N12<517585681 021
ubTÜBINGEN

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
Februar 1996
32. Jahrgang
Y 23000 F
Heft 1

CONCILIUM

Feministische Theologie weltweit

M.J.F. Rosado Nunes	Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie
E.M. Wainwright	Ein starkes Netz weben
T.M. Hinga	Zwischen Kolonialismus und Inkulturation
M. Jakobs	Feministische Theologie in Europa
M.E. Hunt	Heftige Gegenreaktion auf eine Feminismus-Konferenz
G. Anwar	Muslimisch-feministische Diskurse
Ch. Kabilsingh	Der feministische Diskurs im Buddhismus
A. Reinhartz	Diskurse der Feministischen Theologie im Judentum
A. Gnanadason	Die Kirche in Solidarität mit den Frauen: Utopie oder Zeichen der Glaubwürdigkeit?
J. Field-Bibb	Praxis kontra Ikone
D. Tracy	Feministisches Denken als Herausforderung für die Fundamentaltheologie
M. Vidal	Der Einfluß der Feministischen Theologie auf meine Konzeption der theologischen Ethik
N. Mette	Die Herausforderung der Feministischen Theologie für die Praktische Theologie im deutschen Sprachraum
J. Ching	Eine Stimme zur Feministischen Theologie
W.R. Burrows	Wie Feministische Theologie meine Welt veränderte
G. Dietrich	Die südasiatische feministische Theorie und ihre Bedeutung für die Feministische Theologie
R.S. Chopp	Evas Wissen
E.E. Green	Das Denken der Geschlechterdifferenz und die Theologie
M. Althaus-Reid	Die Anstößigkeit ihrer Lehre
M. Shawn Copeland	Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der Frauen

Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
32. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1996

INHALT

EINLEITUNG

Elisabeth Schüssler Fiorenza, Feministische Theologien in verschiedenen Kontexten .....

I. GEOGRAPHISCHE KONTEXTE

María José F. Rosado Nunes, Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie .....
Elaine M. Wainwright, Ein starkes Netz weben. Feministische Theologie/Thealogie im australischen Kontext .....
Teresia M. Hinga, Zwischen Kolonialismus und Inkulturation. Feministische Theologien in Afrika
Monika Jakobs, Feministische Theologie in Europa. Zwischen Bewegung und akademischer Institutionalisierung .....
Mary E. Hunt, Heftige Gegenreaktion auf eine Feminismus-Konferenz .....

II. RELIGIÖSE KONTEXTE

Ghazala Anwar, Muslimisch-feministische Diskurse .....
Chatsumarn Kabilsingh, Der feministische Diskurs im Buddhismus .....
Adele Reinhartz, Diskurse der Feministischen Theologie im Judentum .....
Aruna Gnanadason, Die Kirche in Solidarität mit den Frauen: Utopie oder Zeichen der Glaubwürdigkeit? .....
Jacqueline Field-Bibb, Praxis kontra Ikone. Frauen auf dem Weg zum Priestertum in der römisch-katholischen Kirche .....
David Tracy, Feministisches Denken als Herausforderung für die Fundamentaltheologie .....
Marciano Vidal, Der Einfluß der Feministischen Theologie auf meine Konzeption der theologischen Ethik .....
Norbert Mette, Die Herausforderung der Feministischen Theologie für die Praktische Theologie im deutschen Sprachraum .....
Julia Ching, Eine Stimme zur Feministischen Theologie .....
William R. Burrows, Wie Feministische Theologie meine Welt veränderte .....

III. KONTEXTE UNTERSCHIEDLICHER THEORIEN

Gabriele Dietrich, Die südasiatische feministische Theorie und ihre Bedeutung für die Feministische Theologie .....
Rebecca S. Chopp, Evas Wissen. Vom Widerstand der Feministischen Theologie gegen herrschende männliche Erkenntnismuster .....
Elizabeth E. Green, Das Denken der Geschlechterdifferenz und die Theologie .....
Marcella Althaus-Reid, Die Anstößigkeit ihrer Lehre. Bemerkungen zu einer Cuceb-Lehre der Feministischen Theologie in Europa .....
Mary Shawn Copeland, Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der Frauen 1(

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Feministische Theologie

Mary Shawn Copeland, New Haven/Conn. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge/MA.

Mitglieder der Sektion

M. Althaus-Reid, Edinburgh. M. Pilar Aquino, San Diego (USA). A. Carr, Chicago. M. Collins, Washin ton/D.C. D. Couture, Montréal. W. Deifelt, São Leopoldo (Brasilien). G. Dietrich, Madurai (Indien). M. D mais, Rimouski/Quebec. F. Elisondo Aragón, Madrid. I. Fischer, Graz. I. Gebara, Recife (Brasilien). E. Gree Gravina in Puglia (Italien). M. Grey, Southampton (Großbritannien). T.M. Hinga, Nairobi. M. Hunt, Silve spring/MD. A. Jensen, Tübingen. T. Karlsen-Seim, Oslo. M. Katoppo, Jarkarta Selatan (Indonesien). U. Kin Bristol. M.-J. Mananzan, Manila. S. Marcos, Cuernavaca (Mexiko). H. Meyer-Wilmes, Nijmegen. Ch. Schaur berger, Kassel. D. Singles, Lyon. R. Strobel, Fribourg. L. Troch, Breda (Niederlande). E.M. Wainwright, Ban (Australien).

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

32. Jahrgang 1996

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. Karl-Josef Kuschel, Tübingen. Nicholas Lash, Cambridge. Mary-John Mananzan, Manila. Nobert Mette, Paderborn. Johann Baptist Metz, Wien. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Mercy Amba Oduyoye, Princeton. John Panagopoulos, Athen. Aloysius Pieris, Gonawala Kelaniya. James Provost, Washington. Giuseppe Ruggieri, Catania. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge (USA). 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

Mary Shawn Copeland, New Haven/Conn./Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge MA (Feministische Theologie). Maureen Junker-Kenny, Dublin/Norbert Mette, Paderborn (Praktische Theologie). Karl-Josef Kuschel, Tübingen/Jürgen Moltmann, Tübingen (Ökumenik). Christian Duquoc, Lyon/Virgil Elizondo, San Antonio (USA) (Spiritualität). James Provost, Washington DC/Knut Walf, Nijmegen (Kirchenordnung). Giuseppe Alberigo, Bologna/Oscar Beozzo, São Paulo (Kirchengeschichte).

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: Feministische Theologie weltweit
Elisabeth Schüssler Fiorenza, Einleitung 1-2

Heft 2: Das Kind in der Mitte?
Maureen Junker-Kenny/Norbert Mette, Vorwort 111-113

Heft 3: Die Pfingstbewegung als theologische Herausforderung
Jürgen Moltmann/Karl-Josef Kuschel, Vorwort 207-208

Heft 4: Die Wallfahrt
Virgil Elizondo, Vorwort 297-299

Heft 5: Vom Leben zum Recht
James Provost/Knut Walf, Vorwort 381-382

Heft 6: Die russische Kirche und das Christentum im Westen
Oscar Beozzo/Giuseppe Alberigo, Einleitung 471-472

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

HAUPTBEITRÄGE[1]

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

Aleksi II. (Patriarch), Die Mission der russischen Kirche heute. Bericht auf der Synode vom 29. 11.–2. 12. 1994 (6) 576-578
Alberigo Giuseppe, Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft? (6) 567-575
Althaus-Reid Marcella, Die Anstößigkeit ihrer Lehre. Bemerkungen zu einer Cuceb-Lehre der Feministischen Theologie in Europa (1) 96-101
Anwar Ghazala, Muslimisch-feministische Diskurse (1) 39-44
Appy Dominique, «Pastoral do menor» in São Paulo (2) 196-201

Baud Philippe, Wallfahrt und Literatur (4) 336-343
Beal John B., Die Inkulturation des Kirchenrechts, «made in USA» (5) 415-421
Bernhard Jean, Über Eherecht und Rechtsprechung (5) 449-453
Beozzo Oscar, Der arme Migrant. Auf der Wanderschaft zu einer menschlicheren Existenz (4) 344-350
Borowoi Witali, Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Bedeutung für die russisch-orthodoxe Kirche (6) 558-566
Bridges John Cheryl, Heilung und Befreiung aus pfingstkirchlicher Perspektive (3) 238-242
Brink Hermann van den, Biblische Botschaft und Kirchenrecht. Eine fruchtbare Spannung (5) 383-388
Browning Don, Wie die Familie zum «liberalen Anliegen» in den USA wurde (2) 131-140
Bucher Anton A., Kinder als Subjekte (2) 141-147
Burrows William R., Wie Feministische Theologie meine Welt veränderte (1) 71-72

Carrasco David, Die auf eine heilige Reise gehen. Formen und Vielfalt der Pilgerschaft (4) 307-315
Ching Julia, Eine Stimme zur Feministischen Theologie (1) 70-71
Chopp Rebecca, Evas Wissen. Vom Widerstand der Feministischen Theologie gegen herrschende männliche Erkenntnismuster (1) 84-89

Dietrich Gabriele, Die südasiatische feministische Theorie und ihre Bedeutung für die Feministische Theologie (1) 73-83
Dunn James D.G., «Wiedergeboren»: Taufe und Geist aus protestantischer Sicht (3) 280-284

Elizondo Virgil, Geistheilung und Befreiung: die Antwort der Befreiungstheologie (3) 242-246
Elizondo Virgil, Wallfahrt und Pilgerfahrt als Feld der Pastoral (4) 368-373

Field-Bibb Jacqueline, Praxis kontra Ikone. Frauen auf dem Weg zum Priestertum in der römisch-katholischen Kirche (1) 58-65
Freyne Sean, Jesus, der Pilger (4) 315-321
Fouilloux Etienne, Katholische Ostkirchen und Uniatismus (6) 545-551

García-Rivera Alex, Die «pilgernde Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine Geschichte von zwei Altären (4) 359-367
Gaudemet Jean, Die Bischofswahl. Eine schwierige und wechselvolle Geschichte (5) 422-427
Gnanadason Aruna, Die Kirche in Solidarität mit den Frauen: Utopie oder Zeichen der Glaubwürdigkeit? (1) 53-58
Goedt Michel de, Die Interpretation eines Mystikers: Johannes vom Kreuz (4) 374-378
Green Elizabeth E., Das Denken der Geschlechterdifferenz und die Theologie (1) 90-95

Häring Hermann, Amt und Geist: eine katholische Antwort (3) 256-260
Hajjar Joseph, Der Einfluß der islamischen Gesellschaft auf das Kirchenrecht im arabischen Orient (5) 427-437
Hinga Teresia M., Zwischen Kolonialismus und Inkulturation. Feministische Theologien in Afrika (1) 20-26
Hollenweger Walter J., Von der Azusa Street zum Toronto-Phänomen. Geschichtliche Wurzeln der Pfingstbewegung (3) 209-216
Huels John M., Von der Praxis zum Gesetz (5) 397-402
Hunt Mary E., Heftige Gegenreaktion auf eine Feminismus-Konferenz (1) 33-38
Hunter Harold D., «Wir sind die Kirche». Neuer Kongregationalismus aus der Sicht der Pfingstbewegung (3) 217-220

Jakobs Monika, Feministische Theologie in Europa. Zwischen Bewegung und akademischer Institutionalisierung (1) 26-32
Jeggle-Merz Birgit, Initiation der Kinder in die Liturgie – Partizipation der Kinder an der Liturgie (2) 185-190
Jorissen Hans, Erwägungen zur Struktur des geistlichen Amtes und zur apostolischen Sukzession in ökumenischer Perspektive (5) 442-448

Kabilsingh Chatsumarn, Der feministische Diskurs im Buddhismus (1) 44-47
«(K)ein Jahrhundert des Kindes» (E. Key)? Zur Situation der Kinder in der Welt in den 90er Jahren – aus UNICEF-Berichten zusammengestellt von Norbert Mette (2) 114-117
König Franz Kardinal, Ökumenische Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen des Ostens aus Wiener Sicht (6) 520-529
Kotelnikow Wladimir, Die Vorrangstellung der monastischen Spiritualität (6) 485-492
Kuhn Karl-Christoph, Kirchenordnung statt Kirchenrecht? (5) 402-409

Land Steven J., Beten im Geist: eine pfingstkirchliche Perspektive (3) 266-272
Lanne Emmanuel, Die drei Rom (6) 479-484
Lossky Nicolas, Fruchtbarkeit und Widersprüche der russischen Emigration (6) 515-519

Macchia Frank D., Zungenrede und Prophetie: eine pfingstkirchliche Perspektive (3) 251-255
McGeady Mary Rose, Jugend in Gefahr: Die Covenant-House-Erfahrungen (2) 125-131
Melloni Alberto, Zwischen Ostpolitik und Ökumenismus. Die Beziehungen zwischen Rom und Moskau während des Zweiten Vatikanischen Konzils (6) 529-538
Mette Norbert, Die Herausforderung der Feministischen Theologie für die Praktische Theologie im deutschen Sprachraum (1) 69-70
Mette Norbert, Mit Kindern leben und glauben lernen (2) 177-184
Mieth Dietmar, Die Spannung zwischen Recht und Moral in der katholischen Kirche (5) 410-415
Moltmann Jürgen, Pfingsten und die Theologie des Lebens (3) 289-296
Moltmann-Wendel Elisabeth, Geist und Leib: feministische Antwort (3) 246-250
Mwaungulu Robert T., Inkulturation des römischen Kirchenrechts in Afrika (5) 438-442

Ntakarutimana Emmanuel, Kindsein im heutigen Zentralafrika. Zwischen «Tradition» und «Modernität» (2) 118-125

Örsy Ladislas, Klassische Philosophie und das Rechtsleben der Kirche (5) 389-397
Osipow Aleksi I., Die theologischen Grundgedanken der Slawophilen (6) 493-503

Panikkar Raimon, Eine Pilgerfahrt zum Kailâsh Mânasasaras (4) 331-335
Peukert Ursula, Intergenerationelle Solidarität (2) 162-169
Philibert Paul, Pilgerschaft zur Ganzheit: ein Bild christlichen Lebens (4) 350-359
Post Paul, Der moderne Mensch auf Pilgerfahrt. Ein christliches Ritual zwischen Tradition und (Post-)Moderne (4) 300-306
Power David N., In Geist, Verstand und Körper: eine katholische Antwort (3) 272-275
Provost James H., Strategien für die «Anwendung» des Lebens auf die Kirchenordnung (5) 462-468
Quesnel Michel, Taufe und Heiliger Geist: Was erbaut Kirche? – eine katholische Antwort (3) 285-288

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

ZB 191

Reinhartz Adele, Diskurse der Feministischen Theologie im Judentum (1) 47-53
Roccucci Adriano, Die Erfahrungen der russisch-orthodoxen Kirche während der Zeit des Sowjetregimes (6) 503-515
Rosado Nunes María José, Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie (1) 3-13

Schachowskoi D.M., Die Bedeutung der Taufe der Rus für die Entwicklung der russischen Kultur (6) 473-478
Seiler Dieter, Fides infantium - eine Umkehr (2) 154-162
Sepúlveda Juan, «Wiedergeboren»: Taufe und Geist aus pfingstkirchlicher Sicht (3) 276-280
Shawn Copeland Mary, Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der Frauen (1) 102-110
Sjablizew Georgi, Die Maßnahmen des Moskauer Patriarchats 1990–1992 zur Beilegung des interkonfessionellen Konflikts in der Westukraine (6) 551-558
Sjablizew Georgi, Die ökumenische Problematik in der russisch-orthodoxen Kirche und die Synode von 1994 (6) 538-545
Smith Foster Michael, Die Rechte des Kindes (2) 191-196
Sporschill Georg, Kirche als Anwältin der Kinder (2) 170-176

Teixeira Faustino, Neuer Kongregationalismus: eine katholische Antwort. Die Kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien (3) 221-232
Tracy David, Feministisches Denken als Herausforderung für die Fundamentaltheologie (1) 65-67

Vidal Jaime R., Die Pilgerschaft in der christlichen Tradition (4) 322-331
Vidal Marciano, Der Einfluß der Feministischen Theologie auf meine Konzeption der theologischen Ethik (1) 67-68
Volf Miroslav, Neuer Kongregationalismus: eine protestantische Antwort (3) 232-237

Wainwright Elaine M., Ein starkes Netz weben. Feministische Theologie im australischen Kontext (1) 13-20
Welker Michael, Wort und Geist - Geist und Wort: eine protestantische Antwort (3) 260-265
Weren Wim, Kinder bei Matthäus. Eine semantische Untersuchung (2) 147-154

Zanchini Francesco, Neue Tendenzen und Probleme der Kompetenz in der römische Kurie (5) 454-461

BEITRÄGE ZUR REIHE «CONCILIUM aktuell»

Chergé Christian de, Wenn ein A-Dieu in Aussicht steht (4) 379-380
Cheza Maurice, Bilanz der Afrikanischen Synode (2) 202-205

SACHREGISTER[2]

Abtreibung 7, 122, 192, 289, 345, 569
Ad gentes 439, 563
aggiornamento 58, 462, 466, 558f, 562, 569
Altes Testament 158, 215, 253, 262, 291, 295, 325, 428, 474
Amt 53, 217, 273, 543
Anthropologie 99, 118, 366, 485
- biblische 451
- sexistische 100
- theologische 61f
Antikommunismus 559, 562
Antisemitismus 107
Apartheid 107, 214
Apostel 61
Apostolicam actuositatem 563
Arbeit 569
Arbeitslosigkeit 126, 345, 348
Arme 4, 6, 74, 135, 142, 224f, 230, 242, 245, 271, 577
Armut 4, 56, 81, 115, 117, 126f, 132f, 136, 142, 181, 197, 213, 370
- absolute 116
Askese 179
Atheismus 500, 539
Atomkrieg 530
Auferstehung 158, 274, 293, 486, 488
- Jesu 185f, 251, 291, 318, 321
Aufklärung 142, 238, 244, 299, 328
Aufrüstung 116
Ausbeutung 7, 56, 117, 164, 346
- ökonomische 192
Auschwitz 337

Basisgemeinden, Kirchliche 4, 7, 9, 99, 211, 242
Befreiung 2, 6-8, 10, 23, 39, 60, 108, 227, 312, 355
- kulturelle 77
Befreiungsbewegungen 65
Befruchtung, künstliche 70
Behaviorismus 142
Bevölkerungswachstum 70, 116
Bibel 5f, 16, 22, 24, 61, 100, 105, 129, 148f, 156, 170, 189, 218, 220, 227, 238, 240, 254, 262, 269, 286, 338, 368, 375f, 476
Bioethik 569
Böse (das) 52
Brahmanismus 46
Buße 275
Bußsakrament 194, 286, 371, 373
Buddhismus 355f, 540f
Bund 52, 128
- neuer 406

Charismen 211, 218, 233f, 236, 253, 273, 287, 362, 557
Christentum 138f, 346
Christologie 64, 153, 211, 542

Dei Verbum 352
Demokratie 137f, 416
- aristotelische 137
Depositum fidei 572
Diakonie 210
Dialog 1, 13f, 16-18, 165, 521, 524, 544, 553, 559, 565
- ökumenischer 548
- theologischer 549, 555, 557
Dignitatis humanae 396, 405
Dogma 497
Dominum et Vivificantem 292
Dritte Welt 5, 22, 96, 112, 164, 210, 215, 218, 270f, 279, 471, 534
Dualismus 246f, 249

Ehe 133, 139, 384, 387, 394, 428, 438, 441
Ekklesiologie 212, 351, 359, 365, 367, 383f, 390, 416, 459, 493, 496, 517, 525, 572
- eucharistische 187
- orthodoxe 516
- vorvatikanische 360f
Elend 181, 197
Empfängnisverhütung 345, 569
Entfremdung 72, 97, 182
Entwicklungsländer 114f, 117
Entwicklungspsychologie 141-143, 146, 157
- kognitive 143
Episkopat 559
Erbsünde 143
Erinnerung, gefährliche 243
Erlösung 53, 100, 244, 251, 290, 292, 312, 314, 364f
Erste Welt 5, 7, 125, 270
Erster Weltkrieg 425, 508, 547
Ethik 87, 114, 212, 477
- christliche 408
- islamische 43
Ethnozentrismus 244
Eucharistie 62, 143, 194, 274f, 285, 325f, 334, 363, 398f, 440, 543
Euthanasie 569
Evangelikalismus 211
Evangelisation 120, 123, 368, 422
Evangelium 112, 125, 179, 196, 199, 238, 262, 270, 395, 450f, 474, 477, 479, 491

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

Vereinte Nationen 74, 195, 345, 520, 540
Vergebung der Sünden 274, 310
Veritatis splendor 61
Verkündigung 262
Verschuldung 114
Versöhnung 257, 286
Volk Gottes 59, 224, 237, 245, 253, 298, 372, 391, 395f, 404, 408, 474, 480
Völkermord 413
Volkskatholizismus 240
Volksreligiosität 226
Vorsehung 128

Weihe 408, 428
Welthandel 123
Wiedergeburt 282
Wort Gottes 188, 237, 240, 368-371, 478

Zeichen der Zeit 227
Zölibat 404
Zweiter Weltkrieg 363, 507f, 512, 536, 539, 575

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

Evangelium vitae 289
Evolution 162
Evolutionstheorien 139
Exegese 24, 147, 462
Exodus 176, 315, 345

Familie 126, 194, 569
FAO 197
Fasten 240
Filioque 571
Firmung 194, 283, 285, 398
Folter 192, 413
Fortpflanzung 7
Frauenkirche 248, 250
Friede 30, 60, 264, 334f, 355f, 474, 530, 545, 569, 575, 577
Fundamentalismus 77, 211

Gaudium et spes 59, 353, 451, 563
Gebet 159, 174, 188, 214, 240, 276, 311, 315, 322f, 325, 352f, 369, 371, 476, 485, 490f, 497, 544, 557
Gebote 497
Geburtenkontrolle 137
Gegenreformation 327f
Geisttaufe 211, 214, 255, 269, 273
Gentechnik 77, 569
Gerechtigkeit 22, 30, 42, 54, 60, 109, 167, 181, 192, 201, 212, 214, 223, 226, 242, 257, 264, 267, 269, 270f, 295, 314, 321, 348, 474, 502, 545, 578
- soziale 108, 134, 136f, 577
Geschwisterlichkeit 223
Gesetz 262, 270, 476
Gewalt 53, 56f, 77, 79, 81, 88, 116, 149, 197, 240, 250, 294, 345, 348, 554
- gegen Frauen 7, 80f, 100, 246f
- wirtschaftliche 57
Gewissen 451
Gewissensfreiheit 192, 410
Glaube 66, 112, 158-160, 178f, 181, 183, 185, 190, 201, 261, 267, 272, 312, 320, 347, 361, 373, 377, 386, 390, 402f, 406, 416, 471, 474, 495-497, 534, 543, 545, 572
Glossolalie 214, 257, 265f, 270
Gnade 211, 233, 257, 263, 267, 282-284, 352f, 364f, 371f, 375-377, 406, 408, 412, 473-476, 487, 491, 495, 497, 557
Gottebenbildlichkeit 405
Gottesdienst 272, 274, 559
Gotteserfahrung 245
Gottesliebe 181
Götzendienst 328

Häresie 474, 479, 499, 517, 540-542
Heil 282, 477, 497, 503, 543, 557
Heiliger Geist 128, 148, 153, 156, 211, 214, 233-237, 240f, 243f, 246-249, 253, 290f, 293-295, 318, 352, 368, 374, 377, 383, 386f, 398, 485f, 495f, 501, 503, 517, 570f
Heiliger Stuhl 195
Heilung 310, 313, 317, 329, 339, 369
Hermeneutik 24, 63, 72
- biblische 211
- der Wiedergewinnung 65
- des Verdachts 16, 23, 65f
- philosophische 87
Hinduismus 346, 355
Hoffnung 109, 266f, 321, 373, 497
Humanae vitae 61
Humanismus 486
Hunger 197

Ideologie 69, 85, 99, 505
- atheistische 575
- marxistische 559
- totalitäre 575
Imperialismus 21, 63
- kultureller 23
Individualethik 211
Inkarnation 109, 229, 254, 266, 322, 377, 438, 571
Inkulturation 228f, 388, 399
Islam 24f, 310, 339, 341, 346, 540f

Judentum 316, 346, 474
Jüngstes Gericht 239

Kapitalismus 7, 63, 139, 211
Katechese 462, 465
Katechumenat 154
Katholische Aktion 10
Katholizismus 494, 498-500, 540
Kenosis 352
Kindertaufe 155
Kirche 10, 28, 61-64, 71f, 75, 111f, 123, 129f, 132, 135, 137-139, 146, 155f, 174f, 182f, 185, 189-191, 195, 199, 243, 269f, 286f, 293, 298, 318f, 351, 368f, 372f, 475, 485, 494-496, 502f, 517, 571, 573
- der Armen 9, 215, 226, 243
Kirchenrecht 112, 138
Klasse 7, 72, 74f, 85, 97f, 132, 247
Koinonia 69, 334
Kolonialismus 21, 23, 25
Kolonisation 120, 123, 164
Kommunismus 471, 533-535, 562
Konsumismus 79
Kontemplation 189
Konzil
- Erstes Vatikanisches 391, 465, 540, 547
- von Chalkedon 428, 480f, 523
- von Ephesus 428, 542
- von Konstantinopel 480f
- von Nikaia 480
- von Trient 395, 445
- Zweites Vatikanisches 58-60, 62, 64, 71, 185, 187, 222, 262, 329, 351-353, 355f, 369, 389, 395, 398f, 402, 404, 406, 426, 439, 444f, 451f, 456, 458, 462, 466f, 522, 524f, 540, 553, 558, 568-570, 574
Konziliarität 525
Koran 326, 434f
Krankensalbung 194, 266
Krankheit 115f
Kreuz 251, 258, 291
Kreuzigung Jesu 251
Kreuzzüge 326, 330, 337, 340
Krieg 79, 116f, 122, 211, 337, 344, 355, 559, 569
- heiliger 326
- kalter 514, 520, 522
Kulturanthropologie 87

Lehramt 61, 288, 403, 406, 409, 413
Leib Christi 495
- Mystischer 432
Liebe 85, 109, 129f, 200, 264, 266f, 270, 278, 298, 310, 342, 348, 406, 412f, 451, 477f, 485, 487, 491, 496f, 499-501, 545, 578
- Christi 251, 253
- Gottes 369
Liturgie 48, 51, 56, 60, 112, 176, 183, 210, 256, 272-274, 284, 462, 559
- feministische 52
Logos 254
Lumen gentium 69, 187, 351, 362f, 391, 445

Manichäismus 227
Marxismus 6f, 132, 506
Mater et magistra 559
Materialismus 45
Medellín 222
Medien 117, 124, 142
Menschenrechte 6, 191, 194, 227, 405, 409, 412, 557
Menschenwürde 405, 408
Militarismus 56
Mission 212, 292
Mönchtum 559
Monogamie 138
Monophysitismus 542
Monotheismus 315, 434
- jüdischer 49

Moral
- autonome 408
- christliche 138
Mulieris dignitatum 61f
Mystici Corporis 363, 403

Nachfolge Jesu 111, 223, 226, 281, 292, 352
Nächstenliebe 181, 201, 229, 275, 352, 362, 474, 476
Nationalismus 351, 522
Naturrecht 195
Naturwissenschaften 315
Neo-Kolonialismus 21
Neues Testament 63, 217, 246, 253-255, 283, 286, 325, 351, 479, 521, 571
Neuevangelisierung 221
Nostra aetate 355

Offenbarung 42, 149, 218, 224, 239, 257, 262, 270, 291, 293, 313, 352, 372, 376, 574
Ökofeminismus 75
Ökologie 75, 569, 577
Ökonomie 99, 577
Oktoberrevolution 328, 504, 509, 516, 521
Ökumene 252, 462, 465, 525, 563
Ökumenischer Rat der Kirchen 54, 57, 212f, 217f, 289, 522, 525, 540, 543, 563
Option für die Armen 4, 75, 231, 243
Opus Dei 59, 64
Orthodoxie 96, 331
Orthopraxis 96, 331, 335

Pacem in terris 59, 559
Pantheismus 493, 541
Papst 391, 397, 497
Parusie 239, 266, 290, 572
Paternalismus 21
Patriarchat 5, 7, 23f, 63, 70, 73-76, 80-82, 250
Philosophie 65, 144, 315
- neoplatonische 352
Pneumatologie 212, 289
Polygamie 440
Polygynie 138f
Praxis 6, 66, 69, 331
Priesterweihe 56, 123
Primat des Papstes 465, 525
Produktionsverhältnisse 132
Prophetie 253f, 266, 270
Protestantismus 499f, 540
Psychoanalyse 145, 154f, 166
Psychologie 145, 157, 353, 366

Rassismus 23, 25, 36, 56f, 72, 107, 210, 212, 214, 244, 247, 345
Rationalismus 500
Rechtfertigung 277, 282, 406, 571
Reformation 156, 215, 262, 274, 299, 327, 365, 498
Reich Gottes 63, 99, 111, 153, 170, 179, 222f, 239, 241, 244, 247, 253, 267, 270-275, 289, 291, 293, 295, 364, 366, 407, 478, 573
Religion 14, 54, 70, 102, 137f, 174, 178f, 298, 315, 334, 495, 508, 541
- monotheistische 346
- nichtchristliche 355
Religionsfreiheit 83, 192, 396, 409, 465, 507
Religionskriege 565
Religionsphilosophie, russische 518
Religionswissenschaft 14, 70
Rerum novarum 450
Revolution, Französische 328

Sacrosanctum Concilium 187, 398
Sakramente 129, 155, 234, 265, 270, 274, 283, 285, 288, 364, 366, 375, 406, 474, 495, 502f, 571
Schamanismus 240
Scheidung 126f, 133f, 387, 569
Scholastik 493

Schöpfung 77, 81, 239f, 254, 261, 267, 270, 274, 371, 374, 498
- neue 235, 244, 316
Schöpfungstheologie 76
sensus fidelium 391, 413
Septuaginta 149
Sexismus 6, 23-25, 32, 72, 244, 247
Sexualethik 211
Sexualität 7, 63, 230, 384, 450
- voreheliche 440
Sohn Gottes 149
sola scriptura 571
Solidarität 1, 25, 77, 98, 100, 103, 108, 118, 153, 167, 200f, 229f, 258, 305, 324, 329, 347f, 355, 358, 512
Sozialethik 211f
Sozialismus, historischer 76, 221
Soziallehre 559, 569
Soziologie 99, 315
Spiritismus 240
Spiritualität 14f, 25, 55, 66, 76, 229, 240, 259, 266, 271, 274, 294, 526
- des Kreuzes 245
- feministische 248
- orthodoxe 341
- weibliche 16
Subsidiarität 442, 460
Sühneopfer Christi 266
Sünde 6, 85, 100, 148, 214, 245, 269, 278, 314, 320, 342, 352, 364, 408, 476, 486, 488
- Strukturen der 99
Sündenfall 240
Synkretismus 25, 543

Taoismus 541
Taufe 154-157, 173, 192, 194, 211, 259, 266, 272, 274, 398, 408, 440, 497, 543
- Christi 291
Theismus 315
Theologie 14-16, 48, 51, 55, 64f, 75, 144, 284, 298, 418
- der Dalit 74f
- der Befreiung 4, 6f, 10, 12, 27, 65f, 69, 74, 77, 132, 211f
- der Dritten Welt 23
- der Ikone 519
- islamische 43
- narrative 218f
- negative 341
- ökumenische 574
- Politische 27, 66
- systematische 8
Theorie 66, 69, 331
Tiefenökologie 75
Tod 116, 156, 168, 292, 311f, 332, 384, 486
- Jesu 63, 185f, 265, 292, 319, 487
Todesstrafe 192, 569
Tora 111, 153, 170, 318
Tradition 137, 156, 275
Treue Gottes 128
Trinität 239, 266
Trinitätstheologie 211
Tugenden, theologale 347

Umkehr 245, 273, 352, 364
Umweltzerstörung 116, 355
Unfehlbarkeit 62, 391, 497, 547
Ungerechtigkeit 21, 56, 132
- soziale 46
- wirtschaftliche 56
Unitatis redintegratio 446, 522
Unterdrückung 2, 6f, 22, 39, 55f, 72, 74, 77, 85, 102, 105-109, 245, 253, 554, 568
- der Frauen 43, 88
- des Denkens 63
Unterernährung 115f
Unterscheidung der Geister 287
Ut unum sint 453
Utopie 99, 168, 314, 478, 505

Vereinte Nationen 74, 195, 345, 520, 540
Vergebung der Sünden 274, 310
Veritatis splendor 61
Verkündigung 262
Verschuldung 114
Versöhnung 257, 286
Volk Gottes 59, 224, 237, 245, 253, 298, 372, 391, 395f, 404, 408, 474, 480
Völkermord 413
Volkskatholizismus 240
Volksreligiosität 226
Vorsehung 128

Weihe 408, 428
Welthandel 123
Wiedergeburt 282
Wort Gottes 188, 237, 240, 368-371, 478

Zeichen der Zeit 227
Zölibat 404
Zweiter Weltkrieg 363, 507f, 512, 536, 539, 575

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

Einleitung

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Feministische Theologien in verschiedenen Kontexten

Während der vergangenen zehn Jahre entstanden an verschiedensten Orten der Welt viele verschiedene Richtungen Feministischer Theologie, so daß es nicht länger angemessen ist, von Feministischer Theologie im Singular zu reden. Feministische Theologien - als Begriff im Plural gefaßt - erlauben uns, einen kleinen Einblick in den bunt gewebten Stoff von feministisch-theologischem Denken und religiösem Ringen - weltweit - zu bekommen. Deshalb scheint es mir gerechtfertigt, hier einen Moment innezuhalten, um über die vergangenen zehn Jahre Feministischer Theologie in CONCILIUM nachzudenken. Diese Ausgabe möchte nicht nur feministisch-theologisches Ringen und intellektuelle Leistungen während des vergangenen Jahrzehnts feiern, sondern auch zukünftige Wege Feministischer Theologie in verschiedenen kulturellen und religiösen Kontexten skizzieren. Deshalb ist es das Ziel dieser Ausgabe von CONCILIUM, einen Ort des Gesprächs oder einen «imaginären Runden Tisch» für die vielfältigen Formen und Artikulationen Feministischer Theologie zu schaffen.

Wir laden die LeserInnen ein, an diesem imaginären Runden Tisch teilzunehmen, bei dem verschiedene Stimmen Feministischer Theologie wichtige theologische Angelegenheiten, theoretische Spannungen und praktische Konflikte diskutieren und einschätzen. Wir verstehen solche Unterschiede und Spannungen nicht als unbewegliche, feststehende Positionen, sondern als kreative Möglichkeiten für Solidarität und Dialog. In einem Kontext von wachsendem «fundamentalistisch-nationalistischem» Widerstand gegen Frauen, besonders gegen die marginalisierten und unterdrückten, und gegen religiöse und politische feministische Bewegungen wollen die Autorinnen einer größeren Öffentlichkeit das reichhaltige Gedankengut und die Möglichkeiten Feministischer Theologie mitteilen. Sie bieten nicht einfach Beschreibungen, sondern auch kritische Analysen der Ausführungen und des Ringens von feministischen Theologien in verschiedenen geographischen Kontexten und besonderen religiösen Situationen. Diese Aufsätze analysieren nicht nur unterschiedliche kulturelle, sondern auch unterschiedliche theologisch-religiöse Sinnzusammenhänge und artikulieren besondere gesellschaftliche Standpunkte. Wir hoffen, daß dieser theologische «Runde Tisch» die reichen theoretischen und praktischen Möglichkeiten für feministische Theologien in den neunziger Jahren aufzeigt und LeserInnen dazu anspornt, nicht nur im Gespräch zu bleiben, sondern auch «Unterschiedlichkeit in Solidarität» in ihren eigenen Kontexten des Ringens zu praktizieren.

Im Licht der religiösen und gesellschaftspolitischen Kontexte unseres Theologisierens ist es auch angebracht, den gesellschaftlich-institutionellen Ort Feministischer Theologie in CONCILIUM zu untersuchen. Die erste Ausgabe von CONCILIUM mit dem Thema «Feministische Theologie» erschien vor zehn Jahren (1985). Während des vergangenen Jahrzehnts hat CONCILIUM seine eigene theologische Stimme und seinen eigenen Ansatz bei der Entwicklung Feministischer Theologie eingebracht. Von Anfang an mußte Feministische Theologie in CONCILIUM nicht nur um ihre Berechtigung, ihre Integrität und ihre Unabhängigkeit kämpfen, sondern auch um ihren eigenen theologischen Ausdruck. Obwohl es Druck in die gegenteilige Richtung gab, ist Feministische Theologie nicht als Frage, wie

man «Frauen in der Kirche» anspricht, oder als Theologie von Frauen für Frauen, oder noch zeitgemäßer als «Geschlechtertheologie» begrifflich zu fassen gewesen. Sie wurde vielmehr artikuliert und ausgeführt als kritische Feministische Theologie der Befreiung mit verschiedenen theologischen Akzenten und in unterschiedlichen kulturell-religiösen Sprachen. Als solche wurde sie nicht im Sinne traditioneller theologischer Disziplinen entworfen, die die Diskussion eines theologischen Themas mit einem Schriftverweis beginnen, dann zu dogmatischen Aussagen übergehen und ihre Ausführungen mit einer praktischen Anwendungshilfe beenden.

Die verschiedenen Ausgaben von CONCILIUM zu Feministischer Theologie haben versucht, den Ansatz einer kritischen Feministischen Theologie der Befreiung zu verkörpern und ihr den Weg zu ebnen, einer Theologie, die mit der systematisch reflektierten Erfahrung von Frauen beginnt und folglich unterschiedliche Perspektiven und gesellschaftlich-religiöse Standpunkte ausdrückt.

Konsequenterweise lag der Schwerpunkt jeder einzelnen Ausgabe, die bis jetzt erschienen ist, auf den verschiedenen Formen und entscheidenden Punkten der Unterdrückung von Frauen und den unterschiedlichen Kämpfen um Befreiung. Es wurden theologisch Themen wie: «Frauen - unsichtbar in Kirche und Theologie»; «Frauen, Arbeit und Armut»; «Mutterschaft: Erfahrung, Institution, Theologie»; «Gibt es ein besonderes Wesen der Frau?»; «Gewalt gegen Frauen» von verschiedenen gesellschaftlichen Standpunkten und von unterschiedlichen feministischen Perspektiven her untersucht. Dabei versuchten die Autorinnen, feministisch-theologische Analysen und geistliche Visionen in verschiedensten Erfahrungen von unmenschlicher Erniedrigung von Frauen und der Überwindung solcher Situationen zu verankern, statt sie anhand traditioneller theologischer Kriterien und Standards zu bewerten. Statt feministische Erfahrung und theologische Reflexion im Sinne der von Männern geprägten Hauptströmung der Theologie zu bewerten (Die Autorin benutzt hier im Englischen ein Wortspiel, indem sie das Wort «main-» in «mainstream» = «Hauptströmung» durch «male-» = «männlich» ersetzt. Anm. d. Übers.), versuchten sie die traditionelle Theologie derart herauszufordern und zu verwandeln, daß die Erfahrung von in vielfältiger Weise unterdrückten Frauen ins Zentrum der theologischen Reflexion rücken kann. Ein in solcher Weise kritischer theologischer Ansatz hatte eine interdisziplinäre, ökumenische, interreligiöse und interkulturelle Methode zur Folge, welche die traditionellen Grenzen akademischer oder kirchlicher Theologie überschreitet.

Wir sind stolz darauf, daß die verschiedenen Ausgaben von CONCILIUM zu Feministischer Theologie einen anderen, «neuen Weg» des Theologietreibens geebnet haben, und möchten den Mitgliedern der Sektion Feministische Theologie für ihre Arbeit und ihre Unterstützung danken. Auch wenn die Existenz und die Integrität von Feministischer Theologie in CONCILIUM weit davon entfernt ist, abgesichert zu sein, hoffen wir doch, daß wir in der Lage sein werden, dieses einzigartige Forum unterschiedlicher feministischer Theologien in den kommenden Jahren zu schützen, damit die LeserInnen weiterhin diese «neuen» theologischen Stimmen weltweit in ihren unterschiedlichen geistlichen Abwandlungen hören können.

Aus dem Englischen übersetzt von W.E. Schmidt M.A.

María José F. Rosado Nunes

Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie*

«Als ich zum ersten Mal zu einem befreundeten großen Theologen sagte: ‹Du irrst dich›, bekam ich einen Schreck: Ich meinte, eine andere Person, aber nicht mich selbst sprechen zu hören. Er wurde bleich, als wäre auch er erschrocken. Es war nicht das erste Mal, daß ich über irgendwelche Aspekte der Theologie anders dachte als er, aber ich hatte nie gewagt, dies zu äußern. Ich hatte in meinem Leben einen Sprung gemacht. (...) Statt Echo zu sein, war ich Stimme geworden» [1].

Zur Einführung in das Thema

Weibliche Kühnheit zeigt sich auf unserem Kontinent sehr früh im kirchlichen Bereich und sogar auf einem den Frauen damals absolut verbotenen Gebiet: der Theologie. Im 17. Jahrhundert, und zwar vom 12. November 1651 bis zum 17. April 1695, lebte in Mexiko eine außergewöhnliche Frau: Sor Juana Inés de la Cruz. Von ihr behauptet Couch, sie sei «die erste Theologin in Amerika, in Nord- und Südamerika», gewesen [2].

Obgleich seit ihrem Tod drei Jahrhunderte vergangen sind, wird diese Frau durch ein Element ihrer Biographie ganz aktuell oder, wie Octavio Paz sagt, in traurigem Sinn «modern». Am Ende ihres Lebens wird Sor Juana gezwungen, die intellektuelle Arbeit aufzugeben und sich von ihrer Bibliothek zu trennen, und sie verbringt ihre Nächte mit «Bußübungen und Züchtigung». Die «Umkehr», die ihr das Heilige Offizium auferlegt, ist tatsächlich ihre Demütigung und das Eingeständnis ihres Scheiterns. Dies ist das Ergebnis des Mutes dieser Frau aus dem 17. Jahrhundert, die für den Zugang der Frauen und insbesondere der Ordensfrauen zur vollen Erkenntnis eintrat. Wie sollte man sich da nicht an die «Einladung» zum Studium und das «Schweigen» erinnert fühlen, das am Vorabend des 21. Jahrhunderts Schwester Ivone Gebara auferlegt worden ist, wenn man die Worte von Octavio Paz über Sor Juana liest:

«Ihr Los als Schriftstellerin, gestraft von Prälaten, die von der Wahrheit ihrer eigenen Ansichten überzeugt waren, erinnert uns, Menschen des 20. Jahrhunderts, an das Schicksal des freien Intellektuellen in Gesellschaften, die von einer Orthodoxie beherrscht und von einer Bürokratie verwaltet werden» [3].

Gleichzeitig könnte man auch an den Fall Boff in Brasilien, an Uta Ranke-Heinemann und viele andere Frauen denken, denen es gegenwärtig verboten ist, an theologischen Hochschulen zu lehren oder an Klerikern vorbehaltenen Kursen teilzunehmen, und deren Namen und Geschichte wir noch nicht einmal kennen.

Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie

Die 60er bis 80er Jahre unseres Jahrhunderts markieren in Lateinamerika eine Phase, in der die Frauen sich stark mobilisieren. Im Kampf um die Bürgerrechte angesichts einer Situation wachsender Armut und angesichts von Militärdiktaturen sticht die weibliche Bevölkerung auf dem lateinamerikanischen Kontinent durch ihre starke politische Beteiligung hervor. Auf dem religiösen Gebiet ist diese Phase im Bereich der katholischen Kirche und bestimmter evangelischer Kirchen durch die

Entstehung und Ausbreitung der kirchlichen Basisgemeinden (CEBs) und den sie legitimierenden Diskurs, die Theologie der Befreiung, gekennzeichnet. Bedeutende Teile der weiblichen katholischen Bevölkerung sind im Projekt des Aufbaus einer «Kirche der Armen» engagiert.

In diesem gesellschaftlich-kirchlichen Kontext entsteht in Lateinamerika die Produktion von Theologie durch Frauen. Der gleiche Prozeß, der Katholikinnen - Laiinnen aus dem einfachen Volk und Ordensfrauen - zum Aufbau der kirchlichen Basisgemeinden mobilisiert, bindet schließlich auch einige Frauen in den Prozeß des Theologietreibens ein. Dieser Zugang zur Theologie eröffnet sich jedoch erst in den 80er Jahren, er folgt also der Dynamik der Integration der Frauen in die kirchlichen Basisgemeinden und dem Aufkommen der Theologie der Befreiung, die in den 60er und 70er Jahren ihren Anfang nehmen.

Die ersten Veröffentlichungen von Theologinnen bestehen aus Artikeln, die in Fachzeitschriften für Pastoral erscheinen oder eine Auswahl befreiungstheologischer Texte zusammenstellen. Die Theologie der Befreiung bildet den Bezugsrahmen für das theologische Denken dieser Frauen. Seit 1979 werden verschiedene Begegnungen und Seminare auf lateinamerikanischer Ebene veranstaltet und führen Frauen zusammen, die mit den christlichen Kirchen verbunden sind. Das erste Treffen findet in Mexiko an einem für die Frauen besonders bedeutsamen Ort statt, nämlich in der Nähe von Tepeyac. Hier, auf dem heiligen Berg, pflegte die Göttin-Mutter Tonantzin das von den weißen europäischen Invasoren unterdrückte Volk der Azteken zu trösten [4].

Im Schlußdokument der Konferenz heben die Teilnehmerinnen im Anschluß an eine positive Bewertung der kirchlichen Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung die von den Frauen in der Kirche und in der Gesellschaft im allgemeinen erlebte Unterdrückungssituation hervor. Sie stellen fest, daß «ein spezifischer Beitrag aus der Sicht der Frau» bei der Erarbeitung von Theologie fehle, und fordern eine aktive Beteiligung der lateinamerikanischen Frauen als intellektuelle Autorinnen am Prozeß der Volksbewegung. Es folgen eine Reihe von weiteren Versammlungen: 1981 in San José, 1983 in Managua, 1984 in Bogotá, 1985 in Buenos Aires, 1986 in Oaxtepec. Diese Begegnungen führen Frauen verschiedener christlicher Konfessionen zusammen und werden von internationalen ökumenischen Organisationen wie der EATWOT (Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-TheologInnen) angeregt und getragen.

Die in Lateinamerika und insbesondere in Brasilien von Frauen erarbeitete Theologie weist typische Merkmale auf, die sich aus dem gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext ergeben, in der sie entwickelt wird. Erstens handelt es sich um eine Theologie, die die derzeit im katholischen religiösen Bereich vorherrschende Position der engagierten Kreise widerspiegelt und deren Diskurs und pastorale Praxis sich den «aus der Gesellschaft Ausgeschlossenen» zuwendet, die allgemein als «die Armen» bezeichnet werden. Die Theologinnen entwickeln keine eigene Methode. Der Theologie der Befreiung folgend, gehen sie von der Option für die Armen und dem Engagement in einer Befreiungspraxis aus. Erschienen - oder verschwanden - die Frauen anfangs in der Weise, daß sie mit dem «Volk» verschmolzen, so ging der Diskurs der Theologinnen allmählich dazu über, das Spezifische an der Situation der armen Frauen zu untersuchen. Eine Reihe von Texten weist auf die Armut der Frauen als ein Thema des Theologietreibens hin. Sie sprechen von der «Option für die Armen» als einer «Option für die arme Frau». Indem sie zu Subjekten des Theologietreibens werden, machen sie in einer überraschenden Innovation die Situation derer, die unter den Ausgeschlossenen wiederum ausgeschlossen sind, nämlich die Frauen der Schichten des einfachen Volkes, zum Gegenstand ihrer theologischen Arbeit. Damit heben sie ihren Diskurs von dem der Theologen ab, die sich mit «den Armen» beschäftigen, ohne irgendwie auf die von der Situation als Mann oder als Frau - wie vom Merkmal der Rasse - abhängige besondere Art und Weise einzugehen, in der die Armut diese sozialen Kategorien betrifft und wie sie von ihnen erlebt wird.

Abgesehen von diesem Charakteristikum der

Verbundenheit mit der Alltagspraxis der Frauen, die aus der Schicht des einfachen Volkes stammen, kennzeichnet ein zweites Merkmal die weibliche theologische Arbeit zumindest in Brasilien: das Schaffen wichtiger Räume für Begegnung und Diskussionen der Theologinnen untereinander. 1985 findet die erste nationale Konferenz über «die theologische Produktion von Frauen innerhalb der christlichen Kirchen» statt. Mehrere andere folgen. Christliche Frauen - Theologinnen, Pfarrerinnen und pastorale Mitarbeiterinnen an der kirchlichen Basis - versammeln sich in regelmäßigen Abständen zu regionalen und nationalen Konferenzen, um «aus der Sicht der Frauen» über wichtige Aspekte des Glaubens zu diskutieren. Außerdem werden institutionelle Räume erobert, und an den theologischen Fakultäten und Universitäten wächst die Zahl der Studienzentren, Zellen oder ähnlicher Zusammenschlüsse. Als Ergebnis der Bemühungen einer organisierten Gruppe von Theologinnen wird am IMES (Instituto Metodista de Ensino Superior) in São Bernardo do Campo ein «feministischer Lehrstuhl» eingerichtet. Die Gründung dieser Gruppen steht im Kontext des Kampfes der Frauen darum, daß ihr Recht auf vollen Zugang zu allen Wissensgebieten und zur Entwicklung des Denkens anerkannt wird. Es handelt sich um eine wichtige politische Errungenschaft, die sich nicht auf den Bereich der Theologie beschränkt. Im ganzen Land wurden in den letzten Jahren zahllose universitäre Zentren für «Gender Studies» geschaffen.

Ein drittes Merkmal der Studien, die in Brasilien auf dem Gebiet der Theologie von Frauen betrieben werden, ist die Entwicklung, die im biblischen Bereich stattgefunden hat. Unzählige Veröffentlichungen über «Frauen in der Bibel» versuchen, die herausragenden weiblichen Gestalten der «Heilsgeschichte» der Vergessenheit zu entreißen und aufzuzeigen, wie wichtig ihre Präsenz und ihr Handeln für den Weg des «Volkes Gottes» gewesen sind. Die biblischen Studien beschränken sich jedoch nicht auf ein solches Wiedersichtbarmachen hervorragender weiblicher Persönlichkeiten. Vielmehr legen sie Wert auf eine umfassende Neuinterpretation der gesamten Heiligen Schrift zugunsten der Frauen, die diese als Protagonistinnen des «Heilshandelns» - in der vollen Bedeutung des Wortes - erkennbar macht.

Eine Feministische Theologie?

Die Klassifizierung der von Frauen in Lateinamerika entwickelten Theologie als «feministisch» wirft viele Fragen auf[5]. Unter den Theologinnen selbst gibt es einige, für die eine solche Einteilung zweifelhaft ist. Eine Position, die der linker Kreise sehr ähnlich ist, bringt sie dazu, den Feminismus mit einer «bürgerlichen, mit der Ersten Welt verbundenen» Bewegung gleichzusetzen und damit ihre Gültigkeit für uns in Frage zu stellen. Oder aber sie führt dazu, daß sie den Frauenbewegungen in unserer Region Merkmale zuschreiben, die für die Realität der Dritten Welt so spezifisch sind, daß die Bezeichnung «feministisch» nicht mehr angemessen erscheint. Diese Diskussion geht im übrigen durch die feministische Bewegung in Lateinamerika hindurch. Manche Gruppen beschreiben sich als im eigentlichen Sinn «feministisch», während andere sich als «Frauenbewegungen» bezeichnen.

Doch unter Theologinnen, die feministischen Gruppen näher stehen, stellt sich diese Frage anders; sie sprechen von der Notwendigkeit, einen eigenen, d.h. unmittelbarer auf die von der feministischen Bewegung aufgeworfenen Fragen eingehenden, theologischen Diskurs zu entwickeln. Auf der Vierten Feministischen Konferenz für Lateinamerika und die Karibik 1987 nahmen diese Frauen, die meisten von ihnen in kirchlichen Basisgemeinden und Frauenorganisationen engagiert, an einem Workshop über Feminismus und die Kirchen teil. Das von ihnen erarbeitete Schlußdokument enthält eine Analyse des Patriarchats innerhalb der kirchlichen Institutionen der Region und schlägt Wege vor, die von den Frauen selbst im Sinne einer Theologie und einer rituellen Praxis entwickelt werden sollen. Die Teilnehmerinnen erklären: *«Wir müssen die Angst davor überwinden, unsere eigene Theologie zu entwickeln; wir müssen unsere eigenen Erfahrungen in unseren christlichen Gemeinschaften interpretieren und systematisieren»*[6].

Nachdem sie den positiven Beitrag der lateinamerikanischen Kirchen auf dem Gebiet der Menschenrechte und der Kämpfe um soziale Gerechtigkeit hervorgehoben haben, betonen sie die bedeutende Rolle der Theologie der Befreiung, insofern sie ungerechte Verhältnisse aufgedeckt und die *«Macht der Armen, die Gesellschaft zu verändern»* bekräftigt hat. Aber, wenden sie ein, *«wir protestieren gegen die Tatsache, daß die Theologie der Befreiung die spezifische Unterdrückung der Frauen nicht in nennenswerter Weise behandelt hat; deshalb halten wir die Entwicklung einer feministischen Befreiungstheologie für dringend geboten»*.

Auch die nordamerikanische Theologin Beverly Harrison unterstreicht diese Ambivalenz der Befreiungstheologie. Nachdem sie die Solidarität der Feministinnen mit den BefreiungstheologInnen bekräftigt hat, für die die Theologie eine Reflexion über die Praxis, über den Kampf um Befreiung, ist, ruft sie aus: *«Aber wir müssen euch Lateinamerikanern auch sagen, daß ihr, wann immer ihr euch mit der Macht beschäftigt, ob es sich nun um kirchliche Hierarchien oder um theologische Vereinigungen handelt, und wann immer ihr zum Ausdruck bringt, was ihr über jene Macht zu sagen habt, so sprecht, daß die Frauen unsichtbar sind ...»* [7].

Die peruanische Theologin Rosa Trapasso fährt in der gleichen kritischen Linie fort: *«Mir scheint, daß es der Theologie der Befreiung nicht gelingt, die Wurzeln der Unterdrückung von Grund auf in Frage zu stellen oder das Zusammenwirken zwischen den verschiedenen Formen von Unterdrückung in einer Gesellschaft wie der peruanischen gründlich zu analysieren»*. Und sie nennt die Ursachen für diesen Mangel: *«Da die Theologie der Befreiung im allgemeinen unter der Leitung männlicher Theologen steht, fordert sie die herrschenden machistischen Strukturen nicht heraus, und dies beschränkt sie in ihren Möglichkeiten, effektiv zur Veränderung beizutragen. (...) Dieses Modell kann nur durch den Willen aufgebrochen werden, die von der Kirche begangene Sünde des Sexismus zu untersuchen und die patriarchalischen Strukturen zu kritisieren, die der Unterdrückung in der Gesellschaft zugrunde liegen»* [8]. Es ist jedoch bezeichnend, daß die Aussage dieser Theologin in dem sie wiedergebenden Text als Anmerkung erscheint und als eine Stimme dargestellt wird, die im Chor der lateinamerikanischen Theologinnen Dissonanz erzeugt, denn viele von ihnen *«wollen den männlichen Theologen und ihrem Diskurs nicht widersprechen»* [9]. Ohne sich direkt auf die Befreiungstheologie zu beziehen, erklärt auch eine brasilianische Theologin: *«In ihrer Mehrheit arbeiten die Theologinnen [in Lateinamerika] mit von Männern erarbeiteten Vermittlungen und wagen es noch nicht, diese Vermittlungen aus einer weiblichen Position heraus zu kritisieren, um den eroberten Raum nicht wieder zu verlieren»* [10].

Die verschiedenen Positionen der lateinamerikanischen Theologinnen erlauben uns, zum einen ihre starke Verbundenheit mit der Theologie der Befreiung und zum anderen die durch diese Verbindung hervorgerufenen Probleme zu erkennen. Das, was auf methodologischer Ebene die Einbeziehung der «Erfahrung der Frauen» in den theologischen Diskurs ermöglichte, war der von der Befreiungstheologie vollzogene Bruch, der darin bestand, daß man die theologische Reflexion eher an die Praxis der Glaubensgemeinschaften knüpfte als an die Entwicklung eines dogmatischen Diskurses. *«Wir wissen, daß uns niemand beachten oder auf das hören würde, was wir sagen, wenn es nicht eine Menge von Protesten von seiten männlicher Theologen gegen die herrschenden theologischen Paradigmen gäbe»* [11].

Die methodologische Aufwertung der «Realität» durch die Theologie der Befreiung ermöglichte es den Theologinnen, die konkrete Erfahrung der Frauen zum «hermeneutischen Schlüssel» für die Neuinterpretation der Bibel und der religiösen Traditionen zu machen. Allerdings taucht ein Problem auf, wenn man versucht, diese «Erfahrung» der Frauen zu definieren. *«In die von den fortschrittlichen lateinamerikanischen Strömungen angeregte Mystik/Politik ist die Frau in ihrer Gleichheit und Unterschiedlichkeit noch nicht hereingebrochen. Das Hereinbrechen des Armen hat das Hereinbrechen der Frau noch nicht wirklich in seinen Wesenskern integriert»*, sagt Gebara. Während die Befreiungstheologie den Marxismus als «Instrumentarium für die Analyse der Wirklichkeit» benutzte, ging sie nicht so weit, die Kritik sozialistischer Feministinnen aufzunehmen, und das gleiche gilt allgemein für die von Frauen in Lateinamerika entwickelte Theologie. Das heißt, daß die Behandlung der Probleme, die

mit der Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen in den gegenwärtigen Gesellschaften zusammenhängen, in vielen dieser Texte letzten Endes von einer reduktionistischen Klassenanalyse geprägt ist. Die sozialen Beziehungen erscheinen hierarchisiert, insofern die Beziehungen, die vom Geschlecht abhängig sind, ebenso wie die von der Rasse bestimmten Beziehungen den Klassenbeziehungen untergeordnet werden.

