Jahrhundert), und zwar stärker diejenigen des konfessionellen Zeitalters als der Reformation im engeren Sinne, nicht mehr als anachronistische Hemmschuhe des sozialen Wandels, sondern im Gegenteil als einer seiner Motoren. Der Prozeß der Konfessionalisierung wird nicht mehr als Rückfall in vormoderne, vorsäkulare Zustände betrachtet, die durch Humanismus und Renaissance «an sich» schon überwunden waren. Vielmehr wird die Konfessionalisierung dezidiert als Modernisierung begriffen, und zwar nicht nur - wie in der Folge der Max-Weberschen Calvinismus-These lange üblich - der angeblich per se progressive calvinistisch-reformierte Protestantismus und protestantische Dissens, sondern auch das Luthertum und der erneuerte Katholizismus. Reformiert-calvinistische, lutherische und katholische Konfessionalisierung werden in strenger, systematisch-begrifflicher Parallelität als funktional, d.h. als in ihren makrohistorischen politischen und gesellschaftlichen Funktionen und Auswirkungen gleiche oder doch ähnliche Prozesse gesehen.

«Konfessionalisierung» meint einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang, der kirchlich-religiöse und mentalitätsmäßig-kulturelle Veränderungen ebenso einschließt wie staatlich-politische und soziale. Es geht somit nicht nur um die Entstehung der neuzeitlichen Konfessionskirchen als Institutionen oder der Konfessionen als religiös-kultureller Systeme, die sich bekenntnismäßig in Lehre, Spiritualität, Ritus und Alltagskultur deutlich voneinander unterscheiden. Vielmehr geht es um einen religiös und kirchlich gesteuerten Wandlungs- und Formierungsprozeß, der alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens umfaßte und das Profil des neuzeitlichen Europa wesentlich mitprägte. Die Erforschung dieser Konfessionalisierung umfaßt ein außerordentlich weites Arbeitsfeld - von politischen, rechtlichen und institutionellen Problemen über Fragen der Mentalitäts- und Verhaltensnormierung (Sozialdisziplinierung und Kirchenzucht) bis hin zur Rolle des Konfessionellen in der Außenpolitik und bei der Herausbildung eines internationalen Mächtesystems.

II. Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa - ein Blick aus der Vogelperspektive

Die spezielle Frage nach dem Zusammenspiel von Konfessionalisierung und Entstehung oder Stärkung politischer, insbesondere der nationalen Identitäten im frühneuzeitlichen Europa, um die es im folgenden geht, bezieht sich sowohl auf mentalitätsmäßig-sozialpsychologische als auch auf rechtlich-institutionelle Zusammenhänge, nämlich auf den Prozeß der Nationenbildung wie auf denjenigen der frühmodernen Staatsbildung. Beides konnte zusammenfallen, konnte aber auch getrennte Wege gehen oder gar in Konflikt miteinander geraten. Dementsprechend konnte die konfessionelle Identität eine Rolle spielen sowohl bei der Herausbildung eines Nationenbewußtseins als Basis eines Nationalstaatsbewußtseins als auch bei der Herausbildung politischer und nationaler Identitäten ohne Staatsbildung oder gegen eine fremdnationale Staatsbildung. Letzteres war namentlich in Ir-

land, zeitweilig auch in Böhmen, Ungarn und Slowenien der Fall, nämlich zur Zeit der protestantischen Opposition gegen die katholische Herrschaft Habsburg-Österreichs. Konfessionelle Momente spielten häufig auch bei der Herausbildung von Minderheitenidentitäten eine Rolle. Diese standen oft, aber keineswegs immer, in Grundsatzopposition zum jeweiligen Staat. Eine Minderheitenidentität ohne Grundsatzopposition entwickelten zum Beispiel die Katholiken in den Niederlanden und in England oder die Protestanten im Frankreich des 18. Jahrhunderts.

Dem politisch-institutionellen Wandel der realhistorischen Staatsbildung entsprach auf der Ebene kollektiver Mentalitäten die Herausbildung *politischer und kultureller Identitäten,* die in einigen europäischen Ländern bereits früh den Charakter nationaler Identität annahmen. Auch dieser im hohen Mittelalter beginnende Prozeß wurde entscheidend von der neuzeitlichen Konfessionalisierung des späten 16. und des 17. Jahrhunderts gefördert. Systematisch gesehen, erklärt sich das aus der prekären Umbruchsituation von der mittelalterlich-universalistischen zur neuzeitlich-partikularen Begründung des Zusammenlebens von Großgruppen und der damit einhergehenden Neudefinierung ihres Selbstverständnisses. In dieser Übergangsphase war es hilfreich, wenn nicht sogar entwicklungsgeschichtlich notwendig, daß sich das neu zu entwickelnde partikulare Wir-Verständnis der einzelnen europäischen Staaten oder Völker auf den universalistischen Diskurs der frühmodernen Konfessionssysteme mit transzendental begründetem Welterklärungsmonopol stützen konnte.

Im nachreformatorischen Europa lassen sich vier Zonen konfessionell-politischer Identitätsbildung unterscheiden: die tridentinisch-katholische, die lutherisch-protestantische, die reformiert-protestantische und die gemischt- bzw. multikonfessionelle. Daß es keine nationale, gesamtstaatliche Identitätsbildung auf der Basis nicht-konfessionell verfaßter Religionsgemeinschaften gibt, etwa der Täufer, ist bezeichnend und bestätigt unsere Hypothese von der strukturgeschichtlich bedingten Verkopplung von Konfessions- und Nationalidentitätsbildung. Aus Platzgründen können im folgenden nur zwei Beispiele skizziert werden, und zwar eines aus der katholischen und eines aus der lutherischen Zone. Ausdrücklich betont sei jedoch, daß die neuzeitliche Beziehungsgeschichte zwischen Konfessions- und Nationalidentität außerordentlich komplex und in jedem Einzelfall anders gelagert ist. Besonders kompliziert war sie in der vierten Zone gemischt- bzw. multikonfessioneller Identität, der vor allem Deutschland und die Schweiz angehörten [2].

Auf katholischer Seite sind die Zusammenhänge am deutlichsten im Falle *Spaniens,* wo über die Jahrhunderte hin nationales Bewußtsein und Katholizität, und zwar in der konfessionalistisch-tridentinischen Form, fast dasselbe waren. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß die iberische Gesellschaft ihren machtpolitischen und kulturellen Höhepunkt gleichzeitig mit der Konfessionalisierung erlebte. Die kollektive Erinnerung an das «siglo de oro» der spanischen Malerei und Literatur und an die Hegemonialstellung in Europa und Übersee verband und verbindet sich zwangsläufig mit derjenigen an die Erneuerung des Katholizismus als Antwort auf die Herausforderung durch die Reformation. Hervorragende Träger dieser Erneuerung waren Spanier, und zwar auf allen Feldern, dem spirituell-geistigen ebenso wie dem institutionellen und machtpolitischen. Galt die Reformation den Spaniern als «Pestis Germaniae», so waren Gegenreformation und katholische Erneuerung in ihren Augen Heilmittel am Körper der Christenheit, zu deren Bereitstellung das spanische Volk das Entscheidende beigetragen hat - durch den religiösen und organisatorischen Genius seiner geistlichen Führer, allen voran Ignatius von Loyola; durch die Glaubensglut der großen Mystiker, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz; durch die intellektuelle Schärfe der Spätscholastik an Universitäten und in gelehrten Konventen (Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Fray Luis de León, Luis de Molina, Francisco Suarez); durch die politische und militärische Entschiedenheit der Dynastie ebenso wie der kirchlichen Hierarchie und der Führungsgruppen insgesamt. All das waren Elitephänomene, die dessen ungeachtet das spanische Selbstverständnis generell tief be-

einflußt haben. Auch für das Volk hatte der erneuerte Katholizismus eine mächtige, Identität stiftende Realität – durch eine Volks- und Alltagskultur, die stärker als diejenige der meisten anderen europäischen Nationen vom konfessionalistischen Katholizismus geprägt wurde; durch die Masse von Brüdern und Schwestern in den erneuerten Ordenskongregationen spanischer Konvente im Mutterland und in der ganzen Welt; durch die Opfer an Menschen und Geld, die alle Spanier quer durch die sozialen Schichten über Generationen hin für Armee und Flotte aufbrachten, um in Europa und Übersee zugleich mit dem Ansehen Spaniens die Macht und den Ruhm der katholischen Kirche zu befestigen. So verroht und undiszipliniert die spanische Soldateska gerade des konfessionellen Zeitalters auch war, die Kämpfe gegen die Häretiker auf den europäischen Schlachtfeldern haben ebenso entschieden zur nationalen Identitätsbildung beigetragen wie der Einsatz in Übersee, der außer von Goldrausch und Abenteurertum immer auch von missionarischem Ethos getragen wurde: «Sancta Maria» – dieses Feldgeschrei der Spanier 1620 in der Schlacht am Weißen Berg vor Prag zeigt an, wie sich die spanischen Soldaten und mit ihnen die meisten ihrer Landsmänner als Ritter der Mutter Gottes begriffen. Ein Dreivierteljahrhundert zuvor, in der Schlacht bei Mühlberg, die den Schmalkaldischen Krieg beendete, hatte das Feldgeschrei noch einfach «Hispania und das Reich» gelautet. Die Identifizierung mit der Mutter Gottes war ein Ergebnis der tridentinischen Konfessionalisierung, in deren Folge die marianische Frömmigkeit der erneuerten Kirche zum «ideologischen» Kernbestand der frühneuzeitlichen spanischen Nation wurde.

Diese starke und vergleichsweise geschlossene Identifizierung mit der Katholizität der abendländischen Christenheit hatte viele Wurzeln: politische, wie vor allem die entschiedene Option der Habsburger und des Adels für den Glaubenskampf nach innen und außen, ebenso wie theologisch-kirchengeschichtliche, vor allem die frühen, zum Teil noch vorreformatorischen Ansätze einer spirituellen und institutionellen Erneuerung der spanischen Kirche, die bereits in der allenthalben in Europa für die katholische Kirche so kritischen ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sichtbare Erfolge hervorbrachten. Die mentalitätsgeschichtlich bedeutendste Voraussetzung für die enge Verkopplung von national-spanischem und konfessionalistisch-katholischem Selbstverständnis war aber wohl die spätmittelalterliche Erfahrung. Im Krieg gegen die Araber in Granada, den weit entschiedener als ältere Phasen der Reconquista Militanz und Politisierung des Christentums prägten, war das religiöse Argument bereits offen zu einem nationalen geworden. Als 1494 mit Granada die letzte Bastion des Islam in Westeuropa fiel, erhielt das spanische Königspaar, das erstmals alle spanischen Länder unter einer Krone vereinte, von Papst Alexander VI. den Ehrentitel «Los Reyes Católicos». Ähnliche mentalitätsgeschichtliche Konsequenzen hatten die Auseinandersetzungen mit der starken jüdischen Minderheit, die vor die Wahl gestellt wurde, zum Christentum zu konvertieren oder Spanien zu verlassen.

Religion als Kern kollektiver Identität hatte somit auf der Iberischen Halbinsel Ende des 16. Jahrhunderts bereits eine lange Tradition. Man hatte die Kraft und die Brisanz dieser Verbindung bei den Gegnern erlebt, die sich über Jahrzehnte hin unter dem Vorzeichen des Islam oder des Judentums der Unterwerfung und der Integration in die aufsteigende nationale Gesellschaft widersetzten, und zwar – wie man nicht zu Unrecht argwöhnte – selbst dann, wenn sie sich formell zum Christentum bekehren ließen. Und man hatte die integrierende Potenz der Religion in den eigenen Reihen erfahren, die in der Besinnung auf das Christentum als dem allen Spaniern gemeinsamen Glauben eine bis dahin unbekannte Geschlossenheit erhielten.

Dieses «ideologische» Band war um so wichtiger, als die spanischen *Königreiche die gesamte Frühneuzeit hindurch institutionell getrennt* blieben. Religion und Kirche waren neben der Dynastie die wichtigsten übergreifenden Instanzen. Das war für den politischen Wandel von spätmittelalterlichen zu neuzeitlichen Formen von größter Bedeutung: Die Allianz zwischen Religion und frühmoderner Staatsbildung, die andernorts in Europa erst im konfessionellen Zeitalter erfolgte, war in den

spanischen Königtümern bereits im Zeichen spätmittelalterlicher Katholizität geschlossen worden. Vor die Aufgabe gestellt, die bislang getrennten Reiche zusammenzuführen und dabei tiefverwurzelte soziale, institutionelle und kulturelle Gegensätze zu überspannen, hatte die Krone auf ein Programm christlicher Erneuerung gesetzt, um die Teilreiche politisch zu modernisieren und deren Bewohner im Zeichen der Katholizität zu einer Nation zusammenzuführen. Entscheidende Unterstützung gab die 1478 auf Bitten der Spanier von Papst Sixtus IV. eingerichtete Inquisition, eine der ersten Institutionen nationalspanischen Zuschnitts. Ihre Aufgabe war es, die befürchtete Subversion durch «verschlagene» *conversos* zu verhindern, die nur zum Schein den christlichen Glauben angenommen hatten, in Wahrheit aber weiterhin dem Islam oder Judentum anhingen und dadurch das Christentum von innen her bedrohten. Bereits die spätmittelalterliche Inquisition, die von der großen Mehrheit des Volkes anerkannt wurde, hatte die Spanier mit der Idee vertraut gemacht, daß mit der reinen christlichen Lehre zugleich Stabilität, ja Existenz von Staat und Gesellschaft auf dem Spiel standen. Und man hatte auch zu akzeptieren gelernt, daß zur Sicherung dieser religiösen und nationalen Integrität eiserne Maßnahmen nötig waren: Hinrichtungen und Vertreibungen von Tausenden.

«Religio vinculum societatis» - diese Maxime des konfessionellen Zeitalters war nirgends in Europa vertrauter als in Spanien, wo das Band der christlichen Religion bereits im späten Mittelalter als Garant innerer Einheit und Abgrenzung nach außen, gegenüber anderen, als fremd empfundenen Gruppen gedient hatte und die Andersartigkeit dieser Fremden in erster Linie als religiöse Andersartigkeit erlebt worden war. Mit «limpieza de sangre», der ethnischen «Reinheit» aller Angehörigen der Nation, um die die Spanier seit Anfang des 15. Jahrhunderts besorgt waren, war immer zugleich die Reinheit in der christlichen Lehre gemeint. So stand das späte Mittelalter in Spanien nicht im Zeichen der verbreiteten Suche nach dem *persönlichen* Heil, wie das bekanntlich in Deutschland der Fall gewesen ist und zum Durchbruch der Reformation geführt hat, sondern im Zeichen eines kollektiven Willens, die *Reinheit der Lehre* zu garantieren und jeden Anflug von Häresie abzuwehren, ja für die Zukunft unmöglich zu machen. Diese frühe *Gleichsetzung von dogmatischer Reinheit im Sinne der Papstkirche und nationalem Bewußtsein* macht die im europäischen Vergleich erstaunliche Immunität der Spanier als Volk gegenüber der Reformation plausibel. Sie erklärt auch die im ausgehenden 16. Jahrhundert dann wie selbstverständlich vollzogene, bis in die Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts hinein gültige Identifizierung der nationalen Interessen mit denjenigen des konfessionalisierten neuzeitlichen Katholizismus.

Einprägsame Beispiele für lutherische Konfessionsidentitäten sind die *skandinavischen Länder,* läßt man einmal die lutherischen deutschen Territorien als Sonderfälle beiseite, weil sie in das gemischt-konfessionelle Heilige Römische Reich eingebunden waren. Das gilt gleichermaßen für Dänemark wie für Norwegen und für Schweden. Da Dänen und Schweden in jenen Jahrzehnten erbitterte Rivalen um die Vormacht in der Ostsee waren und beide in diesen Kämpfen immer wieder Allianzen mit nichtlutherischen Mächten eingingen - Schweden in der Regel mit dem katholischen Frankreich, Dänemark mit den calvinistischen Niederlanden -, wird in diesem nordeuropäischen Beobachtungsfeld nochmals besonders deutlich, daß konfessions- und außenpolitische Fronten keineswegs parallel verlaufen mußten. Die konfessionell-kulturelle Identitätsfindung im Luthertum hat das weder in Schweden noch in Dänemark-Norwegen entscheidend gestört - ebensowenig wie im Falle Frankreichs auf katholischer Seite.

Schweden ist in mancher Hinsicht das lutherische Gegenstück zu Spanien im katholischen Lager. Denn auch hier ergab sich die Identifizierung mit der Reformation vergleichsweise reibungslos und war schon bald ohne wirkliche Alternative, und die lutherische Konfessionalisierung wurde zur entscheidenden Stütze sowohl der frühmodernen Staatsbildung als auch des Aufstiegs zur europäischen Großmacht. Diese Verkopplung war von erheblicher realhistorischer Bedeutung; vielleicht noch wichtiger waren die Folgen für

die kollektive Mentalität und das Nationalbewußtsein der Schweden, die den Eintritt in die Neuzeit und die davon ausgelöste Geschichte des inneren und äußeren Erfolges stets mit der Reformation und der lutherischen Konfessionalisierung in Verbindung brachten.

Vorbedingung dieser Entwicklung waren die traditionell engen kulturellen Beziehungen in den baltischen und nordostdeutschen Raum, die Schweden unmittelbar in die Ausstrahlungszone der Wittenberger Reformation gerückt hatten. Entscheidend gefestigt und politisch ideologisiert wurde die Verbindung von Luthertum und nationaler Identität wenig später in der Konfrontation mit der katholischen Wasa-Linie in Polen sowie im Dreißigjährigen Krieg. Indem sich das skandinavische Königreich den Unions- oder besser gesagt Annexionsbestrebungen der konvertierten und auf den polnischen Königsthron gelangten Hauptlinie seiner Dynastie widersetzte, wurde für das jüngere, durch Herzog Karl (IX.) von Södermanland (1600/04–1611), dem Vater Gustav Adolfs, begründete schwedische Wasa-Königtum die lutherische Konfession zum entscheidenden Argument seiner dynastischen und politischen Legitimität. Das Luthertum der Krone war fortan Bestandteil der schwedischen Fundamentalgesetze – übrigens eine direkte Entsprechung zur Entwicklung in Frankreich auf katholischer Seite. Für die Stände und die Untertanenschaft waren auf Generationen hin Reformation und Nation nahezu ununterscheidbar und wurden so zum Kristallisationskern des inneren Zusammenschlusses und des Willens zur Unabhängigkeit und zur Selbstbehauptung nach außen.

Im Dreißigjährigen Krieg, den Schweden entschiedener als andere europäische Länder als Glaubenskampf für die Reformation führte, erfuhr die noch weitgehend mittelalterliche Bauerngesellschaft eine fulminante ökonomische und politische Modernisierung. Zugleich gelang ihr der Sprung in die allererste Reihe der europäischen Großmächte. Dieses Erfolgserlebnis, verbunden mit dem Mythos um den Glaubenshelden Gustav Adolf, der im eschatologisch begriffenen Ringen als protestantische Lichtgestalt über die Kräfte der Finsternis und des Antichristen siegte, dieses Gemisch von realhistorischer Interessenpolitik und religiös-konfessionellem Sendungsbewußtsein brachte jene Identitätsgewißheit und jenes missionarische Ethos hervor, das der schwedischen Großmacht bis ins 18. Jahrhundert hinein im Innern Stabilität und nach außen Expansionsdynamik verlieh. Auf dieser Basis vermochte Schweden selbst die schwere Krise zu überwinden, in die Mitte des 17. Jahrhunderts die Konversion der Königin Christina, der Tochter Gustav Adolfs, Staat und Gesellschaft zu stürzen drohte.

Lutherische Konfessions- und schwedische Nationalidentität waren auch auf weiten Strecken des 19. Jahrhunderts kaum trennbar, und auch institutionell waren schwedischer Staat und lutherische Bischofskirche eng verbunden. Die Folgen lassen sich bis in unsere Tage hinein nachweisen – politisch und institutionell, wie vor allem bei der kollektiven Einstellung und dem Selbstverständnis. In säkularisierter Form vermittelt das lutherisch-reformatorische Ethos noch heute der schwedischen Gesellschaft die Gewißheit, auf dem richtigen Weg zu sein, verbunden mit dem Pflichtbewußtsein, die übrige Welt hierzu «bekehren» zu müssen. Es ist die säkularisierte, lutherische Identität, die die historisch-politische Kultur und das moralische Bewußtsein der heutigen schwedischen «Nation» mitbestimmt. Und selbst die individuelle Persönlichkeitsstruktur scheint davon mitgeprägt – so jedenfalls in der Selbstinterpretation führender Intellektueller (erinnert sei nur an den Regisseur Ingmar Bergman), die die lutherische Identität nicht zuletzt für ihre Neurosen verantwortlich machen.

III. Konfessionsidentität als Übergangsphänomen zwischen mittelalterlicher und modern-säkularer Identität

Die im vorliegenden Beitrag mehr skizzierte als detailliert beschriebene frühneuzeitliche Konfessionsidentität in den aufsteigenden frühmodernen Staaten und ihrer teilweise bereits frühnationalen Völker war in ihrer epochalen Verschränkung mit den politischen Identifikationszwängen und Identifikationsangeboten des frühmodernen Staates und der

sich herausbildenden nationalen Gesellschaften ein Identifikationstyp des Übergangs. Die Konfessionsidentität war die Frühform eines relativ einheitlichen kollektiven Wir-Bewußtseins, das aber bereits in scharfer, «totaler» Konkurrenz zu anderem, gleichstrukturiertem Wir-Bewußtsein anderwärts in Europa oder gar in ein und derselben Gesellschaft stand. Damit steht sie zwischen mittelalterlichen und modernen Identitätsformen. Diese frühneuzeitliche Konfessionsidentität folgte zeitlich und entwicklungsgeschichtlich auf die Identitätsmodelle des Hohen Mittelalters, die gekennzeichnet waren durch das Problem der Identitätssuche und Identitätsfindung im Rahmen normativer Identitätskonzepte des Adels und der (noch einheitlichen christlichen) Religion sowie durch aufbrechende Ansätze von Reflexivität und Relativierung der kollektiven Identitäten. Auf die Konfessionsidentität des 16. und 17. Jahrhunderts folgte dann die Identitätsproblematik der Aufklärung im 18. und der modernen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert. Der Aufklärung ging es um die Konstitution des Menschen als eines moralischen Subjekts in Spannung zu traditionellen Gesellschaftsstrukturen und um die Herausbildung einer eigenen Handlungsnorm. Das 19. Jahrhundert sah dann die moderne, säkulare Nationalidentität der jüngeren Neuzeit, in der die konfessionellen und religiösen Momente der frühneuzeitlich-vormodernen Identität im dialektischen Sinne aufgehoben waren und deren Radikalität, aber auch Effizienz ohne den religiösen Hintergrund dieser älteren, in ihr aufgegangenen Konfessionsidentitäten gar nicht verständlich sind.

[1] Aus Platzgründen sei pauschal auf einige Arbeiten des Autors zum Thema verwiesen, die ausführliche bibliographische Angaben enthalten: H. Schilling, Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: B. Giesen (Hg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit (Frankfurt 1991) 192-252; ders., Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit, in: Archiv für Reformationsgeschichte 85 (1994) 5-31; ders., Confessional Europe: Bureaucrats, La Bonne Police, Civilizations, in: Handbook of European History in the Late Middle Ages, Renaissance and Reformation 1400 - 1600, hg. von Th. A. Brady/H. A. Oberman/J.D. Tracy, Bd. 2 (Leiden 1995); ders., Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa, in: Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit. Akten einer internationalen Historikerkonferenz vom 2. - 4. 6. 1993 in Torun, hg. von Antoni Czacharowski (Torun 1994); ders., Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa, in: P. Herrmann (Hg.), Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart (Hamburg 1995); ders., Protestant Confessionalization in Rural Parts of Northwestern and Northern Europe: General Considerations and Some Remarks on the Results of Case Studies, in: La christianisation des campagnes. Akten des Symposions der Université Liège vom 25. - 28. August 1994, hg. v. Jean-Pierre Massaut (Liège 1995).

[2] Die im folgenden ausgesparte reformierte und gemischt-konfessionelle Zone ist behandelt in H. Schilling, Nationale Identität (wie Anm. 1). Dort sind auch weitere Beispiele der katholischen und der lutherischen Identitätsbildung erörtert.

HEINZ SCHILLING

1942 in Bergneustadt/Rheinland geboren; Studium der Geschichte, Germanistik, Philosophie und Soziologie in Köln und Freiburg. 1971 Promotion zum Dr. phil. 1977 bis 1982 Professor für «Geschichte der frühen Neuzeit» an der Universität Osnabrück, von 1982 bis 1992 an der Universität Gießen, ab Mai 1992 an der Humboldt-Universität Berlin. Anschrift: Institut für Geschichts-Wissenschaften, Unter den Linden 6, D-10099 Berlin.

Victor Conzemius

Universaler christlicher Glaube und Nationalismus

Wie die anderen großen Weltreligionen – Buddhismus, Islam und Hinduismus – vermittelt auch das Christentum in Theorie und Praxis ein universales Heilsangebot. Dieser Universalismus durchzieht das gesamte Neue Testament. Obzwar die Sendung Jesu sich zunächst an die verlorenen Schafe des Hauses Israel richtete (Mt 10,6; 15,24; Röm 15,8), gehört der Universalismus zum konstitutiven Charakter seiner Botschaft. Das zeigt sich nicht nur im Handeln Jesu, etwa in der Begegnung mit dem heidnischen Hauptmann (Mt 8,5–13) oder der Begegnung mit der syrophönizischen Frau (Mk 7, 24–30), sondern kommt auch in seiner Botschaft zum Ausdruck. Jesus verkündet das Reich Gottes; die Königsherrschaft Gottes kann nicht partikulär verstanden werden. In Gleichnissen wird der universale Heilswille Gottes angedeutet. Durch seine barmherzige Tat wird der Samariter einem Juden zum Nächsten (Lk 10, 36). Jesus warnt davor, daß Heiden zusammen mit oder anstelle von Israel am Tisch der Gottesherrschaft sitzen könnten (Mt 8,11; vgl. Lk 13,28; 11,30–32). Im Gleichnis vom Großen Gastmahl wird der Knecht an die Wege und Zäune geschickt, um Gäste einzuladen.

An der Erwählung Israels hat Jesus festgehalten, auch als Israel sich nicht anschickte, die ihm zugedachte Rolle für die Verkündigung der Gottesherrschaft zu verwirklichen. Die Zuwendung Jesu zu Außenseitern, die Nichtbeachtung der trennenden Speisevorschriften und später die Preisgabe der Beschneidung (Gal 2,3) relativieren die Geltung der Tora. So entsteht eine Gefolgschaft, die in einer neuen Weise auf Gott hört und nach allen Seiten hin offen ist. Kennzeichnend für diese neue Situation ist das Logion von den wahren Verwandten Jesu in Mk 3,35: «Wer den Willen meines Vaters tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.»

In der Rede vom Weltgericht in Mt 25 kommt dieses Kriterium der Gottesnähe in entscheidender Weise zum Ausdruck. Wer Barmherzigkeit übt, gehört zu den «Gesegneten des Vaters», denen die *basileia* zugesagt ist. Ohne auf die traditions- und redaktionsgeschichtlichen Probleme dieses nachösterlichen Textes einzugehen, darf festgehalten werden, daß nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten «Heilsgemeinde» rechtfertigt, sei dies Israel oder die Kirche, sondern allein das Tun des Willens Gottes. «Entscheidend für unsere Fragestellung ist, daß dieser Zuspruch der *basileia* christologisch begründet wird. Wer immer zu anderen Menschen barmherzig ist, stehe er selbst innerhalb oder außerhalb Israels, verhält sich damit zu Christus hin. Er ist dabei auf Christus ausgerichtet, selbst wenn er ihn gar nicht kennt.» [1]

Universalen Charakter hat aber auch der Missionsbefehl des Auferweckten (Mt 28,19). Ausgangspunkt der Verkündigung des Christuszeugnisses der Apostel und Jünger bildet Jerusalem. Während Paulus sich in seiner Missionstätigkeit immer wieder mit Israel auseinandersetzt und die Kirche aus den Heiden vor Überheblichkeit warnt (Röm 9–11), versucht Lukas in seiner Areopagrede (Apg 17), den Universalismus der christlichen Botschaft mit der Exklusivität des Heiles in Jesus Christus in Einklang zu bringen, ohne irgendwelche Abstriche zu machen. Das Heidentum steht zu dem einen, wahren Gott in einem dialektischen Verhältnis: Es kennt ihn nicht und verehrt ihn doch. Der unbekannte Gott, den die Athener verehren, ist zugleich der wahre Gott, unter dessen Barmherzigkeit alle stehen [2].

Dem immanenten Universalismus der Evangelien entsprach die kulturelle und soziologische Situation, in die hinein das Christentum sich entfaltete. Die Pax Romana, die relativ stabile Friedenszeit, die Kaiser Augustus geschaffen hatte, und die bis zum Synkretismus der Religionsformen reichende Toleranz der Römer schufen ideale Voraussetzungen für die Ausbreitung des Christentums. Das römische Imperium hatte den orbis terrarum verwan-

delt in einen Staat mit einer gemeinsamen Geschichte, mit einer gemeinsamen Kultur, an der alle teilhatten und zu der alle aktiv beitrugen, vor allem mit einem gemeinsamen Recht, in dem sich römische, griechische und orientalische Einflüsse vereinigten. Die großen römischen Juristen des 2. Jahrhunderts humanisierten und universalisierten das kleinstaatliche römische Recht, indem sie es den Erfordernissen des Weltreiches anpaßten.

Die allmähliche Akzeptanz, die das Christentum über anfängliche gesellschaftliche Ächtung, periodische Verfolgungen und literarische Polemiken gewann, bereitete der Symbiose der universalistischen Elemente der römisch-imperialen Kultur mit dem Universalismus der christlichen Botschaft die Wege. Man darf in diesem Universalismus kein starres System sehen, das die Sondertraditionen der unterworfenen Völker uniform eingeebnet hätte. Der römisch-imperiale Universalismus ist eher als eine weitmaschige Konzeption zu verstehen, die im lateinischen Westen tendenziell die Ausbreitung des Christentums förderte; während im Westen im 4. Jahrhundert das Latein das Griechische aus der Liturgie verdrängte, bildeten sich an den Rändern des Imperiums in den Ursprungsländern des Christentums Kirchen mit eigener Sprache und Lehrtradition, die sich von der lateinisch-westlichen und byzantinischen Großkirche absonderten und als schismatisch angesehen wurden. Als «orientalische Nationalkirchen» werden bezeichnet: die syrische Kirche, die ostsyrisch-nestorianische Kirche, die indischen Thomas-Christen, die koptische Kirche und die nubische Kirche[3].

Allerdings suggeriert dieser Begriff von Nationalkirche eine Geschlossenheit, Zielstrebigkeit und staatliche Organisation, die im Vollsinn erst auf die im 19. Jahrhundert geschaffenen Nationalkirchen anwendbar ist.

Überhaupt ist vor der Projektion neuzeitlicher Vorstellungen in den Begriff des Nationalen zu warnen. Nationalismus im eigentlichen Sinn hat es vor dem 18. Jahrhundert nicht gegeben; dann allerdings wurde der Nationalismus zur beherrschenden Ideologie des Jahrhunderts, die auch das Verständnis von Geschichte beherrschte und als rückwirkendes Legitimationsbedürfnis neue Mythen der Selbstprojektion schuf. Die Geschichte wurde mit nationaler Geschichte gleichgesetzt; Aufgabe der Forschung schien es zu sein, der Entwicklung der eigenen Nation von stammesmäßigen und feudalen Ursprüngen bis zur Verwirklichung der eigenen ruhmvollen Staatlichkeit nachzugehen und diese Geschichte in vorteilhaft verklärender Art zu erzählen[4].

Eine besonders krasse Spätblüte «nationaler» Geschichtsschreibung entfaltete der Nationalsozialismus. In ihrer Darstellung der Übernahme des Christentums durch die Germanen stellten die nationalsozialistischen Ideologen diese als Sündenfall dar, der die natürliche Eigenart dieser Völker korrumpierte und sie ins Joch eines am Kreuz gestorbenen Juden spannte.

Eine solche Bedrohung bestand zunächst nicht. Dort, wo es den christlichen Missionaren gelang, den Stammesfürsten von der Überlegenheit des christlichen Gottes zu überzeugen (z.B. Taufe Chlodwigs, Konversion des visigothischen Königs Rekkared vom Arianismus), führte das Gefolgschaftsverständnis der Stammesangehörigen zum Übertritt zum Christentum. An die Stelle von Stammesmythen, von einander bekämpfenden Göttern, von Vorstellungen der göttlichen Abstammung von Stammeskönigen, an die Stelle der Verehrung von Flüssen, Wäldern und Bergen, von übermächtigen Schicksalen, setzte das Christentum eine universale Gottesvorstellung. Gott, Vater und Schöpfer aller Dinge, hat sich durch seinen Sohn Jesus Christus der Welt mitgeteilt und sie von aller blinden Schicksalhaftigkeit, ja vom Tod selbst, befreit. Ferner sprach das Christentum die germanischen Völker an durch seine Vorstellung einer Gemeinschaft, der Kirche, die über Sippe, Stamm und Gebiet hinausging.

So sehr das Christentum den germanischen Völkern eine Sinndeutung des Daseins vermittelte, in die sich die Geheimnisse des menschlichen Lebens einordnen ließen, so wenig gelang es ihm, Strukturen zu schaffen, die diesem Zusammenleben der Stämme im Horizont des universalen Heilsangebotes der Kirche entsprochen hätten. Es ist auch hier davor zu warnen, die Organisationsformen des modernen westlichen Christentums, sei es des römisch-katholischen oder des protestanti-

schen, in das germanische Christentum hineinzuprojizieren. Trotz Papsttum und bischöflicher Kirchenstruktur stand auch die Kirche des Westens dem lockeren Organisationsgefüge etwa der heutigen orthodoxen Kirche näher.

Dem germanischen Christentum ging es weder um die Reform gesellschaftlicher Institutionen noch um die Stärkung einer abstrakten Kirchenmacht. Vielmehr ging es diesem Christentum darum, sich nach Möglichkeit Zugang zur Verheißung des Himmels und Garantien gegen die ewige Verdammnis zu sichern. Abgesehen vom Mönchtum, war die Kirche als Organisation nahezu völlig in das soziale, politische Leben der Gesellschaft integriert. «Sie stand nicht der politischen Gesellschaft gegenüber, sondern innerhalb von ihr.» [5] Die germanischen Herrscher blieben de facto religiöses Oberhaupt ihrer Völker, sie ernannten Bischöfe und entschieden über liturgische und andere Angelegenheiten. Die Kirche war völlig in das Klientelwesen und in die für diese Jahrhunderte (5–10) so bezeichnende Korruption und die grausamen Machtkämpfe verstrickt. Denn der Christianisierung der Germanenstämme entsprach die Germanisierung des Christentums mit jenen unvermeidlichen Kompromissen, die jeder Inkulturation anhaften. Nur in einem schrittweisen Langzeitprozeß vollzog sich eine Durchdringung der Rechts- und Gesellschaftsverhältnisse mit christlichem Gedankengut; der biblische Universalismus blieb unerreichtes Postulat.

Nicht nur die lateinische Kirche des Westens war missionarisch aktiv. Im 9. Jahrhundert expandierte die byzantinische Christenheit, die an der östlichen Flanke durch Abtrennung der Nicht-Chalcedonier und das Vordringen des Islam behindert wurde und im Westen an die Barrieren einer wachsenden Entfremdung mit Rom stieß, auf dramatische und unvorhergesehene Weise. 863 sandte Patriarch Photius die Brüder Cyrill und Methodius nach Mähren, um dort das Evangelium zu predigen. Das Brüderpaar nahm – in der Missionsgeschichte ein Novum – die slawische Übersetzung mit, die sie von der Bibel und den liturgischen Büchern angefertigt hatten. Im Gegensatz zur westlichen Kirche, die am alleinigen Gebrauch des Lateinischen als Liturgiesprache festhielt, bedienten sich die byzantinischen Missionare der Sprache des Volkes, dem sie predigten. Dies förderte bei den Slawen die Bildung «autokephaler» Kirchen mit einer ausgeprägten nationalen Identität. Bulgarien, Serbien und Rußland übernahmen diese Form der Kirchenorganisation.

Die Autokephalie wurde nicht nur zum charakteristischen Element der Kirchenstruktur dieser Länder; sie übernahmen auch die von Byzanz kommende Lehre der Symphonie von Kirche und Staat. In der byzantinisch-politischen Ordnung bildeten Kaiser und Patriarch einen «organischen Leib». Theorie und Praxis klafften jedoch auseinander; in der Praxis mischte sich der Kaiser als «Gottes Ebenbild und Stellvertreter» massiv in die kirchlichen Angelegenheiten ein und beherrschte praktisch die Kirche. Die Hilflosigkeit orthodoxer Kirchen gegenüber staatlicher Einmischung während der Zarenzeit, der kommunistischen Herrschaft und den postkommunistischen Nachfolgestaaten hat hier eine ihrer Wurzeln. Die Gleichsetzung von Religion und Nation, die auch heute noch im Zeitalter der Europäischen Union von kirchlicher Seite in Griechenland propagiert wird, geht auf diese idealtypische, dem westlichen Beobachter unverständliche Konzeption der Symphonie von Kirche und Staat zurück.

Hingegen setzte sich im Westen die von Augustinus nach dem Fall von Rom entwickelte Zwei-Reiche-Lehre durch. Entscheidend trugen dazu die kluniazensische Reformbewegung und das Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts bei. Auslöser war die anstößige Abhängigkeit kirchlicher Amtsträger von Königen und Feudalherren; in kämpferisch-aggressiver Weise erzwang Gregor VII. durch überzogene Ansprüche die Unterscheidung zwischen geistlich und weltlich und schuf damit die Voraussetzungen für die Mündigkeit des modernen Staates [6]. Man kann diesen Vorgang als «erste abendländische Revolution» bezeichnen, und das Ergebnis als friedliche Säkularisation; die Hoffnung, daß unter päpstlicher Oberaufsicht das Spannungsverhältnis zwischen Kaiser und Papst in einer dem christlichen Universalismus verträglichen Weise geregelt werden könnte, erfüllte sich

nur zeitweilig. Eine Zeitlang schien es, als könne Innozenz III. (1198-1216) den im Christentum angelegten Universalismus als Schiedsrichter in den Spannungen und Interessenkollisionen zwischen den christlichen Staaten durchsetzen; gegen den Mißbrauch der Macht war auch die Kirche nicht gefeit. Auf Dauer erwies sich die Dynamik jener Kräfte als stärker, deren Verselbständigung die Kirche in die Wege geleitet hatte: die Entwicklung eines weltlichen Rechtes und des Kanzleiwesens im Blick auf eine einheitlichere Verwaltung. Dieser Prozeß vollzog sich über weitere Etappen von Konflikten der Herrscher mit dem Papst (Philipp der Schöne, Avignonesisches Schisma, die spätmittelalterlichen Konzilien, Humanismus und Reformation).

Festzuhalten ist, daß die Entwicklungslinie in Richtung nationalstaatlicher Organisation zunächst durchaus innerhalb eines universalen christlichen Rahmens verblieb. Die Reformation hielt an diesem Universalismus fest, auch wenn sie kräftig zu seinem Abbau beitrug. Der entscheidende Bruch liegt in der Zeit der Aufklärung. Im wesentlichen entwickelten sich zwei Stränge des Nationalismus: ein deutscher, zu dessen Protagonisten Herder und Hegel gehörten, und ein französischer, der über nationalistische Rhetorik hinaus den Nationalstaat der Moderne par excellence schuf. Im Hegemoniestreben Napoleons I. zeichneten sich totalitäre Züge ab, die in der Abwehr des französischen Expansionismus zu neuen Schüben nationalistischen Fiebers führten.

Wieweit der Trend zur Nationbildung durchaus legitime Züge besaß und einer geschichtlichen Notwendigkeit entsprach, das zu beurteilen sprengt den Rahmen dieses Aufsatzes und wird in anderen Beiträgen behandelt. Verhängnisvoll wurde die Stilisierung des Nationalismus zur Religion. Allerdings ist die Bezeichnung des Nationalismus als Ersatzreligion insofern ungenau, als sie den zentralen Aspekt dieses Transfers verschleiert: die Übertragung des Absolutheitscharakters der Religion, konkret des Christentums, auf die Nation. Die Nation wird zum höchsten und letzten Bezugspunkt sowohl der Individuen wie des Staatswesens. An die Stelle des Hl. Geistes tritt das Nationalgefühl als jene inspirierende Kraft, die den Menschen zu Höchstleistungen für sein Land und zum Blutopfer befähigt. Nicht die Übernahme der Sakralsprache der Kirche - die Marseillaise als Te Deum - oder die Umfunktionierung der kirchlichen Riten für die kultischen Bedürfnisse einer neuen laizistischen Gesellschaft sind das Bestürzende, sondern die Erhebung der Nation auf den leergewordenen Gottesthron[7]. Die Nation richtet in letzter und unwiderruflicher Instanz. Der christliche Universalismus, der stets unter Gottes Gericht gestanden hatte, wird vom sacro egoismo des Nationalstaates verdrängt. Konsequenterweise führt die Ablösung von einer Bindung an die Transzendenz über das imperialistische Wettrennen zur völkermordenden Katastrophe des Ersten Weltkrieges und kurze Zeit später durch radikale Verächtlichmachung des christlichen Universalismus zum totalitären Nationalsozialismus.