Aus einer solchen Analyse werden politische Vorschläge - und pastorale Verhaltensweisen - abgeleitet, bei denen die «Kämpfe» in «allgemeine» und «besondere» unterteilt und die einen den anderen untergeordnet werden. Zu diesen «besonderen» werden die Kämpfe der Frauen und die gegen den Rassismus gezählt. Die Überwindung des Kapitalismus als ökonomisches und politisches System wird als «vorrangige» Aufgabe eingeordnet. *«Die Frauen werden im allgemeinen davon in Kenntnis gesetzt, daß der Prozeß der gesellschaftlichen Veränderung Prioritäten und Strategien erfordert. Und da gehört es sich für sie, immer am Ende der Schlange für ihre Befreiung anzustehen. Und zum Schluß, so stellt Ruether fest, zwingt man sie, zu verschwinden und sich für andere Kämpfe einzusetzen, die nicht ihre ureigenen sind»* [12].

In der Tat hat die Festsetzung von Hierarchien bei der Überwindung der Asymmetrien den Sinn, andere Emanzipationen hinauszuschieben, solange die «grundlegenden Bedürfnisse» nicht befriedigt werden. Zu definieren, was man unter «Grundbedürfnissen» versteht und worin der «Hauptkampf» besteht, ist allerdings eine politische Aufgabe und muß alle Subjekte einbeziehen, damit eine ausschließende Definition nicht besondere Formen von Unterdrückung verfestigt. In einem Zentrum für feministische Studien heißt es auf einem Plakat humorvoll: «Wenn Männer schwanger würden, wäre Abtreibung ein ‹Grundrecht›».

Die Aussagen zweier lateinamerikanischer Theologinnen zeigen die divergierenden Positionen zu dieser Frage in den Kreisen der Theologinnen. Die eine von ihnen sagt: *«So gesehen, kann ich mich also vollkommen mit dem Kampf für das Leben, mit dem Kampf um eine radikale Veränderung identifizieren. Diese Veränderung setzt nicht nur bei der geschlechtsspezifischen Unterdrückung, sondern hauptsächlich bei der Unterdrückung und Ausbeutung aufgrund einer Klassen- und Rassenzugehörigkeit an»* [13]. Die andere erklärt: *«Die Veränderung, die durch politische und wirtschaftliche Strukturen erreicht wird, ist sehr begrenzt. Ohne die Probleme des Patriarchats und der Hierarchie anzugehen - die noch immer Menschen aufgrund ihrer Rasse, ihres Geschlechts und ihrer Klasse unterdrücken -, besteht kaum die Möglichkeit, Fortschritte in Richtung auf eine gerechtere Gesellschaft zu machen»* [14]. Während die erste die von der weiblichen Bevölkerung erlittenen Formen von Unterdrückung hierarchisiert, betont die zweite ihr Zusammenwirken.

Die Schwierigkeit, die einige Theologinnen damit haben, die oben erwähnten Diskussionen mit dem Marxismus aufzunehmen, ist vielleicht auf die kritische Position der Theologen gegenüber dem Feminismus zurückzuführen. *«Und dann ist die lateinamerikanische Theologie die Ursache dafür»*, so sagt eine Theologin, *«daß mir faule Kompromisse im Kampf der lateinamerikanischen Frauen, etwa indem ich ihn auf die Linie des Feminismus der Ersten Welt bringe und somit abschwäche, unmöglich erscheinen»* [15].

Ebenso wie in linken Kreisen wird auch in christlichen Kreisen eine bewertende Einteilung der feministischen Bewegung vorgenommen. Es gibt einen «schlechten Feminismus», der in Lateinamerika fehl am Platze ist und der «männerfeindlich» ist. Dieser Feminismus führt zu einer «radikalen» Theologie, die den Ausschluß von Frauen aus den kirchlichen Machtinstanzen kritisiert und sich mit Problemen befaßt wie den Auswirkungen kirchlicher Positionen zu Fragen, die mit Sexualität, Fortpflanzung und Gewalt gegen Frauen zu tun haben. Derlei Fragen sind für die Frauen aus den Schichten des einfachen Volkes «ohne Belang», die sich damit herumschlagen, den täglichen Überlebenskampf zu bestehen und sich andererseits mit Hilfe der kirchlichen Basisgemeinden in der Kirche als «Stimme» Gehör zu verschaffen.

Der «gute Feminismus», eine milde Kritik an den kirchlichen Institutionen, ist derjenige, den sich sowohl die traditionelle Theologie als auch die Theologie der Befreiung zu eigen machen kann. Und zwar deshalb, weil sie, wenn sie die «Frauenthematik» aufnimmt,

dies eben im Sinne eines «Themas» tut. «Die Frauen» in ihrer gesellschaftlichen und kirchlichen Situation werden zum Gegenstand «spezifischer» Kapitel oder Bücher «über Frauen». Mit anderen Worten, eine Einbeziehung der «Frauenthematik» oder der «Frauenfrage» gibt es nur, wenn deren Integration das bereits errichtete theologische Fundament, sei es das traditionelle oder das der Befreiung, nicht erschüttert. Die Männer akzeptieren eine gewisse Öffnung und einen gewissen Dialog, solange die wesentlichen Formen der Interpretation der Welt diejenigen sind, die sie selbst hervorgebracht haben[16]. Neuere Bücher aus dem Bereich der Theologie oder damit zusammenhängender Gebiete - Pastoral, Katechese - ignorieren «die Frage» und entwickeln einen in bezug auf Geschlecht - und Rasse - völlig «neutralen» Diskurs, da sie sich ja mit systematischer Theologie oder anderen Themen befassen, die nichts «mit Frauen» zu tun zu haben scheinen. Die Theologie «über Frauen» wird an die Frauen delegiert, so als ob sie nur für diese «spezifische» Gruppe interessant wäre. Die Männer arbeiten weiter an einer vermeintlich «universalen» Theologie.

Abgesehen von dem bereits behandelten «ökonomischen Reduktionismus», ist also ein großer Teil der lateinamerikanischen Theologie von einem «biologischen Essentialismus» durchdrungen. Die ständigen Hinweise auf die «außerordentlichen Fähigkeiten» der Frauen bestätigen nur noch die Annahme einer «weiblichen Natur». Die beiden brasilianischen Theologinnen Nancy C. Pereira und Tânia V. Sampaio machen auf dieses Problem aufmerksam, indem sie die Aussagen der Befreiungstheologen über die theologische Arbeit der Frauen kommentieren. Wenn das Theologietreiben der Frauen mit seinem konkreten und poetischen Charakter im Gegensatz zum «abstrakten» und «rationalen» Diskurs der Männer auf die größere Nähe der Frauen zum «Leben» zurückgeführt wird, so kann dies den Autorinnen zufolge eine Bekräftigung der Vorstellung bedeuten, daß der Diskurs des Verstandes - der «kompetente Diskurs» - männlich sei und der «empfindsame, gefühlsbetonte Diskurs» weiblich. Sie stellen die Frage: Ist die Art des von der Frau geleisteten Beitrags nicht vielleicht «ein Ergebnis ihrer Situation, insofern sie unterdrückt und von einer rationaleren und abstrakteren intellektuellen Entwicklung ferngehalten wird» [17]?

Die Kritik feministischer Sozialwissenschaftlerinnen an der Theologie der Befreiung richtet sich unter anderem gerade gegen die Reduzierung gesellschaftlich geschaffener Geschlechtskategorien - des *«gênero»* (die portugiesische Entsprechung des englischen «gender»; a.d.Ü.) - auf biologische Kategorien. Einer der Indikatoren für die Verbindung, die zwischen Frauen und Biologie hergestellt wird, ist unter anderem die Tatsache, daß man die Frauen auf ein «weibliches Wesen», auf das «Andere», das «Geheimnisvolle», auf einen Bereich bezieht, der irgendwo jenseits des eigentlich «menschlichen», d.h. maskulinen, bereits wissenschaftlich aufgedeckten und deshalb nicht mehr geheimnisvollen Bereichs herumschwebt. Man könnte hier fragen, welche Rezeption in der Gesellschaft und bei den Verlegern ein Buch mit dem Titel «Das männliche Geheimnis des Mysteriums» zu erwarten hätte. Diese Beschränkung der Frauen auf «spezifische» Themen kollidiert mit der Forderung feministischer Theologinnen, den theologischen Diskurs in seiner Gesamtheit abzubauen und wieder neu aufzubauen. «Wir wollen nicht einfach in die androzentrische intellektuelle oder theologische Arbeit eingegliedert werden, sagt Fiorenza, wir haben schließlich die Notwendigkeit erkannt, alle intellektuellen Institutionen und akademischen Disziplinen neu zu definieren und umzugestalten, wenn wir wollen, daß sie es den Frauen ermöglichen, sich als Subjekte und nicht als Objekte *an der universitären Forschung und der theologischen Wissenschaft zu beteiligen»* [18].

Feministische Theologinnen bestreiten den «universalen» Anspruch des bestehenden theologischen Diskurses und decken seinen «partikularen» Charakter, d.h. seine Entwicklung aus der Sicht der Männer und damit seinen exklusiven Charakter auf. *«Der Rückgriff auf die Erfahrung der Frauen in der feministischen Theologie wird so zu einer explosiven kritischen Kraft, die offenlegt, daß die klassische Theologie, einschließlich ihrer kodifizierten Traditionen, eher auf der männlichen Erfahrung als auf der universalmenschlichen Erfahrung beruht»* [19]. Sie plädieren

für eine Neu-Entwicklung, die es ermöglicht, nicht nur die Frauen, sondern auch die Nicht-Weißen, die nicht-westlichen Menschen einzuschließen. Das Aufbrechen der patriarchalischen Strukturen verlangt nach ihrer Überzeugung einen radikalen «Paradigmenwechsel». Børresen spricht von einer *«wirklichen Revolution, die das gesamte menschliche Sprechen über Gott betrifft.* Es geht um den tiefstgreifenden Paradigmenwechsel, den die Geschichte der christlichen Lehre erlebt hat», denn es werden nicht nur «menschliche Weisen, das Göttliche in Worte zu fassen, sondern auch das Symbolsystem» verändert[20]. Demnach handelt es sich nicht darum, die Frau in eine Gesellschaft oder eine Kirche zu integrieren, in der das Männliche als Norm Vorrang genießt, sondern darum, die patriarchalischen Strukturen, die einer frauenverachtenden Legitimation und einer androzentrischen Erkenntnis der Wirklichkeit bedürfen, radikal umzugestalten.

Die Probleme der Verknüpfung einer Feministischen Theologie mit der Befreiungstheologie zeigen sich noch auf einer anderen Ebene: der der Kritik an den kirchlichen Strukturen. Die kirchlichen Basisgemeinden (CEBs) und die mit ihnen verbundenen «Mütterclubs» haben sicher auf eine in der Geschichte des Katholizismus nie dagewesene Weise dazu beigetragen, daß die «Führungsrolle der armen Frauen» innerhalb der Kirche selbst und in der brasilianischen Gesellschaft zum Tragen kommen konnte. Die Weiterentwicklung dieses Prozesses, die zur Bildung autonomer Frauengruppen - innerhalb der kirchlichen Basisgemeinden oder sich von diesen abkoppelnd - geführt hat, zeigt die Grenzen kirchlichen Handelns gegenüber der weiblichen Bevölkerung[21]. Die Einbeziehung der armen Frauen in die pastorale Praxis und in den kirchlichen Diskurs garantiert, für sich allein genommen, noch keinen Gewinn im Sinne der Ausübung autonomen Denkens und Handelns durch die Frauen oder im Sinne der Eroberung institutioneller Machtbefugnisse. Die soziohistorische Analyse des Prozesses der Integration der weiblichen Bevölkerung in kirchliche Projekte zeigt, zumindest für den brasilianischen Katholizismus, daß diese Integration eher im Hinblick auf die Verteidigung institutioneller Interessen im Sinne der Aufrechterhaltung und Entfaltung der eigenen gesellschaftlichen und religiösen Macht stattfindet als im Blick auf das Eintreten für die Interessen der Frauen. Angesichts des absolut männlichen Charakters der religiösen Macht in der katholischen Kirche könnte es auch gar nicht anders sein.

Mit der Dynamik der Bildung der sog. «Kirche der Armen» verhält es sich nicht anders. Neuere Untersuchungen besagen, daß zwischen den kirchlichen Basisgemeinden und dem unmittelbaren Interesse der Frauen keinerlei Verbindung besteht. *«Noch nie habe ich auch nur einen Mütterclub gefunden oder von einem solchen gehört, der mit der Absicht gegründet worden wäre, den Frauen dabei zu helfen, ihr Bewußtsein zu bilden oder als Frauen politisch zu handeln»*, sagt Alvarez. Und sie fährt fort: *«Außerdem wird die in den ‹gemischten› Gruppen - wie den kirchlichen Basisgemeinden - so zentrale Strategie der Bewußtseinsbildung in den mit der Kirche verbundenen Mütterclubs selten eingesetzt, außer in denen, deren Gründung auf die Initiative der Frauen selbst zurückgeht»*[22]. Der theologische Diskurs in Lateinamerika unterstreicht oft mit Begeisterung die «Partizipation» der Frauen in den Gemeinden, ohne kritisch zu bedenken, wie ambivalent dieser Prozeß ist. Sie sind in ein Projekt eingebunden, das nicht das ihre ist und an dessen Entwicklung sie nicht beteiligt sind, auch wenn es ihnen in gewisser Weise etwas bringen mag.

Darüber hinaus zeigt die «Politik der Restauration»[23], die in den letzten Jahren in der katholischen Kirche die Oberhand gewinnt und sich in Erscheinungen von der strengen Kontrolle der theologischen Produktion bis zur «Reklerikalisierung» der Basisgruppen (kirchliche Basisgemeinden/Pfarreien) äußert, die Schwierigkeiten, die mit jeglichem Versuch verbunden sind, Laien im Katholizismus mit realer Macht auszustatten. Jede Änderung am Laienrecht in der katholischen Kirche betrifft in radikaler Weise deren weiblichen Teil, da ja alle Katholikinnen, einschließlich der Ordensfrauen, als vom Zugang zum Priesteramt Ausgeschlossene Laiinnen sind. Und sogar «Laiinnen als Steigerungsform von Laien», denn die internen Gesetze, die die Amtstätigkeit der Kirche regeln, der *Codex Juris Canonici,* schließen sie explizit von Aufgaben aus, die

unter bestimmten Bedingungen männlichen Laien in der Gemeinde übertragen werden. «Die Frau ist also im eigentlichen Sinne nicht Laie, das heißt eine Person, die alle Rechte genießt, die einem Getauften zukommen», erklärt Zimmermann[24].

So muß zwangsläufig jeglicher Diskurs, der eine Aufforderung zur effektiven Einbeziehung von Frauen in den Katholizismus enthält, dessen gegenwärtige Strukturen von Grund auf revolutionieren, weil er einen der Grundpfeiler angreift, auf denen dieser Katholizismus ruht: die Unterscheidung Klerus/Laienschaft, mit der Folge, daß die heilige Macht dem ersteren zuerkannt und der letzteren abgesprochen wird. Ein die Frauen einbeziehender Diskurs setzt die Kritik an den patriarchalischen Strukturen der Gesellschaft - und der Kirchen - voraus und stellt sich deshalb als ein Diskurs dar, der die Macht der Männer in allen gesellschaftlichen Bereichen, einschließlich der religiösen und symbolischen, abbaut. In diesem Sinne geht er über das bloße «Hinzufügen» der Frauen zu den bestehenden Diskursen hinaus und fordert zur Neuformulierung der gesamten Diskurse auf. Und zwar deshalb, weil nichts so wirksam ist, wie von «Frauen» zu sprechen, ohne sogleich von den «Männern» zu sprechen, denn als gesellschaftlich geschaffene Kategorien konstituieren diese sich ja gegenseitig. Die Theologie der Befreiung entstand nun aber im Kontext einer Kirche, die auf dem Gebiet der pastoralen Praxis Neuerungen einführte, sich im Falle Brasiliens politisch gegen das Militärregime stellte und sich zumindest teilweise mit Sektoren der Gesellschaft verband, die radikale Veränderungen wünschten. Die Oberhand gewann in der Institution der katholischen Kirche jener Teil der Hierarchie, der auf der Ebene des Diskurses und der Praxis die institutionellen Reformen verteidigte, die eine gewisse Demokratisierung der internen Strukturen förderten. Im Unterschied zur Entwicklung in anderen lateinamerikanischen Ländern erfolgten die Bildung der Basisgemeinden und die Ausarbeitung des theologischen Diskurses, der sie legitimiert und stimuliert, nicht gegen die Hierarchie. Vielmehr entwickelte sich die «Kirche der Armen» oder das «Christentum der Befreiung», wie es Löwy nennt, in Übereinstimmung mit ihr[25]. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß es keine Konflikte gäbe.

Die Strategie der Absprache mit der Hierarchie auf seiten der radikaleren Kreise, ein Ergebnis früherer konfliktiver Erfahrungen, die man als negativ bewertete - wie im Fall der Demontage der Katholischen Aktion Anfang der 60er Jahre -, hängt mit der Tatsache zusammen, daß die meisten Theologen Mitglieder des Klerus sind. Außerdem erklären gewisse Elemente der Geschichte der Institution der katholischen Kirche in Brasilien diese Tendenz zur einvernehmlichen Lösung statt zur Zuspitzung von Konflikten. Eine solche Situation führt dazu, daß die Kritik an den patriarchalischen Strukturen der Kirche minimalisiert oder sogar angesichts der internen institutionellen Arrangements als unangemessen abgewehrt wird. Nicht selten beruft man sich auf die bereits bestehenden Konflikte mit Rom, um plausibel zu machen, daß man unmöglich eine weitere Flanke in diesem Kampf riskieren könne, indem man polemische Themen im Zusammenhang mit «der Frauenfrage» in der Kirche anschneide. Aus Gründen, die nicht schwer zu erklären sind, reagiert die Hierarchie sehr heftig auf Anfragen, die die Struktur der Kirche oder ihre Arbeitsweise betreffen. Der Diskurs über die Armen wurde zum Teil von der Institution aufgenommen und sogar in den offiziellen Diskurs integriert, wenn man ihn auch oftmals anders interpretierte als die Befreiungstheologen. Dagegen erwiesen sich theoretische und praktische Vorschläge zu Veränderungen auf organisatorischer Ebene als unannehmbar. Die Verurteilung des Buches *Igreja, Carisma e Poder*[26] sowie gegenwärtige Probleme mit der pastoralen Praxis, die den Laien in den Gemeinden Vollmacht im symbolischen und organisatorischen Bereich überträgt, sind Anzeichen für diese Situation.

Und schließlich wirft die theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika noch eine andere Frage auf: die nach ihrem Verhältnis zu der in den Vereinigten Staaten und in Europa entwickelten Feministischen Theologie. Diese beginnt in den 60er Jahren in enger Verbindung mit den Kämpfen der Frauen in feministischen Bewegungen und bezieht eine

kritische Position gegenüber dem Ausschluß der Frauen aus der kirchlichen Institution. Mit ihrem 1968 erschienenen Werk *The Church and the Second Sex*[27] kann Mary Daly im katholischen Bereich als erste Vertreterin der Feministischen Theologie betrachtet werden. Doch schon in den 50er Jahren war die theologische Reflexion in der Diskussion um die Frauenordination mit der feministischen Bewegung verknüpft. Diese feministisch-theologische Literatur war und ist allerdings bei uns nur schwer zugänglich[28]. Die brasilianische Ausgabe der Zeitschrift CONCILIUM ermöglicht es uns, das Denken dieser Frauen durch einige ihrer hier veröffentlichten Artikel kennenzulernen. *As Origens Cristãs a Partir da Mulher* von Schüssler Fiorenza stellt, fast zehn Jahre nach seiner Publikation in englischer Sprache, die erste Übersetzung eines bedeutenden Werkes der Feministischen Theologie dar[29]. So wird diese theologische Arbeit erst mit sehr großer Verzögerung und in ziemlich eingeschränkter Form zum Bezugssystem für die von Frauen entwickelte lateinamerikanische Theologie. Diese Situation ist bezeichnend für das Kräfteverhältnis, das in der Arbeitswelt, auf dem Gebiet der Forschung und innerhalb der Institutionen zwischen Frauen und Männern besteht. In dem von Männern beherrschten Verlagswesen galten die Werke der amerikanischen und europäischen Feministischen Theologie trotz ihres Umfangs, ihrer Bedeutung und der heftigen Polemik, die ihre Veröffentlichung in den Originalsprachen ausgelöst hatten, nicht als übersetzenswert. Oft disqualifizierte man diese Theologie wegen ihres «Erste-Welt-Charakters». Da man meinte, sie habe mit den Interessen der lateinamerikanischen Frauen nichts gemein, wurde sie als Bezugspunkt für die theologische Arbeit in Lateinamerika verworfen.

Auf diese Weise werden die Theologen zu den vorrangigen Gesprächspartnern der lateinamerikanischen Theologinnen. Sie sind bis jetzt diejenigen, die ihre Arbeit begutachten. Von ihnen erhalten sie die Legitimierung ihrer Arbeit als Theologinnen. Von ihnen hängt größtenteils ihre Aufnahme in den akademischen Bereich ab, denn zumindest in Brasilien sind theologische Studien auf die konfessionellen Universitäten beschränkt, deren Leitung in der Hand des Klerus liegt.

Sogar auf der Ebene der Beziehungen zum lateinamerikanischen Feminismus zeigt sich eine gewisse Ungleichzeitigkeit. Der Dialog mit Feministinnen ist, zumindest in Brasilien, erst jüngeren Datums. Gerade hat man begonnen, Diskussionsforen zwischen Theologie produzierenden Frauen und in der Entwicklung eines feministischen Denkens engagierten Frauen einzurichten. Im übrigen verweist dieses «Aneinander-vorbei-Laufen» auf die Geschichte der feministischen Kämpfe im Land und auf die Geschichte der, in unserem Fall katholischen, kirchlichen Institution. Diese Geschichten verliefen offensichtlich parallel, und wenn ihre Wege sich kreuzten, dann geschah dies in Konfliktsituationen. Was die Katholikinnen angeht, so war das Feld der Feministinnen nicht «ihr» Feld. Trotz der Vitalität und der Originalität der feministischen Bewegungen auf unserem Kontinent sind ihre Forderungen und Kämpfe bis heute noch nicht zum Gegenstand theologischer Reflexion geworden, zumindest nicht von seiten der Christinnen. Dennoch scheinen sich die Bereiche der theologischen Reflexion von Frauen für den Dialog mit Feministinnen zu öffnen. Auf verschiedenen Ebenen theologisch-pastoraler Diskussion - Konferenzen, Seminaren u.ä. - werden Feministinnen um ihre Beteiligung gebeten. Auch auf deren Seite werden Barrieren und Vorurteile gegenüber Frauen, die mit kirchlichen Institutionen verbunden sind, in zunehmendem Maß überwunden.

An der Basis der Kirche identifizieren sich immer mehr Frauen aus den Schichten des einfachen Volkes mit dem Diskurs und den praktischen Forderungen der feministischen Bewegung. Die gegenwärtige Konstellation - im soziopolitischen und kirchlichen Bereich - begünstigt diese Annäherung und die Erkenntnis der gemeinsamen Interessen, auch wenn die Unterschiede nicht aufgehoben werden. Und vielleicht hat ja gerade diese Bewegung der Frauen der Peripherien auf den Feminismus hin bei den Theologinnen eine Ahnung davon aufkommen lassen, welche Chancen eine solche Annäherung mit sich bringen könnte im Hinblick auf den Inhalt und die Methoden einer Theologie «von

Frauen» oder «für Frauen» oder einer Feministischen Theologie - warum auch nicht?

Schlußbemerkung

Der vorliegende Text befaßte sich mit der theologischen Arbeit, die in Lateinamerika und insbesondere in Brasilien von Christinnen geleistet wird. Dabei wurde nicht auf ein Werk im besonderen Bezug genommen, und noch weniger erhebt dieser Text den Anspruch, diese Produktion erschöpfend zu behandeln. Die Absicht war viel bescheidener. Es ging darum, die gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen zu analysieren, die das Entstehen dieser Modalität des theologischen Diskurses in unserer Region ermöglichten, um dann einige ihrer Merkmale und die Schwierigkeiten aufzuzeigen, denen die Frauen bei der Entwicklung dieses Diskurses begegnen.

Es ist wichtig festzustellen, daß aus Gründen der Raum- und Zeitersparnis die Singularform verwendet wurde, sowohl wenn es sich um die Theologie - die Feministische und die der Befreiung - handelte, als auch wenn vom Feminismus die Rede war. Wie schon mehrfach untersucht worden ist, verbinden sich mit beiden unterschiedliche Strömungen. Ohne diese Pluralität leugnen zu wollen, bestand das Ziel des vorliegenden Textes darin, Annäherungen und Divergenzen festzustellen, Probleme zu benennen und Fragen aufzuwerfen, die sich in mehr oder weniger allgemeiner Form auf diese unterschiedlichen Diskurse beziehen lassen.

Zum Schluß soll ein brasilianischer Dichter zum Ausdruck bringen, was am Ende dieser Untersuchung bleibt:

«Ich warte nicht auf den Tag,
an dem alle Menschen [Männer und Frauen] sich einig sind.
Ich weiß nur, daß manche schönen Harmonien möglich sind ohne Weltgericht.»
(Caetano Veloso in: Fora da Ordem)

* Eine ausführlichere Version dieses Textes erschien unter dem Titel De Mulheres e Deuses, in: Estudos Feministas Nr. 0, 92 (Rio de Janeiro).

[1] E. Tamez, Las Mujeres Toman La Palabra (San José de Costa Rica 1989).

[2] B. Melano Couch, Sor Juana Inés de la Cruz. The First Woman Theologian in the Americas, in: J. und E. Webster (Hg.), The Church and Women in the Third World (Philadelphia 1985) 51 u. 54.

[3] O. Paz, Sor Juana oder die Fallstricke des Glaubens (Frankfurt a.M. 1991) 704.

[4] R. Nauta/B. Goldewijk Klein, Feminist Perspective in Latin American Liberation Theology, in: Exchange Nr. 48 (Dez. 1987) 8f.

[5] Eine seit kurzem vorliegende Dissertation untersucht die Produktion von Theologie durch Frauen in Brasilien: Feminismo do Sagrado. O dilema «igualdade/diferença» na perspectiva de teólogas católicas (Rio de Janeiro 1995).

[6] R. Nauta, Latin American Women theology, in: Exchange 48 (Dez. 1987) 12.

[7] J.G. Biehl, De Igual para Igual. Um Diálogo Crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista (Petrópolis 1987) 92 f.

[8] R. Nauta/B. Goldewijk Klein, Feminist Perspective in Latin American Liberation Theology, in: Exchange Nr. 48 (Dez. 1987) Nr. 7.

[9] AaO. 4.

[10] I. Gebara, Mística e política na experiência das mulheres: REB vol. 49, fasc. 196 (Dec.1989) 920.

[11] Harrison, in J.G. Biehl, De Igual para Igual. Um Diálogo Crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista (Petrópolis 1987) 72.

[12] AaO. 93.

[13] Raquel Rodríguez, in: E. Tamez, Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort (Münster 1989) 173.

[14] R. Nauta/B. Goldewijk Klein, Feminist Perspective in Latin American Liberation Theology, in: Exchange Nr. 48 (Dez. 1987) 16 f.

[15] Raquel Rodríguez, in: E. Tamez, Und die Frauen?, aaO. 173.

[16] I. Gebara, Mística e política na experiência das mulheres, in: REB vol. 49, fasc. 196 (Dec.1989) 920.

[17] E. Tamez, Las Mujeres Toman la Palabra: Diálogo con Teólogos de la Liberación (San José 1989) 110 f.

[18] M.J. Rosado Nunes, Igreja Católica e Poder Femenino: Comunicações do ISER Nr. 27 (1987) 27.

[19] R.R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott (Gütersloh 1985).

[20] M.J. Rosado Nunes, Igreja Católica e Poder Femenino, in: Comunicações do ISER Nr. 27 (1987) 27.

[21] Siehe dies., Eglise, sexe et pouvoir. Les femmes dans le catholicisme au Brésil. Le cas des communautés ecclesiales de base (Dissertation, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1991).

[22] S.E. Alvarez, Women's Participation in the Brazilian «People's Church»: A Critical Appraisal, in: Feminist Studies 16 Nr. 2.

[23] L.R. Benedetti, O impasse entre o religioso e o político nas CEBs, in: Perspectiva Teológica Nr. 58 (1990).

[24] M.J. Rosado Nunes, Igreja Católica e Poder Feminino, in: Comunicações do ISER Nr. 27 (1987) 30.

[25] M. Löwy, Marxisme et Théologie de la Libération: Cahiers d'Etude et de Recherche Nr. 10 (1988). Vgl. auf deutsch: M. Löwy, Marxismus in Lateinamerika 1909-1987 (Frankfurt a.M. 1988), 85.

[26] L. Boff, Kirche: Charisma und Macht (Düsseldorf [3]1985).

[27] Deutsch: Kirche, Frau und Sexus (Olten/Freiburg 1970).

[28] F. Taborda, Feminismo e teologia feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação, in: Perspectiva Teológica Nr. 58 (1990) 312 Nr. 4.

[29] E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis (München/Mainz 1988). Vgl. meine Kritik am Titel der brasilianischen Übersetzung, der den Originaltitel «In Memory of Her» wegläßt: De Mulheres e Deuses, in: Estudos Feministas Nr. 0, 92 (Rio de Janeiro).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria Drasen-Segbers

MARIA JOSÉ FONTELAS ROSADO NUNES

Soziologin, Doktorat in Sozialwissenschaften an der École de Hautes Études en Sciences Sociales in Paris; Magisterprüfung in Sozialwissenschaften an der Päpstlichen Katholischen Universität von São Paulo; Mitarbeit in kirchlichen Basisgemeinden in den Bundesstaaten Bahia und Acre, Forschungsarbeit über die Basisgemeinden an der Peripherie von São Paulo; Forschungsarbeit über das Reproduktionsverhalten von Leiterinnen von kirchlichen Basisgemeinden in São Paulo; derzeit beschäftigt mit einer Studie über das katholische Denken in der Frage der Abtreibung; z. Zt. Vizepräsidentin des Instituto de Estudos da Religião (ISER) in Rio de Janeiro, wissenschaftliche Beraterin des Núcleo de Estudos sobre Mulher e Relações de Gênero der Universität São Paulo und Mitglied der Comissão de Cidadania e Reprodução von São Paulo; Professorin für Religionssoziologie im Postgraduiertenstudium an der Päpstlichen Katholischen Universität São Paulo und am Instituto Metodista de Ensino Superior in São Bernardo do Campo, wo sie auch für einen feministischen Lehrstuhl verantwortlich ist. Veröffentlichungen u.a.: Vida Religiosa nos Meios Populares (Petrópolis 1985). Anschrift: Rua Rafael de Barros, 174/113, 04.003-014 Paraiso, São Paulo SP, Brasilien.

Elaine M. Wainwright

Ein starkes Netz weben

Feministische Theologie/ Thealogie im australischen Kontext

«Feministische Theologie für Frauen in Australien ist nichts, was sich hauptsächlich in Büchern finden ließe. Sie findet vielmehr in der täglichen, drängenden, manchmal verzweifelten Erforschung, Neueinschätzung und Neuschöpfung von Sinn statt, die Frauen in ihrem Leben ständig vornehmen. So verstanden, stellt die Feministische Theologie den kollektiven und individuellen Schmelztigel der Erfahrungen von Frauen dar, der ständig größer wird und sich verändert, wenn wir ihn in unserem Leben verwirklichen und ihn für uns selbst und füreinander in unserem Gespräch interpretieren» [1].

Diese Worte von Mary Tulip leiteten die erste Ausgabe von *Woman-Church* ein, einer australischen Zeitschrift für feministische Studien zur Religion, die zum ersten Mal im August 1987 erschien. Sie bringen ihre Beurteilung der australischen «Feministischen Theologie» zur damaligen Zeit zum Ausdruck und weisen darauf hin, daß sich australische feministische Theologinnen erst spät am internationalen Dialog beteiligt haben. Die geographische Isolation von den Hauptzentren und Netzwerken dieses Dialoges war hierbei ein entscheidender Faktor. Die Isolation durch einzelne Wissenschaftler an akademischen Einrichtungen, die dem feministischen Ansatz

sowohl im Hinblick auf Religion als auch auf Theologie ablehnend gegenüberstanden, war ein anderer.

Seit 1987 hat die Feministische Theologie in Australien jedoch begonnen, ein öffentliches Erscheinungsbild anzunehmen. Dies geschieht unter der Leitung von Einzelpersonen und kleinen Gruppen in Zentren, die durch die für dieses riesig große und spärlich besiedelte Land typischen Entfernungen voneinander getrennt sind. Ihre Niederlassungen sind außerdem sehr unterschiedlich: Studentinnengruppen, rituelle und spirituelle Gruppen; eigene Häuser oder andere Räumlichkeiten, von denen einige die charakteristischen Bereiche der Frau darstellen; Religion als Studienfach und theologische Fakultäten an Universitäten; theologische Hochschulen. Widerstandsgemeinden bilden sich also, wenn Frauen und Männer anfangen zu erkennen, daß Theologie nur wahrhaftig getrieben werden kann, wenn sie in genau dem gleichen Maße die Erfahrungen von Frauen berücksichtigt wie die Erfahrungen von Männern; und wenn sie in diesem Zusammenhang Feministische Theologie treiben. Das starke Netz, das ein derartiges Kontakteknüpfen über das ganze Land herzustellen beginnt, verdeutlicht ein Bild der Komplexität und der Verschiedenartigkeit des feministischen Theologisierens, Thealogisierens und feministischen religiösen Denkens und Handelns im australischen Kontext in den vergangenen Jahren; und ein Bild der spannenden und neuen Entwicklung, die die Zukunft bereithält.

Das Netz weben

Zwei kürzlich erschienene australische Veröffentlichungen - *Claiming our Rites* und *Freedom and Entrapment*[2] - deuten einige der charakteristischen Merkmale dieser sich entwickelnden neuen Realität, die man sich als Netz vorstellen kann, an. Beides sind Aufsatzsammlungen und bieten einen breiten Überblick über australische feministische Wissenschaftlerinnen, die sich im kritischen Dialog mit einer Reihe von religiösen Traditionen, einschließlich der christlichen theologischen Tradition, befinden.

Die Quellen für die zwei Sammlungen liegen in den Bereichen Religionswissenschaft bzw. christliche Theologie, aber die Aufnahme einer großen Zahl von Autorinnen in beide Bücher läßt auf die Kontakte schließen, die mittlerweile unter australischen Wissenschaftlerinnen über die Grenzen dieser beiden Bereiche hinaus existieren. In der Tat umfaßt das Netz feministische Wissenschaftlerinnen, feministische Denkerinnen in den Studienfächern Religion, christliche Theologie, Spiritualität und Spiritualitäten und Geschichte der Frauen und der Religion in Australien. Ein solches Vernetzen ging nicht ohne Spannungen vor sich, da unter den Frauen Meinungsverschiedenheiten in bezug auf ihr Selbstverständnis im Verhältnis zu den patriarchalischen Religionen, neue Formen von Spiritualität, Erfahrung und Tradition aufkamen. Diese Entwicklung läßt sich sehr deutlich anhand der Beiträge in *Women-Church*, das seit 1987 in sechzehn Ausgaben erschienen ist, und an dem neu etablierten Netzwerk, Women Scholars in Religion and Theology, dessen erstes Verzeichnis 1993 veröffentlicht wurde, nachvollziehen. Es wäre schwierig und eigentlich auch nicht wünschenswert, einen kleinen Teil dieses Netzwerkes zu isolieren und ihn im Unterschied zu der Erfahrung, dem Denken und Schreiben, das sich aus diesen miteinander verbundenen Bereichen entwickelt hat, als Feministische Theologie zu bezeichnen.

Zwei Faktoren haben maßgeblich zur Entwicklung dieses charakteristischen Merkmals des feministischen religiösen Denkens in Australien beigetragen. Der erste ist die kleine Anzahl und die Zerstreuung der weiblichen Wissenschaftlerinnen über das Land, wodurch das Netzwerk zu einer wichtigen politischen Strategie wird. Der zweite Faktor besteht in dem Fehlen von Unterstützung für geschlechtsspezifische Studien im Fach Religion an australischen Universitäten[3] und für feministische Studien im Fach Theologie an den theologischen Hochschulen des Landes. Tatsächlich konnten zahlreiche WissenschaftlerInnen ein oder zwei Kursangebote über die verschiedensten Institutionen[4] in den Lehrplan einfügen, und DoktorandInnen konnten in diesen Bereichen Forschungsprojekte bearbeiten, aber es gibt zur Zeit auf unserem

ganzen riesigen Kontinent keine institutionelle Unterstützung für oder Anerkennung von geschlechtsspezifischen oder feministischen Studien in den Fächern Religion und Theologie als Spezialgebiet. Die Einrichtung solcher Zentren wird einen entscheidenden politischen Durchbruch darstellen.

Die den australischen Frauen eigene kulturelle Erfahrung ist - wie die ihrer Schwestern auf dem ganzen Erdball - zu einer einflußreichen Quelle für ein neues spirituelles, theologisches und religiöses Vorstellungsvermögen geworden, und eine Menge kleiner Zeitschriften bilden das Sprachrohr für die Reflexion der Frauen über diese Erfahrung. *Magdalene,* eine Zeitschrift, die von 1973 bis 1987 von Frauen in Sidney herausgegeben wurde, verlieh «einer breiten Palette von Erfahrungen von Frauen und ihrer Reflexion über diese Erfahrungen in einem Bedeutungszusammenhang, der die Möglichkeit einer feministisch-religiösen Haltung voraussetzt»[5], eine Stimme. Die Ursprünge von *Women-Church* liegen, wie bereits erwähnt, im Jahr 1987, als die Veröffentlichung von *Magdalene* eingestellt wurde. Die Autorinnen von *Women-Church,* Hilary Carey und Erin Wight, betonten in der Einleitung der Herausgeberinnen in der ersten Ausgabe ihre Hoffnung, daß diese Zeitschrift «zur größtmöglichen Bandbreite von Ansichten anregen und als Anreiz, sowohl über das Göttliche als auch über die besonderen, von australischen Frauen unternommenen Entdeckungsreisen im Bereich der Religion weiter nachzudenken, dienen werde»[6]. Diese Hoffnung hat sich in der Tat mehr als bestätigt, denn die Zeitschrift verbindet Frauen auf dem ganzen Kontinent miteinander und regt sie zum Reflektieren, Diskutieren und Debattieren an. Im Juli/August 1989 erschien die erste Ausgabe von *Voices from the Silence,* einer nationalen ökumenischen Frauenzeitschrift, durch die «die äußerst schweigsamen und zum Schweigen gebrachten Schwestern gehört werden konnten»[7]. Und erst vor kurzem stellte das Feministisch-spirituelle Zentrum in Adelaide mit der Veröffentlichung von *Sounding Sophia* einen weiteren Zugang für die religiöse und theologische Reflexion von Frauen über ihre Erfahrungen zur Verfügung.

Die Literatur australischer Autorinnen bildet eine weitere Quelle für das australische feministische und religiöse Denken. Veronica Brady, die lange als Professorin für Englisch an der University of Western Australia tätig war, beruft sich ständig auf die australische Literatur als theologische Quelle ihrer Werke, allerdings in der Hauptsache auf männliche Autoren[8]. In ihrem Artikel in *Freedom and Entrapment* macht sich jedoch eine Verschiebung des Interesses auf die Werke australischer Autorinnen bemerkbar[9], und zusammen mit Elaine Lindsays Beitrag zu *Claiming our Rites*[10] beginnt sie, sich von neuem mit der Abwesenheit von Frauen von den Diskussionen über die australische Spiritualität zu beschäftigen. Lindsay läßt sogar zu, daß sich die Spiritualität der australischen Romanschriftstellerin und Mystikerin Barbara Hanrahan in ihren Werken durchsetzt. Das beweist ihre aktuelle Dissertation, die den Titel «Rewriting God: Spirituality in Contemporary Australian Fiction» trägt. Sie untersucht die Überschneidung von Literatur, Spiritualität und Theologie im Leben zahlreicher australischer Frauen in einer Art und Weise, die den typisch australischen Eigenschaften Ausdruck verleiht, besonders der Beziehung zum Land, einem wesentlichen Faktor, der die Geschichte und die nationale Identität Australiens geprägt hat. Lindsay bemerkt, daß «Hanrahan, anstatt sich in die armselige Reihe von Forschern und Kämpfern einzugliedern, die durch den männlichen Strom der Spiritualität marschieren, neue Mythen verfaßte, die im heimischen Australien spielten und den Mut feierten, der gebraucht wurde, um frisch und lebendig für die Möglichkeiten jedes neuen Tages zu bleiben»[11].

Australische feministische Theologinnen und ReligionswissenschaftlerInnen, die sich auf alte und zeitgenössische Texte aus dem Christentum und anderern religiösen Traditionen als Quellen beziehen, nehmen an einem feministischen interpretativen Projekt teil, das international und vielstimmig ist[12]. Daraus ergibt sich, daß sie die Anliegen von feministischen Wissenschaftlerinnen auf der ganzen Welt, die sich mit der Aufgabe der neuen Lesart der Großen Erzählungen nicht nur der westlichen Religionen, sondern auch

der einheimischen und östlichen Religionen befassen, teilen und mit ihnen im Gespräch sind. In diesem Artikel möchte ich den sich entwickelnden Beitrag, den australische feministische Wissenschaftlerinnen für die Neuinterpretation des Christentums leisten, seit dieses die dominante religiöse Orientierung in Australien darstellt, beleuchten. Das Australische Büro für Statistik hat den Prozentsatz der dem Christentum nahestehenden Menschen vor kurzem auf 74% der Bevölkerung beziffert.

Feministische Exegetinnen in Australien haben erst in den letzten Jahren begonnen, sich am internationalen Dialog zu beteiligen. Dorothy Lees Artikel in *Claimung our Rites*[13] stellt den Einfluß in Frage, den die Interpretation der Heiligen Schrift mittels einer Hermeneutik des Verdachts auf die weibliche Spiritualität ausübt. Im gleichen Band beschäftige ich mich mit der Kritik von Mary Daly und Rosemary Radford Ruether an der androzentrischen Christologie und beginne eine Neuinterpretation des matthäischen Jesusbildes[14]. Veronica Lawsons Aufsatz in *Freedom and Entrapment* bietet einen Vorgeschmack auf ihre Dissertation, die sich mit der Frage des Genus der Apostelgschichte des Lukas aus einer feministischen Perspektive befaßt[15]. Im ganzen Land verstreut sind viele Studentinnen mit fortgeschrittenen Forschungsprojekten auf dem Gebiet der Bibelwissenschaften und zahlreichen Aspekten der christlichen Theologie beschäftigt. Den größten Einfluß auf das Weben eines starkes Netzes für die Wiedergewinnung der biblischen und christlichen Traditionen überall auf dem Kontinent durch Frauen haben jedoch Seminare an theologischen Hochschulen und Universitäten, Veröffentlichungen in lokalen Zeitschriften und die Teilnahme an Workshops in vielen Zentren[16].

Maryanne Confoy, eine der Herausgeberinnen und Mitautorinnen von *Freedom and Entrapment,* hat über eine Reihe von Jahren an einer von Australiens theologischen Hochschulen unterrichtet. Aus ihrer Perspektive der persönlichen Entwicklung und der Amtsgestaltung schrieb sie kürzlich von den «ungeheuren Anforderungen», die das australische System an die Lehrkörper stellt[17]. Diese Anforderungen sind häufig für die wenigen Frauen, die Theologie lehren, wegen des Mangels an Mentoren, der möglichen Diskriminierung an einem überwiegend männlichen Fachbereich, zusätzlicher Arbeitsbelastung, wenn sie feministische Themen in Religion und Theologie unterrichten möchten, und den zusätzlichen Studien-Anforderungen für diejenigen, die noch die Qualifikation anstreben, die nötig ist, um ihre Position beizubehalten, noch größer. Vielleicht werden diese Belastungen sinken, wenn die zahlreichen Frauen, die zur Zeit auf dem weiten Feld der Theologie, Spiritualität und Religion promovieren, ihre Stellen an theologischen Hochschulen, Universitäten, Spiritualitätszentren und anderen Ausbildungszentren bekommen haben. Gemeinschaften des Widerstandes innerhalb theologischer Hochschulen mögen weitere Unterstützung erfahren, wenn Frauen im Kielwasser von Dorothy Lees kürzlich erfolgter Berufung zur Professorin für Theologie am Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese an der Uniting Church Theological Hall in Melbourne strategisch wichtige Positionen erreichen. Dies sind Zeichen der Hoffnung für die Zukunft, die das Netz des Widerstandes stärken.

Dieses Netz ist jedoch an vielen Stellen sehr schwach. Die Herausgeber von *Claiming our Rites* stellten fest, daß das Theologiestudium eine typisch «westliche» Aktivität ist, und daß «das Fehlen eines Artikels einer Autorin aus dem Volk der Aborigines in dieser Sammlung an sich bereits einen Hinweis auf die Grenzen eines Forschungsbereiches darstellt, der von Konventionen abhängig ist, die bis hin zum Ausschluß einengen»[18]. Schon am Titel von Anne Pattel-Grays Beitrag zu *Freedom and Entrapment,* «Not yet Tiddas (Sisters): An Aboriginal womanist critique of Australian Church feminism», wird deutlich, daß auch der Theologie die gleiche Art des Ausschlusses nicht fremd ist, wenn sie, wie es in Australien der Fall war, in erster Linie von weißen Frauen europäischer Abstammung unternommen wird[19]. Die Spiritualität von einheimischen australischen Frauen wird jedoch nicht nur ausgedrückt, sondern auch gehört und von anderen AustralierInnen durch ihre Literatur, ihre Musik, ihren Tanz und ihre Kunst anerkannt[20]. Die Herausforderung für australische

Feministinnen liegt nach wie vor darin, den Stimmen von Aboriginal-Frauen «theoretischen und praktischen Raum» zu gewähren, damit sie in ihrer «Unterschiedlichkeit und Andersartigkeit» gehört werden können. Außerdem ist Australiens geographische Lage am Rande des Pazifik und im Süden Asiens bisher weitgehend von der feministischen theologischen Auseinandersetzung ignoriert worden und eröffnet ein weites Feld des Dialogs für die Zukunft.

Die fehlende institutionelle Unterstützung für feministische Studien in Religion und Theologie in Australien deutet jedoch darauf hin, daß die Stimme der Frauen im allgemeinen bisher in all ihrer «Unterschiedlichkeit und Andersartigkeit» von der australischen Theologie ausgeschlossen wurde. Die signifikanten Auswirkungen dieses Ausschlusses auf die Geschichte dieses Studiums ist aber nicht immer erkannt worden. Zu Beginn der heutigen Frauenbewegung bildete Barbara Thiering eine öffentliche Stimme für den Einfluß der Bewegung auf australische Frauen in der Ausübung ihrer Religion, besonders im Hinblick auf das Christentum[21]. Das persönliche Vermächtnis von Frauen, die als Studentinnen an ihren Seminaren an der Universität von Sidney teilgenommen haben, demonstriert, daß sie viele Frauen inspirierte, die später in ihren Kirchen, besonders in der anglikanischen Kirche, zu politischen Aktivistinnen geworden sind. Sie selbst wurde von dieser Kirche jedoch an den Rand gedrängt. Andere Geschichten über das Geschlechterproblem in den australischen Kirchen kursierten ebenfalls[22]. Als sich die australischen Frauen den Feminismus und seine Auswirkungen auf Theologie und Religion durch die Veröffentlichungen aus den USA und aus Europa aneigneten, die Australien in den 70er und 80er Jahren erreichten, wurden sie sich ihres virtuellen Ausschlusses vom Weg der theologischen Ausbildung stärker bewußt, es sei denn, sie ließen sich in den Denominationen, in denen dies möglich war, zu Priesterinnen weihen. Viele Frauen wandten sich deshalb anderen Fachrichtungen zu - Philosophie, Literatur, Soziologie.

Diese Frauen haben die Religion und die religiösen Traditionen als Forschungsgebiete in einer Vielzahl von Disziplinen an die Universitäten gebracht, was zu einer Stärkung des säkularen und religiösen Bereiches an den betreffenden Institutionen geführt hat. Im allgemeinen war diese Verbindung in Australien nie besonders stark, und australische feministische Studien und feministische kritische Theorie haben der Religion und der Theologie nur wenig oder gar keine Beachtung geschenkt. Ihr Verhältnis ist jedoch nie so feindlich gewesen wie die Debatte um die Frage: «Lohnt es sich für Frauen, ihre Energien in eine feministische Bewegung in der christlichen Kirche zu investieren?» auf der ersten Konferenz der National Foundation of Australian Women annehmen läßt. Es gibt Anzeichen dafür, daß ein anderer Faden unseres Netzes verstärkt werden könnte, wenn australische Frauen in der Analyse von theologischen und religiösen Traditionen kompetenter werden, indem sie multidisziplinäre Perspektiven zugrunde legen, und wenn Frauenstudien-Bereiche in den australischen Universitäten souveräner auftreten. Es gibt Anzeichen dafür, daß der Dialog zwischen australischen Feministinnen vielfältiger wird, so daß er auch Religion und Theologie umfassen wird. Diese erweiterte Vision kann der Feministischen Theologie in Australien nur zugute kommen und sie fester in ihrer geographischen Lage verwurzeln.

Die fehlende kirchliche Unterstützung für die Theologie australischer Frauen hat auf der anderen Seite zur Entwicklung von starken politischen Netzwerken von Frauen in den drei großen christlichen Konfession und auf ökumenischer Ebene über die Grenzen diese Denominationen hinausgehend geführt. Diese Netzwerke sind zu dem Ort geworden, an dem einige unserer bedeutendsten feministischen Theologien und Strategien entwickelt werden. In der katholischen Tradition, und besonders während der 70er und 80er Jahre, wurde Frauen in religiösen Kongregationen die Gelegenheit zum Theologiestudium gegeben, häufig in Übersee, wo sie von feministischen Theologinnen in den USA und Europa beeinflußt wurden. Das regte sie dazu an, durch die Conference of Major Superiors of Women and Men Religious das WATAC-Projekt ins Leben rufen, das mit einem Überblick

über die Rollen von Frauen in Kirche und Gesellschaft begann, aber als Aufklärungskampagne für alle Katholiken gedacht war. Die Organisation besteht nach einer wechselhaften Geschichte heute noch als Frauen-Basis-Gruppe innerhalb der katholischen Kirche, die den Raum zur Verfügung stellt, in dem Frauen ihre theologischen und spirituellen Traditionen erforschen können[23]. Ein großer Teil der feministischen Energie anglikanischer Frauen in Australien in den 80er Jahren richtete sich auf die Bewegung für die Ordination von Frauen (MOW), sowohl auf ihre politischen Strategien als auch auf deren theologische und spirituelle Untermauerung[24]. Die Bewegung erreichte ihr Ziel Ende 1992 mit der Ordination von Frauen in zahlreichen australischen Diözesen[25]. Die Uniting-Church-Frauen, die traditionell Zugang zum Priesteramt hatten, richteten erst vor kurzem das FUN (Feminist Uniting Network) ein. Von der ersten National Conference on Women in the Uniting Church in Australien 1990[26] ging das Letzte-Abendmahl-Projekt aus. Hierbei wurde ein Gemälde des Letzten Abendmahles in Auftrag gegeben, bei dem auch Frauen anwesend waren, was ein Schlaglicht auf einen anderen Ausdruck des Theologietreibens von Frauen wirft. Aus dem Kontext dieses Projektes entstand auch das Buch *A Place at the Table: Women at the Last Supper,* das auf künstlerische und theologische Aspekte der Thematik eingeht[27].

Ein Punkt von großem Interesse für die australische Feministische Theologie ist die seit 1989 alle zwei Jahre stattfindende Konferenz, die seit 1989 von den oben genannten Gruppen zusammen mit der Sidney Women Church organisiert wird. Sie symbolisieren den ökumenischen Charakter der Feministischen Theologie in Australien mit dem Maß an Kooperation in örtlichen Zentren, das die kirchliche Geschichte der Staaten oder Städte, in denen die Gruppen angesiedelt sind, reflektiert. Diese ökumenische Haltung äußert sich außerdem in der Australian Feminist Theology Foundation, die 1992 als eine strategische Aktion zur geistigen und finanziellen Unterstützung der Feministischen Theologie gegründet wurde, um patriarchalische Strukturen, Theologie und Praxis in Frage zu stellen, um inklusive und partizipatorische Liturgieformen zu entwickeln und um «Feministische Theologie als eine harte, analytische und intellektuelle Pilgerschaft von großer Bedeutung für die gesamte Gemeinschaft zu fördern»[28].

Schluß

Australiens kirchliche und nationale Geschichte, seine geographische Lage, die Zerstreuung von Menschen über das weite Land und zweifellos noch viele andere Faktoren haben dazu geführt, daß australische feministische theologische Stimmen erst seit kurzer Zeit in der Öffentlichkeit laut werden. Das geringe Echo auf die wenigen Stimmen, die in diesem Artikel zu Wort gekommen sind, verweist darauf, daß feministische Theologinnen und Religionswissenschaftlerinnen in Australien an der Schwelle neuer Möglichkeiten für die Zukunft stehen. Sie werden herausgefordert sein, Raum für Unterschiede unter Frauen zu schaffen - ethnische, rassische, konfessionelle, sexuelle und viele andere -, damit diese theologisch sowohl im Dialog als auch in der Meinungsverschiedenheit gehört werden. Die Zukunft wird darüber hinaus eine Stärkung des Netzes fordern, das die über weite Entfernungen dieses Kontinents und bis in den Pazifik und nach Asien hinein zerstreuten Frauen verbindet. Die Institutionalisierung der australischen Feministischen Theologie und Religionswissenschaft ohne ihre Zuwahl in patriarchalische Strukturen wird geschickte politische Schachzüge notwendig machen, so daß Energien konzentriert werden können. Lokale Quellen werden eine stärker spezifisch australische Feministische Theologie informieren, während die Beschäftigung mit internationalen religiösen und theologischen Fragen weitergehen wird. Das Weben eines starken Netzes über diesen Kontinent hat begonnen. Seine Schwachstellen müssen verstärkt und Knotenpunkte mit dem größeren weltweiten Netzwerk entwickelt werden, aber es gibt viele, die sich diesen Aufgaben stellen möchten.

In einem Artikel wie dem vorliegenden ist sich die Autorin der räumlichen Begrenzung bewußt, innerhalb derer dennoch die Breite und Stärke des Netzes der australischen Femi-

nistischen Theologie wirklich anerkannt werden soll, und weiß auch, wie sehr demnach das, was geschrieben werden konnte, ihre eigene Sichtweise widerspiegelt. Deshalb möchte ich diesen Artikel gern all den Frauen widmen, die sich in der australischen Feministischen Theologie engagieren und in so vielfältiger Weise zum Weben eines viel stärkeren Netzes für die Zukunft beitragen und beitragen werden.

[1] M. Tulip, Dimensions of Feminist Theology in Australia, in: Women-Church 1 (1987) 4.

[2] M. Joy/P. Magee (Hg.), Claiming our Rites. Studies in Religion by Australian Women Scholars (Adelaide 1994), und M. Confoy/D. Lee (Hg.), Freedom and Entrapment (Melbourne 1995).

[3] Wie von Joy und Magee in Claimung our Rites, aaO. 12, bemerkt wird.

[4] A. Bayley, Women and Religion Courses in Australia, in: Australian Religion Studies Review 1.1 (1988) 53-60, und E. White, Webbing, in: Women-Church 3 (1988) 5. Es gibt keine aktuelle Studie, aber die Anzahl und der Umfang der Kurse dürften sich beträchtlich vergrößert haben.

[5] Tulip, Dimensions, aaO. 4.

[6] H. Carey/E. White, Editor's Introduction, in: Women-Church 1 (1987) 3. Der Beitrag, den Erin White und Marie Tulip für die australische Feministiche Theologie geleistet haben, wird außerdem in dem von ihnen gemeinsam herausgegebenen Buch deutlich: Knowing Otherwise: Feminism, Women and Religion (Melbourne 1990).

[7] S. Brown, Voices, in: Voices from the Silence 1 (1989) 1.

[8] V. Brady, A Crucible of Prophets: Australians and the Question of God (Sidney 1981), und Caught up in the Draught: On Contemporary Australian Culture and Society (Sidney 1994).

[9] V. Brady, Every Christian in her own place. Women's Writing and Theological Understanding, in: Freedom and Entrapment, aaO. 63-78.

[10] E. Lindsay, A Mystic in her Garden. Spirituality and the Fiction of Barbara Hanrahan, in: Claiming our Rites, aaO. 19-36.

[11] AaO. 30.

[12] Die Beiträge zu den zwei letzten Veröffentlichungen, die in diese Kategorie gehören, sind zu zahlreich, um sie hier im einzelnen aufzuführen.

[13] D.A. Lee, Reclaiming the Sacred Text. Christian Feminism and Spirituality, in: Claiming our Rites, aaO. 79-98.

[14] E.M. Wainwright, Wisdom is Justified by her Deeds. Claiming the Jesus-Myth, in: Claiming our Rites, aaO. 57-78; vgl. außerdem Towards a Feminist Reading of the Gospel according to Matthew, Beiheft der Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 60 (Berlin 1990) und The Gospel of Matthew, in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures, Bd.2: A Feminist Commentary (New York 1994) 635-677.

[15] V. Lawson, Scraps of Sustenance for the Journey out of Patriarchy: Acts 1,1-14 in Feminist Perspective, in: Freedom and Entrapment, aaO. 149-164.

[16] Das Buch von Christine Burke, Through a Woman's Eyes: Encounter with Jesus (Burwood, Vic., 1989) bildet einen bemerkenswerten Beitrag zu diesem Prozeß.

[17] M. Confoy, Women's Impact on Theological Education, in: P. Malone (Hg.), Discovering an Australian Theology (Homebush, NSW, 1988) 147-161.

[18] AaO. 20.

[19] Freedom and Entrapment, aaO. 165-192. Für die internationale Leserschaft habe ich die Übersetzung von «Tiddas» zum Titel hinzugefügt.

[20] Vgl. z.B. S. Morgan, My Place (Freemantle 1987), M.-R. Ungunmerr-Baumann, Australian Stations of the Cross (Melburne 1984) und R. Crumlin/A. Knight (Hg.) Aboriginal Art and Spirituality (North Blackburn, Vic., 1991).

[21] B. Thiering, Created Second? Aspects of Women's Liberation in Australia (Adelaide 1973), und dies. (Hg.), Deliver us from Eve. Essay on Australian Women and Religion (Sidney 1977).

[22] M.A. Franklin (Hg.), The Force of the Feminine (Sydney 1986) und M.A. Franklin/ R. Sturmey Jones (Hg.), Opening the Cage. Stories of Church and Gender (Sidney 1987).

[23] A. Coco, Women and the Australian Church. Project or Proclamation; diese Dissertation von der University of Queensland 1991 untersucht die Bewegung und ihre Geschichte.

[24] Vgl. M. Porter, Women in The Church. The Great Ordination Debate in Australia (Ringwood, Vic., 1989) als eine Ansicht zu diesem Thema. Die lokalen und nationalen Ausgaben von MOW beinhalten ebenfalls die Geschichte und die Theologie dieser langen Auseinandersetzung.

[25] Im folgenden Jahr wurde eine neue Organisation, «Ordination of Catholic Women» (OCW), gegründet. Sie hielt ihre erste Konferenz in Canberra 1994, nur wenige Monate nach dem Erscheinen des päpstlichen Schreibens, Ordinatio Sacralis, vom Mai des gleichen Jahres, ab.

[26] E. Wood Ellem (Hg.), The Church Made Whole (Melbourne 1990) ist eine Veröffentlichung von Berichten.

[27] J. Fisher/J. Wood (Hg.), A Place at the Table. Women at the Last Supper (Melbourne 1993).

[28] Zusammengefaßt und zitiert nach der Broschüre der Stiftung.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

ELAINE M. WAINWRIGHT

ist Australierin anglo-irischer Herkunft. Sie legte ihre Examina an der University of Queensland ab und erhielt

ihre Doktorwürde und einen Magister Artium in Theologie an der Catholic Theological Union in Chicago. Zur Zeit ist sie als Dozentin für die Fächer Biblische Studien und Feministische Studien am Fachbereich Theologie am Brisbane College of Theology tätig. Sie leitet und referiert auf nationalen sowie internationalen Workshops auf dem Gebiet der feministischen Interpretation der Heiligen Schrift und hat zu diesem Thema zahlreiche Artikel herausgegeben. Ihre in der Reihe BZNW herausgegebene Dissertation trägt den Titel «Towards a Feminist Reading of the Gospel according to Matthew». Anschrift: Catholic Theological College, Approach Road, Banyo Q. 4014, Australia.

Teresia M. Hinga

Zwischen Kolonialismus und Inkulturation

Feministische Theologien in Afrika

Einführung

1989 trafen sich etwa siebzig afrikanische Frauen in Ghana mit dem Ziel, ein Forum ins Leben zu rufen, auf dem sie ihre Erfahrungen in der ungeheuer vielfältigen Umwelt ihres Lebens erforschen, analysieren und reflektieren könnten. Nach angemessener Diskussion und Überlegung entschied sich die Gruppe für die Selbstbezeichnung *The Circle of Concerned African Women Theologians* (Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen).

Wenn auch die Behauptung wohl nicht ganz zutrifft, vor 1989 hätten sich afrikanische Theologinnen nicht zu Wort gemeldet[1], so stellte doch das Treffen von 1989 insofern einen Einschnitt dar, als nun eine mehr formale und wahrscheinlich auch systematischere «feministische» Theologie auf dem Kontinent in Erscheinung trat. Durch diese Zusammenkunft und die darauffolgenden Aktivitäten haben die mannigfachen Anstrengungen afrikanischer Frauen, und wie sie vom historischen, religiösen, kulturellen und theologischen Umfeld ihres Lebens geformt und beeinflußt worden sind, eine sichtbare und feste Form gefunden.

Eine Analyse der Ziele[2] dieses Frauenkreises bietet also einen brauchbaren Rahmen, von dem her sich Wesen und Richtung der feministischen theologischen Stimme Afrikas beschreiben lassen, einer Stimme, die vor zwei Jahrzehnten noch durch Abwesenheit glänzte. Unsere Aufgabe hier besteht darin, die Grundzüge dieser hörbarer werdenden theologischen Stimme ins Licht zu rücken.

Die Anhaltspunkte im Namen und der Wille, sich zu erheben

Am besten gehen wir vielleicht in unserer Analyse davon aus, den Namen selbst, den die Frauen gewählt haben, auf seine Implikationen hin genauer zu untersuchen. Welche Hinweise gibt uns also der Name *Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen,* um Wesen und Richtung ihrer Arbeit zu verstehen? Eine Reihe von Punkten sind hier von sachdienlichem Interesse.

Als erstes stellen wir fest, daß die Frauen offensichtlich bewußt das Etikett «feministisch» für ihr Projekt vermieden haben. Und dies trotz der Tatsache, daß sich Feministische Theologie unter diesem Namen im Westen schon mindestens ein Jahrzehnt eingebürgert hat. Die Bedeutung dieses Verzichts wird klar, wenn wir bedenken, daß Feministische Theologie sich selbst als kontextbezogen definiert. So ist sie bestrebt, speziell die Erfahrungen von Frauen sowie die Ungerechtigkeiten, die sie aufgrund des Sexismus erleiden, zu analysieren und dieser Analyse besonderes Gewicht beizumessen. Obwohl sich Feministinnen verpflichtet haben, die Erfahrungen von Frauen

zur Hauptquelle und zum Grundprinzip ihrer Theologie zu machen, wird doch auch zugegeben, daß es keine «Frauen im allgemeinen» gibt, deren «Erfahrungen im allgemeinen» Gegenstand einer «feministischen Theologie im allgemeinen» werden könnten. Denn die Erfahrungen von Frauen sind so mannigfach, daß es offensichtlich absurd ist, Feministische Theologie als einen monolithischen Block anzusehen[3].

Da sich die afrikanischen Frauen dieses Problems durchaus bewußt waren, zogen sie daraus den Schluß, daß ihre Erfahrungen sich in signifikanter Weise von denen in anderen Kontexten unterscheiden, und daß dies eine eigene spezifische Analyse sowie eine andere Bezeichnung rechtfertigt[4].

Die Frauen scheinen auch besonderen Wert darauf gelegt zu haben, den Ausdruck «Afrika» in ihre Selbstbezeichnung aufzunehmen. Damit lenkten sie die Aufmerksamkeit auf zwei Aspekte ihres Projekts. Erstens, daß der kulturelle Kontext selbst, aus dem heraus und in den hinein sie sprechen, *sich von anderen kulturellen Kontexten unterscheidet,* besonders vom westlichen, und daß dieser besondere kulturelle Kontext ihr theologisches Aktionsprogramm in bezeichnender Weise formt.

Zweitens, daß sie als Afrikanerinnen eine besondere Geschichte haben, die unwiderruflich vom Kolonialismus geprägt ist. Mit dem Ausdruck «Afrika» wollten sie somit ihre Theologie in den sozio-kulturellen und historischen Hintergrund einordnen, von dem sie ausgeht.

Die Bedeutung des Ausdrucks «Afrika» in der erwähnten Selbstdefinition der Frauen wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß ihr Hauptproblem das Fehlen ihrer Stimme im theologischen wie in anderen Diskursen war. Diese Tatsache ist weitgehend auf das Erbe des Imperialismus und Paternalismus zurückgeführt worden, der in den Beziehungen zwischen den Westeuropäern und Afrikanern vorherrschte. Lange Zeit hatte man angenommen, Afrikaner müßten geführt und von anderen vertreten werden; andere müßten in ihrem Namen sprechen, da sie weder willens noch fähig seien, dies für sich selbst zu tun. Afrikanische Frauen sind in doppelter Hinsicht Opfer dieses Erbes, da *ihre* Stimme, auch wenn man es für lebenswichtig hält, auf *Afrika* zu hören, noch immer ungehört verhallt. Ihre Stimme sei ja in der der Männer enthalten. Die Ungerechtigkeit, die in diesem aufgezwungenen Schweigen liegt, hat Oduyoye, die bahnbrechende und führende feministische Theologin, zu der Klage veranlaßt: «Solange ausschließlich Männer und Fremde aus dem Westen weiter über Afrika schreiben, werden afrikanische Frauen immer noch dargestellt, als ob sie nicht existierten»[5].

Mit Blick auf diese Ungerechtigkeit richtet sich der Kampf afrikanischer Frauen zum Teil auch gegen den Imperialismus, der in dem Bemühen anderer, besonders von Westeuropäern, liegt, sie zu vertreten. In diesem Kampf stehen sie Seite an Seite mit ihren männlichen Kollegen. Für afrikanische Frauen jedoch enthält ihre Kritik am westlichen Paternalismus auch eine Kritik an westlichen Frauen insofern, als auch diese es sich erlauben dürfen, in ihrem Namen zu sprechen. Afrikanische Frauen bestehen darauf, daß das Recht, für sich selbst zu sprechen, eine notwendige Bedingung ihrer Emanzipation und von allen zu respektieren sei. So betont Ifi, eine führende afrikanische Feministin: «Afrikanische Frauen können historische und kulturelle Unterschiede nur auf eigene Gefahr ignorieren angesichts des Schadens, den der Kolonialismus bereits angerichtet hat und der Neo-Kolonialismus und der westliche feministische Imperialismus immer noch anrichten»[6].

Jahre erzwungenen Schweigens können sehr wohl Frauen dazu gebracht haben, sich hinter Apathie und nur äußerliche Ergebung in die vielfältigen Unterdrückungsmechanismen zu verschanzen. Macht man sich das klar, so ist die heutige Feministische Theologie Afrikas sowohl ein Protest gegen das aufgezwungene Schweigen als auch ein «Wach-auf!»-Ruf an die Frauen, sich zu erheben und gegen die Kräfte der Ungerechtigkeit in ihrem Umfeld anzugehen. Diese Pflicht, für sich selbst zu sprechen und zu handeln, ist im Titel des ersten Buches *The Will to Arise* mit Diskussionspapieren des Treffens von 1989 gut eingefangen. In ihrer Einführung zum Buch legt Oduyoye den Titel als Symbol für die Selbsteinschätzung der Frauen aus.

So in dem Text: «Der Wille, sich zu erhe-

ben, ist die Stimme afrikanischer Theologinnen. Er ist begründet in den Herausforderungen der Schrift und entspringt einer neuen Welle von Veränderungen. Afrikanische Frauen, die die Schrift lesen, haben angefangen zu begreifen, daß Gott nicht ihre *Passivität* will. Sein Ruf *treibt an* und bringt *Verpflichtungen* mit sich. Er ist auf Aktion und Ganzheit ausgerichtet, die *Wille* und *Intellekt* herausfordern»[7].

Im dritten relevanten Aspekt ihrer Projektbeschreibung betonen die Frauen, daß sie ein Kreis von engagierten afrikanischen Frauen seien. Damit rücken sie die Tatsache ins Licht, daß sie im Gegensatz zu der stereotypen Vorstellung, afrikanische Frauen seien sich ihrer Unterdrückung entweder nicht bewußt oder ihr gegenüber gleichgültig, durchaus *bewußt, fähig* und *willens* sind, sich mit moralisch bedeutsamen Fragen auseinanderzusetzen. Gerade solche Probleme sehen sie als Herausforderung an ihren *Verstand* und ihren *Willen* an, da sie *bewußt* und gewissenhaft das «Netz der Unterdrückung»[8], in dem sie gefangen sind, analysieren wollen. Die Frauen sind sich der strittigen Fragen, denen sie und der ganze Kontinent gegenüberstehen, nicht nur wohl bewußt, sie fühlen sich auch zu einer *Lösung dieser Fragen* angetrieben.

Daraus kann man ableiten, daß die Afrikanerinnen, auch wenn sie sich nicht mit dem Fachterminus «Feministinnen» bezeichnen, dennoch an einem Projekt mitarbeiten, das sich mit dem von Frauen in anderen Kontexten, besonders in der Dritten Welt, vergleichen läßt. Nach Ursula Kings Ansicht in ihrer Anthologie über Feministische Theologie in der Dritten Welt ist die Theologie von Afrikanerinnen eine «Feministische Theologie, die ihren Schwerpunkt auf Praxis und Handeln legt ... und Theologie als einen fortlaufenden Prozeß sieht, der sich für Leben, Gerechtigkeit und Freiheit von Unterdrückung einsetzt ... Sie ist keine Theologie, die abstrakte Begriffe hypostasiert, sondern befaßt sich in erster Linie mit konkreten Problemen, die aus der Lebenserfahrung selbst stammen ...»[9]

Die theologischen Anliegen afrikanischer Frauen

Was sind also die konkreten Probleme, die afrikanische feministische Theologinnen auf dem Herzen haben? Die vorangegangene Analyse zeigt, daß ihr *Hauptinteresse* ihr Wunsch ist, die Mauer des ihnen aufgezwungenen Schweigens zu durchbrechen. Indem sie das Recht, für sich selbst zu sprechen, in Anspruch nehmen, setzten die Frauen einen Prozeß in Gang, der ihr Leiden beim Namen nennt und eine Reihe von Problembereichen herausstellt. Ihre Priorität jedoch legten sie auf die Analyse der Auswirkungen von Religion und Kultur auf ihr Leben. Somit wäre das Ziel der ersten Phase ihres Projektes, «Literatur zu publizieren, die von der Basis von *Religion* und *Kultur* stammt, um die kritische Untersuchung der Religion in Afrika zu bereichern»[10].

Somit ließ sich der Kreis auf eine längerfristige systematische Forschungs- und Publikationsinitiative ein, die sich auf die kritische Analyse des Einflusses von Kultur und Religion auf das Leben von Frauen konzentriert. Dieses Projekt spricht mehrere Dimensionen des Problems von Religion und Kultur in Afrika an. Die erste ist die Frage nach der *Vielgestaltigkeit.* In diesem Zusammenhang geht es um mindestens drei große Traditionen: die einheimischen afrikanischen Religionen, das Christentum und der Islam. Alle drei haben, entweder zusammengenommen oder unabhängig voneinander, in signifikanter Weise die Definition der Frau in Afrika beeinflußt. Wenn afrikanische Frauen also den Einfluß von Kultur und Religion auf ihr Leben analysieren wollen, müssen sie mit den unterschiedlichen Vorstellungen und Interpretationen von Weiblichkeit rechnen, die diesen Traditionen eigentümlich sind[11].

Gerade dieser kulturelle Pluralismus führte die Frauen *methodisch* zwingend zum sogenannten *dialogischen* Ansatz. Damit wollten sie dem Forum nicht nur einen breiteren Rahmen geben, der den spezifisch afrikanischen Pluralismus berücksichtigt, sondern auch exemplarisch zeigen, wie man mit dem Problem der kulturellen Vielfalt am besten umgeht, die in Afrika so oft Anlaß zu Konflikten gibt. So argumentieren sie: «Der Kreis soll sich auf die

drei Hauptreligionen Afrikas konzentrieren. Damit soll die Notwendigkeit eines dialogischen Ansatzes gegenüber der religiösen und kulturellen Vielfalt Afrikas symbolisch zum Ausdruck gebracht und die praktischen Konsequenzen dieses Ansatzes für den Frieden in unseren Gemeinschaften anerkannt werden»[12].

Die zweite Dimension: Bei ihrer kritischen «Navigation durch die Gewässer von Religion und Kultur» haben es die Frauen auch mit der historischen Realität des kulturellen Imperialismus zu tun, der Afrika durch westliche Lebensweise, insbesondere auch westliche Religion, auferlegt wird. Hier sind Afrikanerinnen in eine zweifache Anstrengung eingebunden. Auf der einen Seite kämpfen sie zusammen mit den afrikanischen Männern gegen einen solchen kulturellen Imperialismus und stehen daher den westlichen Aktionsprogrammen und Vorschlägen hinsichtlich der Lebens- oder Nichtlebensfähigkeit von Aspekten der afrikanischen Kultur kritisch gegenüber[13].

Auf der anderen Seite sind sie sich dessen wohl bewußt, daß auch die afrikanische Kultur nicht frei vom Sexismus ist. So schließen die Frauen auch die afrikanischen Männer in ihre Kritik ein, da sie dazu neigen, den Sexismus zu idealisieren. Einige Männer beschuldigen die Frauen, sie würden in Sachen angeblicher Unterdrückung und Sexismus blinden Alarm schlagen. Andere werfen ihnen vor, unkritisch westliche Frauen nachzuahmen, die sie ebenfalls in eine Schablone pressen: Sie seien unnötig streitsüchtig, männer- und familienfeindlich. Solche Haltungen sind aber unafrikanisch und daher mit der Selbstachtung afrikanischer Frauen unvereinbar.

Diese Verharmlosung und Bestreitung der wirklichen Situation findet sich nicht nur in der säkularen afrikanischen Gesellschaft, sondern ist auch in der Kirche und in aufkommenden «Dritte-Welt»-Befreiungstheologien offen anzutreffen. Gerade die Bagatellisierung ihrer Notsituation, die Frauen im etablierten theologischen Diskurs erfahren, war ursprünglich der Anlaß für das, was man später als «Eindringen der Frauen»[14] bezeichnete. Die Kritik der Frauen richtet sich also mit Recht auch gegen afrikanische Theologen, weil diese für das den Frauen aufgezwungene Schweigen mitverantwortlich sind. Mit den Worten von Frauen gesagt: «Was die Theologie der Dritten Welt der westlichen Theologie zu sagen hat, ist, daß ihre Stimmen gehört werden müssen ... die gleichen Worte richten afrikanische Frauen auch an die männlichen afrikanischen Theologen ... wir leben zwar auf dem gleichen Kontinent, aber ... es gibt viele Afrikas ... das der Reichen und das der Armen ... das von Männern, die das Sagen haben, und das von Frauen, die gehorchen ... Ihnen allen möchten wir sagen: Mit den afrikanischen Frauen ist ein neuer Faktor auf der theologischen Bühne aufgetreten ... Afrikanerinnen betreiben selbst Theologie und sind übereingekommen, die Belange von Frauen selbst zu artikulieren ... Alle, die sich zu prophetischen Theologen Afrikas erklären, werden damit rechnen müssen»[15].

War der unmittelbare Anlaß für den Gefühlsausbruch der Frauen ein sexistischer Sprachgebrauch auf theologischen Foren, so nahmen die Frauen diesen Sprachgebrauch doch wahr als Symptom für ein umfassenderes Problem, nämlich das des Sexismus und Patriarchats auch in afrikanischen Kulturen. Im Bewußtsein dieser Tatsache begannen Afrikanerinnen, ihre Kultur im Licht des Sexismus[16] systematisch zu bewerten, wobei sie eine kritische feministische *Hermeneutik des Verdachts* benutzten, die eine apriorische Idealisierung jedweder Kultur zurückweist.

Die dritte Dimension des Problems der Auswirkung von Kultur und Religion für das Leben von Frauen: Wenn auch die meisten im Kreis mitwirkenden Frauen Christinnen sind, so schließt doch ihre kritische *Hermeneutik von Religion und Kultur* eine Analyse des durchaus zweideutigen Einflusses des Christentums auf ihr Leben nicht aus. Auf der einen Seite haben sie bemerkt, daß das Christentum an der Unterdrückung von Frauen beteiligt war, da es mitgewirkt hat, den Kolonialismus, Rassismus und Sexismus zu rechtfertigen. Auf der anderen Seite wird zur Kenntnis genommen, daß viele afrikanische Frauen das Evangelium der Freiheit sich innerlich zu eigen gemacht haben, da es sie in ihrem Kampf um Befreiung als motivierende Kraft stärkt.

Afrikanische Christinnen sehen im Unrecht, das in Kirche und Gesellschaft geschieht, klar

einen sündhaften Verrat am Lebensentwurf Jesu, der das Fundament für eine von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit geprägte Gesellschaft gelegt hat. So betrachten sie es als ihre prophetische Aufgabe, solch sündhafte Praxis sowie ungerechte Strukturen zu entlarven und sich ihnen zu widersetzen. Sie sehen auch, wie manche westliche Feministinnen, keinen Widerspruch darin, gleichzeitig Feministinnen und Christinnen zu sein.

Die Kritik der Frauen am Christentum bedeutet für sie auch eine kritische Neuauslegung der Bibel und eine Neubewertung ihrer Funktion als Quelle christlicher Theologie. Auch hier wieder unterscheiden sie sich von einigen ihrer westlichen Schwestern, die die Bibel so unwiederbringlich durch das Patriarchat verfälscht sehen, daß sie als Quelle für Frauen, die sich vom Sexismus befreien wollen, praktisch wertlos sei. Die Frauen lehnen zwar eine sexistische und patriarchalische Exegese und Hermeneutik als sündhaft ab, lesen aber weiterhin die Bibel kritisch und reflektieren über sie, um sich von ihr inspirieren zu lassen, aber auch aus ihr als einer theologischen Quelle zu schöpfen.

Ein Grundanliegen afrikanischer Frauen besteht also, abschließend gesagt, darin, laut und vernehmlich gegen den Sexismus und seine Wurzeln in Religion und Kultur zu protestieren. Dieser Protest geht ursprünglich in zwei Richtungen: einmal gegen die afrikanische Religion und Kultur, zum anderen gegen das Christentum.

Schlußbemerkung: bleibende Herausforderungen

Die vorangehende Zusammenfassung der maßgeblichen Themen in der entstehenden Feministischen Theologie Afrikas bis jetzt ist natürlich kein erschöpfender Bericht, da sie eine Theologie *auf dem Wege* ist. So wäre es voreilig zu behaupten, wir hätten schon alles zur Sprache gebracht, was sie noch werden könnte. Es möge zum Abschluß genügen, einige der bleibenden Streitfragen und Herausforderungen ins Licht zu rücken, die die Frauen trotz vieler entgegenstehender Unwägbarkeiten entschlossen anpacken wollen.

Erstens: Afrikanische Frauen haben sich verpflichtet, eine Theologie nicht nur *über*, sondern *von* Frauen ins Leben zu rufen. Da die meisten von ihnen so in ihren täglichen Überlebenskampf verstrickt sind, daß sie sich an einer «formalen» Theologie nicht beteiligen können, muß der Kreis von Theologinnen sich *stetig darum bemühen*, die Erfahrungen der sogenannten «Graswurzel-Frauen» in ihr theologisches Programm aufzunehmen. Die bleibende Herausforderung für Theologinnen besteht darin, der Versuchung zu widerstehen, die Erfahrungen von Elite-Frauen für die Theologie als normativ zu privilegieren. Sie müssen sich weiter vor der Gefahr hüten, die breite Mehrheit von Frauen durch die apriorische Annahme, in deren Namen zu sprechen, mundtot zu machen. Dies erfordert einen ständigen Dialog mit allen Frauen, egal, welchen sozialen Rang sie einnehmen. Nur dann kann die entstehende Theologie wirklich repräsentativ sein, da sie die Anliegen *aller* Frauen trotz der verwirrenden Vielfalt ihrer Erfahrungen wiedergibt.

Zweitens: Die aufkommende Feministische Theologie Afrikas wurde bisher weitgehend von *christlichen* Frauen getragen, die speziell aus den lebendigsten Gruppen der Missionskirchen kamen. Mit Blick darauf jedoch, daß Afrika weder kulturell noch religiös ein monolithischer Block ist, ist die Stimme christlicher Frauen in der Theologie nicht die einzig mögliche. Die sich entfaltende afrikanische Feministische Theologie darf also ihre Verpflichtung nicht dadurch zu erfüllen suchen, daß sie das *Christentum* auf Kosten anderer religiöser Traditionen *privilegiert*. Sie muß auch die Einsichten und Erfahrungen nichtchristlicher, speziell muslimischer Frauen mitbedenken, da gerade der Islam auf das Leben afrikanischer Frauen einen großen Einfluß ausübt.

Ebenso aber muß sie jene Erfahrungen afrikanischer Frauen ernst nehmen, die, unbeeindruckt von christlicher Propaganda gegen die afrikanische Religion, Formen afrikanischer Spiritualität weiter pflegen: als Heilerinnen, Priesterinnen und Prophetinnen. Das gleiche gilt von den Erfahrungen jener, die ihre Theologie in den «Randgebieten» des Christentums betreiben. Damit kommen auch die vielen Frauen zum Zuge, die unabhängigen Kirchen

angehören. Viele von ihnen sind, das darf nicht vergessen werden, als Protestreaktion gegen die Marginalisierung der AfrikanerInnen und ihrer Spiritualität durch Missionare und ihre Predigten entstanden, da diese sie als häretisch oder als sündhaften Synkretismus abtaten.

Da die Frauen sich zu einem *dialogischen* Ansatz gegenüber dem religiösen Pluralismus bekannt haben, muß die Feministische Theologie Afrikas möglicherweise das vorherrschende *christozentrische* Modell aufgeben, um der vielfältigen Spiritualität und den religiösen Erfahrungen afrikanischer Frauen gerecht zu werden.

Drittens: In dieser ersten Phase ihres Unternehmens betreiben also die Frauen hauptsächlich eine legitime feministische Kritik von Religion und Kultur in Afrika. Darüber darf man aber die ebenso dringlichen Überlebensprobleme afrikanischer Frauen nicht vergessen. Damit die Feministische Theologie Afrikas nicht der Gefahr erliegt, *Abstraktionen als real anzusehen,* muß sie sich kontinuierlich für mehr politische Rechte und wirtschaftliche Gerechtigkeit von Frauen *einsetzen,* sind doch diese Fragen die Wurzel vieler Probleme, die die afrikanischen Frauen weiter belasten. Da diese Theologie auch eine Fürsprecheraufgabe für die Frauen übernommen hat, ist sie auch herausgefordert, dauerhaft nach *praktischen* Lösungen der vielen Frauenprobleme zu suchen. So wird man die bleibende Glaubwürdigkeit Feministischer Theologie auf dem Kontinent in signifikanter Weise an ihrem sichtbaren und unbeirrbaren *Engagement* für die Überlebensfragen von Frauen messen.

Zu guter Letzt: Wenn auch die Theologie afrikanischer Feministinnen, wie gesagt, kontextuell, spezifisch und auf Brennpunkte gerichtet ist, so bleibt doch für sie die Frage nach ihrer Beziehung zu feministischen Theologinnen anderswo weiter akut. Hier scheinen die Frauen einen Zukunftsentwurf für möglich zu halten, der von echter Solidarität mit allen Menschen guten Willens getragen ist, die sich für eine gerechtere Weltgemeinschaft einsetzen. So werden sie weiter verpflichtet und herausgefordert bleiben, praktische Beiträge für den Heilungs- und Wiederaufbauprozeß nicht nur ihres zerschlagenen Kontinents, sondern einer zerschlagenen Welt zu leisten.

[1] Nähere Angaben zu den Ereignissen, die dazu führten, der theologischen Stimme von Frauen eine feste Form zu geben, bei M. Oduyoye, Reflections from a Third World Perspektive. Women's Experience and Liberation Theology, in: Ursula King (Hg.), Feminist Theology From The Third World: A Reader (1994) 23-33.

[2] Der Frauenkreis verpflichtete sich ursprünglich zu einem siebenjährigen Forschungs- und Publikationsprojekt. Er plant, 1996 zu einer Bestandsaufnahme seiner Aktivitäten und zur Ausarbeitung von künftigen Strategien wieder zusammenzukommen. Zu weiteren Einzelheiten des Kreises und seinen Zielen vgl. M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), Talitha Qumi. The Proceedings of the Convocation of African Women Theologians (Ibadan 1990) 1-7.

[3] Mit der Frage der Vielfalt von Frauen-Erfahrungen und ihren Implikationen für die weltweite feministische Arbeit befaßt sich das Buch von V. Spelman, Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought (1988).

[4] Zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangten die afroamerikanischen Frauen in den USA, die ihre Version von Theologie «Womanist» nennen, während die hispanischen Frauen die ihre als «Mujerista-Theologie» bezeichnen.

[5] M Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa (1992) 10.

[6] Amadiume Ifi, Male Daughters and Female Husbands. Gender and Sex in African Society (1987) 8.

[7] M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), Talitha Qumi, aaO. 1

[8] Die Redewendung «Netz der Unterdrückung» verwendet die afrikanische Feministische Theologie, um die vielfachen ineinandergreifenden Unterdrückungsebener zu beschreiben, mit denen die Frauen als Ergebnis von Rassismus, Klassendenken, Kolonialismus und Sexismus zu tun haben, eine Situation, die für alle sogenannten «Dritte-Welt-Frauen» in analoger Weise zutrifft.

[9] U. King (Hg.), aaO. 16.

[10] M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), Talitha Qumi, aaO. 1.

[11] Man bedenke einmal die Schwierigkeiten von Frauen, die die Praxis der Polygamie kritisch zu bewerten suchen angesichts der Tatsache, daß diese Praxis im Islam und in den afrikanischen Religionen als rechtens angesehen wird, im Christentum aber geächtet ist.

[12] M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), Talitha Qumi, aaO. 11.

[13] Man vergleiche zum Beispiel die hitzigen Kontroversen um Interpretationen und Praktiken wie die der Polygamie oder der Beschneidung von Mädchen, die Ifi im Vorwort zu ihrem Buch diskutiert: Amadiume Ifi, Male Daughters and Female Husbands: Gender and Sex in an African Society (1987), mit den Beobachtungen von Oduyoye in: Talitha Qumi, aaO. 45.

[14] Zu Einzelheiten der Umstände, die zum «Einbruch der Frauen» führten, vgl. M. Oduyoye, in: U. King (Hg.), aaO. 23f.

[15] M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), Talitha Qumi, aaO. 41.

[16] Vgl. die Aufsätze in der ersten Anthologie des Kreises: M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), The Will To Arise. Women, Tradition, and The Church in Africa (1992).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

TERESIA MBYRI HINGA

studierte an der Nairobi University (Nairobi, Kenia) und erlangte den Doktor für religionswissenschaftliche Studien von der Universität von Lancaster (England), wo sie ein Commonwealth-Stipendium erhielt. Sie unterrichtete und hielt Vorlesungen an der Kenyatta University, an der Havard University und an der Iliff School of Theology. Gegenwärtig ist sie Assistant Professor an der De Paul University von Chicago, Illinois (USA), Autorin mehrerer Beiträge über die Inkulturation des Christentums in afrikanischen Kontexten und den Einfluß des Kolonialismus auf afrikanische Frauen. Sie ist Mitglied des Beirats der Zeitschrift The Edinburgh Review of Theology and Religion, Mitglied der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), des Executive Board of the African Association for the Study of Religion (AASR) und des Circle of Concerned African Women Theologians. Anschrift: Kenyatta University, Department of Religious Studies, P.O. Box 43844, Nairobi, Kenia/Afrika.

Monika Jakobs

Feministische Theologie in Europa

Zwischen Bewegung und akademischer Institutionalisierung

Die Entwicklung der europäischen Feministischen Theologie ist eng verknüpft mit der Rezeption der amerikanischen; vor allem die frühen Veröffentlichungen von Mary Daly und Rosemary Radford Ruether haben eine Schlüsselrolle auch für die Linien der europäischen Diskussion gespielt. Natürlich fielen diese Gedanken nicht auf unvorbereiteten Boden. In der katholischen Kirche gibt es spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Sensibilität für die Frauenfrage, die zunächst vorwiegend die nach dem Priesteramt war; dazu kam die säkulare Frauenbewegung der 70er Jahre, die verstärkt zu Anfragen von Theologinnen an die bestehende eigene Kirche und Theologie führte. Diese Entwicklung ist an anderer Stelle dokumentiert[1].

Das heutige Spektrum Feministischer Theologie und die Formen ihrer Institutionalisierung in Europa sind vielfältig. Frauenbezogene Angebote sind zum festen Bestandteil kirchlicher Bildungswerke geworden, es gibt kirchliche Frauenbeauftragte, Lehraufträge feministischer Theologinnen an Universitäten, es gibt Archive sowie eine Vielzahl von nationalen und internationalen Netzwerken.

Obwohl sich vieles bewegt hat und einiges erreicht worden ist, täuscht der schöne Schein darüber hinweg, wie schwierig es nach wie vor ist, inhaltlichen Positionen Feministischer Theologie zur Geltung zu verhelfen, und wie fragil gelegentlich die materiellen und personellen Absicherungen von derartigen Projekten sind. Obwohl Feministische Theologie zu einem Faktor geworden ist, der in der theologischen und kirchlichen Diskussion nicht mehr ohne weiteres übergangen werden kann, ist es noch immer eine «Rebellion auf der Grenze»[2].

Daneben gibt es enorme Unterschiede zwischen den Konfessionen und zwischen den einzelnen europäischen Regionen und Ländern. Europäische feministische Theologinnen sind Pfarrerinnen in der schwedischen Staats-

kirche oder sie versuchen in Rumänien als Mitglied einer ungarischen Minderheit, aus dem materiellen Nichts eine unabhängige theologische Hochschule zu gründen, versuchen neben Familie oder einem Job ein feministisch-theologisches Projekt aufzuziehen; sie sind orthodoxe Wissenschaftlerinnen in Griechenland, katholische Mitarbeiterinnen in einem zeitlich begrenzten feministischen Projekt in den Niederlanden oder evangelische Theologinnen mit Pfarramt in der Schweiz. Die enorm verschiedenen persönlichen Situationen sind exemplarisch für die unterschiedlichen kulturellen, nationalen, politischen und materiellen Verhältnisse in Europa. Dieser Gesamtrahmen konstituiert auch Feministische Theologie mit.

Theologische Frauenforschung oder Feministische Theologie?

Die sehr unterschiedliche «Landschaft Europa» verbietet eine regionale Einordnung Feministischer Theologie in ein Kontinuum der Entwicklung. Eine solche Einordnung kann nur von einem Standpunkt der Arroganz ausgehen, der die eigene Position für die am weitesten fortgeschrittene oder ausbalancierteste hält.

Trotzdem ist es hilfreich, einige inhaltliche Aspekte festzuhalten. Eine Linie, an der entlang Feministische Theologie sich entwickelte, ist die Frage nach dem Feminismus. In manchen Ländern wie Frankreich oder Spanien wird diesem Begriff außerordentlich viel Skepsis entgegengebracht, und Theologinnen haben eine gewisse Scheu, sich selbst als feministisch zu bezeichnen[3]. Dahinter steckt wohl die Befürchtung, als separatistisch und unweiblich mißverstanden zu werden. Dementsprechend ist eine wichtige Stimme feministischer Theologie in Frankreich auch der Verein «Femmes et Hommes en Eglise», der auch Männern offensteht. Ihr Schlüsselwort heißt «partenariat», Partnerschaft[4].

Trotzdem muß man sich die Frage stellen, ob Feministische Theologie nicht mehr ist als eine Gleichberechtigungsbewegung in den Kirchen, und worin ihre hermeneutische Qualität liegt, d.h. in welcher Weise sich der Blick auf die Theologie und ihre Inhalte verändert. Die Frauenbewegung in den Kirchen ist nicht dabei stehen geblieben, gleiches Recht für Frauen zu fordern, sondern hat erkannt, daß die volle Partizipation von Frauen an der theologischen Theoriebildung tiefgreifende Konsequenzen für das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft und für ihre Inhalte hat. Hedwig Meyer-Wilmes schreibt: «Es geht hier um die Entwicklung der Frauenfrage als Problem der Stellung von Frauen in Theologie und Kirche hin zum Plädoyer für ein alternatives Verständnis von Theologie und Kirche.»[5] Feministische Theologie definiert sich demnach nicht über sog. «Frauenthemen» oder Forschende, die (zufällig?) weiblich sind, sondern will ein neues Verständnis von Theologie.

Die Diskussion um feministische Forschung hat von der Soziologie wichtige Anstöße erhalten[6]. Gefordert wird nichts Geringeres als ein «alternatives Wissenschaftsparadigma»[7]. Es beinhaltet «bewußte Parteilichkeit»[8] vs. Pseudo-Objektivität und die Verpflichtung der Wissenschaft auf die befreiende Praxis (in diesem Fall der Frauenbewegung). Diese Postulate sind kontrovers auch unter Frauenforscherinnen diskutiert worden.

Hedwig Meyer-Wilmes hat diese Forderungen auf die Feministische Theologie übertragen. Konstituierend für Feministische Theologie ist ihrer Ansicht nach, sich als «Teil und Reflexion einer Bewegung zu verstehen»[9]. Obwohl Feministische Theologie, so verstanden, «einen Bruch mit dem bisherigen Selbstverständnis von Theologie»[10] bedeutet, ist sie gleichzeitig darauf angewiesen, sich in Fakultäten zu etablieren.

Das Neue an dieser Hermeneutik ist die schon früher von der Politischen und der Befreiungstheologie eingebrachte Erkenntnis, daß Theologie immer parteilich ist, ob das in der Absicht liegt oder nicht. Deshalb sei es notwendig, diese Parteilichkeit zu formulieren und zu begründen.

Die Problematik eines solchen Ansatzes liegt in der Bezugsgröße: Welches ist die Praxis, auf die sich Feministische Theologie bezieht? Gibt es eine verbindliche Auffassung dessen, was unter Frauenbefreiung zu verstehen ist?

Worum es geht, ist die Dialektik zwischen

Theorie und Praxis oder Kontextualität, die Feministische Theologie für sich beansprucht, wobei festzuhalten ist, daß beide Pole keine statischen Größen sind.

Anders ausgedrückt: Feministische Theologie bezieht sich immer auf konkrete Menschen, reale politische, historische und soziale Situationen. Dieser Zusammenhang muß immer sichtbar bleiben, sonst verkommt Theologie zur Ideologie.

Autonomie oder Institutionalisierung?

Wo sind die Orte Feministischer Theologie?

«Das Patriarchat scheint über-All zu sein» heißt es bei Mary Daly[11]. Wenn man diese niederschmetternde Erkenntnis teilt, so ist eine Einbindung in gegebene Strukturen nicht mehr möglich. Separatismus ist Daly oft vorgeworfen worden, und ihr Bestreben ist es, sich von patriarchalischen Einrichtungen so weit wie möglich zu distanzieren und autonom zu sein. Diese Idee war und ist abschreckend für viele Frauen gewesen, und doch hat die Vorstellung der totalen inneren und äußeren Unabhängigkeit ihren Reiz behalten, vielleicht nicht zufällig in Phasen, wo die individuelle Lebensplanung noch nicht festgelegt ist oder aber die konkreten Arbeits- und Erwerbsmöglichkeiten in der Gesellschaft aussichtslos erscheinen[12]. Ist Autonomie die einzige Möglichkeit, feministische Forschung zu betreiben, ohne vereinnahmt zu werden, mit Menschen der eigenen Wahl, mit der Verbindung von Leben und Arbeit und der Freiheit von den Zwängen der Arbeitsökonomie?[13]

In der Realität haben sich diese Erwartungen an autonome Arbeitsformen nur teilweise durchsetzen können. Anstelle der Freiheit von den Zwängen der Arbeitswelt trat nicht selten die Selbstausbeutung zum Nulltarif; die Solidarität unter Frauen wurde im Alltag auf eine harte Probe gestellt; mangelnde Abgrenzungsmöglichkeiten zwischen Privatleben und Erwerbsarbeit werden zur Belastung. Mit der Zeit hat sich herausgestellt, daß autonomes Leben und Arbeiten eine Möglichkeit ist, die nur wenigen offensteht. So verstandene Autonomie eignet sich nicht als alleinige Zukunftsperspektive Feministischer Theologie.

Aber nicht allein pragmatische Gründe sind ausschlaggebend. Theologinnen identifizieren sich mit ihrer Kirche. Ihre Kritik an männlich geprägten Strukturen und Inhalten geht einher mit dem Bestreben, innerhalb von Institutionen zu arbeiten und wirksam zu werden. Feministische Theologie wird hier verstanden als unverzichtbares Element christlicher Theologie überhaupt. Diese Option bedeutet: Formale Qualifikationen anerkennen, vorgegebene «Spielregeln» beachten, Überzeugungsarbeit leisten, taktisch handeln.

An vielen Universitäten in den deutschsprachigen Ländern sowie in den Niederlanden gibt es regelmäßige Lehraufträge für Feministische Theologie. Diese sind vor etwa einem Jahrzehnt zum großen Teil von Studentinnen erkämpft worden. Schaut man jedoch genauer hin, wird man feststellen müssen, daß diese Veranstaltungen oft nicht zum Erwerb eines Leistungsnachweises führen, daß sich wegen des rotierenden Verfahrens keine Bindung an die Lehrende ergibt (und deren eventuelle Bedeutung für eine Abschlußprüfung), daß sie schlecht bezahlt sind und immer wieder neu erkämpft werden müssen.

Doktorandinnen und Habilitandinnen mit feministisch-theologischen Themen müssen fürchten, daß die Wahl ihres Themas ihrer Karriere schadet und müssen einige Zeit und Mühe darauf verwenden, an ihrer Fakultät so unterstützt zu werden, daß sie die formalen Prozesse reibungslos durchlaufen können. Gerade ihre Arbeiten werden besonders kritisch beäugt.

Insbesondere für die wissenschaftliche Feministische Theologie ist aber die Anbindung an die Institution Universität nicht nur aus pragmatischen Gründen (weil Forschung Geld kostet oder die entsprechende Infrastruktur genutzt werden kann) von Bedeutung. Institution ist keineswegs nur unter dem Aspekt patriarchalischer Wissenschaftsrituale zu sehen, sondern auch der - im Endeffekt sich positiv auswirkende - Zwang, sich im wissenschaftlichen Diskurs zu behaupten, denn er bewahrt - bei aller Unbequemlichkeit - vor eindimensionalem Denken und vor geistig-intellektueller Isolation. Für alle innovativen Theologien,

auch für die Feministische, ist es auf lange Sicht wichtig, an der wissenschaftlichen Tradition zu partizipieren, um sie mitprägen zu können.

Institutionalisierung Feministischer Theologie findet aber nicht nur an den Universitäten statt. Ein wichtiger, damit korrespondierender Punkt ist die Arbeit der kirchlichen Frauenverbände und der Bildungsinstitutionen. Ein Blick in die entsprechenden Ankündigungen und Programme bestätigt dies. Diese Basisarbeit ist von besonderer Wichtigkeit, denn sie schafft die Verbindung von Theorie und Praxis und die Erdung feministischer Diskussionen.

Rebellion auf der Grenze

Die Schwierigkeiten der akademischen Institutionalisierung zeigen sich exemplarisch an der Besetzungspolitik von Lehrstühlen und am «Schicksal» von explizit für theologische Frauenforschung ausgeschriebene Lehrstühle, vor allem in Deutschland.

Als Elisabeth Gössmann ihre Habilitationsschrift schrieb, die sie 1963 fertigstellte, sprach man noch nicht von Feministischer Theologie. Sie beschreibt ihre Erfahrung: «... während die Kollegen, die am gleichen Institut der Universität München ausgebildet wurden, um diese Zeit in Scharen ihren Ruf auf die theologischen Lehrstühle der Republik erhielten, gleich ob sie ihre Habilitation abgeschlossen oder nicht einmal angefangen hatten. Für viele war die Professur nur eine Zwischenstufe zum Episkopat.»[14] Ihren Hinderungsgrund sieht sie in der Konkurrenz klerikaler Männer und in der Tatsache, zu dieser Zeit als qualifizierte akademische katholische Theologin eine absolute Ausnahmeerscheinung zu sein. Trotzdem sieht sie im Nachhinein auch eine inhaltliche feministische Komponente: «Meinen frühen Frauenbüchern wurde zur Erteilung des Imprimatur die Auflage gemacht, die Hierarchie des Mannes über die Frau in der Ehe in den Text aufzunehmen.»[15] Elisabeth Gössmann hat in Deutschland trotz ihrer anerkannten wissenschaftlichen Leistungen nie einen Lehrstuhl erhalten und lehrt seit 1965 in Japan.

Im Jahre 1991 führte die Information, daß Silvia Schroer, die auf dem ersten Listenplatz für den Lehrstuhl für alttestamentliche Einleitungswissenschaft in Tübingen stand, die Lehrerlaubnis vom zuständigen Ortsbischof Walter Kasper verweigert worden sei, zu einigem Aufsehen. Die genauen Hintergründe sind sehr schwer zu ermitteln. In einem Kommentar zu diesem Vorgang mutmaßte Lucia Scherzberg, Silvia Schroer sei keine «von der Amtskirche verfolgte feministische Theologin», sondern «Opfer der Scheu einer deutschen Amtskirche, den rührigen katholisch-fundamentalistischen Gruppen (...) mutig entgegenzutreten.»[16] Diese Kreise hätten an einem populärwissenschaftlichen Artikel in einer Schweizer Kirchenzeitung einen (mariologischen) Stein des Anstoßes gefunden. Im Nachhinein wird ein exegetischer Artikel als Anlaß genannt, worin Silvia Schroer die These vertritt, daß Mk 1,10f auf die Taube als Botenvogel der altorientalischen Liebesgöttinnen verweise[17]. Die Begleitumstände der Ablehnung sind nicht zu durchschauen.

Die Liturgiewissenschaftlerin und Ökumenikerin Teresa Berger konnte weder in Fribourg/Schweiz, noch in Bochum, noch in Bonn den ihr angebotenen Lehrstuhl annehmen, da sie die kirchliche Lehrerlaubnis nicht bekam. Es wird zwar zugegeben, daß auch die Fakultäten formale Fehler gemacht hätten, aber in einem Gutachten aus Rom hieß es, es fehle ihr die rechte «mentalité catholique»[18]. Vielleicht war der Anlaß hierzu ihre ökumenische Qualifikation (anglikanisches Lizenziat, evangelischer Magistertitel, katholisches Diplom). Auch hier war das Verfahren undurchsichtig und zermürbend. Aus Rom hieß es später, ein Artikel, in dem es um die Vorstellung von Christus als weiblich ging, habe die früher geäußerten Bedenken erhärtet. Dabei ging es nicht darum, eine solche Weiblichkeit zu postulieren, sondern um die Problematik der Inanspruchnahme der Männlichkeit Jesu für theologische Argumentationen[19].

1993 wurde in Münster die Besetzung eines Lehrstuhls für Feministische Theologie angekündigt. Dieser Lehrstuhl ist bis heute nicht besetzt. An diesem äußerst komplizierten Vorgang sind zwei Aspekte hervorzuheben.

Ein Jahr später, nachdem bereits eine Berufungsliste vorlag, wird der Lehrstuhl neu ausgeschrieben, «mit neuer Widmung des Lehrstuhles»[20]. Nach Gesprächen mit der katholischen Kirche würde die Berufungsliste nicht mehr weiter verfolgt. Die Neuausschreibung lautet auf »... und theologische Frauenforschung». Welche theologische Disziplin gemeint sein wird, ist noch offen.

Ein zweites Spezifikum dieser Besetzung ist die Nichtbeachtung der renommierten Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza auf der Berufungsliste. Welche Rolle hat dabei ein Sondervotum gespielt, in dem die Leiterin der «Arbeits- und Forschungsstelle Feministische Theologie», Lucia Scherzberg, «Emanzipation» von der «amerikanischen großen Schwester» postuliert?[21]

Die Betroffene selbst, Elisabeth Schüssler Fiorenza, warnt vor der Tendenz zur «Privatisierung und Personalisierung des Falles ‹Feministisch-theologischer Lehrstuhl an der Universität Münster›»[22]. Sicherlich haben in den genannten Fällen Einzelheiten eine Rolle gespielt, die von außen nicht einsichtig sind. Es ist aber äußerst problematisch, solche Ablehnungen an einzelnen inhaltlichen Aussagen festzumachen. Es drängt sich vielmehr der Eindruck auf, daß feministische Theologinnen auf Lehrstühlen nicht erwünscht sind und daß dafür auch Gründe gefunden werden. Für mich ist dies Ausdruck einer kirchenpolitischen Strategie, die der Feministischen Theologie viel weniger Aufmerksamkeit schenkt, als zu fürchten oder zu hoffen ist, sondern vielmehr geprägt ist durch eine Ängstlichkeit in einer angefochtenen und angefragten Situation in den sich entkirchlichenden Gesellschaften Europas.

Ein zweiter Deutungsversuch: Hierzulande ist eine Professur an einer Universität mit einem hohen gesellschaftlichen Status sowie einer materiellen Absicherung verbunden. Die Ausgrenzungsmechanismen in bezug auf Frauen greifen wohl auch dann besonders gut, wenn es wirklich um etwas geht. Das zeigt auch der Blick auf den ersten feministisch-theologischen Lehrstuhl in Nijmegen/Niederlande, den Catharina Halkes 1983-1986 innehatte und der zur Zeit von Athalya Brenner ausgefüllt wird. Der Lehrstuhl selbst ist unbesoldet, bezahlt wurde nur eine daran angekoppelte Dozentinnenstelle. Trotzdem sind von den Bemühungen um diesen Lehrstuhl viele Signale ausgegangen, insbesondere die Integration feministisch-theologischer Inhalte in die reguläre Studienordnung. Inzwischen gibt es einen zweiten Lehrstuhl für Feministische Theologie in Groningen, den Riet Bons-Storm dauerhaft innehat. Die Effektivität der niederländischen Feministischen Theologie ist vor allem der starken Vernetzung zu verdanken, z.B. der IWFT, der Interuniversitären Arbeitsgruppe für Feminismus und Theologie, oder interdisziplinären Forschungsprojekten an einigen Universitäten.

Europäische Feministische Theologie in Netzwerken

In den 80er Jahren entwickelte sich eine Reihe von Initiativen zur Vernetzung Feministischer Theologie auf europäischer Ebene.

Europäisches Forum für christliche Frauen

Die Wurzeln für die Gründung des «Forums» reichen zurück in die 60er Jahre; die offizielle Gründung fand 1982 in Gwatt/Schweiz statt. Es handelt sich um ein Netzwerk christlicher Frauenorganisationen aller Kirchen in Europa, einschließlich der römisch-katholischen, und es ist als solches eine einzigartige ökumenische Organisation.

«Wir wollen ein Forum für christliche Frauen in Europa schaffen, das dazu beitragen soll, eine gemeinsame Identität zu finden, den christlichen Glauben zu vertiefen, sich für die Einheit der Kirchen und der Menschen einzusetzen und dazu beizutragen, daß Gerechtigkeit und Friede verwirklicht werden.»[24] Diese Zielsetzung ist eine allgemein kirchlich-ökumenische, deren Trägerinnen Frauen sind. Eine frauenbezogene Zielsetzung ist nicht die erste Priorität. Dennoch heißt es weiter unten: «Wir wollen die Theologie vom Standpunkt der Frauen aus neu verstehen und uns den theologischen, politischen und sozialen Aufgaben stellen (...) Wir wollen Frauen aller Altersgruppen befähigen, Führungsaufgaben in Kirche und Gesellschaft zu übernehmen.»[25]

Bei der Arbeit des Forums steht die feministisch-theologische Theoriebildung nicht im Vordergrund, sondern die konkrete Arbeit von Frauen in den verschiedenen Kirchen und Verbänden.

Europäische Frauensynode[26]

Die Idee einer Frauensynode greift zurück auf die ursprüngliche griechische Bedeutung einer Zusammenkunft von Menschen, die ihre eigenen Belange erörtern und darüber Entscheidungen treffen. Da der Begriff in den meisten Kirchen definiert ist, gab es Bedenken, ob es sinnvoll sei, darauf zurückzugreifen. Ausschlaggebend war, daß der gewählte Ausdruck anzeigt, daß Frauen sich als Entscheidungsträgerinnen verstehen und daß es sich bei der europäischen Zusammenkunft nicht um «irgendeine Frauen-Versammlung oder Tagung handelt»[27].

Frauensynoden fanden 1987 in den Niederlanden, 1992 in Österreich und 1994 in Deutschland statt. Alle diese Treffen dienten gleichzeitig als Vorbereitung der europäischen Synode, die für Juli 1996 in Österreich angekündigt ist. In der Vorbereitungsgruppe sind Frauen aus nord- und westeuropäischen Ländern sowie aus Ungarn und Polen vertreten. Ziel dieser Synode ist es, gerade auf dem Hintergrund der Ökumenischen Dekade «Solidarität der Kirche mit den Frauen» des ÖRK, die Aruna Gnanadason als eine der «Solidarität der Frauen mit der Kirche» bezeichnet, Fraueninitiativen und -aktivitäten sichtbar zu machen, die Situation von Frauen in Europa zu beleuchten und Standpunkte zu beziehen.

Die Synode selbst ist unabhängig; ihr Ziel ist aber die wirksamere Vertretung frauenpolitischer Ziele und die Stärkung von Frauen in den Kirchen.

Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR)

Die ESWTR ist ein europäisches Netzwerk wissenschaftlich arbeitender Theologinnen. Sie wurde 1986 in Magliaso/Schweiz von mehr als 80 Wissenschaftlerinnen gegründet. Im Gründungsaufruf werden folgende Ziele genannt:

«1. eine wissenschaftlich-theologische Gemeinschaft von Frauen zu entwickeln
2. die Entwicklung von feministischen Studien in der Theologie zu fördern
3. die Forschungsvorhaben im Dialog zu entwickeln.»[28]

Internationale Konferenzen finden alle zwei Jahre statt, die nächste im Sommer 1997 in Griechenland. Es gibt inzwischen Regionalgruppen in neunzehn europäischen Ländern, die je nach Gelegenheit und Anzahl ihrer Mitgliedsfrauen regionale Treffen veranstalten. Schwerpunkt ist der Austausch über laufende Forschungsprojekte.

Mit der Vernetzung treten aber auch spezifische Probleme auf, die man vielleicht mit «Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen» bezeichnen kann. Die verschiedenen kulturellen Traditionen und die politischen Veränderungen im Ost-West-Gefüge lassen Unterschiede um so stärker hervortreten. Während es in manchen Ländern selbstverständlich ist, zu einem «Frauenthema» zu promovieren, ist es für andere ein gewaltiger Schritt, sich der Problematik als weibliche Theologietreibende erst bewußt zu werden. Alle Netzwerke haben große finanzielle Probleme, da auch Frauen aus den reichen europäischen Ländern oft nicht finanziell gut abgesichert sind; für Frauen aus Süd- und Osteuropa wird schon die Teilnahme an einer internationalen Tagung oft zu einem unlösbaren materiellen Problem. Inhaltlich wird immer wieder um den kleinsten gemeinsamen Nenner gekämpft.

Fazit

Feministische Theologie in Europa konstituiert sich durch Unterschiedlichkeit. Jenseits der Diskussion darüber, was «feministisch» an der Feministischen Theologie ist, wird deutlich, daß schon das Bewußtsein über die Situation, als Frau Theologie zu betreiben, das Samenkorn Feministischer Theologie ist.

Trotz der Unterschiedlichkeit hat sich gezeigt, daß Netzwerke eine wichtige stärkende Funktion haben gerade für diejenigen, die sich in ihren regionalen oder kirchlichen Bezügen isoliert fühlen. Das gilt besonders für süd- und osteuropäische Länder. Die konfes-

sionelle und internationale Vernetzung sowie die Verbindung zwischen «Bewegung» und akademischer Feministischer Theologie sind die Voraussetzung für ihre Lebendigkeit und Garant gegen Ideologisierung. Nur diese mühselige Arbeit garantiert, daß Feministische Theologie zukunftsweisend bleibt.

Es hat sich gezeigt, daß akademische Institutionalisierung notwendig ist.

1) Sie hat zur Weiterentwicklung Feministischer Theologie geführt, da sie den Rahmen für einen Diskurs schafft.

2) Der autonome und der institutionelle Diskurs brauchen einander. Die ständige Herausforderung an Feministische Theologie, sich zu verteidigen und zu rechtfertigen, hat auch eine Selbstgenügsamkeit verhindern können; jedoch sind autonome Räume notwendig, um kreative oder unfertige Konzepte in einem Schutzraum ausleben zu können.

Solange es Sexismus in den Kirchen und in den Wissenschaften gibt, bedeutet das Leben als bewußte Frau in der Kirche oder als Theologin, mag sie sich nun feministisch verstehen oder diese Bezeichnung ablehnen, eines «auf der Grenze». Es ist nur in Solidarität zu bewältigen.

[1] Vgl. M. Maaßen/Ch. Schaumberger (Hg.), Handbuch Feministische Theologie (Münster 1986), darin bes. die Beiträge von Rita Burrichter/Claudia Lueg, 14-36, und Jutta Flatters, 37-50; ebenso Hedwig Meyer-Wilmes, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie (Freiburg 1990).

[2] Nach dem Titel des Buches von Hedwig Meyer-Wilmes.

[3] Vgl. Gabriele Kammerer, 12 qm Feminismus. Vorstellung des Forschungs- und Dokumentationszentrums «Femmes et Christianisme» in Lyon, in: Schlangenbrut 12 (1994), Nr. 45, 42f. Die Erfahrung wird auch von der französischen Regionalgruppe der ESWTR bestätigt.