Es entbehrt nicht der Ironie, daß Christen aktiv, zwar nicht an der Entthronung Gottes, aber an der Verwirrung des religiösen Gefühls mitgearbeitet haben[8]. Der junge Friedrich Nietzsche hat über diese hilflose Prostitution der Christen gegenüber dem Götzen des Nationalismus in seinem - protestantischen - Umfeld bewegte Klage geführt. Es dürfte zutreffen, daß im protestantischen Deutschland der Weg von der Konfession zum Nationalismus kürzer gewesen ist als im Katholizismus[9]. Die traumatischen Erfahrungen des französischen Katholizismus mit einer vom Staat aufoktroyierten Nationalkirche, die innerhalb von gut drei Jahren (1792-1795) völlig zusammenbrach, und der schwerwiegende Ultramontanismusvorwurf an die Adresse der deutschen Katholiken - ihre Rombindung sei ein würdeloser Verrat an der übergeordneten nationalen Sache - haben die Bereitschaft der Katholiken zu kritikloser Identifikation mit der nationalen Sache gedämpft. Immunisiert blieben sie nicht. Trotz Ultramontanismusmakel und Kulturkampf haben sich die deutschen Katholiken um die Wende zu diesem Jahrhundert mit der wilhelminischen Rüstungspolitik ausgesöhnt. Sie waren parat, als der Kaiser 1914 seine Version des nationalen Universalismus verkündete, er kenne keine Parteien mehr, sondern nur noch Deutsche.

Trotz weitgehender Ausgrenzung in der II. Republik und trotz Trennung von Kirche und

Staat (1906) waren die französischen Katholiken 1914 bereit, im Kampf gegen Luthers Nachfahren den Opfertod in exemplarischer Weise auf sich zu nehmen; sie wurden dafür beim Wort genommen[10]. Im Jahr 1915 erreichte die Entfremdung deutscher und französischer Katholiken einen Höhepunkt, als führende französische Intellektuelle die Deutschen der Barbarei und der Kriegsverbrechen bezichtigten und die Deutschen mit einer Gegenschrift antworteten. 1917 schließlich verwarf der französische Kanzelredner A.M. Sertillanges OP die Friedensinitiative Papst Benedikts XV. mit den Worten: «Hl. Vater, wir brauchen Ihren Frieden nicht.»*

Die praktische Kapitulation von Christen vor den Folgen des Nationalismus und die faktische Preisgabe des christlichen Universalismus im Weltkrieg sind theologisch gesehen der Wirkmächtigkeit des «mysterium iniquitatis» in der Kirche selbst zuzuordnen. Damit besteht allerdings die Gefahr, sie rationaler Analyse zu entziehen. Im spezifischen Kontext der neuzeitlichen Entwicklung wäre allgemein auf die Marginalisierung des Christentums, auf das Fehlen von geeigneten Strukturen zur Geltendmachung eines Nation und Rasse überschreitenden Universalismus und auf die Schwierigkeit der Durchsetzung von dessen Postulaten hinzuweisen, notfalls unter Ergreifung von Sanktionen. Die orthodoxen Kirchen sind wegen ihrer Bindung an den Staat nicht in der Lage, dies zu tun; nur prophetische Einzelgänger können hier ausscheren. Im 19. Jahrhundert hatte der Patriarch von Konstantinopel sich selbst als Anwalt des Hellenismus verstanden und die Unabhängigkeit der Kirchen Serbiens, Rumäniens und vor allem Bulgariens unterdrückt und mit Exkommunikationen beantwortet. Am ehesten war das Papsttum der Neuzeit in der Lage, einen überbordenden Nationalismus im innerkirchlichen Bereich zu zügeln[11]. Papst Pius XI. hat 1926 nicht gezögert, den integralen Nationalismus der «Action Française» zu verurteilen[12] wie sein Nachfolger, Pius XII., den Rassismus des Nationalsozialismus. Eine Wirkung konnten diese Warnungen freilich nur dort haben, wo das Wort des Papstes etwas galt und in den Ortskirchen eine kritische Distanz zu den Zeitströmungen erhalten geblieben war.

[1] Zur Thematik von Kirchen und Nationalismus vgl. folgende Aufsätze des Verfassers: Eglises et nationalismes en Europe au XIX^e et XX^e siècle, im Sammelband: L'Europa fondamenti, formazione e realtà. Studi di storia moderna e contemporanea, Bd. 15 (Rom 1984) 269-314; deutsche Übertragung: A. Langner (Hrsg.), Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1830 (Paderborn, München/Wien/Zürich 1985) 11-50; V. Conzemius, Die Kirchen und der Nationalismus, in: P. Hünermann (Hg.), Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie (Quaestiones Disputatae 144) (Freiburg 1993).

[2] Für diese Ausführungen stütze ich mich auf den Aufsatz von G. Lohfink, Universalität und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (Quaestiones Disputatae 79) (Freiburg 1977) 63-82, bes. 79, sowie auf den Artikel von O. Betz, Mission, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 23, 23-31.

[3] C.D.-G. Müller, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1, Lieferung D 2 (Göttingen 1981).

[4] H.J. Berman, Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (Frankfurt/M. 1991).

[5] Berman, aaO. 108.

[6] F.X. Kaufmann, Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie, in: P. Hünermann (Hg.), Das neue Europa, aaO. 11-41, bes. 26ff.

[7] Es sei hier auf die ältere amerikanische Forschung verwiesen, insbesondere auf C.J.H. Hayes, der diese größeren Zusammenhänge in der Zeit der Bedrohung durch die modernen Totalitarismen deutlicher gesehen hat als die vorwiegend sozialgeschichtlich orientierte deutsche Forschung der Nachkriegszeit. C.J.H. Hayes, Essays on Nationalism (New York 1926); ders., The Historical Evolution of Modern Nationalism (New York 1931, Neuaufl. 1963); E. Kauder, The Holy Ghost and the National Spirit. A study in secularization, in: Virginia Quarterly Review 26 (1950) 44-60.

[8] Für den deutschen Katholizismus vgl. den in Anm. 1 zitierten von A. Langner herausgegebenen Sammelband; für den deutschen Protestantismus vgl. G. Besier, Religion - Nation - Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts (Neukirchen-Vluyn 1992); sowie die Aufsätze von K. Nowak und F.W. Graf in dem Sammelband: Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession (Regensburg 1993).

[9] Ich bleibe bei dieser Feststellung trotz gewisser Parallelen im katholischen Bereich zu protestantischen

Entwicklungen; der Protestantismus spielte eine Vorreiterrolle. Die Kapitulation der Katholiken in Deutschland vor dem Nationalismus setzte später ein.

[10] N.J. Chaline (Hg.), Chrétiens dans la première guerre mondiale (Paris 1993).

[11] C. Alix de Montclos, Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe 1870-1960 (Paris 1962).

[12] M. Sutton, Charles Maurras et les Catholiques français 1890-1914. Nationalisme et positivisme (Paris 1994).

VICTOR CONZEMIUS

geb. 1929 in Echternach (Luxemburg), Studium der Geschichte, Philosophie und Theologie in Freiburg (Schweiz) und Paris, 1954 Dr. phil. (Freiburg), 1955 Priesterweihe, 1965-1968 Dozent für moderne Geschichte am University College in Dublin, 1970 Prof. der Kirchengeschichte in Luzern, 1980 Austritt aus dem Staatsdienst, seither freier Publizist. Verfaßte u.a.: Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft (Zürich 1969); Eglises chrétiennes et totalitarisme nationalsocialiste (Löwen 1969); Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus (Zürich 1972); Philipp Anton von Segesser. Demokrat zwischen den Fronten (Zürich 1977). Bearbeiter des Briefwechsels von Ignaz von Döllinger (4 Bde. München 1963-1981); Herausgeber der Briefe von Philipp Anton von Segesser (6 Bde. Zürich 1983-1995). Anschrift: Schädrütihalde 12, CH-6006 Luzern, Schweiz

Miklós Tomka

Säkularisierung und Nationalismus

Modernisierungs- und Säkularisationstheorien beschreiben die Weltgeschichte als einen Prozeß fortlaufender Rationalisierung und «Entzauberung». Es soll um eine unumkehrbare, tendenziell geradlinige Entwicklung gehen [1]. Religion, Ideologien, Wertesetzung sollen von Pragmatik und von Sachrationalität ersetzt werden. Nicht wenige Autoren meinen, die historische Notwendigkeit der Entchristlichung und allgemeiner des Schwundes der Religion behaupten zu können. Andere halten lediglich die «Privatisierung» der Religion, also ihre allmähliche Verdrängung und ihren Rückzug aus der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft für ein Geschichtsgesetz. Die Angelegenheiten des Gemeinwesens und der Politik sollen dabei wertfrei werden. Die Freisetzung ihrer Sachlogik soll ihre funktionale Leistungsfähigkeit erhöhen. Die gleiche Denkrichtung unterstellt einen Schwund des Nationalen und ganz besonders der Nationalismen [2]. Die neuere Geschichte scheint allerdings diesen Erwartungen nicht zu entsprechen.

Es ist fraglich, ob man die Geschichte adäquat als einen Übergang von Werterationalität zur Sachrationalität beschreiben kann. Eher geht es um die Entfaltung von Teilautonomien einzelner Lebensbereiche, deren Geltungsanspruch immer mit anderen Bereichen wetteifert. Geschichte ist in diesem Sinne ein Balanceakt zwischen menschlichen Zielsetzungen einerseits und der Eigengesetzlichkeit verschiedener Teilbereiche des Lebens andererseits, unter den Verhältnissen der technischen und der sozio-ökonomischen Entwicklung, also unter sich ständig verändernden Bedingungen [3]. Die zunehmende Komplexität stellt jede bewußte, den Zielen und Interessen der Menschen dienende wertorientierte Steuerung auf die Probe. Der Wunsch nach Durchsetzung der eigenen, nach spezifischen Wertepräferenzen gestalteten Vorstellungen wird jedoch keinesfalls aufgehoben.

Die Differenzierung zerstört gesellschaftliche wie auch länderübergreifende Konsense, die Einheit der Ziele und der Wertvorstellungen. Gruppeninteressen bleiben dagegen bestehen. Nicht die Existenz einzelner von Werten be-

stimmter Positionen wird problematisch, sondern das Vorhandensein eines gemeinsamen Nenners für die Gesellschaft bzw. für das internationale Zusammenleben. Der uns beschäftigende Prozeß verläuft stufenweise, durch vier Etappen. Diese sind 1. die Einheit von sakral und profan, von Religion und Politik, von Staat und Kirche, 2. die Entstehung der Arbeitsteilung zwischen Kreuz und Schwert, zwischen religiöser und profaner Macht und Herrschaft, 3. die Zeit der Zersplitterung der religiösen Einheit und der Herausbildung eines neuen, des nationalen Organisations- und Ordnungsprinzips und 4. die partielle Entchristlichung, da die Religion zwar für nationale und Gruppeninteressen in Anspruch genommen werden kann, kaum aber eine die Konfliktparteien versöhnende oder verbindende Einheit zu stiften vermag.

Es ist eine noch offene Frage, ob man auch von einer fünften Etappe sprechen kann. Diese dürfte durch die Einsicht begründet werden, daß jede Konfliktlösung einen Dialog, also eine gewisse gegenseitige Akzeptanz der Opponenten voraussetzt. Der Differenzierungsprozeß zerstört jedoch kontextuelle Gemeinsamkeiten und Verbindungen. Die Versachlichung der sozialen Welt sorgt für Trennung und Unterscheidung, nicht aber für Verbindung. Die Schaffung des zur Verständigung notwendigen Vertrauens kann von den unmittelbar Beteiligten meistens nicht erwartet werden. Als institutionelle Trägerinnen der Werte der Humanität und der Bestimmung der Menschen können aber die Religionen (und die Kirchen und ihre Vertreter) nicht Schiedsrichterinnen, doch an menschliche Grundwerte Gemahnende sein. In ihrer länderübergreifenden Verantwortung für alle Menschen und Gruppen können sie sich als Orte der Begegnung für die Konfliktparteien anbieten. Ansätze in dieser Richtung gehören zu den überraschenden Ereignissen unserer Zeit und verdienen besondere Beachtung.

Sakrale Nation?

Analysen der frühen Kulturen und des Mittelalters sprechen häufig von sakraler Herrschaft, von sakralen Herrschern, von sakralen Nationen[4]. Durch die längste Zeit der Menschheitsgeschichte kann es nicht anders gewesen sein: Es gab eine einzige, eine gottgegebene, eine kosmische Ordnung, die sich allgemein, also auch in der Gesellschaft und in den politischen Institutionen durchsetzte. Herrschaft konnte nur Stellvertretung sein. Höchste Legitimation und Beauftragung konnten nur aus dieser Ordnung bezogen werden. Macht konnte sich selbst nicht begründen. Die kosmische (religiöse) Ordnung wurde zur Zielvorstellung, zum Maßstab, zum übergeordneten Bezugsrahmen des sozio-politischen Systems. Polis, Gesellschaft, «Nation» hatten gleichermaßen diese zur Grundlage. Die politische Organisation war damit nicht nur eigennützig, sondern prinzipiell die Verwirklichung der göttlichen Pläne. Der Herrscher wurde von Gott berufen, das Volk von Gott auserwählt. Die Ziele wurden als von der Vorsehung vorgegeben angesehen. Die Konsequenzen auch des öffentlichen Handelns zeigten sich vorrangig in Gottes Beistand oder Strafe[5].

Die politische Gemeinschaft konnte in dieser Zeit «Nation» genannt werden. Ein Gefühl der Zusammengehörigkeit der politischen Gemeinschaft konnte es auch damals geben. Doch hatten jene Gemeinwesen wenig mit gegenwärtigen Nationen gemeinsam. Die Integration der vorchristlichen Reiche ergab sich aus den Fähigkeiten und der Macht der Herrscher. Sie war dementsprechend wandelbar. Die Grenzen waren keine unantastbaren Trennlinien. Städte und Landesteile konnten verpfändet, verkauft, verschenkt werden. Die Ein- oder Mehrsprachigkeit eines Landes war eine unerhebliche Frage. Die ethnische, sprachliche und oft religiöse Vielfalt beeinträchtigte die Einheit der Sozialorganisation nicht. Die «Nation» (sofern wir diese Bezeichnung hier überhaupt verwenden wollen) wurde theoretisch durch die sakrale Führung, praktisch durch den Herrscher, die Herrschaftsschicht und die Organisation des Staates definiert. Diese wurden als Träger der göttlichen Bestimmung angesehen. Über diese wurden die Menschen und ihre Gesamtheit als ein Volk (nicht aber als eine eigengesetzliche, von sich aus konstituierte Nation!) in die allumfassende Weltordnung eingegliedert. Eine Höherwertigkeit des eigenen Staates und

der eigenen Kultur (auch der eigenen Götter) konnte den «Barbaren», den «Ungläubigen» oder einfach den Unzivilisierten gegenüber behauptet werden. Damit wurden Merkmale des Systems, nicht aber des Volkes und schon gar nicht einer ethnischen Gemeinschaft angepriesen. Für einen Nationalismus im modernen Sinn gab es in dieser Welt keinen Raum.

Die ungebrochene Einheit von sakral und profan charakterisierte die Verfassung der vorchristlichen, wie auch später der nichteuropäischen Reiche bis zum japanischen Reich vor 1945 und mancher islamischer Länder der Gegenwart. Auch im christlichen Europa löste sich diese Einheit erst allmählich auf. Sie hinterließ bleibende Spuren. Die Einbindung in die göttlichen Pläne und in die Ordnung galt auch für die Christenheit als ein besonderes Merkmal der Legitimation[6]. Dennoch beginnt mit der «christlichen Ära» die Eigenständigkeit der politischen Ordnung neben der religiösen.

Das Gleichgewicht des Religiösen und des Profanen

Die weltgeschichtliche Innovation des Christentums besteht in der Trennung des Profanen vom Sakralen. Gott wurde als der ganz Andere, Allmächtige erkannt. Durch den inkarnierten Gott konnte die Weltlichkeit der Welt wahrgenommen und angenommen werden. Von diesem prinzipiellen Ausgangspunkt ausgehend, konnte die Freisetzung der Autonomie der Welt erfolgen, ein Prozeß, der im Investiturstreit zum sichtbaren strukturellen Wandel geführt hat. Die Neuigkeit bestand nicht nur in der Trennung von Kirche und Staat, vom Sakralen und Profanen, sondern noch mehr in der Schaffung eines ausbalancierten Miteinanders der beiden Sphären. Nicht die Differenzierung allein, sondern die Ausgestaltung eines geregelten Verhältnisses der verselbständigten Teile ist die eigentliche Kulturleistung.

Diese Entwicklung fällt zeitlich mit der europäischen Staatenbildung zusammen[7]. Es sind christliche Staaten, doch selbständige politische Gebilde entstanden. Ihre Konstituierung folgte geographischen, machtpolitischen, familiären und sonstigen Faktoren, kaum aber ethnischen. Selbst wo neu angekommene, ethnisch homogene Völkerschaften neue Reiche gründeten, begann sofort eine sprachliche und ethnische Vermischung der autochtonen Bevölkerung mit den Eroberern oder Neusiedlern. Die Assimilierung erfaßte auch spätere Wellen der Einwanderungen, so in Britannien oder in Mitteleuropa. Die lateinische Verwaltungs-, Bildungs- und Kirchensprache garantierte internationale Kommunikation. Städte, Handwerk und Handel bedienten sich mehrerer Sprachen. Für die zerstreut lebende Landbevölkerung dagegen war die großräumige politische Zugehörigkeit kaum von Belang. Wohnorts- und sogar Heimatswechsel und in der Folge eine Bevölkerungsvermischung waren Jahrhunderte hindurch für manche Schichten eine häufige Erfahrung: für den Kriegsadel, für Handwerker und Künstler, aber auch für bäuerliche Kolonisten. Eine weitere Vermischung erfolgte durch die Missionierung heidnischer Völker und durch die Verbreitung der Orden. Europa wurde für ein Jahrtausend zwar nicht kriegs- und konfliktfrei, doch international.

In diesem Europa wurde oft lediglich der Adel zur Nation gerechnet. Gerade die Aristokratie war aber verschwägert und auch über alle Grenzen hinaus besitzend. Trotzdem besaß das Wort Nation eine eigene Bedeutung: eine politische und Schicksalsgemeinschaft den gegebenen geographischen, ökonomischen usw. Bedingungen gemäß, innerhalb eines Feudalstaates. «Nation» oder nationes bezeichnete die Zugehörigkeit zu einem Reich, ungeachtet der Sprache oder der ethnischen Herkunft. Diese Zugehörigkeit hat sich erst langsam als Differenzierungsmerkmal verdichtet. Langsam begannen sich spezifische, wenn man will «nationale» Hoch- und Volkskulturen herauszukristallisieren. Die Unterschiede in der politischen, wirtschaftlichen und technischen Entwicklung sowie die Interessengegensätze verschiedener Länder und Regionen wuchsen allmählich. Reiche und «Nationen» verstanden sich aber als Teile der christlichen Welt und als Träger der christlichen Kultur mehr zusammengehörig denn verschieden. Diese Zusammengehörigkeit wurde auch in internationalen Vergleichen erhärtet: in den Kriegen gegen die Anstürme

der Völkerwanderung, in Kämpfen gegen den vordrängenden Islam und in der Erfahrung exotischer Länder durch Entdeckungs- und Handelsfahrer.

Die politischen Gebilde dieser Zeit waren der Kirche gegenüber autonom, verstanden sich jedoch als Ausdruck des Willens Gottes, ein geordnetes Gemeinwesen zu gewährleisten. Die Erhaltung dieser Ordnung und die Erfüllung der ihr zufallenden Aufgaben konnten gleichermaßen als gottgegebene Pflichten gedeutet werden. So haben die Herrscher, die Herrschaft und sogar das Volk einen (vielleicht ganz beträchtlichen) Hauch von Sakralität behalten. Diese war nicht ohne Funktion, sondern half, die Opfer zu ertragen, die die Verteidigung der heiligen Ordnung forderte. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist das Pathos einer Jeanne d'Arc, wie auch der Literatur der mittel- und südosteuropäischen Völker aus der Zeit der Türkenkriege[8]. Bei aller Offensichtlichkeit der Eigeninteressen in den Verteidigungsbemühungen haben diese den Kampf für das Christentum und für die Christenheit betont. Der Patriotismus konnte in Wort und Tat hohe Wellen schlagen. Es war jedoch kein Nationalismus im Sinne einer völkischen oder ethnischen Emanzipationsbestrebung, eines Überlegenheitsgefühls, eines Herrschaftsanspruchs. Das Gleichgewicht zwischen profaner, politischer und religiöser Ordnung hielt. Der christliche Internationalismus wies Sonderinteressen in die Schranken. Ein Nationalismus im eigentlichen Sinn war dem vorreformatorischen Europa fremd.

Die Wiege des Nationalismus

Die Neuzeit zerbrach die alten Gleichgewichte. Die politische und die wirtschaftliche Gewichtsverteilung hat sich verlagert[9]. Die una sancta catholica zerfiel in eine römische und in eine wachsende Anzahl protestantischer Kirchen. Nach vielen Jahrhunderten haben sich Konfession und Politik erneut miteinander verbunden[10]. Bekenntnisdifferenzen haben Kriege ausgelöst. Die profane Macht trat für oder gegen religiöse Überzeugungen ein. Religion ist zu einem politischen Schlachtruf geworden. Das ehemals einheitliche Europa wurde zu einem Mosaikbild von konfessionell definierten Herrschaftsbereichen. Die Religion lieferte freilich nur die Etikette, die Macht lag in profanen Händen. Cuius regio, eius religio: Der Landesherr durfte bestimmen.

Die Zerbröckelung der Einheit drängte – vor allem die neuen, doch letztlich alle Herren und Länder – zur Selbstdefinition, schuf Legitimationszwänge, nötigte zur religiösen Begründung und Absegnung der politischen Position. Von innen entstand der Druck zur Produktion einer Ideologie der Eigenständigkeit und der eigenen Höherwertigkeit[11]. Dieser Druck steigerte sich in der Konkurrenz mit anderen Gruppen, Völkern oder Staaten.

Jahrzehnte- oder – besonders im Osten Mitteleuropas – jahrhundertelange Kriege schufen Notlagen, soziale und politische Differenzen, Feindseligkeiten und Gefühle des Benachteiligtseins. Solche Gefühle konnten sich besonders um religiöse Überzeugungen und um die Stilformen der Religiosität entfalten, die von ihren Parteigängern kompromißlos vertreten, von den Gegnern genauso kompromißlos abgelehnt und angefochten wurden[12]. Der Ton der religiösen Streitgespräche und Streitschriften jener Zeit ist Beleg genug für die Verrohung des Stils. Und zum echten Missionierungseifer gesellte sich die Chance, unter dem Vorwand der Glaubensverkündigung den politischen Einflußbereich zu vergrößern. Verfolgtsein und Überlebenswille oder umgekehrt die Machtposition und das Gefühl, stark genug zu sein, um die eigene Überzeugung anderen aufzwingen zu können, führten fast zur gleichen Reaktion. Die eigene Zugehörigkeit mußte auf alle Fälle gestärkt, die eigene Kultur als überlegen dargestellt, der eigene Kampf als gerecht behauptet werden. Man war genötigt, nach seinesgleichen zu suchen. In der allseitigen Konfrontation konnte ein jeder sich herausgesondert fühlen und einen Selbstbehauptungszwang verspüren.

Nicht Individuen, sondern Teile einer Gruppe wurden von der Überlegenheit einer anderen Gruppe bedrängt. Die kulturelle Eigenart, das Bekenntnis, die Sprache, die Tradition wurden gefährdet. Die Trennlinie zwischen Gruppen war oft das Bekenntnis. Die konfessionellen Eigenarten entsprachen frei-

lich unterschiedlichen sozio-kulturellen Bedürfnissen. Die aufeinanderfolgenden Schübe der Reformation konnten in verschiedenen Volksgruppen in unterschiedlichem Ausmaß Fuß fassen. Die religiöse Differenzierung folgte einer bereits vorhandenen sozio-kulturellen Verschiedenheit. Ein Zusammenspiel dieser beiden Faktoren ermöglichte Grenzziehungen, bot Kriterien und Bezeichnungen für die Unterscheidung an, leitete die theoretische Begründung der Absonderungen ein und trug - durch die konfessionelle Intoleranz - zur zusätzlichen Entfremdung und Anfeindung der Regionen und Bevölkerungsgruppen bei.

Eine nicht zu vernachlässigende Besonderheit ist die Verbindung der Religion mit dem politischen System [13]. Am klarsten und bleibendsten ist diese im protestantischen Staatskirchentum erfolgt. «Katholische» Monarchien oder die politische Rolle der Orden haben allerdings auch auf nichtprotestantischer Seite Beispiele geboten. Die Verpolitisierung einer Religion in einem Herrschaftsbereich führte bei politisch gegnerischen Gruppen zu ähnlichen Konsequenzen, meistens andere Religionen betreffend. Bald wurden Bekenntnisse als «nationale» Religionen angepriesen, um Koinzidenzen nationaler und konfessioneller Verfolgung oder auch des Widerstandes ins Bewußtsein zu rufen.

Die Reformation bzw. die religiöse Zersplitterung Europas, ein Teil des umfassenderen Prozesses des politischen Mündigwerdens, hat zur nationalen Entwicklung und Differenzierung, auch zur Ausprägung eines nationalen Gefühls und des Nationalismus beigetragen. Von da an waren es vor allem die Kirchen als mächtige kulturelle Organisationen, die für die zarte Pflanze des Nationalen und des Nationalismus (wie auch für neu entstehende Nationen) Schutz und Pflege sicherten. Mit der Reformation ist die internationalisierende Kraft des Christentums schwach geworden. Die konfessionelle Zugehörigkeit ist eine Stütze der nationalen Identitäten geworden. Bereits bestehende soziale und kulturelle Divergenzen haben in den sich trennenden Kirchen Ausdrucksmöglichkeiten gefunden, um Gegnerschaften auszudrücken und die jeweils eigene Position als dem Willen Gottes entsprechende darzustellen [14]. Der Nationalismus ist politisch funktional, religiös und moralisch akzeptabel geworden.

Es wäre ein Mißverständnis, die Reformation oder die konfessionelle Zergliederung des Christentums für eine Ursache des Nationalismus zu halten. Sie waren aber eine förderliche Bedingung jener Entwicklung, worin sozio-politische Differenzierung und Emanzipation Hand in Hand gingen [15]. Die Beurteilung dieses Tatbestandes muß ambivalent ausfallen. In der europäischen Geschichte, wie auch später bei der Entstehung und Befreiung der neuen Nationen der Dritten Welt, sind konstruktive Funktionen des Nationalismus nicht zu bestreiten. Diese sind die Gruppenintegration, die kulturschöpferische Motivation, die Stärkung der kulturellen und der politischen Selbstsicherheit, die politische Emanzipation u.a.m. [16] Man muß sich freilich fragen, ob diese Funktionen zerstörerische Potenzen des Nationalismus aufzuwiegen vermögen. Die Antwort dürfte von Fall zu Fall verschieden und vom Blickwinkel abhängig sein.

Nationalismus als Religionsersatz?

Die neueste Zeit sorgt für eine nie dagewesene Situation. Moderne Gesellschaften zeichnen sich durch ihren Pluralismus und durch die Verflüchtigung des Wertekonsenses aus [17]. Kirchengebunden religiös ist nur noch eine Minderheit. Die Mehrheit benützt eine selbstgebastelte Religion oder ist religiös desinteressiert. Grundwerte stehen zur Diskussion. Es ist eine umstrittene Frage, wie eine Gesellschaft ohne eine identifizierbare kulturelle Basis funktioniert. Sie scheint jedenfalls wenig zu großen gemeinsamen Anstrengungen ihrer Bürger fähig zu sein. Eine neu begonnene politische Selbständigkeit oder die Beschleunigung der wirtschaftlichen Entwicklung können aber solche Kraftproben erfordern [18]. Die plötzliche Mobilisierung der Menschen fordert gelegentlich «vormoderne» Mittel und Strategien wie Zwang und Gewalt oder fanatisierende Zukunftsvisionen. Das zwanzigste Jahrhundert ist das Jahrhundert der Diktaturen und diesseitiger Heilslehren [19]. Was bleibt aber nach den Fiasko der rechts- wie linksgerichteten Ideologien übrig?

Ethnische und nationale Gemeinsamkeiten und Eigeninteressen gibt es heute nicht weniger als zuvor. Und es gibt keine Anzeichen dafür, daß die internationale Staatengemeinschaft für die Lösung von scharfen Interessengegensätzen überzeugende Lösungen hätte. Verbitterungen wegen eingebildeter oder tatsächlicher Benachteiligungen stauen sich vielerorts auf[20]. Viele, besonders kleinere und vielleicht staatenlose Nationen können leicht in eine Situation geraten, in der sie um ihre Identität oder um ihre Existenz bangen müssen. Der Kampf um das Überleben kann Nationalismus auslösen und - zumindest in den Augen der Beteiligten - auch legitimieren.

Die Überbetonung nationaler Existenzrechte und Interessen mag ihre Wurzeln in Notständen der Völker haben. Die mobilisierende Kraft der ethnischen und nationalen Argumentation bahnt sich aber auch eigene Wege. Die Nation ist eine identifizierbare und einigermaßen überschaubare Größe. Die eigene Mitbetroffenheit ist einsichtig. Die Nation bietet sich als die dominante Institution der Ausformulierung von kulturellen Identitäten und als Vehikel der Durchsetzung von individuellen wie von Gruppeninteressen an. Sie kann leicht zur allgemeinsten Form eines Wir-Gefühls werden. «Außerhalb» der Nation sind «die anderen», die Konkurrenz, die Bedrohung, vielleicht die Feinde. Nach der Verunsicherung herkömmlicher Religionen kann sich dieses profane Bezugssystem totalistische, quasireligiöse Qualitäten anmaßen. Es ist jedenfalls dazu geeignet, als Ausgangspunkt für Ideologien mit Absolutheitsanspruch zu dienen. Eine perverse Entwicklung? Eher eine Notlösung, um dadurch der Integration der Gruppe, des Staatsvolkes, der Sprachengemeinschaft u.a.m. mangels eines religiösen, kosmischen Bezuges einen Rahmen zu sichern. Der Nationalismus schafft von innen her, also von außen unwiderlegbar, seinen eigenen hochheiligen Mikrokosmos.

Religiöse Korrekturen des Nationalismus?

Der Pluralismus der Moderne und die «Entzauberung» der Welt sind unveränderliche Tatsachen. Unter diesen Bedingungen kann keine Religion für die ganze Gesellschaft oder für noch größere Regionen eine nahtlose soziale Einheit herstellen und garantieren. Doch scheint die Religion die Fähigkeit zu besitzen, in doppelter Hinsicht nationalistische und sonstige Gruppenegoismen zu überwinden. Basisgruppen und spirituelle Bewegungen der Großkirchen verwirklichen sich genauso über nationale, ethnische und sprachliche Schranken hinweg wie die jungen Gemeinschaften der Sekten und der neuen religiösen Bewegungen. Religiöse Bekehrung, Erleuchtung und Gemeinschaftserlebnis vermitteln in einem Zug Gottesbeziehung und eine Offenheit den Mitmenschen gegenüber. Im Alltag vieler religiöser Gemeinschaften wird dem Nationalismus eine Praxis der Versöhnung und des übergreifenden Miteinanders gegenübergestellt[21]. «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen» (Gal 3,28) oder sonstige verbitterte Gegnerschaften; das erfahren auch heute religiöse Gruppen. Diese sind lebendige Beweise dafür, daß der Nationalismus überwältigt werden kann. Ihr Ausgangspunkt, der Glaube, macht dieses Modell nicht beliebig, nicht gesamtgesellschaftlich übertragbar. Ist aber von der Religion in der modernen Gesellschaft mehr zu erwarten?

Zu den spektakulärsten Entwicklungen des religiösen Wandels der Moderne gehört eine soziale Funktionsverlagerung. Das Anwachsen des Individualismus begrenzt die Regelungskraft der institutionellen Religion in privaten Anliegen. Sie gewinnt aber Bedeutung in einem anderen Bereich[22]. Die sich immer mehr verzweigende, auseinanderdifferenzierende komplexe Welt hat einen funktionalen Bedarf an unparteiischen Vermittlern, an Institutionen des Dialogs, an einem Bezug auf die gemeinsamen kulturellen Wurzeln[23]. Es mangelt an solchen Instanzen. Vielleicht liegt darin die Erklärung dafür, daß Religion und Kirchen erneut zunehmend als politische Autoritäten mit internationaler Relevanz anerkannt werden. Den Nationalismus überwinden können sie freilich nicht. Sie können aber Gespräche der Verständigung in Gang setzen. Und sie können in jedem Land die Anerkennung der Anliegen anderer Länder und Nationen fördern. Damit können sie den Weg zur Entschärfung des Nationalismus öffnen.

[1] Damit ist freilich nur ein Strang der Theorien der Säkularisierung erfaßt. Vgl. K. Dobbelaere, Secularization, A multi-dimensional Concept, in: Current Sociology 1981 (29) 1-213, und H. Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg/München 1965).

[2] T. Parming/C.L. Mee-Yau, Modernization and Ethnicity, in: J. Dofny/A. Akiwowo (Hg.), National and Ethnic Movements (Beverly Hills / London 1980) 131-142.

[3] W. Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung (Frankfurt 1980).

[4] Als Klassiker der Fragen der charismatischen Herrschaft vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1921), für die sakrale Legitimation vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III (Tübingen 1920). Vgl. noch B. Gladigow (Hg.), Staat und Religion (Düsseldorf 1981).

[5] Zur Logik dieser Einheit aus verschiedenen Blickwinkeln vgl. P.L. Berger, The Sacred Canopy (Garden City 1967) und W. Stark, The Sociology of Religion I. Established Religion (New York 1966).

[6] P. Brown, The World of Late Antiquity (London 1971).

[7] H. Pirenne, Histoire économique et sociale du Moyen Age (Paris 1969) und R.W. Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages (Harmondsworh 1978).

[8] W. Stark, aaO.

[9] B. Giessen (Hg.), Nationale und kulturelle Identität (Frankfurt 1991).

[10] H. Schilling, Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: B. Giessen, aaO. 192-252.

[11] E. Gellner, Nations and Nationalism (Oxford 1983) 40f.

[12] Nicht zu vergessen ist die Einführung der Volkssprache in die Liturgie sowie die Tatsache der Bibelübersetzungen und die die Volkssprache gleichfalls pflegende neue Technik des Buchdruckes. Vgl. H. Kohn, Nationalism (Princeton/New York 1955).

[13] W. Stark, The Sociology of Religion III. The Universal Church (New York 1967).

[14] E. Gellner, aaO. 71f.

[15] M. Webers Protestantismus-These (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, München 1904/1905) hat eine bis heute reichende Diskussion über die Rolle der Reformation als Auslösefaktor der Moderne entfesselt. Aus den frühesten Beiträgen vgl. R.H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism (London 1926).

[16] J. Dofny/A. Akiwowo, aaO., sowie H. Mol (Hg.), Identity and Religion (London 1971) und R. Mitchinson (Hg.), The Roots of Nationalism: Studies in Northern Europe (Edinburgh 1980).

[17] Aus historischer Sicht vgl. H. McLeod, Religion and the People of Western Europe 1789-1970 (Oxford 1981). Im Kulturvergleich vgl. D. Lerner, The Passing of Traditional Society (New York/London 1958). Soziologisch vgl. P.L. Berger/B. Berger/H. Kellner, Das Unbehagen an der Modernität (Frankfurt/M. 1975), und H.v.d. Loo/W.v. Rijen, Modernisierung (München 1992).

[18] Gellner spricht von sozialer Entropie und deren Beherrschung durch den Nationalismus. AaO. 63ff.

[19] H.L. Featherstone rechnet die Zeit des Nationalismus von 1815 an. Vgl. A Century of Nationalism (London 1939).

[20] Z.B. vgl. F. Fanon, Die Verdammten dieser Erde (Hamburg 1969).

[21] J.-T. Maertens, Les petits groupes et l'avenir de l'Eglise (Paris 1971), D. Martin, Tongues of Fire (Oxford 1990), J. O'Halloran, Signs of Hope: Developing Small Christian Communities (Maryknoll 1991), J.P. Pinto, Inculturation through Basic Communities (Bangalore 1985), B. Ugeux, Les petites communautés chrétiennes (Paris 1988).

[22] P.E. Hammond (Hg.), The Sacred in a Secular Age (Berkley/Los Angeles/London 1985), H.J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (Freiburg 1994), R. Robertson, Globalization (London/Newbury Park/New Delhi 1992), R. Wuthnow, Rediscovery of the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society (Grand Rapids 1992).

[23] M. Featherstone (Hg.), Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity (London/Newbury Park/New Delhi 1990).

MIKLÓS TOMKA

geboren 1941; Studium der Ökonomie und Soziologie in Budapest, Leuven und 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, Várviz u. 4. Ungarn.

Heinrich Schneider

Patriotismus und Nationalismus

1.

Patriotismus, gemeinhin gleichgesetzt mit Vaterlandsliebe, gilt auch im christlichen Denkraum seit langem als eine Pflicht und zugleich als eine Tugend. Das Zweite Vatikanische Konzil trägt den Bürgern auf, sie sollten «hochgemut und treu» die Vaterlandsliebe pflegen; die «Liebe zur Nation» wird den Katholiken ebenso aufgegeben wie die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten[1]. Es ist eine weit in die Tradition zurückreichende Lehre, daß diese Pflicht zur Vaterlandsliebe sogar die Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens einschließt[2].

Andererseits hat das kirchliche Lehramt unmißverständlich vor dem Nationalismus gewarnt, der sich den Schein der «caritas patriae» gibt, aber in Wahrheit «cupiditas intemperantiae» (in moderner Sprache: machtgieriger Imperialismus) ist[3], der die «fundamenta» der «res publica» zersetzt[4] und ein Feind des wahren Friedens und des Wohlergehens ist[5].

Mit anderen Worten: «Patriotismus» ist eine gute Sache, «Nationalismus» eine schlechte. Aber worin besteht der Unterschied zwischen beiden?

Auf diese Frage gibt es eine weit verbreitete Antwort: Der Unterschied sei gradueller Art; er bestehe gleichsam in einer Temperaturdifferenz - gesunder Patriotismus sei wohltemperiert, Nationalismus sei überhitzter Patriotismus. Das ist eine unzulängliche Auffassung. Qualitative Kriterien werden dabei übersehen oder bewußt ausgeblendet. Es lohnt sich, ihnen nachzugehen.

2.

Patriotismus ist eine althergebrachte Sache. In der christlichen Tradition gilt die Liebe zum Vaterland als eine Pflicht und zugleich als eine Tugend - wobei freilich die «Liebe zum himmlischen Vaterland» den Vorrang vor der «irdischen Vaterlandsliebe» verdient[6].

Was es mit dieser irdischen Vaterlandsliebe, so wie sie in der kirchlichen Tradition gesehen wird, für eine Bewandtnis hat, ergibt sich schon aus jener Wortwahl, die uns noch in den erwähnten Konzilstexten begegnet. In beiden Aussagen ist von «pietas» die Rede. Der lateinische Begriff meint zunächst die pflichtgemäße Aufmerksamkeit[7] und - emphatischer gesprochen - die ehrerbietige Ergebenheit und Zuwendung gegenüber den Eltern: jene Haltung, von der das vierte Gebot des Dekalogs handelt; «pietas» soll aber nicht nur den Eltern entgegengebracht werden, sondern auch anderen Verwandten, insbesondere aber der «patria», dem heimatlichen Gemeinwesen, dem Land, der kulturellen Umwelt, der man die Möglichkeit der eigenen Entfaltung verdankt - und den Göttern. Allerdings bedeutet «pietas» - einer der «Grundwerte der römischen Lebensordnung» - im alten Rom eine wechselseitige Zuwendung und Einstellung: Es gibt auch eine «pietas», die der «pater familias» den Seinen erweist, und eine, die die Menschen von den Göttern erwarten dürfen[8]. Am prägnantesten sehen die alten Römer diese Tugend in Vergils Aeneas verkörpert: Er zeigt und bewährt seine «pietas» nicht nur gegenüber seinem Vater, seiner Frau, seinem Sohn und seinen Gefolgsleuten, sondern auch gegenüber den Göttern sowie gegenüber der alten und der neuen «patria»; ja sogar gegenüber den Widerfahrnissen seines Schicksals[9].

Indessen finden sich in der begriffsge-

schichtlichen Tradition auch einige besondere, uns heute keineswegs selbstverständliche Akzente; einige davon seien zumindest angedeutet:

In der Antike ist für die Hellenen das der lateinischen «pietas» entsprechende Wort die «eusébeia»; auch sie gebührt Göttern wie Menschen und auch der Polis, dem bürgerschaftlichen Gemeinwesen, in dem man lebt, das einen erfüllt und verpflichtet und das selbst unter göttlichem Schutz steht [10]. «Patriótes» ist dagegen für die alten Griechen ein auf die Abstammung, die Heimatzugehörigkeit, bezogener Ausdruck für jemanden, der kein «políteuma» hat, kein Polisbürger ist; das Wort wird also auch zur Bezeichnung der Herkunft von Sklaven oder Tieren verwendet [11]. Das «Patriotische» gehört sozusagen in das niedere Reich der Notwendigkeit, nicht in das höhere Reich der Freiheit und der Tugend.

Das entspricht aber auch der Auffassung der Römer: «Nicht dem ‹Vaterland› gilt seine...» – des römischen Bürgers – «...Hingabe, vielleicht seine Aufopferung, sondern der res publica, den ‹Gesamtinteressen des Volkes›...» [12] Eigentlich gebührt die pietas nebst den Göttern, den Vorfahren und den Verwandten auch nach römischer Auffassung dem politischen Gemeinwesen [13].

Auch für das altgriechische Denken ist die Lebensumwelt, die Heimat, sozusagen der engere Kern des «Vaterlandes» zunächst ein Zusammenhang von Kulturgehalten, deren Verbindlichkeit sich umfassend in der Polisordnung auskristallisiert [14].

Bei Thomas von Aquin ist «pietas» einerseits eine soziale Tugend, andererseits eine Gabe des Heiligen Geistes; im letzteren Sinn ist sie, die «Frömmigkeit», jene innere Haltung, die ebenso freudig wie vertrauensvoll Gott gibt, was Gottes ist, und deren Früchte «bonitas» und «benignitas» sind [15]. Die menschliche Tugend der «pietas» hingegen richtet sich auf Gott, auf die Eltern und Blutsverwandten, sowie auf die «patria» (das «Vaterland»). Thomas begründet dies mit dem Hinweis darauf, daß wir unser Sein zuhöchst Gott verdanken – er ist der erste seinsverleihende Urgrund alles Wirklichen und insbesondere jeder Menschenseele –, sodann auch den Eltern, und schließlich der «patria», dem Ort oder dem Land oder dem Raum, wo wir von unserer Vorwelt und Mitwelt das empfangen haben, was uns das Gedeihen ermöglicht hat; eben dadurch gehört die «patria» zu den «Gründen unseres Seins» [16].

Da wir also von Gott dem Schöpfer, von unseren Eltern und unserer Sippe und von unseren Mitbürgern Wohltaten (nämlich solche, die uns die eigene Existenz ermöglichen und sinnvoll machen) empfangen haben und insofern ihre Schuldner sind, gehört es sich, daß wir ihnen dafür mit unserer verehrungsvollen «pietas» antworten: Dies ist ein Gebot der Gerechtigkeit [17].

Es gibt in der älteren Tradition sogar die Aussage, daß der «patria» mehr Ergebenheit gebührt als den Eltern [18].

Den Begriff «patria» selbst erläutert Thomas nicht; er setzt ihn voraus, ohne daß ihm dabei das Polisbewußtsein der alten Griechen oder die republikanische Dimension der römischen «pietas» klar gewärtig wäre [19]. Aber der primär kulturelle und geistige Gehalt der «patria» steht ihm vor Augen: nicht um etwas Räumliches, Topographisches geht es, sondern um die Mitwelt, um das Zusammenleben: um die «communicationes concivium»: Alle Mitbürger (omnes concives) gehören zur «patria», machen sie in der Hauptsache geradezu aus; die der patria geschuldete pietas schließt im übrigen all jene ein, die mit der patria in Solidarität verbunden sind [20].

In der Neuzeit erhält dann «Patriotismus» eine andere Färbung [21]: Leibniz sieht das Merkmal des wahren Patrioten darin, daß er sein Vaterland liebt und danach trachtet, dessen Glückseligkeit zu fördern; in England wird Patriotismus mit «public spirit» in Bezug gesetzt, in Frankreich mit dem Engagement für das bonum commune, das öffentliche Interesse, gleichgesetzt. Dann aber, insbesondere im Denkraum der Französischen Revolution, geht die Bedeutung des Ausdrucks in die Sphäre des republikanischen Nationalgedankens über: Für Rousseau ist «patriotisme» die Verpflichtung auf die «volonté générale». Kant bemüht sich, in seinem Verständnis von «Patriotismus» den überkommenen Gedanken der Vaterlands-Pietät, wie wir ihn bei Thomas von Aquin kennengelernt haben (freilich nun

ohne die Bezugnahme auf die Metaphysik der Seinsprinzipien), und die republikanische Bürgerfreiheit und Bürgertugend miteinander zu vermitteln[22]. Bald amalgamieren sich «Patriotismus» und «Nationalbewußtsein» derart, daß sie als die bewußte Identifikation des einzelnen mit seiner «Nation» erscheinen; die ursprünglichen Sinngehalte des Patriotismus gehen in den «Nationalismus» ein.

3.

Es ist nahezu ein Gemeinplatz: Der Nationalismus und auch das ihm korrespondierende Nationalbewußtsein sind im Unterschied zum alteuropäischen «Patriotismus» neuartige Phänomene, unbeschadet des Umstandes, daß schon im Altertum von «nationes» die Rede ist[23]. Aber worin liegt der überzeugende Grund für diese These?

Ihre Überprüfung erfordert, daß man den Gehalt sowohl des Patriotismus wie des Nationalismus klar bestimmt. Im Fall des Nationalismus macht dies Schwierigkeiten. Was «Nation» und «Nationalismus» betrifft, so herrscht «weitgehende Einigkeit» darüber, «daß man eine verbindliche und allgemein akzeptable Definition beider Begriffe nicht finden kann» [24].

Reinhart Koselleck verweist darauf, daß es dabei um «die Selbstorganisation und Selbstwahrnehmung politischer Handlungseinheiten sowie die jeweils davon ausgeschlossenen anderen Handlungseinheiten oder Fremdgruppen» geht[25]. Das läßt sich vom Patriotismus in dieser Weise nicht sagen: Er konstituiert in aller Regel die «patria» nicht - wie immer sie bestimmt sein mag -, sondern setzt ihren Bestand voraus. Andererseits gab und gibt es neben der national definierten auch ganz andere Arten von politischen Handlungseinheiten: etwa die Polis, den dynastisch geprägten Herrschaftsverband, den übernationalen Staat, das religiös konstituierte und definierte politische Gemeinwesen (vom Typus des «Sacrum Imperium» bis zum Typus der «Islamischen Republik») oder auch das einst multinationale «Vaterland der Werktätigen». Die Behauptung, alle Alternativen zur Nation als dem einzigen Prinzip politischer Verbandsidentität seien Angelegenheiten von gestern oder vorgestern, entbehrt der Schlüssigkeit, wenn man die Nation nicht als eine sozusagen metaphysische Kategorie betrachtet[26].

Ob sie das ist, dies ist allerdings heutzutage umstritten, was am Beispiel zweier Positionen - jener von Bernhard Giesen einerseits, der von Kurt Hübner andererseits - exemplarisch verdeutlicht werden soll.

In der heutigen Sozialwissenschaft ist die Auffassung weit verbreitet, die «Nation» sei eine menschliche Erfindung: eine, wie Bernhard Giesen meint, «keineswegs unausweichliche Form der kollektiven Identität», «nicht naturgegeben..., sondern als Ergebnis unterschiedlicher geschichtlicher Bedingungen und unter unterschiedlichen Bezügen sozial konstruiert» [27], um im Kontext eines jeweiligen Weltbildes die Identität und damit den Bestand bestimmter sozialer Einheiten zu behaupten und zu rechtfertigen[28]. Dem liegt das bekannte «Thomas-Theorem» zugrunde: «If men define situations as real, they are real in their consequences.» [29] Nicht nur bestimmte Nationen sind konkret und vergänglich, sondern die Kategorie selbst muß «nominalistisch» begriffen werden. Die Antithese dazu besagt: Die Identität einer Nation sei eine notwendige Bedingung menschlichen Zusammenlebens - nicht anders als die Identität der Person für ihr Gedeihen unerläßlich sei; so z.B. Kurt Hübner[30]. Aber da es einen «empirischen Nachweis nationaler Wesensidentität» - wie sich das «einige Romantiker erträumten» - nicht gibt[31] - welchen Wirklichkeitsstatus hat dann «das Nationale», welchen Geltungsanspruch kann es erheben? Hübners Antwort lautet: Den der «Wahrheit des Mythos» [32]; dem Nationalbewußtsein werden ein «mythischer» Charakter und eine «numinose Komponente» zugesprochen[33]. Freilich gebe es, meint Hübner, auch «Pseudomythen», denen keine Wahrheit zukomme, die der «historischen Unwillkürlichkeit» ermangeln würden, fiktiven und illusionären Charakter hätten, einem politischen Willen entsprungen seien, ihm dienten - und sich zu wahren Mythen verhielten wie pseudowissenschaftliche Ideologien zur Wissenschaft[34]. Das «mythische Nationalbewußtsein» falle aber nicht unter diese Kategorie der Pseudomythen; man könne ihm

sein «ontologisches Recht» nicht absprechen [35].

Beide Positionen, die nominalistische (wie bei Giesen) und die mytho-ontologische (wie bei Hübner), ziehen die Konsequenz daraus, daß es so schwierig ist, so etwas wie das Wesen der Nation zu bestimmen. Es gelingt nicht, sie auf eine Kombination bestimmter objektivierbarer Konstitutionselemente zurückzuführen, wie etwa gemeinsame Abstammung, gemeinsame Sprache, gemeinsamer Glaube, oder ähnliches.

In der Regel sind daher «funktionale» Charakterisierungen des Nationalgedankens, und zumal des Nationalismus, üblich geworden, die auf seine Solidarisierungs- und Integrationsleistung abstellen [36]. So betont auch ein hervorragender Sachkenner wie Heinrich August Winkler, der Nationalismus solle die Mobilisierung einer als «Nation» konzipierten Großgruppe gegen innere und äußere Gegner bewirken und für die nationale Loyalität der Bürger und der Gruppen den Vorrang vor allen anderen Loyalitäten rechtfertigen. Daran knüpft Winkler die Aussage: «Die Nation aber, in deren Zeichen die Integration erfolgt, ist... ein Symbol, das sich gegen seine Entschlüsselung wehrt.» [37]

Wenn das stimmt, dann liegt der Verdacht nahe, daß da etwas verschleiert oder verdrängt wurde; man sollte ihm nachgehen; das ist vermutlich fruchtbarer, als ihn zu ignorieren oder mit der Behauptung beiseitezuschieben, es handle sich eben um einen rational nicht klärbaren Mythos [38].

4.

Wenn es so schwierig ist, den eigentlichen Sinngrund (das Prinzip, den Ursprung) des Symbols «die Nation» offenzulegen - was mag die Ursache sein? Wann wird eine Herkunft verschleiert? In der Regel dann, wenn sie illegitim ist. Eben das ist hier der Fall.

Die moderne Idee der Nation ist nicht ohne Grund eine moderne, d.h. eine solche, die erst im Anschluß an das christliche Mittelalter aufkommt [39]. Man kann ziemlich genau sagen, wann sie zur Welt gekommen ist: im Jahr 1789. Damals hat der Abbé Emmanuel Sieyès in der «erfolgreichsten Flugschrift aller Zeiten» unter dem Titel «Qu'est-ce que le tiers état?» die Nation mit revolutionärer Radikalität zum souveränen Urgrund der Politik erklärt: Sie «existiert vor allem anderen», sie ist «der Ursprung von allem», sie ist «von allen Formen und Bedingungen unabhängig» [40], keiner Verfassung unterworfen, und ihr Wille ist immer das höchste Gesetz [41]. Der Theologe Sieyès spricht der Nation die traditionellen Gottesprädikate zu: die Identität von Essenz und Existenz, das Sein von Anfang an, die Qualität der «causa prima», die Allmacht, die Allweisheit und die Allgüte. Unbedingter kann man den Herrschafts- und den Loyalitätsanspruch der Nation wahrlich nicht proklamieren als mit diesen Gedanken. Sie sind von Sieyès nicht ex nihilo konzipiert worden; hinter ihnen steht Jean Jacques Rousseaus Doktrin der Volkssouveränität [42]. Rousseau ist ebenfalls ein verkappter Theologe - oder ein Pseudo-Theologe: Er spricht der «volonté générale» die übermenschliche Souveränität zu. Sie ist keine empirische Größe, obschon sie allein der politischen Ordnung wahre Legitimität geben kann. Die Demokratie, sagt Rousseau, taugt überhaupt nicht für Menschen, sie ist die angemessene Verfassung für ein Volk von Göttern [43]. Richtiger wäre es gewesen, hätte er gesagt: für ein vergöttlichtes Volk. Wenn nämlich ein empirisches, reales Volk in eine richtige Verfassung gebracht werden soll, dann braucht es dazu einen «législateur», einen Gesetzgeber [44]. Dessen Aufgabe ist es nicht etwa, eine Verfassungsurkunde zu formulieren; er muß vielmehr, wie Rousseau erklärt, die menschliche Natur sozusagen umwandeln: Er muß an die Stelle eines leiblichen, autonomen Daseins ein partizipatives und geistiges Dasein setzen - er muß dem Volk das Leben aus der Teilhabe am Geist, und zwar an einem übermenschlichen Geist, vermitteln. Diese Aufgabe hat nichts gemein mit menschlicher Herrschaft: Der «législateur» gibt keine Befehle, er hat keine irdische Macht (seine irdische Macht ist «gleich Null»).

Das heißt: Er hat etwas zu bewirken, das menschliche Kraft übersteigt; wenn diese Aufgabe vollbracht werden soll, dann nur vermöge einer Macht, die nicht von dieser Welt ist. Die Konstituierung des «corps poli-

tique» bringt die Menschen in eine neue Existenzverfassung; sie bedeutet die Verwandlung der menschlichen Natur - theologisch gesprochen: die Transsubstantiation des «Alten Adam» in den «Neuen». In Rousseaus Sprache: Die Begründung des wahren Gemeinwesens, die Konstituierung der «volonté générale», bringt es fertig, die Menschen aus der Befangenheit in den «amour propre» zu befreien, ihnen anstelle der «Selbstsucht» (des «amor sui», wie das bei Augustinus heißt), den «amor boni» einzustiften. Dieser «amor boni», die existentielle Entschlossenheit zum Guten, hieß bei Augustinus unmißverständlich «amor Dei». Doch Rousseau selbst hat, in einem geraume Zeit vor dem «Contrat social» verfaßten Text zugestanden, daß Gott selbst das «Zentrum» ist, auf das hin sich die nicht in der Selbstsucht befangenen, «guten» Menschen existentiell ausrichten - wodurch sie auch untereinander ins Einvernehmen kommen, zu einer wahren Gemeinschaft werden [45]. Und schließlich ist der Begriff der «volonté générale» - von ideengeschichtlich Unkundigen als eine demokratietheoretische Konstruktion Rousseaus mißverstanden - in Wirklichkeit ein seinerzeit geläufiger theologischer Terminus: Er bedeutete nichts anderes als den Willen Gottes [46]. So lehnte es denn auch Sieyès ab, den Ausdruck zu verwenden, sondern sprach stattdessen von der «volonté commune» [47].

Das heißt: Die moderne, auf Rousseau und Sieyès zurückgehende Idee der Nation ist die politische Inanspruchnahme eines theologischen Konzepts. Vergleichbare Umdeutungen finden sich auch bei anderen Denkern, die sich um die Nation bemüht haben. Wenn etwa Johann Gottfried Herders Volksgeist-Lehre besagt, die geschichtliche Wirklichkeit bringe eine die Angehörigen eines Volkes zur nationalen Identität verbindende metaphysische Substanz zur Erscheinung, dann heißt dies: Nationale Gemeinsamkeit beruht auf der Teilhabe der Glieder des Volkes an dieser metaphysischen Substanz [48].

Solche Vorstellungen kommen nicht von ungefähr. Seit dem 12. Jahrhundert ist der paulinische Begriff des «corpus mysticum» die Bezeichnung für die Gemeinde der Christgläubigen, die ihre gemeinsame Identität im «pneuma tou Christou» finden, in der «mystischen», übernatürlichen Wirklichkeit des verklärten Christus, an der sie geistlich und eucharistisch teilhaben [49]. In einer Kultur, deren Geistesbildung theologisch bestimmt ist, weil die Träger des maßgebenden Wissens Theologen sind, wird jedes Gemeinwesen als eine Variation des Ur- und Inbildes jedweder Gemeinschaft, der Kirche, verstanden werden - sie ist sozusagen die realisierte Idee, das Wesensmuster aller sozialen Einheit. So spricht z.B. schon im 13. Jahrhundert Vinzenz von Beauvais in Analogie zum «corpus Christi mysticum» vom «corpus reipublicae mysticum» [50]. An der Grenze vom Mittelalter zur Neuzeit begreift dann Sir John Fortescue die politische Gemeinschaft nach Maßgabe der kirchlichen: Die Einheit beruht auf der Teilhabe der Glieder an einer metaphysischen Substanz. Das kann nun entweder zu einer bloßen Denkfigur werden, die gewissermaßen für nominalistische Konstruktionen der Sozialtheorie bereitsteht; oder die Analogie kann begriffsrealistisch ernst genommen werden: Dann ist jede Gemeinschaft ein «corpus mysticum», dessen Einheit in einer metaphysischen Substanz liegt - und so auch ein politisches Gemeinwesen; dieser Substanz gehören die Glieder an, oder sie übereignen sich ihm, so daß sie gleichsam aus ihm und in ihm leben, so wie die gläubigen Christen in Christus. Nimmt man im Horizont solcher Vorstellungen wahr, daß es auch andere Nationen gibt, dann gerät man in Versuchung, die eigene Nation über die anderen zu erhöhen - etwa dadurch, daß man ihr eine Heilsmission zugunsten aller Völker zuschreibt. Jakov Talmon hat dargestellt, wie das immer wieder geschieht, unter Verwendung theologischer Begriffe wie «Erlösung», «Auferstehung», «Offenbarung» und «Wiedergeburt» [51]. Das Heilswerk kann in der Verkündigung von Recht und Gerechtigkeit bestehen, in der Proklamation einer «nova lex»; oder in der moralischen Vorbildlichkeit der eigenen Nation, analog zum «Christos paidagogós»; die Heilsqualität einer Nation kann auch in einem gottesknechtsähnlichen Leiden und Sichaufopfern zum Ausdruck kommen (Elemente solcher Vorstellungen gab und gibt es z.B. im polnischen oder im serbischen Nationalismus).

Mit anderen Worten: Der Nationalismus ist nicht (irgend-)eine Großgruppenintegrationsideologie oder ein emotional aufgeladener Patriotismus; solche Deutungsversuche blenden den Inhalt der Nationalidee aus. Nimmt man umgekehrt diesen Inhalt direkt in den Blick, dann erkennt man, daß er eigentlich eine «Umfunktionierung» von etwas anderem ist: das Produkt der Partikularisierung eines christlichen Glaubensgehaltes, und damit ein ersatzreligiöses Konstrukt. Schaut man sich an, wie es zu seiner prototypischen Formulierung kam, dann wird man ihn wohl eher den «Pseudomythen» zuzählen als den mythischen Wahrheiten.

5.

Ist also Nationalismus - gerade in christlicher Perspektive - eine bedenkliche, fragwürdige Sache, dann liegt es nahe zu fragen: Wie läßt er sich überwinden, und welche Alternativen gibt es? Etwa die Erneuerung des alten «Patriotismus» in der antiken oder in der von Thomas von Aquin entwickelten Version? Oder was sonst?

Will man diesen Fragen nachgehen, dann muß man sich zunächst vergegenwärtigen, welchem Bedürfnis der Nationalismus - adäquat oder inadäquat - entgegenkommt.

Politische Gemeinwesen brauchen eine einheitsstiftende und einheitserhaltende Kraft. Es genügt nicht, daß die Herrschaftsordnung als legitim gilt, und schon gar nicht, daß man sie und die in ihrem Rahmen getroffenen Entscheidungen aufgrund von Interesseneinschätzungen und -kalkulationen akzeptiert. In der Sprache der zeitgenössischen politischen Systemlehre formuliert: Es genügt nicht, daß die politischen Institutionen als solche «support» erhalten, sie müssen auf einer «political community» beruhen, in ihr verwurzelt sein, wenngleich es umgekehrt auch eine Leistung des politischen Systems ist, zur Bestandserhaltung dieser political community beizutragen [52].

Die klassische, aristotelische Theorie der Politik spricht von der philía (der amicitia, der Solidarität) als der Substanz des Gemeinwesens, die sich da, wo es der Größenordnung wegen keine interpersonalen Bindungen zwischen allen Mitgliedern mehr geben kann, als Verbundenheit im Geist geltend macht - die «philía politiké» bestimmt Aristoteles als «homónoia» (concordia) [53].

Heute wird das Problem zumeist unter dem Titel der «Identität» behandelt, etwa der nationalen, manchmal auch als Frage nach einer europäischen [54]. Zuweilen wird es vermittels der Fragen entfaltet: «Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wo gehen wir hin? Was erwarten wir? Was erwartet uns?» Aber diese Fragen setzen eine andere voraus: Warum und wie sehen wir uns überhaupt imstande oder genötigt, in der ersten Person Plural miteinander und voneinander zu reden? Darauf sind verschiedene Antworten möglich; etwa: Weil uns eine gemeinsame Vergangenheit miteinander verbindet, weil wir eine durch das «gemeinsame Erleben und Erleiden des Schicksals» geprägte «Kultur- und Charaktergemeinschaft» bilden [55]. Oder: Weil wir in der Gegenwart von denselben Herausforderungen und Nöten betroffen sind; weil wir uns in derselben Lage befinden: Es ist die gemeinsame «Definition der Situation», die uns verbindet; sie kann im besonderen von einem «core system of shared meanings» geprägt sein [56], so daß die Teilhabe an einer gemeinsamen Sinnwelt «concordia» stiftet [57].

Diese Gemeinsamkeit der Sinnwelt und der Situationsdeutung (samt ihrer historischen Tiefendimension, ihrer Zukunftsperspektive und den dabei wahrgenommenen Herausforderungen und Aufgaben) ist indessen nur eines der Erfordernisse kollektiver Identität; ein weiteres ist die Abgrenzung. «Alle Identität konstituiert sich über Negationen» [58], und das Bewußtsein unserer besonderen Aufgaben bedeutet, daß es sich eben nicht um irgendjemandes Aufgaben handelt: «Nostra res agitur». Nichts stiftet und stärkt so sehr die Gruppenidentität wie ein gemeinsamer Feind, ein «ganz anderer» Widersacher; so werden zur Identitätsstabilisierung ersatzweise nicht selten Feindbilder beschworen [59]. Nationale Identität wird häufig durch Bezugnahme auf Gegen-Identitäten bestimmt [60].

Ein drittes Erfordernis voll ausgebildeter kollektiver Identität ist die Fähigkeit zum Handeln und zur Verantwortung - in gewisser

Weise analog dazu, daß individuelle Identität nicht nur Selbst-, sondern auch Ich-Identität umfaßt. Ohne Handlungskompetenz, die eine Fähigkeit zur Selbstvergewisserung einschließt, ist kollektive Identität allenfalls auf dem Weg zu sich selbst. Das erfordert jedoch «Repräsentation», stellvertretende Vergegenwärtigung und Verwirklichung der identitätsstiftenden und identitätssichernden Gehalte und Ansprüche durch konkrete Personen[61]; man nennt dies auch «Autorisierung»: Durch Autorisierung wird eine Gemeinschaft zum «kollektiven Akteur». Das heißt: Die Herausbildung politischer Institutionen ist ein konstitutives und integrales Element der Identitätsbildung einer Gemeinschaft[62]. Politische Institutionen leisten auch «existentielle Repräsentation», lassen sich zugleich als geronnene Gestaltungen von Leitideen («idées directrices») und als Medien der kollektiven Handlungsfähigkeit begreifen[63].

Soll das Problem der politischen Identität – ihrer Konstituierung und Bestandserhaltung – angemessen begriffen werden, dann muß man sich dies alles in seinem Zusammenhang vergegenwärtigen.

Erst unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die identitätsstiftende und identitätssichernde Funktion des Nationalismus sowie alternativer Identitätsprinzipien angemessen zu begreifen.

Dabei drängt sich wohl insbesondere die Frage auf, warum und unter welchen Umständen überhaupt der Nationalismus in seiner oben charakterisierten Ausprägung zum Durchbruch gekommen ist.

Eine mögliche Antwort bietet sich an: Theodor Schieder hat, nachdem die von Friedrich Meinecke stammende Gegenüberstellung der Begriffe der «Kulturnation» und der «Staatsnation» weitgehend akzeptiert worden war[64], eine triadische Typologie der Nationalstaatsbildung entwickelt und auch von dazugehörigen «nationalen oder nationalistischen Mentalitäten» gesprochen[65]. Nationalismus artikuliert sich erstens als ein politischer Wille zur «Machtübernahme» der bisherigen Untertanen in einem bestehenden Staat. «Die Nation wird... zu einem Geschöpf revolutionärer Emanzipation»[66], zuvor aber formiert sie sich, um diese zu erkämpfen. Der prototypische Fall ist der der Französischen Revolution. Zweitens entwickelt sich Nationalismus dort, wo die Überwindung der politischen Zerrissenheit einer Nation proklamiert wird; es geht nicht darum, einen vorhandenen Staat zu erobern, sondern einen neuen zu schaffen; die existierende Staatenvielheit wird als Unterdrückung und Verhinderung der Einheit empfunden. Die entsprechenden Nationalismen konstituieren sich, wie im deutschen und im italienischen Fall, als Einheitsbewegungen bzw. als deren Ideologien. Drittens bildet sich Nationalismus umgekehrt als Sezessionsbewegung heraus, wo der bestehende imperiale Großstaat als Völkerkerker empfunden wird, namentlich in Mittel- und Osteuropa; hier geht es um die Erringung der Freiheit von zaristisch-russischer, habsburgischer oder osmanisch-türkischer Fremdherrschaft[67].

Im ersten Fall bleibt sozusagen die politische Landkarte unverändert, im zweiten verliert sie an Buntheit, im dritten wird sie umgekehrt vielfarbiger. Das heißt: in den beiden letzten Modellen muß die Souveränität der Nation gegen die bestehenden Staatenordnungen durchgesetzt werden. Die Rechtfertigung des Willens zum Nationalstaat bedarf daher der Berufung auf ein «hinter» oder «über» der politischen Realität stehendes und in diesem Sinn meta-politisches Prinzip. So wird verständlich, daß sich der Nationalismus in Mittel- und Osteuropa auf die Proklamation einer Kulturnation stützt, die unabhängig von den bestehenden Staatlichkeiten zu sich gekommen ist und nun auch zu ihrem politischen Recht kommen muß; im französischen, für das erste Schiedersche Modell charakteristischen Fall will die Nation den bestehenden Staat zu ihrem Staat machen, es leuchtet daher ein, daß das entsprechende Bewußtsein dem «staatsnationalen» Typ entspricht.

Aber in allen drei Fällen muß eine unbedingte, andere politische Solidaritäten überbietende nationale Solidarität aufgerufen und eine Loyalität zur Nation gegen alle anderen Loyalitäten durchgesetzt werden. Die bisher bestehende Herrschaftsordnung unterdrückt die Freiheit. Ihr Anspruch auf Anerkennung und Gehorsam, ja auf Gottgewolltheit ist unwahr und ungerecht. Die Souveränität der Nation bedarf – als Ordnung höheren Rechts

- der Begründung ihrer metaphysischen oder gar übernatürlichen Dignität. In der Epoche der Aufklärung mochte sich dazu die Berufung auf das Natur- oder Vernunftrecht eignen, aber da ging es um die Motivierung intellektueller Minderheiten. Nun werden religiöse (oder pseudoreligiöse) Parolen proklamiert, auch deshalb, weil es um die Mobilisierung vieler Menschen und nicht um den Abbau, sondern um die Aktivierung und Nutzung religiöser Motivpotentiale geht. Mit anderen Worten: Die Radikalisierung des Loyalitätsanspruchs in einer Kampfkonstellation verleitet dazu, sozusagen die höchsten und letzten Seelenkräfte aufzubieten und alles ihnen entgegenstehende Denken und Wollen zu delegitimieren. Die Verteufelung der Gegner, der alten, «bösen» Ordnung, und die Heiligung der eigenen Sache entsprechen einander.

Dies legt freilich den Schluß nahe, daß erst eine Änderung der politischen Konstellation, sozusagen eine Entspannung der Konflikte um die Struktur des Gemeinwesens und um die Verfassung der nationalen Existenz, die Chance einer Überwindung des Nationalismus eröffnet.

Zugunsten welcher politischen Bewußtseinshaltung soll man sich diese Überwindung wünschen?

Ein die Identität des Volkes und des Staates allein auf die Herkunft - auf das von den Vätern Ererbte - stützender Versuch der Erneuerung des «alten» Patriotismus wird wohl den Erfordernissen der Gegenwart und erst recht der Zukunft kaum gerecht (wie denn auch «traditionale Legitimität» im Sinne Max Webers wohl eine Sache von vorgestern ist). Andererseits kann Solidarität - auch und gerade in modernen Gesellschaften - viele Gründe, Ansätze und Sinnbezüge haben. Das kann in diesem Beitrag nicht mehr ausgeführt werden.

Unverzichtbar ist sicher die ständige Bemühung um ein einigendes Bewußtsein der gegenwärtigen Herausforderungen und der Zukunftsaufgaben des Gemeinwesens, aber auch ein positives, loyalitätssicherndes Verständnis jener konstitutiven Elemente der politischen Ordnung, die im Dienste der Menschenwürde Anerkennung und Engagement verdienen. Was neuerdings «Verfassungspatriotismus» genannt wird, ist ja, entgegen manchen Behauptungen, kein künstlich ersonnener Ersatz für das «eigentlich wünschenswerte» Nationalbewußtsein, sondern ein Vermächtnis der alteuropäischen Tradition[68]. Man sollte es nicht geringschätzen. Auch deswegen, weil es den Möglichkeiten und den Notwendigkeiten der europäischen Einigung nicht im Wege steht[69].

[1] Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» (7. 12. 1965), 75 («Cives pietatem erga patriam magnanimiter et fideliter excolant.»); Dekret «Apostolicam actuositatem» (18. 11. 1965), 14 («In pietate erga nationem et in fideli impletione officiorum civilium catholici obligatos se sentiant ad verum bonum commune promovendum»).

[2] Vgl. statt vieler: B. Häring, Das Gesetz Christi (Freiburg/Br. ^{7}1963) Bd. 3, 171f.

[3] Pius XI., «Ubi arcano» (23. 12. 1922).

[4] Pius XI., «Caritate Christi compulsi» (3. 5. 1932) 5 Pius XI., «Divini illius Magistri» (13. 12. 1929).

[5] Vgl. z.B. die Hinweise auf Ambrosius von Mailand, Augustinus und Johannes Chrysostomos bei O. Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie, Bd. II (München 1928) 667ff. Auffällig ist die vergleichsweise Zurückhaltung neuerer deutschsprachiger Darstellungen zum Thema «Patriotismus» bzw. «Vaterlandsliebe».

[7] So A.A.T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. I (Tübingen 1959) 285, unter Verweis auf W. Warde Fowler, The religious experience of the Roman people, 1912, 430f.

[8] Vgl. E. Burck, Drei Grundwerte der römischen Lebensordnung (labor - moderatio - pietas), in: H. Oppermann (Hg.), Römertum (Darmstadt 1962) 35ff., hier 60; R. Riehs, Art. «Pietas», in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7 (Basel 1989) Sp. 971f.

[9] R. Riehs aaO.

[10] Die Anklage, sich gegen diese Polis-Pietät verfehlt zu haben, führte bekanntlich zum Todesurteil über Sokrates; daß er das Urteil trotz seiner Ungerechtigkeit und trotz der Chance zur Flucht auf sich nahm, ist dagegen der Beweis für seine höchste «Eusébeia».

[11] H.J. Busch/U. Dierse, Art. «Patriotismus», in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosohpie, aaO. Sp. 207ff.

[12] E. Meyer, Römischer Staat und Staatsgedanke (Zürich ^{2}1961) 272.

[13] «Patria» ist für die Römer bis in die Zeit Ciceros eigentlich eine Kurzformel für «patria urbs»; siehe E. Meyer, aaO. 239. Als ganz Italien in die Republik einbezogen worden war, kam es zur Einführung der Munizipalverfassung für die nicht zur «urbs» gehörenden Gemeinden; deren politische Autonomie bildete die Basis für eine eigene bürgerschaftliche Bindung. «Jeder Bürger besaß nun ein doppeltes Vaterland (duae patriae), seine Heimatstadt und Rom.» (E. Meyer, aaO. 314.)

[14] «‹Ethos›... ist Ort des Wohnens, sodann die dem Orte je eigentümliche ‹Gewohnheit›. Das Ethische sind so Sitte, Brauch, Herkommen, Weisen des rechten und geziemenden Verhaltens, aber auch die diese tragenden Institutionen.» So J. Ritter, Metaphysik und Politik (Frankfurt/M. 1969) 110. Ritter macht zugleich darauf aufmerksam, daß der Ausdruck «Ethos» ursprünglich und bis hin zu Aristoteles auf Lebewesen überhaupt bezogen wird; er ist also zunächst ebenfalls im «Reich der Notwendigkeit» verwurzelt und gerinnt erst in der politischen Existenz zur menschlichen Sittlichkeit.

[15] Thomas von Aquin, Sth II-II, qu. 121, a. 2.

[16] Thomas von Aquin, Sth II-II, qu. 101, a. 1 ad. 3.

[17] Thomas von Aquin, Sth I-II, qu. 60, a. 3: Vgl. auch I-II, qu. 60, a. 3: »...ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat... (puta) pietas per quam redditur debitum parentibus vel patriae.»

[18] Siehe die Hinweise auf Augustinus- und Ambrosius-Stellen bei O. Schilling, aaO. 1928, 608.

[19] Zur Bedeutung von «patria» im Mittelalter vgl. E.H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs (München 1990) 241ff.

[20] Thomas von Aquin, Sth II-II, qu. 101, a. 1. Auch die Blutsverwandten verdienen «pietas» sozusagen nicht um des Faktums der gemeinsamen Abstammung willen, sondern aufgrund der «communicationes consanguinorum» (ebd.). Die oben im Text zuletzt gebrauchte Wendung steht für die bei Thomas zu lesende Formulierung «omnium patriae amicorum». Dies ist sachgerecht, weil «amicitia» der griechischen «philía» entspricht, «philía» aber der Solidarität und der geistigen Willensgemeinschaft: «amicitia» bekundet sich im «idem velle et nolle» - so Thomas selbst, Sallust zitierend, in: Sth II-II, qu. 104, a. 3). Die Synonymie von «amicitia» und «Solidarität» und «caritas socialis» bei Papst Johannes Paul II., Enzyklika «Centesimus annus» (1. Mai 1991), Abschnitt 10. - Zur Gleichsetzung von «philía» und «Solidarität vgl. auch E. Thiemer, Solidarität als ethischer, gesellschaftstheoretischer und politischer Begriff, Wiener phil. Diss. 1991.

[21] Die folgenden Hinweise auf die Entwicklung von Leibniz zu Rousseau nach H.-J. Busch/U. Dierse, Art. «Patriotismus», aaO.

[22] «Patriotismus» nennt er «die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgeschlossen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoß oder das Land den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen... betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt hält.» So Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, nach: Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. 9 (Darmstadt 1968) 127ff, hier 146.

[23] Vgl. zum Thema: H.O. Ziegler, Die moderne Nation (Tübingen 1931); K. Renner, Die Nation: Mythos und Wirklichkeit (1937) (Wien 1964); H. Kohn, Die Idee des Nationalismus (Heidelberg 1950); W. Sulzbach, Imperialismus und Nationalbewußtsein (Frankfurt/M. 1959); E. Lemberg, Nationalismus, Bd.I/II (Reinbek bei Hamburg 1964); E. Kedourie, Nationalismus (München 1971); H. Seton-Watson, Nations and States (Boulder, Colorado 1977); H.A. Winkler (Hg.), Nationalismus (Königstein/Ts. 1978); B. Anderson, Die Erfindung der Nation (Frankfurt ^{2}1993); E. Gellner, Nationalismus und Moderne (Berlin 1991); I. Berlin, Der Nationalismus (Frankfurt/M. 1981); P. Alter, Nationalismus (Frankfurt/M. 1985); T. Mayer, Prinzip Nation (Opladen 1986); K. Hübner, Das Nationale (Graz 1991); D. Kluxen-Pyta, Nation und Ethos (Freiburg/Br. 1991); Th. Schieder, Nationalismus und Nationalstaat (Göttingen ^{2}1992).

[24] So der Schlußsatz des Art. «Nation, Nationalismus, Nationalität» von U. Dierse und H. Rath, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, aaO., Bd. 6, Sp. 406-44, hier Sp. 411.

[25] R. Koselleck, Art. «Volk, Nation, Nationalismus, Masse», in: O. Brunner/W. Conze/ R. Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 7 (Stuttgart 1992) 141ff, hier 142.

[26] Vgl. Th. Schieder, Idee und Gestalt des übernationalen Staates seit dem 19. Jahrhundert, in: ders., Nationalismus und Nationalstaat, aaO. 38ff.

[27] So - statt vieler - B. Giesen, Einleitung, in: ders., Nationale und kulturelle Identität (Frankfurt/M. 1991) 9ff.

[28] AaO. 12 und 14.

[29] W.I. Thomas, The Child in America (New York 1928) 572. - Vgl. die Aussage von H. Seton-Watson, aaO. 1977, 5: «Eine Nation existiert dann, wenn sich in einer Gemeinschaft eine signifikante Zahl von Menschen so betrachtet oder so verhält, als würden sie eine Nation bilden.»

[30] K. Hübner, Das Nationale (Graz 1991) 229 und passim.

[31] AaO. 258.

[32] Vgl. K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos (München 1985), bes. 349ff. («Der mythische Begriff der Nation»).

[33] K. Hübner, Das Nationale, aaO. 286, 290 sowie 281.

[34] AaO. 186; vgl. auch K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, aaO. 357ff.

[35] K. Hübner, Das Nationale, aaO. 285.

[36] So z.B. E. Lemberg, Nationalismus, aaO., indem er von Großgruppen-Integrationsideologie spricht.

[37] H.A. Winkler, Der Nationalismus und seine Funktionen, Einleitung zu: ders. (Hg.), Nationalismus, aaO. 5ff, hier 34.

[38] Christliche Theologie sollte da besonders vorsichtig sein: Solche Mythen gehören nämlich, gerade wenn sie

prägende Wirkungen ausüben, zu jenen «Mächten und Gewalten», von denen im Epheser- und im Kolosserbrief die Rede ist; vgl. H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Freiburg/Br. 1958).

[39] Die hier entwickelte These ist vom Verf. bereits skizziert worden, in: H. Schneider, Eschatologie und Politik, in: Religion - Wissenschaft - Kultur (Jahrbuch der Wiener Kath. Akademie), 23. Jg. (1972/73) 58ff, und in: ders., Christen - Nationen - Europa: Fragen an die Kirche, in: Albertus-Magnus-Kolleg Königstein (Hg.), Christen - Nationen - Europa (44. Internationaler Kongreß «Kirche in Not»), Königstein 1995, S. 61ff. Darauf wird hier zurückgegriffen.

[40] E.J. Sieyès, Was ist der dritte Stand? (1789, überarbeitete Ausgabe 1796), hier zit. nach der dt. Ausg. Berlin 1924 («Klassiker der Politik», hg. v. F. Meinecke und H. Oncken, Bd. 9) 99. Zur Bezeichnung «erfolgreichste Flugschrift aller Zeiten» vgl. E. Schmitt, Sieyès, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hg.), Klassiker des politischen Denkens, II. Bd. (München 1968) 135ff, hier 142.

[41] E. Sieyès, aaO. 94 und 95.

[42] Vgl. E. Schmitt, aaO. 149; J.L. Talmon, Die Ursprünge der totalitären Demokratie (Köln/Opladen 1961) 68.

[43] J.J. Rousseau, Du contrat social (1761), III. Buch, Kapitel 4 (dt.: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart, Reclams UB 1769).

[44] Dazu und zu folgendem Rousseau, aaO. II. Buch, Kapitel 7.

[45] Siehe I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie (Neuwied/Rhg. 1960) 72.

[46] AaO. 113.

[47] Siehe E. Schmitt, aaO. 150.

[48] Herder meint, jedes Volk habe «sein Maß der Glückseligkeit in sich», und hält das «Vorurteil» für «gut, zu seiner Zeit: denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkte zusammen», so daß er dem «eingeschränkte(n) Nationalism» etwas Positives abgewinnt (nach R. Koselleck, aaO. 317 und 318); gleichwohl hält er im Fortgang der Entwicklung einen «geläuterten Patriotismus» für erstrebenswert, den er dem «Nationalwahn», der «Nationalüberheblichkeit» entgegensetzt; jedes Volk müsse lernen: »...‹kein Volk sei ein von Gott einzig auserwähltes Volk der Erde›... So darf sich auch kein Volk Europas vom andern abschließen und töricht sagen: ‹bei mir... wohnt alle Weisheit›.« (Nach: H. König, Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland [Berlin 1960] 330f).