[4] AaO.

[5] Hedwig Meyer-Wilmes, aaO. 20.

[6] Vgl. Frauenforschung oder feministische Forschung?, in: Beiträge zur feministischen Theorie 7 (1984), H. 11, darin besonders die Beiträge von Maria Mies, 7-25. 40-60.

[7] Mies, in: Frauenforschung oder feministische Forschung?, aaO. 44.

[8] Mies, Methodische Postulate zur Frauenforschung, aaO. 12.

[9] Meyer-Wilmes, aaO. 227.

[10] AaO. 227 f.

[11] M. Daly, Gyn/Ökologie (München ^{3}1985) 21.

[12] Vgl. M. Jakobs, Feministische Theologin ist kein Beruf. Von der Möglichkeit, Institutionen trotzdem mitzugestalten, in: Schlangenbrut 12 (1994), Nr. 44, 24f.

[13] Als Beispiel seien hier feministisch-theologische Zeitschriften genannt: «Schlangenbrut» in Deutschland, «Fama» in der Schweiz. Daneben gab und gibt es autonome Projekte häufig im Bildungsbereich.

[14] E. Gössmann, Abgelehnt. Geburtsfehler: weiblich, in: N. Sommer (Hg.), Nennt uns nicht Brüder. Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen (Stuttgart 1985) 145.

[15] AaO.

[16] Lucia Scherzberg, Kein Nihil Obstat für Silvia Schroer, in: Schlangenbrut 9 (1991), Nr. 35, 37.

[17] Dies ist die Mutmaßung von Helen Schüngel-Straumann in einer Sendung «Frauen ohne Lehrstuhl» von Johanna Jäger, Norddeutscher Rundfunk vom 27. 3. 1995. Sie bezieht sich auf: Der Geist, die Weisheit und die Taube, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 (1986) 197-225.

[18] AaO.

[19] Vgl. T. Berger, Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz oder: Die Historizität des Heilsgeschehens und die Inkulturation des Evangeliums, in: Stimmen der Zeit (120) 1995, Heft 4, 251-260.

[20] A. Blome, «... und theologische Frauenforschung». Schlechte Aussichten für die feministisch-theologische Professur in Münster, in: Schlangenbrut 12 (1994), Nr. 46, 29.

[21] Schlangenbrut 11 (1993), Nr. 43; eine Reaktion von Frau Schüssler Fiorenza darauf in Nr. 44.

[22] AaO. 30.

[23] H. Meyer-Wilmes, aaO. 68-75.

[24] Informationsblatt des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa, Genf o.J.

[25] AaO.

[26] Vgl. Frauen und Macht. Dokumentation der Ersten Deutschen Frauensynode (Frankfurt am Main 1994).

[27] K. Böhmer, Frauensynode - Geschichte einer Bewegung, in: Frauen und Macht. Dokumentation der Ersten Deutschen Frauensynode (Frankfurt a. M. 1994) 11.

[28] Informationen über Frauen und ihre Forschung [Reader zur 3. internationalen Konferenz der ESWTR], Arnoldshain 1989, 3.

MONIKA JAKOBS

geb. 1959, Studium der Katholischen Theologie, Germanistik und Sozialkunde in Saarbrücken und Cardiff. Arbeit als Lehrerin verschiedener Schulformen, in der Gemeinde und in der Katholischen Akademie. 1993 Promotion mit einer Arbeit zur Gottesfrage in der Feministischen Theologie und seitdem Dozentin für Religionspädagogik an der Universität Koblenz-Landau, Abt. Landau. Von 1991-1995 Sekretärin der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen. Anschrift: Gaulgasse 5, D-76877 Offenbach a.d. Queich, BRD.

Mary E. Hunt

Heftige Gegenreaktion auf eine Feminismus-Konferenz

Einleitung

Eine erfolgreiche Gegenreaktion verzerrt, verwirrt und lenkt vom Fortschritt ab, der im Kommen ist. Sie schreibt Geschichte neu und formt die Zukunft nach ihrem eigenen unheilvollen Verständnis. Die Gegenreaktion auf die «Neubesinnungs-Konferenz» in Minneapolis, Minnesota, USA, die vom 4. bis 7. November 1993 stattfand, stellt eine klassische Fallstudie dieses Phänomens dar. Als Rednerin auf dem Treffen und als Teilnehmerin veröffentliche ich den folgenden Bericht in der Hoffnung, seine Wiedergabe in den Medien zurechtrücken und weiteren Bemühungen vorbeugen zu können, Jahrzehnte feministischer Arbeit in der Religion zurückzudrängen.

Der Kontext

Es ist wichtig, die «Neubesinnungs-Kontroverse», wie sie in den Medien tituliert wurde, in ihren historischen Kontext einzuordnen. Hört man Kritiker, so könnte man glauben, daß plötzlich und ohne Vorwarnung ehemals rechtgläubige christliche Frauen spontan ein Treffen abhielten, bei dem vorgegebene theologische Grundaussagen auf den Kopf gestellt wurden. In Wirklichkeit war diese Konferenz nur eine weitere in einer Reihe von Dutzenden von Workshops, Sommerschulen, Graduierten-Programmen, Beratungen und Veröffentlichungsprojekten, aus denen die reichhaltige Mischung feministischer Arbeit in der Religion besteht.

In den Vereinigten Staaten kann die Bewegung mindestens ein Jahrhundert zurückverfolgt werden bis hin zu den bahnbrechenden Bemühungen der Vorreiter für das Stimmrecht, die eine Frauenbibel (The Woman's Bible) zusammenstellten als Teil einer Strategie, die soziale und religiöse Veränderungen miteinander verknüpfte. Sie findet in praktisch jeder Tradition als «Feminisierung» der Religionen im späten 20. Jahrhundert ihren Ausdruck. Die Initiativen reichen von kosmetischen Fragen bis zu Strukturproblemen, von Änderungen in der Sprache und der Aufnahme von Frauen in die Reihen des Klerus bis hin zu neuen Formen von Gemeinschaft und neuen Wegen, das Göttliche zu denken. So gut wie keine theologische Annahme blieb unangesprochen, so gut wie keine Voraussetzung unangefochten.

Die «Neu-Besinnung» war nur ein weiteres Ereignis in dieser Geschichte, bei dem fachkompetente und engagierte Frauen sich darauf konzentrierten, strategisch Theologie zu betreiben[1]. Wie die Zusammenkünfte «Frauenkirche» und die «Konferenz über Frauenordination» zuvor, wie das «Church Women United»- und das Grailville-Treffen, wie die Versammlungen von Frauen verschiedener Denominationen, die Jahressitzungen feministischer Fachleute auf Fachtagungen (wie z.B. der «American Academy for Religion» und der «Society of Biblical Literature»), so war auch die «Neubesinnungs-Konferenz» nur eine weitere Gelegenheit, feministische Fachkompetenz öffentlich darzustellen und zu zeigen, daß sie direkt mit der Umgestaltung ungerechter, ausgrenzender religiöser und sozialer Systeme verknüpft ist. Sie als Einzelfall herauszustellen, verkennt die Bedeutung dieser breiteren Bewegung, in die sie eingebettet ist. In der Tat, sie zu isolieren, wie die meisten Kritiker es taten, ist nur ein Versuch, die Vorgeschichte wegzuwischen und so ihre Zielrichtung zu entstellen.

Die Konferenz

Die inzwischen berühmte Zusammenkunft von 2300 Leuten (meist Frauen, aber auch mindestens 100 Männer) aus 27 Ländern war der nordamerikanische Ausdruck der vom Weltrat der Kirchen ausgerufenen «Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit

den Frauen», die in der Halbzeit der Dekade stattfand. Sie wurde von einem ökumenischen Ausschuß geplant, der sich seine MitarbeiterInnen sowohl von den nationalen Denominationen wie von Freiwilligen vor Ort holte. Die Planung der Konferenz wurde dadurch kompliziert, daß Leute von den verschiedenen Kirchen und Einrichtungen ihre Prioritäten in ein regelrechtes Patchwork-Programm aufgenommen wissen wollten. Das internationale Gremium von RednerInnen und Arbeitskreisleiterinnen, das sie aufbot, stellte nur einen kleinen Querschnitt aus Hunderten von Feministinnen, Womanists, Mujeristas und anderen Frauen im Bereich Religion dar, die kritische Perspektiven für eine Neugestaltung ihrer entsprechenden Fachgebiete einbrachten.

Die Anstoßfinanzierung kam von einigen bedeutenderen Denominationen, vornehmlich von der «United Methodist Church» und der «Presbyterian Church», aber auch von mehreren kirchlichen Frauengruppen. Die Zeit für die Stabsarbeit wurde von vielen Frauen selbst aufgebracht, indem sie dieses Projekt in ihre beruflichen Verpflichtungen mit hineinnahmen. Zum größten Teil finanzierten jedoch die Tausende von Teilnehmerinnen selbst die Konferenz, da sie Anmeldegebühren, Unterkunfts- und Reisekosten aus eigener Tasche bezahlten. Wenn dies auch eine kirchenbezogene Konferenz war, so übernahmen doch die offiziellen Kirchen in keinem größeren Ausmaß irgendeine Bürgschaft, wie es vielleicht in anderen Ländern der Fall gewesen wäre, wo Steuern größere Beihilfen für solche Ereignisse ermöglichen. Eigentlich finanzierten somit die Teilnehmerinnen selbst das Treffen – ein wichtiger Punkt, den Kritiker bewußt verdrehten, indem sie die Öffentlichkeit glauben machen wollten, dies sei eine irgendwie kirchlich finanzierte, von Planern durchgedrückte und «ermogelte» Veranstaltung gewesen. Doch es war das Geld von Frauen, wenn auch mit Unterstützung aus manchen Kirchen, das sie zustande brachte.

Das Treffen zeichnete sich durch die Gesamtheit seiner kreativen Beiträge ebenso aus wie durch neue liturgische Formen, Vollversammlungen der Teilnehmerinnen, dynamische Raumeinteilungen und die Aufmerksamkeit, die den Künsten, vor allem der Musik, zuteil wurde. Ein Redner nach dem andern lud die Konferenzbesucherinnen ein, für grundlegende Kategorien theologischer Reflexion neue Vorstellungen zu entwickeln: u.a. für Schöpfung, Gott, Gemeinschaft, Jesus, Sexualität und Familie, Kirche und Amt, Sprache usw. Die Einladung wurde dadurch «versüßt», daß nicht nur die linke, sondern auch die rechte Gehirnhälfte durch Aktivitäten wie Zeichnen, Tanzen, Poesie, Malen, Musik, Stille und Gebet voll auf ihre Kosten kam. Gemeinsame Mahlzeiten, Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen, Ausschußsitzungen und ausgestellte Gegenstände – dies alles verband sich zu dem Gefühl, daß christliche Feministinnen aus dem neu entworfenen «Kompost» ihrer Traditionen Gemeinschaften des Kampfes wie auch der Feier schaffen konnten[2].

Das meiste der dargebotenen Arbeit war den AkademikerInnen auf dem Gebiet bereits wohl bekannt. Kontroversen kamen einfach deshalb auf, weil sie in diesem Rahmen den aktiv engagierten Frauen, Laien wie Ordinierten, die aus den Ortskirchen kamen und wieder in sie zurückgingen, zugänglich gemacht und von ihnen bereitwillig angenommen wurden. Keineswegs gab es Konsens auch nur in einer einzigen Streitfrage. Als gemeinsamer roter Faden jedoch durchzog die Konferenz eine Bereitschaft, grundlegende Dimensionen der christlichen Glaubenstradition neu in den Blick zu nehmen, zu bedenken und neu auszusagen, und zwar entsprechend den Erfahrungen von Frauen aus unterschiedlichen Rassen, ethnischen Gruppen, Altersstufen, Denominationen und mit unterschiedlicher sexueller Orientierung. Im Gegensatz zu manch anderer post-christlicher feministischer Arbeit zeichnete diese «Neubesinnung» der Anspruch aus, als Ergebnis ein neues Bild von Christentum zu entwerfen. Die Teilnehmerinnen kehrten mit einem wiedererlangten neuen Gefühl nach Hause zurück, nach Jahrhunderten der «Männerherrschaft» zu aktivem religiösem Handeln bevollmächtigt zu sein; ebenso nahmen sie einen erneuerten Sinn für ihr Recht und ihre Pflicht mit nach Hause, ihre Traditionen zum Ausdruck zu bringen[3]. Sie erfuhren neuen Auftrieb durch die berauschende Erfahrung eines internationalen Kon-

gresses und den Enthusiasmus von mitreißenden Persönlichkeiten. Kein Wunder, daß eine gehässige Abwehrreaktion fast unmittelbar einsetzte.

Die Gegenreaktion

Die bedeutenden Nachrichtenmedien in den Vereinigten Staaten widmeten der «Neubesinnungs-Konferenz» nur ein paar knappe Zeilen als einer religiösen Veranstaltung. Die lokale Presse in Minneapolis war informativ, aber nicht gerade berauschend. Die religiöse Presse, einschließlich solch relativ progressiver Zeitschriften wie des «National Catholic Reporter» und des «Christian Century», erwähnte sie zwar, aber nicht in der Art ausführlicher Berichterstattung, die später die Gegenreaktion begleitete.

Innerhalb von Monaten setzte in der weltlichen wie der religiösen Presse eine intensive, gut abgestimmte Kampagne ein, um die Veranstaltung zu diskreditieren. Verschiedenen Denominationen nahestehende Gruppen vom rechten Flügel - genauer gesagt, nicht irgendwelchen offiziellen kirchlichen Stellen, sondern konservativen Gruppen in ihnen, wie z.B. den «Good News»-Methodisten, die sich aus eigenem Antrieb organisieren - veröffenlichten vulgäre Artikel über das Treffen. Ihre Hauptquelle war der Live-Bericht von Susan Cyre, die der «Presbyterian Layman» als Berichterstatterin zur Veranstaltung entsandt hatte. Ihr Artikel begann mit dem Satz: «Die Zerstörung des traditionellen christlichen Glaubens, die Übernahme antiker heidnischer Glaubensinhalte, die Leugnung der Gottheit Jesu und seines Sühneopfers am Kreuz, die Schöpfung einer «Göttin» nach eigenem Bild und die Bekräftigung lesbischer Liebe waren die stets wiederkehrenden Konferenzthemen»[4]. Es war eine Karikatur der Konferenz, bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, jedoch eine, die alles «auswalzte», was Gegner über Inhalt und Dynamik des Treffens so sehr aufbrachte. Darauf folgten ähnliche Angriffe in anderen Publikationen, die einzelnen Denominationen nahestanden, bis jene Kirchen, die mitgewirkt hatten, in interne Auseinandersetzungen über Geld und Arbeitsplätze verwickelt wurden[5].

Weltliche Medien, zum Beispiel die «Washington Times», brachten Sensationsartikel, die die Aufmerksamkeit auf eine Veranstaltung zu lenken begannen, die längst vorbei war[6]. Schließlich schalteten sich auch noch Talkshows und selbst ernsthafte Nachrichtenprogramme in den Streit ein, bis das Wort «Neubesinnung» zu einer Art Code für all das geworden war, was in fortschrittlichen Glaubensgemeinschaften falsch ist.

Der «Gegenangriff» soll angeblich von der konservativen Denkfabrik, dem «Institute for Religion and Democracy», mit Stützpunkt in Washington, koordiniert worden sein. Ihre Präsidentin, Diane Knippers, schaltete sich in die Polemik um das Treffen ein mit einem kurzen Beitrag in «Good News», in dem sie die konservative Version eines Arguments für die Religionsfreiheit darlegte: «Wir glauben, daß echte Religionsfreiheit das Recht religiöser Gruppen einschließt, sich selbst zu definieren und die auszuschließen, die wesentliche Elemente ihres Glaubens nicht teilen»[7]. Maßgebliche Denominationen hätten jedes Recht, die «Neubesinnung» zu verurteilen, da sie aus ihrer Sicht nicht christlich ist.

Frau Cyre, Beraterin des erwähnten Instituts, wiederholte das Argument bei Talkshow-Auftritten in dem Versuch, eine «vernünftige» Stellungnahme abzugeben: Frauen könnten tun und lassen, was sie wollen, so lange sie nicht kirchliche Gelder benutzten und dem Ganzen ein christliches Etikett anhefteten. Diese unheilvolle Allianz zwischen weltlichen und religiösen Gruppierungen, die entschlossen sind, die Welle der Feminisierung in der Religion zurückzudrängen, buchstabiert sich «Abwehrreaktion».

Als Folge dieser Kampagne wurde eine Reihe von Amtsträgerinnen, die das Treffen regelmäßig besucht hatten, einer Befragung über ihre Rechtgläubigkeit unterzogen, als es um ihre Anstellung und Promotion ging. Einige Teilnehmerinnen berichteten, sie hätten anonyme Anrufe und gehässige Briefe erhalten. Mary Ann Lundy, Mitarbeiterin bei der gesamtkirchlichen Planung für das *General Assembly Council* der Presbyterianischen Kirche und eine maßgebliche Planerin des Treffens,

wurde aufgrund von Pressionen vom rechten Flügel zur Aufgabe ihrer Mitarbeit gezwungen. Viele Theologinnen, vornehmlich Dr. Delores S. Williams, wurden wegen ihrer aus dem Zusammenhang gerissenen Bemerkungen verleumdet[8]. Alles in allem gesehen, wirkte sich die Gegenreaktion auch wirtschaftlich ganz konkret aus, da Denominationen darüber debattierten, wie sie ihre erlittenen Verluste wieder einbringen könnten, hatten sie doch Gelder für eine Konferenz ausgegeben, auf der ihre männlichen Dominanz-Interessen hintertrieben worden waren.

Eine Analyse

Abwehrreaktionen hängen von Verdrehungen ab. Im Fall der «Neubesinnung» kam es zur sogenannten «Sophia-Kontroverse». «Sophia» war eines von vielen auf dem Treffen verwendeten Bildern für das Göttliche. Gegner «hakten» bei dieser Bildersprache ein als einer glänzenden Weise, Sympathie bei denen einzuheimsen, die deren theologische Bedeutung nicht verstanden. Der theologische Streit um «Sophia» wurde angezettelt, um einen Machtkampf zwischen dem hegemonistischen Gebrauch maskuliner Sprache für das Göttliche und umfassenderen und vor allem schriftgemäßen Symbolen und Bildern zu verschleiern, die auf der Konferenz durchaus die Norm waren[9]. Ironischerweise ist «Sophia» in konservativen Kreisen nun zu einem unanständigen Wort geworden.

Derselbe Machtkampf wurde über unzählige strittige Fragen wie z.B. Frauenordination und Reproduktionsmedizin ausgetragen. Letztlich geht er ebenso darüber, wer den theologischen Diskurs kontrolliert, wie darüber, was gesagt werden darf. Die Tatsache, daß Jesus als männliche Erlösergestalt bei den Gottesdiensten und Diskussionen des Treffens nicht die zentrale Rolle gespielt hatte (eher als «Sohn Mirjams und Bote der Sophia», wie in Elisabeth Schüssler Fiorenzas hilfreicher Auslegung), wurde zu billigen Seitenhieben gegen eine weibliche Bildersprache für das Göttliche benutzt, alles in der Absicht, die Konferenz in Mißkredit zu bringen. Die theologische Substanz dagegen wurde einfach stillschweigend übergangen.

Verwirrung ist ein weiteres Mittel der Abwehrreaktion. In diesem besonderen Fall wird die kontinuierliche feministische Neuauslegung des christlichen Glaubens, in die die «Neubesinnung» eingebettet ist, durch ungebührliche Konzentration auf eine einzige Veranstaltung in den Hintergrund gedrängt. Anstatt sich mit den umfassenden feministischen kompetenten Sachaussagen zu den strittigen Fragen auseinanderzusetzen, isolieren, personalisieren und übertreiben Kritiker die Ansichten jener, die sie auf nur einem Treffen diskutiert hatten.

So enthielt z.B. meine eigene Darstellung einer Neukonzeption menschlicher Sexualität einen Aufruf, im Kontext einer liebenden Beziehung zwischen befreundeten Personen verantwortlich mit ihr umzugehen. Kritiker rissen, nachdem sie meine Position gegenüber der Sexualität «gebührend» hervorgehoben hatten, meine Bemerkungen böswillig aus dem Zusammenhang, um den Eindruck zu erwecken, ich fordere zu unterschiedslosem Sex unter Freunden auf. Nichts könnte von der Wahrheit entfernter sein als das. Noch weniger war dieser Punkt das Wesentliche von dem, was ich in einem substantiellen Beitrag über die gegenwärtige feministische Sexualethik vorgetragen hatte. Im Grunde war dieser Schachzug nur ein Versuch, die ganze Bewegung in ein moralisch suspektes Licht zu rücken und ihr sexuelle Promiskuität zu unterstellen.

Der Nettoertrag solcher Strategien besteht darin, von hier und jetzt vordringlichen Aufgaben abzulenken, was dem rechten Flügel in diesem Fall auch sehr wirksam gelang. So bleibt der Kampf gegen den Rassismus eine große Herausforderung für feministische religiöse Gruppen in diesem Land, die auf der Zusammenkunft nur unzureichend angesprochen wurde. Da die Abwehrreaktion Organisatorinnen und Teilnehmerinnen in gleicher Weise in die Defensive drängte, ist eine öffentliche Aufklärung in der Presse weiterhin notwendig. Abwehrreaktionen sind zwar keine Entschuldigung, aber in diesem Fall erklären sie zum Teil den langsamen Fortschritt auf diesem Gebiet. So ist die vordringliche Anti-

rassismus-Arbeit eine weitere Gelegenheit, Gegenreaktionen aus der Welt zu schaffen.

Ebenso muß man mit noch mehr Fachgelehrten und denen, die aktiv in der Aufgabe einer Neukonzeption engagiert sind, ins Gespräch kommen. Desgleichen gilt es, konkrete Strategien zu verwirklichen, die die Änderungen in maßgeblichen Kirchen weiter vertiefen. Doch durch die defensive Arbeit, die notwendig ist, um die bloße Teilnahme der Leute an der Veranstaltung zu erklären, sind solche nächsten Schritte noch in weite Ferne gerückt. Zum Glück sind bereits zwei Nachfolgetreffen geplant, und ein Informationsbrief geht an eine breitere Neubesinnungs-Gemeinschaft, aber immer noch wird wenigstens ein Teil der Tagesordnung von der Gegenreaktion bestimmt sein[10].

Gegenreaktionen schreiben Geschichte neu. Leider wird diese Konferenz auf lange Sicht wegen der nachfolgenden Kontroverse bekannter sein als wegen der Ereignisse, die auf ihr stattfanden. Das aber bedeutet, daß der rechte Flügel die Aufmerksamkeit wieder mit Erfolg von konstruktiver Arbeit abgelenkt hat. Und die Medien haben, ohne es zu merken, dabei mitgewirkt. So benutzten zum Beispiel viele Radiosender und Fernsehstationen unkritisch ein Tonband mit zusammengeschnittenen Auszügen aus Reden und liturgischen Feiern, die von Hand zusammengestellt und verteilt worden waren, um einen reaktionären Standpunkt deutlich zu machen.

Für solche Anstrengungen braucht es Geld und «Köpfchen». Über beides verfügen die Gegner feministischer Arbeit in der Religion und wenden beides prompt an, um der Bedrohung, als die sie feministische Schritte zur Gleichheit empfinden, entgegenzuwirken. Aber darüber hinaus brauchen sie auch die Mitwirkung von Kräften von außen, in diesem Fall der Medien.

Ein solcher Revisionismus formt die Zukunft, da er die Befürworter so sehr «in Trapp» hält, etwas zu erklären und zu verteidigen, was überhaupt nicht geschehen ist, daß sie nur wenig Zeit oder Kraft finden, ihre Arbeit fortzusetzen. Die Anzahl von Frauen in der protestantischen Bürokratie, die Opfer sind und immer noch die Nachwirkungen zu spüren bekommen, ist hoch, da ihre Budgets beschnitten und ihre Bemühungen, sich zusammenzuschließen, wie nie zuvor unter die Lupe genommen werden.

Am ernstesten ist die Auswirkung jedoch bei jenen, die in eine innere Selbstzensur ausweichen, um solch unerquickliche und zuweilen gefährliche Konsequenzen in Zukunft zu vermeiden. Dies läßt sich freilich schwer messen. Feinere Einflüsse zeigen sich zum Beispiel in Ausschüssen, die zu entscheiden haben, wer als RednerIn oder ReferentIn eingeladen wird, welche Themen angesprochen werden sollen und wie weit sogenanntes sensitives Material zirkulieren kann. All diese Einflüsse zeigen, daß die Gegenreaktion weiter wirksam ist.

Schlußbemerkung

Die Abwehrreaktion gegen die «Neubesinnung» mit allem, was sie beinhaltet, ist auch weiterhin zu spüren. Sie ist real und gefährlich für jene, die in ihrem Kielwasser schwimmen. Am direktesten wirkte sich der Fall auf fortschrittliche protestantische Kreise aus und ist, wenn man so will, eine Parallelerscheinung zu repressiven Maßnahmen der katholischen Kirche, wie z.B. dem vatikanischen Redeverbot für die brasilianische Theologin Ivone Gebara. Es gibt keinen Grund, so zu tun, als gäbe es die Repression nicht, wohl aber einen, ihre Macht einzugestehen und ihr mit allen Kräften Einhalt zu gebieten. Genau dies möchte dieser Beitrag leisten.

[1] Vgl. meinen Artikel in einer Anthologie über die Veranstaltung: Re-imagining: Another Fine Women's Conference, hg. von Pamela Carter Joern.

[2] Die feministische Theologin Emily Culpepper prägte den Ausdruck «Kompost», um ihre Beziehung zu ihrem persönlichen christlichen Erbe zu beschreiben, in: The Spiritual, Political Journey of a Feminist Freethinker, in: P.M. Cooey/W.R. Eakin/J. McDaniel (Hg.), After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions (New York 1991) 146-165.

[3] Elisabeth Schüssler Fiorenza prägte diesen nützlichen Ausdruck, um «ineinandergreifende Herrschaftsstrukturen zu beschreiben», in: But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpetation (Boston 1992) 2.

[4] S. Cyre, PCUSA Funds Efforts to re-create God, in:

The Presbyterian Layman (Vol. 27, Nr. 1) (Januar/Februar 1994) 1, 4, 10-11.

[5] Zum Beispiel D. Chase, United Methodist Women Get Taste of Sophia Worship, in: Good News (Januar/Februar 1994) 36-38.

[6] Die der Unification Church nahestehende «Washington Times» brachte am 31. Dezember 1993 eine wichtige aktuelle religiöse Geschichte zum Jahreswechsel über die Konferenz.

[7] D. Knippers, Re-imagining Family, Liberty, and Ecumenism, in: Good News (März/April 1994) 38.

[8] Delores S. Williams wurde verbreitet zitiert, als weise sie die Lehre vom Sühneopfer zurück. Liest man jedoch ihre schriftlichen Ausführungen zum Thema sorgfältig, so zeigt sich ein viel differenzierteres Bild. Vgl. Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption, in: P.M. Cooey/W.R. Edkin/J.B. McDaniel (Hg.), After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions (New York 1991) 1-14.

[9] Vgl. C. Keller, Inventing the Goddess, in: Christian Century (6. April 1994) 340-342.

[10] Für weitere Information über die Bewegung und für ein Abonnement des vierteljährigen Informationsbriefes schreiben Sie an: Re-imagining Community, 122 W. Franklin Ave. (Minneapolis, MN 55404, USA).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

MARY E. HUNT

feministische Theologin römisch-katholischer Tradition, Mitbegründerin und Mitleiterin der Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual, einer Organisation für Bildung und Erziehung in Silver Spring, Maryland, USA. Sie unterrichtet gegenwärtig an der Georgetown University. Dr. Hunt ist Autorin von: Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship, und Herausgeberin von: From Woman-Pain to Woman-Vision. Anschrift: Water, Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual, 8035 13th Street, Suite 3, Silver Spring, Maryland, 20190, USA.

Ghazala Anwar

Muslimisch-feministische Diskurse

Man hat mich gebeten, in einem Beitrag die religiösen und theologischen Positionen zu skizzieren, die von muslimischen Feministinnen in einigen zentralen und grundlegenden Fragen eingenommen werden. Ich möchte meine Erörterung auf solche muslimische Feministinnen einschränken, die entweder ihre Ausbildung an Institutionen in Europa oder Nordamerika erhalten haben oder zumindest von der geistesgeschichtlichen Tradition des Westens beeinflußt sind, auch wenn sie in der sog. muslimischen Welt leben. Ich selbst schreibe als eine Muslimin, die in Pakistan geboren und dort sowie in Saudi-Arabien aufgewachsen ist, die als Studentin in die USA gekommen und aus verschiedenen Gründen hier geblieben ist. Ich möchte dankbar anerkennen, daß es der amerikanische Nährboden ist, der es mir ermöglicht, muslimisch-feministische Fragen zu erörtern.

Nach meiner Definition ist ein Muslim jemand, dem es um den Frieden geht[1]. Unter Frieden verstehe ich: an nichts Mangel haben. Islam ist für mich Nichtvorhandensein von jeglicher Gemeinheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Es ist mehr eine Erfahrung, nach der ich strebe, als ein Konglomerat von Institutionen, Schriften, Gesetzen, Bräuchen und Ritualen. Ich bin davon überzeugt, daß ein solches Verständnis des Islam als einer spirituellen Kultur in unserer Tradition Heimatrecht hat. Wohl aber kann es sein, daß diese spirituelle Kultur ganz anderswo zu finden ist als dort, wo man im allgemeinen das Zentrum der Tradition sieht. Wahrscheinlich wird sie von den offiziellen Wortführern der Tradition sogar verurteilt.

Ich sehe im Feminismus eine Bewegung innerhalb der allgemeinen Bewegung zur Wiedergewinnung von Würde, Freiheit und Gleichberechtigung nicht nur der Menschen, sondern aller Wesen, die die Erde bewohnen. Für mich besteht zwischen meinem Verständnis des Islam als Frieden, als Nichtvorhandensein von Mangel, und meinem Verständnis des Feminismus kein Unterschied. Allerdings gibt es eine große Bandbreite im Verständnis dessen, was den Islam und was den Feminismus ausmacht. Ich verwende hier einen recht allgemeinen Begriff von Feminismus, wenn ich sage, Feminismus heißt dem Wohlergehen der Frauen eine zentrale Rolle im Leben zu geben. Zwar gibt es nicht den klaren und evidenten Unterschied zwischen «Mann» und «Frau», und es gibt in der Menschheit mehr als zwei Geschlechter. Aber für diesen Beitrag bediene ich mich der traditionellen Einteilung, die jedes menschliche Wesen entweder für männlich oder weiblich hält, aus dem einfachen Grund, weil - soweit mir bekannt - alle, die in die Diskussion involviert sind, über die ich hier berichte, von dieser Unterscheidung Gebrauch machen. Mir ist allerdings bewußt, daß diese Voraussetzung beträchtliche unterschiedliche Konsequenzen hat für die Bestimmung des Ziels, für die der Feminismus sich einsetzt, nämlich die Befreiung der Menschheit.

Feministinnen stellen heute aus einer Reihe von Perspektiven Überlegungen zum Dasein muslimischer Frauen an. Es ist nicht möglich, hier einen umfassenden Überblick zu geben, es sollen nur einige wichtige Strömungen innerhalb der Islamwissenschaft der westlichen Welt angesprochen werden, die die Frage der Unterdrückung aufgrund des Geschlechts in ihrer Tradition und ihren Gemeinden aufgegriffen und thematisiert haben. Man kann die Positionen des Feminismus auf die beiden autoritativen Texte des Islam - den Koran

und den Hadith - beziehen sowie auf das Gesetz, das sich von beiden ableitet. Die meisten Kinder in muslimischen Familien lehrt man, daß der Koran wortwörtlich das Wort Gottes ist und daß der Hadith wortwörtlich das Wort des Propheten Muhammad ist, der unter göttlicher Eingebung schrieb und vor Fehlern bewahrt wurde. Die meisten Muslime halten auch als Erwachsene daran fest, und auch die meisten muslimischen Gelehrten teilen diesen Glauben. Wenn es um die Neubestimmung des Verhältnisses der Geschlechter geht, bekommen es muslimische Gelehrte also mit der göttlichen Autorität zu tun, die dem Koran und dem Hadith zugesprochen wird.

Im allgemeinen sind muslimische Wissenschaftler beim Studium des Korans und des Hadith mißtrauisch gegenüber der historisch-kritischen Methode und zögern, sie anzuwenden. Aber immerhin wurden einige vorsichtige Schritte in dieser Richtung unternommen. Vor nahezu vierzig Jahren hat Fazlur Rahman in seiner Dissertation «Islamic Methodology in History» die historisch-kritische Methode herangezogen und die Position vertreten, daß der größte Teil der Überlieferungen in den kanonischen Hadith-Sammlungen unecht sei. Sein Werk löste heftige Kontroversen aus, und es stieß bei muslimischen Gelehrten entweder auf ausdrückliche Ablehnung oder auf herablassende Nachsicht. Aber nach und nach hat diese Arbeit doch bewirkt, daß muslimische Gelehrte, die im modernen Westen studiert haben, damit aufgehört haben, ihre theologischen Ausführungen nur auf den Hadith zu stützen. Sie gaben nun dem Koran größeres Gewicht als dem Hadith oder stützten ihre Argumente nur noch auf den Koran. Obwohl also nach wie vor am Prinzip festgehalten wird, daß Koran und Hadith die wesentlichen autoritativen Texte sind, orientiert sich die moderne westliche muslimische Theologie vor allem am Koran. Für Fazlur Rahman war der Koran im wortwörtlichen Sinn Wort Gottes, und er hat die historisch-kritische Methode nur auf den Hadith angewandt. Aber daß die Methode auch für das Studium des Korans übernommen würde, war nur konsequent. Das Werk von Mohammed Arkoun zum Korpus des Korans ist ein behutsamer und abgewogener Schritt in diese Richtung. Da dem Koran eine weit höhere Autorität zugesprochen wird als dem Hadith, beschränke ich mich hier auf die verschiedenen feministischen Auffassungen, die sich nur auf den Koran stützen.

Im Zentrum der gegenwärtigen Diskussion unter muslimischen Feministinnen stehen solche Gesetze, deren Geltung, wie klassische Juristen behaupten, auf der Basis bestimmter Verse des Korans begründet werden kann. Sehr umstritten sind in dieser Hinsicht Gesetze, die den Personenstand betreffen, unter anderem die Frage der Polygynie, die körperliche Züchtigung der Frau durch den Ehemann, die einseitige außergerichtliche Scheidung, der Unterhalt, das Sorgerecht für die Kinder, Erbschaftsfragen, Kleidervorschriften und Zugang von Frauen zu öffentlichen Plätzen und öffentlichen Ämtern, vor allem in staatliche Führungsämter. In einigen Gemeinden hat man auch begonnen, die Frage der liturgischen Leitung aufzuwerfen, im besonderen die Leitung des Freitagsgebets. Allerdings sehe ich nirgendwo Gelehrte, die für das Recht derer eintreten, die ihre homoerotische Liebe zueinander leben wollen.

Die Antworten auf diese Fragen lassen sich charakterisieren als 1. apologetisch, 2. reformistisch, 3. transformativ, 4. rationalistisch und 5. rejektionistisch. Wie bei jeder Kategorisierung gilt auch hier, daß die Wirklichkeit komplexer ist; die Zuordnung kann helfen, klarer zu sehen, sie kann aber auch verzerren. Außerdem kann der einzelne Gelehrte sich zwischen den genannten Positionen bewegen.

1. Die ApologetInnen

Es gibt Bewegungen an der Basis, die mit den islamistischen Bewegungen in verschiedenen Teilen der islamischen Welt in Beziehung stehen oder von ihnen inspiriert sind und den Standpunkt vertreten, daß der Islam, wie er im Buch Gottes und im Beispiel des Propheten aufbewahrt ist, beiden Geschlechtern alle die Rechte zuerkennt, die sie für ihre Bedürfnisse und ihre persönliche Wohlfahrt und Erfüllung brauchen. Diese Antwort macht folgende zwei Unterscheidungen: Einmal, daß es zwischen den Bedürfnissen und Wünschen von Männern und Frauen einen

unaufhebbaren Unterschied gibt, der aus den Geboten und Verboten der Schriften abzulesen ist; zweitens, daß die allgemeine Praxis der muslimischen Gemeinden es an den Rechten, die muslimischen Frauen durch die authentischen Texte zugesprochen werden, fehlen läßt. In der Betonung der Aussage, daß Bedürfnisse von Männern und Frauen unterschiedlich sind, werden die meisten Feministinnen ein Mittel sehen, mit dem sexistische Institutionen und Strukturen aufrechterhalten werden sollen. Die zweite Aussage hingegen betonen auch sie: Der Koran hat den Frauen bestimmte Rechte erteilt, die sie nicht wahrnehmen; die Männer haben ihnen diese Rechte entzogen, oder die Frauen haben sie ihnen - aufgrund der mangelnden Kenntnis des Korans - abgetreten. Es geht dann darum, die Rechte, die der Koran den Frauen zugesteht, ihnen wieder zurückzugeben; in manchen Fällen kann sich dadurch eine Verbesserung der Umstände der betroffenen Frauen ergeben.

Die ApologetInnen folgen in ihrem Koran-Studium hauptsächlich der philologischen und kontextuellen Methode. Der Nachdruck liegt nicht so sehr darauf, die Verse des Korans, die das Verhältnis der Geschlechter zusammenfassen, neu zu interpretieren, sondern es geht mehr darum, die Frauen über deren Sinn und Bedeutung aufzuklären. Allerdings findet in diesen Koran-Basis-Gruppen wohl mehr an Neuinterpretation statt, als sie sich bewußt sind. Der offensichtliche «Vorteil» dieser Methode besteht darin, daß von ihr für die Konservativen und für die Hauptströmung des Islam keine Bedrohung ausgeht, daß sie eine Art «safe» Feminismus darstellt.

2. Die ReformerInnen

Während es den ApologetInnen vor allem um die Unterscheidung zwischen autoritativen Texten und gelebter Kultur geht, ist für die ReformerInnen die Unterscheidung zwischen den autoritativen Texten und ihrer Auslegung von größerer Bedeutung. Nach den ReformerInnen wurde das Wort Gottes bisher unzulänglich verstanden oder mißverstanden. Wie die Apologeten verwenden auch die ReformerInnen philologische und kontextuelle Methoden, um die Koranverse neu zu interpretieren, aber sie sind sich stärker dessen bewußt, daß eine Neuinterpretation notwendig ist und daß sie eine Neuinterpretation vornehmen. Die ReformerInnen hinterfragen die herkömmlichen Interpretationen, stellen aber den traditionellen Glauben, daß der Koran wortwörtlich das Wort Gottes sei, nicht in Frage.

3. Die TransformerInnen

Es gibt Gelehrte, die die Tradition tiefgreifend umgestalten, aber innerhalb des traditionell vorgegebenen Rahmens des islamischen Diskurses bleiben wollen. Sie verwenden klassische hermeneutische Methoden, um sich einen Spielraum für ihre Auslegung zu schaffen und offensichtliche Widersprüche oder Spannungen im Text auszugleichen. So verwendet zum Beispiel Muhammad Koesnoe, ein moderner Islamwissenschaftler aus Indonesien, die klassische Unterscheidung zwischen Versen, die *muhkamat* (klar, sicher) sind, und Versen, die *mutashabihat* (metaphorisch, unbestimmt, unklar) sind, unterlegt ihr aber einen völlig anderen Sinn. Die Stelle im Koran (3:7) lautet:

«(Allah) offenbarte dir die Schrift, in der viele Verse maßgebend und grundlegend *(muhkamat)* sind; sie sind die Mutter der Schrift; andere dunkle, vieldeutige *(mutashabihat)* sind bildlich zu nehmen. Die nun im Herzen zweifeln, diese wollen aus Begierde, Spaltungen zu veranlassen, und auf der Suche nach esoterischen Bedeutungen jene Gleichnisse erklären; aber nur Allah kennt ihre wahre Bedeutung. Die aber, welche fest in der Erkenntnis sind, sprechen: Wir glauben daran, das Ganze ist von unserem Herrn. So denken aber nur die, welche verständigen Herzens sind.»

Aus der Stelle geht nicht hervor, welche Verse des Korans *muhkamat* und welche *mutashabihat* sind, sondern nur, daß es Verse gibt, die *muhkamat,* und solche, die *mutashabihat* sind. Traditionell gelten als *muhkamat* die Verse im Koran, die für die Gesetzgebung von Bedeutung sind und an die sich die Gemeinschaft halten muß. Koesnoe aber nennt gerade die Verse *mutashabihat,* die als gesetzliche Ver-

bote verstanden werden; wer zu ihnen anhält, führt die Muslime in die Irre. Damit kehrt er eine mehrere Jahrhunderte geltende Auslegungsregel um[2]. Insofern der Vers 3:7 tatsächlich nicht spezifiziert, welche Stellen *muhkamat* und welche *mutashabihat* sind, muß Muhammad Koesnoes Interpretation als ebenso textgetreu gelten wie die bisherige. Die Konsequenzen, die sich aus seiner Interpretation ergeben, sind allerdings radikal und von größter Tragweite. Tatsächlich eröffnen sie die Möglichkeit einer völligen Neu-Konstitution der islamischen Gesetzgebung. Muhammad Koesnoes Deutung gibt den Feministinnen ein mächtiges Werkzeug für die Behandlung all der «sexistischen» Verse des Korans in die Hand. Sie können alle als *mutashabihat* eingestuft werden, das heißt als metaphorisch, uneigentlich, esoterisch; würde die muslimische Gemeinschaft auf ihnen als einer gesetzlichen oder gebräuchlichen Norm beharren, würde sie nur in die Irre geführt. Koesnoe macht einen glänzenden hermeneutischen Schachzug; er läßt damit die Tradition intakt und eröffnet zugleich unbegrenzte Möglichkeiten, diese Tradition von innen her umzugestalten.

In ähnlicher Weise wendet der Märtyrer des Sudan, Mahmud Muhammad Taha, eine andere klassische Unterscheidung - zwischen Mekka-Versen und Medina-Versen - an, um seine Sicht eines gewandelten Islam zu präsentieren. Die Kommentatoren des Korans haben von Anfang an versucht, Zeit und Ort der Offenbarung zu ermitteln, um die Bedeutung der Verse aus dem Zusammenhang zu klären. Taha verwendet diese Unterscheidung zur Bekräftigung seiner Sicht, daß der Mekka-Koran die ewige Botschaft des Islam darstellt, während der Medina-Koran eine mögliche Verkörperung in der Geschichte dieser Botschaft ist. Die Offenbarungen in Mekka sind zum größten Teil poetisch, prophetisch, egalitär und visionär. Die Medina-Verse sind demgegenüber prosaisch. Die Verse mit legislativer Bedeutung werden zur Medina-Tradition gerechnet. Tahas Unterscheidung gibt der Koran-Auslegung die Freiheit, auf der Basis der ethischen Mekka-Vision eine neue Gesetzgebung zu entwickeln. Der Nutzen dieser Betrachtungsweise für Feministinnen ist offenkundig. Taha selbst und einer seiner Schüler, Abdullahi an-Naim, haben in ihren Publikationen aufrichtig und rechtschaffen die Sache der Frauen vertreten.

Zwar wenden Koesnoe und Taha altbewährte und anerkannte hermeneutische Prinzipien an, doch ihre Auffassungen müssen von den muslimischen Gelehrten oder den muslimischen Feministinnen erst noch wahrgenommen und gewertet bzw. weiter entwickelt werden.

4. Die RationalistInnen

Manche Feministinnen - wie zum Beispiel Riffat Hassan aus Pakistan - sagen, da Gott gerecht und barmherzig ist, können seine Worte nur in Kategorien ausgelegt werden, die mit den göttlichen Eigenschaften übereinstimmen[3]. Diese Sicht mißt den Koran am Kriterium der Gerechtigkeit, statt entgegenzunehmen, was der Koran als gerecht bezeichnet. Besser gesagt, sie entnimmt aus einigen Versen des Korans eine bestimmte Konzeption oder Vision von Gerechtigkeit und beurteilt von ihr aus andere Verse, die dieser Vision entgegenstehen. Ich anerkenne das moralische Engagement dieser Position, aber sie ist dem Koran insofern fremd, als sie einige Verse zum Maßstab macht, an dem die Interpretation anderer Verse ausgerichtet werden muß. Und die Entscheidung, welchen Versen Priorität zukommt, ist von der jeweiligen Person abhängig.

Es gibt keinen Ausweg aus dem Dilemma, daß man in einen Text hineinliest, was man aus ihm herauslesen will. Aber nicht klar zu formulieren, daß man sowohl innerhalb wie außerhalb der Welt des Korans steht, während man eine bestimmte Position von Gerechtigkeit und Gleichheit vertritt, gefährdet die intellektuelle Redlichkeit und hat auch sonst noch verschiedene Nachteile. Ein schwerwiegender Nachteil ist, daß dadurch eine ehrliche Diskussion von Problemen, die sich auf das Wesen der Offenbarung beziehen, verhindert wird: Was ist konstitutiv für die Offenbarung? Wem steht sie zu? Welche Autorität verleiht sie einem Menschen in der größeren Gemeinschaft?

Eine andere Form des Rationalismus vertritt

Fazlur Rahman. Sollen neue theoretische Rahmenbedingungen für das islamische Recht erstellt werden, sei dazu eine philosophische Reflexion nötig. Rahman bemängelt, daß die Vorgehensweise der frühen muslimischen Juristen bruchstückhaft war. Sie hantierten mit bestimmten Versen, die sie als Grundlage für die besondere Gesetzgebung nahmen, anstatt vom Islam ethische Prinzipien abzuleiten und diese zur Grundlage einer stimmigen Gesetzgebung zu machen. Fazlur Rahman betont die Notwendigkeit, eine auf dem Koran aufbauende islamische Theologie auszuarbeiten. Diese Theologie könnte die Grundlage für eine islamische Ethik abgeben, die damit ebenfalls im Koran begründet wäre. Diese Ethik wiederum würde den Rahmen bieten, innerhalb dessen verschiedene Systeme islamischen Rechts entwickelt werden könnten. Als Rationalist und Modernist schrieb Fazlur Rahman selbst Beiträge, in denen er einige rechtliche Fragen behandelt, die für die Frauen von Bedeutung sind; er legt dort die relevanten Verse des Korans in Übereinstimmung mit seinem liberalen Standpunkt aus.

5. Die RejektionistInnen

Es gibt einige wenige Muslime, die, ihr Leben riskierend, dem Koran die Berechtigung absprechen, Frauen zu diskriminieren. Für sie ist der entscheidende Bezugspunkt die Erfahrung der Frauen, und jedes Argument, egal aus welcher Quelle es stammen mag, das die Unterdrückung der Frauen rechtfertigt, ist für sie unannehmbar. Taslima Nasrin aus Bangla Desh ist eine solche Feministin. Sie hat öffentlich dafür plädiert, frauenfeindliche oder sexistische Verse im Koran zu revidieren oder abzulehnen. Was sie öffentlich ausspricht, begegnet mir oft in privaten Gesprächen mit Frauen. Einen solchen Standpunkt öffentlich zu vertreten, erfordert bei dem politischen Klima, wie es in den meisten muslimischen Ländern herrscht, beträchtlichen Mut, und es gibt auch muslimische Frauen, die meinen, damit würde der Sache des Feminismus in muslimischen Ländern geschadet. Ich befürworte das Vorgehen von Taslima Nasrin insoweit, als sie für die Freiheit eintritt, ein Leben in Würde zu wählen, selbst dann, wenn die meisten Menschen um einen herum darin einen Verstoß gegen den Willen Gottes sehen. Die internationale Kontroverse um die Satanischen Verse von Salman Rushdie und die Äußerungen von Taslima Nasrin scheinen mir darauf hinzuweisen, daß die Haltung von Muslimen gegenüber dem Begriff der Offenbarung selbst einer Transformation unterliegt.

Mit diesem Beitrag wollte ich auf einige Positionen hinweisen, wie sie für muslimische Feministinnen im Schnittpunkt der Religion des Islam und des Lebens von Frauen vertreten werden. Es geht ihnen dabei nicht nur um eine Änderung der sozialen, politischen, ökonomischen, emotionalen und spirituellen Wirklichkeiten, sondern um eine Transformation der Tradition des Islam selbst. Wie unnachgiebig oder unbeweglich auch immer die Tradition sein mag, sie muß auf bestimmte Fragen eine Antwort geben, und sie muß sich ändern, solange Menschen den Mut finden, ungebetene oder unerlaubte Fragen aufzuwerfen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

Bibliographie

L. Ahmad, Women and the Advent of Islam. Historical Roots of a Modern Debate (New Haven 1992).

A. An-Naim, Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law (Syrakus 1990).

R.W.J. Austin, Islam and the Feminine, in: D. MacEoin/A. Al-Sahi (Hg.), Islam and the Modern World (London 1983).

Sh. Haeri, Law of Desire. Temporary Marriage in Shi'i Islam (Syrakus 1989).

J. Esposito, Women in Muslim Family Law (Syrakus 1982).

D. Kandiyoti (Hg.), Women, Islam and the State (Philadelphia 1991).

A.E. Mayer, Islam and Human Rights. Tradition and Politics (Boulder 1991).

F. Mernissi, Islam and Democracy. Fear of the Modern World (1992).

F. Mernissi, The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam (1991).

F. Mernissi, Doing Daily Battle. Interviews with Moroccan Women (New Brunswick 1989).

N. Minai, Women in Islam. Tradition and Transition in the Middle East (New York 1981).
F. Rahman, Functional Interdependence of Law and Theology, in: G.E. von Grunebaum (Hg.), Theology and Law in Islam (Wiesbaden 1971).
F. Rahman, Law and Ethics in Islam, in: R.G. Hovannisian (Hg.), Ethics in Islam (Malibu, California 1985).
D.A. Spellberg, Politics, Gender and the Islamic Past. Legacy of 'Aisha bint Abi Bakr (New York 1984).
F. Malti-Douglas, Woman's Body, Woman's Word. Gender and discourse in Arabo-Islamic Writing (Princeton 1991).
J. Tucker, Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers (Bloomington 1993).
B. Utas (Hg.), Women in Islamic Societies. Social Attitudes and Islamic Perspectives (London 1988).
Ch. Waddy, Women in Islamic History (London/New York 1980).
W. Walther, Women in Islam (Princeton 1992).

[1] «Islam» wird im Deutschen gewöhnlich mit «Ergebung (in Gottes Willen)» wiedergegeben; bringt man die Konsonantenfolge s-l-m mit dem arabischen Wort «salam» und dem hebräischen Wort «shalom» in Verbindung, kann man Islam auch mit «Friede» übersetzen (Anm. d. Übers.).

[2] Ich beziehe mich auf ein Gespräch mit Mr. Koesnoe am Colorado College, das 1990/91 stattfand.

[3] Man könnte Riffat Hassan auch zu den ReformerInnen zählen. Die rationalistische Position hat sie in einer Rede vom März 1995 bei einem Forum des Vorbereitungskomitees zur Vierten UN-Frauenkonferenz in New York City vorgetragen.

GHAZALA ANWAR

wurde in Pakistan geboren und ist dort aufgewachsen; sie lebt im Exil in den USA. Sie hat an der Universität Chicago und an der Temple University Religionswissenschaft studiert. Sie hat am Colorado College, an der Temple University, am Franklin und Marshall College Islamwissenschaft gelehrt und lehrt jetzt an der Colgate University. Ihre Methoden in der Islamwissenschaft sind an Hermeneutik und Literaturwissenschaft orientiert, wobei sie untersucht, wie die klassischen Texte des Islam sich auf das heutige Leben der Muslime auswirken. Sie ist Mitglied des Lenkungsausschusses für die Sektion Frauen und Religion der American Academy of Religion (AAR). Anschrift: Colgate University, Department of Philosophy and Religion, Hamilton, New York, 13346, USA.

Chatsumarn Kabilsingh

Der feministische Diskurs im Buddhismus

Von Wesen und Lehre des Buddhismus wenigstens ein gedrängtes grundlegendes Verständnis zu haben, ist insbesondere für nichtbuddhistische LeserInnen unerläßlich. Den geschichtlichen Anstoß zum Buddhismus als Religion gab im 6. Jahrhundert ein junger Prinz aus dem Stamm der Schakja in Kapilawastu, heute Nepal. Er wurde als Prinz Siddharta geboren. Nachdem er den grundlegenden Anforderungen, die sich für einen Prinzen geziemen, entsprochen hatte, wurde er mit einer schönen Prinzessin verheiratet und führte ein glückliches und verschwenderisches Leben, bis er bei einer Ausfahrt durch die Stadt einem Kranken, einem Alten und einem Toten, der zu Grabe getragen wurde, begegnete. Diese Tatsache, daß nämlich der einmal geborene Mensch diesen Leiden nicht entgehen kann, beunruhigte ihn zutiefst. So begann er, intensiver darüber nachzudenken, wie dieses Leiden überwunden werden könne. Mit 29 Jahren verließ er all seine Habe, gab seinen weltlichen Lebensstil auf, um nach einem spirituellen Weg zur Überwindung des Leidens von Krankheit, Alter und Tod zu suchen.

Er verbrachte sechs Jahre mit der Suche nach einer Antwort, probierte verschiedene Methoden der Selbstentsagung aus, wie sie in jenen Tagen von indischen Weisen praktiziert wurden, nur um am Ende festzustellen, daß sie alle keine Antwort auf sein drängendes

Fragen boten. Schließlich fand er in der Meditation die Antwort auf seine Frage. Seitdem ist er als der Buddha, als der «Erleuchtete», bekannt.

Seine erste «Predigt von Benares» an die fünf Asketen war tatsächlich eine Darlegung des Weges, auf dem er auf die Frage, wie sich der Mensch vom Leiden befreien könne, eine Antwort gefunden hatte. Zwei wichtige Feststellungen machte er, bevor er zu predigen begann: daß er ein Selbst-Erleuchteter sei, d.h. die Erkenntnis sei ihm nicht von außen übermittelt worden, und zweitens, die Lehre bestehe im mittleren Pfad zwischen den zwei Extremen des Idealismus und Materialismus.

Die Predigt des Buddha konzentrierte sich auf die sogenannten vier edlen Wahrheiten, nämlich: Dukkha, Samudaya, Norodha und Marga. Dukkha meint die Erkenntnis, daß jeder, der ins Leben eintritt, menschlichem Leid unterworfen ist, d.h. der Krankheit, dem Alter und dem Tod. Doch das Leid stellt sich nicht von selbst ein, es ist vielmehr das Resultat von etwas anderem. Es muß also eine Ursache dafür geben, und dies ist die Unwissenheit. Dies stellt die zweite edle Wahrheit dar.

Die dritte edle Wahrheit bekräftigt, daß das Leiden, obwohl es existiert und eine Ursache hat, überwunden werden, daß es aufhören kann. Der Buddha und seine erleuchteten Jünger waren die leibhaftigen Beweise für diese edle Wahrheit.

Die vierte edle Wahrheit meint den Weg, auf dem man das Leid überwindet. Der Buddha verschreibt wie ein guter Arzt den achtfachen Pfad als einen Weg, den die beschreiten müssen, die das Leid erkannt haben und sich davon befreien wollen.

Das ist im Kern die Botschaft des Buddhismus. Der Buddha verbrachte nach seiner Erleuchtung 45 Jahre seines Lebens damit, seine spirituellen Erleuchtungen zum Wohl fühlender Wesen zu verkünden und bekannt zu machen. Seine Lehren, die der ersten Predigt von Benares folgten, können als Auslegungen dieser Erleuchtung verstanden werden. Spätere ins einzelne gehende Erläuterungen zu den verschiedenen Themen hängen mit dieser Grundlehre von den vier edlen Wahrheiten eng zusammen.

Buddhas Lehre war in vielerlei Hinsicht revolutionär. Die indische Kultur war fest im Kastenwesen verwurzelt. In ihm gibt es vier Grundkasten: Priester, Könige, Geschäftsleute und Arbeiter. Jede Kaste ist allumfassend, Heiraten zwischen verschiedenen Kastenmitgliedern sind nicht erlaubt. Kinder, die aus solch verbotenen Verbindungen hervorgehen, werden, da ihre Eltern diese vom Brahmanismus sanktionierte soziale Norm verletzt haben, als Ausgestoßene betrachtet und von der Gesellschaft tief verachtet. Nur die höheren Kasten haben Zugang zu den heiligen Schriften der Veden, über die man zur Erlösung gelangt. Inmitten dieser sozialen Ungerechtigkeit erklärte der Buddha den Sangha, seine Gemeinschaft, als frei von diesen Kastenunterschieden. Für ihn hing die Zugehörigkeit zu einer höheren oder niedrigeren Kaste ganz vom Verhalten des einzelnen ab. Das Kastenwesen war damit ein für allemal aus dem Buddhismus verbannt.

Der Buddhismus ist nicht nur frei von Kastenunterschieden, sondern auch von einer Diskriminierung der Geschlechter. Buddha zögerte zwar, Königin Maha Pajapati, seine Tante und Stiefmutter, in seinen Orden aufzunehmen, stimmte jedoch später mit der Begründung zu, daß Frauen in ihrer Fähigkeit, Erleuchtung bzw. spirituelle Erlösung zu erlangen, Männern gleichgestellt seien.