[49] Vgl. H. de Lubac, Corpus Mysticum (1949), dt. v. Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1969); E.H. Kantorowicz, aaO. 206ff und 218ff.

[50] Siehe, auch zum folgenden, E.H. Kantorovicz, Die zwei Körper des Königs, aaO. 218ff, 233ff.

[51] J.L. Talmon, Politischer Messianismus - Die romantische Phase (Köln/Opladen 1963).

[52] D. Easton, A Systems Analysis of Political Life (New York 1965); W. Münch, Der Begriffsapparat bei David Easton, in: D. Oberndörfer (Hg.), Systemtheorie, Systemanalyse und Entwicklungsländerforschung (Berlin 1971) 201ff, hier 219.

[53] Augustinus begreift ein Volk als geeint durch die einträchtige Schätzung von «Dingen» - wobei «res» nicht irgendeinen objektiven Sachbestand meint, sondern eher «Anliegen» (man muß an Formeln wie «res publica» oder «tua res agitur» denken): Die moralische und politische Dignität der Gemeinschaft ist von der guten oder schlimmen Qualität dieser «res» bestimmt. Die Realität der «civitates permixtae» steht gleichsam zwischen den Extremfällen der wahren Friedensgemeinschaft (die vom «amor Dei» durchwaltet wird) und der Räuberbande (in der der diabolisch entfremdende «amor sui» herrscht); vgl. Aurelius Augustinus, De Civitate Dei, v.a. Buch XIX Kap. 24 (dt.: Der Gottesstaat, ausgew. u. eingel. v. H.U. v Balthasar, Freiburg [2]1982).

[54] Siehe etwa: W. Weidenfeld, Die Identität der Deutschen - Fragen, Positionen, Perspektiven, in: ders. (Hg.), Die Identität der Deutschen (München 1983) 13ff, bes. 22; ders., Europa - aber wo liegt es?, in: ders. (Hg.), Die Identität Europas (München 1985) 13ff, hier 14. Vgl. auch H. Schneider, Europäische Identität: Historische, kulturelle und politische Dimensionen, in: Integration, Jg. 1991, Heft 4, 160ff; das folgende z.T. im Anschluß an diesen Beitrag. - Mit den im Text zitierten Fragen beginnt der Text von Ernst Blochs «Prinzip Hoffnung», Bd. I (Berlin 1954) 13.

[55] So etwa O. Bauer, Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie (Wien 1924).

[56] T. Parsons, Politics and Social Structure (New York 1969) 292ff.

[57] Vgl. P.L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Frankfurt/M. 1969).

[58] N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas/N. Luhmann., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (Frankfiurt/M. 1971) 25ff, hier 60.

[59] Siehe P.R. Hofstätter, Gruppendynamik (Neuausg. Reinbek bei Hamburg 1972) 108ff. - Die Charakterisierung des Feindes als des (existentiell) ganz Anderen im Anschluß an Carl Schmitt.

[60] O. Ranum, Counter-Identities of Western European Nations in the Early Modern Period: Definitions and Points of Departure, in: P. Boerner (Hg.), Concepts of National Identity (Baden-Baden 1986) 63ff.

[61] Vgl. N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins (Berlin [2]1949) 320ff.

[62] Vgl. B. Holzner/R. Robertson, Identity and Authority: A Problem Analysis of Processes of Identification and Authorization, in: R. Robertson/B. Holzner, Identity and Authority (Oxford 1980) 1ff, v.a. 5f, 10f, 18f, 22ff. Übrigens hat das bereits Aristoteles erkannt; die Identität eines Gemeinwesens besteht in erster Linie in der Identität ihrer Verfassung (Politik, Buch III, Kapitel 3): Durch diese, die «politeía», wird die Gemeinschaft gleichsam zum politischen Subjekt; sie ist nur vermöge der «koinonía», des Wissens um Recht und Unrecht sowie über das Zuträgliche und Abträgliche wirklich, aber dieses Wissen wird institutionell - durch die Autorisierung maßgebender Repräsentanten - artikuliert und gefestigt.

[63] Vgl. E. Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik (München 1959) 60ff; M. Hauriou, Das Problem der

Institution und zwei andere Aufsätze, dt. hg. v. R. Schnur (Darmstadt 1963).

64 F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat (1907) (München ^{9}1963) 10ff.

65 Th. Schieder, Nationalismus und Nationalstaat, aaO. 65ff und 111.

66 AaO. 69.

67 Th. Schieder betont, daß die drei Typen kaum jemals rein und unvermischt auftraten; es gab vielmehr Überschneidungen und Kombinationen; siehe aaO. 70ff.

68 Vgl. D. Sternberger, Verfassungspatriotismus (Schriften Bd. X) (Frankfurt/M. 1990).

69 Vgl. H. Schneider, Die Europäische Union als Staatenverbund oder als multinationale «Civitas Europea»?, in: A. Randelzofer/R. Scholz/D. Wilke (Hg.), Gedächtnisschrift für Eberhard Grabitz (München 1995) 667ff.

HEINRICH SCHNEIDER

Geboren 1929 in Brandenburg/H.; Studium in Bamberg, Cleveland, Ohio (USA) und München, dort Promotion 1955 (Dr. phil.); Tätigkeit in der Europäischen Bewegung (bis 1958), an der Akademie für Politische Bildung Tutzing, Professor für Politische Wissenschaft in Hannover (bis 1968); 1968–1971 Professor für Philosophie der Politik und Ideologiekritik an der Univ. Wien; 1971–1991 Ord. Prof. für Politikwissenschaft ebd.; Vorsitzender des Wissenschaftlichen Direktoriums des Instituts für Europäische Politik (Bonn), Stellvertretender Delegationsleiter des Hl. Stuhls bei den OSZE-Institutionen (ehem. KSZE) in Wien. Über 200 Veröffentlichungen zur Europapolitik, zur Sicherheitspolitik und zur Politischen Theorie, Herausgeber der Quartalsschrift «Integration». Anschrift: Doktorberg 3/4, A-2391 Kaltenleutgeben, Österreich.

John Coleman

Eine Nation von Bürgern

Seit kurzem wird dem Thema der modernen Staatsbürgerschaft neue Aufmerksamkeit geschenkt[1]. Worin besteht es? Ist es hauptsächlich oder lediglich ein rechtlicher Status eines passiven *Rechts*anspruchs oder schließt es aktive Bürger*verantwortung* ein, Einfluß auf die öffentliche Diskussion zu nehmen, sich am Aufbau des Gemeinwesens zu beteiligen und die Sozialpolitik über die bloße Ausübung des Wahlrechts hinaus zu beeinflussen? Ist die Staatsbürgerschaft nur eine empirische Mitgliedschaftskategorie – die vollkommen auf der rechtlichen Eingliederung durch die Geburt oder auf der Einbürgerung durch den Staat beruht –, oder stützt sie sich auf eine Berufung auf weltweit gültige Menschenrechte? Wurzelt die Staatsbürgerschaft nur in einer Beziehung zum Staat als solchem, oder beruht sie auch auf den miteinander vernetzten Zusammenschlüssen der Zivilgesellschaft[2]? Wie sollen wir die Beziehungen zwischen Staatsbürgerschaft und nationaler Identität auffassen?

In diesem kurzen Artikel möchte ich vor allem auf Aspekte der Staatsbürgerschaft eingehen, die ihr Verhältnis zum Nationalismus betreffen. Unter vorrangiger Bezugnahme auf die Werke von Jürgen Habermas und Michael Walzer habe ich eine Argumentation aufgebaut, die besagt, daß das Verhältnis zwischen Nationalismus und modernen Auffassungen von Staatsbürgerschaft sowohl von gespanntem Konflikt als auch von gegenseitiger Abhängigkeit und Beeinflussung geprägt ist. Die Staatsbürgerschaft basiert nicht nur auf dem Nationalismus, sondern mäßigt und kontrolliert ihn auch. Im Verlauf des Artikels sollen folgende vier Thesen erläutert werden:

These 1: Moderne Auffassungen von Demokratie und Staatsbürgerschaft setzen die Entstehung eines modernen Nationalstaates voraus. Ein in diesem Sinne verstandener moderner Nationalismus hat unser derzeitiges Bewußtsein von Staatsbürgerschaft hervorgebracht und verankert es noch heute.

These 2: Paradoxerweise mäßigen jedoch moderne Ansichten der Staatsbürgerschaft den extremen Nationalismus oder unterhöhlen ihn sogar zu einem

gewissen Grad, indem sie sich auf universalistische Prinzipien berufen.

These 3: Eine weitere Anomalie stellt die Tatsache dar, daß die Staatsbürgerschaft als eine Art der kommunalen Identitätsbildung zum Teil von einem lebensfähigen und gesunden Nationalismus abhängig ist, um dem Bürgerideal sowohl Identität als auch Richtung zu verleihen.

These 4: Der Nationalismus wiederum wird von einer Staatsbürgerschaftsrolle in Schach gehalten, die nicht nur auf nationaler Identität, sondern auch auf der Zivilgesellschaft gründet.

Da der Umfang dieses Artikels begrenzt ist, werde ich jede These nur kurz entfalten. In dieser Argumentation geht es um die Frage, wie wir einerseits die besonderen Loyalitäten und Identitätsstärken des Nationalismus würdigen und durch ein erhöhtes Bewußtsein der Staatsbürgerschaft gleichzeitig seine dämonischeren oder übermäßig engstirnigen Tendenzen abmildern können. Obgleich es einige Menschen offensichtlich attraktiv finden, mit den Worten der Heiligen Schrift zu behaupten, daß ihre Staatsbürgerschaft wirklich nur im Himmel liege, oder mit Tertullian, daß sie eigentlich Weltbürger seien, übt der Nationalismus doch in Wirklichkeit - im Vergleich zu alternativen Modellen einer guten Gesellschaft - immer noch einen mächtigen Einfluß aus, selbst in einer zunehmend global verflochtenen Weltgesellschaft.

These 1: Die moderne Staatsbürgerschaft erwächst aus dem modernen Nationalstaat und hängt gleichzeitig von ihm ab

In einem wichtigen Artikel hat der deutsche Philosoph Jürgen Habermas den spannungsreichen Konflikt und die gegenseitige Beeinflussung zwischen Staatsbürgerschaft und modernem Nationalismus auf den Punkt gebracht. In seinem Artikel beschäftigt sich Habermas sowohl mit der Frage eines paneuropäischen Verständnisses von Staatsbürgerschaft als auch mit der zunehmenden Abwertung des modernen Nationalstaates als einer souveränen Einheit. Er bemerkt:

«Bei den Römern heißt ‹Natio› die Göttin der Geburt und der Herkunft. ‹Nation› bezieht sich, wie ‹gens› und ‹populus› und im Gegensatz zu ‹civitas›, auf Völkerschaften (oft auf ‹wilde›, ‹barbarische› oder ‹heidnische› Völker), die noch nicht als politische Verbände organisiert sind. Nationen sind nach diesem klassischen Sprachgebrauch Abstammungsgemeinschaften, die geographisch durch Siedlung und Nachbarschaft sowie kulturell durch die Gemeinsamkeit von Sprache, Sitte, Überlieferung, aber noch nicht politisch durch eine staatliche Organisationsform integriert sind» [3].

Der Nationbegriff bezog sich also ursprünglich auf eine vor-politische Einheit einer Gemeinschaft mit gemeinsamem historischem Ursprung und Schicksal. Noch zur Zeit der Feudalherrschaft und in der frühen Neuzeit umfaßten die meisten Imperien und Königreiche mehrere verschiedene Nationen. In der frühen Neuzeit begannen sich jedoch auf benachbarte Territorialstaaten gegründete Königreiche mit einer zentralen Verwaltung als politisch einflußreich zu erweisen.

Vom 16. Jahrhundert an konnten nur noch derartige Nationalstaaten die Infrastruktur für eine rationelle Administration gewährleisten und den rechtlichen Rahmen für freies souveränes kollektives und individuelles Handeln bieten. Wie Habermas bemerkt, hat der Nationalstaat «die Grundlage für die kulturelle und ethnische Homogenität geschaffen, auf der sich seit dem späten 18. Jahrhundert die Demokratisierung des Staatswesens durchsetzen konnte - allerdings um den Preis der Unterdrückung und Ausgrenzung nationaler Minderheiten» [4].

Die Französische Revolution stellte einen Wendepunkt dar. Die modernen Nationalstaaten und die Demokratie hatten sich im Schatten des modernen Nationalismus entwickelt. Daraus resultierte, daß sich die Bedeutung des Begriffs «Nation» seit der Französischen Revolution und durch die Verbreitung ihrer Ideologie bis ins 19. Jahrhundert grundlegend gewandelt hat. Hatte «Nation» vorher eine vorpolitische Einheit eines gemeinsamen historischen Ursprungs und Schicksals bezeichnet, kehrte sich die Bedeutung des Begriffs nach dem 18. Jahrhundert nahezu ins Gegenteil um und bezeichnete nun ein politisch organisiertes souveränes Gebilde, das seinerseits die politische und soziale Identität des Bürgers in-

nerhalb einer demokratischen Verfassung definierte.

Die Art und Weise, in der die nationale Identität die Staatsbürgerschaft definierte, fing an sich umzukehren, als die Menschen damit begannen, die Nation im wesentlichen als Nation von Bürgern zu begreifen. Der republikanische Strang der Staatsbürgerschaft, unter Machiavelli, Montesquieu und Rousseau zu neuem Leben erwacht, betrachtete die Nation nicht länger als vorpolitisch, sondern a) als eine selbstbestimmte politische Gemeinschaft, die b) durch eine explizite Verfassung konkrete rechtliche und politische Form annahm, und c) als Ursprung der staatlichen Souveränität. Die intellektuelle Saat für die tief verwurzelte Überzeugung (nach Versailles und auch nach 1989), daß jede spezifische und lebensfähige Nation wirklich ihren eigenen Staatsapparat haben soll, wurde hier gesät.

Wie bei der Entwicklung der nächsten These deutlich werden wird, fand paradoxerweise die entscheidende Umkehrung des Verhältnisses zwischen Staatsbürgerschaft und nationaler Identität zu dem Zeitpunkt statt, als der Nationbegriff mit der Vorstellung des Nationalstaates verschmolz. Als Folge daraus ergab sich, daß die Staatsbürgerschaft im Prinzip von der nationalen Identität losgelöst werden konnte. So räumte z.B. Artikel 4 der Revolutionsverfassung von 1793, der den Status des französischen Bürgers definierte, jedem erwachsenen Ausländer, der ein Jahr lang in Frankreich gelebt hatte, nicht nur das Recht, im Land wohnen zu bleiben, sondern auch alle aktiven Rechte eines Bürgers ein.

Noch heute funktioniert die demokratische Staatsbürgerschaft ausschließlich innerhalb nationaler Grenzen. Aber aufgrund der Umkehrung des Verhältnisses zwischen nationaler Staatsbürgerschaft und nationaler Identität (durch die die Nation zu einer selbstorganisierten politischen Einheit von aktiven Bürgern wird), können wir nun, zumindest im Prinzip, die semantischen Bindungen zwischen den beiden Konzepten lösen. Wir müssen außerdem berücksichtigen, daß die klassische Form des Nationalstaates zum gegenwärtigen Zeitpunkt in Auflösung begriffen ist. Wie der amerikanische Soziologe Daniel Bell in einem häufig zitierten Aphorismus geäußert hat, ist die Nation zu klein für viele der drängendsten aktuellen rechtlichen und politischen Probleme und zu groß für viele andere.

Habermas kann fragen, ob es jemals so etwas wie eine *europäische* Staatsbürgerschaft im Sinne einer «Verpflichtung auf europäisches Gemeinwohl» [5] geben wird. Noch 1974 beantwortete der französische Politikwissenschaftler Raymond Aron diese Frage mit einem schallenden «Nein!» Wenn jedoch die semantische Trennung von Nationalismus und Staatsbürgerschaft (zumindest im Falle Europas) Habermas' Frage nach einer transnationalen europäischen Staatsbürgerschaft rechtfertigen kann, ist es wichtig, in Erinnerung zu rufen, daß die genuine Gesamtheit von zivilen, politischen und sozialen Rechten, die dem modernen Bürger zustehen, bisher nicht über nationale Grenzen hinausgeht [6]. In diesem Sinne liegen sowohl die Demokratie als auch die Staatsbürgerschaft selbst heute noch im Schatten des Nationalismus. Wie bereits vielen aufgefallen ist, leidet die Europäische Gemeinschaft (und ähnliche nationenübergreifende Organisationen) trotz all ihrer wirtschaftlichen und politischen Verbindungen an einem demokratischen Defizit. Außerdem kann man der europäischen Gemeinschaft nur unter der Voraussetzung angehören, daß man die Staatsbürgerschaft eines ihrer Mitgliedstaaten besitzt.

These 2: Moderne Auffassungen von Staatsbürgerschaft schwächen oder unterhöhlen sogar Formen des extremen Nationalismus

Moderne republikanische Vorstellungen von Staatsbürgerschaft verschieben die traditionelle Betonung des ererbten Nationalismus auf den erworbenen Nationalismus. Selbst im betreffenden Land geborene Bürger müssen sich ihre bürgerlichen Rechte durch die aktive Ausübung von Staatsbürgerpflichten erst in gewissem Sinne verdienen und sie bestätigen. Verurteilten Strafgefangenen kann in Ermangelung dieser aktiven Ausübung gesetzlich festgelegter Rechte die Staatsbürgerschaft entzogen werden.

Besonders die Demokratie verändert die

Staatsbürgerschaft durch die Umwandlung der frühen modernen Vorstellung von einer selbstbestimmten politischen Gemeinschaft (als reine nationale Souveränität, unabhängig von der Form der Regierung) in die einer selbstbestimmten politischen Gemeinschaft, deren Souveränität sich von den Menschen ableitet, die den Nationalstaat mit Hilfe einer Verfassung und demokratischen Methoden gründen, leiten und ihm vorstehen.

Ernest Renans bekannter republikanischer Aphorismus «Die Existenz einer Nation ... ist ein tägliches Plebiszit» wendet sich bereits gegen extreme Formen des ererbten Nationalismus. «Renan kann nach 1871 den Anspruch des Deutschen Reiches auf das Elsaß nur deshalb mit dem Hinweis auf die französische Nationalität der Bevölkerung abwehren, weil er die ‹Natio› als eine Nation von Staatsbürgern begreift und nicht als Abstammungsgemeinschaft. Die Staatsbürgernation findet ihre Identität nicht in ethnisch-kulturellen Gemeinsamkeiten, sondern in der Praxis von Bürgern, die ihre demokratischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte aktiv ausüben» [7]. So argumentiert Habermas:

«Nach dem Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaates als einer Assoziation freier und gleicher Bürger ist die Staatsangehörigkeit an das Prinzip der Freiwilligkeit gebunden. Die herkömmlichen askriptiven Merkmale des Wohnsitzes und der Geburt (jus soli und jus sanguinis) begründen keine unwiderrufliche Unterwerfung unter die staatliche Hoheitsgewalt. Sie dienen nur noch als administrative Kriterien der Zuschreibung einer unterstellten impliziten Zustimmung, mit der das Recht auf Auswanderung oder auf den Verzicht der Staatsangehörigkeit korrespondiert» [8].

Die eigene Staatsbürgerschaft zurückzuweisen oder zu emigrieren stellt in modernen Demokratien ein unveräußerliches politisches Recht dar. Ein derartiges Recht auf Emigration, unter anderem auch von der katholischen Soziallehre entschlossen verkündet, bedeutet, daß man eigentlich nationale Identitäten und Loyalitäten wechseln kann. Ein solches Recht auf Emigration wurzelt in universelleren philosophischen Prinzipien [9]. In der Tat enthalten die grundlegendsten modernen Bürgerrechte auf gesetzlich und verfassungsmäßig garantierte Privilegien und Freiheiten, soziale Rechte und die Rechte der Partizipation in demokratischen Staatsformen immer, zumindest implizit, einen universalistischen Kern, der sich aus weltweit gültigen Menschenrechten zusammensetzt [10]. Bürger- und Dissidenten-Bewegungen berufen sich in zunehmendem Maße auf diesen universalistischen Kern von Menschenrechten, um in ihren Nationalstaaten zum ersten Mal gesetzlich garantierte demokratische Bürgerrechte, die bisher noch nicht existieren, einzurichten oder zu reformieren. Positiv gesetzlich verankerte Bürgerrechte schließen diesen größeren Anspruch auf eine stärker universelle Verwurzelung in den Menschenrechten teilweise ein.

Das, was die moderne demokratische Staatsbürgerschaft von der feudalen oder anderen vormodernen Sichtweisen, in denen sich der politische Status der Menschen nach ihrer Zugehörigkeit zu einer Religion, zu einem Volk oder zu einer Klasse richtete, unterscheidet, ist genau diese Verankerung der Bürgerrechte in einem stärker universalistisch ausgerichteten Kern von Menschenrechten. Demnach «steht die Organisation der Gesellschaft auf der Grundlage von Rechten oder Ansprüchen, die sich von einer Gruppenzugehörigkeit ableiten, in scharfem Gegensatz zu der Vorstellung von der auf Staatsbürgerschaft basierenden Gesellschaft.» [11]

Der amerikanische Philosoph John Rawls kann sogar die Behauptung aufstellen, daß der primäre Ursprung der Einheit der Bürger in modernen demokratischen Gesellschaften in einer gemeinsamen Vorstellung von Gerechtigkeit besteht. «Obwohl eine gut strukturierte Gesellschaft uneinig und pluralistisch ist, ... festigt die Übereinkunft der Allgemeinheit bezüglich Fragen der politischen und sozialen Gerechtigkeit die Bindungen der bürgerlichen Freundschaft und sichert die Verbundenheit.» [12] Allerdings berufen sich die meisten modernen Theoretiker der Staatsbürgerschaft auf die Doppelvorstellung von *Demokratie* (d.h. eine Vereinbarung über gerechte, unparteiische und gleiche Verfahren, zu denen alle Bürger, unabhängig von ihrem religiösen, ethnischen oder/und sprachlichen Status, freien Zugang haben) und *Gerechtigkeit* als den beiden Hauptquellen der modernen Bürger-

schaftsidentität und der primären Legitimierung des modernen Nationalstaates [13]. In These 3 wird sich zeigen, daß diese zwei Begriffe jedoch bisher keine ausreichende Begründung für moderne Staatsbürgerschaft darstellen.

Bevor wir uns jedoch These 3 zuwenden, können wir die Arten festhalten, auf die die mehr universalistischen Staatsbürgerrechte den extremen Nationalismus abschwächen oder sogar in einem gewissen Ausmaß untergraben. Eine Nation als Nation von Bürgern zu begreifen, bedeutet z.B.:

1) daß man innerhalb der Nation gleiche Bürgerrechte auf Vereinigungsfreiheit, freie Meinungsäußerung, politische Betätigung usw. auch auf ethnische oder nationale Minderheiten ausdehnen muß. Bürgerrechte können nicht nur einer hegemonialen ethnischen Gruppe zugestanden werden.

2) daß man die umfassenderen Fragen nach dem Recht auf politisches Asyl, auf Immigration in neue Nationen, auf gesetzlich garantierten Schutz und Sicherheit (basierend auf den Menschenrechten) für Ausländer, die nicht die Staatsbürgerschaft des Landes besitzen, in dem sie leben, sogar bis hin zu der Frage, diesen Ausländern mit einem ständigen Wohnsitz in dem jeweiligen Land teilweise oder volle Staatsbürgerrechte zuzugestehen, nicht nur durch rhetorische Spitzfindigkeiten lösen kann.

Blut und Boden können in einem Vielvölkerstaat, der sich selbst als eine Nation von Bürgern versteht und seine konkreten gesetzlich garantierten Bürgerrechte auf einen universalistischeren Kern von fundamentalen Menschenrechten gründet, nicht länger für absolut erklärt werden. Diesbezüglich betont Habermas anerkennend die Urteilsbegründung in der gerichtlichen Entscheidung vom 31. Oktober 1990 des Deutschen Bundesverfassungsgerichts.

Obwohl das Gericht bei dieser Gelegenheit der Verfassungsmäßigkeit des Ausländerwahlrechtes bei deutschen Kommunal- und Landeswahlen nicht zustimmte, erkannte es doch eindeutig die Rechtmäßigkeit der zugrundeliegenden Prinzipien der Antragsteller, die ein solches kommunales Wahlrecht für ortsansässige Ausländer anstrebten, an: «Hinter dieser Auffassung steht ersichtlich die Vorstellung, es entspreche der demokratischen Idee, insbesondere dem in ihr enthaltenen Freiheitsgedanken, eine Kongruenz zwischen den Inhabern demokratischer politischer Rechte und den dauerhaft einer bestimmten staatlichen Herrschaft Unterworfenen herzustellen. *Das ist im Ausgangspunkt zutreffend...*» [15] In einem tiefen Sinne sind Staatsbürgerrechte in einer Nation von Bürgern gebunden an etwas größeres als die bloße Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gemeinschaft und Nation. Sie beziehen sich auf einen universelleren Rahmen von Menschenrechten, und diese Rechte gelten zum Teil auch für Einwohner, die nicht die Staatsbürgerschaft der jeweiligen Nation besitzen. Darüber hinaus stehen die Staatsbürgerrechte, sofern sie eine Weiterentwicklung und Konkretisierung der Menschenrechte als solcher mit sich bringen, über dem Handeln des Nationalstaates. Kein Nationalstaat genießt absolute und ungehinderte Souveränität.

These 3: Staatsbürgerschaft als Art der kommunalen Identitätsbildung ist zum Teil von einem gesunden Nationalismus abhängig, um dem Bürgerideal sowohl Identität als auch Richtung zu geben

Eine eingehende Lektüre der Literatur über die Theorie und die Praxis der Staatsbürgerschaft offenbart eine weitere Anomalie der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Staatsbürgerschaft und Nationalismus. In diesem Kontext erweist sich besonders die der Notwendigkeit von Staatsbürgerschaftstugenden gewidmete Literatur als aufschlußreich. Ein gewisses Maß an bürgerlichen Tugenden und öffentlichem Verantwortungsbewußtsein scheint erforderlich zu sein, damit die modernen Demokratien gut funktionieren können [16].

Die öffentliche Politik muß sich auf verantwortungsbewußte Entscheidungen hinsichtlich des Lebensstils ihrer Bürger verlassen und sich auf ein gewisses Maß an bürgerlichen Tugenden und öffentlichem Verantwortungsbewußtsein in der Bevölkerung berufen können. Zum Beispiel:

Der Staat wird nicht in der Lage sein, eine

angemessene Gesundheitsversorgung zur Verfügung zu stellen, wenn die Bürger mit ihrer eigenen Gesundheit nicht verantwortungsbewußt umgehen, z.B. in bezug auf eine gesunde Ernährung, Sport und den Konsum von Alkohol und Nikotin; der Staat wird nicht in der Lage sein, den Bedürfnissen von Kindern, Alten oder Behinderten gerecht zu werden, wenn die Bürger nicht bereit sind, diese Verantwortung mit dem Staat zu teilen, indem sie bis zu einem gewissen Maß die Pflege ihrer Angehörigen übernehmen; der Staat kann die Umwelt nicht schützen, wenn die Bürger nicht bereit sind, in ihrem eigenen Haushalt Abfall zu vermeiden oder wiederzuverwerten und Mehrwegwaren zu verwenden; die Fähigkeit der Regierung, die Wirtschaft zu kontrollieren, kann untergraben werden, wenn sich die Bürger maßlose Geldbeträge leihen oder überhöhte Lohnerhöhungen fordern; Versuche, eine gerechtere Gesellschaft herzustellen, werden scheitern, wenn die Bürger sich Unterschieden gegenüber chronisch intolerant verhalten ... Ohne Zusammenarbeit und Selbstbeherrschung in diesen Bereichen verringert sich die Möglichkeit liberaler Gesellschaften, erfolgreich und progressiv zu funktionieren [17].

Wie wir bereits in der vorhergehenden These gesehen haben, scheint es einigen Theoretikern wie John Rawls (oder auch Habermas) zu genügen, sich auf die Gerechtigkeit oder die Demokratie als ausreichende Grundlage für die Staatsbürgertugenden und Verantwortlichkeiten zu beziehen. Die Tatsache, daß zwei nationale Gruppen genau die gleichen Rechtsprinzipien haben, beinhaltet jedoch nicht notwendigerweise, daß sie verbunden werden oder daran gehindert werden sollten, sich voneinander zu trennen. So stellt z.B. die Tatsache, daß Norwegen und Schweden im Grunde dieselben Rechtsprinzipien haben, für beide Nationen keinen triftigen Grund dafür dar, über die 1905 erfolgte Sezession Norwegens von Schweden zu klagen. «Ein in einer politischen Gemeinschaft vorherrschendes gemeinsames Verständnis von Gerechtigkeit erzeugt nicht unbedingt auch eine gemeinsame Identität, ganz zu schweigen von einer gemeinsamen Staatsbürgeridentität, die eventuell aufgrund verschiedener Volkszugehörigkeiten existierende rivalisierende Identitäten ersetzen könnte» [18].

Die englischsprachige und die französischsprachige Bevölkerung Kanadas verfügten im allgemeinen über übereinstimmende Rechtsprinzipien. Diese Tatsache allein muß Bemühungen, Kanada in zwei Nationen aufzuteilen, nicht erschweren. Die Bewohner von Quebec und die englischsprachigen Kanadier können annehmen, daß ihre neuen Nationalstaaten die gleichen Rechtsprinzipien respektieren werden. Demnach ist eine Staatsbürgerschaftstheorie erforderlich, die nicht nur auf eine Theorie von Demokratie und Gerechtigkeit reduziert ist.

Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat überzeugend dargelegt, daß bloße Verweise auf Gerechtigkeit und Demokratie für die Verwurzelung der Staatsbürgerschaft viel zu «dünn» seien. Taylors Ansicht nach haben sich selbst die Paradebeispiele für Verfassungspatriotismus wie Frankreich und die USA immer auf viele der Verzierungen des Nationalismus und der Nationalstaaten, einschließlich der Berufung auf Gründungsmythen, nationale Symbole und Ideale historischer und quasi-ethnischer oder nationalistischer Mythen gestützt [19]. Wie der Politikwissenschaftler Wayne Norman formuliert, «werden die Regierungen, wenn sie die Staatsbürgeridentität nutzen wollen, um die nationale Einheit zu fördern, die Staatsbürgerschaft nicht nur mit den Rechtsprinzipien, sondern auch mit einem emotional-affektiven Identitätsbewußtsein, das vielleicht auf einer Manipulation von gemeinsamen Symbolen oder historischen Mythen basiert, gleichstellen müssen» [20].

Schließlich müssen moderne Auffassungen von Staatsbürgerschaft nicht nur in universalistischen Prinzipien, sondern in einer konkreten Geschichte und einem Mythos von Ursprung und Schicksal verankert sein. Staatsbürgerschaftsloyalitäten, besonders sofern sie zu wahrem Engagement und Solidarität motivieren sollen, richten sich nicht auf irgendein abstraktes Ideal, sondern auf ein Volk und seine vereinigende Geschichte. Die universalistischen Prinzipien demokratischer Staaten brauchen immer noch eine Verankerung in der konkreten politischen Kultur jedes einzelnen Landes. Die in der Verfassung grundgeleg-

ten Prinzipien können weder in der wirklichen sozialen Praxis Gestalt annehmen, noch zur Triebkraft für das historische Projekt werden, wirklich eine Vereinigung von freien und gleichen Personen zu schaffen, bevor sie nicht wirklich in der Geschichte der Nation der Bürger *situiert* sind, und zwar so, daß konkrete Symbole und Geschichten mit den Motiven der Bürger, mit ihren Überzeugungen und dem Bewußtsein einer gemeinsamen Identität als Volk verknüpft werden. Wenn moderne Vorstellungen von einer Nation von Bürgern extremen Nationalismus auch abschwächen, so bleiben sie doch trotzdem mit den Stärken und der verlockenden Macht eines gesunden und funktionierenden Nationalismus verbunden. Der moderne Nationalismus ist der Auffassung von Staatsbürgerschaft nicht einfach untergeordnet. Das Bürgerideal bleibt gebunden an, abhängig von und bezieht seine konkrete Motivationskraft von den weiterbestehenden Energien des Nationalismus im modernen Zeitalter.

These 4: Der Nationalismus seinerseits wird von einer Staatsbürgerrolle in Schach gehalten, die nicht nur in der nationalen Identität, sondern auch in der bürgerlichen Gesellschaft verwurzelt ist

Wenn Staatsbügerschaftsideale in nationalen Mythen und Geschichten verwurzelt bleiben, sind sie auch verankert in Loyalitäten zu subnationalen Einheiten wie Familie, Vereine, Regionen, Kirchen. Spätestens seit Alexis de Tocqueville betonen Staatsbürgerschaftstheoretiker der bürgerlichen Gesellschaft, daß man die für eine gesunde Demokratie notwendigen Tugenden der Höflichkeit und Selbstbeherrschung weder auf dem Markt noch durch politische Partizipation im Nationalstaat in ausreichendem Maße lernen kann.

Diese Theoretiker betrachten die freiwilligen Organisationen der Zivilgesellschaft - Kirchen, Familien, Gewerkschaften, ethnische Vereinigungen, Kooperativen, Umwelt- und Frauengruppen, Nachbarschaftsvereine, Wohlfahrtsverbände - als die primären Schulen der demokratischen Tugend, in denen wir gegenseitige Verbindlichkeit und Vertrauen lernen können. Wie der amerikanische Politikphilosoph Michael Walzer es formuliert, «kann die Anständigkeit, die die demokratische Politik ermöglicht, nur in den Beziehungsgeflechten der bürgerlichen Gesellschaft erlernt werden» [21].

Weil die Mitgliedschaft in diesen Gruppen freiwillig ist, ruft das Versäumnis, unserer Verantwortung in diesen Gruppen nachzukommen, eher Mißbilligung als rechtliche Sanktionen hervor. Solche Mißbilligung jedoch, die von seiten der Familie, von Kollegen, Kameraden, Freunden geäußert wird, stellt einen größeren Anreiz dar, sich verantwortungsvoll zu verhalten, als jede von einem unpersönlichen Staat ausgesprochene Bestrafung. In bürgerlichen Gesellschaften, in ihren Beziehungsgeflechten, werden der menschliche Charakter, Kompetenz und die Fähigkeit, eine verantwortungsbewußte Staatsbürgerschaft auszuüben, geschmiedet. In diesen kleineren Einheiten (die sich nicht immer vom Nationalstaat ableiten oder mit ihm verwandt sind) lernen wir, das Bewußtsein für persönliche Verantwortung und gegenseitige Verpflichtung und Vertrauen zu verinnerlichen. Die Achtung vor dem unpersönlichen Gesetz des Staates hängt von seiner vorherigen moralischen Anbindung ab. In erster Linie erlernen wir in den Einheiten der bürgerlichen Gesellschaft die freiwillige Selbstbeherrschung, die für eine verantwortungsbewußte Staatsbürgerschaft wesentlich ist.

Eine der ersten Verbindlichkeiten der Staatsbürgerschaft ist demnach, sich an der Zivilgesellschaft zu beteiligen. Walzer formuliert es so: «‹Tritt in die Vereinigung deiner Wahl ein› ... ist kein Slogan, um politisch militante Menschen zu vereinigen, und doch ist es das, was die bürgerliche Gesellschaft braucht.» Als Einheiten unabhängig vom Staat als solchem mäßigen die Vereinigungen der Zivilgesellschaft, die Staatsbürgertugenden hervorbringen, auch jeden zu ehrgeizigen oder zu totalitären Anspruch für die Nation.

Schluß

Das Verständnis der Nation als einer Nation von Bürgern kehrt die frühere Auffassung vom Verhältnis zwischen Staatsbürgerschaft

und nationaler Identität um. Während die Staatsbürgerschaft im Nationalstaat verankert bleibt, mäßigt sie gleichzeitig den extremen Nationalismus und fordert, in der Anbindung der Zivilgesellschaft an die Staatsbürgerschaft, einen pluralistischen, in Vereinigungen verankerten und stärker demokratischen Nationalismus. Das moderne Staatsbürgerschaftsideal bezieht sich auf einer den bloßen Nationalismus überschreitenden Ebene auf universelle Menschenrechte und auf einer dem Nationalstaat untergeordneten Ebene auf konkurrierende Loyalitäten zu konkreten Vereinigungen.

[1] W. Kymlicka/W. Norman, Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory, in: Ethics 104 (January 1994) 352-381.

[2] J. Cohen/A. Arato, Civil Society and Political Theory (Cambridge, Mass., 1994).

[3] J. Habermas, Staatsbürgerschaft und nationale Identität, in: ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt/M. 1992) 635.

[4] AaO. 634.

[5] Habermas zitiert hier P. Kielmannsegg, Ohne Historisches Vorbild, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. 12. 1990. Vgl. Habermas, aaO. 645.

[6] T.H. Marshall unterscheidet zivile, politische und soziale Rechte von Bürgern in seinem klassischen Werk Citizenship and Social Class (Cambridge 1959).

[7] Habermas, aaO. 636.

[8] AaO. 639.

[9] Die katholische Verkündigung des Rechtes auf Emigration findet sich in der Enzyklika *Pacem in terris* § 25. M. Walzer begründet dieses Recht philosophisch in seinem Buch Spheres of Justice (New York 1983) 39f.

[10] Vgl. J. Shklar, American Citizenship (Cambridge, Mass., 1991).

[11] J. Porter, The Measure of Canadian Society (Ottawa 1987) 128.

[12] J. Rawls, Kantian Construction in Moral Theory, in: Journal of Philosophy 77 (1980) 540.

[13] Vgl. G. Andrews, Citizenship (London 1991).

[14] Walzer, Spheres of Justice, 56-61.

[15] Zitiert in Habermas, aaO. 653.

[16] Zur Theorie der Staatsbürgertugenden vgl. S. Macedo, Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community (Oxford 1990).

[17] Kymlicka/Norman, Return of the Citizen, aaO. 360.

[18] AaO. 376.

[19] C. Taylor, Multiculturalism and the Politics of Recognition (Princeton 1992).

[20] Kymlicka/Norman, Return of the Citizen, aaO. 377.

[21] M. Walzer, The Civil Society Argument, in: C. Mouffe, Dimensions of Radical Democracy (London 1992) 104.

[22] Vgl. M.A. Glendon, Rights Talk (New York 1991) 109.

[23] Walzer, The Civil Society Argument, aaO. 106.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

JOHN COLEMAN

1937 in San Francisco geboren. Er wurde an der University of California, Berkeley, im Fach 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 leitender Herausgeber der Isaac Haecker Series in American Cultur und Religion, die von Paulist Press in den USA herausgegeben wird. Zur Zeit ist er als Professor für Religion und Gesellschaft an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien, tätig. Anschrift: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 Le Roy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.

Die Rolle der Religion in nationalen Konflikten

Srdjan Vrcan

Religion und Kirchen und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien

Vorbemerkungen

1. Der Krieg im früheren Jugoslawien hat nicht zufällig begonnen, er ist nicht vom Himmel gefallen, ohne daß man wüßte, warum und wie. Das Gegenteil ist richtig: Es ist ein Krieg, der leicht vorauszusehen war; er ist eine fast notwendige Folge von politischen Strategien, die Mitte der 80er Jahre vorherrschend wurden und vor allem dadurch gekennzeichnet sind, daß sie seit Beginn der Krise in Jugoslawien auf Kollisionskurs aus waren. In diesem Sinn bestätigt dieser Krieg die These von Clausewitz, wonach der Krieg nichts anderes sei als eine Fortführung der Politik mit anderen Mitteln.

2. Das Hauptmerkmal der politischen Strategien, die zum Krieg geführt haben, ist darin zu sehen, daß sie (mit der anfänglichen Ausnahme der bosnischen Muslime) der Forderung von Giuseppe Mazzini «Jede Nation ein Staat. Nur ein Staat für die ganze Nation» in ihrer jeweiligen, diametral entgegengesetzten Interpretation gefolgt sind.

3. Es sind meist Gläubige und Anhänger unterschiedlicher Religionen, die einander mit Waffen in den Händen gegenüberstehen.

4. Die politischen Strategien, die zu Gewaltausübung und schließlich zur bewaffneten Auseinandersetzung geführt haben, wurden von den entsprechenden religiösen Autoritäten (vor allem von der Katholischen Kirche in Kroatien und von der Serbischen Orthodoxen Kirche) gerechtfertigt[1].

Dies ist das Problem, dem wir uns stellen müssen, indem wir grundsätzlich erörtern, was das Wesen der Legitimierung in religiösen Begriffen ausmacht.

Der Begriff des Nationalismus

Es gibt keinen Zweifel daran, daß die vorherrschenden politischen Strategien als nationalistisch zu bezeichnen sind. Der Kern des Problems ist daher in der Beziehung der Religion und der Kirchen zum Nationalismus bzw. zu den Nationalismen zu sehen.

Man kann dieses Problem umgehen, indem man zwischen Patriotismus und Nationalismus unterscheidet und die Legitimation auf den Patriotismus und nicht auf den Nationalismus bezieht. Man kann in dieser Richtung fortfahren und zwischen einem gutartigen und einem bösartigen Nationalismus unterscheiden, zwischen einem gemäßigten und einem überheblichen, einem defensiven und einem aggressiven Nationalismus; diese Unterscheidung wird vor allem vorgenommen, wenn die Rechtfertigung in den Begriffen der Lehre vom gerechten Krieg erfolgt. Allerdings haben die drei beteiligten Religionen diese Argumentation je für sich in Anspruch genommen.

Angemessener scheint es, mit der Definition des Nationalismus einzusetzen, wie sie zeitgenössische Soziologen und Historiker (etwa Ernest Gellner, Anthony Smith, John Breuilly, Lisbeth Hoogh, Eric Hobsbawm u.a.) vorgelegt haben.

1. Der Nationalismus behauptet, daß die soziale Kategorie, die er darzustellen vorgibt, klar zu bestimmen sei, und er verlangt die ausdrückliche Anerkennung der von ihm vorgenommenen Unterscheidung, vor allem aber verlangt er die Reorganisation des Staatswesens dahingehend, daß im Bereich des politischen Handelns die ethnische Unterschied-

lichkeit zum Ausdruck kommt[2]. Grundsätzlich gilt: «Der Nationalismus ist eine Theorie der politischen Legitimität, derzufolge sich die ethnischen Grenzen nicht mit den politischen überschneiden dürfen; insbesondere dürfen innerhalb eines Staates keine ethnischen Grenzen die Machthaber von den Beherrschten trennen – eine Möglichkeit, die bereits formal durch die allgemeine Formulierung des Prinzips ausgeschlossen ist»[3]. Nach Gellner besteht darin das Wesen des Nationalismus.

2. Der Nationalismus ahndet Zuwiderhandlungen gegen den nationalistischen Imperativ und ebenso Abweichungen davon. Der mononationale Staat wird als Modell des Staates schlechthin gesehen.

3. Der Begriff der Nation wird allen anderen politischen Begriffen übergeordnet, und die nationalen Interessen mit der Treue zur Nation werden anderen politischen Interessen und Verpflichtungen gegenüber als vorrangig angesehen[4].

4. Die Nationalkultur wird als homogene Einheit gesehen, die von anderen Kulturen unterschieden werden muß und beim Zusammenstoß mit unvereinbaren Kulturen vom Nationalstaat geschützt werden muß. Dies ist der wesentliche Gehalt der Maxime «Eine Kultur, eine Nation, ein Staat». Franco Ferrarotti hat diese Auffassung von Kultur so beschrieben: «Die verschiedenen Kulturen werden als in sich geschlossene und sich selbst genügende Wirklichkeiten aufgefaßt; sie haben einen hohen Grad von Kohärenz, so daß sie keinerlei Anleihen von außen brauchen, sie sind ein sich selbst genügendes Ganzes; sie sind gewissermaßen kristalline Gebilde, voneinander völlig isoliert, unversöhnlich gegeneinander und auf keinen Fall das eine in das andere integrierbar»[5]. Daraus folgt, daß eine multikulturelle Gesellschaft als widernatürliches Konstrukt gesehen wird, in dem Konflikte unvermeidlich sind und Rassismus aufkommen muß[6].

5. Die nationale Identität gilt als ausschließlich, unveränderbar, nicht verhandelbar und vorgegeben. Zurückgewiesen wird dementsprechend eine Auffassung von Identität, die im Austausch mit anderen Identitäten steht, die änderungsfähig ist, die sich im Laufe der Zeit in der Kommunikation mit anderen Kulturen und anderen sozio-ökonomischen und geschichtlich-institutionellen Gebilden immer wieder neu bestimmt und neu formuliert wird[7].

6. Der Nationalismus beinhaltet oder ist schließlich eine Weltanschauung: Danach ist die Menschheit «tatsächlich» und «naturgemäß» in unterschiedliche Gemeinschaften gegliedert, analog zur Unterteilung der Arten in der Tierwelt. Dieser Punkt ist allerdings kontrovers. Anthony Smith betont, der Nationalismus operiere mit der Sicht der Menschheit als im wesentlichen zusammengesetzt aus gleichen und freien Nationen, die jede ihren besonderen Beitrag für die Entwicklung der Welt leisten würden[8]. Er bestreitet daher die These, daß der italienische Faschismus und der deutsche Nationalsozialismus aufgrund ihres Rassismus Nationalismen in ihrer extremen Form gewesen wären. Die kontroverse Sicht geht davon aus, daß der Nationalismus in der Regel zumindest in nuce eine abgestufte asymmetrische oder hierarchische Auffassung der Kulturen und entsprechend eine hierarchische Sicht der Völkerfamilie vertritt. Nach Eric Hobsbawm gibt es diese Welt freier und gleicher Nationen nicht; es gibt «nur eine Welt, in der einige potentiell nationale Gruppen mit ihrem Anspruch auf diesen Status andere davon ausschließen, ähnliche Ansprüche vorzubringen»[9]. Ernest Gellner macht darauf aufmerksam, daß nicht jeder Nationalismus in gleichem Umfang, jedenfalls nicht zur selben Zeit, befriedigt werden kann; «die Befriedigung einiger impliziert die Enttäuschung für andere»[10].

Dies gilt für jede Art von Nationalismus, und sicherlich trifft es auf den Nationalismus im ehemaligen Jugoslawien zu.

Nötige Klarstellungen

1. Der Nationalismus ist ein widersprüchliches Phänomen; Anthony Giddens vergleicht ihn mit dem doppelgesichtigen Gott Janus[11], wobei in unterschiedlichen geschichtlichen Situationen einmal das eine, dann das andere Gesicht stärker hervortreten kann. Damit ist gemeint, daß es nicht zwei klar zu unterscheidende, durch eine unüber-

brückbare Kluft voneinander getrennte Typen von Nationalismen gibt, sondern nur eine Mixtur widersprüchlicher Komponenten mit geschichtlich wechselnder Balance. Es gibt somit die Möglichkeit einer Verschiebung vom Nationalismus zum Chauvinismus, von einem gemäßigten zu einem aggressiven, von einem gutartigen zu einem bösartigen Nationalismus usw.

Diese widersprüchliche Natur des Nationalismus zeigt sich sehr deutlich in den Vorgängen im ehemaligen Jugoslawien.

Man wird zugeben müssen, daß die vorherrschenden politischen Strategien, die der nationalistischen Maxime von der notwendigen Übereinstimmung von Staat und Nation folgten, ursprünglich demokratisches Potential hatten. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß das Ziel der Selbstbestimmung einer Nation demokratisch legitimiert ist. Jürgen Habermas hat dies betont: «Nationalstaat und Demokratie sind als Zwillinge aus der Französischen Revolution hervorgegangen» [12]. Der Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie mit dem Nationalismus kann nicht bestritten werden.

Das Recht der nationalen Selbstbestimmung wurde aber von den verschiedenen Nationalismen recht einseitig angewandt; es wurde in der praktischen Umsetzung zu einer Art Chamäleon-Recht [13]; das Recht, das man bedingungslos für die eigene Nation forderte, sollte für andere Nationen nicht die gleiche entscheidende Bedeutung haben. Es ist daher auch alles andere als erstaunlich, daß das Recht auf Selbstbestimmung, so angewandt, im besten Fall zur Diskriminierung von Minderheiten führt, nämlich zur Einführung einer wesentlichen Unterscheidung zwischen Bürgern erster Ordnung, die – in den Begriffen von Thomas Hobbes – in den Staat nach dem pactum unionis eingebunden sind, und Bürgern zweiter Ordnung oder Untertanen, die aufgrund eines pactum subjectionis Angehörige desselben Staates sind; im schlimmsten Fall kommt es zu bewaffneten Konflikten, zu Vertreibungen und zum Genozid.

2. Die zweite Klarstellung bezieht sich darauf, daß es der nationalistische Imperativ ist, der Gewalt hervorruft. Es ist letztlich die Kongruenz der Grenzen, die oft mit Gewalt erzwungen werden muß. Bosnien und Herzegowina sind in dieser Hinsicht nur ein trauriges Exempel. Man darf sich nicht über die Folgen wundern, die die Umsetzung des nationalistischen Imperativs mit sich bringt: «In vielen Fällen mußten ganze Bevölkerungen ausgetauscht oder vertrieben, mehr oder weniger zur Assimilation gezwungen oder manchmal liquidiert werden, um jene enge Beziehung von Staat und Kultur zu erreichen, die das Wesen des Nationalismus ausmacht» [14]. Der Lauf der Dinge im ehemaligen Jugoslawien liefert, könnte man sagen, für die Aussage Ernest Gellners über das Wesen des nationalistischen Imperativs die volle Bestätigung; und bestätigt wird auch die Schlußfolgerung von Eric Hobsbawm, daß ein homogener territorialer Nationalstaat ein politisches Programm ist, das normalerweise nur von Barbaren unter Einsatz barbarischer Mittel verwirklicht werden kann [15].

3. Es wird ferner gesagt, daß die Identifikation des Staates mit einer Kultur und die darauf folgende Politisierung der Kultur Anstoß zu extremen gesellschaftlichen Konflikten liefern und sogar einen neuen Krieg – heiß oder kalt [16] – heraufbeschwören kann; diese Identifikation erfordert nämlich, daß bestimmte kulturelle Werte von allen Mitgliedern der Gesellschaft als maßgeblich anerkannt werden, und dies bedeutet, daß die Kultur zusammen mit der politischen Ordnung zum absoluten Maßstab wird. Alain Touraine hat warnend auf einige Konsequenzen einer solchen Politisierung der Kultur hingewiesen; wenn die Konflikte zu Konflikten zwischen den Kulturen hochgespielt werden, gibt es keine mögliche Vermittlung, da es keine gemeinsamen Überzeugungen und Handlungsmöglichkeiten mehr gibt; gesellschaftliche Konflikte werden nicht mehr ausgetragen, sondern durch die Bekräftigung absoluter Unterschiede und die totale Ablehnung der anderen ersetzt.

Die Politisierung der Kultur hat gleichermaßen eine offensichtlich autoritäre Komponente. Darauf hat Alain Touraine hingewiesen; seine Definition der Demokratie verträgt sich nicht mit der Parole «eine Kultur, ein Staat». «Wenn der Staat definiert wird als Verkörperung eines kollektiven, politischen,

sozialen und kulturellen Wesens, sei es der Nation, des Volkes, oder – noch schwerwiegender – eines Gottes oder eines Prinzips, dessen bevorzugte Beauftragte dieses Volk oder diese Nation zu sein vorgeben und dessen Verteidigung ihnen obliegt, kann nicht mehr von einer Demokratie gesprochen werden, auch dann nicht, wenn die Wirtschaftsordnung bestimmte Freiheiten bestehen läßt. Die Demokratie beruht auf der freien Schaffung einer politischen Ordnung, auf der Souveränität des Volkes und auf der Wahlfreiheit in bezug auf das kulturelle Erbe» [17]. Sowohl die Parole «jede Nation ein Staat» wie auch die weitergehende Parole «eine Kultur, eine Nation, ein Staat» führen, wenn sie auf plurikulturellem und plurinationalem Gebiet verwirklicht werden sollen, zu Konflikten und rechtfertigen diese zugleich. Alain Touraine hat auf die politischen Konsequenzen der verschiedenen Auffassungen vom Nationalstaat hingewiesen: «Demokratisierung verwandelt eine Gemeinschaft in eine Gesellschaft, die auf Recht und Gesetz gegründet ist; der Staat repräsentiert die Gesellschaft und ist zugleich in seiner Gewalt an die Grundrechte gebunden. Der grundlegend andere Begriff, den man populistisch oder völkisch nennen kann – in Erinnerung daran, daß dies der Begriff war, den die Nationalsozialisten verwendeten, um ihr Regime zu beschreiben –, verlangt grundsätzliche Einheit, jenseits jeder möglichen Wahl, und führt zu einem Nationalismus, der prinzipiell nicht vereinbar ist mit der Demokratie» [18].

Die Rolle der Religionen und Kirchen

Die Rolle, die die Religionen und Kirchen im Krieg im ehemaligen Jugoslawien spielen, kann von zwei unterschiedlichen Gesichtspunkten aus analysiert werden: Man kann fragen, inwieweit die Religionen und Kirchen zur Verschärfung gesellschaftlicher Trennungen und Spaltungen entlang nationaler Linien bis in die tödliche Krise beigetragen haben, und man kann fragen, welche Rolle sie jetzt im Krieg spielen.

Zur Verschärfung gesellschaftlicher Trennungen und Spaltungen haben die traditionell tonangebenden Religionen und Kirchen wohl in zweifacher Hinsicht entscheidend beigetragen:

Sie haben zum einen dadurch zur Verschärfung beigetragen, daß sie die Möglichkeit boten, das Trennende auf einen überwölbenden, gleichsam ontologischen Hintergrund zu projizieren oder in die Große Geschichte einzuordnen; die Trennungen und Spaltungen stellen sich dann als Trennungen und Spaltungen zwischen wesentlich unvereinbaren, unversöhnlichen menschlichen Arten dar, die sich grundsätzlich voneinander unterscheidende und miteinander unvereinbare Kulturen schaffen. So haben sie dazu beigetragen, aktuelle politische Konflikte aus dem konkreten aktuellen sozialen und politischen Zusammenhang herauszulösen und sie als jahrhundertealte Konflikte zwischen wesentlich gegensätzlichen Menschentypen und Kulturen darzustellen.

Die Kirchen und Religionen haben zweitens zu einer offenen Manichäisierung der Konfliktparteien beigetragen: Die eine Seite wurde als makellos und auf seiten des Guten stehend dargestellt, während die andere Seite mit dämonischen und satanischen Begriffen als die Inkarnation des Bösen schlechthin hingestellt wurde. Auf diese Weise trugen sie dazu bei, daß die bestehenden politischen Konflikte zu Konflikten zwischen Kulturen wurden, mit den Konsequenzen, die Alain Touraine beschrieben hat.

Der Grund für die Rechtfertigung durch die Kirchen

Eine interessante Frage ist es, warum die Religionen und Kirchen diese Legitimation geliefert haben.

Man könnte an die These von Max Weber erinnern, wonach es eine ständige Spannung gibt zwischen der Religion, die den Gedanken einer universalen Geschwisterlichkeit der Menschen vertritt, und der Politik, die es immer mit Macht und Gewalt zu tun hat [19]. Ferner wäre darauf hinzuweisen, daß der Aufstieg des Nationalismus oft mit der Säkularisierung in Zusammenhang gebracht wird, daß er sogar als Religion der Moderne bezeichnet werden

konnte. Man sollte dabei allerdings nicht vergessen, worauf neulich Michael Freeman hingewiesen hat: «Der Nationalismus gleicht der Religion nicht nur in der Weise, wie er seine politischen Werte begründet, er ist auch oft mit der Religion als einer Quelle der Rechtfertigung verbunden. Auch wenn das religiöse Engagement für sich genommen sub-national oder über-national sein sollte, kann es dennoch leicht für nationalistische Zwecke eingesetzt werden» [20].

Die erste Antwort auf unsere Frage hängt mit dem Fall des Kommunismus zusammen. Man verstand die nationalistischen politischen Strategien offensichtlich als die höchst wirksame Schocktherapie, die unterstützt werden mußte, um alle Spuren des früheren kommunistischen Regimes und seiner Ideologie auszulöschen; für Religion und Kirchen bot sich der Nationalismus hinsichtlich des radikalen Wandels der Stellung, die er der Religion einräumte, als die meistversprechende Alternative zum atheistischen Kommunismus an; und damit erschien er auch als die beste Schock-Strategie, um der früheren Gettoisierung zu entkommen und den staatlichen Atheismus zu eliminieren. Und außerdem waren die nationalistischen politischen Strategien als die besten und schnellsten Wegbereiter der Demokratie willkommen.

Die zweite Antwort bezieht einige traditionelle Komponenten der religiösen Kultur der beteiligten Religionen ein.

1. Es gibt keinen Zweifel daran, daß die traditionellen religiösen Kulturen des kroatischen Katholizismus, der serbischen Orthodoxie und des bosnischen Islam den Gedanken einer Verschmelzung zwischen der entsprechenden Religion und der Nation vertreten haben. Religion konnte demnach als konstituierendes Element des nationalen Seins beschrieben werden, geradezu als das Wesen und als letztes Bollwerk der nationalen Souveränität. Unter solchen Umständen wird aus der Politisierung der Kultur grundsätzlich eine Politisierung der Religion, und es ist dann die Religion, die für die Abgrenzung zwischen dem «Wir» und den «anderen» den Ausschlag gibt.

2. Es besteht überdies eine Gleichsetzung von religiösen Belangen (katholisch, orthodox und muslimisch) und nationalen Belangen (kroatisch, serbisch, bosnisch-muslimisch). Daraus folgt, daß die Förderung oder Verteidigung im religiösen Bereich traditionell so verstanden wird, daß damit eine Förderung oder Verteidigung der entsprechenden nationalen Belange intendiert ist und umgekehrt.

3. Es gibt einen Glauben an die Synthese von Religion und Nationalstaat. Ernest Gellner weist darauf hin, daß der Nationalstaat als das beste und zugleich nötige Dach angesehen wird, unter dem die religiöse Kultur und das Wirken der Kirche die größten Entfaltungsmöglichkeiten haben. Das heißt, wer für die nationale Sache eintritt, tritt auch für den entsprechenden Nationalstaat und seine Politik ein.

4. Es gibt in den entsprechenden religiösen Kulturen eine besondere Sicht der nationalen Geschichte. Kennzeichnend für diese Sicht ist, daß die Geschichte als eine jahrhundertelange Tragödie gesehen wird. So wurde die Geschichte Serbiens als Martyriumsgeschichte des serbischen Volkes geschrieben; die Geschichte Kroatiens ist ein Golgota der kroatischen Nation; die Geschichte der Muslime in Bosnien ist in Vergangenheit und Gegenwart ein Holocaust der muslimischen Bevölkerung. Darüber hinaus wird die nationale Geschichte durch die Jahrhunderte als das Ergebnis der besonderen Weihe an himmlische Mächte und an Gott gesehen. Man glaubt, daß in den Plänen der Vorsehung die eigene Nation eine bevorzugte Stellung einnimmt und daß es über die Jahrhunderte eine besondere Beziehung zwischen der entsprechenden Nation und Gott selbst gibt.

5. Es ist immer noch eine besondere Sicht der Stellung der entsprechenden Religion und Kirche in der Region lebendig. Es ist das Bild einer Religion und Kirche, die über die Jahrhunderte an der Grenze stand, ständig Angriffen und dem Druck von außen ausgesetzt. Im kroatischen Katholizismus wird dies mit dem Begriff «antemurale Christianitas» benannt; im Fall der serbischen Orthodoxie mit dem Begriff der Orthodoxie an der Grenze, die jahrhundertelang sowohl dem Druck des römischen Katholizismus wie dem Vordringen des Islam ausgesetzt war; der bosnische Islam wiederum verstand sich als Vorhut der islami-

schen Welt und Kultur auf europäischem Boden.

6. Es gibt ferner Traditionen, die die jeweils andere Religion als Feinde sehen, als Schismatiker oder als Ungläubige, und die nach Bedarf reaktiviert und recycelt werden können. Dies war zum Beispiel im bewaffneten Konflikt zwischen Kroaten und Muslimen in Zentral-Bosnien und Herzegowina der Fall.

Es gibt den traditionellen Glauben an ein «besonderes Volk, ein heiliges Land, an nationale Reinheit, heldenhafte Aufgabe, utopische Zukunft und Krieg gegen die Feinde des Ideals» in den beteiligten religiösen Kulturen, die durch die nationalistischen politischen Strategien leicht aktiviert werden können.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die entsprechenden Religionen (anfänglich mit Ausnahme des bosnischen Islam) die Legitimation für die politischen Strategien lieferten, die der Parole Mazzinis «Jede Nation ein Staat. Nur ein Staat für die ganze Nation» folgen. Diese Legitimation war natürlich von besonderer Art: Es war eine politische Legitimation höherer Ordnung mit weihevollen Begriffen.

Akzentverschiebungen

Es kam im Laufe des Konflikts in der Haltung der Religionen und Kirchen zu Akzentverschiebungen. Solche Akzentverschiebungen dürften vor allem aufgrund offensichtlicher, durch die nationalistischen Strategien verursachter Verletzung von Menschenrechten und aufgrund von Brutalitäten und Verbrechen, die in einem schmutzigen Krieg massenhaft vorkommen, erfolgt sein. Allerdings ist es nicht möglich, solche Annahmen auch zu belegen. Faktisch hat sich keine Kirche öffentlich und eindeutig als erste und glaubwürdige Verteidigerin der Universalität der Menschenrechte erwiesen, die im alltäglichen Leben für alle Menschen, die verfolgt oder bedroht werden – ohne Rücksicht auf ihre Nationalität, ihren Glauben, ihre politische Orientierung – einzufordern wären. Gleichzeitig war die Haltung der Kirchen zu Brutalität und Kriegsverbrechen recht ambivalent; sie äußerte sich folgendermaßen: a) in recht abstrakten Verurteilungen von Brutalität und Kriegsverbrechen im allgemeinen; b) in sehr abstrakten Aufforderungen an die eigene Herde, solches Verhalten zu meiden; c) in sehr harten und deutlichen Verurteilungen der Brutalitäten und Kriegsverbrechen, die von der anderen Seite gegen die eigene Partei begangen wurden; d) in Schweigen gegenüber Brutalitäten und Kriegsverbrechen, die von der eigenen Partei begangen wurden und e) in einem nahezu völligen Fehlen von öffentlichem Schutz für Opfer der anderen Seite, wenn sie die Brutalität des Krieges traf.

Die Gründe für die genannten Akzentverschiebungen sind also anderweitig zu suchen. Man kann sie als einen Wechsel von zunächst unbedingter und totaler Legitimation zu einer Art bedingter und eingeschränkter Legitimation und als Erosion der früheren religiösen Einmütigkeit in dieser Hinsicht beschreiben. Ganz klar ist dies in der serbischen Orthodoxen Kirche, die zuletzt mit der offiziellen serbischen staatlichen Politik hinsichtlich Bosniens nicht mehr übereinstimmte; die Einschränkung der Legitimation wurde aber mit der gleichen nationalistischen politischen Strategie und ihrer erklärten strategischen Ziele, die – in der Sicht der Kirche – neuerdings in der Politik von Miloševic teilweise über Bord geworfen worden seien, gerechtfertigt. Im kroatischen Katholizismus gab es nicht auf der Ebene der offiziellen kroatischen staatlichen Politik Verschiebungen, sondern nur auf einigen taktischen Ebenen; sie beziehen sich zum einen vor allem auf die Politik gegenüber Bosnien und Herzegowina, zum anderen wird neuestens die Beachtung der Menschenrechte in Kroatien angemahnt, und bei manchen Theologen ist eine wachsende Distanzierung vom Nationalismus zu beobachten. Im Islam in Bosnien besteht die Verschiebung darin, daß die islamischen Komponenten des Staates Bosnien mit größerem Nachdruck herausgestellt werden.

[1] Es ist nicht so, daß «wiederauflebende nationalistische Ideologien wie gegenwärtig im ehemaligen Jugoslawien nach Unterstützung durch die Religion gesucht haben» (Kardinal König in: Le Monde, 18./19. Juni 1994, 8f: Pourquoi il faut dialoguer avec les autres religions), es handelt sich vielmehr um eine gegenseitige Unterstützung.

[2] Lisbeth Hoogh, Nationalist Movements and Social Factors. Theoretical Perspective, in: J. Okaley (Hg.), The Social Origin of Nationalist Movements (London 1992) 21.

[3] E. Gellner, Nation und Moderne (Berlin 1991) 8f.

[4] J. Breuilly, Nationalism and the State (Manchester 1982) 3.

[5] F. Ferrarotti, La tentazione dell'oblio (Rom/Bari 1993) 187.

[6] T. Sunic, The Fallacy of the Multiethnic State: The Case of Yugoslavia, in: Conservative Review 1 (1990) 3, 11.

[7] Siehe F. Ferrarotti, aaO. 136.

[8] A.D.S. Smith, Nationalism in the Twentieth Century (Oxford 1979) 2.

[9] E. Hobsbawm, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780 (Frankfurt 1991) 95.

[10] E. Gellner, aaO. 10.

[11] A. Giddens, The Nation-State and Violence (Cambridge 1992) 218.

[12] J. Habermas, Faktizität und Geltung (Frankfurt/M. 1992) 634.

[13] B. Neuberger, Samoodlocba narodov - konceptualne dileme, in: Nova revija 141/42 (1994) 157.

[14] E. Gellner, aaO. 151.

[15] E. Hobsbawm, aaO. 158.

[16] Majid Tehranian. World With/Out Wars: Moral Spaces and the Ethics of Transnational Communication, in: Javnost. The Public, 1994, 1–2, 76.

[17] A. Touraine, Qu'est-ce que la democratie? (Paris 1994) 99.

[18] AaO. 100.

[19] M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 (Tübingen [5]1963) 552.

[20] M. Freeman, Religion, Nationalism and Genocide: Ancient Judaism Revisited, in: Archives Europeennes de Sociologie 35 (1994) 2, 278.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

SRDJAN VRCAN

ist Professor für Soziologie an der Universität in Split, Kroatien. Er war Ko-Direktor am Seminar für die Zukunft der Religion am Interuniversitären Zentrum für Höhere Studien in Dubrovnik. Anschrift: Bartola Kasica 30, 58000 Split, Kroatien.

David Seljak

Religion, Nationalbewußtsein und die Auflösung Kanadas

Die von der Parti Québécois (PQ) geführte Regierung der Provinz Quebec hat für Herbst 1995 ein Referendum über die Unabhängigkeit angekündigt. Der Bloc Québécois - eine andere nach Unabhängigkeit strebende Partei, die im kanadischen Unterhaus (House of Commons) die Opposition stellt - hat dieses Vorhaben unterstützt [1]. Das Streben nach Unabhängigkeit ist die neueste Strategie der französischen Quebecker, deren Bevölkerungsanteil 82% ausmacht [2]. Umfragen zeigen, daß an die 40 bis 45% das Streben nach Unabhängigkeit unterstützen, das heißt, daß nicht einmal die französischen Quebecker mit der Strategie der PQ auf einer Linie liegen. Die Stimmung in Quebec ist allerdings ungewiß. Selbst wenn das Referendum - wie ein früheres aus dem Jahr 1980 - scheitern sollte, wird sich das Problem, wie über die Struktur und die Bedeutung Kanadas ein Konsens gefunden werden könne, solange stellen, wie die französischsprachige Mehrheit von Quebec sich selbst als Nation definiert und die Mehrheit der Kanadier die Franko-Kanadier als ethnische Minderheit und Quebec als eine von zehn Provinzen ohne Sonderstatus bezeichnet [3].

Obwohl es in der nationalen Frage hauptsächlich um sozio-ökonomische und kulturelle Themen geht, nimmt die katholische Kirche öffentlich dazu Stellung. 86% aller Quebecker (Gesamtbevölkerung: 6.810.300) weisen sich als Katholiken aus. Unter den französischen Quebeckern sind 95% Katholiken. Das staatlich

finanzierte Schulsystem ist konfessionell organisiert. Die Kirche pocht auf die seelsorgerliche Präsenz im katholischen Schulsystem (das mit 185 von 217 Schulkommissionen bei weitem das Übergewicht hat) und führt die Aufsicht über die Inhalte der religiösen Erziehung. 92% der Eltern von Grundschulkindern ziehen eine katholische Erziehung einem nichtkonfessionellen Ethikunterricht vor[4]. Darin liegt eine gewisse Ironie, da nur 29% der Katholiken von Quebec die Sonntagsmesse besuchen (bei den Katholiken Kanadas außerhalb der Provinz sind es hingegen 38%)[5]. Auch wenn sie selbst nichtpraktizierende Christen sind, wünschen die Katholiken von Quebec für ihre Kinder einen katholischen Religionsunterricht. Der Katholizismus spielt immer noch eine wichtige Rolle für die kulturelle Identität und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der französischen Quebecker.

Katholizismus und frankokanadische Identität

Diese enge Identifikation von Katholizismus und nationaler Identität hat ihre Wurzeln in der Geschichte der Kirche und der französischen Bevölkerung dieses Gebiets. Vor 1960 war das frankokanadische Nationalbewußtsein sehr stark bestimmt durch den Katholizismus, und die Kirche spielte eine wichtige Rolle in der Gesellschaft von Quebec. Außer ihrer Aufsicht über Erziehung, Gesundheitswesen und soziale Dienste für die französischen Quebecker übte sie über ein ganzes Netzwerk von Gliederungen der Katholischen Aktion, katholischer Arbeitervereine, Kreditvereine, Kooperativen und Zeitungen in beachtlichem Ausmaß auch politische Macht und gesellschaftlichen Einfluß aus. Von 1840 bis 1940 trug mehr als der Staat die katholische Kirche zum gesellschaftlichen Zusammenhalt der französischen Quebecker bei. Man muß festhalten, daß der Hauptgrund für diese starke Identifikation von Katholizismus und Nationalbewußtsein darin bestand, daß die Gesellschaft von Quebec von einer als fremd empfundenen politischen und wirtschaftlichen Elite beherrscht wurde. Verschiedene Studien haben gezeigt, daß die Franko-Kanadier gegenüber Anglo-Kanadiern und Amerikanern in ökonomischer und sozialer Hinsicht systematisch benachteiligt wurden[6]. Zwei wichtige Folgen dieser Tatsache waren, daß Franko-Kanadier nie mehr als 5% derer ausmachten, die im Besitz bedeutenden Kapitals waren, und daß die Anglo-Kanadier die bedeutendsten Positionen in der Wirtschaft von Quebec innehatten.

Die Katholische Kirche stattete die wirtschaftlich benachteiligten und politisch an den Rand gedrängten Franko-Kanadier mit einer Kultur des Widerstandes und einem gesellschaftlichen Rahmen für ihre Selbstdarstellung aus. Wenn es der Kirche auch gelang, den Franko-Kanadiern ein Gefühl von Stolz auf ihr Anderssein und eine Strategie gegen den Assimilierungsprozeß zu vermitteln, so hatte das traditionelle religiöse Nationalbewußtsein auch problematische Aspekte. Das Nationalbewußtsein der Franko-Kanadier war häufig gegenüber einem religiösen und ethnischen Pluralismus innerhalb der Gesellschaft von Quebec intolerant, ebenso gegenüber abweichenden Positionen in politischen und religiösen Fragen und gegenüber Bestrebungen, Gesellschaft oder Kirche zu demokratisieren. Sowohl die Gesellschaft von Quebec als auch die Kirche waren durch einen hohen Grad an Klerikalismus geprägt. Schließlich richtete sich das frankokanadische religiöse Nationalbewußtsein oft an den seelsorgerlichen Verhältnissen auf dem Lande aus. Dies hinderte die französischen Quebecker daran, sich so auf das urbane, industrielle Leben einzulassen, daß sie mit den englischsprechenden Kanadiern hätten in Konkurrenz treten können.

Die Erfahrung in Quebec war nichts Einmaliges. Der britische Soziologe David Martin hat darauf hingewiesen, daß ethnische Identität und Katholizismus oft verschmolzen sind, wenn eine Bevölkerung durch eine fremde Macht bedrängt wurde. In bestimmten Fällen wie Polen und Irland finden wir eine nahezu vollständige Identifikation zwischen Religion und Nationalbewußtsein. Im Fall von Quebec, Kroatien, der Slowakei, der Bretagne, dem Baskenland und anderen vergleichbaren nationalen Enklaven innerhalb größerer Föderationen wurde die nationale Identität

vom Katholizismus in ähnlicher, aber nicht in absoluter Form vermittelt. In diesen Fällen gehen Religion und Politik durcheinander, ethnische und religiöse Identität verschmelzen, man trifft auf einen weitgehenden Klerikalismus, auf geringe Toleranz gegenüber abweichenden Auffassungen, Ablehnung des Pluralismus - und man findet außergewöhnlich hohe Quoten von praktizierenden Katholiken und der Einhaltung des Sonntagsgebots [7].

Die Säkularisierung in Quebec

Die Situation in Quebec hat sich nach 1960 drastisch verändert. Unter der Liberalen Partei übernahm der Staat von der Kirche die Verantwortung in der Erziehung, im Gesundheitswesen und den Sozialdiensten. Die französischen Quebecker erwarteten jetzt vom Staat, daß er die französische Sprache und Kultur schütze, ihren Einfluß auf die eigene Wirtschaft stärke und die Beteiligung der Französischsprachigen in den oberen Rängen der Wirtschaft fördere. Die «Stille Revolution» war sowohl Ergebnis als auch Antrieb eines neuen, optimistischen und dynamischen Nationalbewußtseins in Quebec. Trotz der Unterschiede in der ideologischen Auffassung und der Strategie bildete sich ein Konsens über die grundsätzlichen Aussagen des neuen Nationalbewußtseins. Die Quebecker stimmten darin überein, daß sie eine moderne, pluralistische und industrielle Gesellschaft mit französischer Prägung werden wollten. Es gab Nationalisten, die dies alles innerhalb des Rahmens des Bundesstaates erreichen wollten. Sie schlossen sich den Liberalen an, deren Politik der nationalen Entwicklung vom Keynesianismus geleitet wird. Andere wollten ein unabhängiges Quebec schaffen. Sie schlossen sich zur «Parti Québécois» zusammen, die in der Frage der Beteiligung des Staates an der nationalen Befreiung eine sozialdemokratische Position einnahm. Im Jahr 1976 errang die PQ die Mehrheit der Sitze im Provinzparlament.

Die Politisierung des französisch-kanadischen Nationalbewußtseins bedeutete seine Säkularisierung. Die Kirche verlor nicht nur an direkter Macht und an Einfluß, sie mußte auch auf den Verlust an Kontrolle über zentrale und bestimmende Traditionen und Symbole des französisch-kanadischen Nationalbewußtseins reagieren. Wie Gregory Baum erörtert hat, nahm die Kirche in Quebec ihren Machtverlust mit relativer Gelassenheit hin. Die tragische kulturelle Spaltung, die die Säkularisierung in Frankreich und Italien hervorrief, wiederholte sich in Quebec nicht. Weil die Säkularisierung von Quebec zeitlich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zusammenfiel, konnten viele Katholiken sich kritisch mit dem alten religiösen Nationalbewußtsein und der präkonziliaren Kirche auseinandersetzen, ohne die Kirche zu verlassen. Viele Katholiken unterstützten die Säkularisierung der großen öffentlichen Verwaltungen, die Erziehung, Gesundheitswesen und Sozialdienste beaufsichtigten. Die reformerische, liberale Elite sah ihrerseits in der Kirche einen Grundpfeiler für die Gesellschaft von Quebec. Es gab folglich auch keinen nennenswerten politischen Antiklerikalismus. Beide Seiten suchten den Kompromiß und die Zusammenarbeit [8].

Da die Kirche die neue Gesellschaft nicht ablehnte, waren die Katholiken in den 60er und 70er Jahren stark an den neuen nationalistischen politischen Bewegungen beteiligt. Eine Minderheit bildete sogar katholische «separatistische» Bewegungen und Parteien. Die progressiveren dieser Gruppen entwickelten sich zu einer bedeutenden Parteigruppierung innerhalb der modernen Unabhängigkeitsbewegung. Sogar die konservativen katholisch-nationalistischen Gruppen - wie die Sociétés Saint Jean Baptiste - unterstützten schließlich den interventionistischen Staat in seiner entscheidenden Funktion der Verteidigung und Entwicklung der Gesellschaft Quebecs. Katholiken, die in diese Gruppen eingebunden waren, wandelten sie in säkulare nationalistische Bewegungen um. Aber auch jene politisch und gesellschaftlich aktiven Gruppen, die die katholische Identität wahren wollten, stimmten nun den Grundsatzerklärungen des neuen Nationalismus zu. Nur noch eine Handvoll französischer katholischer Intellektueller, führender Geschäftsleute und Politiker unterstützten noch den verfassungsmäßigen Status

quo, wie er von der Bundesregierung verteidigt wurde.

Über diese Akzeptanz des neuen Nationalbewußtseins hinaus gab es einen bemerkenswerten Konsens darüber, auf welche Weise die Kirche ihre Ansichten zur nationalen Frage darstellen solle. Durch das Zweite Vatikanische Konzil waren die Beziehungen zwischen Kirche und Staat entscheidend verändert worden. Die Konzilsdokumente über die Kirche und über die Religionsfreiheit zeigen klar, daß die Kirche nicht länger von der Vorstellung ausging, daß sie den Staat kontrollieren könne oder hoffen dürfe, durch katholische Verbände oder politische Parteien die Gesellschaft zurückzuerobern. Die neue Lehre über das Verhältnis der Kirche zur «Welt» ermöglichte es der kirchlichen Hierarchie in Quebec, die Säkularisierung der Gesellschaft zu akzeptieren. Währenddessen bekräftigte die päpstliche Soziallehre, die mit der Enzyklika *Pacem in terris* neu vorgelegt wurde, daß die Kirche öffentlich präsent bleiben und sich zu den sozialen und politischen Fragen der Gesellschaft äußern müsse. Das Konzil verabschiedete den Traum einer von der Religion geprägten staatskirchlichen Verfassung, wandte sich aber gegen die «Privatisierung» des Glaubens. Für Quebec bedeutete dies, daß die Kirche nicht länger danach trachten würde, als Verkörperung der Nation zu gelten, aber auch, daß sie sich nicht auf die pastorale Aufgabe der Seelsorge zurückziehen würde [9].

Die Kirche und das Referendum von 1980

Man kann diesen bemerkenswerten Konsens auch ablesen an der Teilnahme der Katholiken am Referendum für die Unabhängigkeit des Jahres 1980, das die sozialdemokratische Parti Québécois initiiert hatte. Weil die Quebecker in der Frage des Referendums völlig unterschiedlicher Meinung waren, schlossen sich prominente Katholiken sowohl den Komitees, die mit Ja, wie auch denen, die mit Nein stimmten, an. Die Kirchenführung stellte den Katholiken die Wahl frei, betonte aber auch, daß die Kirche selbst mit keiner politischen Partei oder sonstigen Gruppierung ineins gesetzt werden dürfe. Zusammen mit Theologen, Praktikern und Intellektuellen waren die Bischöfe bemüht, eine Lehre zu entwickeln, die eine ethische Orientierung bieten sollte, unter Wahrung der Autonomie der Politik und der Anerkennung des Gewissensentscheids der Gläubigen. Inhalt und Ausführung dieser ethischen Grundsätze erwuchsen aus der Erfahrung, die die Kirche von Quebec in den Wandlungen, die damals den Weltkatholizismus prägten, gemacht hat.

Im folgenden rekonstruiere ich in drei Punkten diese Lehre der Kirche.

Das Recht auf Selbstbestimmung

Ein zentrales Problem in der Kanada-Quebec-Krise war die Frage, wie man die Franko-Kanadier zu definieren habe. Waren sie ein Volk oder eine Nation mit dem Recht auf Selbstbestimmung, wie es in dem International Covenant on Civil and Political Rights der Vereinten Nationen vom Jahr 1966 festgelegt ist [10], oder sind sie eine ethnische Minorität im Nationalstaat Kanada? Die Bundesregierung vertrat beständig die letztere Position. Die katholischen Bischöfe Kanadas wiederum haben die Franko-Kanadier in ihrem Brief zur Jahrhundertfeier der Konföderation im Jahr 1967 als «Volk» anerkannt [11]. Für die Katholiken war dies eine bedeutsame Frage, zumal wichtige kirchliche Dokumente - von der Enzyklika *Populorum progressio* von Papst Paul VI. bis zum Dokument der Bischofssynode über die Gerechtigkeit in der Welt - die Rechte der Völker auf Entwicklung, Gerechtigkeit und Selbstbestimmung bekräftigt haben. Im Jahr 1972 stellten die Katholiken von Quebec an die Bischöfe Kanadas die Frage, ob die Bekräftigung des Rechts auf Selbstbestimmung durch die Kirche auch für das Volk von Quebec gelte. Die Bischofskonferenz antwortete darauf in einem Brief «On Pastoral Implications of Political Choices», den Quebeckern stünde es frei, jede politische Gruppierung zu wählen, wenn sie die Würde der menschlichen Person und der menschlichen Gemeinschaft achte [12]. Deutlicher äußerten sich die Bischöfe von Quebec in ihrem Brief am Vorabend des Referendums von 1980 zum Recht der Quebecker, ihr gemeinsames Schicksal zu bestim-

men. Die Bischöfe vertraten die Meinung, daß alle Bewohner von Quebec - die Mehrheit der Franko-Kanadier, die englischsprechende Gemeinschaft, die ethnischen Minderheiten und die Urbevölkerung - zusammen das Recht hätten, die Zukunft des «Volkes von Quebec» zu bestimmen.

Das Recht auf Selbstbestimmung ist kein absolutes Recht, es ist verbunden mit Verantwortlichkeiten und Pflichten, auf die noch eingegangen werden muß.