Im Brahmanismus dürfen Frauen nur als die andere Hälfte des Mannes rituelle Handlungen ausführen. Sie sollen die heiligen Schriften nicht studieren. Ihr einziger Weg zur Erlösung führt über den unbedingten Glauben und den Dienst an ihren Ehemännern. Eine solche Einschätzung ihrer sozialen Stellung zwang die Frauen zur Heirat, und als verheiratete mußten sie in der Lage sein, einen (wenn nicht mehrere) Jungen zur Welt zu bringen. Es ist der Sohn, der für die Eltern den letzten Ritus vollzieht, der ihren Seelen den Weg zum Himmel eröffnet. So wurden die Frauen zweifach, durch Heirat und Mutterschaft, belastet.

Im Buddhismus nahm der Buddha all diese Lasten von ihnen. Auch Frauen können durch eigene Anstrengung zur Erleuchtung gelangen. Unverheiratete Frauen und Witwen wurden im Buddhismus gleich behandelt. Die Folge war, daß viele Frauen sich der Belastung

durch den Haushalt entzogen, indem sie als voll ordinierte Nonnen in den Orden eintraten. Mönche und Nonnen wurden vom Buddha im frühen Buddhismus gleich behandelt.

Am Anfang galten für sie die gleichen Mönchsregeln, doch mit der Zeit kamen immer neue dazu, da die Gemeinschaft größer wurde. Einige wurden ausschließlich für Mönche, andere ausschließlich für Nonnen hinzugefügt, einige gelten für beide. Interessanterweise wurden gewisse Regeln nur für Mönche aufgeschrieben. Ihre Befolgung sollte verhindern, daß sie die Nonnen ausbeuteten. Eine Untersuchung der Entwicklung der Mönchsregeln läßt klar erkennen, daß der Buddha die Rolle eines Vaters annahm, um sicherzustellen, daß seine jüngeren Töchter, die Nonnen, von ihren älteren Brüdern, den Mönchen, nicht übervorteilt würden.

Einige der Nonnen wurden vom Buddha hoch gepriesen als solche, die am besten predigten und die Mönchsregeln am genauesten befolgten usw. Die Nonnen waren in gleicher Weise für die Verbreitung des Buddhismus verantwortlich. Einige von ihnen stammten aus königlichen Familien; Khema war z.B. eine Königin, die Gattin von König Bimbisara, bevor sie in den Orden eintrat, ganz zu schweigen von Königin Pajapati, die als Buddhas Tante und Stiefmutter die erste Nonne war. Hunderte von ihnen gelangten zur Erleuchtung. Sie waren das wahre Licht für die Buddhisten der späteren Zeit.

Nur drei Monate jedoch nach dem Dahinscheiden des Buddha wurde das erste Konzil abgehalten, zu dem 500 erleuchtete Mönche - aber keine Nonnen - eingeladen waren. Acht Verstöße wurden Ananda, dem Cousin und Lieblingsjünger Buddhas, vorgeworfen. Einer davon war, daß er sich dafür verwandt und mitgeholfen hatte, Frauen in den Orden aufzunehmen, und daß er deshalb dafür verantwortlich sei.

Mit der Zeit schlichen sich viele Wertungen, die Frauen unterdrückten und als nutzlos einstuften, und die aus der indischen Gesellschaft stammten, in den Orden wieder ein. So überrascht es nicht, daß man in den kanonischen Texten des Buddhismus Aussagen findet, die Frauen als minderwertig ansehen.

Interessante Arbeiten von fachkompetenten Feministinnen haben die kanonischen Schriften des Buddhismus, den Tripitaka («Dreikorb»), geprüft und auf den Geist bzw. das Wesen des Buddhismus hin sorgfältig untersucht. Dabei stellten die Autorinnen fest, daß er Frauen im allgemeinen von der hauptsächlich vom Brahmanismus herkommenden gesellschaftlichen Geringschätzung befreit hat.

Wer den Tripitaka liest, ohne sich dessen bewußt zu sein, kann leicht der irrigen Meinung verfallen, der Buddhismus sei Frauen gegenüber voreingenommen, patriarchalisch und für die vielen den Frauen zugefügten sozialen Ungerechtigkeiten verantwortlich.

Buddha selbst gewährte den Frauen das Vorrecht, ordiniert zu werden, doch gegenwärtig wird dieses Privileg in vielen buddhistischen Ländern wie Thailand, Sri Lanka, Myanmar u.a. nicht mehr fortgeführt. Vom Weiheritus her gesehen, müssen Frauen zweimal ordiniert werden, einmal von einer Nonnengemeinschaft, die aus mindestens fünf Personen besteht, und dann von einer gleich großen Mönchsgemeinschaft. In Ländern, in denen es niemals Nonnen gegeben hat, können Nonnenorden eigentlich nicht gegründet werden.

Im dritten Jahrhundert v. Chr. gingen jedoch Sanghamitta und eine Gruppe von Nonnen auf Wunsch des Königs nach Sri Lanka und ordinierten Hunderte von Frauen. Später begaben sich Nonnen aus Sri Lanka nach China und gründeten dort den Frauenorden von China, der sich dann in die benachbarten Länder ausbreitete. Als der Buddhismus später auch in den Westen vordrang, fingen Frauen unter den neuen Buddhisten an, die Ordination zu fordern. So empfingen 1988 zweihundert Nonnen (mit der niederen Ordination) aus verschiedenen buddhistischen Traditionen im Hsi-Lai-Tempel von Los Angeles die volle Ordination. Diese Ordinationslinie hat sich bis heute fortgesetzt.

Global gesehen, ist die Ordination von Frauen eines der großen Anliegen von buddhistischen Frauen. Der Weltrat der Kirchen ist sich dessen bewußt, daß die Probleme, denen sich Frauen in verschienen Religionen gegenübersehen, von gleicher Natur sind. So rief er Patenschaften ins Leben, damit Frauen ihre Erfahrungen gemeinsam teilen und voneinander lernen können.

Buddhistische Frauen in asiatischen Ländern sind von ihrer Tradition her konservativ und unterwürfig. Dies ist verständlich, da der Buddhismus in manchen Ländern die ausschließliche Domäne von Mönchen war. Die Mitwirkung von Frauen beschränkt sich darauf, zu spenden und die Tempel und Mönche zu unterstützen.

Mit dem sich anbahnenden Feminismus werden nun die buddhistischen Frauen gestärkt. Feministische Buddhistinnen lernen, aus der Rückkehr zu den heiligen Schriften als maßgeblicher und glaubwürdiger Quelle neue Kraft zu schöpfen. Und sie werden noch einmal dadurch gestärkt, daß sie das Dharma (die Lehre) in die Tat umsetzen. So stehen sie spirituell gesehen auf guten und festen Füßen. Auf diese Weise neu gestärkt, können buddhistische Frauen als gleichberechtigte Partnerinnen in die Zukunft gehen, die für Wohl und Wehe des Buddhismus in gleicher Weise verantwortlich sind. Und diese Verantwortung hat ihnen der Buddha selbst gegeben.

Weiterführende Literatur

T. Allione, Women of Wisdom (London 1984).
S. Boucher, Turning the Wheel. American Women Creating the New Buddhism (Boston 1993).
R. Gross, Buddhism after Patriarchy?, in: P.M. Cooey/W.R. Eakin/J.B. McDaniel (Hg.), After Patriarchy Feminist Transformations of the Religions (New York 1991) 65-86.
H. Havenik, Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms, Social Reality (Oslo o.J.).
A. Caroly Klein, Meeting the Great Bliss Queen. Buddhists, Feminists and the Art of the Self (Boston 1995).
K. Lekshe Tsomo, Sakyadhita: Daughters of the Buddha (New York 1988).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

CHATSUMARN KABILSINGH

Geb. 1944, verheiratet, drei Söhne; B.A. Hons. in Philosophie, Indien, M.A. in Religion, Kanada, Ph.D. in Religion, Indien; seit 1973 Lehrtätigkeit am Department of Philosophy and Religion an der Thammasat University, Bangkok (Thailand); Autorin von zahlreichen Büchern und Übersetzungen wichtiger buddhistischer Sutras, z.B. des Lotus-Sutra, Srimala-Sutra u.a.; spezialisiert sich auf die Frauenfrage im Buddhismus; Präsidentin der International Buddhist Women, gegründet 1987, seit 1984 Herausgeberin der englischsprachigen Informationsbriefe (Rundschreiben) über Buddhist women's Activities; Reisen und Teilnehmerin an internationalen Konferenzen in den USA, Deutschland, England, Indien, Taiwan, Argentinien, Sri Lanka u.a.; organisiert «Einkehrtage» für buddhistische Frauen in Thailand, hält Vorlesungen über Frauen und Buddhismus in verschiedenen Ländern. Anschrift: Faculty of Liberal Arts, Thammasat University, Ta-Prachan, Bangkok 10200, Thailand.

Adele Reinhartz

Diskurse der Feministischen Theologie im Judentum

Jüdisch-feministische Diskurse betreffen viele Sachverhalte, von denen einige der jüdischen Gemeinschaft als ganzer geläufig und andere kennzeichnend für bestimmte geographische, politische und soziale Kontexte sind. In Übereinstimmung mit dem Thema dieser Ausgabe von CONCILIUM wird sich dieser Überblick auf die feministischen Bemühungen im Judentum, die Gottheit zu «imaginieren», konzentrieren. Zwei Hauptfragen sollen angesprochen werden: Was sind angemessene liturgische Ausdrucksformen für feministische Gottesbilder? Welcher Art sind die Konsequenzen dieser Ausdrucksformen für die jüdisch-feministische Theologie und Gemeinschaft? Obwohl diese Fragen von allgemeiner Relevanz sind, wird sich diese Übersicht auf die Arbeit jüdischer Feministinnen konzen-

trieren, die bestimmte kulturelle Ähnlichkeiten gemeinsam haben (nordamerikanisch, weiß, Aschkenazi [osteuropäischen Ursprungs], jüdisch erzogen, der gesellschaftlichen Mittelschicht zugehörig), allerdings ungeachtet der sexuellen Orientierung oder konfessionellen Zugehörigkeit.

Der Ausgangspunkt für die jüdisch-feministische Gottesvorstellung ist die Erkenntnis, daß das traditionelle jüdische Sprechen über Gott zutiefst patriarchalisch ist. Die klassische jüdische Theologie anerkennt, daß das Sprechen über Gott metaphorisch ist; Gott ist weder männlich noch weiblich. Nichtsdestoweniger ist das maskuline Sprechen von Gott tief und fest in der traditionellen Liturgie und Theologie verankert; der gelegentliche Gebrauch von weiblichen Bildern schmälert diesen Tatbestand nicht in irgendeiner bedeutsamen Weise. Untrennbar verbunden mit dieser männlichen Bildsprache sind die Begriffe von Herrschaft und Hierarchie, die die männlichen gesellschaftlichen Rollen widerspiegeln. Diese Bilder fungieren als «Muster von und Muster für», indem sie beanspruchen, die göttliche Natur zu umschreiben, obwohl sie tatsächlich eine menschliche Gemeinschaft legitimieren, die den Männern Macht und Autorität vorbehält[1].

Die Aufgabe jüdisch-feministischer Theologie ist es daher, die Metaphern für Gott, die die jüdischen Vorstellungen geprägt und das jüdische Selbstverständnis und Verhalten geformt haben, zu transformieren[2]. Schritte hin zur Bewältigung dieser Aufgabe fallen unter zwei Kategorien: Neuinterpretation der traditionellen Bilder und Revision der Sprache über Gott.

I. Feministische Neuinterpretation

Obwohl die jüdischen Feministinnen nicht mit der patriarchalischen Betonung der traditionellen Liturgie einverstanden sind, können sie dennoch den Zusammenhalt wertschätzen, den diese Liturgie der gesamten jüdischen Gemeinschaft in Raum und Zeit bietet. Die feministische Neuinterpretation der patriarchalischen Sprache berücksichtigt die Beibehaltung wenigstens einiger der traditionellen göttlichen Epitheta, obwohl sie diese mit einem Inhalt füllt, der besser mit der Feministischen Theologie vereinbar ist.

Rabbi Lynn Gottleib hat diesen Ansatz sehr ausführlich erprobt. Ihre Neuinterpretationen traditioneller Gottesbilder, die auf einer kreativen Erforschung ihrer hebräischen Bedeutungen und/oder der hebräischen Buchstaben, aus denen sie zusammengesetzt sind, basiert, erfüllen sie mit einer lebendigen feministischen Spiritualität. *Elohim* ist nicht Gott, sondern «alle Geister»; *Adonai* ist nicht der Herr, sondern «Ich als der Grund der Erfahrung» und «die Tür zum Geheimnis des Lebens»; *Shaddai* wird «meine Brüste», und *Shekhina* «die, die im Innersten wohnt»[3].

Ein anderer Anwärter auf feministische Neuinterpretation ist das Epithet *HaMakom* (wörtlich «der Ort»). Dieser räumliche Begriff kann dafür verwendet werden, das Gefühl einer Gemeinschaft als Raum, innerhalb dessen Gottes Handeln erfahren und bestätigt wird, auszudrücken[4]. Selbst das traditionelle männliche Bild Gottes als Vater könnte seinen Platz im Kontext eines re-imaginierten feministischen Judentums finden – nicht als paternalistisches Bild für Hierarchie und Herrschaft, sondern einfach als Eltern-Bild[5].

II. Feministische Revision

Die meisten Bemühungen jedoch zielten auf den kreativen Umgang mit der jüdischen Tradition und hebräischen Sprache, um dem jüdisch-feministischen «Ringen um Gott» theologischen und liturgischen Ausdruck zu geben[6].

1. Weibliche Gottesnamen

Ein Weg, eine feministische Sprache von Gott zu schaffen, ist es, die männlichen Personalpronomina und Bilder durch weibliche zu ersetzen, während man gleichzeitig die traditionelle Struktur der Segenssprüche und anderen liturgischen Formeln erhält. Der überall zu findende Titel *ha-kadosh barukh hu* («Der Heilige, er sei gesegnet») wird feminisiert durch die Hinzufügung einer weiblichen Endung an das hebräische Wort für «Der Heili-

ge» und die Ersetzung des männlichen durch das weibliche Pronomen. Ähnlich kann aus dem allseits bekannten Bild Gottes als des «Königs des Universums» die «Königin des Universums» werden, indem das hebräische Wort für König eine weibliche Endung bekommt. Diese einfache Lösung wird jedoch häufig für unangemessen gehalten. Die Vertauschung von männlichen Bildern mit weiblichen Entsprechungen tilgt nicht die Bilder der Herrschaft, die in einer feministischen Liturgie als unangemessen gelten[7].

Ein zweiter Ansatz ist die Verwendung des hebräischen Wortes für Göttin: *Elohut* (ein weibliches Nomen, das Gottheit bedeutet) und *Elah* (Göttin)[8]. Obwohl die Göttin-Sprache für manch einen polytheistische Konnotationen haben mag[9], entgegnen andere, daß die Re-Imagination der Göttin durch das Objektiv des jüdischen Monotheismus den Bereich der Metaphern, mit denen Gott angesprochen wird, bereichern können[10].

Das bekannteste weibliche Gottesbild ist *Shekhinah,* häufig in eine feminisierte Segensformel «Gesegnet sei *Shekinah*«[11] integriert. Obwohl der Begriff in einer Vielzahl von Kontexten in der rabbinischen Literatur auftaucht, wird er erst seit dem (mystischen) Text der Kabbala im 13. Jahrhundert als Repräsentation des weiblichen Elementes in Gott benutzt[12]. In der *Zohar* wird die *Shekinah* mit der zehnten *Sefira* (göttliche Emanation) gleichgesetzt, welche mit der Gottheit vereint werden muß, um das Heil zu erlangen. Diese Vereinigung wird in explizit sexueller Begrifflichkeit beschrieben; tatsächlich «ist jede wahre Ehe eine symbolische Verwirklichung der Vereinigung von Gott und der Shekinah»[13].

Der Reiz dieses Begriffs liegt in der ausgesprochen weiblichen Sprache, in der er beschrieben wird. In ihrer Gleichsetzung mit der Gemeinschaft Israels repräsentiert die *Shekinah* «die mystische Vorstellung Israels in seinem Bund mit Gott und in seiner Glückseligkeit, aber auch in seinem Leiden und Exil. Sie ist nicht nur Königin, Tochter und Braut Gottes, sondern auch Mutter jedes einzelnen in Israel»[14]. Auf der anderen Seite verstärkt diese Vorstellung der sexuellen Unio zwischen der *Shekinah* und dem Rest der *Sefiroth* erneut das Bild Gottes als eines Mannes und beschränkt den Begriff der Weiblichkeit auf das Sexuelle[15]. Aus diesem Grund treten einige feministische Theologinnen dafür ein, daß die *Shekinah* - obwohl sie ein weiblicher Begriff ist - nur nützlich sein kann, wenn sie wenigstens teilweise aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und radikal neuinterpretiert wird[16].

2. Bilder der Gegenseitigkeit

Die weiblichen Gottesnamen unterstützen die klassisch-konventionelle Vorstellung von einer hierarchischen Beziehung zwischen Gott und Israel. In scharfem Kontrast dazu erscheinen die Bilder von Gott als Liebendem, Freund, Gefährten und Mitschöpfer, welche diesem Bund Gegenseitigkeit und Partnerschaft zuschreiben. Im Englischen sind diese Bezeichnungen nicht geschlechtsspezifisch und können sowohl einen Mann wie auch eine Frau bezeichnen, während sie im Hebräischen als entweder männlich oder weiblich übersetzt werden können. Solche Bilder entstehen aus traditionellen jüdischen Quellen, obschon man sie auch außerhalb solcher Quellen finden kann[17]. Das feministische Verständnis Gottes als Liebenden entspringt z.B. nicht Hosea, der die patriarchalische Beziehung zwischen Gott als männlichem Liebhaber und Israel als untreuer, aber geliebter Frau aufrechterhält, sondern leitet sich aus dem Hohen Lied her, das Mann und Frau als Suchende und Gesuchte darstellt[18]. Die Vorstellung von Gott als Freund ist gegenwärtig in der Liturgie des Jom Kippur (Versöhnungstag), welche ein Symbol der Gegenseitigkeit in der Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel schafft. Das Bild des Gefährten beinhaltet - obwohl es der Exklusivität der Freundschaft entbehrt - ein Gefühl von Gleichheit und Gemeinschaft, gemeinsamen Zielen und gemeinsamer Arbeit. In ähnlicher Weise implizieren Epitheta mit dem Präfix «mit» (engl. «co») wie in «Mitschöpfer» (engl. «co-creator») den Gedanken der Partnerschaft zwischen Gottheit und Menschheit innerhalb «des weitreichenderen Projekts der Welt-Schöpfung», und betonen gemeinschaftliche Vorhaben und beschwören «ein Gefühl von persönlicher

Ermächtigung und gegenseitiger Verantwortung«[19].

Weil diese Bilder trotz ihrer personalen Prägung sowohl auf Männer wie auf Frauen anwendbar sind, widersetzen sie sich der Einschränkung auf bestimmte Attribute entweder männlicher oder weiblicher Aspekte Gottes. Die menschliche Gemeinschaft, die im Angesicht eines solchen Gottes existiert, ist ein Kollektiv von Frauen und Männern, deren soziale Rollen und Beziehungen nicht durch ihr Geschlecht bestimmt sind. Indem der Gott-Mensch-Beziehung Gegenseitigkeit zugeschrieben wird, betonen solche Bilder die Verantwortung des Menschen. Den Begriff der Hierarchie zu tilgen, erfordert jedoch ein radikales Neu- und Überdenken ganz grundlegender jüdischer Symbole, z.B. des Exodus, der traditionellerweise als Bekräftigung von Gottes fürsorgendem Eingreifen zugunsten Israels als Volk Gottes betrachtet wurde. Außerdem verleihen Bilder der Gegenseitigkeit nicht dem Bereich negativer Gefühle und Erfahrungen Ausdruck, einschließlich der Gefühle der Machtlosigkeit angesichts von Unglücksfällen und Tragödien, die häufig als Antrieb zum Gebet fungieren.

3. Nicht-personales Sprechen von Gott

Die nicht-personale Sprache über Gott ist am ausführlichsten von Marcia Falk in ihrer Überarbeitung traditioneller Segenssprüche erforscht worden. Falk ersetzt weder einfach die männliche Sprache der Formeln durch ein anderes Set von Bildern, noch schafft sie ein Set von eigenen Formeln, um jeden Segensspruch einzuleiten. Vielmehr betrachtet sie die spirituelle Bedeutung des Segens und formuliert ihn dann neu, und zwar in einer Weise, die diese Bedeutung widerspiegelt. So lautet z.B. der traditionelle Segen, der zu bestimmten Gelegenheiten (etwa dem Tragen neuer Kleider oder dem Genuß einer neuen Art von Frucht) rezitiert wird, folgendermaßen: «Gesegnet seist Du, o Herr, König des Universums, der Du uns wiederaufleben läßt, uns erhältst und uns in diese Zeit bringst.» Falks Version liest sich so: «Laßt uns den Fluß des Lebens *[ma'ayan hahayyim]* segnen, der uns wiederaufleben läßt, uns erhält und uns in diese Zeit bringt.»[20]

Falk hat zwei entscheidende Teile des Segensspruches geändert. Die erste Änderung, die das «Laßt uns segnen» anstelle des «Gesegnet seist Du» setzt, verlagert die Aufmerksamkeit vom Gesegneten auf den einzelnen/die Gemeinschaft, die den Segen erfleht. Zweitens ist das göttliche Epithetum «Fluß des Lebens» sowohl nicht-personal wie nicht-hierarchisch. Falks Gestaltung des Segensspruches beschwört den Verlauf der Zeiten ebenso wie die besonderen Augenblicke, für die dieser Segensspruch dankt.

In ihrem Segen für die Heiligung des Weines am Sabbat und an Festmählern weicht Falk mehr von der traditionellen Form ab, obwohl sie immer noch das Rhythmusgefühl und einige der Vokabeln des Segens beibehält. Die traditionelle Form liest sich: «Gesegnet seist Du, o Herr, König des Universums, Schöpfer [oder: der erschafft] der Frucht des Weins.» Falks Version lautet: «Laßt uns die Quelle des Lebens *[eyn hahayyim]* segnen, die die Frucht des Weines nährt, so wie wir Zweige unserer Leben in die Tradition hineinverweben.»[21] Der Begriff «Quelle des Lebens», ein im Hebräischen nicht-personaler, weiblicher Terminus, erinnert mehr an das Hegen und an die Erhaltung des Lebens als an die Erschaffung des Lebens aus dem Nichts, wie sie der traditionelle Begriff «Schöpfer» impliziert. Statt einfach Dank für den Sabbatwein auszudrücken, artikuliert der Segensspruch in seiner Berufung auf die Tradition die Bedeutung des Akts der Heiligung für die einzelnen und die Gemeinschaft.

Falks Segenssprüche widersprechen dem Bild Gottes als personaler Macht, die über, außerhalb oder sogar neben der Schöpfung steht. Stattdessen wird das Göttliche als die Kraft innerhalb der Schöpfung betrachtet, aus der die Welt und ihre Bewohner ihre Stütze und kreative Kraft schöpfen. Menschen werden von passiven EmpfängerInnen der Größe Gottes zu aktiven TeilhaberInnen am schöpferischen Prozeß und an der göttlich-menschlichen-Beziehung an sich transformiert. Die Epitheta «Quelle des Lebens» und «Fluß des Lebens» implizieren, daß die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen gleichermaßen

am schöpferischen Zyklus der Natur teilhaben wie an der Schöpfung der Gemeinschaft durch spezifisch jüdische Praktiken, von denen viele durch die Segenssprüche begleitet sind. Jedoch wird in diesem Ansatz des Gottesgesprächs der Begriff eines personalen Gottes - eines Wesens, zu dem man in Trauer oder Schmerz, in Dankbarkeit oder Zorn aufschreien könnte - unterdrückt. Die Verlagerung vom personalen zu einem nicht-personalen Gott hat auch Folgen für die Gestaltung der geschichtlichen Beziehungen zwischen den einzelnen, der Gemeinschaft Israels und dem Göttlichen.

III. Liturgie, Theologie und Gemeinschaft

Die obige Diskussion veranschaulicht die Vielgestaltigkeit der jüdisch-feministischen theologischen Diskurse. Weder ist eine dieser Optionen für sich genommen zufriedenstellend und perfekt, noch ist dies tatsächlich intendiert. Vielmehr verstehen sich feministische Gottes-Formulierungen nicht als exklusiv, sondern als komplementär, nicht als definitiv, sondern schlicht als Wegweiser «in Richtung» einer Feministischen Theologie[22]. Obwohl einzelne TheologInnen ihre eigenen Präferenzen haben mögen, wird die Vielgestaltigkeit als eine Quelle der Stärke wertgeschätzt und nicht als Bedrohung des Ganzen gefürchtet.

Neben dem Wert der Vielgestaltigkeit erscheinen verschiedene andere Aspekte. Erstens: Ein hauptsächliches Anliegen des jüdisch-feministischen theologischen Diskurses ist nicht nur, *über* Gott zu reden, sondern die Göttlichkeit zu benennen und neu zu benennen. Ein Grund für dieses Anliegen ist die Verbindung zwischen Rede von Gott und Liturgie, für die sich göttliche Epitheta mehr eignen als abstrakte theologische Diskurse. Theologie ist daher nicht nur um ihrer selbst willen wichtig, sondern auch als Vorbereitung für die Transformation der Liturgie und als Unterstützung der Reformation der Praxis des Gemeindegebetes.

Zweitens: Jüdisch-feministische Diskurse weisen die Spannung zwischen Universalität und Partikularität auf, die den jüdischen Quellen und dem jüdischen Denken insgesamt innewohnt. Der feministische Diskurs ist jedoch erfolgreicher darin gewesen, die Universalität der Menschheit zu beschreiben als die Besonderheit der jüdischen Erfahrung hierzu. Auch wenn jüdisch-feministische Gottesnamen und die rituellen Kontexte, in denen sie verwendet werden, aus der jüdischen Tradition entnommen sind, ist die göttlich-menschliche Beziehung, die sie in sich schließen, häufig nicht in der Besonderheit der jüdischen Geschichte verwurzelt, sondern in der universalen menschlichen Erfahrung. Dennoch kann die kreative Spannung nur aufrechterhalten werden, wenn auch der Besonderheit der jüdischen Erfahrung theologischer Ausdruck verliehen wird. Die hierarchische Sprache, die traditionsgemäß zur Beschreibung des Exodus, des Sinai-Ereignisses und der Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel verwendet wurde, muß in einer Weise neu formuliert werden, die ein feministisches Bewußtsein ausdrückt, ohne diese zentralen Erfahrungen zu unterdrücken oder zu löschen.

Gleichermaßen wichtig und gleichermaßen problematisch ist die Beziehung zwischen *Halacha* (jüdisches Gesetz) und Theologie. Die *Halacha* wird traditionellerweise als Ausdruck des göttlichen Willens für das jüdische Volk betrachtet. Doch die *Halacha* enthält nicht nur spezielle Gesetze, die die gesellschaftlichen und religiösen Rollen und Aktivitäten der Frauen beschneiden, sondern verkörpert außerdem eine Sicht der Frauen als der von Grund auf «anderen». Kann die *Halacha* so transformiert werden, daß sie die Bewahrung einer spezifisch jüdischen Identität ermöglicht, während zur gleichen Zeit ihre patriarchalische und androzentrische Weltsicht eliminiert wird?

Das Problem der *Halacha* ist im Bereich des Gemeindegebets von großer Bedeutung. Im orthodoxen Judentum werden die Frauen weder mitgezählt bei der Feststellung der Mindestzahl der Beter, noch ist ihnen Zugang zu religiösen Führungspositionen erlaubt[23]. Die speziellen Gesetze, in denen diese Ausschließung begründet wird, waren Gegenstand bedeutsamer halachischer Diskurse auf seiten sowohl der Männer als auch der Frauen[24]. Aber feministische Theologinnen entgegnen dem mit Nachdruck, daß man durch die

Isolierung und «Fixierung» eines besonderen *Halakhot* keine volle Gleichberechtigung der Frauen erreichen kann. Vielmehr müssen das halachische System als ganzes - seine theologische Basis und sein liturgischer Ausdruck - der feministischen Kritik unterzogen werden. Diese Kritik fördert Versuche, die feministische Sprache von Gott und die Erfahrung von Frauen in den Inhalt und die Struktur des jüdischen Gemeindegebetes zu integrieren.

Aus der diesbezüglichen Abweichung von der festgeschriebenen Liturgie erwächst jedoch eine neue Herausforderung: Wie kann das Gemeindegebet, das wenigstens ein gewisses Maß an Übereinstimmung in Inhalt und Struktur voraussetzt, den individuellen Frauenerfahrungen und der Mannigfaltigkeit der jüdisch-feministischen Gottesnamen Ausdruck verleihen? Eine Gemeinde, die diese Herausforderung angenommen hat, ist B'not Esh, eine Gruppe von Frauen, die sich seit 1981 jährlich treffen und ein Modell für die Errichtung einer dauerhaften Gemeinschaft über beträchtliche geographische Entfernungen hinweg entwickelt haben[25]. Martha Ackelsberg, ein Gründungsmitglied von B'not Esh, hat ihre Bemühungen, ein Modell für das Gemeindegebet, das außerdem die individuelle Erfahrung berücksichtigt, zu entwickeln, ausführlich behandelt. Weil unmöglich eine einzige Form alle zufriedenstellen konnte, «erzeugten diese Bemühungen in hohem Maße Frustration und Ärger»[26]. Nichtsdestoweniger mündete der Prozeß des Arbeitens durch diese Erwartungen über längere Zeit und des Experimentierens mit verschiedenen Formen in die Entwicklung einer Liturgie, die ein Gruppengebet ermöglichte[27].

Die Schöpfung einer feministischen Liturgie und Gemeinde ist ein nie endender Prozeß. Die jüdisch-feministischen theologischen Diskurse werden weiterhin ein Ringen mit Gott sein, nicht nur aufgrund der weiteren Entwicklung von feministischen Gottes-Bildern, sondern auch durch die Gegenüberstellung einer Reihe von damit zusammenhängenden Fragen wie etwa nach der Natur des Bösen, der Bedeutung des Bundes, dem Einfluß feministischer Mikro-Gemeinden auf die jüdische Gemeinde insgesamt, der Erziehung und dem Zugang von Feministinnen zu Führungsrollen in jüdischen gemeindlichen und religiösen Institutionen. Solche Bemühungen werden zweifellos von der kontinuierlichen Kreativität und einer Wertschätzung der menschlichen Verschiedenheit innerhalb des Kontextes der festen Bindung an jüdisch-feministische Spiritualität und Transformation gekennzeichnet sein.

[1] J. Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie (Luzern 1992) 157.

[2] AaO. 153.

[3] E. Umansky, Creating a Jewish Feminist Theology, in: J. Plaskow/C.P. Christ (Hg.), Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality (San Francisco 1989) 192-193.

[4] J. Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai, aaO. 199.

[5] AaO. 200.

[6] AaO. 59.

[7] M. Falk, Notes on Composing New Blessings, in: J. Plaskow/C.P. Christ (Hg.), Weaving the Visions, aaO. 129.

[8] Keines der Wörter ist jedoch biblischer Herkunft. Das erste findet sich in der rabbinischen Literatur (z.B. Genesis Rabbah, Kap. 46), während das zweite in modernen hebräischen Enzyklopädien steht.

[9] Umansky, aaO. 192.

[10] Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai, aaO. 179.

[11] A. Daum, Language and Literatur, in: S. Grossmann/R. Haut (Hg.), Daughters oft the King. Women and the Synagogue (Philadelphia 1992) 187.

[12] G.G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York 1941) 229.

[13] AaO. 235.

[14] AaO. 230.

[15] Daum, Language, aaO. 187; vgl. Falk, Blessings, aaO. 129-130.

[16] Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai, aaO. 173; vgl. Daum, Language, aaO. 200.

[17] Die Bilder von Gott als Freund und Liebendem werden z.B. von Sallie McFague entwickelt: S. McFague, Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language (Philadelphia 1982) 177-192.

[18] Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai, aaO. 196.

[19] AaO. 197.

[20] E. Umansky/D. Ashton (Hg.), Four Centuries of Jewish Women's Spirituality: A Source Book (Boston 1992) 242.

[21] AaO.

[22] J. Plaskow, The Coming of Lilith: Toward a Feminst Theology, in: C. Christ/J. Plaskow (Hg.), Womanspirit Rising: A Feminst Reader in Religion (San Francisco 1979) 198-209. R. Gross, Steps Toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology, in: S. Heschel

(Hg.), On Being a Jewish Feminist (New York 1983) 234-247.

[23] Nicht-orthodoxe jüdische Konfessionen ebenso wie viele nicht-konfessionelle Gruppen haben sich mit diesem Problem in verschiedenem Maße auseinandergesetzt Zur Geschichte dieses Prozesses innerhalb des konservativen Judentums siehe N. Gillman, Conservative Judaism. The New Century (New Jersey 1993) 124-149.

[24] Im Kontrast miteinander stehen z.B. die orthodoxe Sicht von M. Meiselman, Jewish Women in Jewish Law (New York 1978) 43-57, und die feministische Perspektive von R. Biale, Women and Jewish Law (New York 1984) 10-43.

[25] M.A. Ackelsberg, Spirituality, Community and Politics: B'not Esh and the Feminist Reconstruction of Judaism, in: Journal of Feminist Studies in Religion, 2 (1986), 118.

[26] AaO.

[27] AaO. 113.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ADELE REINHARTZ

außerordentliche Professorin für das Gebiet Judentum und Christentum in der griechisch-römischen Epoche am Institut für Religiöse Studien der McMaster-University in Hamilton/Ontario in Kanada. Ihre Hauptforschungsbereiche sind das Vierte Evangelium und die Literarkritik biblischer Erzählungen. Neuere Publikationen sind eine Monographie mit dem Titel «The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel» (Atlanta 1982) und der Kommentar zum Johannesevangelium in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures, Bd. 2: A Feminist Commentary (New York 1994) 561-600. Gegenwärtig arbeitet sie an der Fertigstellung eines Buches mit dem Titel «Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative», das bei dem New Yorker Verlag Oxford University Press erscheinen wird. Anschrift: Dept. of Religious Studies, McMaster University, Hamilton, Ontario, Kanada L8S 4K1.

Aruna Gnanadason

Die Kirche in Solidarität mit den Frauen: Utopie oder Zeichen der Glaubwürdigkeit?

«Jedesmal, wenn ich meine Frau schlage, muß sie mir dankbar sein, denn sie ist dann einen Schritt näher an der Erlösung!», sagte ein Kirchenführer auf den Cook-Inseln, als er mit der Tatsache konfrontiert wurde, daß selbst in den Familien von Klerikern und anderen Menschen in leitenden Positionen häusliche Gewalt vorkommt.

«Es ist mein kulturelles Recht, meine Frau zu schlagen», behauptete ein Theologiestudent in Indien.

«Ich bin es leid, so leid, immer nur auf die Aktionen der Direktion reagieren zu können», klagte die einzige Frau, die als Dozentin an einer Theologischen Hochschule in den USA tätig ist.

In Zimbabwe, in der Bibliothek einer Theologischen Hochschule, die noch keine Frauen zuläßt, finden sich in der Abteilung für «Pastoral» versteckt zwischen Titeln wie *Gott ist für den Alkoholiker* oder *Die Beerdigung* ein paar Bücher über Feministische Theologie, die ganz offensichtlich noch nie jemand konsultiert hat!

Ein Ereignis, das in letzter Zeit eine Menge Kontroversen verursacht hat, war die Re-Imaginisierungs-Konferenz - eine Versammlung, die im November 1993 in Minneapolis, USA, im Zusammenhang mit der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen stattfand. Mehr als 2000 Frauen und einige Männer kamen hier zusammen und forderten ihren Raum und ihr Recht ein, Themen wie Gemeinschaft, die Erde, das Amt, traditionelle Lehren der Kirche, Jesus und Gott neu zu überdenken - auf dem Hintergrund der Lebenserfahrungen von Frauen in einer ungerechten, patriarchalischen Welt. Im Glauben und mit Gewissenhaftigkeit reflek-

tierten die Frauen darüber, was es heißt, heute als Christin zu leben, nur um von ultrakonservativen Interessengruppen in den verschiedenen Denominationen als «häretisch» gebrandmarkt zu werden. Die Frauen, die an der Konferenz teilgenommen hatten, wurden von den negativen Reaktionen, die sie hervorgerufen hatte, sowohl völlig unerwartet als auch sehr ungerechtfertigt getroffen - ihre Schutzzone war verletzt worden.

All diesen Reaktionen und Meinungen liegt ein «theologisches Problem» zugrunde. Die Kirche ist bisher nicht in der Lage gewesen, die patriarchalische Gewalt, die in unserer Gesellschaft existiert hat und nach wie vor existiert, wahrzunehmen. Wie andere Religionen auch, hat das Christentum die Gewalt theologisch legitimiert und sie damit sanktioniert.

Es gibt jedoch einen Hoffnungsschimmer, der durch diese harte Realität hindurchscheint. Er besteht in der Tatsache, daß Frauen begonnen haben, in der Öffentlichkeit über ihre Erfahrungen zu sprechen. Sie haben ihren Raum gesucht und ihr Recht beansprucht, in der Theologie einen Paradigmenwechsel vorzunehmen. Frauen fordern Gerechtigkeit und eine gewaltfreie Welt, in der sie sich schöpferisch, zu ihren eigenen Konditionen, einbringen können.

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung, als Frauen also bereits als eine organisierte Kraft in Kirche und Gesellschaft auftraten, wurde die Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen des Weltkirchenrates 1988 von den Kirchen auf der ganzen Welt ausgerufen. Die Saat für eine Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen wurde mit der Verkündigung des UNO-Jahrzehnts für die Frau (1975-1985) gesät. Als das Zentralkomitee des Weltkirchenrates (WCC) auf seinem Treffen 1985 einen Bericht über die Errungenschaften der UNO-Dekade hörte, beschloß es, daß die Kirchen dem UNO-Prozeß ein gewisses Maß an Kontinuität gewähren sollten. Ein derartiges Engagement nahm konkretere Formen an, als das Zentralkomitee auf seinem Treffen 1987 entschied, eine Dekade der kirchlichen Solidaritätsaktionen mit den Frauen durchzuführen - es wurde als ein *kairos* zum Handeln für die Kirchen betrachtet. Nicht von ungefähr schlug die beratende Arbeitsgruppe «Frauen» des WCC bei ihrer Sitzung in Mahabalipuram in Indien vor, die Osterbotschaft zum Leitmotiv für die Ausrufung der Dekade im Osterfestkreis des Jahres 1988 zu machen. Im Mittelpunkt sollte die Frage stehen, die sich die Frauen auf dem Weg zum Grab gestellt hatten: «Wer könnte uns den Stein wegwälzen?»

Mercy Oduyoye, ghanaische Theologin und zur damaligen Zeit stellvertretende Vorsitzende des WCC, schrieb: «Die Symbolik von Steinen als Hindernisse, die das Leben der Frauen behindern, bot fruchtbaren Boden für Diskussionen. Der Strom des «Auferstehungsvolkes», der vom leeren Grab ausging, ist immer breiter und tiefer geworden. Die Geschichte der beiden Jünger, die mit dem auferstandenen Christus nach Emmaus gingen, ohne ihn zu erkennen, war ebenfalls sehr hilfreich, da wir eine Reise planten, die sich über zehn Jahre erstrecken sollte. Jeder Schritt zählt, und jede Bewegung muß mit dem auferstandenen Christus abgestimmt werden. Auf dieser Reise werden wir ständig mit Christus im Gespräch sein, der uns helfen wird, den Bericht aus der Vergangenheit der Kirche im Hinblick auf die Frauen zu interpretieren.»[1]

Zweifelsohne löste die Ausrufung der Dekade einen Begeisterungssturm aus, und viele Pläne für solidarisches Handeln mit Frauen wurden geschmiedet. In dem Büchlein *Who will Roll the Stone Away,* aus dem auch das oben angeführte Zitat stammt, beschreibt Mercy Oduyoye prägnant, was während der ersten Jahre der Dekade in verschiedenen Regionen unternommen wurde. Es finden sich hier Berichte über einige lebendige Demonstrationen von Solidaritätsaktionen von Kirchen auf der ganzen Welt - diese verdienen Anerkennung.

Von entscheidenderer Bedeutung ist jedoch die Tatsache, daß besonders die Frauen in den Kirchen den Augenblick genutzt haben, um, in einem Versuch, entgegenkommende Handlungen von seiten der Kirchen sicherzustellen, einigen ihrer tiefsten Wünsche und Sehnsüchte Ausdruck zu verleihen. Dieser Aspekt stellt einen der deutlichsten Erfolge der Dekade dar - die Gelegenheit, die sie für Frauen geboten hat, zusammenzukommen, um ihre Visionen und Hoffnungen für eine bessere

Welt zu verkünden. Frauen haben begonnen, die Allgemeingültigkeit ihrer Kämpfe zu erkennen, und sie reichen sich über alle von Menschen gemachten Grenzen hinaus die Hände. Der universale Charakter ihres Kampfes ist im Verlauf dieses Jahrzehnts lebhaft demonstriert worden.

Das Ziel

Die Zielsetzungen der Ökumenischen Dekade sind weit genug gefaßt, um alle Anliegen, mit denen sich Frauen auf lokaler, nationaler, regionaler oder globaler Ebene befassen, zu unterstützen. Wenn man von den Problemen hört, mit denen sich Frauen auf der ganzen Welt beschäftigen, wundert man sich über die erstaunliche Ähnlichkeit der Anliegen, obwohl jedes ohne Zweifel gleichzeitig einen ganz eigenen Fall darstellt, abhängig vom jeweiligen Zusammenhang. Insgesamt gesehen, sind es die gleichen patriarchalischen Strukturen in Kirche und Gesellschaft, die Frauen auf der ganzen Welt «in Schach» halten.

Steine, die Hindernisse darstellen

Zusammen mit der Einladung, sich am Beginn der Dekade zu beteiligen, wurde eine Osterbotschaft an die Kirchen gesandt. Sie wies auf die Steine hin, die der Reise im Weg liegen könnten: «Es gibt Praktiken und Lehren in den Kirchen, die für den kreativen, theologischen, spirituellen und entscheidungstragenden Beitrag von Frauen in Kirche und Gesellschaft Hindernisse darstellen. Es gibt Strukturen und Grundmuster von Führungsverhalten und Amtsausübung, die ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen Frau und Mann behindern ...»[2]

Die Dekade hat schwerpunktmäßig versucht, *Frauen zu ermächtigen*, so daß sie diejenigen sein können, die die Tagesordnung der Anliegen, im Hinblick auf welche die Kirchen aktiv werden sollen, festlegen. Nun sollen Frauen entscheiden, welche Strukturen in ihrer Kirche, in ihrem Land, in ihrer Region und auf der Welt in Frage gestellt werden müssen. Dies ist jedoch die Dekade der Kirchen und *nicht* eine Dekade der Frauen, was deutlich macht, daß strukturelle Veränderungen nur dann stattfinden können, wenn die ganze Gemeinschaft von Frauen und Männern in der *Kirche in Solidarität mit Frauen* handelt. Um dieses Anliegen zu verwirklichen, ist es für die Kirchen unerläßlich, die Führungsqualitäten und die maßgeblichen Beiträge, die Frauen in bezug auf die entscheidungstragenden Aufgaben und das theologische und spirituelle Leben der Kirche leisten können, anzuerkennen. Das impliziert, daß *jetzt* die Zeit für die Kirchen gekommen ist, ihre Administrations- und Amtsstrukturen kritisch zu beurteilen, um sie so zu gestalten, daß die Gaben und Talente, die Frauen seit langem in das Leben der Kirche einbringen wollen, stärker einbezogen werden.

Es gibt keinen Zweifel daran, daß die Dekade zu einem kritischen Zeitpunkt in der Kirchengeschichte initiiert wurde. Es ist eine Zeit, in der Frauen bereit sind, Möglichkeiten zu artikulieren, durch die die Kirche einige Aspekte ihrer Verpflichtung für die Frauen in konkreter Form in die Tat umsetzen kann. Es ist eine Zeit, in der Frauen sich befähigt fühlen, ihre Visionen und Hoffnungen für die Zukunft der Kirche und der Welt frei auszusprechen. Es ist eine Zeit, in der sich Frauen dazu in der Lage fühlen, ihre Rolle als Opfer von Unterdrückung aufzugeben und zur Entdeckung ihrer Kraft, ihre Würde wieder einzufordern und selbst über ihr Schicksal zu bestimmen, aufbrechen. Es ist eine Zeit, in der Frauen in der Lage sind, auf vielfache schöpferische Weise ihren Glauben an und ihre Hoffnung auf eine neue Gemeinschaft, eine neue Kirche, zum Ausdruck zu bringen.

Es ist eine Zeit, in der das feministische Denken überall auf der Welt auftritt. Neue feministische Paradigmen in der Theologie, in der Spiritualität genauso wie in gesellschaftlichen Veränderungen, in den Strukturen des Familienlebens und in neuen Formen zwischenmenschlicher Beziehungen werden nun von Frauen auf der ganzen Welt thematisiert. Diese Stimmen bilden nicht mehr nur eine Reformbewegung in Kirche und Gesellschaft, sie verlangen radikale Neuheit. Es sind warnende, aber gleichzeitg auch hoffnungsvolle Stimmen, die eindringlich betonen, daß es

keine Zukunft geben kann, wenn keine Bereitschaft dazu existiert, das Alte aufzugeben, den ausgetretenen Weg zu verlassen und in eine neue Art des Fragen-Stellens und Antworten-Findens aufzubrechen. Es sind Stimmen der Infragestellung aller Formen von Gewalt und Unterdrückung, die die Kirche und die Gesellschaft überwältigt haben. Es sind diese Stimmen, die die Kirche dahingehend verändern können, daß sie zu einem Zeichen und Symbol einer neuen Gemeinschaft in Christus wird.

Die theologische Perspektive, die von Frauen ins Leben gerufen worden ist, muß von der Kirche ernster genommen werden. Theologie aus der Perspektive von Frauen im Kampf - die feministischen Theologien, die sich überall auf der Welt entwickeln - haben entscheidende und wichtige Einsichten zu bieten. Diese Tatsache wird unglücklicherweise häufig untergraben, und damit wird der Kirche ein außerordentlich bereichernder Zugang vorenthalten. Die Sprache der Liturgie und die Sprache zur Bezeichnung Gottes sind durch den Ausschluß des weiblichen Erfahrungsbereiches stark eingeschränkt worden.

Der Schlüssel zu diesem Schrei nach stärkerer Partizipation liegt demnach nicht einfach darin, ein paar Frauen mehr als Repräsentantinnen in Ausschüsse etc. zu wählen; es geht nicht nur darum, ein paar Frauen mehr zur Priesterweihe zu ermutigen, und genausowenig geht es um eine Forderung nach nur ein paar mehr Resolutionen und Solidaritätserklärungen - der Schrei bedeutet mehr: Er verlangt mehr Integration, es ist ein Schrei nach echter Partnerschaft zwischen Frauen und Männern, es ist ein Schrei nach Treue zu der neuen, in Christus verheißenen Gemeinschaft. Es ist ein Schrei danach, daß sich die Kirche den Frauen gegenüber wirklich solidarisch zeigt.

Weitere Steine, die dem Aufbau einer Gemeinschaft im Wege stehen

Die Osterbotschaft, die feierlich die Dekade einleitete, hat darauf hingewiesen, daß diese Solidarität mit Frauen nicht auf einige wenige strukturelle oder ekklesiologische Veränderungen im Leben der Kirche begrenzt sein darf - so wichtig diese auch sind -, da die Kirche auf der ganzen Welt in ein gesellschaftliches Umfeld eingebettet ist, das eine ernstzunehmende Bedrohung für jeden Anschein von Gemeinde darstellt. Die Botschaft beschreibt das folgendermaßen:

«In den meisten Fällen erleben Frauen die schlimmsten Auswirkungen von Armut, wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, Rassismus, Kastenwesen, Militarismus und in bezug auf die Verweigerung von Land und Minderheitsrechten ... Der Körper der Frauen wird für die medizinische Technik mißbraucht und in die Prostitution verkauft. Frauen sind Opfer von zahlreichen Formen von Gewalt ... Wir als Kirche sind nicht frei von Götzendiensten und Machtstrukturen, die Menschen unterdrücken. Wir geben nicht zu, daß wir sündigen, indem wir Hindernisse aufstellen und rechtfertigen, die Gottes Absichten für die Erde zerstören. Wir ermächtigen Frauen nicht dazu, unterdrückende Strukturen in der weltweiten Gemeinschaft, in unserem Land und in unserer Kirche in Frage zu stellen ...»[3]

Wir leben in einem Umfeld, in dem todbringende Mächte, die sich besonders schädlich auf das Leben von Frauen auswirken, überhandnehmen. Eine neue Gemeinschaft kann nicht in einem Kontext verwirklicht werden, in dem Frauen in ihrem täglichen Leben solchen institutionalisierten und eklatanten Formen von Gewalt ausgesetzt sind. Während ich dies schreibe, sehe ich vor meinem inneren Auge das Leben der philippinischen Hausangestellten Flor Contemplación vor mir, die vor einigen Wochen in Singapur für ein Verbrechen hingerichtet wurde, das sie nicht begangen hat. Das Leben von immigrierten weiblichen Arbeitskräften auf der ganzen Welt ist eng verknüpft mit Systemen der Ausbeutung und Ungerechtigkeit, die die Frauen gegenüber allen Arten von Mißbrauch verwundbar machen. Die Tatsache, daß sie zum größten Teil nicht organisiert sind, macht sie anfällig für Gewalttaten. Flor Contemplación ist nur ein Symbol für die Gewalt, mit der Millionen von Frauen leben müssen. Ihre Geschichte zeigt, daß die Gewalt, die Frauen erleiden müssen, in ungerechten wirtschaftlichen Strukturen, die auf dem Rücken der

Arbeit und der Sexualität der Machtlosen in der Welt - besonders der Frauen auf der ganzen Welt - gedeihen, verwurzelt ist. Ihre Geschichte stellt ein weiteres Beispiel für Rassismus in unserer Welt und für die Tatsache dar, daß Frauen, die in einem rassistischen Umfeld leben, vorrangige Opfer der wirtschaftlichen Gewalt sind.

Deshalb ist es wirklich angemessen, daß sich Frauen aus den Regionen bei der Auswahl der Probleme, auf die sich die Aufmerksamkeit in den restlichen Jahren der Dekade konzentrieren sollte, für die folgenden drei Hauptthemen entschieden haben: Gewalt gegen Frauen in Kirche und Gesellschaft; wirtschaftliche Ungerechtigkeit und ihre Auswirkungen auf Frauen weltweit; und die Auswirkungen des Rassismus und der Fremdenfeindlichkeit gegenüber Frauen.

Nun aber erreichen wir den letzten Teil der Dekade mit vielen unbeantworteten Fragen und ungelösten Problemen. Die Frage, was Solidarität in einem Kontext bedeutet, in dem Frauen derart systematisch ihr Leben und ihre Kreativität verweigert worden sind, stellt sich uns am Ende der Dekade. Viele negative Ansichten über Frauen und Praktiken und Lehren, die Frauen diskriminieren, haben sich in keiner Weise verändert, seit die Dekade ausgerufen wurde. Außerdem stellen wir fest, daß es in vielen Kreisen «politisch korrekt» wird, über Frauen zu sprechen oder Programme für Frauen aufzustellen - was bedeutet Solidarität in diesem Kontext, in dem sich die verschiedensten Institutionen der Frauen und ihrer Rechte und Anliegen annehmen und in der sich Frauen manchmal von den Kirchen, von den Regierungen und von ihren Gemeinden vereinnahmt fühlen? Was bedeutet Solidarität in einem Kontext, in dem Frauen de facto wegen ihrer organisierten Stärke einen Anstieg der Gewalt - einen Rückschritt - feststellen müssen? Was bedeutet Solidarität innerhalb der ökumenischen Bewegung, die oft die Notwendigkeit nicht sieht, daß die Mitgliedskirchen voreinander Rechenschaft ablegen und sich gegenseitig zu ethischen Themen wie z.B. zu solchen, die sich auf das Leben und die Partizipation von Frauen beziehen, befragen?

Wenn wir auf die annähernd fünfzig vergangenen Jahre seit der Gründung des Weltkirchenrates zurückblicken, gibt es genug Beweise dafür, daß der WCC als ein Rat versucht hat, mit Gewissenhaftigkeit auf die Visionen und Hoffnungen von Frauen zu reagieren. Solche Formen von Solidarität sind seit der ersten Versammlung des Weltkirchenrates 1948 in Amsterdam zum Ausdruck gebracht worden. Aber, wie Mercy Oduyoye warnt:

«Unter den Mitgliedern des WCC ist die Solidarität mit Frauen dürftig. Empfehlungen, die mühsam und gewissenhaft zu diesem Punkt gegeben werden, scheinen sich nur auf die Kirchen in ihrer Rolle als Ratsmitglieder, nicht aber auf die einzelnen Mitgliedskirchen anwenden zu lassen. Solidarität mit Frauen bedeutet verschiedene Dinge für die verschiedenen Kirchen ... Zuweilen neigt man dazu, sich zu fragen, ob die Kirchen sich in bezug auf dieses Thema in Solidarität mit dem Rat befinden. Grundsätzliche Beschlüsse entsprechen nicht den konkreten Praktiken von zahlreichen Mitgliedskirchen, und man ist oft versucht zu folgern, daß sich der Rat und seine Mitglieder nicht einig sind»[4].

Also, wie geht es nun weiter? Werden wir am Ende der Dekade in der Lage sein, eine Kirche in Solidarität mit den Frauen feiern zu können? Diese Frage schwebt über uns. Die Osterbotschaft forderte Reue ... sind die Kirchen dazu bereit? Es gibt bereits eine lange Auseinandersetzung von verschiedenen Frauengruppen darüber, was das Ende der Dekade für die Kirchen bedeuten und wie es gekennzeichnet und in Erinnerung behalten werden kann. Wird es eine Gelegenheit zum Feiern oder eine Zeit der Trauer sein? Vielleicht brauchen wir ein wenig Pragmatismus - zehn Jahre, die die Ökumenische Dekade ausgemacht haben, oder sogar fünfzig Jahre seit der Gründung des WCC sind nur ein Tropfen innerhalb der 2000 Jahre der patriarchalischen Geschichte.

«Die Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen ist ein Geschenk von Gott an die Kirchen. Es liegt nun an den Kirchen selbst, es zu pflegen und dafür zu sorgen, daß es wächst, Früchte trägt, starke Äste und feste Wurzeln bekommt», war das Wunschdenken einer Inderin, als wir zu Beginn der Dekade unsere Hoffnungen und

Sehnsüchte für das kommende Jahrzehnt diskutierten. Ihre Worte drücken das tiefe Verlangen von Frauen auf der ganzen Welt danach aus, zu sehen, daß die Kirchen einige der Versprechungen, die sie den Frauen nun schon seit vielen Jahren machen, konkrete Formen annehmen lassen. Schon von ihrem Wesen her sollten die Kirchen die Menschenwürde der Frauen hochhalten, wenn sie dem Befreiungsversprechen, das allen Menschen in Jesus Christus gegeben wurde, treu sein wollen. Deshalb ist die Forderung der Frauen nach einer neuen Gemeinschaft in Christus *keine* unrealistische oder utopische Vision, sie ist eine Forderung nach Glaubwürdigkeit, sie ist etwas, das möglich und wirklich werden muß, wenn die Kirche Kirche Jesu Christi sein will.

[1] M. Oduyoye, Who will Roll the Stone Away? (1990) 1f.

[2] Osterbotschaft zum Anbruch der Dekade, Osterfestzeit 1988, in: Decade Link, Nr. 1, Februar 1988.

[3] Ebd.

[4] Oduyoye, Who will Roll the Stone Away, aaO. 44f.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

ARUNA GNANADASON

ist seit Mai 1991 als Koordinatorin des Frauenprogramms in Abteilung III, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, des Weltkirchenrates tätig. Sie ist verheiratet und hat zwei Söhne. 1982 trat sie dem Nationalen Kirchenrat in Indien als Geschäftsführerin der Abteilung für Frauen bei, setzte sich für Frauen und die Bildung einer Frauenbewegung in der Kirche ein und unterstützte Frauen in der Kirche bei der Kontaktaufnahme zu weltlichen Frauenbewegungen. Sie beteiligte sich an Vimochana, einem Forum für Frauenrechte in Bangalore, und anderen Frauengruppen in Tamil Nadu, Bombay und Delhi. Sie ist Mitglied der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) und beteiligt sich aktiv an deren Frauenkommission. Unzählige Artikel zu den verschiedensten Themen - besonders allerdings über Frauenfragen und die Nord-Süd-Beziehungen - sind von ihr in christlichen und weltlichen Zeitschriften und Büchern erschienen. Sie hat zahlreiche Veröffentlichungen herausgegeben, darunter das regelmäßig erscheinende Rundschreiben der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen, den *Decade Link*. Sie ist Autorin des Buches *No Longer a Secret: The Church and Violence against Women*. Zur Zeit konzentriert sich ihre Arbeit auf die Koordination der Arbeit zur Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen und auf das Engagement für die Partizipation von Frauen in allen Aspekten des Lebens des Weltkirchenrates sowie darauf, daß die Perspektiven und Visionen von Frauen in die programmatische Arbeit des Rates einbezogen werden. Anschrift: The Women's Desk, World Council of Churches, P.O. Box 2100, 1211 Genf 2, Schweiz.