Die Rechtmäßigkeit des demokratischen Prozesses

Es gab katholische Gruppen, die von der Debatte zum Referendum fasziniert waren. Angesichts des modernen Individualismus und Konsumismus zwang die Debatte um die Nation die Menschen, über das Gemeinwohl und über soziale Gerechtigkeit nachzudenken. Sie waren nun gezwungen, die Werte und Voraussetzungen ihres «Gesellschaftsprojekts» darzulegen. Kirchliche Gruppierungen und der Episkopat begrüßten die Debatte anläßlich des Referendums als einen wichtigen Schritt in der demokratischen Entwicklung von Quebec. Die Debatte über die künftige Gesellschaftsform von Quebec fördere die «conscientization», den Bewußtwerdungsprozeß, und die Mitwirkung der Menschen. Im August 1979 verteidigte die Bischofskonferenz von Quebec in einem Pastoralbrief, der in allen wichtigen Tageszeitungen abgedruckt wurde, den demokratischen Prozeß[13]. Die Bischöfe vertraten die Auffassung, daß jeder einzelne die Pflicht habe, sich an der Debatte zu beteiligen, von der Dämonisierung der Gegner Abstand zu nehmen, offen zu bleiben für Versöhnung und den christlichen Wert der Achtung der Menschenwürde des einzelnen und der Gemeinschaft zu schützen. Angesichts der Geschichte von Quebec und der undemokratischen Haltung, die die Hierarchie oft eingenommen hat, waren die Bischöfe darauf bedacht, in der Referendumsfrage selbst ihre Neutralität zu bekunden. Die Botschaft des Evangeliums, so lautete das Argument, könne mit keiner der Alternativen direkt gleichgesetzt werden.

Das Referendum und die Soziale Gerechtigkeit

Während der 70er Jahre nahm die katholische Führung gegenüber Staat und Gesellschaft von Quebec eine zunehmend kritische Haltung ein, vor allem wegen der Gleichgültigkeit, mit der man den Leiden der schwächsten Bürger begegnete. Geleitet von der Soziallehre der Weltkirche und den Erfahrungen aus der Arbeit vor Ort, veröffentlichte die Hierarchie mehrere Pastoralbriefe, die die Not der Arbeiter, der Arbeitslosen, der Jugendlichen, der Urbevölkerung, der Bevölkerung in verarmten Regionen, der Minderheiten, der Immigranten und der Flüchtlinge ansprachen. Diese neue Orientierung hatte bedeutsame Folgen für die Haltung der Kirche in der nationalen Frage. Viele Katholiken sahen die nationale Frage nun im Licht ihres Engagements für soziale Gerechtigkeit. Die Bischöfe von Quebec machten sich diese Position in ihrem zweiten Brief zum Referendum von 1980 «Gemeinsam eine bessere Gesellschaft aufbauen» zu eigen. Unabhängig vom Ergebnis des Referendums, brachten sie vor, müßten die Quebecker alles dafür einsetzen, eine offenere und gerechtere Gesellschaft zu schaffen. Ihre Vorstellung von einer gerechten Gesellschaft war durch fünf Hauptthemen geprägt: 1. die Pflicht der Bürger, an der Gestaltung der Gesellschaft mitzuwirken; 2. das angemessene Urteil über die Rechte und Pflichten der Menschen im Licht des Gemeinwohls; 3. eine unparteiische Verteilung von Gütern und Verantwortlichkeiten; 4. eine ernsthafte Haltung gegenüber den spirituellen und kulturellen Werten der Gesellschaft; und 5. Solidarität unter den Völkern[14]. Das Nationalbewußtsein dürfe nicht zu einer Art Selbstbedienungsmentalität führen, sondern müsse offen sein für die Solidarität mit den schwächsten Gliedern der Gesellschaft und mit den ärmsten Völkern der Welt.

Der genuine Beitrag der Kirche von Quebec

Zwar hat sich die katholische Soziallehre mit einem weiten Spektrum von sozialen und politischen Fragen beschäftigt, mit der Frage des Nationalbewußtseins war sie jedoch nicht in

besonderem Maß befaßt. Wer eine Geschichte der kirchlichen Lehre über das Recht auf Selbstbestimmung, Entwicklung und soziale Gerechtigkeit schreiben wollte, müßte Stellungnahmen verschiedener Nationalkirchen, Papstbotschaften und andere kirchliche Dokumente zusammensuchen und auswerten [15]. Bei der engen Beziehung, in der Religion und Nationalbewußtsein zueinander stehen, scheint dieses Manko seltsam; angesichts der Exzesse, für die das Nationalbewußtsein anfällig ist, ist es außerdem gefährlich.

Da die schnelle Säkularisierung und das nationale Wiedererwachen in Quebec mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der Erneuerung des Glaubens auf dem Konzil und der damit verbundenen Bewegung für Gerechtigkeit innerhalb der Kirche zusammenfiel, konnte die Kirche von Quebec eine anhaltende und kohärente Diskussion über die ethischen Implikationen des Nationalbewußtseins führen. Die Lehre, die sie entwickelt hat, besagt, daß das Recht zu nationaler Selbstbestimmung ein wichtiges Recht ist, daß es aber auch verbunden ist mit bestimmten Pflichten, einschließlich der Verpflichtung, für eine offenere und gerechte Gesellschaft einzutreten, der Achtung von ethnischen und religiösen Minderheiten, besonderer Aufmerksamkeit gegenüber der Urbevölkerung, der Öffnung für internationale Aufgaben und der Solidarität mit den ärmsten Völkern. Die Ausübung des Rechts auf Selbstbestimmung darf nicht absolut gesetzt werden, sie muß in jedem einzelnen Fall geprüft werden. Von besonderer Bedeutung ist das gesellschaftliche Projekt, das mit jedem Nationalbewußtsein zuinnerst verbunden ist. Fördert dieses Projekt einer nationalen Bewegung den Fortschritt der Gesellschaft hin zu mehr Beteiligung und Gerechtigkeit in der Demokratie? Achtet es die Würde der menschlichen Person und der Gemeinschaft der Menschen?

Die Art und Weise, wie die Kirche von Quebec ihre Botschaft auf den Weg brachte, ist ebenso bedeutsam wie die Botschaft selbst. Der Kirche ist es gelungen, sich so in einen öffentlichen ethischen Disput einzubringen, daß die Extreme des früheren Engagements der Katholiken in der Politik vermieden werden konnten. Die Kirche in Quebec hat Abschied genommen von der Hoffnung, den Staat beaufsichtigen zu können oder die Politik über ihre Laienorganisationen zu rekolonisieren. Es lag ihr statt dessen daran, die Integrität der demokratischen Kultur in Quebec zu schützen und sie für eine breitere Teilnahme zu öffnen.

Diese in den 60er und 70er Jahren erarbeitete Position hält auch den Konsens der Kirche in der gegenwärtigen Krise aufrecht. Allerdings setzt die Kirche im heutigen Kontext in ihrer Antwort einen anderen Akzent. Seit 1980 vertreten sowohl die PQ wie die Liberalen den Neoliberalismus der «freien Marktwirtschaft», und dadurch hat sich die Debatte grundlegend verändert. Die nationalistischen Optionen werden nun - bei den Föderalisten wie auch bei denen, die die Unabhängigkeit anstreben - nicht mehr im sozio-kulturellen oder ethischen Kontext vertreten, sondern im Zusammenhang mit der Wirtschaft. Jede Partei argumentiert nun damit, daß ihre Option die Quebecker im Rahmen der Weltwirtschaft konkurrenzfähiger machen würde. In den jüngsten Hirtenbriefen, Veröffentlichungen und Stellungnahmen zu Vorlagen der von der Regierung geförderten Kommissionen zur nationalen Frage stimmen die Katholiken mit der Hierarchie überein, daß das Recht auf nationale Unabhängigkeit nicht allein mit dem Argument gerechtfertigt werden könne, so könnte für Quebec am meisten herausgeholt werden. Im Diskurs um die Nation, so wird betont, muß es um ein «projet de société», eine Vision eines gerechteren, offenen und solidarischen Quebec gehen.

[1] Vom Bloc Québécois wurden 1993 54 Abgeordnete gewählt. Sie gewannen in jedem Wahlkreis, wo die Französischsprachigen die Mehrheit bildeten. Der BQ verlor kürzlich in einer Nachwahl einen Sitz an die Liberale Partei.

[2] Alle statistischen Daten dieses Beitrags sind der Volkszählung aus dem Jahr 1991 entnommen; siehe: Statistics Canada, Religions in Canada (Ottawa 1993) 240, Tabelle 7.

[3] Das Referendum von 1980 erhielt 40% Zustimmung, 60% stimmten dagegen. Im Jahr 1982 handelte die Bundesregierung unter Premierminister Pierre Tru-

deau mit den neun anderen Premierministern der Provinzen ein Abkommen aus, um die Verfassung, The British North America Act von 1867, zu «repatriieren». Die Regierung von Quebec, unter der Führung der nach Unabhängigkeit strebenden PQ, verweigerte die Unterschrift. Sogar die offiziell föderalistische Liberale Partei von Quebec verweigerte, als sie 1985 an die Regierung kam, die Unterschrift. Zwei Verhandlungsrunden zwischen der Bundesregierung und den Liberalen, in denen die Krise beigelegt werden sollte, schlugen fehl; dies führte zum jetzigen Referendum. Einen guten Überblick zur gegenwärtigen Krise gibt Kenneth McRoberts, Quebec: Social Change and Political Crisis (Toronto, [3]1988). [Anm. d. Übers.: Das Referendum fand statt am 30.10.1995. Die Separatisten erreichten 49,4% der Stimmen und verfehlten damit knapp die für eine Unabhängigkeitserklärung nötige Mehrheit. In Montreal kam es nach Bekanntgabe des Abstimmungsergebnisses zu stundenlangen Ausschreitungen. Die Separatisten haben angekündigt, bald ein drittes Mal abstimmen zu lassen.

[4] Micheline Milot, Le Catholicisme au creuset de la culture, in: Studies in Religion 20,1 (1991) 53.

[5] Reginald Bibby, Unknown Gods: The Ongoing Story of Religion in Canada (Toronto 1993) 6: Tabelle 1.1. Der Rückgang des Kirchenbesuchs in Quebec ist erstaunlich; 1957 gingen noch 88% der katholischen Quebecker zur Sonntagsmesse.

[6] Die wichtigste Untersuchung dazu war der 3. Band des Report of the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism, der Ende der 60er Jahre von der Bundesregierung veröffentlicht wurde. Gestützt auf Daten der Volkszählung, wies dieser Report aus, daß die Franko-Kanadier 1961 stärker benachteiligt waren als 1941.

[7] David Martin, A General Theory of Secularization (New York 1978) 77-80.

[8] Mit Bezug auf das von Martin vorgelegte Material weist Baum auf Parallelen in der Erfahrung der Kirche in Belgien hin: Gregory Baum, The Church in Quebec (Ottawa 1991) 15-74.

[9] Diese neue Haltung der Kirche kam zum Ausdruck und stabilisierte sich im Bericht der Commission d'étude sur les laics et l'église mit dem Titel: L'Église du Quebec: un héritage, un projet (Montreal 1971).

[10] Siehe bes. Art. 1.

[11] Siehe Kanadische Katholische Bischofskonferenz, On the Occasion of the Hundredth Year of Confederation, in: Do Justice! The Social Teaching of the Canadian Catholic Bishops, 1945-1986, hg. von E.F. Sheridan (Toronto 1987) 122-134. Kenneth Westhues hat darauf hingewiesen, daß die katholische Kirche von Kanada die «bi-nationale» Definition Kanadas immer dem föderalistischen Modell vorgezogen hat; siehe: K. Westhues, Nationalismus und kanadischer Katholizismus, in: CONCILIUM 1/1978, 26-30.

[12] Katholische Bischofskonferenz von Kanada: On Pastoral Implications of Political Choices, in: Do Justice!, aaO. 230-232.

[13] Versammlung der Bischöfe von Quebec, Le peuple québécois et son avenir politique: message de l'Assemblée des évêques du Québec, sur l'evolution de la société québécoise, vom 15. August 1979, in: La Justice sociale comme bonne nouvelle: messages sociaux, économiques et politiques des évêques du Québec 1972-1983, hg. von Gérard Rochais (Montreal 1984) 137-144.

[14] Versammlung der Bischöfe von Quebec, Construire ensemble une société meilleure, vom 9. Januar 1980, in: La Justice sociale comme bonne nouvelle, aaO. 145-156.

[15] Versuche in dieser Richtung sind: J.W. Wright, National Patriotism in Papal Teaching (Boston 1942); R. Arès, L'Eglise et les projets d'avenir du peuple canadien-français (Montreal 1974); P. Charritton, Le droit des peuples à leur identité: l'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme (Montreal 1979); ferner: J.-T. Delos, La Nation, 2 Bde. (Montreal 1944).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

DAVID SELJAK

1958 in Toronto, Ontario, geboren. Er ist Dozent für Religion und Sozialwissenschaften an der Fakultät für das Studium der Religion an der Mc Gill University in Montreal, Quebec. Seine Dissertation in Philosophie behandelt die Reaktion der katholischen Kirche von Quebec auf die neuen säkularen nationalen Strömungen in den 60er und 70er Jahren. Er hat eine Reihe von Artikeln zum Thema Religion und Nationalbewußtsein veröffentlicht. Anschrift: McGill University, Faculty of Religious Studies, 3520 University Street, Montreal PQ H3A 2A7, Kanada.

László Aszódi/Frater Georgius[1]

De profundis...

Die Religion als Stütze der Minderheiten

Nationalismus, Patriotismus, kulturelles Selbstverständnis, soziale Identität sind Begriffe der Wissenschaft. Sie haben auch ein Alltagsleben. Sie können Mittel der Menschlichkeit und auch der Unmenschlichkeit sein. Sogar beides auf einmal. Sie können Christenpflicht und auch Verbrechen sein, ein quälendes Dilemma des Handelns. Wir versuchen, unsere eigene Erfahrung in Siebenbürgen/Rumänien zu reflektieren. Gleichwohl meinen wir, kein Sonderfall zu sein. Nicht unsere Nöte, sondern die Zwänge der Minderheitensituation sind erwähnenswert - eine Herausforderung an Mensch und Gesellschaft, an Christen und an ihre Kirchen.

Inmitten der Anstrengungen, die unsere Eltern, Geschwister und bereits ihre Kinder um die Wahrung ihrer Identität unternehmen, können wir nicht unbeteiligt bleiben. Anteilnahme droht aber zu Konfrontation mit anderen zu werden. Als Mitglieder einer Minderheit können wir es beklagen, wenn die Mehrheit sich eine ungeteilte Nation wünscht und für vorhandene Nationalitäten keinen Raum bereithält. Ändern können wir daran nichts. Der scharfe Gegensatz der Interessen ist uns vorgegeben. Und unsere Herkunft und unsere Aufgaben binden uns an die Minderheit. An jene Minderheit, die ihrer Sprache, ihrer Herkunft, ihrer Andersartigkeit wegen leidet. Wir teilen diese Leiden. Wir fühlen uns verpflichtet, für die Rechtlosen und Bedrängten Partei zu ergreifen. Wir halten uns für gesandt, eine frohe Botschaft zu verkünden, welche einen jeden stark macht und auch den Marginalisierten ihre Gottessohnschaft bestätigt. Wir versuchen die Leiden der uns Anvertrauten zu mindern. Unbestreitbar stehen wir damit der Minderheit näher als der Mehrheit. Unsere Handlungsmöglichkeiten sind dadurch beschränkt. Wir werden teilhaft der Spannung zwischen Mehrheit und Minderheit. Wie können wir die einen lieben und die Liebe zu den anderen nicht verletzen? Wir fühlen uns gefangen in lang tradierten strukturellen Sünden und fragen uns, wie wir uns davon befreien können. Die Kirche hat unsere Geschichte mitgetragen. Sie hat mit uns mitgelitten. Wie kann sie mit dieser Verantwortung fertig werden?

Vielleicht passen unser Schicksal und unser Problem nicht in das moderne Denken. Man mag sich fragen: Wozu überhaupt die Lasten einer besonderen Kultur auf sich nehmen? Aus dem Erfahrungshintergrund pluralistischer Gesellschaften sind Nationalitätenkämpfe kaum zu verstehen. Es ließe sich manches dazu sagen. Man trägt eine Kultur nicht nur als ein Fatum, auch nicht nur als neutrale Gegebenheit, sondern als jenen Ort der Welt und Weltgeschichte, wo man sich richtig heimisch fühlt. Die Nation und die Geschichte des eigenen Volkes definieren jenen archimedischen Punkt, von wo aus man Chancen haben kann, um zur Veränderung der Welt anzusetzen. Besonders in vormodernen Gesellschaften kann die Nation einen nicht unerheblichen Teil der Identität ausmachen. Das ist wichtig. Die Schlüsselfrage liegt in unserer Gegend doch woanders. Wenn man ausgestoßen wird und dann auf Schicksalsgenossen stößt, wird man schnell einig und versucht mit den auferlegten Nachteilen gemeinsam fertig zu werden. Die Minderheitenfrage wird häufig «von oben» konstruiert. So auch bei uns.

Minderheitenbedrängnis

Es gibt viele Minderheiten. Häufig werden sie durch ihre ethno-soziale und sprachliche Eigenart bestimmt. Zum Problem werden sie erst, wenn die «Minderheit» nicht eine quantitative Relation, sondern eine soziale Sonderstellung bezeichnet. Sie kann leicht zum Objekt der Benachteiligung werden. Auch wenn sonst alle Gegebenheiten, die kulturelle Kraft, die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, das so-

ziale Engagement, gleich sind, trotzdem benachteiligt die unterschiedliche Größenordnung die Minderheit. Es gibt Bürden, die schlicht Folgen der kleineren Zahl sind. Andere entstammen aus der Selbstsucht der Stärkeren, die sich gegen die Schwächeren wendet. Die Mehrheit kann auch gewollt die Minderheit bedrohen: um selbst mehr zu haben, oder einfach um nicht gestört zu werden.

Die zahlenmäßige Schwäche einer Minderheit setzt sie einem Assimilierungsdruck aus. Die Mehrheit beherrscht und besitzt die Institutionen: das Bildungswesen und die Medien, die Staatsverwaltung und den größten Teil des öffentlichen Lebens, die Wirtschaft und die Arbeitsplätze. Man muß sich in einer Welt der Organisationen bewegen, die von der Mehrheit geschaffen und ausgestaltet wurde und auf welche die Minderheit wenig Einfluß hat. Das sind Organisationen, die nicht der Erhaltung der Werte und der Eigenart der Minderheit dienen und die sich einer für die Minderheit fremden Sprache bedienen. Bereits als technische oder organisatorische Gegebenheit ist das Mehrheit-Minderheit-Verhältnis eine Benachteiligung jener, die zahlenmäßig unterlegen sind. Diese verbindet sich fast automatisch mit einer sozialen Majorisierung. Beim Einkauf und im Verkehr, in mitmenschlichen Beziehungen unter Arbeitskollegen und Nachbarn steht die Minderheit im Sog der Gewohnheiten, Lebensweisen, Erwartungen der Mehrheit. Sogar in der Partnersuche gibt es mehr Auswahl aus der Mehrheitsgruppe als aus der Minderheit.

Die Mehrheit dominiert den kulturellen Rahmen. Sie drückt ihren Stempel auf die Alltagskultur auf. Von ihr hängt es ab, welche Farben die Mode und das Straßenbild prägen. Ihre Tradition bestimmt die Architektur und die Städteplanung. Ihre Musik tönt aus unzähligen Lautsprechern, Autos und Kneipen. Die Küche richtet sich nach dem Geschmack der Mehrheit. Diese Mehrheit bemüht sich freilich, ihre Eigenart bewußt zu machen: mit einer eigenen Geschichtsschreibung, mit nationalen Mythen, mit einer kulturellen Orientierung, die weit vom Selbstverständnis der Minderheiten liegen. Mehrheit und Minderheit benennen historische Persönlichkeiten, Städte und Dörfer unterschiedlich. Doch nur die Mehrheit hat die Macht, die eigene Version allgemein und offiziell durchzusetzen. Die räumliche und die zeitliche Dimension, das gesamte Land und die ganze Geschichte werden von der Mehrheit vereinnahmt, unabhängig von der Existenz, der Vergangenheit und Kulturleistung der Minderheit. Letztere muß sich beraubt fühlen.

Die Grenze zwischen Mehrheit und Minderheit wird oft durch die Sprache gezogen. Dadurch werden beide Gruppen gezeichnet und auseinandergehalten. Die Herrschaftsgruppe spricht anders als «die Gemeinen», die Untertanen oder eben die im sozio-politischen Sinne verstandene Minderheit. Die Sprache und die Sprachkompetenz werden zu Qualifikationskriterien. Ein Druck wird von «oben» nach «unten» ausgeübt. Gefordert wird nicht die Mehrsprachigkeit, aber die ununterscheidbar sichere Beherrschung der Sprache der Mehrheit. Eine Minderheit mit einer von der Mehrheit abweichenden Muttersprache bekommt den ersten Nachteil gleich in die Wiege gelegt. Das verbale Mithalten kostet sie zusätzliche Anstrengungen. Und die Minderheit muß gegen die ständige Erosion ihrer Sprache kämpfen. Manche Gebiete des Lebens stehen ja unter der ausschließlichen Kontrolle der herrschenden Mehrheit: das Berufsleben mit den vielen Fachausdrücken, die modernen Bereiche der Kultur, wo neue Bezeichnungen sich erst jetzt einbürgern, und nicht zuletzt die Sphäre der Politik und der Ausübung der Herrschaft. Die Sprache einer Minderheit droht zu einer Sprache der Familie und der Tradition, nicht aber auch des öffentlichen Lebens und der Zukunftsgestaltung zu werden.

Der Assimilierungsdruck der Mehrheit ist eine Gegebenheit, unabhängig von den Absichten der Mehrheit. Ihre Begrenzung würde Sonderleistungen, eine «positive Diskriminierung», gezielten Minderheitenschutz erfordern. Solche können erst erwartet werden, wo die Mehrheit die Bewahrung und die Chancengleichheit der Minderheit für einen moralischen, kulturellen oder sozialen Gewinn hält. Allzu häufig ist das nicht der Fall. Im Gegenteil! Die Mehrheit hält sich oft für den einzigen Maßstab und ist bemüht, die Assimilierung bewußt voranzutreiben. Jede besondere

Pflege der kulturellen (oder sonstigen) Besonderheit der Mehrheit wendet sich umgehend gegen die Minderheit und suggeriert deren Inferiorität. Wer könnte bezweifeln, daß die Mehrheit legitim ihre eigenen Leistungen, Tugenden, Fähigkeiten und Werte bewußt machen darf? Aber was geschieht, wenn die Mehrheit gerade in ihrer sich von der Minderheit unterscheidenden Andersartigkeit einmalige Sonderqualitäten zu besitzen behauptet? Die Selbstpflege wandelt sich um in eine Gegenüberstellung, wo die Minderheit als minderwertig beurteilt wird. Dieses Urteil unterstellt fehlende Fähigkeiten, fehlende Werte, historische Sündhaftigkeit und Schuld. Einem so zustandegekommenen Komplex von Vorurteilen und Ressentiments ist kaum beizukommen. Er wurzelt ja ursprünglich nicht in der negativen Beurteilung der Minderheit, sondern in der Selbstbeweihräucherung der Mehrheit. Der Vergleich der Gruppen und Kulturen der Majorität und der Minorität wird jedoch zu einer «objektiven» Grundlage für beliebige diskriminierende Maßnahmen und Forderungen.

Die Mehrheit kann ihre Hegemonie und die ungestörte Durchsetzung ihrer kulturellen Vorstellungen als durch die Existenz der Minderheit gestört empfinden. Sie kann sich also bemühen, die Pflege der Minderheitenkultur und die Eigenständigkeit und die Kommunikation der Minderheit zu erschweren, vielleicht ganz zu behindern. Eine Minderheit, die ihrer Gemeinschaftlichkeit und ihren sozialen Ausdrucksmöglichkeiten beraubt ist, geht zugrunde. In den Menschen stirbt auch etwas zusammen mit ihrem Selbstverständnis. Der langsame Tod der Kultur einer Minderheit ist qualvoll für die Betroffenen. Dieses Sterben kann durch die Zerstreuung der Minderheit und durch die Auflösung ihrer geschlossenen Wohngebiete beschleunigt werden. Der Staat hat die Macht zu bestimmen, daß in den Städten der Minderheiten die Neubauwohnungen nur von Mitgliedern des Mehrheitsvolkes bezogen werden dürfen. Oder umgekehrt: Ein autoritärer Staat kann Dörfer vernichten und deren Bewohner in beliebigen Städten ansiedeln. In einem zentral gelenkten Staat kann eine Vermischung der Ethnien und Kulturen auch durch die Versetzung der Arbeitskräfte bzw. durch die Festlegung des Arbeitsplatzes vorangetrieben werden.

Die Mehrheit hat nicht nur den Staat zu ihren Diensten. Auch Kirchen können zu Trägern der nationalen Interessen werden, besonders dort, wo ethnische und konfessionelle Grenzen sich decken. Man kann auch dort Kirchen bauen, Diözesen gründen, Seminare errichten, wo keine Gläubigen dieser Konfession leben. Eine Kirche, ein Missionar und der Druck der Macht und der Mehrheit und finanzielle Verlockungen und Karrieredenken machen vielleicht Konvertiten. Sie können jedenfalls die kulturelle und die religiöse Einheit einer Minderheit brechen. Die Mittel und die Leute zum religiösen Imperialismus stehen freilich der Minderheit nicht zur Verfügung.

Die offensichtlichsten Formen der Diskriminierung, der Rechtsentzug oder die physische Bedrohung, sind nur die Spitze des Eisberges. Vielleicht kommt es zum Verbot der Sprache. Häufiger schwindet die Möglichkeit, sie überhaupt zu sprechen. Gelegentlich greift die Mehrheit zur Gewalt, um die Lebendigkeit und die Kultur der Minderheit zu brechen. Direkte Gewalt ist aber nicht notwendig, wo die Lebensbedingungen der Minderheit von der Mehrheit bestimmt werden. Ein Bürgerkrieg oder das gewaltsame Erwürgen einer Minderheit, einer ethnischen Gruppe, einer Nationalität sind - noch immer - Ausnahmen. Eine Minderheit kann jedoch auch im Stillen im Würgegriff der Mehrheit leiden und ersticken.

Folgen und Verteidigungsversuche

Wo ein Staatsvolk oder eine Mehrheit sich national definiert, führt das dazu, daß die ethnische Minderheit aus dem System des normalen sozialen Wettbewerbs hinausgedrängt wird. Vielleicht gelingt es der Minderheit, eine Lücke im System zu entdecken, etwa im Handel oder in der Finanzwirtschaft. Vielleicht kann sich die Minderheit durch einen eigenen wirtschaftlichen und politischen Sozialverband behaupten, wie es die Geschichte der Juden und Armenier beweist. Das sind aber eher Ausnahmen. Wo die Maßstäbe der

sozialen Bewertung nicht durch neutrales Kräftemessen und nicht durch Wettbewerb und Leistung, sondern durch kulturelle Präferenzen der Mehrheit festgelegt werden, da muß die Minderheit, die andere Eigenschaften hat, oder deren gleiche Fähigkeiten nicht anerkannt werden, mit Statusverlust rechnen. Für die Angehörigen der Minderheit sind die Wege des sozialen Aufstiegs erschwert, wenn nicht überhaupt verstopft.

Ein bedrohter Status kann dazu anspornen, über die Grenzen eines Landes oder einer Nation hinauszuschauen. Das ist die Chance einer Händlerschicht oder einer bürgerlichen Klasse mit internationalen Verbindungen. Innerhalb der Landesgrenzen sieht es anders aus. Die offizielle Kultur kann von der Mehrheit beherrscht, monopolisiert werden. Das führt bei den Machtlosen zu einer Verengung des Horizonts, zu einer Verzerrung des Geschichtsbewußtseins und zur Belastung der Zukunftsoffenheit. Die Sprache, die Überlieferung, die Tradition, die Sitten werden ausdruckslos und schwach. Die kulturelle Eigenständigkeit kann nur partiell bewahrt werden, und die Mitglieder der Minderheit müssen sich des langsamen Ausblutens ihrer sozialen Identität bewußt werden.

Manche emigrieren. Viele finden eine Lösung, indem sie von ihrer Nationalität Abschied nehmen. Es ist ein Sprung ins Ungewisse. Keiner weiß, ob die Mehrheit einen akzeptiert. Und die Trennung von den Wurzeln ist auf alle Fälle schmerzhaft. Trotzdem: Manchen gelingt es, sich zu assimilieren. Die meisten sind dazu nicht fähig. Vielleicht sind sie zu alt oder nicht beweglich genug. Vielleicht können sie sich von Freunden, Verwandten, von ihrer Kindheit und von ihren Kindern nicht trennen. Sie tragen weiter die Last der Zugehörigkeit zu ihrer Nationalität. Sie mögen diese stolz und trotzig tragen. Dahinter ist aber nicht wenig Selbstbetrug. Der Diskriminierung und der Unterbewertung wird eine Flucht in Scheinwelten entgegengesetzt. Die Minderheitensituation führt bei vielen zu einem gestörten Realitätssinn. Der blockierte Zugang zu manchen Bereichen der herrschenden Kultur verursacht Unsicherheiten. Die Machtlosigkeit kann in Hoffnungslosigkeit münden. Viele geben innerlich auf. Sie wollen keine Kinder mehr, die keine Zukunft haben. Selbst das eigene Leben wollen viele nicht mehr. Die demographischen Differenzen zwischen der (rumänischen) Mehrheit und der (deutschen oder ungarischen) Minderheit in unserem Land sind erschreckend.

Jede Gruppe, die sich ihrer selbst bewußt geworden ist, besitzt ein gewisses Beharrungsvermögen. Eine Nationalität entwickelt spontan kulturelle und soziale Verteidigungsmechanismen. Um die Nachteile und Bedrängnisse verkraften zu können, werden spiegelbildlich Schutzmaßnahmen getroffen. Wird die eigene Kultur gefährdet und unterbewertet? Die Minderheit greift fast zwangsläufig zur Selbstverherrlichung. Sie stärkt zur Kompensation das eigene kulturelle Bewußtsein und schmückt die eigene Kultur. Errichtet die Mehrheit unüberwindliche Schranken vor ihrer Kultur? Als Antwort weist die Minderheit die für sie gefährlichen Kontakte ab und versucht die Reinheit der eigenen Tradition zu wahren. In ähnlicher Weise bemüht sich eine bedrohte Gruppe ganz spontan um die Stärkung ihres Sozialverbandes. Sie kapselt sich ab. Sie versucht, Ehen, Freundschaften, Alltagskontakte mit «anderen» zu verhindern. Sie lehnt jede Vermischung ab. Die Erhöhung der inneren Einheit der ethnischen, nationalen, sprachlichen usw. Minderheit läßt freilich die Spannungen zwischen der Mehrheit und der Minderheit eskalieren. Bei einer schärferen Trennung und bei klareren Grenzen können sich beide Seiten auf die Unversöhnlichkeit der Gegenseite berufen.

Eine Minderheit und ihre Mitglieder stehen vor einem bedrückenden Dilemma. Sie können sich vorbehaltlos anpassen, ihre Geschichte, die ihresgleichen, ihre historisch geprägten Ansichten und Neigungen, letzten Endes sich selbst verneinen. Wunden bleiben zurück. Diese müssen vielleicht ausgebrannt werden, um den Wechsel der Welten endgültig und glaubwürdig zu machen. Die Selbstverkrüppelung ist jedoch kein Weg der menschlichen Entfaltung. Eine andere Möglichkeit ist der Versuch der Selbstbehauptung. Deren Preis sind ununterbrochene Konflikte, zunehmende Diskriminierung und die verletzenden und verkrüppelnden Folgen der Benachteiligung.

Eine Minderheit sitzt immer am kürzeren Hebel. Im Nationalstaat steht sie auf verlorenem Posten. Am schlimmsten ist es, wenn die Mehrheit selbst mit Identitätsschwierigkeiten kämpft und diese durch Verteufelung und Vernichtung der Minderheit zu bewältigen gedenkt. Die Minderheit ist zu langsamem Tod verurteilt.

Im Schutz von Religion und Kirche

Sympathien mag eine verfolgte Gruppe von vielen Seiten erhalten. Eine echte Hilfe kann kaum jemand bieten. Letzter Schutz und Trost einer Minderheit liegt aber in ihrer Religion. Sie bietet gleich vierfache Stützen: als kulturelles Milieu, als Fundament der Gemeinschaft, als ein Bezug, der über irdische Interessen erhaben ist, und als der Ruf aus der Tiefe des Minderheitenschicksals nach dem Beistand Gottes und der Kirche.

Die Religion ist auch ein Milieu, eine Schatzkammer des sozialen Gedächtnisses. Die Gotteshäuser sind Monumente vorangegangener Selbstverständnisse. Sie überbringen die Botschaft der Vorfahren. Ihre Symbolik hat eine eigene Sprache. Die Heiligen, die Bilderszenen, die Reliquien, die Sakralgegenstände vergegenwärtigen den Glauben und die Kraft längst verstorbener Generationen. Die Liturgie, die Festgewohnheiten, die Lieder, die Texte, die Grußformeln sind Zeugnisse und Bewahrer des kulturellen Erbes. Gebote, die man als Kleinkind gelernt hat, gehen einem nur mit dem Tod verloren. Die Religion bewahrt die Muttersprache - zumindest wo Gott angefleht wird. Die kulturelle Erinnerung wird in der Religion wachgehalten, und die Sehnsucht, die kulturelle und die nationale Identität zu bewahren, stärkt das Festhalten an der religiösen Tradition.

Die Religion ist und stiftet Gemeinschaft. Sie ist die Kommunion jener, die den gleichen Gott anbeten. Sie ist noch faßbarer die Gemeinschaft jener Menschen, die auf die gleiche Weise mit ähnlichen Worten und Ausdrücken Gott anrufen und verherrlichen. Wir beten «Vater unser ...». Dieses «wir» oder «unser» ist für die meisten von uns jene überschaubare Gemeinschaft, wo wir angenommen werden, wo wir zu Hause sind, die wir für unser halten. Wir können schlecht etwas anderes unter «wir» verstehen. Oft wird (irrtümlicherweise) in diesem Sinne zu «unserem» Gott gerufen. Maria wird explizit als Patronin der Nation gepriesen. Man ist versucht, Gott in der eigenen Kultur gefangen zu halten, ihn zu Zwecken des eigenen Überlebens zu instrumentalisieren. Wir - einfache Mitglieder einer leidtragenden Minderheit - laufen Gefahr, aus Gott einen nationalen Götzen zu machen: Schuld ist unsere Ohnmacht, unsere Unfähigkeit, uns über unsere Nöte zu erheben. Religion bleibt aber sogar in einer so verzerrten Form eine elementare Gemeinschaft. Eine Minderheit kann ihre Schulen und öffentlichen Institutionen verlieren. Es kann ihr verboten oder unmöglich gemacht werden, einen politischen Verband zu gestalten. Ihre Gemeinschaftlichkeit kann vom Staat als Zerstörung der nationalen Einheit bekämpft werden. Doch ihre religiösen Wurzeln bleiben bestehen.

Die Religion festigt diesseitige Bande wie Kultur und Gemeinschaft. Das ist nicht unwesentlich. Entscheidend ist aber etwas anderes. Der Glaube relativiert irdische Nöte. Er erinnert an die weiterreichende Bestimmung der Menschen. Er vermittelt eine Identität, die über Diskriminierung und Verfolgung erhaben ist. Er begründet eine Sicht der Welt, die nicht von sozialen und kulturellen Widersprüchen belastet ist. Er beharrt auf der Gleichheit aller Menschen, auf der Erlösung aller, auf der Einladung aller, die Erbschaft Gottes anzunehmen. Er gibt die Würde zurück, die die Mehrheit verweigert hat.

Der Glaube ist eine persönliche Entscheidung. Er ruft auf zur Annahme der Nächsten und zur Heilung der Wunden. Er fordert die Ablehnung jeder Erniedrigung von Menschen. Er beginnt damit, den Verwundeten, den Entmachteten, den Entmündigten beizustehen. Die christliche Religion und die Kirche fordern die Option für die Schwachen. Sie verkörpern die Parteinahme für die bedrängte Minderheit. Kann sich aber diese Entscheidung von einer Polarisierung fernhalten? Oder geriet die Kirche in den Strudel der Spannungen und Kämpfe zwischen Mehrheit

und Minderheit, zwischen Herrschaftsvolk und Nationalitäten?

Jenseits des Nationalismus?

Es gibt einige Ansätze, um aus der Verstrickung des Zwistes der Ethnien und Gruppen herauszukommen. Die neo-protestantischen Sekten vermehren sich rasch. Sie vermögen das Problem für sich zu lösen, indem sie aus der Gesellschaft ausziehen. Sie verkünden eine radikal jenseitige Lehre. Sie lehnen die Welt ab. Sie ordnen die Welt und ihre Spannungen dem Teufel zu. Sie rufen zu Weltverzicht auf. Sie schaffen für sich kleine Gegenwelten. Ihr dualistisches System ist eine Lösung für jene, die darin sind. Ihr Erfolg dürfte sich zum Teil daraus erklären. Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden aber dadurch nicht beeinflußt.

Es gibt spirituelle Bewegungen der Großkirchen, die auf ihre Weise zur Lösung beitragen. In Bewegungen wie der der Focolare oder der charismatischen Gemeindeerneuerung sind Mitglieder der Mehrheit und der Minderheit, dieser oder jener Ethnien und Sprachen friedlich beieinander. Diese Bewegungen setzen eine vor-intellektuelle oder vor-kulturelle Bestimmung des Menschen durch: Humanität vor Nationalität. Sie sind grundsätzlich nicht uninteressiert an sozialen Zusammenhängen, können aber ihre Weltsicht, ihre Lebensfreude und ihre vorbehaltlose Geschwisterlichkeit höchstens anbieten, nicht aber zu gesellschaftlicher Norm und Vorschrift machen.

Und die Kirchen selbst? Selbstverständlich rufen sie zum Dienst und zum Zeugnis auf. Selbstlosigkeit und Nächstenliebe sind Urwerte des Christentums. Und der Nächste wird nicht im Bekannten, nicht im Angehörigen, sondern in jedem beliebigen Bedürftigen gefunden. Die vorbehaltlose Nächstenliebe wird aber für die Mitglieder einer Minderheit durch eine kleine Akzentverschiebung erschwert. Sie sind die Erniedrigten und Verfolgten. Sie wehren sich gegen Taten, gegen den Nationalismus der Mehrheit, gegen ein System, welches Menschenrechte verweigert. Dieses System wird nicht nur durch Beamte und Kulturaktivisten, sondern durch all jene vertreten, die die Minderwertigkeit der Minderheit behaupten und deren Rechte und freie Existenz in Frage stellen. Wäre es falsch, elementare Rechte einzufordern? Müßten die Angehörigen der Minderheit um des Friedens willen auf ihre Identität verzichten? Könnten sie das überhaupt? Und können und dürfen sie ihre Mitbürger und ihre Kinder zu Identitätsverzicht auffordern? Wäre das technisch machbar? Wäre das moralisch richtig? Der Kirche bleibt wenig übrig. Sie verkündet die Pflicht der Feindesliebe, der Vergebung und der Versöhnung. Das hält sie aber nicht davon ab, für die Grundrechte einzutreten. Und sie stellt sich an die Seite der Entrechteten. Vielleicht wird sie deshalb selbst zur Zielscheibe der Mehrheit, aber anders kann sie doch nicht entscheiden.

Im 20. Jahrhundert haben sich Länder und Grenzen in Mitteleuropa vielfach geändert. Es gab in der Vergangenheit herrschende Nationen und auch nationale Minderheiten. Es gibt sie auch jetzt. Die Akteure haben sich in vielen Fällen geändert. Historisch führende Nationen sind in manchen Ländern zu Nationalitäten geworden. Die Rollen wurden getauscht. Die Grundzusammenhänge sind geblieben. Die Mehrheiten sind selbst unsicher und wollen sich im europäischen Vergleich behaupten. Deshalb appellieren sie an das Nationale. Deshalb bemühen sie sich um ethnische, sprachliche und nationale Homogenität. Deshalb versuchen sie sich der nationalen Minderheiten zu entledigen oder sie zu assimilieren. Und die Minderheiten wehren sich gegen die Diskriminierung. Sie versuchen ihre Zusammengehörigkeit, ihre eigene Kultur, die eigene nationale Gesinnung zu stärken. Die Mehrheit sieht die Minderheit als eine Bedrohung der erträumten nationalen Identität und Einheit an. Die Minderheit hält aber die Träume und die konkreten Maßnahmen der Mehrheit für eine Bedrohung ihrer Rechte und ihrer Existenz. Die Gegnerschaft ist perfekt aufgebaut. Beide Seiten haben eine Entschuldigung für ihre gegen die andere Seite gerichteten Handlungen. Die eigenen Taten sind immer nur Schutzmaßnahmen. Übergriffe werden als Vorbeugung noch größeren Übels legitimiert. Gegenseitige Verdächtigun-

gen, Unterstellungen und Verletzungen sind bereits normale Tagesordnung: ein lückenloses System der strukturellen Sünde. Man ist in sie verstrickt, wenn man hier geboren wurde oder selbst wenn man nur helfen wollte.

Eine Bürde der Kirchen ist ihre demographische, aber auch ihre historische Verbundenheit mit jeweils einer der Nationen. Um unser Beispiel zu nehmen: Die Rumänen sind mehrheitlich Mitglieder der Orthodoxen Kirche. Eine Minderheit gehört der griechisch-katholischen, also der unierten katholischen Kirche mit byzantinischem Ritus an. Die Deutschen sind zum größeren Teil katholisch, zum Teil evangelisch. Die Ungarn sind zur Hälfte katholisch, zur anderen Hälfte protestantisch. Die Orthodoxen beanspruchen, die «nationale» Kirche zu sein. Der Staat ist geneigt, alle anderen Kirchen als Agenturen der unliebsamen Minderheiten (oder ihrer Herkunftsländer oder gar des Vatikans) einzustufen.

Nationale Differenzen haben ungünstige Konsequenzen für die Kirchen. Ihre Hände sind in vielerlei Hinsicht politisch gebunden. Die offensichtlichen Schwierigkeiten mindern jedoch keinesfalls die Pflicht der Vermittlung und der Lösungssuche. Besonders innerkirchlich dürfte einer Verständigung nichts im Wege stehen. Die Wirklichkeit sieht anders aus. Katholische Bischöfe mit der Mehrheitssprache und mit den Minderheitensprachen pflegen kühle Beziehungen. In der östlichen Hälfte des Landes ist die Verwendung der ungarischen Minderheitensprache in der Liturgie und sogar in der Beichte vom Bischof verboten. Priester mit der Minderheitensprache dürfen da nicht tätig werden. (Die Kirchenlieder und die Gebete großer Prozessionen zu nicht-rumänischen Wallfahrtsorten sind beredte Zeugnisse des Bedarfes an nicht-rumänischer Liturgie.)

Vielleicht handelt es sich um vorübergehende Unstimmigkeiten. Eine bleibende Tatsache ist jedoch, daß die Kirche keine Institutionen des nationalen Dialogs, der innerkirchlichen Verständigung, der Bekämpfung der Auswüchse des Nationalismus besitzt. Das scheint keine Besonderheit unseres Landes zu sein. Aus vielen Gründen dürfte es aber nicht so sein. Durch ihre kulturelle und soziale Rolle sind die Kirchen nicht frei von Schuld an der Entstehung der mit dem Nationalismus sich entfaltenden strukturellen Sünde. Sie waren (oder sind) Teil jener politischen Entwicklung, in welcher sich der Nationalismus entwickelte. Zu ihrer Schuld gesellt sich die gegenwärtige Betroffenheit. Auch sie sind heute Geschädigte des Nationalismus. Und sie haben ihren Versöhnungsauftrag. Ihr Selbstverständnis fordert, «Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug ... für die Einheit der ganzen Menschheit» zu sein (*Lumen gentium* 1). Ein Argument kommt schließlich aus der internationalen politischen Situation. Die Welt scheint in vielen blutigen und unblutigen Konflikten nach solchen Vermittlern zu lechzen, die keine Eigeninteressen verfolgen und sich nicht nur mit Schachspielen der pragmatischen Kräftebalance vergnügen. Erwartungen an die Kirchen werden laut. Zuerst muß aber die Kirche durch einen inneren Dialog ihre Bereitschaft und Fähigkeit unter Beweis stellen.

Die Menschenwürde der nationalen Minderheiten und ein soziales und kulturelles Milieu, in dem diese Würde auch gepflegt werden kann, wurde und wird von den Kirchen mit Erfolg unterstützt. Das ist die eine Seite der Medaille. Eine nationale Versöhnung und ein Abbau nationalistischer Feindseligkeiten wären weiterhin nötig, um die volle menschliche Entfaltung und die gleichberechtigte Teilnahme am Leben der Gesellschaft zu ermöglichen und auch um bisherige Konflikte zu entgiften. Anstrengungen in diese Richtung wurden aber bislang weniger systematisch unternommen. Das ist die andere Seite. Die Botschaft Christi und das Wohl der Nationen würde auch im zweiten Bereich konsequentere Bemühungen erfordern.

[1] Pseudonyme; Namen der Redaktion bekannt.

Gregory Baum

Welche Form von Nationalismus?

Ethische Unterscheidungen

Es gibt viele verschiedene Arten von Nationalismus. Von den Versuchen, eine angemessene Klassifizierungsmethode für sie zu finden, gebe ich der den Vorzug, die zwischen den zwei verschiedenen politischen Funktionen, die der Nationalismus ausübt, unterscheidet, auch wenn sich diese Funktionen gelegentlich überschneiden. Da sind zum einen die Formen von Nationalismus, die gegen die feudal-aristokratische und später imperialistisch-koloniale Ordnung kämpfen, um einen modernen Bürgerrechtsstaat aufzubauen und zu erhalten. Zum anderen gibt es Formen von Nationalismus, die den kulturellen Einfluß der Moderne beklagen und gerne sähen, daß die Industriegesellschaft zu ihren ethnischen, kulturellen und religiösen Wurzeln zurückkehrte. In diesem Artikel interessieren mich Denker, die unter moralischen Gesichtspunkten über den Nationalismus nachgedacht und ethische Normen aufgestellt haben, anhand derer man zwischen moralisch akzeptablen und moralisch inakzeptablen Formen des Nationalismus unterscheiden kann. Die meisten dieser Denker waren religiöse Persönlichkeiten. In diesem Artikel werde ich die Vorstellungen dreier solcher Denker zusammenfassen, nämlich von Martin Buber, Mahatma Gandhi und Paul Tillich [1].

Martin Buber

1. Martin Buber verfügte über zwei verschiedene Theorien des Nationalismus. Als junger Schriftsteller vor dem Ersten Weltkrieg war Buber ein leidenschaftlicher Kritiker der Moderne [2]. Er vertrat eine Position, die von vielen Soziologen, Philosophen und religiösen Denkern geteilt wurde, daß nämlich die moderne Gesellschaft traditionelle Werte und Institutionen untergrabe. Symptomatisch für diese gedankliche Richtung war Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), das eine soziologische Analyse der Unterschiede zwischen traditioneller und moderner Gesellschaft enthielt und als Klageschrift über den Verlust der Wurzeln, den Zusammenbruch der Gemeinschaft, die Ausbreitung des Individualismus, den Untergang der Kultur und den Tod des Idealismus gelesen werden konnte. Um die Jahrhundertwende förderten nationalistische Bewegungen in vielen europäischen Gesellschaften eine Rückkehr zu den Wurzeln der Kultur und die Wiederentdeckung eines Gemeinschaftssinnes.

Buber teilte die Ansicht, daß die moderne Gesellschaft die Menschen von ihren Wurzeln entfremdet. Die Europäer, so argumentierte er, arbeiten und leben in Institutionen, die die tiefsten Werte der Menschen nicht widerspiegeln und sie somit von ihrer moralischen Grundlage entfremdeten. Um authentisch leben und die innere Zerrissenheit überwinden zu können, müßten die Menschen zu ihren Wurzeln zurückkehren und ihre Gesellschaften daran orientiert umgestalten. Die Entfremdung moderner Juden war nach Buber einfach ein härteres Beispiel für die Entfremdung, die andere Europäer auch erlebten.

Juden arbeiteten und lebten in den Institutionen ihrer Gastländer, abgeschnitten von den Werten und Idealen ihrer hebräischen Wurzeln. Sie befanden sich in einer schlimmeren Situation als Menschen anderer Nationen, denn sie, die Juden, besaßen kein Land, in dem sie ihre eigenen öffentlichen Institutio-

nen hätten einrichten können. Buber teilt uns mit, daß er seine Begegnung mit dem Zionismus 1903 - die Bewegung war 1897 von Theodor Herzl gegründet worden - als Anfang seiner Befreiung empfand. Er war überzeugt davon, daß sein Volk in Zion in der Lage wäre, Institutionen aufzubauen, die den hebräischen Geist widerspiegelten, und die Menschen ihr Leben im Einklang mit ihren tiefsten Sehnsüchten leben könnten.

Buber betrachtete die nationalistischen Bewegungen in anderen Ländern, die die Oberflächlichkeit des modernen Lebens ablehnten und nach einer Umkehr zur Tiefe der Kultur verlangten, mit Wohlwollen. Herzls Verständnis von Zionismus gegenüber war er kritisch eingestellt, da Herzl, der Begründer der Bewegung, versuchte, sie mit Hilfe von politischen und diplomatischen Mitteln voranzutreiben, ohne jedoch die Umkehr der Juden zu ihren spirituellen Wurzeln zu fordern. Mehr Sympathie brachte Buber Ahad Ha'am, dem osteuropäischen Zionistenführer, entgegen, der sich eine veränderte, durch die Bibel inspirierte hebräische Kultur im Gelobten Land vorstellte, die über die Werte der bürgerlichen Gesellschaft hinausging. Aber da Ha'am ein Säkularist war und seine auf der Bibel basierende hebräische Gesellschaft keinen Raum für das Ewige bot, konnte Buber nicht mit ihm übereinstimmen. Die einzige Form eines jüdischen Nationalismus, die Buber akzeptieren konnte, war eine, die vom prophetischen Judaismus, d.h. von der Religion der klassischen hebräischen Propheten, die aus dem Vertrauen auf und dem Glauben an das Ewige und aus Verpflichtung zu Gerechtigkeit, Mitleid und Frieden bestand, bestimmt wurde. Buber beharrte darauf, daß eine kompromißlose Umkehr zu diesem prophetischen Glauben sowohl von orthodoxen als auch von reformierten Juden notwendig sei, denn seiner Ansicht nach waren die ersten besessen von der Einhaltung des Gesetzes und deshalb in der Vergangenheit gefangen und die zweiten trivialisierten die jüdische Tradition und förderten somit die Assimilation.

Zu diesem Zeitpunkt befürwortete Buber den Nationalismus als einen Zugang zu persönlicher Authentizität. Er bot eine existentialistische Rechtfertigung für den Nationalismus. Dem heutigen Leser mag es seltsam anmuten, daß Buber nur kurz auf die Möglichkeit eingeht, daß nationalistische Bewegungen zu kollektiver Selbstherrlichkeit, zu Intoleranz gegenüber Minderheiten, zur Ablehnung von Außenseitern, zu einem Gefühl der kulturellen Überlegenheit oder gar zu der Erhebung der Nation als dem höchsten Wert führen können. Buber verstand den Nationalismus als eine Bewegung, die auf Sehnsüchten gründete, die im wesentlichen ethischer Natur waren. Für Juden, so dachte er, wurzele dieses Ethos im prophetischen Judentum.

2. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte Buber eine anthropologische Rechtfertigung für den Nationalismus[3]. Indem er sich gegen ein individualistisches Verständnis der menschlichen Person aussprach, stellte er die These auf, daß der Mensch durch seine Interaktion mit seinen Eltern und ihrer Gemeinschaft und durch die Identifikation mit einer Sprache, einer Kultur und einer Geschichte zu einer Person wird. Buber war fest von der von Gott geschaffenen Einheit der Menschheit überzeugt, aber er argumentierte, daß die Menschen nicht als Individuen, sondern als Mitglieder einer Gemeinschaft in die Menschheit integriert seien. Eine Gemeinschaft wird zu einem Volk oder zu einer Nation, wenn die wichtigeren Ereignisse, die ihre Geschichte ausmachen, Würdigung und Erinnerung finden und ein Bewußtsein für ein gemeinsames Schicksal schaffen, das sie von anderen Völkern oder Nationen unterscheidet. Während der junge Buber «Nation» im Sinne von ethnischer Kontinuität interpretierte, versteht er Volkszugehörigkeit nun als historisch entstanden durch die Erinnerung an gemeinsame Erfahrungen, durch eine gemeinsame Geschichtsinterpretation und durch ein Gefühl von Solidarität und geteilter Verantwortung. Ein so verstandenes Volk ist aus ethischer Perspektive berechtigt, seine eigenen politischen, sozialen und kulturellen Institutionen einzurichten. Buber bezog diese Regel auf alle Völker - auf Juden wie auch auf Palästinenser.

In diesem Stadium war Buber sensibler für die von den nationalistischen Bewegungen möglicherweise ausgehenden Gefahren. Er führte aus, daß das Bewußtsein der Nationszugehörigkeit in besonderen sozialen und po-

litischen Krisensituationen entsteht, wenn eine Gemeinschaft sich eines Defizits in ihrer gesellschaftlichen Existenz bewußt wird, so wie z.B. dem Fehlen von Land oder der territorialen Sicherheit, dem Fehlen der Freiheit, das eigene politische Leben zu gestalten, oder dem Nichtvorhandensein einer effektiven Einheit. «In einer gesunden Nation wird der Nationalismus zurückgehen, sobald das Defizit behoben ist. In einer ungesunden Nation überschreitet der Nationalismus jedoch seine rechtmäßigen Grenzen und wird zu einem dauernden Prinzip. In dieser Situation stellt der Nationalismus nicht länger eine Reaktion auf eine Krankheit dar, sondern ist selbst eine schwere und komplizierte Krankheit» [4]. Solange die Nation nicht zum Selbstzweck erhoben wird, mag der Nationalismus immer noch fruchtbare Auswirkungen haben. «In dem Moment jedoch, «wenn die nationale Ideologie die Nation zum Selbstzweck macht, hebt sie ihre eigene Existenzberechtigung auf».

Auch in seiner zweiten Nationalismusinterpretation bewahrte sich Buber seine religiöse und ethische Leidenschaft. Eine Nation, darauf bestand er, muß der Einheit der menschlichen Familie dienen. Jede Form des Nationalismus, die zum Anspruch auf nationale Überlegenheit über andere ermutigt oder kulturelle Verachtung für andere hervorbringt, sei böse. Als er in den späten dreißiger Jahren nach Palästina emigrierte, unterstützte er das Recht auf Selbstbestimmung für Juden und für Palästinenser. Nach der Gründung des israelischen Staates stand er dem offiziellen Zionismus, der von der Regierung unterstützt wurde, kritisch gegenüber und blieb ein treuer Zeuge des Geistes des prophetischen Judentums.

Mahatma Gandhi

Mahatma Gandhi verstand den indischen Nationalismus als einen Aufruf zur persönlichen Umkehr. In seiner Abhandlung «Hind Swaraj» (Indische Selbstbestimmung[5]) aus dem Jahre 1909 machte er eine radikale Aussage seines geistigen und politischen Programms, die er niemals widerrufen hat. Sie verkündete die totale Ablehung der westlichen Zivilisation, symbolisiert durch die britische Gesellschaft, deren höchster Wert - Gandhis Ansicht nach - in körperlichem Wohlergehen bestand, d.h. in der Anhäufung von Reichtum und Komfort. «Es ist meine feste Überzeugung, daß Indien zugrunde gehen wird, wenn es England nacheifert» [6]. Diese Sachlage, fuhr er fort, sei nicht auf ein bestimmtes Fehlverhalten der Engländer zurückzuführen, sondern liege vielmehr an der modernen, westlichen Zivilisation. Die Briten seien zu bedauern, schrieb er, weil sie von ihren Wurzeln getrennt und dazu veranlaßt worden seien, ihre ethische Tradition zu verraten. Sie seien von der Moderne verändert worden. Sie hätten nun ein falsches Verständnis vom Wesen des Menschen und eine falsche Sichtweise von der Bedeutung des Lebens.

Wir finden in dieser Abhandlung eine Kritik an der Moderne, die Ferdinand Tönnies auf die Spitze treibt. Die Moderne macht Menschen zu Individualisten, Materialisten, Säkularisten und Utilitaristen auf einer hektischen Jagd nach dem Glück, das materielle Dinge bieten können, und dennoch ohne Chance, dieses Glück jemals zu finden.

Indische Selbstbestimmung (swaraj) bedeutet demnach in erster Linie persönliche Umkehr, das heißt die Herrschaft der Seele über das eigene persönliche Leben. Gandhi erzählt uns, daß in Indien eine spirituelle Tradition existiert, die Selbstbestimmung vermittelt. Die Menschen in den Dörfern, die von der Macht und dem Einfluß der Briten unberührt geblieben sind, verfügen über die Selbstbestimmung: Sie sind gelehrt worden, ihre Seelen zu besitzen, sie leben ein gutes Leben in Bescheidenheit, Freundlichkeit, Liebe zum Nächsten und Offenheit gegenüber dem Heiligen. Aber der Begriff der Selbstbestimmung (swaraj) bedeutet aufgrund der britischen Herrschaft nun noch mehr: Es bedeutet nun Selbstherrschaft im politischen Sinne, Freiheit von britischer Macht und Einfluß, und die Schaffung eines indischen Staates.

Gandhi betrachtete die existierenden nationalistischen Bewegungen in Indien kritisch[7]. «Die Gemäßigten» kämpften für die Souveränität Indiens unter Zuhilfenahme der britischen Rechtsinstitutionen; sie lehnten Gewalt ab und suchten die Unterstützung der Libera-

len und der Arbeiterbewegung. «Die Radikalen» wandten sich an den Hinduismus als das Band, das die überwiegende Mehrheit der Inder zusammenhielt, und lehnten die britischen Institutionen ab, oft mit gewaltsamen Mitteln. Gandhi lehnte die graduelle Vorgehensweise und die Assimilationsbereitschaft der Gemäßigten ab, wobei er ihren Abscheu gegenüber Gewalt teilte. Mit den Radikalen stimmte er in ihrer Hinwendung zur hinduistischen Religion und der Zurückweisung der britischen Institutionen überein, lehnte aber ihre Gewaltanwendung und ihre fehlende Bereitschaft, Kompromisse einzugehen und Zwischenlösungen anzustreben, ab. Er war davon überzeugt, daß indischer Nationalismus nur dann ethisch vertretbar sei, wenn er der Spiritualität der Religionen Indiens, dem Hinduismus und dem Islam, entsprach[8], die er im Sinne der hinduistischen Tradition der Gewaltlosigkeit oder Wahrheitskraft (satyagraha) und der besonderen Solidarität mit den Armen interpretierte. Gandhi schockierte die gemäßigten und die radikalen Nationalisten, größtenteils Elitegruppen von gebildeten Indern, gleichermaßen, als er vorschlug, die hinduistische Vorstellung von der Unberührbarkeit zu läutern und die sogenannten Unberührbaren als gleichberechtigte Bürger in die indische Gesellschaft aufzunehmen.

Für uns von Interesse ist die berühmte Auseinandersetzung über den Nationalismus zwischen Gandhi und dem indischen Poeten Tagore[9]. Tagore war ein Hindu mit einer universalistischen Philosophie. Er glaubte, daß jeder Religion im Kern eine Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden und eine Hoffnung auf eine versöhnte Menschheit innewohne. Er sah außerdem auch positive Elemente in der säkularen westlichen Kultur. Er bewunderte den Westen für seine intellektuelle und wissenschaftliche Dynamik und für seine Kultur der Gesetzlichkeit, die sowohl rechtmäßiges Verhalten als auch Gleichheit vor dem Gesetz förderte. Er bezeichnete dies als den «Geist des Westens». Als Zeuge der Grausamkeiten des Ersten Weltkrieges wurde er aber zu einem überzeugten Gegner des Nationalismus. Während er Gandhis persönliche heilige Ideale sehr bewunderte, lehnte er jedoch Gandhis Nationalismus ab, insbesondere 1923, als Gandhi eine Bewegung organisierte, die sich der Zusammenarbeit mit den Briten widersetzte, und nicht nur die britische Schulausbildung und die britische Sprache ablehnte, sondern auch in Großbritannien produzierte Waren, besonders Textilien, boykottierte. Gandhi forderte die Menschen auf, zu ihren Spinnrädern und an ihre Handwebstühle zurückzukehren und ihre Kleidung selbst herzustellen. Von Gandhis Kampagne des «Spinnens und Webens» schockiert, veröffentlichte Tagore einen Angriff auf Gandhis Ideen und eine Denunziationsschrift auf den Nationalismus.

Tagore lobte das, was er «den Geist des Westens» genannt hatte, und verurteilte die Nation des Westens, d.h. die Formen des Nationalismus, die den modernen Staat hervorgebracht und ein Klima der Konkurrenz zwischen den Völkern geschaffen hatten. Die Nation des Westens, so argumentierte er, stand dem Geist des Westens feindlich gegenüber: Einsatz für die Wahrheitssuche und die Wissenschaft und das Engagement für Gleichberechtigung und gesetzmäßiges Verhalten wurden vom Nationalismus des Westens untergraben und zerstört. Tagores Ansicht nach machte Gandhi den großen Fehler, den Westen in seiner Gesamtheit abzulehnen, einschließlich des Geistes des Westens, während er ziemlich inkonsequent die Nation des Westens, oder den todbringenden Nationalismus, übernahm. Die Nicht-Kooperationskampagne und der Aufruf zum «Spinnen und Weben» zeigten, so Tagore, daß Gandhis Nationalismus die indische Tradition, welche Kooperation vorzog und die Menschen nicht so sehr zu materiellen Dingen, wie dem «Spinnen und Weben», aufforderte, sondern dazu, ihr spirituelles Leben zu vertiefen, ärmer machte. Selbstbestimmung, so Tagore, wird im persönlichen Leben jedes einzelnen Menschen umgesetzt; es besteht keine Notwendigkeit, dem Beispiel des Westens bei der Organisation einer nationalistischen Bewegung, deren Ziel die Bildung eines modernen Staates ist, zu folgen.

Gandhi verteidigte sein nationalistisches Anliegen. Er räumte ein, daß er sich mit der Vorstellung vom modernen Staat nicht besonders wohl fühle, er räumte – wie wir gesehen haben – ein, daß Selbstbestimmung vor allem

eine persönliche Umkehr bedeutet, er räumte ferner ein, daß mit der Bildung eines Staates viele Gefahren verbunden seien, und trotzdem rechtfertigte er seinen Kampf für politische Selbstbestimmung und die Bildung eines indischen Staates aus der Perspektive seiner leidenschaftlichen Identifikation mit den Armen und Verzweifelten des indischen Subkontinents. Nur ein souveräner Staat hätte, so glaubte er, die Macht, einzugreifen, den Reichtum des Landes umzuverteilen und die vielen Millionen aus ihrer Not zu befreien. Um soziale Veränderungen, einschließlich der Reform der hinduistischen Tradition, zu erreichen, stelle der Staat immerhin ein notwendiges Instrument dar. Die Umkehr des Herzens reichte Gandhi nicht aus; sie mußte begleitet werden von einem anti-kolonialen Kampf für die Selbstbestimmung Indiens.

Paul Tillich

Paul Tillich gehörte zu den wenigen antifaschistischen Schriftstellern der dreißiger Jahre, die Sympathie für die Suche der Menschen nach ihren Wurzeln hatten [10]. Er vertrat die Ansicht, daß Liberale und Sozialisten, insbesondere Marxisten, den Charakter des Nationalismus falsch verstünden. Da die Liberalen den Menschen als rational Handelnden betrachteten, der danach strebe, seinen materiellen Vorteil zu vergrößern, dachten sie, daß sich Nationalisten zum Nachteil ihres rationalen Selbstinteresses sentimental zur Vergangenheit hingezogen fühlten. Und da die Marxisten die Auffassung vertraten, daß der Mensch von der Geschichte dazu bestimmt sei, den materiellen Interessen seiner wirtschaftlichen Klasse zu dienen, argumentierten sie, Proletarier hätten kein Vaterland, und der Nationalismus sei eine Form des falschen Bewußtseins. Tillich hielt dieser Meinung ein anthropologisches Argument entgegen und machte damit die Bedeutung der Wurzeln im Leben der Menschen deutlich, ungeachtet dessen, ob es sich dabei um nationale, kulturelle, ethnische oder religiöse Wurzeln handelte. (Tillich kannte Martin Buber sehr gut: In den zwanziger Jahren gehörten sie in Deutschland dem gleichen Kreis religiöser Sozialisten an.)

Tillich erklärte, was er die «Kräfte des Ursprungs» nannte. Verwurzelung, so Tillich, bringt «Eros» und «Schicksal» hervor. Mit «Eros» meinte er die Liebe zur Familie, die Bindung an das Zuhause und das Heimatland, die spontane Solidarität mit der eigenen Gemeinde und die emotionale Verbundenheit mit dem kulturellen Erbe, dem man in der Kindheit begegnet war. Und «Schicksal» bedeutete für ihn das tiefe Gefühl, daß man zu einer Gemeinde gehört, sich an die gleichen Ereignisse erinnert, an den gleichen Niederlagen leidet und ein gemeinsames Schicksal teilt. Eros und Schicksal stellten nach Tillich die Ursprünge der menschlichen Leidenschaften und Kreativität dar: durch sie, durch ihre Wurzeln, seien die Menschen mit ihrer vitalen, kreativen Energie verbunden.

Tillich argumentierte, daß Liberalismus und Sozialismus aufgrund ihres exzessiven Rationalismus versuchen, die Menschen von ihren Wurzeln zu trennen, und daß sie dabei ihren Zugang zu den Kräften des Lebens einschränken. Gleichzeitig erkannte Tillich die Gefahren, die von einer politischen Philosophie verursacht werden, die allein auf der Rückkehr zu den Wurzeln basiert, oder, wie er formulierte, von einem Mythos des Ursprungs geleitet ist. Eine solche politische Ausrichtung hätte eine starke Unterscheidung zwischen «uns» und «ihnen» zur Folge, ein Bewußtsein der Überlegenheit von «uns» über «sie», eine Einstellung, die letztendlich zu Aggression und Krieg führen würde. Eine politische Philosophie, die vollkommen auf den Kräften des Ursprungs beruht, würde außerdem die aus der Vergangenheit übernommenen hierarchischen Strukturen, Herren über Diener, Männer über Frauen, Besitzende über Arbeiter usw., in die Gegenwart übertragen, was unausweichlich zu Diskriminierung und Unterdrükkung führen würde. Als er dies 1932 schrieb, sagte Tillich voraus, daß die mögliche Machtübernahme der Nationalsozialisten Deutschland zerstören und die ganze europäische Zivilisation bedrohen würde.

Obwohl Tillich die Rückkehr zu den Wurzeln verteidigte und demnach also Sympathien für den Nationalismus hegte, glaubte er dennoch, daß eine nationalistische Bewegung der sozialen Gerechtigkeit absolut untergeord-

net werden müsse. Aber woher kam ein solcher Ruf nach Gerechtigkeit? Dieser Ruf wurde davon übertragen, was Tillich als «Mythos der Forderung» bezeichnete, ein weltlicher Mythos der gerechten Gesellschaft, geschaffen von der liberalen oder sozialistischen Aufklärung, gegründet - wie Tillich glaubte - auf Gottes Verheißungen an Israel und die von der klassischen hebräischen Prophetie verkündete unbedingte Forderung. Um mit seiner Terminologie zu sprechen, muß ein Ursprungsmythos durch einen Mythos der unbedingten Forderung gebrochen werden.

Tillich, der Theologe, verwies auf den Exodus, die Geschichte der göttlichen Rettung, als Ursprungsmythos, der das Volk Israels und seine Könige geführt hatte, und auf die klassische hebräischen Prophetie, den Mythos der Forderung, der Israels Beharren auf seiner Auserwählung gebrochen hatte. Die Propheten predigten, daß es nicht genüge, zum Volk des Bundesschlusses zu gehören oder sein gesalbter König zu sein; was Gott verlangte, war Gerechtigkeit für die Armen - den Waisen, die Witwe und den Fremden. Hier wurde der Ursprungsmythos vom Mythos der unbedingten Forderung gebrochen. Aber die Botschaft der Propheten war kein Fremdwort für die Israeliten, da die Sehnsucht nach Gerechtigkeit bereits bei dem Bund, den Gott mit dem Volk geschlossen hatte, vorhanden gewesen war.

Tillich, der Sozialist, vertrat die Meinung, daß es in der modernen, profanen Gesellschaft der Sozialismus sei, der die unbedingte Forderung vermittelte. Er teilte die Ansicht von Autoren wie Ernst Bloch und Karl Mannheim, daß sich die sozialistische, auf Gleichheit angelegte Vorstellungskraft in der westlichen Gesellschaft von der biblischen Tradition der Propheten ableite. Der große Fehler, den der Sozialismus gemacht hatte, bestand nach Tillich darin, daß er die Verbindung der Menschen zu ihren Wurzeln untergraben hatte. Der Grund dafür also, daß die normalen Menschen auf dem Land und in den kleineren Städten nicht den Sozialismus wählten, obwohl sich dies positiv auf ihre wirtschaftliche Situation ausgewirkt hätte, lag darin, daß sie ihre Wurzeln liebten, ihre örtliche Gemeinde und ihre Religion, und erkannt hatten, daß der Sozialismus keinen Respekt vor diesen Wurzeln hatte.

Der Marxismus war nach Tillich gefangen im bürgerlichen Rationalismus. Die rationalistische Fehleinschätzung des Marxismus bestand in der Vorstellung, daß sich die arbeitenden Menschen der sozialistischen Revolution anschlossen, weil sie von der Geschichte dazu getrieben waren, die rationalen Interessen ihrer Klasse zu fördern. Die Arbeiter wollten in der Tat die materiellen Bedingungen ihres Lebens verbessern, aber dies ist - nach Tillich - nicht der Hauptgrund für ihr sozialistisches Engagement. Arbeiter sind nicht so entfremdet von ihrer Kultur und ihrem menschlichen Wesen, wie die marxistische Theorie behauptet. Arbeiter lieben ihre Ehefrauen und Kinder, hegen warme Gefühle für ihre örtliche Gemeinschaft, erfreuen sich an ihrer Umgebung und fühlen sich weiterhin zu ihren kulturellen und möglicherweise ihren religiösen Wurzeln hingezogen - und sie sind sich dessen bewußt, daß all das vom schädlichen kulturellen Einfluß des industriellen Kapitalismus bedroht ist. Der Verlust der Gemeinschaft, von Tönnies und anderen Sozialkritikern angekündigt, wird von normalen Arbeitern empfunden. Und doch gründet ihr Engagement für den Sozialismus auf ihrer Hingezogenheit zu ihrem Ursprung, d.h. auf einem nicht-rationalen Faktor. Der Sozialismus wird in der Lage sein, dem bürgerlichen Rationalismus zu entkommen, wenn er lernt, die Liebe der Menschen zu ihren nationalen, ethnischen und religiösen Wurzeln zu achten und diese entscheidenden Kräfte gleichzeitig der unbedingten Forderung nach Gerechtigkeit, Gleichheit und Frieden unterzuordnen.

Diese kurze Darstellung ihrer jeweiligen Gesellschaftsphilosophie erlaubt uns die Schlußfolgerung, daß Gandhi und Buber eine ethische Rechtfertigung des Nationalismus hatten. Für diese religiösen Denker war der Nationalismus eher ein spiritueller Weg, der zur Umkehr aufforderte, als eine politische Bewegung, die die Bildung eines Staates anstrebte. Wenn die nationalistische Bewegung, die sie unterstützten, von den ethischen Normen, die von ihrer religiösen Tradition, hinduistisch oder jüdisch, abgeleitet worden waren, abweichen sollte, würde sie sich, ihrer Meinung nach, zu

einer gefährlichen politischen Kraft entwickeln, die Arroganz, Feindschaft, Ungerechtigkeit und Krieg hervorbringen würde. Gandhi rechtfertigte dieses Risiko, weil er der Ansicht war, daß es die einzige Möglichkeit sei, den Massen der Armen zu helfen. Buber rechtfertigte das Risiko, weil er glaubte, daß die Errichtung einer jüdischen Nation in Zion mit den göttlichen Verheißungen im Einklang stünde. Tillich, der sich selbst nicht als Nationalist betrachtete, war der Meinung, daß die Verachtung des Nationalismus ein genauso großer Irrtum sei wie die unkritische Hingabe an ihn. Obwohl er die Rückkehr zu den historischen Wurzeln als eine Quelle der menschlichen Kreativität schätzte, hatte er doch auch erkannt, daß diese Rückkehr zu einer Kraft der Unterdrückung und Aggression werden konnte. Aus diesem Grund forderte er, daß eine Wende zu den Kräften des nationalen, ethnischen oder religiösen Ursprungs den unbedingten Forderungen nach Gerechtigkeit und Frieden absolut untergeordnet werden müsse. Gandhi, Buber und Tillich waren Egalitarier. Sie befürworteten eine auf Gleichheit angelegte, über den Kapitalismus hinausgehende Wirtschaft: Gandhi favorisierte eine asketische, kooperative Dorfökonomie, die sich über ganz Indien erstrecken sollte, Buber unterstützte einen ethisch begründeten, dezentralen Sozialismus und Tillich, der vor 1933 in Deutschland schrieb, hatte eine ausdrücklich revisionistische marxistische Perspektive.

[1] In einer ausführlichen Untersuchung betrachte ich außerdem das Denken des französischen katholischen Philosophen und Poeten Charles Péguy, des aus Quebec stammenden katholischen Sozialtheologen Jacques Grand'maison und des französischen jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas.

[2] Vgl. Bubers «Drei Reden über das Judentum», die er zwischen 1909 und 1911 in Prag hielt: Martin Buber, Drei Reden über das Judentum (Frankfurt 1919). Vgl. außerdem Laurence Silberstein, Martin Buber's Social and Religious Thought (New York 1989) und Maurice Friedman, Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber (New York 1991).

[3] Vgl. Martin Buber, Israel and the World: Essays in a Time of Crisis (New York 1948).

[4] AaO. 218.

[5] Zu den wichtigen Passagen des «Hind Swaraj» vgl. Sources of Indian Tradition, hrsg. von W. Theodore de Bary, Bd II (New York 1968) 251–267.

[6] AaO. 251.

[7] Für eine Analyse der Formen des indischen Nationalismus vor Gandhi vgl. aaO. 108–186.

[8] Zur Frage der Mühe, die Gandhi sich machte, um die muslimische Tradition zu integrieren, vgl. Sheila McDonaugh, Gandhi's Response to Islam (New Delhi 1994).

[9] Zu den Texten dieser Auseinandersetzung vgl. Sources of Indian Tradition, aaO. 230–274.

[10] Tillichs Analyse findet sich in seinem brillanten Werk «Die sozialistische Entscheidung» von 1933 (P. Tillich, Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus. Gesammelte Werke, Bd. 11 [Stuttgart 1962] 219–365).

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren; seit 1940 lebt er in Kanada. Er studierte an der McMaster University in Hamilton, Ontario, an der Ohio State University, an der Universität von Fribourg in der Schweiz und an der New School for Social Research in New York. Er ist Magister Artium und Doktor der Theologie und ist zur Zeit Professor für Theologie und Sozialethik an der McGill University in Montreal. Er ist Herausgeber des «Ecumenist». Veröffentlichungen: Religion and Alienation (1975), The Social Imperative (1978), Catholics and Canadian Socialism (1980), The Priority of Labour (1982), Ethics and Economics (1984) und Theology and Society (1987). Anschrift: McGill University, 3520 University Street, Montreal, P.Q., H3A 2 A7, Kanada.

Ashis Nandy

Säkularismus, Hindu-Nationalismus und die Furcht vor dem Volk

Das Paradox des Säkularismus

Der Säkularismus als Ideologie gedeiht in Gesellschaften, die überwiegend nichtsäkular sind. Fängt die Säkularisierung in einer Gesellschaft einmal an - d.h. beginnen Religion und Vorstellungen der Transzendenz immer mehr zu schwinden -, dann ändert sich der politische Status des Säkularismus. In einer solchen Gesellschaft werden sich die Menschen dessen bewußt, daß sie in einer zunehmend gottleeren Welt leben, und sie fangen an, nach Glaubensinhalten zu suchen, ihrem Leben einen Sinn zu geben und die Illusion beizubehalten, Teil einer traditionellen Gesellschaft zu sein. Wenn sich religiöse Inhalte auflösen, halten die Menschen Ausschau nach Ideologien, die mit diesen Inhalten zusammenhängen. Dies geschieht in dem Bemühen, symbolisch zu Traditionen zurückzukehren, die die Welt, in der sie leben, ablehnen oder ihr die Stirn bieten.

Als im öffentlichen Leben Indiens noch traditionelle Strukturen vorherrschten, hatte der Säkularismus seine Chance. Denn der Bereich des Religiösen schien noch unversehrt und heil, und der Säkularismus sah aus wie ein Prinzip, das ein Gegengewicht herstellt, wie eine Art Dissens. Selbst viele Gläubige, die ihren Glauben öffentlich zur Schau trugen, beschrieben sich selbst als weltlich, um auf der Höhe der Zeit zu sein und weil der Säkularismus wie eine gute Sache klang, die aber vage blieb. Heute, da die Säkularisierung des indischen Gemeinwesens weit fortgeschritten ist, ist der Reiz des Säkularismus verblaßt. Zeichen der Säkularisierung sind nun überall anzutreffen, man muß daraus keinen Fall konstruieren. Dafür hat sich die Furcht verbreitet, daß der Niedergang der öffentlichen Moral im Lande auf den überall anzutreffenden Niedergang religiöser Empfänglichkeit zurückzuführen sei. Viele entstellte oder gar entartete Versionen von Religion, die im neuzeitlichen oder halbneuzeitlichen Indien kursieren, verdanken ihren Ursprung eher dieser Wahrnehmung vom Triumph des Säkularismus als der der überkommenen Traditionen.

Auch sind viele «nichtsäkulare» Ideologien und Bewegungen inhaltlich weltlicher geworden. Sie behaupten, ihrer Anhängerschaft wegen anders zu sein, jedoch könnten sie politische Macht in einem säkularen Gemeinwesen nur durch säkulare Politik, säkulare Organisationen und säkulares Planen anstreben. Sie ähneln zunehmend den Jet-setting-Gurus und Sadhus, die zwar den «krassen Materialismus des Westens» kritisieren, aber auf Schritt und Tritt westliche Technologie, westliche Medien und westliche Jünger benutzen müssen, um im Geschäft zu bleiben. Eine populäre Formulierung dieses Tatbestandes in Indien ist, daß heuchlerische Politiker die Religion mißbrauchen. Aber diese Formulierung gibt nicht zu, daß nur jemand, der die Unverletzlichkeit von Glaubenswahrheiten in Abrede stellt, diese «mißbrauchen» oder instrumentalisieren kann.

Selbst Krawalle oder Pogrome, die im Namen der Religion organisiert werden, nehmen in Südasien säkulare Formen an. Sie werden organisiert, wie man in einem wettbewerbsorientierten und demokratischen Gemeinwesen eine Kundgebung oder einen Streik organisiert, und gewöhnlich auch aus den gleichen Gründen: hier um ein Regime zu untergraben oder einen hochrangigen Minister in Verruf zu bringen, dort um eine Wahlkampagne oder eine Clique zu unterstützen. Einige politische Parteien in Indien verfügen heute über «Fachleute», die auf solche Gewalt spezialisiert sind und diesen Job fachmännisch betreiben. Diese Fachleute, die unterschiedlichen Religionen oder ethnischen Gruppen angehören, unterhalten untereinander oft ausgezeichnete soziale Beziehungen. Fanatismus, so scheinen sie zu glauben, ist für die Leute, nicht für die ernst zu nehmenden Politiker, so etwas wie ethnische Politik betreiben. Es ist ziemlich leicht herauszufinden, zu welchem Kurs Kra-

walle der verschiedensten Art gekauft werden können, wie man für die Krawallmacher politische Protektion erhalten und aus einer Ausschreitung politischen Nutzen ziehen kann.

Es gibt auch unter einem bedeutenden Anteil von Politikern, in der Bürokratie und in den Massenmedien einen vagen Konsens darüber, wie solche Fachleute behandelt werden sollten - doch trotz Tausender von Zeugen und Einzelinformation ist bis heute kaum je einer für seine Mittäterschaft bei Ausschreitungen strafrechtlich verfolgt worden. Ein typischer Fall dafür ist der Anti-Sikh-Pogrom in Delhi 1984. Man braucht wenig politischen Scharfsinn, um vorherzusagen, daß den Organisatoren des Anti-Muslim-Pogroms in Bombay im Januar 1993 die gleiche glänzende Zukunft bevorsteht.

Obwohl inzwischen Menschenrechtsaktivisten und Studenten, die sich mit dem Phänomen der Gewalt befassen, genug Daten gesammelt haben, die zeigen, daß religiöse Gewalt meist organisiert wird [1], haben sie diesen Punkt nur selten logisch zu Ende gedacht: nämlich daß Ausschreitungen organisiert werden müssen, weil der Durchschnittsbürger, der sogenannte ungebildete, abergläubische Inder, nur schwer dazu gebracht werden kann, an ihnen teilzunehmen. Um dies zu erreichen, bedarf es einer bis ins Detail gehenden Planung und harter Arbeit. Mag sein, daß der Durchschnittsbürger nicht gerade ein Vorbild an Tugend ist, zu blutrünstigem Satanismus neigt er aber ebensowenig. Selbst dann nicht, wenn erhabene moderne Werte wie Geschichte, Staat und Nationalismus bemüht werden. Seine Gefühle von Liebe und Haß haben für gewöhnlich einen kleinen Radius. Im Falle religiöser Gewalt ist wohl das Höchste, dessen man ihn beschuldigen kann, eine gewisse unkritische Offenheit gegenüber Gerüchten, die vor Krawallen umlaufen, und mit deren Hilfe er sein Gewissen sowie seine Unfähigkeit beschwichtigt, der Gewalt zu widerstehen.