Jacqueline Field-Bibb

Praxis kontra Ikone

Frauen auf dem Weg zum Priestertum in der römisch-katholischen Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil stellte für die Identität der römisch-katholischen Kirche, so wie sie sich über Jahrhunderte entwickelt hatte, eine Herausforderung dar. Das *Aggiornamento* verankerte die Kirche in den gegenwärtigen Gesellschaftsstrukturen und hinterfragte unterschwellig ihr ungeschichtliches Bild. Unter den aufgeworfenen Themen war auch das der Frau als Priesterin, wenn auch nur am Rande. Der vorliegende Beitrag beschreibt das Aufkommen der Frage und die defensive Haltung der Kirche nach einer zehnjährigen Entwicklung im Unterschied zu den Prozessen, die in der anglikanischen Kirche stattgefunden haben. Obgleich das ikonische Modell, das damit verteidigt wurde, für die vorkonziliare Kirche von ganz wesentlicher Bedeutung war, stellen wir die entscheidende Frage, ob deren Selbstverständnis in originär Christlichem gründet.

Die Behauptung ist berechtigt, daß das Zweite Vatikanische Konzil den Weg für Frauen freigemacht hat, die Priesterweihe zu fordern. Die Betonung des Volkes Gottes, der Gemeinschaft, der Entwicklung der Fähigkeiten von allen waren deutliche Zeichen. Die Passage aus *Gaudium et spes:* «Doch jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht. Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten *und des Lebensstandes* oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert [Hervorhebung durch die Autorin]»[1] war ein deutlicher Angriff gegen alle verklausulierten Vorbehalte.

Aber es ist zu fragen, ob dem Konzil hier ein irreführender Schnellschuß unterlaufen ist oder ob eine zumindest unrealistische Einladung ausgesprochen wurde. Jedenfalls griffen die Frauen diesen Hinweis sehr schnell auf. Viele Theologinnen und Theologen entwickelten Argumente zu ihrer Unterstützung. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die Kraft der Argumente zur Durchsetzung von Anliegen in einer nichtdemokratischen Institution, in der das Opus Dei einflußreiche Kirchenrechtler in Schlüsselpositionen besitzt, ausreicht. Vielleicht ist die Erwartung realistischer, daß sich die frühe Kirchengeschichte wiederholen wird: Die Spaltung zwischen einerseits denen, die in den Fußstapfen einiger johanneischer Gemeinden nach Wahrheit und Beziehungen suchen, und auf der anderen Seite denjenigen, die sich für eine institutionalisierte Kirche als Autorität entscheiden.

In der Phase zwischen dem Aufbruch nach dem Konzil (1962–65) und der versuchten Notbremsung durch die Erklärung von 1976[2] erschien eine Reihe Bücher zum Thema. Unter den ersten waren Mary Dalys «The Church and the Second Sex»[3] und Vincent Emmanuel Hannons «The Question of Women and the Priesthood»[4]. Daly nahm an einer Sitzung des Konzils mit einem geliehenen Presseausweis teil. Ihre Wahrnehmung der Szenerie war ähnlich der in einem Fellini-Film; die aktiven Kardinäle in ihren roten Roben kontrastierten stark mit der kleinen Gruppe schüchterner Zuhörerinnen in langen schwarzen Kleidern und Schleiern. Diese Erfahrung bestimmte die Perspektive ihres schon unter Vertrag genommenen Buches. Sie beschrieb den Antifeminismus in Geschichte, Tradition und Praxis der Kirche. In ihrer Untersuchung des Priestertums widerlegte sie biblische, traditionelle und dogmatische Argumente und zitierte aus *Pacem in terris* von Johannes XXIII.: «Darüber hinaus haben die Menschen das unantastbare Recht, jenen Lebensstand zu wählen, den sie für gut halten, d.h. also, entweder eine Familie zu gründen, wobei in dieser Gründung Mann und Frau gleiche Rechte und Pflichten haben, oder das Priestertum oder den Ordensstand zu ergreifen»[5]. Sie warnte vor zwei extremen Reaktionen, nämlich zum einen von seiten derer, die die Behandlung dieses Themas als verfrüht betrachteten, und zum anderen von denjenigen, denen die Frauenordination als das Heilmittel gegen alle Übel galt. Auch Hannons Beitrag bedeutete einen Durchbruch, weil sie eine Frage behandelte, die bis dahin ein unansprechbares Tabu war. Da ihr Buch in einer vorsichtigeren Sprache als das von Daly geschrieben war, rief es nicht die gleichen Reaktionen hervor. Während nämlich Hannon in ihrem Orden bleiben konnte, entband man Daly von ihrem Lehrauftrag. Nach landesweiten Protesten wurde sie zwar wiedereingestellt, bald darauf jedoch verließ sie die Kirche. Daly warf und wirft wichtige Fragen auf, die von denen bedacht werden müssen, die das Priestertum der Frau wünschen. Wenn – wie weiter unten ausgeführt wird – der Symbolismus im Zentrum dieser Frage steht, dann ist eine radikale psychologische Dekonstruktion nötig, um aus Galater 3,28: «Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» mehr zu machen als ein wünschenswertes Ideal.

Durch die Veröffentlichung der *Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt* zehn Jahre nach dem Konzil erhielt die

sich ausweitende Diskussion nur einen zusätzlichen Anstoß. Die bis dahin vereinzelten Stimmen schlossen sich zu einer Bewegung zusammen, und schon bestehende Organisationen beteiligten sich nun an der Diskussion. Schon auf dem Konzil selbst wurden Eingaben zum ungünstigen Einfluß der Lehre des Thomas von Aquin über die Frauen, bezüglich des Ausschlusses der Frauen vom Priesteramt sowie gegen dessen kirchenrechtliche Festschreibung vorgebracht. Der Verband «St Joan's International Alliance»[6], der erfolgreich gefordert hatte, Frauen als Beobachterinnen beim Konzil zuzulassen, hatte 1963 eine Resolution verabschiedet, in der es zur Frage der Öffnung des Priesteramtes für Frauen hieß, daß «die Frauen begierig wären, einer solchen Einladung zu folgen». Die gleiche Organisation wandte sich im Jahre 1967 an den Weltkongreß des Laienapostolates, um eine Studie über die Rolle der Frau in der sakramentalen Ordnung und in der Kirche zu fordern. Die Synoden verschiedener Länder wiederholten die Forderung nach Befassung mit dieser Frage. Trotzdem wurde es der im Jahre 1975 eingesetzten Vatikanischen Studienkommission über Frauen und Kirche nicht gestattet, das Thema der Ordination zu behandeln. Die Päpstliche Bibelkommission und die Internationale Theologische Kommission unternahmen Studien auf diesem Feld, und sie übergaben ihre Berichte der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre, die für die Erklärung von 1976 verantwortlich ist.

Die Woge konziliarer Erneuerung entsprang gesellschaftlichen Bewegungen, aus denen sich auch die Emanzipationsbewegung der Frauen in den 70er Jahren formte. Erneuerung und Befreiung waren die Stichworte der zweiten Versammlung der «Women's Ordination Conference», die 1978 in Baltimore abgehalten wurde. Es gab dort angeregte Diskussionen darüber, ob die Entschließungen der Konferenz das Wort «Ordination» enthalten sollten, da der Ausdruck einer Revision bedürfe. Der Begriff wurde am Ende beibehalten, um das Problem nicht zu verwässern. Der Konflikt wurde symbolisch verdeutlicht in den abschließenden Eucharistiefeiern: eine in der Haupthalle, in der ein sympathisierender männlicher Priester der Feier vorstand, und einer weiteren, die in einem benachbarten Raum von den Frauen selbst gefeiert wurde.

Auf der Konferenz war eine Delegierte der «Roman Catholic Feminists» anwesend, einer in Großbritannien zur Vereinigung und Unterstützung von Frauen in ihrem Kampf gegen innerkirchliche Diskriminierung gegründeten Gruppe. Deren Mitglieder begannen eine schriftliche Debatte im «Catholic Herald» zur Frage der Ordination und zu Problemen der Sprache. Über ihren Zusammenstoß mit der «Catholic Women's League» im Jahre 1978 in der Westminster Cathedral während einer Demonstration für «equal rites» [Anm. des Übersetzers: Im Englischen sind «Riten» und «Rechte», also «rites» bzw. «rights» homophone Worte.] wurde in der Times[7] berichtet. 1979 überreichten sie am Sitz des Erzbischofs eine Petition gegen geschlechtsspezifische Diskriminierung[8]. Im Jahr 1980 wurden sie eingeladen, Delegierte zur nationalen Pastoralkonferenz in Liverpool zu entsenden. Dort weigerten sich deren Delegierte, an der Arbeitsgruppe über «die Rolle der Frau» teilzunehmen. Sie begründeten dies damit, daß es eine solche Rolle im Unterschied zu den Männer nicht gebe, und sie beteiligten sich schließlich an der Arbeitsgruppe «Gerechtigkeit und Frieden». Interessanterweise verabschiedete ihre Arbeitsgruppe eine Resolution, die befürwortete, daß alle kirchlichen Strukturen eine Beteiligung der Frauen am Dienst der Predigt und des Amtes widerspiegeln sollten. War diese Entschließung mit 37 gegen sieben Stimmen gefaßt worden, so wurde die Zulassung der Frauen zum Priesteramt mit 18 gegen 35 Stimmen abgelehnt. Mit einer noch größeren Mehrheit (9:40) wurde die Eliminierung von sexistischer Sprache aus den Texten der Liturgie zurückgewiesen.

Der nachkonziliare Impuls besaß eine ökumenische Dimension. Bezüglich der Frauenordinationsbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche und den katholischen Verlautbarungen läßt sich ein Muster strategischer Interventionen ausmachen[9]. Im Jahr der Veröffentlichung der Deklaration hatte der Erzbischof von Canterbury einen Briefwechsel mit Papst Paul VI. zum selben Thema: Im folgenden Jahr verabschiedete die Generalsynode der Kirche von England eine Resolution, in der es

hieß, daß es «keine grundlegenden Einwände» gegen Frauen als Priesterinnen gebe. Die Synode weigerte sich jedoch, einen Antrag zur Abschaffung der rechtlichen Hindernisse zu verabschieden. Als der gleiche Antrag auf der Generalsynode des Jahres 1978 wieder gestellt wurde, wandte sich Kardinal Hume an die Versammlung, um seine «tiefe Besorgnis» über die Verabschiedung eines solchen Antrages auszudrücken. Seine Warnung wurde anscheinend beachtet, denn der Antrag wurde abgelehnt. Als schließlich im Jahr 1988 der - für die römisch-katholische Kirche wegweisende - Vorschlag für eine kirchenrechtliche Änderung allgemein akzeptiert wurde, erschien die päpstliche Enzyklika *Mulieris dignitatum,* die den Lehrsatz des *in persona Christi* der Deklaration von 1976 wiederholte. Außerdem folgte ein Briefwechsel zwischen dem Papst und dem Erzbischof zu diesem Thema, diesmal angeregt von Johannes Paul II.

Im November 1992 wurde die Frauenordination definitiv von der Generalsynode der Kirche von England beschlossen. «St Joan's International Alliance» und das «Catholic Women's Network» veröffentlichten eine gemeinsame Pressemitteilung, um die Synode zu beglückwünschen.

In vatikanischen Kreisen allerdings wurde diese Freude nicht geteilt. Fünf Jahre zuvor, 1987, also in dem Jahr, in dem die anglikanische Generalsynode beschloß, einen kirchenrechtlichen Entwurf zu diesem Thema zu verfassen, hatte der Vatikan mit einer Tradition gebrochen und die Veröffentlichung einer Enzyklika angekündigt. *Veritatis splendor* wurde dann im Jahr 1993 veröffentlicht. Ihr Ziel bestand offensichtlich in der Bekräftigung der These, daß eine objektive Moral existiere, daß sie erkannt und von der Kirche gelehrt werden könne. Das wird an Beispielen erläutert, die sich auf die Natur von Mann und Frau beziehen. Damit ist eine Verschiebung in der Argumentation festzustellen. Anstatt wie bislang die dogmatischen Argumente an sich zu wiederholen, wird nun auf die Autorität des Interpretierenden verwiesen. Das Verfahren, bestimmte Wahrnehmungen der Sexualität autoritativ zu konstruieren, läßt unwillkürlich an die Kritik Foucaults[10] denken. Entsprechend ist an *Humanae vitae* zu erinnern: Als damals das Lehrgebäude zu wanken drohte, wurde ebenfalls der Rekurs auf Autorität gewählt[11]. Der Kanon mit der Erlaubnis der Frauenordination in der Kirche von England wurde am 22. Februar 1994 promulgiert, und die ersten Frauen wurden am 12. März in Bristol geweiht. Die Bewegung «Catholic Women's Ordination» (CWO) wurde gegründet, angeregt vom «Church of England Movement for the Ordination of Women» (MOW). Der «Independent» berichtete in Wort und Bild darüber, wie Mitglieder des CWO im gleichen Monat als Ausdruck ihres Protestes über den Verlust an weiblicher Beteiligung, der der Kirche entstehe, purpurne Schleier getragen hatten.

Am 13. Mai veröffentlichte der Papst ein Schreiben an die Bischöfe[12], in welchem er die «definitive Entscheidung» bekanntgab, daß die Kirche «keinerlei Autorität besitzt», Frauen zu weihen. Er zitiert dazu aus dem Schreiben Papst Pauls VI. an den Erzbischof von Canterbury aus dem Jahre 1975: «[Die katholische Kirche] hält daran fest, daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche.»

Im folgenden erweitert er dieses Argument in der Absicht, den katholischen Einwänden gegen die Deklaration von 1976 entgegenzutreten. Er entwirft eine «theologische Anthropologie», von der er behauptet, sie sei kulturellen Relativismen nicht unterworfen. Zur Illustration wird auf die «Tatsache» verwiesen, daß Maria weder «den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel» noch das «Amtspriestertum» empfangen habe. Aus dieser offiziellen Sicht könne weder Benachteiligung noch Diskriminierung geschlossen werden.

Wir werden hier also mit der göttlichen Vorsehung und der «Berufung» der Frau konfrontiert. «Die Kirche» müsse diese «Würde» eifrig verteidigen. Obgleich der Brief das Ar-

gument des *in persona Christi* nicht explizit erwähnt, so ist es doch ganz deutlich impliziert.

Als Folge der Frauenordination in der Kirche von England ist eine Anzahl anglikanischer Kleriker zur römisch-katholischen Kirche übergetreten und hat darum gebeten, den sakramentalen Dienst zu verrichten. Die Gewährung dieser Bitte hat bei verheirateten römisch-katholischen Geistlichen zu Verwunderung geführt, denn ihnen wurde eine solche Erlaubnis nicht in Aussicht gestellt. Kardinal Hume hat sich mit diesem Thema in einem Hirtenbrief vom 2. Juli 1995 befaßt. Der Wechsel der Unzufriedenen hat einige dazu gebracht, im Zusammenhang mit der Praxis der römischen Kirche den Begriff Frauenfeindlichkeit zu benutzen. Vielleicht bedeutet das Schreiben Johannes Pauls II. an die Frauen vom 10. Juli 1995 auch eine Reaktion auf diese Kritik. Die im Schreiben ausgesprochene Entschuldigung jedenfalls reicht für viele nicht weit genug, da sich im Zentrum von *Mulieris dignitatum* eine Wiederaufnahme der dogmatischen Argumentationsweise findet, die in den letzten Veröffentlichungen wiederholt worden ist: «Wenn Christus - in freier und souveräner Entscheidung, die im Evangelium und in der ständigen kirchlichen Überlieferung gut bezeugt ist - nur den Männern die Aufgabe übertragen hat, *durch die Ausübung des Amtspriestertums ‹Ikone› seines Wesens als ‹Hirt› und als ‹Bräutigam› der Kirche* zu sein, so tut das der Rolle der Frauen keinen Abbruch ...»[13] Frauen werden weiterhin theologisch in eine Rolle gedrängt, die sich wesenhaft von der der Männer unterscheidet. So schließt sich der Kreis der offiziellen Verlautbarungen zum Priesteramt seit dem Zweiten Vatikanum. Fragen, die bis dahin tabu waren, sind an die Oberfläche gekommen, und alle Argumente gegen das Priestertum der Frau - seien es biblische, ökumenische, theologische oder dogmatische - sind erfolgreich widerlegt worden. Trotzdem mündete die Debatte in die verbindliche Erklärung des Vatikans, daß Frauen nicht ordiniert werden dürften. Auf der anderen Seite steht die Entwicklung in der Kirche von England, in der diese Frage seit den 60er Jahren aufgeworfen, diskutiert, in einem synodalen Prozeß bedacht wurde, und in der schließlich die Frauenordination eingeführt wurde. Zweifellos wird bald auch die Öffnung der Bischofsweihe erfolgen. Ganz offenbar stehen sich hier ein demokratischer Prozeß und ein autoritärer Entscheid gegenüber.

Was ist es letztlich, das die römisch-katholische Kirche hier verteidigt? Handelt es sich um ein Problem der angegriffenen Unfehlbarkeit oder der theologischen Anthropologie? Bestimmt wird die Unfehlbarkeit hier als das letzte Mittel verwendet, um Argumente zum Schweigen zu bringen. A.B. Hasler hat überzeugend das Zustandekommen des Dogmas beschrieben[14]. Dieses Mittel wird hier angewandt, um eine theologisierte «ikonische» Struktur aufrechtzuerhalten, die weder die Kirche von England noch eine wachsende Zahl von römisch-katholischen Frauen und Männern überzeugen kann, die keinen Grund dafür sehen, warum Frauen nicht zu Priesterinnen geweiht werden sollen.

Der wichtigste Punkt der theologisch-christologischen Argumentation besteht in der Folgerung, daß Frauen nicht ikonisches Abbild Christi werden können und nicht so wie Priester im Augenblick der Konsekration *in persona Christi* handeln. Die Reihe Frau-Braut-Kirche und Mann-Bräutigam-Christus wurde im Vorfeld der Veröffentlichung der Erklärung von 1976 in einer Folge von Artikeln im Osservatore Romano aufgenommen. Spiazzi schreibt: «Wenn es so ist, daß das Priesteramt das Bild Christi widerspiegelt, das Haupt und den Bräutigam, dann ist die christliche Frau dazu berufen, die Braut widerzuspiegeln und zu verdeutlichen - die Kirche. Vorbild ist hier eine Frau namens Maria ... Das Prinzip der ewigen Weiblichkeit im Christentum hat sich nicht in Mythen gekleidet, sondern wurde Geschichte im Paar Maria-Christus»[15]. Martelet argumentierte in der gleichen Reihe, daß das Amtspriestertum ein wirkmächtiges Zeichen «des Abwesenden» sei, das hindeute auf jenen «Augenblick der vollständigen Kommunikation zwischen dem Bräutigam und der Braut, der, wie man weiß, die Eucharistie ist, der Höhepunkt der Hochzeit der ganzen Kirche mit ihrem Herrn»[16]. Unausweichlich führt die geschlechtliche Differenzierung zu einer offenen oder verdeckten

Konzentration auf Sexualität. Man erinnere sich daran, daß Jesus ganz ausdrücklich die Hochschätzung der biologischen Mutterschaft zugunsten der JüngerInnenschaft zurückwies[17].

Das angeblich zeitlose Argument der wesenhaften Verschiedenheit von Frauen und Männern läßt sich, wie alle Ideen, auf eine bestimmte geschichtliche Perspektive zurückführen. In unserem Fall kann es mit einer dem Kapitalismus vorgängigen gesellschaftlichen Struktur in Verbindung gebracht werden: der Epoche, in der die Ursprünge der institutionellen Kirche liegen. So wie das Männliche im Patriarchat mit Gott identifiziert wurde, so wurden Frauen zum Symbol des Anderen, des vom Subjekt Verschiedenen[18]. Diese Einstellung wurde von den christlichen institutionalisierten Strukturen verinnerlicht. Zehn Jahre vor der Veröffentlichung der Erklärung bildete sich bei Mary Daly die Überzeugung, daß das Christentum unheilbar sexistisch sei; eine Drohbotschaft für Frauen. In ihrem Buch «Jenseits von Gott Vater & Co.»[19] geht sie davon aus, daß Frauen einen existentiellen Abgrund überwinden müssen, damit es ihnen möglich wird, das Sein zu entdecken und wahrhaft sagen zu können: Ich bin. Später verlegt sie das Streben der Frauen nach Freiheit außerhalb der patriarchalischen Gesellschaft überhaupt - in die Peripherie - durch eine Neubestimmung der Sprache. Es ist jedoch zu fragen, ob die von Daly vorgeschlagene visionäre Neuschöpfung der Wirklichkeit die einzige Lösung darstellt. Kann es möglich sein, unbewußte Kräfte und symbolvermittelte Strukturen derart radikal zu dekonstruieren und neu zu begründen?

Vielleicht kann der Habermassche Ansatz einer kritischen Hermeneutik zur Erhellung dieser Angelegenheit beitragen, wenn man ihn auf neutestamentliche Texte anwendet[20]. Die herkömmliche Hermeneutik konnte weder Lüge noch Zensur, Manipulation und Unterdrückung des Denkens erklären. Ebenso konnte sie die Frage, wie ideologische Strukturen das Denken der Menschen beherrschen und ein falsches Bewußtsein schaffen, nicht reflektieren. Habermas ging über die Gadamersche Horizontverschmelzung hinaus, um Pseudo-Kommunikation zu analysieren und den in der Sprache verborgenen Sinn herauszuarbeiten.

Eine solche hermeneutische Perspektive wurde von Elisabeth Schüssler Fiorenza bei ihrer feministischen Rekonstruktion der christlichen Ursprünge aufgenommen[21]. Ihre «tastende und vorläufige» Rekonstruktion der Jesusbewegung in Palästina konzentrierte sich auf den *Basileia*-Begriff. Sie unterschied ihn von kultischen Interpretationen und den damit verbundenen Symbolen - zum Beispiel dem Begriff der Heiligkeit oder dem Verständnis von Jesu Tod. Sie sieht den Ort des Handelns Gottes weitab vom Kult in einer für alle offenen Gemeinschaft, die sozial ausgegrenzte Menschen, mithin auch Frauen, angesprochen habe. Jesus wird erinnert als Sophia, die wegen der Herausforderung des Imperialismus zum Tod verurteilt wird. Die vorkanonischen Traditionen werden als Kritik an patriarchalischen Strukturen verstanden, so zum Beispiel die kontroversen Erzählungen über patriarchalische Ehemodelle, das a-familiale Ethos der Bewegung und die Ablehnung biologischer Mutterschaft, sowie der Ausschluß von Macht und Status, die dem Vater zugemessen werden. «Vater» wird mit der gnädigen Sympathie verbunden, die normalerweise einer Mutter zugesprochen wird. Dieser Vaterbegriff schließt die Ablehnung patriarchalischer Herrschaftsstrukturen notwendig ein. Schüssler Fiorenza zeigt weiter die Spuren patriarchalischer Verirrung der Gemeinschaften nach Jesu Tod auf. Gal 3,28 wurde durch Paulus geprägt und in den Deutero-Paulinen und den Pastoralbriefen weiterentwickelt. Während jedoch die Mehrheit der Gemeinden den patriarchalisierenden Tendenzen nachgab, zeigen die Evangelien von Markus und Johannes auch eine alternative Vision der Gemeinde, in der Liebe und Dienst als die Essenz des Wirkens Jesu und der JüngerInnen gelten. Auch wenn das Patriarchat siegreich war - es gründet nicht in der Praxis Jesu.

Wenn man zugibt, daß diese Lesart der christlichen Ursprünge überzeugend ist, so folgen daraus entscheidende Konsequenzen. Institutionalisierte, theologisch verbrämte Symbolstrukturen müssen dekonstruiert werden, um den Geist der frühen Gemeinden wiederzuentdecken. Im Zentrum der Symbol-

struktur steht das «he became man» (Er ist Mann/Mensch geworden). In diesem Wort liegen auch die Wurzeln des Argumentes vom Handeln *in persona Christi.* Alle Änderungen der liturgischen Sprache bleiben solange bloße Kosmetik, solange dieser Satz nicht angegangen wird. Ich habe die Auffassung vertreten, daß die Vertrautheit des Abba-Gebetes Jesu die patriarchalischen Strukturen seiner Zeit umkehrte[22]. Die früheste Taufformel aus Galater 3,28 gibt das überzeugend wieder.

Es ist immer problematisch, Zukunftsprognosen zu stellen, da zukünftige Entwicklungen unwägbar sind. Es *kann* sein, daß die institutionalisierte Kirche einen Gesinnungswandel vollzieht. Wenn man aber die theologische Perspektive der kreierten Kardinäle und den Aufstieg des Opus Dei im Vatikan berücksichtigt, muß man schon von der völligen Unbestimmtheit der Zukunft ausgehen, um eine vernünftige Hoffnung für eine solche Änderung in der nahen Zukunft zu hegen. Wir sollten jedoch bedenken, daß auch Jesus und seine Gemeinde von Jüngerinnen und Jüngern die imperialen Zusammenhänge vom gesellschaftlichen Rand her herausforderten. Die Macht dieser Herausforderung von Strukturen und unbewußten Symbolen rief Widerstandskräfte auf den Plan, die im Tod Jesu kulminierten. Die frühe Kirche verstand diese Umwertung der Werte noch, aber die patriarchalischen Strukturen der Gesellschaft beeinflußten aus politischen Gründen die Gemeinden immer stärker, bis hin zum vorvatikanischen Kirchenmodell. Wir sind gegenwärtig vermutlich mit zwei gegensätzlichen Möglichkeiten konfrontiert. Einerseits können wir uns am Vorbild der johanneischen und gnostischen Alternativgemeinden orientieren und argumentieren, daß wir zwar wissen, daß Jesu Geist nach seiner eigenen Verheißung stets bei der Gemeinde bleibt, es aber keine Garantie dafür gibt, welche Gemeinschaft denn die seine sei. Andererseits kann man auch daran festhalten, daß das Zweite Vatikanum selbst die imperialen Strukturen der Kirche herausgefordert hat. Wenn wir uns darüber klar werden, daß die Akzeptanz einer so politisierten Christologie und Theologie einem falschen Bewußtsein entspringt, können wir uns gegen ein Wiedererstarken solcher Tendenzen wehren und dafür arbeiten, daß Gal 3,28 ein umsetzbares Ziel wird.

[1] *Gaudium et spes* 29.

[2] Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3) (Bonn 1976).

[3] M. Daly, The Church and the Second Sex (Boston 1968); dt.: Kirche, Frau und Sexus (Olten/Freiburg i.Br. 1970).

[4] V.E. Hannon, The Question of Woman and the Priesthood (London 1967).

[5] *Pacem in terris* 15.

[6] Im Jahre 1911 wurde die «Catholic Women's Suffrage Society» zur Erreichung des Frauenwahlrechtes gegründet. 1923 änderte der Verband seinen Namen in «St Joan's Social and Political Alliance», wiederum 1931 in «St Joan's International Alliance». Der Verband besitzt beratenden Status beim «United Nations' Economic & Social Council» und ist akkreditiertes Mitglied der UNESCO.

[7] In: «The Times» vom 26. Juni 1978.

[8] In: «The Guardian» vom 1. Mai 1979.

[9] Vgl. die Darstellung in J. Field-Bibb, Women Towards Priesthood. Ministerial Politics and Feminist Praxis (Cambridge University Press 1991).

[10] M. Foucault, Sexualität und Wahrheit, Band 1: Der Wille zum Wissen (Frankfurt a. M. 1983).

[11] Vgl. H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich/Einsiedeln/Köln 1970).

[12] Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117) (Bonn 1994) 4.

[13] Brief Johannes Pauls II. an die Frauen vom 10. Juli 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122) (Bonn 1995) 11.

[14] A.B. Hasler, Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas (München/Zürich 1979).

[15] R. Spiazzi, The Advancement of Women According to the Church, in: L'Osservatore Romano vom 10. Februar 1977, 6f (Erster Beitrag einer Folge von Kommentaren zum Thema).

[16] G. Martelet, The Mystery of the Covenant and its Connections with the Nature of the Ministerial Priesthood, in: L'Osservatore Romano vom 17. März 1977, 6f (Fünfter Beitrag der o.g. Folge).

[17] Vgl. die Darstellung bei E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (München/Mainz 1988) 196f.

[18] Vgl. die Darstellung bei J. Field-Bibb, s. Anm. 9, 261-289. Hierzu auch die Rezension von M. Condren in: The Furrow 1992, 43:2, 116-118.

[19] M. Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co (München 1978).

[20] Siehe J. Bleicher, Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique (London 1980).

[21] E. Schüssler Fiorenza, aaO. Eine Übersicht über Rezensionen findet sich bei Field-Bibb, Women Towards Priesthood, aaO. 246–261.

[22] J. Field-Bibb, By Any Other Name. The Issue of Inclusive Language, in: Modern Churchman (seit Januar 1994: Modern Believing), 1989, 37:2, 5–9.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

JACQUELINE FIELD-BIBB

Soziologin und Theologin; Promotion in Theologie an der Londoner Universität mit der Arbeit: Women Towards Priesthood. Ministerial Politics and Feminist Praxis (Cambridge 1991). Anschrift: 33, Arlow Road, London N 21 3 YS, Großbritannien.

David Tracy

Feministisches Denken als Herausforderung für die Fundamentaltheologie

Es dürfte außer Frage stehen, daß das feministische Denken zu einer der größten Herausforderungen für alle wissenschaftlichen Disziplinen, einschließlich Theologie und Philosophie, geworden ist. Die intensive Auseinandersetzung mit der Geschlechterfrage (zusammen mit der gleichermaßen bedeutsamen Konzentration auf Rassen- und Klassenfragen) hat das Geschichtsbild in allen Disziplinen – auch hier die Theologie eingeschlossen – verändert. Sie hat deutlich gemacht, daß die Beschäftigung mit dem «sozialen Standort» (Geschlecht, Rasse, Klasse), der in den geläufigen historischen Analysen kaum in den Blick geriet, zu den unverzichtbaren Obliegenheiten einer jeden exakten Analyse des historischen Kontextes zählt. Diese methodologische Wende verbindet die geschlechtsspezifische Forschung[1] mit dem emanzipatorischen Vorstoß der kritischen Theorien, zugleich verbindet sie feministische Theologien sowie – im US-amerikanischen Raum – afro-amerikanische und womanistische bzw. Mujerista-Theologien[2] mit den weltweit neu entstandenen Befreiungsbewegungen und -theologien.

Aus der engen Verbindung von geschlechtsspezifischer historischer Forschung und befreiungstheologischem Engagement erwuchs in der Theologie insgesamt ein veränderter Umgang mit der Geschichte. So ist es heute niemandem, der sich um eine seriöse historische Erforschung, sei es der biblischen oder der gegenwärtigen Geschichte, bemüht, mehr möglich, die Anliegen der geschlechtsspezifischen Forschung zu ignorieren: die Wiedergewinnung der früher vergessenen, zum Schweigen gebrachten und marginalisierten Stimmen der Frauen und die Entwicklung wichtiger Modelle einer Hermeneutik des Verdachts gegenüber «der großen Tradition». Es wird wahrscheinlich des Einsatzes mehrerer Generationen bedürfen, um diesen gegenwärtig stattfindenden, durch die Analyse neuer Formen einer Hermeneutik der Wiedergewinnung und des Verdachts in der feministischen Forschung angeleiteten Reflexionsprozeß abzuschließen, der es sich zum Ziel gesetzt hat, die christliche Tradition neu zu überdenken.

Anstatt jedoch die durch feministische und womanistische Theologien herausgeforderten Veränderungen auf hermeneutischem Gebiet in der Theologie insgesamt zu analysieren,

will ich mich im folgenden auf ein bestimmtes Beispiel beschränken, und nur diejenigen kritischen Anfragen aufgreifen, die vom feministischen Denken an meine eigene Disziplin, die Fundamentaltheologie, gerichtet worden sind. Insofern es der Fundamentaltheologie wesentlich um die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft geht, erhielt in ihr, besonders seit Anbruch der Moderne, die Analyse der unterschiedlichen modernen Rationalitätsbegriffe zunehmend Bedeutung. Viele zeitgenössische fundamentaltheologische Entwürfe, auf die das feministische Denken ohne Einfluß blieb, haben sich zu lange der Tatsache verschlossen, daß das feministische Denken mehr als irgendeine andere zeitgenössische, gegen moderne Rationalitätsmodelle gewendete Hermeneutik des Verdachts drei zentrale Schwächen in den geläufigen modernen Rationalitätskonzepten aufgedeckt hat.

Es besteht heute kein Zweifel mehr daran, daß die modernen Rationalitätsbegriffe (einschließlich der in vielen zeitgenössischen fundamentaltheologischen Entwürfen oder allgemeiner formuliert: der in theologischer Apologetik verwendeten Rationalitätsmodelle) zu drei fatalen Spaltungen beigetragen haben: der Abspaltung des Denkens von Gefühl und Erfahrung, der Trennung von Form und Inhalt und der Entzweiung von Theorie und Praxis.

In allen diesen Fällen war es das feministische Denken, das die schärfste Kritik und die überzeugendsten Neuentwürfe formulierte. Feministische und womanistische Theologien haben deutlich gemacht, wie kontextgebunden alle «Erfahrung» ist und wie zeitbedingt und typisch männlich sich die Trennung von Denken und Gefühl in Wahrheit darstellt. Vor diesem Hintergrund werden auch die Bemühungen so vieler feministischer und womanistischer Theologien um eine Wiedergewinnung und Neukonzeption der «Rhetorik» verständlich.

Ebenso war es das feministische Denken, das am ernsthaftesten die Dominanz eng gefaßter moderner Auffassungen von vernünftiger Argumentation und begrenzter moderner Theoriebegriffe als einzig angemessener Darstellung von Vernunft oder Rationalität in Frage gestellt hat. Die Wiederentdeckung, vor allem in den womanistischen Theologien, der Gattungen des Gesangs, der Klage und der Erzählung und die Erprobung neuer Ausdrucksformen für die Theologie haben die Fundamentaltheologie aus der Sackgasse geführt, in die sie mit der Trennung von Form und Inhalt bei der Analyse von Glaube und Vernunft geraten war.

Und schließlich haben feministische und womanistische Theologien zusammen mit den verschiedenen zeitgenössischen politischen Theologien und Befreiungstheologien konsequent darauf bestanden, daß es notwendig sei, Theorie und Praxis wieder miteinander zu verbinden, einschließlich der Praxis des ethisch-politischen Handelns, die es mit konkreten spirituellen Praktiken in Beziehung zu setzen gelte. Damit wird deutlich, warum es so vielen feministischen und womanistischen Theologien gelungen ist, eine Form von Spiritualität wiederzugewinnen, die nicht der Handlungsdimension und des ethisch-politischen Engagements entbehrt: eine wahrhaft mystisch-politische Option.

Auf diese und viele andere Weisen haben feministische und womanistische Theologien das theologische Denken in seiner ganzen Breite verändert. Wenn TheologInnen sich einmal in vollem Umfang der Bedeutung dieser Herausforderung bewußt geworden sind, führt für sie kein Weg mehr zurück zur früheren Glaubens- und Vernunftwelt, deren Untergang längst beschlossen ist.

[1] Engl.: «gender studies». Der radikale (amerikanische) Feminismus, auch «gender feminism» oder «difference feminism», also Geschlechts- oder Andersartigkeitsfeminismus, formierte sich in den achtziger Jahren. Im Gegensatz zum alten (Gleichheits-)Feminismus geht der neue «gender feminism» von einer fundamentalen, nicht ohne weiteres überbrückbaren Differenz zwischen Frauen und Männern aus (Anm. d. Übers.).

[2] Das in der Frauenbewegung nach wie vor umstrittene Verhältnis von Feminismus und Feminität hat in der amerikanischen Frauenbewegung dazu geführt, daß farbige Feministinnen sich von dem umstrittenen «F-Wort» distanziert und dieses durch den Ausdruck «Womanism» bzw. «womanist» (oder «mujerista») ersetzt haben (Anm. d. Übers.).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren; Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut; Doktorat in Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der University of Chicago. Veröffentlichungen: The Achievement of Bernard Lonergan (1970); Blessed Rage for Order. New Pluralism in Theology (1975); The Analogical Imagination (1980) sowie Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik (Mainz 1993). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Marciano Vidal

Der Einfluß der Feministischen Theologie auf meine Konzeption der theologischen Ethik

Mein Spezialgebiet ist die theologische Ethik, genauer deren *Grundlegung.* Wenn ich eine Bilanz meiner moraltheologischen Entwicklung bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ziehe, stelle ich erfreut fest, daß die Feministische Theologie und Ethik einen beträchtlichen Einfluß auf meine Konzeption und Darstellung der theologischen Ethik ausgeübt haben. Dies ist im wesentlichen auf die Lektüre feministischer theologischer und ethischer Literatur zurückzuführen. Aber ich muß auch zugeben, daß mich Frauen, vor allem Ordensfrauen, beeinflußt haben, die ich zu meinen HörerInnen an der Universität und TeilnehmerInnen an verschiedenen Kursen in ziemlich vielen Ländern zählen durfte.

Der Einfluß des Feminismus auf meine Konzeption der theologischen Ethik läßt sich in drei Aspekte gliedern:

I. Die «Geschlechterdifferenz» (diferencia sexual) oder besser die «Geschlechtsidentität» (género) in der Moraltheologie[1]

Schon vor Jahren versuchte ich, den kasuistischen Traktat «Von den menschlichen Akten» durch eine «Moralanthropologie» zu ersetzen. Auf dieser anthropologischen Grundlage der Moral führte ich als eine der Dimensionen das ein, was ich anfangs «sexuelle Differenz» nannte und jetzt als «Sex-gender-Schema» *(esquema sexo género)* bezeichne. In der ersten Auflage (1974) von «Moral Fundamental personalista» sprach ich von der Geschlechterdifferenz als von einer der «Koordinaten des Seins und des Handelns der Person» (185-191). Ich plädierte für die aktive Präsenz der Frau sowohl im moralischen «Leben» *(ethica utens)* als auch in der moralischen «Theorie» *(ethica docens).* Im Hinblick darauf stellte ich fest: «Viele moralische Probleme wären anders gestellt und anders gelöst worden, wenn sie auch aus weiblicher Sicht betrachtet worden wären» (190). In der letzten (sechsten) Auflage meiner «Moral Fundamental» (1990) bleibe ich bei dieser Position, kann sie jedoch aufgrund neuerer Untersuchungen besser begründen (347-354).

II. Die Frau als «Inhalt» der Moraltheologie in Geschichte und Gegenwart

Von der früheren interpretierenden Darstellung bin ich zur Untersuchung der Frage übergegangen, wie die Frau in der Geschichte der Moraltheologie behandelt worden ist.

1981 veröffentlichte ich einen Beitrag über «Frau und Ethik» (*Mujer y ética* in der Zeitschrift Moralia 2 [1981] 29-55). Darin stellte ich fest, daß die Frau von der Patristik bis in die neuere Zeit in der moraltheologischen Reflexion «negativ», «vorwissenschaftlich» und «ideologisch» behandelt wurde; als Anregung diente mir die Arbeit der Theologin K.E. Børresen. Für den zweiten Teil des zweiten Bandes von *Moral de Actitudes* überarbeitete ich die Untersuchung mit dem Titel «Moral del amor y de la sexualidad» (1991). Mit neuen Daten (hilfreich war für mich die Arbeit von U. Ranke-Heinemann) und aktuellen Perspektiven (dankbar bin ich für diejenigen, die ich von den CONCILIUM-Kolleginnen E. Schüssler Fiorenza und L. Sowle Cahill erhielt) habe ich versucht, eine kritische Bilanz der Vergangenheit zu ziehen und auf die Zukunft gerichtete Anregungen zu geben (225-249).

III. Die Feministische Ethik im eigentlichen Sinn

Die Vereinigung von Theologinnen in Spanien veranstaltete im Juni 1993 in Madrid ihren ersten Kongreß über «Ethik und Frau». Ich wurde eingeladen, einen Vortrag zu halten; dies bedeutete für mich, daß ich mich mit der neuesten Bibliographie über Feministische Ethik auseinandersetzen mußte. Diese ist äußerst umfangreich sowohl, was die Fragestellung innerhalb des «Feminismus der Gleichheit» anbelangt, als auch im Hinblick auf diese Option innerhalb des «Feminismus der Differenz». Ich zog den Vorschlag von C. Gilligan in Betracht, der männlichen Ethik der «Gerechtigkeit» die weibliche Ethik der «Fürsorge» gegenüberzustellen; als bessere Lösung erschien es mir, die beiden Perspektiven miteinander zu vermitteln. Auch mit anderen Positionen der Differenz (L. Irigaray), insbesondere des «mütterlichen Denkens» (S. Ruddick), nahm ich den Dialog auf. Ohne die aus dieser Perspektive der Differenz geleisteten Beiträge leugnen zu wollen, erschien mir die ethische Sichtweise, die vom Feminismus der Gleichheit (S. Benhabib) ausgeht, bereichernder. Ich habe auch noch andere Beiträge sowohl aus Spanien (C. Amorós, V. Camps, A. Valcárcel, M. Navarro) als auch aus anderen Ländern (B.H. Andolsen, M. Hunt, V. Adriana, M. Dumais, M. Nussbaum, M. Farley) berücksichtigt. Die Ergebnisse meiner Forschung über die spezifische Feministische Ethik habe ich in zwei Artikeln veröffentlicht, und zwar in der Zeitschrift Razón y Fe (228 [1993] 147-166; 229 [1994] 178-192). Bei der Analyse und Beurteilung der Feministischen Ethik habe ich auf die theologische Ethik Bezug genommen. Diese bedarf meiner Ansicht nach nicht nur einer tiefgreifenden «Feminisierung», sondern auch einer energischen «feministischen Kritik». Ich schließe nicht aus, daß ich mich in künftigen Beiträgen mit diesen Themen befassen werde.

[1] Der Ausdruck *género* entspricht dem englischen *gender*, das sich in der anglo-amerikanischen feministischen Literatur - im Unterschied zu *sex* als Bezeichnung des natürlichen Geschlechts - für die den natürlichen Geschlechtern jeweils zugeordneten gesellschaftlichen Identitätsmerkmale und Handlungsmuster eingebürgert hat. Im Deutschen wird «*sex*» meist mit «Geschlecht» und *gender* mit «Geschlechtsidentität» wiedergegeben (Anm. d. Übers.).

Aus dem Spanischen übers. von Victoria Drasen-Segbers

MARCIANO VIDAL

1937 in San Pedro de Trones (León, Spanien) geboren; Mitglied des Redemptoristenordens; Doktorat in Moraltheologie. Ordentlicher Professor an der Universität Comillas (Madrid) und am Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid), dessen Direktor er zur Zeit ist. Veröffentlichungen u.a.: Moral del amor y de la sexualidad (Salamanca 1971); Moral de actitudes, 3 Bände (Madrid 1974-1981); El discernimiento ético (Madrid 1980); Moral del matrimonio (Madrid 1980); La educación moral en la escuela (Madrid 1981); La moral laica en la sociedad secular (Bilbao 1983). Anschrift: Manuel Silvela 14, E-28010 Madrid, Spanien.

Norbert Mette

Die Herausforderung der Feministischen Theologie für die Praktische Theologie im deutschen Sprachraum

Mit ihrem nachidealistischen Paradigma, das den jeweiligen praktischen (geschichtlichen und gesellschaftlichen) Kontext als konstitutiv für die Theoriebildung begreift, weist die Feministische Theologie eine hohe Affinität zur praktischen Sektion der Theologie auf, die sich als kritische Reflexion kirchlicher bzw. gemeindlicher Praxis in der Gesellschaft versteht. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß von der Feministischen Theologie - ähnlich wie von der Befreiungstheologie - wichtige Impulse für die weitere Klärung von Ansatz und Status dieser theologischen Disziplin ausgegangen sind. Zu nennen ist insbesondere ihr Beitrag zur Präzisierung eines theologisch angemessenen Praxisverständnisses, das auch das kirchliche und gemeindliche Handeln nicht länger losgelöst von den Spannungen und Konflikten der Gesellschaft, in der es sich vollzieht, wahrnehmen läßt, sondern es ausdrücklich mit den damit sich stellenden Herausforderungen konfrontiert. Damit sind nachhaltig die traditionelle ekklesiozentrische Reduktion kirchlichen bzw. pastoralen Wirkens und erst recht seine Fixierung auf die amtlich dazu bestellten (und geweihten) Personen als seinen maßgeblichen Subjekten durchbrochen - zugunsten seines Verständnisses als gemeinsamer und solidarischer «Dienst der Versöhnung» (2Kor 5,18) in einer - nicht zuletzt auch sexistisch - gespaltenen Welt. Diese Neubestimmung des praktisch-theologischen Praxisbegriffs im Bezugsrahmen einer umfassenderen individuellen und kollektiven Befreiungspraxis bedeutet allerdings nicht, daß damit das mit der Frage nach der Stellung der Frau in den Kirchen und Gemeinden umrissene Problemfeld elegant überspielt werden sollte. Im Gegenteil, gerade im Kontext des weltweit geführten Kampfes um die Emanzipation der Frauen zeigt sich um so drastischer die mehr oder weniger krasse Ungleichzeitigkeit kirchlicher Praxis und entsprechend ihrer «Theorie» (Ideologie) in dieser Hinsicht, was letztlich heißt, daß die Kirche ihrer Sendung, «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (*Lumen gentium* 1) zu sein, nicht gerecht wird. Daß darum eine grundlegende Veränderung der kirchlichen Praxis - im Sinne der biblischen Koinonia - not-wendig ist, ist eine Einsicht, die mittlerweile auch innerhalb der Praktischen Theologie weitgehend geteilt wird und die sie praktisch umzusetzen bemüht ist. Dabei haben sich die Vertreter dieser Disziplin - bewußt wird hier die männliche Form gewählt, weil wie in den übrigen theologischen Disziplinen auch in der Praktischen Theologie derzeit der männliche Anteil eindeutig überwiegt; im wissenschaftlichen Nachwuchs ist momentan allerdings der Frauenanteil beachtlich, so daß auf absehbare Zeit vemehrt auch Frauen die Praktische Theologie an den theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Einrichtungen vertreten dürften - viele Forderungen feministischer Theologinnen zu eigen gemacht. Im Bewußtsein, daß eine verstärkte ausdrückliche Einbeziehung von Frauen auch in verantwortliche Positionen kirchlicher Praxis diese keineswegs unbedingt schon verändert, sind von der Praktischen Theologie in den letzten Jahren vereinzelt Initiativen zu einer theologischen Männerforschung und zu einer praktischen Bewußtseinsarbeit in diesem Feld ausgegangen. Seit einiger Zeit fassen feministische Ansätze auch und gerade in der Religionspädagogik Fuß. Hier tut sich ein vielversprechendes Forschungs- und Praxisfeld auf: Geht es doch nicht bloß um die praktische Frage einer die Unterschiedlichkeit von Mädchen und Jungen bzw. weiblichen und männlichen Jugendlichen angemessen berücksichtigenden religiösen Sozialisation und Erziehung, sondern um

das Vorantreiben einer über die Theologie hinaus bedeutsamen Grundlagenforschung über Genese und Entwicklung weiblicher - im Vergleich zu männlicher - Religiosität.

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. 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). Anschrift: Liebigweg 11a, 48165 Münster, BRD.

Julia Ching

Eine Stimme zur Feministischen Theologie

Einige Menschen arbeiten in Berufen mit hohem gesellschaftlichem Ansehen, andere in prestigeärmeren Positionen. Als chinesische Wissenschaftlerin hätte ich mich vor hundert Jahren in China großer gesellschaftlicher Anerkennung erfreut, vorausgesetzt, Frauen wäre der Zugang zu einer solchen Tätigkeit nicht verwehrt gewesen. Würde ich als chinesische Wissenschaftlerin im heutigen China arbeiten, so erwartete ich erst gar nicht, daß mein Beruf in der Öffentlichkeit in hohem Ansehen stände. Denn das Land ist viel zu sehr damit beschäftigt, Geld zu verdienen, und die Geisteswissenschaften nehmen den untersten Rang in der Wertskala der Wissenschaften ein. Nun gehöre ich zu den chinesischen WissenschaftlerInnen, die das Glück haben, im Westen zu arbeiten, und das bedeutet: Ich gehöre zu den AußenseiterInnen der akademischen Szene.

Hinzu kommt, daß mein Forschungsgebiet die Religion (einschließlich der vergleichenden Religionswissenschaft) ist. Auch damit nehme ich wieder einen der unteren Plätze in der Prestigeskala der akademischen Berufe ein, denn auch die meisten Menschen im Westen schätzen die Wall Street höher als Religion oder Kultur, von den sogenannten exotischen Studienfächern ganz zu schweigen.

Der Beschäftigung mit der Religionswissenschaft verdanke ich die Überzeugung, daß alle großen Weltreligionen patriarchalisch sind. Die Arbeiten feministischer Theologinnen haben Menschen wie mich dafür sensibilisiert, die Dinge anders als die breite Öffentlichkeit zu sehen, ja zu versuchen, die öffentliche Meinung zu verändern. Ich habe mich unter dem Einfluß des feministischen Denkens in meinen Forschungsarbeiten relevanteren Fragestellungen zugewandt, wie z.B. Fragen der Geschlechtszugehörigkeit, dem Problem des Bevölkerungswachstums, der künstlichen Befruchtung sowie der Umweltproblematik, und betrachte daher die Vergangenheit, einschließlich der Hinterlassenschaft der großen Weltreligionen, viel kritischer.

Ich bin mir dessen bewußt, daß die Sünden und Fehler, die vom Patriarchat – sei es in der Vergangenheit oder Gegenwart – begangen wurden, häufig nicht allein das Werk von Männern waren, sondern zuweilen auch ihrer willfährigen Partnerinnen, der Frauen. Sei es aus Angst oder Machtgier - Frauen wie Männer haben versucht, andere Frauen und Männer zu beherrschen.

Wenn ich einer bescheidenen Hoffnung Ausdruck verleihen darf, so ist es die, daß Männer und Frauen sich gemeinsam genötigt

sehen, das Patriarchat zu verändern, das nach wie vor Kirche und Theologie beherrscht.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

JULIA CHING

geb. 1933 in Schanghai, China, studierte in Asien, den Vereinigten Staaten von Amerika und Europa. Sie erlangte ihr Doktorat an der Australian National University in Canberra, wo sie überdies einen Lehrauftrag für asiatische Kulturwissenschaft hatte. Es folgten Lehraufträge an der Columbia-Universität und der Universität Yale. Sie ist darüber hinaus Lehrbeauftragte des Instituts für orientalische Religionen der Sophia Universität in Tokyo. Zur Zeit ist Julia Ching Professorin für Religionswissenschaft an der Universität von Toronto. Sie veröffentlichte Beiträge in zahlreichen Fachzeitschriften. Von ihren Buchveröffentlichungen sind auf deutsch zugänglich: Konfuzianismus und Christentum (Mainz 1989) und (zusammen mit H. Küng) Christentum und chinesische Religion (München 1988). Anschrift: Victoria College, Univ. of Toronto, 73 Queen's Park Crescent, Toronto, Ont. M5S 1K7, Kanada.

William R. Burrows

Wie Feministische Theologie meine Welt veränderte

Im September 1972 kam ich als frischgebackener Theologe mit dem Lizentiat der päpstlichen Gregoriana in der Tasche in Papua-Neuguinea an. Meine Oberen von der Gesellschaft vom Göttlichen Wort (SVD, Steyler Missionare) hatten mich beauftragt, am katholischen Regionalseminar in der Nähe von Port Moresby zu unterrichten. Ich wußte, daß ich eine Menge von der malaiischen Kultur zu lernen hatte. Was ich nicht wußte, war, daß Ordensfrauen von zwei Kongregationen, der «Sisters of Mercy» und der «Missionary Servants of the Holy Spirit» mir ebenfalls viel beibringen würden, und wie die Welt sich verändert, wenn man die Einsichten von Frauen ernst nimmt. Was ich von ihren Perspektiven lernte, sowie darüber, wie schwierig es für Männer und Frauen ist, über kirchliche Streitfragen und über die (richtigen) Antworten auf die Botschaft Jesu einen gemeinsamen Verstehenshorizont zu finden, hat sich seit 1972 nur vertieft. Mein Empfinden, daß Männer und Frauen in der Kirche viel mehr miteinander ins Gespräch kommen müßten, hat sich seither nicht geändert.

1972 hatten wir uns gerade die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils angeeignet. In diesem Kontext hielt ich eine Reihe theologischer Vorträge über das Amt, gab Exerzitien und Einkehrtage, oft Gruppen von Männern oder Frauen allein, seltener beiden zusammen. Ich begann, Arbeiten zu lesen von Theologinnen wie Valerie Saiving, Mary Daly und Rosemary Ruether als Antworten auf das, was die Missionarinnen zur Sprache gebracht hatten. Auf der einen Ebene fand ich die Feministische Theologie hilfreich, auf der anderen entnahm ich diesen Schriften etwas anderes als das, was die Frauen dort ausgesagt fanden.

Auf der ersten Ebene ließ sich der Unterschied folgendermaßen analysieren: Frauen waren sehr konkret, wenn es darum ging, der Kirche ein neues Gesicht zu geben, damit sie den Bedürfnissen der Menschen gerecht werde. Für Abstraktionen hatten sie nichts übrig. Männer waren defensiv und wollten die Implikationen verschiedener Ideen erst einmal in Betracht ziehen sowie die weitverzweigten Folgen der Aneignung eines Gedankenganges bedenken. Auf der zweiten Ebene beargwöhnte jede Gruppe den Grundansatz der anderen. Dabei wurde noch klarer, daß aufgrund der erdrückend männlichen Machtstrukturen die Frauen nicht unvoreingenommen behandelt wurden.

Während meiner Promotionsstudien an der

Universität von Chicago sollte ich für Hermeneutik und Kommunikationshorizonte sensibler werden sowie für das, was geschieht, wenn sie systematisch verzerrt werden. Nachdem ich aus dem Orden ausgetreten war und eine erfahrene Psychotherapeutin geheiratet hatte, begann ich auch zu begreifen, wie unterschiedlich Frauen Probleme anpacken. Das Buch, das mir schließlich den Zugang zu den Vorgängen in der Kirche eröffnete, und was sie theologisch bedeuteten, war jedoch die Arbeit von Elisabeth Schüssler Fiorenza «Zu ihrem Gedächtnis». Es ließ mich die institutionelle Kirche und ihre Zensur gegenüber Äußerungen von Frauen zur Ordinationspolitik, zu ethischen und liturgischen Fragen als eine Wiederholung der dramatischen Unterdrückung der Stimme von Frauen im ersten nachchristlichen Jahrhundert sehen, nur auf einem neuen Hintergrund.

Feministisches Denken brachte mich zu der Überzeugung, daß wir in einer disfunktionalen Kirche leben, die weder fähig ist, Christus als die Weisheit Gottes, das Licht der Welt, richtig zu verkünden, noch die Probleme der Welt anzupacken. Damit meine ich, daß die hierarchische Spitze der Kirche aufgrund ihrer ideologischen Position eine offene Diskussion ernsthafter Fragen unterdrückt. Im ersten Jahrhundert war es zu dieser Unterdrückung gekommen, weil die mediterrane Gesellschaft im allgemeinen dabei mitmachte. Heute, da wir an der Schwelle zum 21. Jahrhundert stehen, wird die kulturelle Situation eine solche Unterdrückung nicht mehr zulassen.

Als der publizistischen Welt zugehörig, beobachte ich mit Bestürzung die Schwächung der katholischen Kirche als Institution sowie die Entfremdung so vieler Menschen von ihr. Diese kommt weitgehend daher, daß man den Anliegen von Frauen keine Beachtung schenkt. Disfunktionalität der Kirche bedeutet, daß Männer und Frauen strittige Fragen nicht ehrlich und öffentlich debattieren können, um so von den gegenseitigen Einsichten zu profitieren und die Verdrehungen der jeweils anderen Seite zu korrigieren. Katholische VerlegerInnen sind meiner Meinung nach ZeugInnen des Zerfalls des klassischen *ager publicus* und einer Kirche, die einen Rahner, Guardini oder Congar lesen möchte, die attraktive Wege der Nachfolge Jesu entworfen haben. Anstatt die *Schönheit* von Sprachbildern zu vertiefen und zu kultivieren - Bilder, die die Zukunftshoffnungen von Männern und Frauen aufhellen - ist die Theologie heute ein *begrifflich spekulatives* Unternehmen, das sich in Gezänk über die rückschrittliche kirchliche Sexualpolitik ergeht.

Feministische Theologie identifizierte richtig, wie ich meine, den Sexismus als Haupthindernis für einen ehrlichen Diskurs über unsere Situation. Ihm muß man sich widersetzen, ebenso wie dem Rassismus und den ungerechten Klassenunterschieden. Geschieht dies nicht, so werden auch sehr wenig andere Dinge, die uns Sorgen bereiten, in Angriff genommen werden. Aus Gründen der Vollständigkeit dürfen jedoch nicht die Stimmen nur einer Frauengruppe ein Übergewicht erhalten. Vielmehr muß eine breite Vielfalt von Frauenstimmen aus vielen Kulturen gehört werden. Ebenso müssen aber auch Männer in ein vernünftiges Gespräch mit ihnen eintreten. Ich glaube immer noch an die Lektion, die mich einige malaiische, australische und deutsche Frauen Mitte der 70er Jahre in Papua-Neuguinea gelehrt haben. Auf die Stimme von Frauen zu hören, ist einer der Hauptwege, auf dem unsere Welt wie unsere Kirche anfangen werden, die volle Breite von Themen zu diskutieren, die für eine Gesundung der Menschheit notwendig sind.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

WILLIAM R. BURROWS

Geschäftsführender Herausgeber der Orbis Books, Maryknoll, New York; arbeitete als Missionar in Papua-Neuguinea und als Stadtseelsorger in afro-amerikanischen katholischen Pfarreien in den Vereinigten Staaten; Doktor der Theologie (Universität von Chicago), Autor von «New Ministries: The Global Context»; arbeitet an einem Buch über Mission und die Beziehungen zwischen den Religionen in einer postmodernen Welt: Anschrift: P.O. Box 308, Maryknoll, New York 10545-0308, USA.

III. Kontexte unterschiedlicher Theorien

Gabriele Dietrich

Die südasiatische feministische Theorie und ihre Bedeutung für die Feministische Theologie

1. Einige vorab zu klärende Verhältnisse

Der vorliegende Artikel versucht, einige wesentliche Vorstellungen und Fragen der südasiatischen feministischen Theorie aufzugreifen und ihre Bedeutung für das feministische Theologietreiben zu untersuchen. Dabei kann auf keinen Fall der Versuch unternommen werden, eine für alle südasiatischen Länder umfassende oder repräsentative Darstellung zu bieten. Da ich in Südindien lebe, bezieht sich meine größte Erfahrung auf Indien selbst, insbesondere auf den Süden Indiens, und bis zu einem gewissen Grad auch auf Sri Lanka. Pakistan und Bangladesh kommen nur am Rande zur Sprache, wobei die eigentlichen Diskussionen natürlich die Landesgrenzen überschreiten.

Um sich mit dem Verhältnis von säkularer feministischer Theorie und der Feministischen Theologie auseinandersetzen zu können, müssen einige regionale Besonderheiten berücksichtigt werden.

Erstens ist die Feministische Theologie nur im Süden Indiens und in Sri Lanka, wo größere, aber dennoch in der Minderheit lebende christliche Gemeinden einen Teil der Bevölkerung bilden, gesellschaftlich erkennbar. Aber selbst hier wird die Feministische Theologie von der Frauenbewegung noch nicht für eine Disziplin gehalten, die ernsthafte methodologische Fragen aufwirft. Genauso wenig wird die säkulare feministische Theorie in einen Zusammenhang mit Feministischer Theologie gebracht. Nach den Ursachen für diese Situation muß man nicht lange suchen. In allen südasiatischen Ländern herrscht eine religiöse Mehrheitskultur vor, die sich mehr oder weniger schnell auf die Einführung der Mehrheitskultur als Staatsreligion hinbewegt. Selbst Indien, theoretisch eigentlich immer noch ein säkularer Staat, ist schon lange nicht mehr weit davon entfernt, eine «hinduistische Nation» zu werden.

Zweitens hat sich das Fach «Frauenstudien» als akademische Disziplin im Kielwasser der zwei auf das Internationale Jahr der Frau folgenden Jahrzehnte etabliert. Das heißt jedoch nicht, daß die feministische Theorie an solchen akademischen Instituten auch das vorherrschende Fachgebiet ist, denn diese Fakultäten neigen dazu, eine tiefgehende Analyse des Patriarchats zu meiden und sich mehr auf allgemeine «Geschlechter-Studien» und empirische Forschung über die Frau zu konzentrieren. In Indien verfügen einige der theologischen Hochschulen wie TTS, Gurukul und seit kurzem auch UTC über Fachbereiche für Frauenstudien, aber Frauen haben dort oft Schwierigkeiten, angesichts der extrem männlich dominierten Fakultäten und Studentenschaft feministische Ansichten zu vertreten. Die Unterschiede und Parallelen zwischen Frauenstudien und Feministischer Theologie sind häufig nicht klar. Unabhängige Institutionen wie das Centre for Society and Religion in Colombo haben bis zu einem gewissen Grad Einfluß auf die katholische Kirche ausgeübt, indem sie die Feministische Theologie vorangetrieben haben, und auf katholischer Seite haben in Indien Gruppen wie WINA (für weibliche Laien) und WORTH (gegründet von Ordensschwestern) Diskussionen angeregt und Materialien hervorgebracht.

WORTH im besonderen hat ernstzunehmende Arbeit in der Diskussion von westlichen theologischen Positionen und bei der Untersuchung von hinduistischen mythologischen Stoffen geleistet.

Drittens gibt es trotz der Tatsache, daß den Frauenstudien oft der feministische Biß fehlt und die Feministische Theologie sich entweder auf westliche Importe bezieht oder dazu neigt, vollkommen experimentell oder narrativ zu bleiben, eine unübersehbare Unruhe, die von einem System der theoretischen Debatte verursacht wird, das hauptsächlich in der aktivistischen Szene der Frauenbwegung angesiedelt und verwurzelt ist. In diesen Debatten werden z.B. die jedes zweite Jahr stattfindenden Konferenzen der Indian Association of Women's Studies (IAWS) bearbeitet, die aus Prinzip Aktivistinnen aber auch inaktivistischen Konferenzen und Workshops Raum geben, von denen einige innerhalb der Region internationalen Charakter haben.

Viertens muß untersucht werden, was dieses System von Debatten für die Feministische Theologie bedeutet. Das ist nicht einfach, da die Feministische Theologie in Südasien ihr Selbstverständnis in ihrem Verhältnis zur Befreiungstheologie im allgemeinen oder der Dalit-Theologie im besonderen nicht eindeutig geklärt hat, obgleich sie den Armen und Unterdrückten gegenüber verpflichtet ist. Der vorliegende Artikel skizziert nur einige der wesentlichen Fragen und Vorstellungen, ohne jedoch in der Lage zu sein, die theologische Methodologie, die angemessen wäre, um auf diese Fragen und Vorstellungsmuster einzugehen, im Detail zu behandeln.

2. Einige Schlüsselfragen und damit verbundene Vorstellungen

a) Das Konzept des Feminismus an sich

Als erstes muß festgehalten werden, daß bezüglich des Konzeptes kontroverse Meinungen existieren. Es ist oft behauptet worden, daß der Feminismus an sich eine «westliche» Konzeption sei, die nicht direkt auf Asien angewandt werden könne[1]. Das ist z.T. darauf zurückzuführen, daß der Feminismus in einigen unserer Länder als eine Reaktion auf gewisse Aspekte von Parteipolitik, besonders der politischen Linken, entstanden ist. Aus diesem Grund war er für die Generation von Feministinnen, die in den späten 60er und frühen 70er Jahren aktiv wurden, mit der Vision von einer neuen Wirtschaftsordnung, von einem angemessenen Verhältnis zur Natur und von einer klassenlosen Gesellschaft verbunden. Das bedeutet, daß es in Südasien eine starke sozialistische feministische Hauptströmung gegeben hat. In den letzten Jahren wurden die Themen Bauern, Dalit, Frauen und Umwelt miteinander verknüpft. Aus diesem Grund wurde nicht nur die Frage des Patriarchats, der Kaste oder Klasse in einer integrativen Art und Weise behandelt, sondern die alles beherrschende Frage der Veränderung der Gesellschaft war überall präsent. Demnach muß ständig die Frage danach gestellt werden, ob die grundsätzlichen Forderungen sich nur auf das beziehen, was man unter den Begriff des Gerechtigkeits-Feminismus fassen könnte, oder ob eine vollkommen andere Art der Entwicklung angestrebt wird. Anders ausgedrückt: Geht es uns lediglich um Fragen der Gleichberechtigung, oder haben wir die Vision von einer fundamental anderen Perspektive für wirklich jede Frage und jeden Aspekt der Gesellschaft? Eine liberalere Form des Gerechtigkeits-Feminismus ist im Gefolge der von den Vereinten Nationen ausgerufenen Dekade der Frau in gewisser Weise vom Staat übernommen worden. Dieser Ansatz findet sich auch in vielen Nichtregierungs-Organisationen, die sich mit dem Thema des Geschlechterbewußtseins und der Geschlechtergerechtigkeit beschäftigen und in vielen Fällen eng mit dem Staat zusammenarbeiten. Andererseits empfinden Vereinigungen auf dem informellen Sektor wie die Dalit, die Adivasis, die Bauern und einige der Umweltbewegungen die Notwendigkeit von viel grundsätzlicheren Veränderungen. Offensichtlich ist all dies theologisch relevant. Diese Debatte hilft uns, das, was im Hinblick auf die Frau in der Kirche geschieht, kritischer zu betrachten.

Die südasiatischen Kirchen haben sich bis zu einem gewissen Punkt mit den Fragen der Frauenordination und einer beiden Geschlechtern gerecht werdenden Sprache befaßt.

Es ist ebenfalls unvermeidlich, daß sie sich dem Problem der um sie herum herrschenden Massenarmut stellen, und viele Aspekte der Feministischen Theologie beinhalten eine eindeutige Option für die Armen. Die Grenzen zwischen der Dalit-Theologie und der Feministischen Theologie sind allerdings noch nicht abgebaut. So wie große Teile der Dalit-Bewegungen die Auffassung vertreten, der Feminismus sei ein Phänomen der den oberen Kasten angehörenden städtischen Mittelklassebevölkerung, bestehen die Dalit-Theologen auch auf dem Primat der Kastendiskriminierung und machen die Verbindung zwischen Kaste und Patriarchat nicht sehr deutlich. Im Gegensatz dazu hat die Frauenbewegung im Laufe der letzten fünf Jahre begonnen, das Kastensystem betreffende und kommunale Probleme sehr ernsthaft zu behandeln, und autonome Organisationen von Dalit-Frauen sind stark auf dem Vormarsch. Dies stellt einen Lernprozeß dar, der in der Wahrnehmung von Kirche und Theologie bisher noch nicht reflektiert worden ist.

b. Ökologie und Kontrolle über Naturreichtümer: Produktion des Lebens

In Südasien entsteht ein intensiver Denkprozeß über Fragen der Ökologie. Das steht z.T. im Zusammenhang mit dem Widerstand gegen große Staudämme (z.B. den Sarvar Sarovar über den Narmada, den Tehri-Damm in Garhwal, den Mahaveli in Sri Lanka) sowie mit Bewegungen zur Rettung der Wälder, zum Schutz der Rechte der Waldbewohner und mit dem Überlebenskampf um Wasser. 1990 organisierte das National Forum of Fishworkers (NFF) in Indien den Küstenmarsch zum Schutz der Gewässer, der das Leben überall an der West- und Ostküste Indiens schützen sollte. Es gibt massive Proteste gegen ausländische Konzessionen, die hauptsächlich gegen die Garnelenzucht gerichtet sind.

Wie Bina Agarwal deutlich gemacht hat[2], hat die indische Erfahrung eine andere Sichtweise hervorgebracht, die sie im Unterschied zu der stärker vom Westen inspirierten Form des Ökofeminismus, der dem Konzept der «Tiefenökologie» nahekommt, als «feministischen Umweltschutz» bezeichnet. Während der Ökofeminismus im Westen dazu neigt, sich auf die enge Verknüpfung zwischen «Frauen» im Sinne einer allgemeinen Kategorie zu konzentrieren, hat die indische Debatte die Klassenrealität von armen Landfrauen, die durch den hegemonischen Entwicklungsprozeß an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, sehr viel stärker in den Vordergrund gestellt. Kurz gesagt, können die folgenden Bestandteile identifiziert werden: «Ein alternativer Ansatz, vorgebracht von seiten der feministischen Umweltschutzbewegung, muß eher *transformativen Charakter* haben als wohlfahrtsstaatliche Anliegen vertreten - wobei Entwicklung, Umverteilung und Ökologie in sich gegenseitig belebender Weise verknüpft sind. Dies würde komplexe und voneinander abhängige Veränderungen wie z.B. hinsichtlich der *Zusammenstellung* dessen, was produziert wird, der *Technologien,* die angewandt werden, um die Produkte herzustellen, der *Entscheidungsprozesse* über Produkte und Technologien, der *Wissenssysteme,* auf denen solche Entscheidungen basieren, und der Verteilung dieser Produkte und Aufgaben nach Klasse und Geschlecht erfordern»[3]. Das bedeutet, daß sich ein transformativer Ökofeminismus oder der feministische Umweltschutz ausführlich mit alternativen Volkswirtschaftskonzepten befassen muß. Er fragt danach, was produziert wird, wie und für wen, wie es hergestellt und vermarktet wird, und nach den für alternative Produktionsmuster erforderlichen organisatorischen Aspekten wie auch nach den Bewegungen, die gegen die Staatsmacht ankämpfen müssen, die die hegemonischen umweltzerstörerischen Entwicklungsmodelle vorantreibt.

Ein solcher Ansatz kommt den Äußerungen von Maria Mies und Vandana Shiva, die auf die internationale Debatte großen Einfluß haben, da sie die indische Erfahrung zugrundelegen, sehr nahe[4]. Ihr Konzept ist jedoch beträchtlich radikaler, was die Verbindung des Erwerbs des Lebensunterhaltes von Frauen mit einer Spiritualität der Versöhnung mit Mutter Erde und einer vernichtenden Kritik an der westlichen Wissenschaft und Technologie als patriarchalisch und kolonialistisch angeht. Dafür ist ihnen vorgeworfen worden, ökologische Mythen zu erfinden[5]. Einige Aspekte dieser

Kritik werfen die Frage auf, wie das Kasten- oder Klassensystem betreffende Aspekte in ihrem Ansatz behandelt werden und inwiefern die vernichtende Kritik am westlichen Individualismus angesichts der Tatsache berechtigt ist, daß die patriarchalische Kultur in den Gemeinden, die sich zur Rettung des Waldes engagieren, auch diese Bewegung beherrscht und ihre feministischen Bestrebungen erstickt. Auch hier ist es notwendig, organisatorische Fragen zu stellen.

Das hat Chhaya Datar in ihrer Stellungnahme für den Internationalen Soziologiekongreß in Bielefeld im Juli 1994 auf vorbildliche Weise getan[6]. Chhaya unterscheidet sehr deutlich zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen, unter Feministinnen verbreiteten Verfahrensweisen. Die eine basiert auf der Integration von Frauen in die «Hauptströmung», die von Wachstumsorientierung, Konsumhaltung, High-Tech, der Betonung des Marktes, der Zentralisierung von Marktkräften, der Betonung der Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben gekennzeichnet ist. Die andere beruht auf einer neuen Definition von Entwicklung und konzentriert sich auf die Aktivitäten von Frauen in der Überlebens- und Subsistenzökonomie, das Teilen von natürlichen Ressourcen, die Produktion für Grundbedürfnisse anstatt für Wünsche, die Gewährleistung von Nahrung und Wohnung, auf dezentralisierte Produktion und Marktprozesse mit demokratischer Partizipation. Diese Entwicklungsdefinition ist mit der Vorstellung von alternativen Technologien verbunden, die eine Landwirtschaft kennzeichnet, die sich auf einen Produktionsprozeß der post-schwerindustriellen Ära und auf dezentralisierten ländlichen Industrien, die ihrerseits auf hochentwickelten handwerklichen Fähigkeiten und vor Ort existierenden Ressourcen beruhen, konzentriert.

Ein entscheidendes Konzept, in das einige dieser Versuche eingegangen sind, ist das der «Produktion des Lebens» im Gegensatz zu der Produktion für Profit. Im Rahmen des Südasiatischen Workshops über Frauen und Entwicklung im Januar 1989, auf dem sich 23 bekannte Aktivistinnen aus Ländern der Region trafen, wurde dies folgendermaßen formuliert: «Die ‹Produktion des Lebens› umfaßt nicht nur das Gebären und die Erziehung der Kinder, sondern auch die grundlegende Erhaltung des Lebens durch Subsistenzproduktion, die Arbeit im Haushalt, auf dem informellen Sektor, fundamentale ökologische Aktivitäten zur Erhaltung der Bewaldung des Landes, der Wassersysteme, der Energien und der Ozonschicht. Wir ziehen dieses Konzept der traditionellen marxistischen Vorstellung vor, die die grundlegenden Lebensprozesse als ‹Reproduktion› versteht, während unter ‹Produktion› die umfangreichere Produktion für den Markt und zum Zwecke der Anhäufung von Kapital verstanden wird. Wir bestätigen die Produktion des Lebens als die Grundlage aller anderen wirtschaftlichen Prozesse. Es ist offensichtlich, daß ein Kampf, der die Produktion des Lebens in seinen Mittelpunkt stellt, per definitionem antikapitalistisch, anti-imperialistisch ist und sich mechanistischen Lösungen gegenüber, die die moderne westliche Wissenschaft und Technik als Patentrezept für den ökologischen Zusammenbruch der Erde anzubieten versuchen mögen, kritisch verhält. Es unterscheidet sich außerdem wesentlich von den Entwicklungskonzepten, denen der historische Sozialismus gefolgt ist. Dies stellt den Anknüpfungspunkt an die ganze feministische ökologische Debatte her, die versucht, ‹Produktivität›, ‹Arbeit und Freizeit›, ‹Bruttonaturprodukt› statt ‹Bruttosozialprodukt›, Parameter der Arbeitsleistung und -beteiligung, das Verhältnis zwischen den unorganisierten und organisierten Sektoren, bedarfsorientierte statt wunschorientierte Produktion usw. neu zu definieren»[7]. Dies setzt außerdem eine tiefe Verbindung zwischen der Natur und den Frauenorganisationen, Frauen und Gesundheit und Regierungspolitik zu solchen brisanten Themen wie z.B. Wälder, Wasser, Gesundheit und Bevölkerung voraus[8].

Was bedeutet all dies für die Feministische Theologie? Sie wird nicht nur eine Integration der Kasten/Klassenperspektive in die Kritik am Patriarchat erfordern, sondern auch eine Schöpfungstheologie, die zum gesamten Prozeß der menschlichen Arbeit in Beziehung steht. Obwohl asiatische Theologien stärker kosmologisch ausgerichtet sind und sich mehr auf die gegenseitige Verbundenheit aller Lebensformen sowie auf die Spiritualität konzentriert haben, zwingt uns darüber hinaus

die feministische ökologische Erfahrung, die konkreten Umstände, durch die das natürliche Gleichgewicht zerstört und der Zugang zu Wasser, Erdboden und lebenserhaltenden Mitteln untergraben werden, zu betrachten. Somit muß eine ökologische theologische Reflexion auch die Kritik am Mammon, am konsumorientierten Mittelklasse-Ethos der Kirchen, die Teilungswunder, die mit der Sicherheit der Nahrung verbunden werden, sowie die Überzeugungen, daß Wasser eine der Allgemeinheit gehörende Ressource ist, daß die Erde gottgegeben und aufgrund dessen kein Privatbesitz ist, die Kritik an administrativen Hierarchien, die Integrität der guten Schöpfung statt der Gentechnik, der Rollenfestlegung der Geschlechter und der Tötung weiblicher Föten, den Symbolismus des Samens und des Lebensbaumes im Gegensatz zu den Aktivitäten von multinationalen Saatgutgesellschaften und die Abforstung einschließen.

c. Die Frage nach Religion, Kommunalismus, Fundamentalismus

Die Feministische Theologie in Südasien befindet sich in einer Situation, die davon gekennzeichnet ist, daß die christliche Religion selbst nur eine kleine Minderheitsreligion gegenüber einem Staat darstellt, der entweder eine Staatsreligion favorisiert oder, wie in Indien, zu einer zunehmenden Annahme der Mehrheitskultur tendiert. Aber damit nicht genug: In der Region lebende Frauen werden durch religiöse Familiengesetze gespalten! Aufgrund der alles beherrschenden Präsenz der patriarchalischen Religion im Leben der Frauen besteht in allen südasiatischen Ländern die Tendenz, die Religion als Kraft der Zerstörung und Unterdrückung zu betrachten.

Wie ich andernorts bei weitem ausführlicher dargestellt habe, ergab sich eine scharfe Debatte über die möglichen befreienden und erhaltenden Aspekte von Religion zum ersten Mal auf der nationalen Konferenz der autonomen Frauenbewegungen, die 1986 in Bombay stattfand. Hier eröffnete sich die Möglichkeit, die christliche Feministische Theologie zur Kenntnis zu nehmen. Jedoch fand eine solche Interaktion nicht statt, was teilweise an den latenten mehrheitlich kommunalistischen Inhalten der säkularen Frauenbewegung selbst lag. Dieser Punkt wurde 1991 bei der Konferenz der National Association of Women-Studies in Yadavpur überzeugend von Flavia Agnes, einer feministischen Anwältin, zu Bewußtsein gebracht. Sie beschrieb die zugrundeliegenden mehrheitlich kommunalistischen Überzeugungen in den säkularen Frauenbewegungen und nahm in einer Vollversammlung der Vereinigung zum ersten Mal in der Geschichte der IAWS öffentlich Bezug auf die christliche Befreiungstheologie/Feministische Theologie als Werkzeug der kulturellen Befreiung.

Die anschließende Diskussion war hart und emotionsgeladen, da sie alle Teilnehmerinnen in fundamentaler Weise mit ihrer eigenen religiösen Identität und Gemeinde konfrontierte. Jedoch übertrug sich das Interesse nicht auf die Methodologie des Umgangs mit religiösen Texten oder Symbolen, wie z.B. auf die Frage von Frauen, die sich ihr religiöses Erbe in einer radikaleren Perspektive neu aneignen. Die Gründe hierfür muß man nicht lange suchen. Seit den späten 80er Jahren, einhergehend mit der zunehmenden Verbreitung von Kommunalismus und Fundamentalismus in Indien, konnte man zur großen Bestürzung der Frauenbewegung beobachten, daß sich Frauen mit größerer Aktivität in den Reihen der kommunalen und fundamentalistischen Organisationen engagierten, obwohl diese offenkundig patriarchalischen Charakter besaßen. Aber damit nicht genug: Es war zu beobachten, daß Frauen nicht nur Gewalt gegen andere Frauen, die zu den Minderheitsgemeinden gehörten, tolerierten, sondern sich sogar aktiv an Gewalttaten beteiligten. Es drängt sich die Frage auf, warum die kommunale Identifikation, auch wenn sie patriarchalisch geprägt war, für Frauen mehr Hoffnungen zu beinhalten schien als die Solidarität mit der Frauenbewegung. Hierfür scheinen hauptsächlich zwei Ursachen verantwortlich zu sein: Normalerweise ermöglichen die kommunalen Organisationen Frauen, mit der Unterstützung der Männer und der älteren Frauen ihrer Gemeinschaft am öffentlichen Leben teilzunehmen. Im Falle der Minderheitsgemeinden entwickeln sich die fundamentalistischen Organisationen, besonders in den eige-

nen Reihen der Minderheiten, zu einem Ausdrucksmittel politischer Überzeugungen, das das Recht auf Überleben und auf politische Souveränität garantiert. Zur Durchsetzung dieses Rechts werden sogar restriktive Kleiderordnung und Verhaltensregeln in Kauf genommen[10], wie man an der militanten Unabhängigkeitsbewegung in Kaschmir sehen konnte. Für die Mehrheitsgemeinde wird die kommunale Organisation zu einem Ausdrucksmittel des Anspruchs auf relative Unabhängigkeit, sogar hinsichtlich der Kleidung und des Lebensstils, zu einem Ort, an dem Identität gefunden und geltend gemacht werden kann, und zu einem ideologischen Ausdrucksmittel zur Kanalisierung von Aggression und Nationalstolz.

Paola Bacchetta hat diese semi-faschistische Art der Frauenemanzipation in ihrem Forschungsbeitrag über Frauen in der RSS erstaunlich deutlich dargestellt[11].

Solche Beobachtungen werfen einige wichtige Fragen darüber auf, wie die Feministische Theologie in Indien mit der Inkulturation umgeht. Es besteht eine Tendenz, auf den Einfluß des westlichen feministischen Denkens über Göttinnen-Religion zu reagieren und auf weibliche Prototypen in der hinduistischen Götterwelt zurückzugreifen. Z.B. neigen katholische Schwestern, die in vollkommen patriarchalisch geprägten Umgebungen und mit einer patriarchalischen theologischen Sprache zurechtkommen müssen, dazu, in Begriffen wie Shakti, Saraswathi, Mariamma usw. als weiblichen Ausdrücken des Göttlichen zu sprechen und Mythen im Hinblick darauf zu analysieren, wie sie Frauen ermächtigen oder unterdrücken[12]. Dies stellt die Bezugnahme auf die gleichen Symbole im Aufschwung des hinduistischen Mehrheitskommunalismus jedoch nicht in Frage. Ermächtigung innerhalb eines potentiell faschistischen Kontextes könnte der Sache der Frauen sehr schaden. Wir müssen uns auch dringend mit dem Problem auseinandersetzen, daß beim Gebrauch solcher Symbole die Solidarität mit muslimischen Frauen per definitionem ausgeschlossen ist. Wie sollen wir mit einer solchen politischen Bestimmung und Verzerrung umgehen?

Auf diese Frage gibt es keine eindeutige Antwort, da *jedes* religiöse Symbol dadurch verzerrt werden kann, daß unterdrückende politische Organisationen es sich zueigen machen, wie anhand der Geschichte des Christentums selbst aufgezeigt werden kann. Eine Teilantwort liegt jedoch in der Berücksichtigung des gesellschaftlichen Ursprungs und der Funktion dieser Symbole aus historischer und aus heutiger Sicht im Hinblick auf die Lebenswelten der verschiedenen religiösen Gemeinschaften, die Kommunikationskanäle, die Ideologiebildung und das Verhältnis zu den größeren Gesellschaftssystemen, die diese Lebenswelten beeinflussen.

Dies führt uns zurück zur *Wahrnehmung der sozialen Strukturen* und der *Lebenswelten*, in die religiöse Ausdrucksformen kulturell eingebettet sind. Es ist interessant festzustellen, daß sich im allgemeinen die meisten feministischen Organisationen in Indien aufgrund der oben erwähnten politischen Konstellation nur sehr zurückhaltend und eingeschränkt auf den Göttinnen-Symbolismus bezogen haben.

Gleichzeitig gibt es jedoch anhaltendes Interesse an der Erforschung von weiblichen *bhakti*-Heiligen. Die indische Zeitschrift *Manushi* feierte ihr zehnjähriges Bestehen mit dem Spezialthema der weiblichen *Bhaktars*. Dieses Interesse ist im Rahmen einer außerordentlich wichtigen Studie von Parita Mukta über Mirabai, der Heiligen von Rajasthan im 16. Jahrhundert, systematischer untersucht worden. Mirabai hatte sich dem Herrn Krishna hingegeben und sich, kraft seiner Liebe, nicht nur der Autorität ihres Ehemannes, dem Herrscher von Chittoor, widersetzt, sondern dem ganzen kriegerischen, kastenmäßig strukturierten, feudalen Ethos der Rajputs, das Frauen und den unteren Kasten angehörenden Menschen gegenüber zutiefst feindselig gesinnt war. Mirabai, die sich gegen das privilegierte Leben am Hof von Chittoor entschied, mußte gegen Mordversuche ankämpfen und wurde mit schwerer gesellschaftlicher Ächtung bestraft. Nachdem sie sich einem Chamar-(Lederhandwerker)Guru namens Rohidas anvertraut hatte, entwickelte sich die mündliche Traditon ihrer Lieder zu einem Medium der Wertschätzung für die Handwerkerkasten, die Bauern und Dalit, vor allem in Saurashtra, wohin Mira emigriert war. Sie

wurde Mitglied «einer Gruppe der Unterprivilegierten, die durch ein bestimmtes Wertegefüge, das ein einfaches Leben, unkorrumpiert von Reichtum und Privilegien, bestätigt, miteinander verbunden war. Es war eine Gruppe, die die Auffassung vertrat, daß das Gute, das Gerechte, nicht von den Menschen, die Macht und Gewalt ausüben, herrühren kann. Die Mitglieder dieser Gruppe waren verbunden durch ein Moralsystem und ein Wertesystem, die eine Gemeinschaft von verwandten Köpfen und Herzen erhalten, die wiederum durch ein gemeinsames Ziel zusammengehalten werden. Im Mira-*bhakti* besteht die Spannung und die Macht dieser Werte durch die Tatsache, daß Mira schwer darum kämpfen mußte, ihre Hingabe zu einem Leben in Einfachheit beizubehalten»[13]. Diese Studie von Parita Mukta ist aus einer Reihe von Gründen theologisch bedeutsam: Sie analysiert nicht die schriftlichen Texte von Mira-*bhakti*, sondern verfolgt Miras Spur durch die mündlich überlieferte Kultur der Gemeinden, für die die *bhajan*-Sitzungen eine Bestätigung ihrer Identität und ihrer Lebensweise sind. Indem sie der Tradition in bestimmten Kastengruppen nachgeht, identifiziert sie die Aspekte *Produktion*, *Legitimation* und *Motivation*. So arbeitet sie ein Ethos der Genügsamkeit in den Handwerker- und Bauernklassen heraus, das offenkundig die Legitimität der hegemonialen patriarchalischen Familien- und Kastenwerte der Rajputs in Frage stellt und dadurch eine anhaltende Motivation zum Protest und zur Selbstbehauptung vermittelt, von einer alternativen sozialen Identität bis zum heutigen Tag.

Dies ist nicht nur als methodischer Forschungsansatz von Bedeutung, der in direkter Beziehung zum Theologietreiben steht, sondern es bestätigt auch auf überzeugende Weise ein Ethos, das nicht nur den Traditionen des Feudalismus, sondern auch den Werten des Konsumismus, der Konkurrenz, der Vergegenständlichung und der kulturellen Nivellierung, die sich wie wilde Feuer im Erwachen der neuen Wirtschaftspolitik ausbreiten, diametral entgegengesetzt ist. Wir kommen hiermit einigen der wesentlichen Werte von Jesu Gemeinde sehr nahe. Parita Mukta erläutert außerdem präzise, wie die gleiche Tradition von Mira-*bhajans* während des Unabhängigkeitskrieges von Gandhi abgeschwächt und ihres anti-patriarchalischen und gegen die Familie eingestellten Stachels beraubt wurde, und wie Mira schließlich heute durch Filme und Komiks von den mittleren sozialen Schichten kommerzialisiert wird. Das nimmt jedoch dem sozialen Protest der armen *bhajniks* in keiner Weise die Überzeugungskraft, sondern betont ihn ganz im Gegenteil. Weit über die pure Dekonstruktion oder Rekonstruktion des bloßen Textes und auch weit über eine rein biographisch narrative Annäherung an die Person Miras hinausgehend, *finden wir eine Rekonstruktion des Ethos und der Lebenswelt der Gemeinschaft* der *bhajniks*, für die gerade die Organisation der *bhajan*-Sitzungen zu einem Instrument wird, das ihnen Identität und soziale Bestätigung vermittelt.

d. Die Frage der Gewalt: häuslicher, kommunaler, wirtschaftlicher und direkter Krieg

In Südasien sind wir gezwungen, uns mit der Frage der Gewalt in einer integrativen Weise auseinanderzusetzen, die uns nicht ermöglicht, klare Grenzen zwischen familiärer Gewalt, öffentlichem Rowdytum, Gewalt auf der Ebene von Gemeinde und Kaste und ethnischer Kriegsführung zu ziehen. Das bedeutet, daß bei der Untersuchung von Gewalt gegen Frauen und anderen Formen von Gewalt, die die Beteiligung ganzer Gemeinden einschließen, alle möglichen Verbindungen berücksichtigt werden müssen.

Das hat sich zum einen an den Biographien einiger unserer bekanntesten Feministinnen gezeigt und ist außerdem in die Konzepte verschiedener Bewegungen eingegangen. Angesichts der Begrenztheit des zur Verfügung stehenden Platzes können wir nur einen flüchtigen Blick auf die Gesamtproblematik werfen.

Als die Vergewaltigungsfrage während der 70er Jahre die indische Frauenbewegung katapultartig auf den Plan rief, wurde die Geißel der häuslichen Gewalt zum ersten Mal sehr explizit von Flavia Agnes angesprochen, die zu diesem Zeitpunkt Mitglied des Forum Against Oppression of Women war[14]. Sie machte nicht nur ihre eigene Biographie als

geschlagene Ehefrau der Öffentlichkeit zugänglich, sondern leistete sowohl schriftlich als auch in Form von Vorträgen einen bedeutenden Beitrag dazu, das Thema der Gewalt gegen Frauen anzusprechen. Später unterstützte sie Frauen als Anwältin dabei, selbst gegen Gewalt anzukämpfen. In den 90er Jahre ist sie in die Arbeit gegen kommunale Gewalt übergewechselt und hat maßgeblich an der organisatorischen Arbeit während der Unruhen in Bombay nach der Zerstörung des Babri Masjid in Ayodhya im Dezember 1992 mitgearbeitet. Die Organisationen, die sie unterstützt haben, z.B. das Forum sowie die Anwaltsvereinigung und später Majlis, eine rechtliche kulturelle Arbeitsgruppe, haben sich tief in die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Formen der Gewalt eingearbeitet. Diskussionen über die gegenseitige Verknüpfung zwischen den verschiedenen Gewaltformen wurden über Jahre hinweg auch in der Zeitschrift *Manushi* geführt[15].

Diese Beobachtungen stellen eine Verbindung zu den schmerzlichen Ereignissen in Sri Lanka in den letzten zwanzig Jahren her, in denen das Militär und die gegen bestimmte Volksgruppen gerichtete Gewalt einen hohen Tribut des Sozialgefüges gefordert hat. Einer der bedeutendsten Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis stammt von Rajani Rajasingham, einer äußerst integren Ärztin und Menschenrechtsaktivistin mit außergewöhnlichem Mut. Sie widmete ihre Energien dem sozialen Wiederaufbau der tamilischen Gemeinde in Jaffna, nicht nur durch die Mitbegründung der University Teachers for Human Rights (UTHR) und später des Poorani-Frauenzentrums. Im Buch *The Broken Palmyra*, das sie gemeinsam mit Rajan Hoole, K. Sridharan und Daya Somasundaram herausgab, findet sich eine peinlich genaue Dokumentation der Gewalttaten, die von der Armee Sri Lankas und der I.P.K.F. sowie darüber hinaus auch von allen tamilischen Gruppen begangen wurden. Genau dieses Beharren darauf, keine Doppelmoral gelten zu lassen, machte sie zu einem Ziel des LTTE und kostete sie das Leben[16].

In ihrer akribischen Auflistung von Gewalttaten hat Rajani auch die Rolle der Frau innerhalb militanter Gruppen, ihre relative Machtposition im bewaffneten Kampf, ihren Drang, Menschenrechtsverletzungen aufzudecken, die chauvinistischen Tendenzen, Frauen in die Rolle der «tapferen und heldenhaften Mütter» zu drängen, und die Tendenz der tamilischen Gesellschaft, solche Frauen dennoch zu enteignen, analysiert. Abgesehen von der umfangreichen Dokumentation von Greueltaten, ist am eindrucksvollsten, daß Frauen in Rajanis Bericht nicht als Opfer dargestellt werden, sondern als Menschen, die Fragen gestellt, den Waffen getrotzt und die Gemeinden verteidigt haben. In diesem Versuch, Leben zu verteidigen, werden ethnische Grenzen überschritten, und die Staatsgewalt steht bloßgestellt Seite an Seite mit der indischen Armee und den faschistischen Tendenzen innerhalb des LTTE und anderen Gruppen.

Wir sind hier mit einer Situation konfrontiert, in der traditionelle marxistische Auffassungen, die das Patriarchat in erster Linie in den Produktionsverhältnissen ansiedeln, und ein radikal feministischer Ansatz, der sich mehr auf die Autonomie von der patriarchalischen Gewalt konzentrieren würde, überschritten werden. Einerseits kann man die Rolle des Staates bei der Legitimierung und Fortsetzung von Gewalt in beeindruckender Weise deutlich erkennen, andererseits werden die gewalttätige Struktur der Lebenswelt, die täglichen sozialen Strukturen des Überlebens, der Kultur, der Sprache, der Kommunikation schmerzlich sichtbar. Gail Omvedt hat solchen Zusammenhängen in den Debatten, die aus der Dalit-Bewegung und den Bauernbewegungen in Maharashtra entstanden sind, nachgespürt[17]. Vandana Shiva hat die Beziehung zwischen Staat, technokratischer Entwicklungspolitik und der Kommunalisierung von Politik in ihrem Buch über die Situation in Punjab herausgearbeitet[18].

Das neuere Aufwallen von Massenbewegungen gegen den Alkoholismus hat in anderer Form die Verbindung zwischen häuslicher Gewalt in der Familie, einer Konstruktion der Lebenswelt und der Politik des Staates deutlich gemacht. Warum und inwiefern sind diese Verbindungen theologisch relevant? Christliche Feministinnen in der Region stellen sich der Herausforderung, sich voll und ganz mit der Politik der Transformation zu beschäfti-

gen, die die Gewalt der herrschenden Entwicklungskonzepte, Gewalt aus ethnischen Gründen oder wegen einer bestimmten Kastenzugehörigkeit, kommunale Gewalt, die das soziale Gewebe und das militarisierende politische Leben aushöhlt, mit der «normalen» alltäglichen Gewalt gegen Frauen in ihrer normalen Lebenswelt verbindet. Das erfordert eine Verlagerung der Betonung von dem Versuch, gleiche Rechte für Frauen zu erreichen, und Frauen (und insbesondere arme Frauen) mit Macht auszustatten, zu einer tiefgehenden Analyse der Grundursachen für die zunehmende Armut und einer Theorie der menschlichen Bedürfnisse, die den Fall der guten Schöpfung vor dem Hintergrund der Verbundenheit aller Menschen wiedergutmacht. Das kann kein abstraktes Postulat sein, sondern muß ein sehr bewußter Prozeß der Neuorganisierung der Gesellschaft selbst sein, in der feministisches Theologietreiben sich selbst ansiedeln und einbringen muß.

3. Die organisatorische Frage

In wirklich jedem Teil dieses Artikels ist es zwingend notwendig, sich mit der organisatorischen Frage auseinanderzusetzen. Es wird deshalb hilfreich sein, sich etwas eingehender mit der organisatorischen Frage zu beschäftigen und einige der wichtigeren Aspekte anzusprechen. In einem meiner früheren Artikel habe ich unter dem Titel «The World as the Body of God» versucht, direkt über die Erfahrung von Frauen, die sich in SlumbewohnerInnen- oder FischarbeiterInnenbewegungen engagieren, theologisch zu reflektieren[19]. Während ich einerseits das Feedback erhielt, daß diese theologischen Reflexionen wegen ihrer Unmittelbarkeit und ihrer poetischen Qualität inspirierend und direkt zugänglich gewesen seien, wurde mir gleichzeitig deutlich gemacht, daß es nicht selbstverständlich sei, daß Reflexionen über Volksbewegungen von entscheidender theologischer Bedeutung sein sollten. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Verbindungen zu erläutern.

a. Lebenswelt - Systeme - Volksbewegungen[22]

In traditionellen Gesellschaften dominierte der Zusammenhalt der Lebenswelten, die über lokale Sprachen und Kulturen vermittelt wurden, in denen Legitimität durch religiöse Inhalte und Rituale bekräftigt wurden, den Horizont der Interaktion. Die dem Volk vom Staat von oben aufgedrückten Verwaltungs- und Wirtschaftssysteme ließen die sozialen Strukturen weitgehend unberührt. Dieses Phänomen kann selbst in bezug auf die Kolonialpolitik der Britischen Raj beobachtet werden, von der die Alltagskultur des Überlebens, der Familie, des Kastensystems und des religiösen Lebens größtenteils unbeeinflußt blieb. Mit dem Ansturm von moderner Wissenschaft und Technik sowie der elektronischen Kommunikation sind diese staatlichen Systeme, die multinationalen Korporationen, internationale Medien, die internationalen Währungssysteme in den Alltag eingedrungen und haben die sozialen Strukturen der Lebenswelten der Menschen schnell zerstört. Auch wenn diese Entwicklung in manchen Fällen zu einer gewissen Schwächung der traditionellen patriarchalischen Strukturen geführt hat, hat sie andererseits effizienteren modernisierten Formen des kolonialen und postkolonialen Patriarchats Vorschub geleistet und sie unterstützt und außerdem Strukturen der traditionellen Solidarität, die das Überleben und die kulturelle Kohärenz sicherstellten, ohne Rücksicht auf die auf patriarchalischen Strukturen, auf Kasten, Klassen und Alter basierenden Ungerechtigkeiten, aufgelöst.

Während Volksbewegungen, historisch gesehen, die Gestalt religiöser Reformbewegungen, Bauernaufstände und später auch von Handwerkergilden und Gewerkschaften angenommen haben, katalysiert die gegenwärtige Situation Bewegungen in neue Formen und in wichtigere Positionen. Sie sind abhängig von der Lebenswelt der zu gewinnenden Mitglieder und versetzen die Lebenswelt außerdem in die Lage, sich selbst zu erneuern und dem Ansturm totalitärer Systeme und dem sozialen Zerstörungsprozeß zu widerstehen. Ohne die Interaktion von progressiven sozialen Bewegungen wird die Lebenswelt entweder schnell

auseinanderfallen - wie es in vielen westlichen Ländern der Fall war - oder sie wird in starre patriarchalische und chauvinistische Formen, die Religionen, ethnische oder auf dem Kastenwesen basierende Gemeinschaftsidentität auf Kosten von Frauen, Kindern und allen demokratisch eingestellten Gruppen planen, verfallen. Ohne die Bezugnahme auf die traditionellen solidarischen Aspekte der Lebenswelt werden Bewegungen kulturell entwurzelt und ideologisch abstrakt werden und den Kontakt zu den humanistischen Inhalten des täglichen Überlebens verlieren. Das impliziert auch, daß der Kampf für eine alternative Wirtschaftsform, der in dem Kampf für die Herrschaft der Produktion des Lebens über die Produktion für Profit enthalten ist, in der Interaktion zwischen Lebenswelt und sozialen Bewegungen angesiedelt sein muß.

b. Familie - Kaste - Gemeinde

In der gegenwärtigen Situation der wirtschaftlichen und politischen Krise stehen die organisatorischen Formen der Lebenswelt vor einer Identitäts- und Legitimationskrise. Familien werden durch den Druck des hegemonialen Entwicklungskonzeptes auseinandergerissen, auf dem Kastensystem basierende Identitäten, von Industrialismus und dem Leben in der Stadt eingeebnet, erstarken wieder in gewalttätigen Konflikten in Dörfern, in den unvermeidlichen Kämpfen über Naturschutzgebiete und sogar in den Organisationsprozessen der Dalit-Bewegungen. Unter dem Druck der knappen Ressourcen und dem Ansturm der Medien nehmen religiöse Gemeinden mehr und mehr kommunale Züge an. Bewegungen sind all diesem ausgesetzt.

Die Frauenbewegung mit ihren bitteren Erfahrungen des Patriarchats und der vernichtenden Kritik an der Familienstruktur befindet sich zeitweise im selben Boot mit den Kräften der Moderne, die die Familie demontieren. Gleichzeitig wird die Grundlage der Existenzsicherung für die Frauen von den selben Kräften zerstört, und Frauen enden als Sexualobjekte und Prostituierte.

Die Dalit-Bewegung, die unter dem expliziten Anspruch angetreten ist, das Kastensystem abzuschaffen, ist derzeit in der Situation, die Kasten statt dessen zu untermauern und sich entlang der Kastengrenzen untereinander zu spalten, und könnte schließlich darin enden, von kommunalen Kräften vereinnahmt zu werden. Die Kommunalisierung der Politik verstärkt eine aggressive patriarchalische Struktur, aber bietet den Frauen gleichzeitig Freiräume, eine Art von Emanzipation mit dem Segen der Religionsgemeinschaft und eine geschützte Art der Identität zu finden.

Ein Gespräch über jeden dieser Aspekte zu initiieren und gleichzeitig der Lebenswelt einzuräumen, sich schöpferisch neu zu organisieren, ohne traditionalistischen Druck, aber auch frei von auf totale Vereinzelung angelegtem Individualismus - darin besteht eine wichtige Aufgabe, wenn unsere Menschlichkeit überleben soll.

c. Die Rolle des Staates

In dem oben skizzierten Prozeß muß auch die Rolle des Staates von neuem in Frage gestellt werden. In der auf die Unabhängigkeitserklärung Südasiens folgenden Periode existierte für eine gewisse Zeit die Hoffnung, daß der Staat in der Lage sein würde, demokratische Räume zu sichern und zu stärken. Diese Hoffnung war unter den Bedingungen von Militärregimes, Katastrophen und Bürgerkriegen mehrfach großen Belastungen ausgesetzt. All diese Aspekte haben sich sehr nachteilig auf die Lebenswelten des täglichen Überlebens und die Räume der Frauen in der Gesellschaft ausgewirkt. Trotz der von der UNO ausgerufenen Dekade für die Frau haben die südasiatischen Staaten bis zum heutigen Tag die Konvention über die Abschaffung aller Formen der Diskriminierung von Frauen (CEDAW) nicht unterschrieben. Gleichzeitig vereinnahmt der Staat Bürgerbewegungen und Frauenbewegungen, seine eigenen Entwicklungsprogramme zu übernehmen. Feministinnen nutzen solche Freiräume, während sich gleichzeitig die Ressourcensituation verschlechtert und der tägliche Überlebenskampf der Frauen härter wird. Der Staat legt immer größere Teile seiner Verantwortung für die Infrastruktur und das soziale Wohl nieder und nimmt gleichzeitig eine aktive Rolle in der Kommunalisierung von Politik ein.

Niemand kann mehr Theologie in einem neutralen Raum betreiben. Wir befinden uns inmitten des Überlebenskampfes, der Vereinnahmung, der Kommunalisiserung von Politik. Wenn unsere Einmischung keine Wirkung zeigt, könnten die Sorge um Prioritäten, Überlebensrechte, Religionsfreiheit und viele andere Aspekte in nicht allzulanger Zeit aussichtslose Anliegen sein.

Schluß

Sich den oben skizzierten Problemen und Konzepten zu stellen, wird neue theologische Methoden erfordern, die wir heute nur andenken können. Wie einige von uns bereits früher angedeutet haben[21], werden wir eine Kombination des konzeptionellen und des narrativen Elements benötigen. Während die säkulare Frauenbewegung in ihrem Versuch, Kultur und Religion zu analysieren, von einigen der hermeneutischen Debatten über Bibeltexte profitieren könnte, müssen die christlichen Feministinnen ihre Wahrnehmung der feministischen Sozialanalyse ausweiten, um, in einem ersten Schritt des hermeneutischen Zirkels, ihr Selbstverständnis mit Erfolg zu definieren. Nicht nur innerhalb von Kirche und Theologie, sondern auch in der Lebenswelt der täglichen Interaktion und in der Alltagsrealität des Überlebenskampfes von Frauen müssen Räume für das Teilen der Überzeugungen und Hoffnungen von Frauen über kulturelle Grenzen hinweg eröffnet werden.

[1] K. Bhasin/N.S. Khan, Some Questions on Feminism and its Relevance in South Asia (Kali for Women 1990).

[2] B. Agarwal, The Gender and Environment Debate: Lessons from India (Feminist Studies 18 Nr 1, 1992) 119-155.

[3] AaO. 151.

[4] V. Shiva, Staying Alive (Kali for Women 1988); V. Shiva/M. Mies, Ecofeminism (London 1991).

[5] C. Jackson, Radical Environmental Myths. A Gender Perspective, in: New Left Review 210, 124-140.

[6] Vgl. das von ihr im Juli 1994 auf dem Internationalen Soziologiekongreß in Bielefeld eingereichte Diskussionspapier.

[7] Pressing against the Boundaries, Report FAO (Neu Delhi 1989) 54.

[8] V. Shiva (Hg.), Minding our Bodies. Women from the South and North Reconnect Ecology and Health (Kali for Women 1993).

[9] Women and Religious Identities in India after Ayodhya, in: K. Bhasin/R. Menon/N.S. Khan (Hg.), Against All Odds (Kali for Women 1994).

[10] Vgl. S. Sidhva, Dukhtaram-e-Millet: Profile of a Militant, Fundamentalist Women's Organisation, in: Against All Odds, aaO. 123-131.

[11] P. Bacchetta, All Our Goddesses are Armed. Religion, Resistance and Revenge in the Life of a Militant Hindu Nationalist Woman, in: Against All Odds, aaO. 153f.

[12] M. Shanti/C. Mary (Hg.), We Dare to Speak (Worth Study Series 1, 1994).

[13] P. Mukta, Upholding the Common Life. The Community of Mirabai (London 1994) 91.

[14] Vgl. Flavia's My Story ... Our Story of Rebuilding Broken Lives (Bombay 1984).

[15] Vgl. z.B. M. Kishwar, Safety is indivisible. The warming from Bombay Riots, und F. Agnes, Behrampada - A Beseiged Basti, in: Manushi Nr. 74-75, Januar - April 1993.

[16] The Broken Palmyra. The Sri Lankan Studies Institute Claremount (1990); Vgl. außerdem J. Merrit, The Battle for No Man's Land, in: The Observer 29 (1990) 46ff.

[17] G. Omvedt, Violence against Women. New Movements and New Theories in India (Kali for Women 1990).

[18] V. Shiva, The Violence of the Green Revolution. Ecological Degradation and Political Conflict in Punjab (Dehradun 1989).

[19] G. Dietrich, The World as the Body of God, in: Journal of Dharma, Bd. XVIII Nr. 3 (1993).

[20] Einige Aspekte des begrifflichen Rahmens, auf den ich hier zurückgreife, stammen aus der Frankfurter Schule und ihrer Diskussion um die Systemtheorie. Mein Kollege David Rajendran hat in seiner Dissertation einige Aspekte dieser Theorie auf indische Volksbewegungen übertragen. Ich beziehe mich hier teilweise auf Diskussionen mit ihm.

[21] Vgl. M. Shanti, Towards a Feminist Theology, und G. Dietrich, On Going Feminist Theology in South Asia, in: Kristu Jyoti Bd. 6 Nr. 2 (Juni 1990).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

GABRIELE DIETRICH

ist als Professorin an der Fakultät für Soziale Analyse am Tamilnadu Theological Seminary tätig und lehrt dort auch Feministische Theologie. Sie gehört zu den bekannten Aktivistinnen der Frauenbewegung und ist zur Zeit Vizepräsidentin von Pennurimai Iyakkam (Bewegung für Frauenrechte), in der sich Frauen aus dem informellen Sektor zusammengeschlossen haben. Aus Berlin stammend, lebt sie bereits seit 24 Jahren in Indien und besitzt die indische Staatsbürgerschaft. Anschrift: Tamilnadu Theological Seminary, Arasaradi, Madurai 625 016, Indien.

Rebecca S. Chopp

Evas Wissen

Vom Widerstand der Feministischen Theologie gegen herrschende männliche Erkenntnismuster

In vielen traditionellen männlichen Deutungen der Genesis bestand Evas großer Fehler in ihrem Willen zum Wissen. Aus christlicher Perspektive mußte ihr Wunsch, eine aktiv Handelnde zu sein und so in den erkenntnistheoretischen Wettbewerb einzutreten, als Sündenfall identifiziert werden. Ihr Wunsch nach Teilhabe an den Früchten des Baumes der Erkenntnis und die daraus resultierende Enttäuschung schufen von Beginn an ein problematisches Verhältnis zwischen Frauen und Wissen, zumindest aus der Perspektive einer männlichen Erkenntnistheorie.

Feministische Interpretationen dieser biblischen Schrift verweisen darauf, daß es andere Lesarten des Textes gibt. Ob aber die angstbesetzte Verbindung von Frauen und Erkenntnistheorie sich nun im Text selbst, in der Auslegung oder in beidem findet - die Tatsache bleibt bestehen, daß nach dem herrschenden männlichen Erkenntnismodell eine Frau als erkenntnissuchende Akteurin nicht nur moralisch verwerflich, sondern auch gefährlich war.

Diese Verbindung war so gefährlich, daß die Lösung einfach war: Haltet Frauen von Erkenntnis fern. Die geschichtlichen und kulturellen Bedingungen schienen schließlich die Frauen ganz natürlich im Haus zu halten, gebunden an das Gebären und Erziehen der Kinder. Auch aus der Tatsache, daß Frauen physisch kleiner seien und folglich ein «kleineres Gehirn» hätten, wurde gefolgert, daß Frauen als erkenntnissuchende Akteurinnen nicht in Frage kämen. Die geschöpfliche Ordnung verlangte von der unterlegenen Helferin des Mannes, zu Hause zu bleiben: Beschützt vom Wissen des Mannes, nahm sie als dessen Magd ihren Platz in der Schöpfungshierarchie ein.

Gemeinsam entwickelten Erkenntnisphilosophie und Theologie des Westens die Ansicht, daß Frauen natürlicherweise emotionaler und irrationaler wären, zur Hysterie neigten und ziemlich kindlich wären. Nur wenige neuzeitliche Theologen scheinen sich von dieser patriarchalischen Sicht entfernt zu haben. Schleiermachers «Weihnachtsfeier» (F.D. Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch [Darmstadt 1984]) zeigt Frauen, die mit ihren Erzählungen von Jesus näher an der grundlegenden religiösen Begeisterung liegen als die trockenen, abstrakten Ausführungen der Männer. Noch näher bei Jesus war für Schleiermacher nur das schlichte Vertrauen des Mädchens Sophie.

Schleiermacher und andere Ausnahmen stellten nicht wirklich die Trennung zwischen Frauen und Erkenntnistheorie in Frage. Sie benutzten diese nur als einen Weg, die Religion von den Grenzen neuzeitlicher Erkenntnistheorie zu befreien.

Feministische Theoretikerinnen und Theologinnen widersprechen nicht nur der Auffassung vom «gefährlichen» Verhältnis zwischen Frauen und Wissen, sondern auch der naturgegebenen Identifizierung von Erkenntnis als dem natürlichen Recht der Männer, zumindest dem einer bestimmten Gruppe von Männern. Feministinnen widerstehen dem herrschenden männlichen Erkenntnismodell als einer zum Nutzen der Männer gestalteten Angelegenheit. Der Begriff des männlichen Erkenntnismodells umfaßt zwei miteinander verknüpfte Inhalte. Erstens neigt diese Erkenntnistheorie dazu, weiße europäische Männer zu bevorzugen, indem sie bestimmte Wissensaspekte wie Autonomie und Objektivität in den Mittelpunkt stellt. Die Konsequenz dieser Feststellung ist offensichtlich: Die Erkenntnistheorie wird eingeengt, und viele Wissensarten werden abgewiesen. Zweitens wird die herrschende Erkenntnistheorie geschlechtlich geprägt, insofern Wissen (oder dessen privilegierte Teile) als männlich, Gefühl und Körper als weiblich konnotiert gelten. So wird zwischen Männern und Wissen eine natürliche Verbindung postuliert, während Frauen die weibliche Position des Körpers und der Gefühle übernehmen.

Der feministischen Kritik dieses männlichen

Erkenntnismodells geht es darum, herauszuarbeiten, wie es dazu kommen kann, daß eine bestimmte Art des Wissens als natürlich dargestellt wird, und es gleichzeitig verborgen bleibt, daß diese Beziehung dem Interesse, der Macht und dem Wissen einer bestimmten Gruppe von Männern nutzt. Feministische Theologinnen betonen, daß dieses Wissen nicht nur von einer bestimmten Gruppe der Männer erzeugt wurde, sondern auch einer bestimmten Gruppe von Männern nutzte. Es lag im Interesse dieser Gruppe, die «natürliche» Ansicht, nach der Frauen - und Farbige - unvernünftig, schwach im Denken, fremdbestimmt und unfähig zu abstrakten Reflexionen seien, aufrechtzuerhalten.

Feministische Theologinnen behaupten, daß das männliche Erkenntnismodell nicht jene universellen, abstrakten Wahrheiten erzeugt, die sie zu erzeugen vorgibt. Männlich geprägte Erkenntnistheorien bewirken - darin eher einer Ideologie vergleichbar - die Unterdrükkung und Herabwürdigung all jener, die sich vom weißen, privilegierten Mann, der das Wissen kontrolliert, unterscheiden. Eine männlich dominierte Theologie verkündet lautstark, daß ihre Erkenntnistheorie auf der reinen, abstrakten Vernunft beruhe, für alle Zeiten und Orte universelle Gültigkeit besitze und dabei weder von materiellen Umständen noch von irrationalen, gefühlsbetonten Ansprüchen beeinflußt werde. Feministische Theologinnen vermuten dagegen, daß das Erkenntnismodell nur der Verschleierung dient; es werden Theologien konstruiert, die diejenigen begünstigen, die sie verfassen. Sie dienen dazu, die zu unterdrücken, die - wegen ihrer materiellen Lage - solche Begünstigung nicht genießen. Damit behaupten feministische Theologinnen, daß das männliche Erkenntnismodell einer ideologischen Störung unterworfen ist. Ideologie geht es nicht um individuell begründete Wünsche oder Absichten. Sie bewirkt vielmehr, daß bestimmte Strukturen des allgemeinen Bewußtseins, die das Denken eines jeden einzelnen übersteigen, zum Ort und zur Quelle unterdrückerischen Denkens werden. So ist beispielsweise die ganz offensichtlich vertretene Auffassung, daß Frauen weniger schlau als Männer seien, in den wenigsten Fällen das Ergebnis individueller empirischer Forschung. Es wird uns vielmehr in den Medien gezeigt, wo Männer als Banker, Ärzte und Rechtsanwälte vorgestellt werden, Frauen dagegen von diesen Männern leben und höchstens die unbezahlte Arbeit des Saubermachens, Kochens und Kindererziehens erledigen.

Einer der bekanntesten Aufsätze zur Kritik des männlichen Erkenntnismodells ist Valerie Saiving Goldsteins Text «Die menschliche Situation. Ein weiblicher Standpunkt» (in: E. Moltmann-Wendel [Hg.], Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente [München/Mainz 1978] 152-173). Saiving berichtet über ihre Erfahrung aus einem Doktorandenseminar. Sie las Reinhold Niebuhr und Anders Nygren und deren Universaldeutung, daß Sünde mit Selbstbestätigung und Liebe mit Selbstlosigkeit zu tun haben. Saiving erkannte, daß Niebuhr und Nygren ihre universale Interpretation auf die Erfahrungen von Männern gründen. In ihrer Kritik hat Saiving der Erkenntnis Raum geschaffen, daß die Art der Erfahrung von Frauen sich von der der Männer unterscheidet und daß es für die Theologie nötig ist, die Erfahrungen von Frauen zu reflektieren. Ihr kurzer Artikel ist ein Juwel der feministischen Kritik: Männer (eine bestimmte Gruppe Männer) reflektieren ihre Erfahrung und erklären sie als allgemeingültig, aber dies hat mit der Erfahrung von Frauen (beziehungsweise einer Gruppe Frauen) nichts zu tun. Auch die feministische Kritik mußte erst lernen, den Begriff von der einen allgemeingültigen Erfahrung der Frau als Versuchung zu erkennen, die Logik bliebe dieselbe: Wissen spiegelt - gleich, ob bewußt oder unbewußt - die Wissende oder den Wissenden sowie seinen oder ihren sozialen Ort.