Dennoch: Der Durchschnittsbürger leistet durchaus Widerstand. Jeder Aufruhr bringt viele Beispiele von Tapferkeit hervor, wenn Personen ihre Nachbarn unter immensem Risiko für das eigene Leben wie das ihrer Familien schützen [2]. Die alltäglichen Gefühle von Liebe und Haß, die für gewöhnlich ethnische und religiöse Vorurteile und Stereotypen miteinschließen, sind kleinlich, aber nicht mörderisch. Stärker ist der Widerstand dort, wo Gemeinschaften noch nicht in atomisierte einzelne zersplittert sind. So kommen in Dörfern Ausschreitungen nicht so häufig vor, und sie sind schwerer zu organisieren [3]. Die Dorfgemeinschaft bricht überall in der Welt zusammen, doch in Südasien hat sie sich noch nicht völlig aufgelöst. Es ist kein Zufall, daß trotz der Behauptung einiger Hindu-Nationalisten, in den letzten 400 Jahren seien bereits über 350.000 Hindus für die Befreiung des Ramjanmubhumi im Kampf getötet worden, die Bewohner von Ayodhya selbst bis in die späten 80er Jahre in erträglichen nachbarlichen Beziehungen lebten. Die Hindu-Nationalisten spürten dies. So wurde bis Mitte der 80er Jahre der Fall der Verwüstung der Babri-Moschee von keinem ihrer bekannteren Führer aufgegriffen, weder von V.D. Savarkar und Keshav Hegdewar noch von Bal Thackeray und L.K. Advani. Der Fall wurde erst aufgerollt, nachdem die indische Mittelklasse ein gewisses Ausmaß angenommen und die Modernisierung Indiens ein gewisses Stadium erreicht hatte.

Der erste ernsthafte Aufruhr in der Heiligen Stadt Ayodhya fand am 6./7. Dezember 1992 statt. Sieben Jahre lang hatte er, trotz aller Bemühungen, die Ortsansässigen dafür zu mobilisieren, nicht stattgefunden. Diesmal jedoch wurde er von Außenseitern organisiert und von nicht Hindi sprechenden Aufrührern ausgeführt, mit denen die örtlichen Hindus nicht kommunizieren konnten. Diese Außenseiter waren keine traditionellen Dorfbewohner, sondern städtische, halbgebildete, zum Teil verwestlichte Leute. Sie demolierten in der Heiligen Stadt über hundert Stätten muslimischer Gottesverehrung, um den «Fall» der ungeschützten Babri-Moschee zu feiern [4].

Die Verwüstung der Babri-Moschee in Ayodhya war nicht bloß ein Angriff auf Hindu-Traditionen, sie war auch ein Beweis dafür, daß die Säkularisierung Indiens ihren vorhersagbaren Verlauf genommen hatte.

Das Schicksal des Säkularismus

Mag der Säkularismus auch einmal Beiträge zur indischen Politik geleistet haben, so hat er doch in seiner institutionalisierten Form immer weniger zu bieten. Religiöse Gewalt hat sich mehr als verzehnfacht und breitet sich langsam auf die ländlichen Gebiete Indiens aus[5]. Inzwischen hat das moderne Indien viel von seinem Vertrauen auf die - und seinem Zugang zu den - sozialen und psychologischen Kontrollmechanismen gegenüber religiöser Gewalt verloren.

Die Idee des Säkularismus wurde ins öffentliche Leben Indiens importiert, und zwar als Ersatz für die traditionellen Vorstellungen des gegenseitigen Verständnisses und der Toleranz zwischen den Religionen; diese Vorstellungen hatten es Tausenden - ja buchstäblich Tausenden - von Gemeinschaften auf dem Subkontinent ermöglicht, in gutnachbarlichen Beziehungen zusammen zu überleben. Dieses Zusammen-Überleben war weder leicht noch schmerzlos. Es gab oft gewaltsame Zusammenstöße zwischen den einzelnen Gruppen. Doch die Gewalt involvierte nie solch große Gruppen bzw. Gattungskategorien wie die Hindus, Muslime oder Sikhs. Konflikte waren lokal begrenzt und überlappten religiöse Grenzen, da diese meist verschwommen waren[6]. Manche der Zusammenstöße zwischen Sekten, Denominationen oder ethnischen Gruppen nehmen sich in der Rückschau inzwischen aus wie Zusammenstöße zwischen ganzen Religionsgemeinschaften, und die Religionen in dem betreffenden Gebiet erwecken den Eindruck, bei jenen Gewalttaten Komplizen gewesen zu sein.

Die traditionellen Kategorien, von denen die gegenseitige Anpassung der Religionen getragen war und die die Feindseligkeiten zwischen den religiösen Gruppen in vertretbaren Grenzen hielten, wurden systematisch zu Merkmalen eines einheimischen Atavismus abgewertet. An ihrer Stelle wurden ein moderner Staat und die Idee des Säkularismus bald als *die* Lösung aller interreligiösen Konflikte angesehen, die die indische Gesellschaft seit den alten Zeiten angeblich charakterisierte. «Angeblich», weil niemand auch nur ein Jota eines Beweises dafür geliefert hat, daß solche Konflikte in großem Umfang existierten und religiöse Gemeinschaften umfaßten, wie sie heute definiert werden. Doch moderne Inder scheinen davon überzeugt, daß die Fakten deswegen nicht existieren, weil Inder keine eigene Geschichtsschreibung hatten und weil, hätten sie eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung gehabt, diese gezeigt hätte, daß das vormoderne Indien eine Schlangengrube religiöser Bigotterie und Grausamkeit gewesen ist.

Das Vorbild wirkte solange, wie das indische Gemeinwesen nur wenig politisiert und kollektive Gewalt personalisiert, leidenschaftlich und irrational war[7]. Die Politisierung hat zugenommen, und heute werden ethnische und religiöse Gewalt unpersönlicher, organisierter, rationaler und berechnender. Die Leute, die heute, geleitet von weltlichen politischen Kostenkalkulationen, den Wahnsinn zwischen Religionsgruppen hervorrufen oder sich daran beteiligen, haben sehr wohl eine anscheinend auf Glauben beruhende Ideologie. Bei genauerem Zusehen jedoch entpuppt sie sich als Ideologie, die lediglich säkularisierte, willkürlich herausgegriffene Elemente von Glauben enthält. Inzwischen hat auch der institutionalisierte Säkularismus Formen eines Ethnozids angenommen und ist chronisch von der Gnade derer, die den Staat kontrollieren, abhängig geworden. Sein Vorherrschen hat andere Regelmechanismen religiöser und ethnischer Anpassung immer wirkungsloser gemacht. Und zwar so sehr, daß Religion als kulturelle Grundlage der Existenz südasiatischer Gemeinschaften zunehmend zu einem Merkmal der Armen, der Schwachen und der Landbevölkerung geworden ist.

Mit dem Schwinden des Säkularismus sind neue Ängste aufgekommen. Das moderne Indien, das nun die Kultur des indischen Staates bestimmt, hat angefangen, die Religion noch mehr zu fürchten. Diese Furcht hat - als Teil einer noch verbreiteteren Furcht vor der Demokratie, die die Mehrheit gläubiger Inder mit Vollmachten ausstattet - zugleich für die entfremdeten Inder, die die teils kulturlosen Städte Indiens bevölkern, die mannigfachen Glaubensformen hervorgebracht, die in unterschiedlicher Aufmachung auftreten. Diese Formen legitimieren wiederum entstellte oder

verwässerte Versionen von Religion, die die Bedürfnisse des modernen Lebens befriedigen; sie halten die Furcht vor Religionen im Zaum, die sich nicht zentral kontrollieren lassen (was oft nur auf eine Furcht vor dem Volkstümlichen und der Pluralität hinausläuft); und sie geben ihren «Konsumenten» das Gefühl, daß sie das Alte mit dem Neuen und das Private mit dem Öffentlichen in schöpferischer Weise miteinander versöhnt haben.

Und das ist die Herausforderung, die der Hindu-Nationalismus dem Hinduismus gestellt hat.

Der Hindu-Nationalismus und die Zukunft des Hinduismus

Wenn eine Gesellschaft, die den Weg der Säkularisierung geht, ihre eigene Version eines Glaubens hervorbringt, um mit den sich ändernden psychologischen und kulturellen Bedürfnissen der Bürger fertig zu werden, dann wird die Beziehung zwischen der neuen Ideologie und dem alten Glauben zwangsläufig ambivalent. So ist die Beziehung zwischen Hindutva, der Ideologie, die alle nationalistischen Hindu-Bewegungen inspiriert, und dem Hinduismus, der eine Mehrheit von Indern zusammenbindet und die indische Kultur stützt, außerhalb der Einzugsgebiete indischer Städte logischerweise bis heute gespannt oder feindselig.

Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Die Richtung, in die der Hindu-Nationalismus den Hinduismus drängt, erscheint den meisten Hindus fremd. Für sie ist der Hinduismus ein Glaube, aus dem sie leben. Hindutva dagegen ist hauptsächlich die Ideologie der städtischen Inder, die den oberen Kasten angehören und ihrer eigenen Kultur entwurzelt sind[8]. Hindutva sieht zwangsläufig aus wie der Versuch, innerhalb des Hinduismus die «Flanken» eines Bewußtseins zu schützen, das der demokratische Prozeß in die Ecke zu drängen droht.

Dieses Bewußtsein zielt auf zwei Gruppen: den Durchschnitts-Hindu, der als unorganisiert, von politischen Cliquen beherrscht, verweichlicht, abergläubisch und apolitisch gilt, und die aggressiven Minderheiten, hauptsächlich Muslime, aber auch Christen, die als bekehrungseifrig, mannhaft, gut organisiert und geeint betrachtet werden. Worauf man abzielt, ist nicht nur, die Anhänger der semitischen Glaubensrichtungen, welche die Dominanz der Hindus nicht akzeptieren, auszuschließen, sich ihnen zu widersetzen oder sie zu vertreiben, sondern auch für die Hindus eine gleichberechtigte Stellung zu erreichen und sie dazu zu bringen, geachtete Anhänger eines semitisierten Hinduismus zu werden[9]. Hindutva ist ein Abkömmling der Lehren und Traditionen der hinduistischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts. Er muß den Hinduismus im Vergleich zu den semitischen Glaubensrichtungen als unterlegen ansehen, diese dagegen als monolithisch, gut definiert, selbstbewußt und fähig, einen imperialen Staat als tragende Ideologie zu stützen. Beide Ziele werden vom Zorn gespeist. Zum einen ist es der Zorn von Indern, die sich, verführt von den Versprechungen eines modernen Indien, selbst von den Wurzeln ihrer Tradition gelöst haben und die sich nun im Stich gelassen und gedemütigt fühlen. Zum andern ist für viele Inder der unteren Mittelklasse, die in der ersten Generation in der Stadt leben, die Modernisierung Indiens gescheitert - speziell jene Unterkategorie davon, die unter dem Namen «Entwicklung» daherkommt. Für diesen Betrug haben sie leicht in den Muslimen einen Sündenbock gefunden.

Hindutva ist bisweilen auch der Schlachtruf der unteren Mittelklasse, die in die höheren Schichten des modernen Indien aufzusteigen sucht (aus dieser Sicht sind die brahmanischen und klassischen Komponenten der Ideologie wichtig) und die zugleich befürchtet, von der Oberkaste, der modernen Elite und der «draufgängerischen» Unternehmerklasse unter den Minderheiten auf die Stufe des städtischen Proletariats herabgedrückt zu werden (aus dieser Sicht ist die Konzentration der meisten Muslime auf die Städte und ihre Zugehörigkeit zu den Handwerkerkasten bedeutsam).

Der (darin liegende) Widerspruch zeigte sich in der Tempelbewegung, die in der Zerstörung der Babri-Moschee im Jahr 1992 ihren Höhepunkt fand. Als Erbe der Reform-

bewegungen des 19. Jahrhunderts ist der Hindu-Nationalismus ein Gegner der Götterverehrung, in seiner politischen Ausprägung, die den Selbsthaß und Zorn der unteren Mittelklassen zum Ausdruck bringt, mußte er sich auf Rama als populäre Gottheit berufen.

Wenn Hindutva Erfolg hat, kann es sein, daß die meisten Inder sich vom Hinduismus verabschieden. Er wird dann in Enklaven überleben, abgeschnitten von der Mehrheit, die behaupten wird, von ihm zu leben. Hindutva mag sich dann herausstellen als der letzte posthume Angriff des westlichen Kolonialismus auf den Hinduismus. Dieser Tod des Hinduismus wird für die Anhänger von Hindutva kein Grund zur Sorge sein. Denn schon immer fühlten sie sich durch den alltäglichen Hinduismus gestört und wollten ihn in eine Ideologie umwandeln, bestimmt für den Supermarkt der globalen Massenkultur, wo sämtliche Religionen in ihren konsumierbaren Formen, fein verpackt für die Käufer, allen zugänglich sind.

Doch der Hindu-Nationalismus hat seine territorialen Grenzen. Er kann sich nur schwer über die halbverwestlichten Stadtgebiete Indiens ausbreiten. Er hat es schwer, nach Südindien vorzudringen, wo der Hinduismus in sich gefestigter ist und die Muslime ihn nicht zur Projektion der gefürchteten, unerwünschten Teile des eigenen Selbst herausfordern. Auch hat Hindutva dort keine Überlebenschancen, wo die Bürger noch nicht zur Masse geworden sind und außer der Staatssprache noch eine andere Sprache sprechen. Das ist auch der Grund, weshalb die Hindu-Nationalisten nie versucht haben, einen der modernen Führer des unabhängigen Indien umzubringen. Sie töteten den weltweit bekannten Anti-Modernisten M.G. Gandhi. Nach der Ermordung hat Jawaharlal Nehru behauptet, der Mörder sei geisteskrank gewesen. Dem modernistischen Premierminister war es zu peinlich einzugestehen, daß Godse geistig gesund gewesen war, daß er nur den wirklichen Feind von Hindutva gekannt hatte [10].

Für die, welche im Hinduismus leben, ist Hindutva eine jener pathologischen Erscheinungen, die periodisch einen Glauben infizieren. Der Hinduismus hat die Jahrhunderte hindurch viele solcher pathologischer Phänomene zu behandeln gewußt. Er hat die Fähigkeit behalten, es noch mit einem weiteren aufzunehmen. Ist er nicht in den letzten zweihundert Jahren schließlich erfolgreich mit dem Westen fertig geworden? Wenn der Hinduismus triumphiert, wird er wohl Hindutva auf seinen ursprünglichen Status, ein Randphänomen zu sein, reduzieren; und er wird dem modernen Hindu alternative psychologische Verteidigungsstrategien an die Hand geben, um gegen die Übergriffe des Marktes, des Staates und einer städtisch-industriellen Vision gefeit zu sein. Hindutva, das verlorene Kind des Imperialismus des 19. Jahrhunderts, mag dann einen natürlichen politischen Tod sterben. Möglicherweise wird dieser Tod dann nicht so natürlich sein wie der einiger anderer gegenwärtig noch bedeutsamer Ideologien. Vielleicht wird der postgandhische Hinduismus aus dem demokratischen Prozeß den Vorteil ziehen, Hindutva zu einem nur leicht unrühmlichen Abtritt von der südasiatischen Bühne zu verhelfen.

[1] Zum Beispiel A.A. Engineer (Hg.), Communal Riots in Post-Independence-India (Hyderabad 1991).

[2] Zum Beispiel T. Hasan, How Does it Matter Who is the Victim?, in: The Times of India, 3. April 1995.

[3] A. Nandy/Sh. Trivedi/Sh. Mayaram/A. Yagnik, Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self (New Delhi, erscheint demnächst).

[4] AaO.

[5] AaO. Kap 1.

6 K. Suresh, Singh's Peoples of India (Calcutta: The Anthropological Survey of India 1992) Bd. 1; A. Nandy, The Anti-Secularist Manifesto Seminar 1985 (314) 14-24; und G. Pandey, The Construction of Communalism in Colonial North India (New Delhi 1990).

[7] A. Nandy, The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance, in: Alternatives 13 (1988) (3) 177-194.

[8] Hinweise zu den kulturellen und psychologischen Ursprüngen des Hindu-Nationalismus finden sich in: W.K. Anderson/S.D. Damle, The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism (New Delhi 1987); auch Nandy/Trivedi/Mayaram/Yagnik, The Ramjanmabhumi Movement, aaO.

[9] Nandy/Trivedi/Mayaram/Yagnik, The Ramjanmabhumi Movement, aaO., Kap. 3.

[10] A. Nandy, Final Encounter: The Politics of the Assassination of Gandhi, in: At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture (New Delhi 1980) 70-98.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

ASHIS NANDY

geboren 1937; Mitglied und Direktor des Centre for the Study of Developing Societies; Vorsitzender des Committee for Cultural Choises and Global Futures; politischer Psychologe und Wissenschaftssoziologe. Nandy ist Woodrow-Wilson-Mitglied des Wilson Centre, Washington; Gastmitglied des Indian Institute of Advanced Study, Simla; Charles-Wallace-Mitglied an der Universität von Hull; sowie Mitglied des Institute for Advanced Studies in Humanities an der Universität von Edinburgh; 1975-1976 Gastprofessor an der Universität von Texas. Im Sommer 1994 hatte er am Zentrum für Europäische Studien an der Universität von Trier den ersten UNESCO-Lehrstuhl inne; 1982-1983 hielt er die UGC National Lectures sowie 1987 die Gandhi Memorial Lectures. Anschrift: N. Flat 16, 32 Alipur Road, Delhi 110054, Indien.

Ziauddin Sardar

Islam und Nationalismus

Islam und Nationalismus sind kontradiktorische Begriffe. Der Islam ist seinem Wesen nach ein universaler Glaube und eine Weltanschauung, die keine geographischen Grenzen kennt; demgegenüber ist der Nationalismus an ein bestimmtes Territorium gebunden und verfolgt partikuläre Interessen. Der Islam betont, daß alle Menschen gleich sind, er läßt keinerlei sprachliche, kulturelle oder rassische Barrieren gelten; demgegenüber glorifiziert der Nationalismus seine angebliche kulturelle, sprachliche und rassische Überlegenheit. Der Nationalismus fordert die totale Loyalität der die Nation bildenden Menschen ein («my country, right or wrong»), der Islam hingegen fordert einzig und allein Loyalität und Unterordnung gegenüber Gott. Der Nationalismus bestimmt die Struktur des modernen souveränen Nationalstaats, der gegenüber den anderen und auf deren Kosten nur seine eigenen Interessen verfolgt; der Islam hingegen vertritt ohne jeden Kompromiß, daß allein Gott und seinem Willen Souveränität zukommt; der Wille Gottes, und nicht ein willkürliches nationales Interesse, soll die oberste Herrschaft der Welt ausüben.

Der Islam verwirft also die Ideologie des Nationalismus, er anerkennt aber die Existenz der Nationen und deren Status. So heißt es im Koran: «Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Nationen und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt (und nicht einander verachtet)» (49,13). «Nationen und Stämme» sind die Garanten der Identität und bilden daher die Grundlage für den Pluralismus im Islam. Die grundlegende soziale Einheit im Islam ist - auf lokaler wie auf internationaler Ebene - die Gemeinde. Die lokale Gemeinde ist die Nachbarschaft, die sich um eine Moschee bildet; die nächste Ebene ist die Gemeinschaft der Stadt, die ihr Zentrum in der Juma- (oder Freitags-)Moschee hat; die oberste Ebene ist das internationale Netzwerk der Gemeinden von Gläubigen, die Ummah, die ihren Mittelpunkt in der Heiligen Moschee in Mekka hat. Während der Islam also Nationen und Stämme als Teile der Gemeinschaft anerkennt, lehnt er Nationalismus und Tribalismus ab; und die grundlegende Einheit des islamischen Gemeinwesens ist nicht die Nation oder der Nationalstaat, sondern die Gemeinde.

Diese Gemeinde des Islam ist aber keine romantische Idealvorstellung, die fertig vom Himmel herabsteigt. Der Islam ist keine Religion der Passivität: Er verlangt, daß seine Anhänger in der Schaffung der muslimischen Gemeinschaft tätig werden. Das Bekenntnis der Shahadah (die grundlegende Aussage des

Islam: «Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Prophet») muß in den moralischen und ethischen Prinzipien des Islam tätige Gestalt gewinnen. Der Islam spaltet auch nicht das Leben in verschiedene Bereiche auf, als hätten diese zueinander keinen Bezug, er ist vielmehr eine alle Dimensionen einbeziehende holistische Weltsicht, in der alle Bereiche - Politik, Wissenschaft, soziale Belange, öffentliches Leben - nach seinen ethischen und moralischen Vorschriften zu gestalten sind. Das heißt, daß der Islam nicht von der Politik getrennt werden kann; alle Muslime sind gerade aufgrund ihres Glaubens zu politischem Handeln aufgerufen. Das bedeutet, daß die Muslime sich bewußt und gezielt für die Errichtung einer gerechten Gesellschaft einsetzen und ständig darauf achten müssen, daß nicht Unterdrückung und Ungerechtigkeit Platz greifen.

Wenn also der Nationalismus im Islam verurteilt wird und wenn wir von der Tatsache ausgehen, daß der Prophet Mohammed sein Leben lang darum bemüht war, in der arabischen Welt seiner Zeit den Tribalismus zu ächten, wie sollen wir uns dann das Aufbrechen des Nationalismus in der islamischen Welt erklären? Kann der muslimische Nationalismus, wie er sich offen im Mittleren Osten und in Südasien zeigt, in islamischen Denkkategorien gerechtfertigt werden? Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Nationalismus und dem Aufstieg des islamischen Fundamentalismus? Wie werden sich Fundamentalismus und muslimischer Nationalismus in Zukunft entwickeln?

Es ist ein Paradox der neueren Geschichte des Islam, daß die Entstehung des Nationalismus in der muslimischen Welt mit dem Aufstieg moderner Reformbewegungen im Islam zusammenhängt. Am Ende des 19. Jahrhunderts hat Jamaludding Afghani (gest. 1897) zusammen mit Mohammed Abduh (gest. 1905), dem Groß-Mufti von Ägypten, die Salafi-Bewegung gegründet. Afghani und Abduh wollten den Islam modernisieren; sie wollten - ohne Rücksicht auf Stammesgrenzen und nationale Grenzen - eine panislamische Bewegung in der gesamten muslimischen Welt ins Leben rufen. Eine Reihe von Autoren griff ihr Anliegen auf, begeisterte sich für die Idee eines modernisierten Islam und legte neue Modelle dafür vor, wie Gesellschaft und Staat zu gestalten wären. Was modern sei, drückten sie in Begriffen der Denkweise des Westens und orientiert an der westlichen Gesellschaft aus. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der Generation nach Afghani und Abduh, gewann der Nationalismus unter den Arabern, vor allem in Ägypten und Tunesien, und in der Türkei deutlichere Konturen. Da das Modell des Nationalismus à la Europe aufgegriffen wurde, war die lokale Einfärbung unvermeidlich. So wurden ein «religiöser Nationalismus», ein «regionaler Nationalismus», ein «kultureller» und ein «ethnischer Nationalismus» proklamiert[1]. Es gab zunächst keine klare Trennlinie zwischen diesen Ausprägungen, immer aber spielte der Islam mehr oder weniger ausdrücklich eine Rolle. Zu Beginn der 20er Jahre trat ein auf Sprache und Rasse basierender Nationalismus hervor. Die verschiedenen Nationalbewegungen waren die Antwort auf unterschiedliche Herausforderungen. In Ägypten war der Nationalismus eine Reaktion sowohl auf den europäischen Kolonialismus wie auch den traditionellen Islam, der rückständig und obskurantistisch schien, und auch auf die Entdeckung der vorislamischen Geschichte Ägyptens. Als 1922 das Grab des Tut Ench Amun entdeckt und geöffnet wurde, rief dies beträchtliches Interesse an der pharaonischen und vorislamischen Identität Ägyptens wach. Ahmad Shawqi, ein Hofdichter zur Zeit von Muhammad Ali, wurde der Wortführer des ägyptischen Nationalismus, der sich von der pharaonischen Vergangenheit inspirieren ließ. Der ägyptische Nationalismus wurde so zu einem Unternehmen, dem es um die Beendigung der britischen Herrschaft ging, und er war stärker ägyptisch (pharaonisch) als islamisch oder arabisch geprägt. Im Libanon war der Nationalismus das Anliegen von christlichen Arabern, die unter dem Schutz der europäischen Mächte ein größeres Ausmaß von Autonomie anstrebten[2]. In Syrien und Palästina lebten Muslime und Christen zusammen, sie legten den Schwerpunkt auf ihr gemeinsames «nationales Band». Der türkische Nationalismus erwuchs aus dem Niedergang und schließlichen Zerfall des Kalifats und des Ottomanischen Reiches und dem

gleichzeitig ständig wachsenden Druck von Europa. Kemal Atatürk und die Jungtürken waren aggressiv antiislamisch und sahen im Islam ein Hindernis für die Modernisierung der Türkei. Der türkische Nationalismus beruhte auf dem Stolz, Türke zu sein, und auf der totalen und völligen Nachahmung Europas. Im Unterschied dazu hatte der Nationalismus der Muslime auf dem indischen Subkontinent starke islamische Wurzeln. Die muslimischen Führer Indiens wie der Dichter und Philosoph Muhammad Iqbal fühlten, daß die islamische Identität in Indien in einem von Hindus beherrschten Indien unterdrückt werden würde. Es war die raison d'être der pakistanischen Bewegung, für die Muslime Indiens einen eigenen Staat zu schaffen, in dem ihre Identität und Religion geschützt werden sollten. Bei aller Unterschiedlichkeit stimmten allerdings alle nationalistischen Bewegungen in einem überein: Das Modell, dem sie folgten, war die politische Theorie Europas, die auf dem Nationalstaat aufbaut.

Die islamischen Bewegungen waren anfangs antinationalistisch ausgerichtet. Der Jamaat-e-Islami (islamistische Bewegung in Pakistan, gegründet von A.A. Mawdudi) zum Beispiel wandte sich ursprünglich gegen einen muslimischen Nationalismus und das Modell Pakistan; nach der Gründung Pakistans aber stand der Nationalismus unausgesprochen auf der Tagesordnung des Jamaat-e-Islami. Auch wurden Islam und Staat engstens verknüpft. Pakistan wurde als «der erste islamische Staat» gegründet; daraus folgte, daß der Islam beides war, sowohl Staatsreligion wie auch selbst Staat. Der «islamische Staat» mußte nach der Shariah, dem islamischen Gesetz, regiert werden, und die besten Lenker des «islamischen Staates» konnten nur Menschen sein, die sich in Theorie und Praxis im islamischen Recht auskannten und vom Volk als die wahren Wächter des Islam anerkannt wurden: die Ulama, also die Religionsgelehrten. Während der 50er, 60er und 70er Jahre führten die islamischen Bewegungen einen heftigen Kampf um die Errichtung «islamischer Staaten», in denen die Ulama eine beherrschende Rolle spielen oder die alleinige Herrschaft ausüben. Aufs ganze gesehen, geschah dies mit demokratischen Mitteln; mit besonderem Nachdruck wurde der Aufbau von Zellen betrieben, in denen ergebene und loyale Aktivisten zusammenfanden. Mit dem Aufkommen des Fundamentalismus jedoch ergab sich eine völlig neue Situation.

Der Fundamentalismus ist eine direkte Folge des Fehlschlags des säkularen Nationalismus in der muslimischen Welt und der importierten europäischen Moderne, auf der dieser Nationalismus beruhte. Diktatorische Nationalstaaten beraubten die muslimischen Gesellschaften ihrer Pluralität, indem sie alles außer den verwestlichten Eliten von der Macht verdrängten und skrupellos alle Minoritäten unterdrückten. Die Moderne untergrub die schützende Funktion, die die muslimischen Gemeinschaften für die Tradition und das Zusammenleben der Menschen erfüllten. Weder der Nationalismus noch die Moderne fanden Zugang zu den eigentlichen Ursachen der Leiden der muslimischen Bevölkerung. Aufgesetzte Modernisierung und Entwicklungsmodelle zerstörten die eigentliche Grundlage des traditionellen Lebensstils. Vertrieben von ihrem Land und unfähig, für ihren eigenen Unterhalt zu sorgen, wurden – und werden immer noch – Millionen von Bauern und Landbewohnern gezwungen, in die übervölkerten Städte zu ziehen, wo es keine Infrastruktur, keine angemessenen Wohnmöglichkeiten, nur unzureichende sanitäre Versorgung und keine Arbeitsplätze[3] gibt. Entwurzelung und Verbitterung führen zum Extremismus; verbindet sich dieser mit einem starken religiösen Empfinden, ist der Fundamentalismus das tödliche Produkt.

Wo Nationalismus und Moderne spektakulär fehlgeschlagen sind, hat der Fundamentalismus mit seinen Erfolgen viele Muslime angezogen. Die Revolution im Iran bewies für die Islamisten überall auf der Welt, daß der bewaffnete Kampf lohnt, wenn die islamische Bewegung mit dem Unterdrückungsapparat eines säkularen Staates konfrontiert ist. Und der Erfolg der Mujaheddin in Afghanistan zeigte, daß der reine religiöse Wille über eine Supermacht siegen kann. Die religiös begründete Intifada in Palästina und ebenso die militanten Muslime im Libanon, die sich scharf von den Nationalisten abgrenzen, dokumentieren, daß sich das Blatt wenden kann, wenn jemand

auf die gerechten Forderungen der Muslime nicht eingehen will. Und wo säkulare Kräfte dem Islam keine demokratische Repräsentanz einräumen wollen, wie in Algerien, kann der Islam durch die Hintertür eintreten - gegebenenfalls mit Hilfe des Militärs wie im Sudan und im Pakistan des General Zia.

Aber trotz seiner offensichtlichen Erfolge hat sich der Fundamentalismus als ebenso repressiv und autoritär erwiesen wie der säkulare Nationalismus: Der Iran und der Sudan sind ein gutes Beispiel dafür, zu welcher Tyrannei der Fundamentalismus fähig ist. Es ist dies nichts anderes als die Konsequenz davon, daß der Fundamentalismus ein Produkt derselben Triebkräfte ist, die auch den säkularen Nationalismus hervorgebracht haben. Der islamische Fundamentalismus baut nicht auf einer klassischen religiösen oder muslimischen Tradition auf: Es gibt kein geschichtliches Vorbild. Er ist ein modernes, willkürlich zusammengebrautes System. Er greift Elemente des religiösen Chauvinismus und Nationalismus auf und benützt sie für die Formulierung einer ungeschichtlichen gesellschaftlichen Identität. Er verbindet das Konstrukt einer romantischen und puritanischen Vergangenheit mit der modernen Vorstellung einer Nation innerhalb eines National-Staates und will so ein völlig neues religiöses und politisches Gebilde schaffen.

Der Islam ist ganz wesentlich eine Lehre, der es um die Wahrheit geht. Der Fundamentalismus setzt den Glauben an die Wahrheit des Islam mit dem Besitz der Wahrheit gleich. Da die Fundamentalisten allein ihre Version des Islam als absolute Wahrheit gelten lassen, leugnen sie nicht nur die offensichtliche Verschiedenheit und den Pluralismus im Islam, sie maßen sich darüber hinaus an, göttliche Macht zu besitzen. Was den Fundamentalismus vom traditionellen Islam unterscheidet, hat Parvez Manzoor überzeugend so formuliert: «Für seine Sicht des Islam ist grundlegend die Staatstheorie, sie ist der ausschlaggebende Faktor seines Denkens.» So wird der Islam von einer «ganzheitlichen theozentrischen Sicht der Welt, einer auf Gott ausgerichteten Form des Lebens und des Denkens» umgeformt in eine «totalitäre theokratische Weltordnung, in der jede Begebenheit dem Urteil des Staates unterworfen wird» [4]. Wenn Gesellschaft und Staat in eins zusammenfallen, gibt es für die Politik keinen Spielraum mehr, werden kulturelle und gesellschaftliche Belange völlig homogenisiert; das Ergebnis kommt dem Faschismus gleich. Wird der Islam in eine exklusivistische Ideologie umgewandelt, wird das Heilige politisiert und die Politik sakralisiert, so wird alles in eine quasifaschistische Einheit gezwungen. Die fundamentalistische Spielart des Islam tut nicht nur seiner Tradition und der pluralistischen Einstellung Gewalt an, sie hat auch für kein einziges Problem der modernen Welt eine Lösung. Der Fundamentalismus ist sozusagen überflüssig und für die Probleme der Gegenwart irrelevant.

Dieses künstliche Gebilde des fundamentalistischen Islam ist jedoch in der muslimischen Welt eine Angelegenheit von Minderheiten. Fast alle fundamentalistischen Gruppierungen umfassen, wie meist schon ihr Name erkennen läßt, eine Minorität, die sich von der Majorität abgrenzt: Muslim-Bruderschaft, Hisbollah (Partei Gottes), Gamaa-el-Islam (die ägyptische Partei Gottes). Es liegt in der Natur solcher isolierter Bewegungen, die sich auf die Wiederherstellung imaginierter unverfälschter Anfänge berufen, die Welt nur in Dichotomien zu erfassen: Fundamentalismus versus Modernismus, Normativismus versus Akkulturation, Erweckungseifer versus Erstarrung, Islam versus Westen. So wird alles und jedes abgelehnt; die Ablehnung beginnt damit, daß die Verbindungen zum Westen und allen seinen Übeln abgebrochen werden, und sie endet in der Intoleranz gegenüber allen Auffassungen des Islam, die sich von der eigenen Gruppe unterscheiden. Aus ähnlichen Motiven kommt es zu einer völligen Ablehnung der Demokratie. Die Demokratie aber - und dies gilt für jede andere Konzeption, sei sie westlichen oder nichtwestlichen Ursprungs - gerät nur dann in Widerspruch zum Islam, wenn sie sich selbst als Wahrheitslehre begreift oder eine fundamentale Idee des Islam verletzt. Nur wenn die Demokratie sich mit dem atheistischen Humanismus verbindet und selbst mit dogmatischem Anspruch auftritt oder den Säkularismus als den einzig möglichen Zugang zur Erkenntnis ausgibt, tritt sie in Wi-

derspruch zum Glauben des Islam. Mit der Demokratie als Regierungsform - ohne ideologische Ambitionen und Ansprüche - hat der Islam keine Probleme. Der Fundamentalismus ist jedoch zu eindimensional, um solche Unterscheidungen zu treffen.

Diese exklusivistische und eindimensionale Auffassung und die damit verbundene Idee eines islamischen Nationalstaats sind der Grund dafür, daß der Fundamentalismus keine langfristige Zukunft hat. Eine islamische Partei oder Regierung, die mit Gewalt an die Macht kommt und mit Terror, Gewalt und Intrigen regiert, ist in sich selbst ein Widerspruch. Sie ist anti-islamisch, und dieser anti-islamische Charakter wird schließlich allen Muslimen die Augen öffnen. Einen Beleg dafür bietet der Iran: Alle, die anfänglich die Revolution im Iran befürworteten und unterstützten, lehnen jetzt den theokratischen und totalitären Staat, den sie geschaffen hat, ab. Es muß auch herausgestellt werden, daß es im Islam keinen Unterschied von Mittel und Ziel gibt: Ein Ziel des Islam kann nur mit den Mitteln des Islam erreicht werden. Das heißt, nur durch Ijma (Konsens) und Shura (Konsultation) - dies sind die beiden fundamentalen Begriffe der politischen Theorie des Islam - kann ein wahrhaft islamisches Gemeinwesen Bestand haben. Der weltweite Verfall der Souveränität des Nationalstaates wird auch den Fundamentalismus überflüssig machen. In den Worten von John Keane: «Unsere Welt gleicht zunehmend der Gestalt der mittelalterlichen Welt, in der die Monarchen gezwungen waren, Macht und Autorität mit einer Vielfalt unter- und übergeordneter Gewalten zu teilen. Für den Kampf für einen islamischen Staat hat diese Tendenz tiefgreifende Implikationen. Die revolutionäre Strategie der - nötigenfalls gewaltsamen - Machtübernahme verliert genau deshalb ihren Sinn, weil die Staatsgewalt die Tendenz hat, sich auf mehrere Schwerpunkte zu verteilen und deshalb gewissermaßen immun wird gegenüber der Übernahme durch eine einzelne Partei und auch gegenüber der Regierung. Insofern niemand mehr ‹den Staat› an sich reißen kann, wird auch der Kampf der Islamisten um die alleinige Herrschaft im Staat sinnlos» [5].

Der Nationalismus selbst jedoch wird in den kommenden Jahrzehnten in der muslimischen Welt weiterhin eine wichtige Rolle spielen, nicht zuletzt deshalb, weil das Ende des Kalten Krieges in den muslimischen Staaten Zentral-Asiens nationalistische Gefühle freigesetzt hat. Der Kalte Krieg war insofern «kalt», als er die Geschichte in Europa «eingefroren» und das Schicksal von über 150 Millionen Muslimen dem Kommunismus überantwortet hatte. Die Errichtung von sechs neuen Islamischen Republiken in Zentral-Asien - Aserbaidschan, Kasachstan, Kirgistan, Tadschikistan, Turkmenistan und Usbekistan - und ebenso in Albanien und Bosnien-Herzegowina gab den Muslimen in Rußland und China neuen Auftrieb. Trotz aller Anstrengungen wird es nicht möglich sein, die Flut des Nationalismus einzudämmen und den Drang der muslimischen Regionen in Rußland nach herkömmlicher Befreiung zu unterdrücken. Der Krieg in Tschetschenien ist ein Beispiel dafür, was zu erwarten ist: Innerhalb des kommenden Jahrzehnts wird es in Dagestan, Abchasien, Adscharien, Kabardino-Balkarien und Tatarstan zu nationalistischen Kämpfen um Unabhängigkeit kommen. Nationalistische Bewegungen werden auch im südlichen China entstehen, vor allem in der Provinz Xinjiang.

Entgegen der herkömmlichen Meinung wird jedoch das Entstehen des muslimischen Nationalismus in Zentral-Asien den Untergang des blinden Fundamentalismus beschleunigen. Auch wird der Druck auf die älteren muslimischen Staaten zunehmen, wirklich islamische Alternativen zu den Herrschaftsformen der Moderne zu entwickeln und eine stärker auf Partizipation gestellte Regierungsform durchzusetzen. Die etablierteren Gruppen der islamischen Bewegung wie die Muslim-Bruderschaft und die Jamaat-e-Islami in Pakistan haben sich schon auf diese Zukunft eingestellt. Sie beginnen jetzt damit, ihre Anstrengungen auf gesellschaftliche und geistige Reformen zu konzentrieren und alternative Modelle und Strategien zur Lösung der drängenden Probleme von Armut, Arbeitslosigkeit und gesellschaftlicher Entwurzelung zu entwickeln. Die traditionellen Gemeinschaften im vor- bzw. nichtstaatlichen Bereich erhalten mehr Verfügungsgewalt, und damit wird die Grundlage geschaffen für einen künftigen

Übergang zu einer islamischen politischen Ordnung, die auf Konsens, Konsultation und Demokratie aufbaut [6].

Der importierte und aufgezwungene europäische Nationalismus und die damit verbundene Moderne haben in großen Teilen die globale muslimische Gemeinschaft - die Ummah - entrechtet; soziale und kulturelle Entwurzelung führten in extreme Armut. Der Fundamentalismus entstand als eine instinktive Reaktion gegen die Moderne; er förderte und verstärkte die militanten Traditionen des Islam. Die Muslime wissen jetzt aus Erfahrung, daß beide extreme Haltungen nichts zur Lösung ihrer Probleme beitragen. In dem neuen Diskurs, der in der muslimischen Welt begonnen hat, geht es um den «mittleren Weg», auf den der Koran so großen Wert legt: «So haben wir euch (Muslime) zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, damit ihr mit eurem Leben vor den Menschen Zeugnis ablegt für die Wahrheit» (2,143).

[1] A.L. Tibawi, Arabic and Islamic Themes (London 1976) 99-153: From Islam to Arab Nationalism.

[2] A. Hourani, A History of the Arab Peoples (London 1991) 308-311.

[3] Eine eindrucksvolle Schilderung dieses Vorgangs bringt D. Hillel, Rivers of Eden (London 1994).

[4] P. Manzoor, The future of Muslim politics: critique of the «fundamentalist» theory of the Islamic state, in: Futures 23 (3) 289-301 (1991).

[5] J. Keane, Power sharing Islam?, in: Azzam Tamimi (Hg.), Power Sharing Islam (London 1993) 22.

[6] Für nähere Ausführungen dazu siehe Z. Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London 1985), und den Beitrag Islam and the Future in: Futures 23 (3) 1991.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

ZIAUDDIN SARDAR

ist Schriftsteller, Rundfunkreporter und Kulturkritiker. Er ist Professor of Science and Technology Policy an der Universität Middlesex. Er ist beratender Herausgeber der Monatszeitschrift Futures und schreibt Beiträge für The Independent. Verfasser von zahlreichen Büchern. Anschrift: 1 Orchard Gate, London NW 9, Großbritannien.