Die Theologen des männlichen Erkenntnismodells gehörten zu einer Klasse und einer Gemeinschaft, die im Westen sehr viel Macht besaß. Diese Klasse erachtete es als vorteilhaft, für eine universelle Erkenntnistheorie einzutreten, in der Wissen überall den gleichen Regeln gehorchte und ein nach diesen Regeln Wissender zugleich abstrakt und autonom war. Die feministische Ideologiekritik an dieser Politik besteht aus zwei grundlegenden und aufeinander bezogenen Teilen: einer Kritik des Universalismus des männlichen Er-

kenntnismodells und einer Kritik der Bevorzugung des abstrakten und autonomen Denkers.

Die westliche Erkenntnistheorie orientierte sich an einer objektivierbaren Vernunft – seiner Natur nach stand allgemeingültiges Wissens über den Wirren der Geschichte. Wissen, zumindest in der westlichen Moderne, konstituierte sich gegen Tradition und traditionelle Autoritäten. Wirkliches Wissen war dasjenige, das prinzipiell allen Menschen zu allen Zeiten und Orten zugänglich sein mußte. Eine solcherart universell gültige Erkenntnis konnte, abseits von der konkreten Geschichte, zur Beschreibung verschiedenster Denkstrukturen, Ontologien und Existentialismen benutzt werden. Solche Strukturen wurden gar als Referenzbegriffe für Gott benutzt; Gott wurde so der ontologische Grund, eine Bezugsgröße des Bewußtseins, ein Anknüpfungspunkt existentialer Strukturen.

Der zweite Aspekt feministischer Ideologiekritik gegenüber der männlichen Erkenntnispolitik hat zu tun mit der Autonomie des Wissenden und der damit verbundenen Abstraktheit des neuzeitlichen Wissens. Beim Subjekt im Sinn von Descartes lokalisiert sich Wissen im Bereich des Individuums, in seinen Bewußtseinsstrukturen und in seiner Fähigkeit des Beobachtens oder durch das individuell wirkende Naturgesetz, beziehungsweise den Willen. Theologen wie Tillich konnten mit vollster Überzeugung sowohl existentielle als auch essentielle Strukturen identifizieren! Außerdem war die Methodik der neuzeitlichen Theologie beherrscht von der Kategorie der Übereinstimmung mit und der Glaubwürdigkeit gegenüber dem allgemein menschlichen Erfahrungshorizont. Dieser allgemeine Erfahrungshorizont wurde erreicht auf dem Weg abstrakter Reflexion, die auf der Fähigkeit des Wissenden basiert, sich von der Geschichte, von Gefühlen und dem Körper zu lösen. Zwar mag ein solches Individuum auch am Leben seiner Gemeinschaft und Gesellschaft teilnehmen. Seine Beteiligung wird jedoch letztlich von der Vernunft geregelt – zumindest mag man dies hoffen –, und die steht über der Gesellschaft, der Geschichte und dem Körper.

Solche erkenntnistheoretischen Annahmen, so die Lesart der feministischen Kritikerinnen, werden auf den höchsten Wissenden, auf Gott, projiziert. Als der ganz Andere ist Gott so unberührt von Zeit und Raum. Als radikal monotheistischer ist Gott autonom und abstrakt. Gott ist der höchste Vater, und dieser hat, wie es die beliebte US-amerikanische Fernsehshow der fünfziger Jahre ausdrückte, immer recht. Mary Daly, deren Ideologiekritik in «Jenseits von Gottvater, Sohn & Co» (München 1978) die theologische Erkenntnislehre beinahe umkehrte, schlug dagegen vor: «Wenn Gott männlich ist, dann ist der Mann Gott.» Die feministische Kritik an dem männlichen Erkenntnismodell deckte die entscheidende Verknüpfung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie mit dem Begriff von der Absolutheit Gottes auf: Über beides war in der Sprache der Männer, die Macht über die Geschichte besitzen, zu reden.

Der feministische Widerstand gegen das männliche Erkenntnismodell umfaßt nicht bloß solche Kritik, sondern auch die Erarbeitung von gangbaren erkenntnistheoretischen Alternativen. Es lassen sich dabei zwei Entwicklungen der feministischen erkenntnistheoretischen Alternativen unterscheiden: die Theorie der Positionalität und der soziale Konstruktivismus. Die feministische Theorie der Positionalität behauptet, daß der Ort, den ein Mensch einnimmt, die Art seines Wissens bestimmt. Nach dieser erkenntnistheoretischen Ansicht mußten Frauen, über ihre Verschiedenheit von den Männern definiert, sowohl die Denkwege der Männer als auch die der Frauen erlernen. Dieses «doppelte Bewußtsein» gestattete es den Frauen zum einen, einen umfassenderen Sensus für Wissen zu entwickeln, der sie zum zweiten in eine vorteilhafte Beziehung zum Wissen brachte. Vorteilhaft ist dies Wissen nach Frauenart deshalb, weil es oft wertvoller und bedeutender ist. Wissen nach Frauenart bietet mit anderen Worten einen erkenntnistheoretischen Vorteil. Die Theorie der Positionalität tritt in einer Vielfalt von Spielarten auf, die von der Auffassung Mary Dalys, die dafür plädiert, daß das Wissen der Frauen ontologisch von dem der Männer unterschieden ist, bis hin zu eher romantischen feministischen Theologinnen, die vorschlagen, daß Frauen wesenhaft mehr

über Leben, Liebe oder gar Gott wissen, reicht. Während die Theorien der Positionalität leicht mit den Auffassungen der Ideologiekritik übereinstimmen, sind andererseits ihre Schwierigkeiten beinahe unüberwindbar. Die feministische Theorie der Positionalität nimmt an, daß alle Frauen gleich sind. Diese essentialistische Annahme (alle Frauen sind ihrem Wesen nach gleich) wird oft verbunden mit der Position der weißen Mittelklassefrauen aus der Ersten Welt, die davon ausgehen, daß Frauen anderer sozialer Bezüge genauso sind wie sie selbst. Zudem kehrt die feministische Theorie der Positionalität einfach die dualistischen Erkenntnismodelle um, indem sie nur denjenigen Wissensformen Wert beimißt, die sich in irgendeiner Weise als weiblich prägen lassen.

In den letzten Jahren hat die feministische Erkenntnistheorie sich in wachsendem Maß der sozial-konstruktivistischen Spielart zugewandt. Sozialer Konstruktivismus geht davon aus, daß die Erkenntnis selbst stets geschichtlich ist, stets von Macht und Interessen geprägt wird und offen ist gegenüber Veränderung und Transformation. Wissen wird gewonnen aus Traditionen der Vergangenheit, gegenwärtigen Strukturen und zukünftigen Möglichkeiten. In der sozial-konstruktivistischen Fassung feministischer Erkenntnismodelle speist sich Wissen aus drei Quellen oder sozialen Situationen: 1. Traditionen und Texte, 2. Erfahrungen und 3. Teilnahme an sozialen Bewegungen. Diese drei Elemente widersprechen sich nicht notwendig, und viele feministische Theologinnen verbinden sie in vielfältiger Weise. Andererseits tendieren die meisten feministischen Theologinnen dazu, ihr Erkenntnismodell von einer der drei Quellen her zu konzipieren und die beiden anderen erst nachträglich in ihr Konzept zu integrieren.

1. Traditionen und Texte. Wenn Wissen nicht länger im Kontext der reinen, abstrakten Vernunft zu situieren ist, bieten kulturelle und religiöse Traditionen einen Ort des Wissens, besonders in den tradierten Texten. Diese Form des sozialen Konstruktivismus ist gleichermaßen von der philosophischen Hermeneutik und der Kulturanthropologie beeinflußt. Da dieser Ansatz Wissen in tradierten Texten verortet, kann er leicht auf der christlichen Bereitschaft aufbauen, Wissen - und besonders geoffenbartes Wissen - in Schrift und Tradition zu finden. Aber da viele maßgebliche Texte der christlichen Tradition patriarchalische Bestimmungen und Sprache enthalten, müssen Feministinnen dieser erkenntnistheoretischen Voreingenommenheit entgegentreten. Einige begegnen dieser patriarchalischen Tendenz der christlichen Tradition, indem sie einen bestimmten Traditionsstrang zur wahren Tradition erklären. So argumentiert beispielsweise Rosemary Radford Ruether für eine prophetisch-befreiende Tradition, die den patriarchalischen Anteilen der Tradition zuwiderläuft. Andere Feministinnen gehen davon aus, daß die Tradition selbst eine Kritik des Patriarchats enthält. In «She Who Is» (dt.: Ich bin die ich bin) legt Elizabeth Johnson diesen traditionsfreundlichen Ansatz vor. Andere Feministinnen erweitern den Kanon der Tradition, indem sie Texte von Frauen vorstellen, die sich in einer entsprechenden erkenntnistheoretischen Situation befanden. In ihrem Buch «Black Womanist Ethics» behandelt Katie Cannon das Werk Zora Neale Hurstons, Howard Thurmans und Martin Luther Kings, um eine Ethik für schwarze Frauen aus einem erweiterten Begriff des Kanons zu entwickeln.

2. Rekonstruktion von Erfahrung. Feministische Theologinnen hatten oft den Wunsch, die Erfahrung von Frauen als die Quelle des Wissens herauszustellen. Wie bei der Theorie der Positionalität der Erkenntnismodelle wird hier oft behauptet, daß die Erfahrung von Frauen Wissensweisen hervorbringt, die einem männlich dominierten Erkenntnismodell nicht zugänglich sind. Eine solche Schlußfolgerung kann, wie ich bereits erwähnt habe, zu unüberwindlichen Problemen führen. Stimmen die Erfahrungen aller Frauen etwa überein? Sind die Erfahrungen der Frauen nur das Gegenteil derjenigen von Männern oder gar besser als diese (hier taucht wieder das Problem des Dualismus auf)? Gerade weil wir Erfahrung nicht essentialisieren wollen, muß es Möglichkeiten geben, Erfahrung als Erfahrung erkenntnistheoretisch signifikant werden zu lassen. Nicht umsonst behaupten die meisten Religionen, daß religiöse Erfahrung eine

wichtige Rolle bei der Erkenntnis des Göttlichen spielt. Also muß die Frage lauten: Wie kann Erfahrung erkenntnistheoretisch signifikant werden? Feministische Theologinnen, die solche Ansätze der sozialen Rekonstruktion vertreten, konzentrieren sich auf die Verschiedenheit der Erfahrungen, die Konstruktion der Erfahrung in der Sprache selbst und auf den fortdauernden Dialog verschiedener Erfahrungen. Susan Brooks Thistlethwaite in ihrem Buch «Sex, Race and God» sowie Ida Maria Isasi-Diaz mit «En La Lucha» bieten zwei völlig verschiedene Methoden des Redens von Erfahrung im Zusammenhang unterschiedlicher Erfahrungsweisen.

3. Teilnahme an sozialen Bewegungen. Die offenste Form konstruktivistischer Erkenntnismodelle findet sich bei denjenigen Feministinnen, die dazu tendieren, die erkenntnistheoretischen Begrifflichkeiten beiseite zu legen und die Zentralität der kritischen Theorie im Kontext einer befreienden Bewegung zu betonen. Eine kritische Theorie ist die Verfügbarmachung von Wissen zum Zwecke der Befreiung gemeinschaftlicher Überzeugungen und Handlungen. So versucht die kritische Theorie, Illusionen - wie beispielsweise die gesellschaftlich konstruierte Überzeugung, daß Männer natürlicherweise den Frauen überlegen seien - aufzudecken. Kritische Theorien zeigen auf, wie erkenntnistheoretische Diskurse herrschende Strukturen konstruierten: wie das Wissen von der natürlichen Überlegenheit der Männer und der natürlichen Unterlegenheit der Frauen die Unterdrückung der Frauen, einschließlich physischer Gewalt und Vergewaltigung, legitimierte. Zur Absetzung des Erkenntnismodells als zentraler Kategorie nimmt eine kritische Theorie ihren Ausgangspunkt bei der Realität gesellschaftlicher Unterdrückung und gesellschaftlichen Leidens und versucht zugleich, Ursachen, Funktion und strukturelle Vernetzungen, die solche Unterdrückung begleiten, aufzuzeigen und Veränderungsmöglichkeiten zu antizipieren. Die Vorstellungskraft, die gleichermaßen in Kritik und Transformation involviert ist, wird so zu einer zentralen Kategorie der kritischen Theorie. Feministische Theologinnen wie Elisabeth Schüssler Fiorenza und Rebecca S. Chopp befürworten die Ersetzung des erkenntnistheoretischen Primats durch die Methodik der kritischen Theorie.

Wie bereits erwähnt, überschneiden sich die drei Formen sozial-konstruktivistischer Erkenntnismodelle bei den meisten Denkerinnen. Es ist wichtig, die Erkenntnismodelle in ihrer Unterschiedlichkeit zu beachten, da «Wissen», je nach dem gewählten Ausgangspunkt - seien es Texte, Erfahrungen oder soziale Bewegungen - spezifische Bedeutungsgrenzen besitzt. Als Resümee können wir festhalten, daß allen feministischen theologischen Erkenntnismodellen zwei vorherrschende Strategien des Widerstands und der Subversion gegenüber den männlichen Erkenntnismodellen gemeinsam sind. Die erste Strategie des Widerstands und der Subversion besteht in der Leugnung des ahistorischen Charakters der Erkenntnistheorie, die damit von ethischen Aspekten abgelöst wurde. Es geht darum, Wissen in seinem geschichtlichen Kontext zu verorten und aufzuzeigen, daß es immer schon mit Interessen und Macht verbunden war. Im Rahmen dieser Strategie erhalten Wissen, Theorie und Vernunft einen ethischen Bezug. Die zweite Strategie des Widerstands und der Subversion gegen die männlichen Erkenntnismodelle besteht in einer starken Ausweitung der Definitionsgrenzen des Erkenntnisbegriffs, weg von der abstrakten Vernunft und hin zu einem vielgestaltigen Wissen, das körperliche, imaginative, dialogische und relationale Erfahrung einschließt.

Die erste Widerstands- und Subversionsstrategie hat zu tun mit der Überwindung des männlichen Erkenntnismodells und seinem Prinzip, daß Wissen, um wirkliches Wissen zu sein, von der Geschichte abgelöst werden muß, und zwar gleichermaßen im Hinblick auf den Typus des idealen Wissenden als auch im Bezug auf die Struktur der Vernunft. Wenn die männliche Erkenntnistheorie die Bedeutung der Abstraktion von der Geschichte favorisiert, verbinden sich feministische Theologien mit der gegenwärtigen Kritik darin, darauf zu bestehen, daß Wissen sich erst durch und in der Geschichte konstituiert. Damit werden zwei Ansprüche erhoben. Der erste betrifft die Realität des Wissens, die Tatsache also, daß wir erst durch die Ge-

schichte wissen können - wir sind durch die Grenzen geschichtlichen Wissens bestimmt, und gleichzeitig bietet uns dieses Wissen Möglichkeiten. Wissen wird stets in und durch geschichtliche und gruppenspezifische Traditionen konstruiert. Da Wissen immer geschichtlich verankert ist, muß auch das entsprechende Erkenntnismodell die ethische Verantwortung für seine Methoden und Konsequenzen übernehmen. Da Interesse und Macht stets mit Wissen verknüpft sind, ist das erkenntnistheoretische Projekt immer auch ein ethisches Projekt: Wer profitiert von diesem Wissen? Feministische Theologinnen bestehen sowohl auf der Tatsache, daß Wissen durch die Geschichte erworben wird, als auch auf der Behauptung, daß jede Erfahrung in einen gesellschaftlichen Kontext eingebettet ist. Deshalb ist Wissen weder universalisierbar noch stammt es von einem autonomen Wissenden. Wissen entsteht immer in einer gesellschaftlichen und gruppenspezifischen Situiertheit.

Die zweite Widerstands- und Subversionsstrategie hat zu tun mit der Ausweitung des Wissensbegriffes. Männliche Erkenntnismodelle gestatten zur Definition von Wissen nur abstrakte Strukturen; Wissen wird eingeengt auf eine bestimmte Form kognitiver Rationalität, die linguistischen und logisch-mathematischen Beschränkungen unterliegt. Feministische Theologien widersetzen sich einer solchen erkenntnistheoretischen Engführung. Feministische Erkenntnistheorie versucht, Wissen durch relationale, körperliche, intuitive und imaginative Erkenntnisvollzüge zu begründen. Gott zu kennen, bedeutet nicht bloß zu argumentieren und die Bedeutung Gottes im Rekurs auf menschliche Existenzbedingungen zu analysieren. Wir erleben Gott durch den Vollzug gemeinschaftlichen Handelns, durch körperliche Erfahrungen, durch Gedankenflüge. Kunst, Liturgie oder Beziehungen sind genauso wertvolle Orte des Wissens wie Texte, argumentative Diskurse und theologische Diskussionen.

Das Wissen Evas, so können Feministinnen berechtigterweise argumentieren, bedrohte das männliche Erkenntnismodell. Eva war gefährlich, weil sie den Wissenden in seiner Hybris und seiner Herrschaft zu entlarven drohte. Ihre Gefährlichkeit bestand aber nicht nur in dieser Entlarvung, sondern auch in der Dynamik ihres Wissens. Die Frucht ihrer Tätigkeit war die Ambivalenz einer Vielfalt der Wege zu Wissen, aber zugleich auch deren mannigfaltige Potentiale.

Literatur zum Thema

K. Cannon, Black Womanist Ethics (Atlanta 1988).
R.S. Chopp, Saving Work: Feminist Practices of Theological Education (Louisville, KY 1995).
A.M. Isasi-Diaz, En La Lucha, In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology (Minneapolis 1993).
E. Schüssler Fiorenza, But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation (Boston 1992).
E.A. Johnson, Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen (Düsseldorf 1994).
R. Radford Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie (Gütersloh 1985).
V. Saiving Goldstein, Die menschliche Situation: ein weiblicher Standpunkt, in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente (München/Mainz 1978) 152-173.
S. Brooks Thistlethwaite, Sex, Race, and God. Christian Feminism in Black and White (New York 1989).

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

REBECCA S. CHOPP

ist Professorin für Systematische Theologie an der Chicago Divinity School. Anschrift: University of Chicago, The Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Elizabeth E. Green

Das Denken der Geschlechterdifferenz und die Theologie

Seit einigen Jahren ist in Italien eine Diskussion im Gang, die die für die Erarbeitung einer autochthonen Feministischen Theologie nötigen Voraussetzungen schaffen könnte. Bisher mußten die wenigen Theologinnen, denen die Zusammenführung von theologischem Denken und feministischer Theorie ein Anliegen ist, sich vor allem auf die transatlantische Feministische Theologie stützen, deren Begriffe und Konzeptionen wir in ein nicht immer aufnahmebereites Erdreich zu verpflanzen suchten. Ohne dieses Erbe leugnen zu wollen, das für viele von uns immer noch von fundamentaler Bedeutung ist, sehen wir uns nunmehr einer Philosophie der Geschlechterdifferenz gegenüber, die aus einem Teil der Frauenbewegung in Italien hervorgegangen ist.

Es gibt jetzt also eine feministische Theorie italienischer Prägung, die von Theologinnen unterschiedlicher Konfession und verschiedener Fachbereiche aufgegriffen wird und die theologische Reflexion von Frauen voranbringt. In ganz Italien beginnt sich auf diese Weise ein Dialog zwischen Theologinnen und Philosophinnen zu entfalten, den beide Seiten wollen. Die Philosophin Adriana Cavarero zum Beispiel richtet, mit Bezug auf Gen 1,27: als Mann und Frau erschuf er sie, eine offene Einladung an die Theologinnen, über «die ursprüngliche Dualität [der Geschlechter] im Hinblick auf ihre unausgesprochenen Möglichkeiten»[1] nachzudenken; auf der anderen Seite bezeichnet die Theologin M. Cristina Bartolomei die Reflexion über die Geschlechterdifferenz als «einen Fragehorizont, in dem das Ganze ebenso wie das Ursprüngliche auf neue Weise sagbar wird», und insofern auch als eine «große Frage der Theologie» darstellt[2]. Im übrigen ist diese Denkrichtung selbst aufgeschlossen gegenüber dem Denken der Theologinnen aus den USA wie Mary Daly, Rosemarie Radford Ruether und Elisabeth Schüssler Fiorenza.

Ich möchte in diesem Beitrag auf einige Erfordernisse hinweisen, die sich aus der Begegnung zwischen der Philosophie der Geschlechterdifferenz und der Theologie in Italien ergeben. In einem ersten Abschnitt gehe ich kurz auf die Prämissen des Denkens der Geschlechterdifferenz ein; dann beschreibe ich, wie in dieser Denkrichtung der Zugang zum Göttlichen gesehen wird; an dritter Stelle möchte ich herausstellen, wie die Theologinnen aus Italien darauf eingehen; abschließend werde ich die beiden Diskurse in diesem Dialog näher charakterisieren.

1. Die Prämissen des Denkens der Geschlechterdifferenz

Das Denken der Geschlechterdifferenz, mit dem ich mich in diesem Beitrag befasse, wurde erarbeitet von DIOTIMA, einer Gruppe von Philosophinnen, die sich 1983 zusammengeschlossen haben; Bezugspunkt der Gruppe ist das Werk der Philosophin, Linguistin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray aus Frankreich. DIOTIMA hat sich sehr eingesetzt für die Übersetzung und Verbreitung ihres Denkens in Italien, so daß Luisa Muraro sagen kann: «Es gibt kein Land in Europa, Frankreich eingeschlossen, in dem Irigaray besser bekannt, rezipiert und verarbeitet würde.»[3] Muraro, die tragende Säule von DIOTIMA, weist auch darauf hin, daß sie persönlich erst Irigarays Schriften dazu «autorisiert hätten ..., die theologische Sprache für das Unternehmen zu nutzen, die weibliche Erfahrung sagbar zu machen»[4].

Unter den Prämissen dieses Denkens muß erstens die große Bedeutung des Symbolischen genannt werden; damit ist die Fähigkeit der Frauen gemeint, der Wirklichkeit einen Namen zu geben, sie zu deuten - mit dem Titel eines Buches von DIOTIMA: «die Welt zur Welt zu bringen». Unsere Freiheit spielt sich in diesem symbolischen Bereich ab; es geht um die Art, wie wir uns selbst und die Welt

wahrnehmen, bzw. darum, was die angelsächsischen Frauen mit *power of naming* bezeichnen. Der symbolischen Welt Priorität einräumen heißt aber nicht, an den realen Bedingungen der Frauen kein Interesse zu haben; dazu ist der Zusammenhang von symbolischer und gesellschaftlicher Ordnung viel zu eng: «Die Interpretation der Welt ist ein Teil der Transformation der Welt.»[5]

Zu den Prämissen zählt zweitens das Bewußtsein, daß die Interpretation der Welt, wie sie in Philosophie (und auch in der Theologie) erfolgt, durch ein männliches Subjekt vorgenommen wird; indem dieses aus seiner geschlechtlichen Voreingenommenheit der Wirklichkeit Namen gibt, erhebt es sich zum allgemeinen unparteiischen Subjekt; und da es sich das Recht anmaßt, auch im Namen der Frauen zu sprechen, schließt es sie aus dem Diskurs aus mit der Folge, daß «die weibliche Erfahrung ... der Möglichkeit des sinngebenden Selbstausdrucks beraubt ist»[6].

Die dritte Prämisse lautet: «Die menschliche Natur ist zwei.»[7] Jedes menschliche Wesen ist geschlechtlich differenziert, ist entweder männlich oder weiblich; weder das eine noch das andere Geschlecht kann daher die Ganzheit des Menschengeschlechts zum Ausdruck bringen. Diese einfache Tatsache, die für alle offen vor Augen liegt und ohne die die Welt nicht länger bestünde, ist jedoch nicht entsprechend bedacht worden. «So kam es, daß der sich darbietenden Geschlechterdifferenz vom Denken kein Sinn gegeben wurde: Diese Blindheit hatte ihre Unsichtbarkeit bewirkt.»[8] Diese Lücke will die Reflexion über den Unterschied der Geschlechter schließen; sie macht die sexuelle Partialität aussagbar, wobei auf die eine oder andere Art das Göttliche ins Spiel kommt.

2. Die Differenz und das Göttliche

Im komplexen und nicht immer homogenen Denken der Differenz sind für Theologinnen zwei Aspekte von besonderem Interesse: Der erste Aspekt bezieht sich auf die Vergöttlichung des weiblichen Geschlechts, der zweite auf die Gestalt der Mutter als Quelle der symbolischen Kompetenz der Frauen.

Nach der bekannten Abhandlung «Göttliche Frauen» von Irigaray, die in Italien von A. Butarelli noch vertieft wurde[9], können die Frauen ihrer sexuellen Partialität, ihrem Frau-Sein, nur im Horizont der Transzendenz einen Sinn geben. Mit anderen Worten, die individuelle Begrenztheit kann es nicht ohne ein Unbegrenztes geben, das, indem es uns unsere Grenze bewußt macht, uns an die Wirklichkeit verweist. Für Feuerbach, auf den diese Autorinnen sich berufen, ist die Gestalt Gottes Ergebnis einer Projektion der männlichen Eigenschaften von seiten der Männer und hat die Funktion, den Individuen in ihrem Werden als Orientierung zu dienen. Aus diesem Gott sind aber die Werte und Bestrebungen des weiblichen Geschlechts ausgeschlossen, und so haben die Frauen, wenn sie nicht Männliche werden wollen, keine Möglichkeit, sie selbst zu werden. Was dem Werden der Frauen fehlt, ist eine Gott-Frau, die einerseits die Selbsttranszendenz der Frauen erlauben und andererseits dieser Transzendenz Grenzen setzen würde. Damit Frauen sich selbst bejahen und sich verwirklichen können, ist es deshalb unumgänglich, eine weibliche Gottheit zu benennen, gewissermaßen eine Gottheit nach unserem Bild und Gleichnis zu schaffen. Nur wenn Gott sich ins Weibliche inkarnieren kann, sagt Irigaray, können Frauen göttlich werden.

Auch Luisa Muraro hat die Absicht, für die Frauen den Platz freizuräumen, den der männliche Gott und seine Surrogate (der Vater, der Mann, die Söhne, der Papst, der Pfarrer) besetzt haben und damit die Frauen an ihrer Deutung der Wirklichkeit hindern. Muraro will aber nicht eine Göttin an die Stelle des männlichen Gottes setzen, sondern die reale Mutter. Und tatsächlich ist es die Mutter (und nicht der Vater), die dem Sohn oder der Tochter sowohl (mit dem Körper) das Dasein wie auch (mit der Sprache) die Fähigkeit gibt, dieses Dasein zu deuten. «Genauer gesagt behaupte ich, daß das Körper-Sein (oder -Haben) und das Wort-Sein (oder -Haben) sich *gemeinsam* bilden, und daß das Werk der Mutter gerade in diesem *gemeinsam* besteht.»[10] Um eine weibliche symbolische Ordnung zu schaffen, müssen sich die Frauen deshalb mit der realen Mutter versöhnen. Es

stimmt zwar, sagt Muraro, daß die reale Mutter in der Aufgabe, eine symbolische Ordnung zu schaffen, von anderen ersetzt werden kann, auch von Gott, aber letztlich dienen solche Ersetzungen dazu, die Mutter wieder in ihr Recht einzusetzen. Frauen wie Wilhelmine von Böhmen, Teresa von Avila und Simone Weil - im Denken der Geschlechterdifferenz Beispiele für freie Frauen - können uns bei dieser Aufgabe (der Benennung der weiblichen Erfahrung und des Göttlichen durch die Frauen, Anm. d. Red.) helfen. Sie hatten zwar - ohne männliche Vermittlung - einen direkten Bezug zur Transzendenz, aber sie sollen uns nicht zum Göttlichen führen, sondern dazu, uns mit der realen Mutter zu versöhnen. Aus dieser Versöhnung gewinnen wir nicht nur unsere symbolische Kompetenz, sondern auch die Fähigkeit, das Ansehen der anderen Frau anzuerkennen. Auf diese Weise versucht das Denken der Differenz auch der Verschiedenheit der Frauen Ausdruck zu geben. Aus dem Denken der Differenz resultieren so zwei Projekte, das eine bezieht sich auf die Vergöttlichung des weiblichen Geschlechts, das andere auf die Mutter als Fundament einer weiblichen symbolischen Ordnung. Diese beiden Linien, die schon bei den Frauen - oft Mystikerinnen -, die in die Ahnenreihe von DIOTIMA Aufnahme gefunden haben, aufeinander treffen, werden dann in der theologischen Reflexion verbunden.

3. Theologie der Frauen und das Denken der Geschlechterdifferenz

Das Projekt der Philosophie der Differenz, auf weibliche Art vom Göttlichen zu sprechen, trifft sich mit einem der Ziele, das die Feministische Theologie immer angestrebt hat: weibliche Bilder für Gott zu finden. Wie nehmen nun die italienischen Theologinnen die Herausforderung auf, die sich aus dem Denken der Differenz über das weibliche Göttliche ergeben?

Eine Tendenz weist in Richtung der Vergöttlichung Marias. Ivana Ceresa geht aus von der Erfahrung, daß das einzige Göttliche, das im täglichen Leben erkannt werden kann, eine Frau ist, da Gott allzu unzugänglich erscheint; mit der «Theótokos» beginnend, unterlegt sie den Mariendogmen einen völlig neuen Sinn und macht aus Maria eine unabhängige göttliche Gestalt. Es ist in erster Linie die Mutterschaft Marias, für die Ceresa sich interessiert; daß die Männer dazu gekommen sind, Maria den Titel «Mutter Gottes» zu geben, verdient eine aufmerksame Reflexion von seiten der Frauen. Ceresa will Maria sehen als «die Frau, zu der Gott geworden ist, als sie sich als Mensch dachte»[11]. Ceresa sucht Maria von Christus loszulösen und sie dem Geist anzunähern, dessen Inkarnation sie sein könnte. In einem Land wie Italien, wo der Konfessionalismus in der Theologie immer noch eine fundamentale Rolle spielt, ist es - wie die protestantische Theologin Letizia Tomassone im Blick auf Maria betont - «die Frage, wo man sich überhaupt ansiedelt»[12]. Es besteht kein Zweifel, daß die Madonna «eine symbolische Konnotation» hat, die «unbedingt neu gelesen werden muß», aber stimmt es auch, wie Ceresa überzeugt ist, daß wir «von der Mariologie nichts zu befürchten haben»[13]? Die Diskussion ist offen, aber daß Ceresa die Mariologie von Leonardo Boff positiv wertet, scheint mir doch ein kleines Alarmsignal zu sein, was die Implikationen dieses Vorschlags betrifft. Denn Boff nimmt ein in der Feministischen Theologie überholtes androgynes Modell auf, das die Komplementarität der Geschlechter beinhaltet, die von der Philosophie der Differenz abgelehnt wird[14].

Cettina Militello, Dozentin der Mariologie, macht einen grundsätzlichen Einwand gegenüber dieser Argumentation und auch gegen die Feuerbach-These von DIOTIMA: «Je mehr man der Frau auf der Ebene des Ideals einräumt, um so mehr erniedrigt man sie auf der Ebene der Wirklichkeit.»[15] Mit anderen Worten, das Denken der Differenz führt dazu, die alten Stereotypen des patriarchalischen Weiblichen neu aufzulegen. Auf der einen Seite befürchtet Militello, daß Maria wieder dazu benutzt wird, um die Frau mit der Mutterschaft oder ihrer biologischen Besonderheit zu identifizieren; auf der anderen Seite befürchtet sie, daß die Verweiblichung des Heiligen Geistes und die Bevorzugung der Mystik dazu führen, den Frauen eine unlogische

Sprache zuzuschreiben und ihnen die Fähigkeit zum vernünftigen Denken abzusprechen. In deutlichem Gegensatz zur Philosophie der Differenz will Militello aber auch den Männern nicht den symbolischen Reichtum vorenthalten, den ihnen Maria anbietet: «Sich auf die archetypische Weiblichkeit der Mutter Gottes zu berufen, heißt das womöglich, sie der ganzen Menschheit, Männern wie Frauen, als Vorbild des Glaubens und der Nachfolge vorzuenthalten?» [16]

Wir treffen bei diesen Theologinnen zwei gegensätzliche Positionen an. Ceresa übernimmt Feuerbach in der Lesart der Irigaray (je mehr ich Frau werde, um so weniger ist Gott ein Mann), die Militello zurückweist [17]. Für Ceresa bietet die Philosophie der Differenz einen Schlüssel, die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, ihre Unbefleckte Empfängnis und die Himmelfahrt so zu lesen, daß aus Maria eine weibliche Inkarnation der Gottheit für die Frauen wird. Dieser interpretatorische Kunstgriff (der zum Teil an schon bei Frauen vorhandene Auffassungen anknüpfen kann) führt entweder dazu, daß aus Maria ein Quell der weiblichen Freiheit wird, oder, was Militello befürchtet, daß die Frauen (unter dem zufriedenen Blick einer männlich geprägten Kirche?) wieder auf die Mutterschaft festgelegt werden. Im Unterschied zum Denken der Differenz folgt Militello einer anderen Auslegungsmethode: Wie die Frauen in die sexuierte Partialität des Sohnes Gottes «eingeschlossen» sind, so sind die Männer eingeschlossen in die sexuierte Partialität Marias. Wenn die Frauen dank des Sohnes Gottes in der Inkarnation einbegriffen sind, können «auch» die Männer dank Maria Anteil gewinnen an der Vollkommenheit des Menschseins. Aber wenn man wie Militello auf die emanzipatorische Komponente der Mariologie setzt, muß man zulassen, daß noch einmal das Schema wiederholt wird, wonach das Männliche in der Lage ist, das Göttliche zu repräsentieren, während das Weibliche immer nur das Menschliche dekliniert. Im Dialog mit der Philosophie der Differenz will Ceresa also die traditionelle Mariologie einsetzen, um ihre Grenzen zu überschreiten, indem sie das Weibliche in Gott projiziert, während Militello befürchtet, daß ein solches Manöver die Frauen mit dem Körper identifiziert und ihnen den Logos abspricht. Im Wunsch, einerseits auf weibliche Art von Gott zu sprechen, andererseits aber die Geltung des Logos für die Frauen anzunehmen, habe ich die Philosophie der Differenz verwendet, um das göttliche Wort auf weibliche Art zu deklinieren. Wir haben gesehen, daß für Muraro die Sprache nicht eine Gabe von seiten des Vaters ist (der das Kind in die symbolische Welt einführt, indem er es von der Mutter trennt), sondern von seiten der Mutter, die in sich Wort und Körper vereinigt. Das Christentum hat die Relation zwischen Wort und Wirklichkeit in den drei Momenten der Schöpfung, der Inkarnation und der Neu-Schöpfung (mittels des Logos) immer auf männliche Art dekliniert; diese Relation kann aber - dank einer Korrelation zwischen der Philosophie der Differenz und der weisheitlichen Tradition der Schrift - auch auf weibliche Art ausgedrückt werden, und zwar mittels der Sophia. Man kann also, heißt dies, die theologische und christologische Tradition auch so lesen, daß nicht von vornherein die Vermännlichung der Sophia als ausgemacht gilt, sondern daß man, ausgehend von der Sophia, eine Verweiblichung sowohl Gottes wie des Christus wagt.

In dieser Lesart nimmt Gott, von der Sophia her gelesen, die Stelle der realen Mutter ein, die Muraro als Fundament der weiblichen symbolischen Ordnung sieht. Auch die Ahnenreihe der Frauen in der Bibel kann dabei helfen, zu diesem Gott zurückzugelangen. Ein vertieftes Studium der weisen Frauen in 2 Sam zum Beispiel zeigt, daß ihre symbolische Kompetenz diese Frauen dazu befähigte, die Wirklichkeit umzugestalten. Ihre Autorität war nicht nur mütterlichen Ursprungs, sie war auch Frucht einer unterschiedlichen Auffassung von Gott, die in einer späteren Traditionsbildung ausdrücklich als weiblich begriffen wurde [18]. Die Theologinnen sind sich allerdings dessen bewußt, daß die Verweiblichung Gottes, die meiner Meinung nach notwendig ist, nicht genügt. Sie ist ein Schritt im Zuge der Entmännlichung Gottes, die, wie manche meinen, die Entsexuierung Gottes zum Ziel hat. Eine solche Entsexuierung ist für unterschiedliche Interpretationen offen. Tomassone

warnt vor einer bloßen und einfachen Ersetzung des Vater-Gottes durch eine Mutter-Göttin. Nötig ist es, «die Struktur Gottes zu verändern»; wiedergewonnen werden muß, in der Tradition von Eckart und Tillich, der Gott jenseits Gottes, der jedes Gottesbild in Frage stellt[19]. Für Militello heißt Entsexuierung Grundlegung der Reziprozität, auf der ihr ganzes Denken gründet, nicht - wie bei Boff - sexuell entstellt, sondern in den trinitarischen Relationen[20]. Die Philosophie der Differenz, derzufolge es Entsexuiertes, Geschlechtsloses nicht gibt, ist diesem theologischen Vorschlag gegenüber recht ratlos; eine solche Reaktion ist ein Indiz für den Abstand, der die beiden Projekte trennt; dieser Abstand muß, ungeachtet der gegenseitigen Befruchtung von Theologie und Philosophie, zur Kenntnis genommen werden.

4. Gemeinsame Sprache - unterschiedliche Diskurse?

Es ist kein leichtes Unterfangen, in den verschiedenen Veröffentlichungen der Philosophie der Differenz die genaue Bedeutung des Wortes «Gott» oder der Begriffe «göttlich» oder «Transzendenz» anzugeben. Bei der Lektüre der Texte der Irigaray zum Beispiel versteht Muraro «Gott» als «weibliche Freiheit». Sie schreibt dazu: «Ich weiß nicht, ob und wie sehr mich Gott interessiert, was mich aber brennend interessiert, ist, was weibliche Freiheit ist, und die Größe dieses Interesses bringt mich unter anderem dazu, mich mit Gott zu beschäftigen, weil ich meine, daß dies sinnvoll sein könnte.»[21] Eine solche Auffassung scheint mir nicht illegitim zu sein, wenn entsprechend der These von Feuerbach, die Irigaray und andere übernehmen, unter dem Göttlichen eine symbolische Konstruktion verstanden wird, die den Frauen dazu verhilft, sich selbst zu verwirklichen. Außerdem warnt uns Muraro vor dem Versuch, Gott an die Stelle der Mutter zu setzen; denn wir wüßten zu wenig «über die Art und Weise, in der Gott (und die Liebe) einer Frau den Standpunkt der Ursprünge zurückgeben könnten, vorausgesetzt, sie geben ihr wirklich diesen zurück und nicht eine männliche Sichtweise. Dagegen wissen wir viel, sehr viel über die Art und Weise, in der sie ihn den Männern zurückgeben»[22]. Zwar weiß Muraro, daß dies bei der engen Verquickung von Göttlichem und Männlichem ein gewagtes Unternehmen ist, aber als Theologin will sie - unter Heranziehung der Philosophie der Differenz - auf dem «recht wenig» aufbauen, um «mehr» ans Licht zu bringen. In diesem Sinn kann man die Sache so sehen, daß die Theologinnen einen ehemals religiösen, jetzt aber weltlichen Diskurs in die Theologie - besser: wieder in die Theologie - übernehmen. Begriffe christlicher Herkunft wie Dankbarkeit, Erkenntlichkeit, Vertrauen, die die Philosophie der Differenz mit Bezug auf die Mutter oder andere Frauen verwendet, werden also von den Theologinnen wieder aufgegriffen, um von der Beziehung zu Gott zu sprechen.

Auf der anderen Seite aber besteht in der der Philosophie der Differenz gegenüber aufgeschlossenen Theologie die Möglichkeit, weibliche Freiheit und Gott zu verbinden. Hier besteht die Gefahr, die Wirklichkeit Gottes auf die weibliche Freiheit zu reduzieren. Paradoxerweise ist es auch hier Muraro, die sich gegen die Säkularisierung der Transzendenz ausspricht und - zusammen mit anderen Kolleginnen der DIOTIMA-Gruppe - eine Ahnenreihe von Frauen aufstellt, in der wir Frauen finden, die nicht nur einen ausgeprägten Sinn für das Göttliche, sondern, wie ich sagen möchte, auch für Gott haben.

Die Theologinnen, die mit der Philosophie der Differenz den Dialog begonnen haben, treffen also auf einen Diskurs, der schon eine - allerdings zwiespältige - religiöse Bedeutung hat. In beiden Diskursen werden Gott und weibliche Freiheit verbunden, aber in unterschiedlicher Perspektive und mit unterschiedlichem Nachdruck. Während die Philosophie der Differenz auf eine Vergöttlichung des weiblichen Geschlechts abzielt, geht es der Theologie eher um die Verweiblichung Gottes; während die Philosophie der Differenz die religiöse Sprache verwendet, um von der realen Mutter zu sprechen, eignet sich die Theologie die Sprache der DIOTIMA über die Mutter an, um von Gott zu sprechen. Aufgrund der gemeinsamen Sprache tritt die Unterschiedlichkeit der beiden Diskurse nicht immer klar hervor, sie wird aber gelegentlich

deutlich formuliert, und zwar sowohl von seiten der Philosophie wie auch der Theologie. Muraro zum Beispiel weiß sich den Frauen nahe, die sich für die Freiheit der Frauen in ihrer Kirche engagieren, sie spricht aber auch klar aus, daß es jetzt für das Christentum zu spät ist, eine Religion solcher Freiheit zu werden[23]. Die Protestantin Spano andererseits, die in der Philosophie der Differenz ein nützliches Instrument für die Theologie sieht, das Heil anzusagen, das uns von außen zukommt, ist der Ansicht, daß in diesem Denken «Soteriologie und das Symbolische sich überschneiden können»[24].

Ich habe in diesem Beitrag einige Strömungen skizziert, die in Italien aus dem Dialog zwischen einer Philosophie der Geschlechterdifferenz und einer Theologie, die von Frauen ausgeht, erwachsen sind. In ihrem Buch «Dissonanze» lädt Rosy Braidotti uns ein, nicht mehr Zeit in sinnlosen Vergleichen zwischen dem Feminismus französischer Prägung und dem Feminismus im angelsächsischen Sprachraum zu verlieren[25]. Was dies betrifft, bin ich überzeugt, daß die Debatte, die in Italien in Gang gekommen ist, aus einem umfassenden Vergleich mit der Feministischen Theologie nur Nutzen ziehen kann, ich bin aber ebenso überzeugt, daß die Feministische Theologie alles gewinnen kann, wenn sie aufmerksam die fruchtbare Debatte verfolgt, die in Italien zwischen der Theologie und der Philosophie der Geschlechterdifferenz begonnen hat.

[1] A. Cavarero, Per una teoria della differenza sessuale, in: DIOTIMA, Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz(Wien 1989) 94.

[2] M.C. Bartolomei, Progetto Donna, Nr. 2-3 (1989) 10, zitiert bei M. Grazia Fasoli, Donne e teologia, in: Gli specchi delle donne (Mailand 1994) 18.

[3] F. Bezzi/L. Tomassone, Intervista a Luisa Muraro, in: Gioventù Evangelica 41 (1991) 13.

[4] L. Muraro, La nostra comune capacità di infinito, in: DIOTIMA, Mettere al mondo il mondo (Mailand 1990) 74.

[5] L. Muraro, Tre lezioni sulla differenza sessuale (Rom 1994) 73.

[6] L. Muraro, Die symbolische Ordnung der Mutter (Frankfurt a.M. 1993) 94.

[7] L. Irigaray, Amo a te (Turin 1993) 42-49.

[8] Cavarero, aaO. 101.

[9] L. Irigaray, Göttliche Frauen, in: dies., Genealogie der Geschlechter (Freiburg 1989) 93-120; A. Buttarelli, Dio personale e genere femminile, in: Ivana Ceresa (Hrsg.), Donne e divino (Mantua 1992) 44-50.

[10] L. Muraro, Die symbolische Ordnung der Mutter, aaO. 114.

[11] I. Ceresa, Dire Dio al femminile, in: Donne e divino, aaO. 40.

[12] L. Tomassone, Il paradosso della libertà, in: Quaderni di Agape 24 (1994) 35.

[13] AaO. 17.

[14] L. Boff, Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung (Düsseldorf [2]1987).

[15] C. Militello, Donna in questione (Assisi 1992) 255.

[16] AaO. 260.

[17] Militello, aaO. 40.

[18] E. Green, Parole di donne, in: Filosofia donne filosofie (Lecce 1994) 413-422; Donne sagge, in: Rivista biblica (1996).

[19] La Trascendenza nella teologia cristiana classica, in: Ceresa, aaO. 114.

[20] AaO. 247ff.

[21] Bezzi, aaO. 17.

[22] L. Muraro, Die symbolische Ordnung der Mutter, aaO. 64.

[23] L. Muraro, La libertà femminile alleata con Dio, in: Gioventù Evangelica 41:127 (1991) 31.

[24] F. Spano, Tra emancipazione e libertà femminile, in: Gioventù Evangelica 44:142/143 (1993) 30.

[25] Braidotti, Dissonanze (Mailand 1994) 251.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

ELIZABETH E. GREEN

geb. in England, lebt und arbeitet in Süditalien. Sie ist Pastorin der Baptisten. Ihr Doktorat in Theologie erwarb sie an der Päpstlichen Universität von Salamanca in Spanien. Sie hat an der Fakultät der Baptisten in Rüschlikon in der Schweiz und an der Fakultät der Waldenser in Rom Feministische Theologie gelehrt. Publikationen u. a.: E le vostre figlie profetizzeranno, in: A. Valerio (Hg.), Donne, potere e profezia (Neapel 1995); The Transmutation of Theology. Ecofeminist Alchemy and the Christian Tradition, in: E. Green u. M. Grey (Hg.), Ökofeminismus und Theologie (Mainz/Kampen 1994); Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia (Turin 1992). In Vorbereitung ist eine Publikation über den pastoralen Dienst von Frauen in den evangelischen Kirchen. Anschrift: Chiesa Cristiana Evangelica Battista, C. P. 60, I-70024 Gravina in Puglia, Bari, Italien.

Marcella Althaus-Reid

Die Anstößigkeit ihrer Lehre

Bemerkungen zu einer *Cuceb*-Lehre der Feministischen Theologie in Europa

«*Cuceb* bedeutet Revolution, wörtlich übersetzt ‹Eichhörnchen› (das sich um sich selbst dreht). Dann wird das Ende des Bettelns und der Habgier erreicht sein[1]».

Das Volk der Maya in Lateinamerika verwendete das Wort *Cuceb* zur Bezeichnung dessen, was wir heute in etwa als Revolution übersetzen würden. Wörtlich übersetzt bedeutet *Cuceb* «Eichhörnchen» und stellt als solches ein Symbol gesellschaftlicher Veränderungen und schneller Richtungswechsel dar, die häufig schwer vorauszusagen sind. Vielleicht sind die Bewegungen eines Eichhörnchens auch eine Metapher für die geschichtliche Unvermeidlichkeit solcher Veränderungen.

Theologie zu lehren als Teil eines Prozesses, Theologie zu treiben, ist auch ein *Cuceb*. Nur wenn das Theologie-Lehren das Bewußtsein für die Bewegung und die Dringlichkeit verliert, das die Veränderungen in unserer geschichtlichen Zeit mit sich bringen, treiben wir Theologie nicht länger als Teil einer unausweichlichen, wagemutigen Verwirklichung von sozialer Umwandlung. In diesem Fall lehren wir anstelle von Theologie die Geschichte der Ideen, die jedoch ihrer Konkretheit, d.h. der materiellen Umstände, die die Ideen ursprünglich hervorgebracht haben, beraubt ist. Nur dadurch, daß wir unsere Erfahrungen im Leben umsetzen und zu einem Denken über Gott in Beziehung bringen, kann ein wirkliches Lehren, das Aktion und Reflexion in sich vereint, stattfinden. Das «Ende des Bettelns und der Habgier», das Cardenal anspricht, wartet auf unsere praktische Umsetzung, nicht auf unsere Billigung oder Rechtfertigung einer theologischen Orthodoxie, die in keiner Beziehung mehr zu unserem Leben steht.

Militärische Expeditionen kontra gelebte Theologie

Als Theologin, die aus der «Dritten Welt» stammt, aber in Europa unterrichtet, hat mein Hauptanliegen immer in der Beantwortung der Frage bestanden, wie es möglich ist, eine Theologie zu treiben, die nicht einfach eine aufsteigende Tätigkeit sein soll, d.h. eine Art von militärischer Expedition von der Küste in das Landesinnere, die durch ihre Aufwärtstendenz gekennzeichnet ist. Ich verwende hier bewußt eine Metapher aus dem militärischen Bereich, da sie das ganze für den gegenwärtigen theologischen Lehrprozeß typische Ethos veranschaulicht, das ich vermeiden möchte. Die militärische Ausbildung beinhaltet einen Prozeß des Disziplinierens und der Homogenisierung, der keinen Raum für Verhalten läßt, das von der herrschenden Ideologie, auf der die Lehre basiert, abweicht. Sie impliziert außerdem ein Bankierssystem der theologischen Ausbildung, das die eigentliche Erfahrung der StudentInnen und die generativen Themen der Gemeinschaft der StudentInnen, die einen fundamentalen Teil ihres eigenen Prozesses des Theologietreibens bilden sollten, außer acht läßt. Wie sollen denn Theologen zu Theologen werden, wenn nicht durch das Theologietreiben? Die methodologische Frage betrifft hier die Domestizierung von StudentInnen, in der Theologie eine rechte Orthodoxie statt einer authentischen Orthopraxis zu vertreten.

Die Geographie des Prozesses unseres Theologietreibens in der akademischen Welt Europas ist jedoch noch komplexer. Wenn wir versuchen, eine Art des Theologietreibens als Sonderfach in unserem Lehrplan von der Küste, d.h. von der Peripherie der «Ersten Welt», in das Zentrum zu bringen, also ein derart exotisches Produkt wie z.B. Feministische Theologie, Womanistische Theologie oder Mujerista-Theologie zu lehren, dann sind unsere Möglichkeiten begrenzt. Die Aufgabe für Theologinnen aus der Dritten Welt in Europa besteht darin, auf diesem Kontinent

eine Feministische Theologie der «Dritten Welt» *zu treiben* und darin die Probleme und Herausforderungen der Gesellschaft, in der wir leben, einfließen zu lassen.

Diese Art, Theologie zu treiben und zu lehren, wird die gegenwärtig bestehende Entfremdung zwischen der akademischen Welt und den Gemeinden sowie zwischen der Feministischen Theologie als Forschungsgebiet und dem Alltag der Frauen in unseren Städten aufheben. Die diesem Prozeß zugrundeliegende Absicht besteht darin, neu zu definieren, was Theologie ist, wer der/die Theologe/in ist, und seine/ihre Rolle in der Gesellschaft neu zu bestimmen. Wir wollen nicht nur mit unseren StudentInnen und Gemeinden eine integrative Form der Theologie betreiben, sondern auch die neuen Generationen von Frauen in unseren Kirchen lehren, daß mehr als Titel, Veröffentlichungen und eine Anstellung an der Universität dazugehört, um Theologin zu sein. Theologin zu sein, ist eine prophetische Berufung, und kein Mensch kann für sich allein Theologe/in sein, dazu bedarf es immer einer Gemeinschaft. Wir müssen Theologie *tun*, indem wir eine Gemeinschaft *sind* und uns an der Arbeit von Frauenbewegungen beteiligen.

Eine «Punkt»-Theologie

Gustavo Gutiérrez sagte einmal, daß es, wenn wir über «Befreiungstheologen» reden, klar sein muß, daß wir über *Theologen* reden. Punkt[2]». Wir müssen die Gettobildung von Theologien vermeiden. Feministische Theologie ist Theologie - Punkt. Es ist eine Theologie mit einer klaren Option für das Subjekt ihrer Reflexion, die Frau. Für einige von uns beinhaltet sie außerdem eine Option, mit armen Frauen Theologie zu treiben, unabhängig davon, wo wir leben, in Lateinamerika oder in Europa, denn Armut läßt sich nicht nur wirtschaftlich definieren, sondern auch im Hinblick darauf, daß Frauen in vielen Ländern darunter leiden müssen, daß ihnen die Kontrolle über ihr eigenes Leben versagt wird und sie von der sozialwirtschaftlichen Politik ihrer Länder an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden.

Feministische Theologie als eine Art der Lehre

Feministische Theologie kann auch als eine besondere Art des Lehrens und des Treibens von Theologie definiert werden, die aufgrund ihrer Konkretheit der Reflexion jede andere theologische Lehre, die auf dem Hintergrund von Orthodoxie und nicht aus orthopraktischer Perspektive getrieben wird, in Frage stellt. Die Gegenständlichkeit der Feministischen Theologie bildet das *Cuceb* und den Anstoß für viele Revolutionen, die aus dem kritischen Denken und Handeln von Frauen geboren werden müssen. Die Frage ist: Wie kann das *Cuceb*, das revolutionäre Eichhörnchen, zur Methode und zum Inhalt unseres Lehrens im akademischen Umfeld werden? Welche theologischen Kategorien sollten wir für diesen Prozeß benutzen? Kann die akademische Welt eine Gemeinschaft werden oder sollten wir einen Mittelweg zwischen beiden Größen einschlagen? Diese letzte Frage ist in Großbritannien besonders akut, wo Universitäts- und Gemeindearbeit traditionell als unvereinbar gelten und Theologen in die Kategorien «Laien», «Geistliche», «Akademiker» oder «Empiriker» eingeordnet werden. Als Spiegelung einer Klassengesellschaft scheinen das Leben und die Theologie aus wasserdichten Kammern zu bestehen, die nur eine sehr geringe Möglichkeit haben, miteinander in Verbindung zu treten.

Das nächste Problem betrifft dann die Armut in unserer Theologie. Mit wenigen Ausnahmen unterhalten die Kirchen auf struktureller Ebene keine praktischen Kontakte zu den Armen an der Basis, und die Universitäten haben ein System, das jede Art des Dialogs außer mit Fachkollegen verhindert. Eine TheologInnengemeinde, die zusammen reflektiert, existiert nicht immer als solche, und feministische Theologinnen, aufgeteilt in verschiedene, manchmal erbittert streitende Fraktionen, verfügen nicht über die Disziplin, sich mit den Frauen aus ihren Gemeinden zusammenzusetzen und über Gott hinter der Armutsfalle, hinter den Einschnitten in den Sozialleistungen, hinter der zunehmenden Arbeitslosigkeit und hinter dem Versagen unseres demokratischen Systems nachzudenken. Die Strukturen von Sünde dieser streng geteil-

ten reichen/armen Gesellschaft verhindern Solidarität, Großzügigkeit und die Arbeit, die feministische Visionärinnen tun müssen, um eine Bewegung der Veränderung zu sein. Wir leben in einer Gesellschaft, die vom Betteln und von der Habgier, von der Cardenal geschrieben hat, umgeben ist. Worin besteht unsere Rolle als TheologInnen angesichts dieser Situation?

Cuceb als Methode und Inhalt

Die Dialektik von Anständigkeit und Unanständigkeit stellt eine feministische theologische Kategorie dar, die ich in meiner eigenen Tätigkeit als Dozentin und Theologin mit örtlichen Gemeinden als einen Verstehensrahmen benutzt habe. Sie stammt aus meinem persönlichen Kontext und der Lebenserfahrung, die ich in meinem Heimatland, Argentinien, gewonnen habe, und ist besonders nützlich in bezug auf die räumliche Aufteilung, die für den Entfremdungsprozeß, der das Leben einer Frau bestimmt, wesentlich ist.

Die Aufteilung von Räumen im Leben lateinamerikanischer Frauen ist stärker ausgeprägt als in Europa und manifestiert sich durch die Übertreibung der symbolischen Verlagerung der Weiblichkeit, nämlich zwischen Normalität (Anständigkeit) von geschlossenen Orten (Häusern) und exzentrischen Orten (Ränder der wirtschaftlichen Aktivität). Gerade wegen ihrer Übertreibung ist diese Dialektik in Situationen der Zersplitterung besonders wichtig, wie z.B. wenn materialistische feministische Theologinnen an westlichen Universitäten lehren.

Anständigkeit ist eine Kategorie, die von den Konquistadoren im 16. Jahrhundert nach Lateinamerika gebracht wurde. Sie steht in enger Beziehung zu der Objektivation von Frauen als Besitz durch die Institution der kolonialen Ehe, zu einem rechtlichen Überbau für die Fortpflanzung unter der weißen, ausländischen Elite, der das Erbschaftsrecht betraf, aber auch zu der Einengung von Frauen in bestimmte gesetzliche (obwohl das benutzte Wort «anständig» ist) physische, emotionale und wirtschaftliche Räume. Eine bestimmte Frisur, eine bestimmte Farbe der Kleidung, ja sogar die Regelung der Zeiten im Hinblick darauf, was Frauen ihrem Alter entsprechend tun oder nicht tun konnten, die Tages- oder Jahreszeit war im ideologischen Apparat, der zur Kontrolle über die Frauen aufgebaut worden war, maßgeblich. Arme Frauen jedoch, die arbeiteten und somit entweder absichtlich oder weil sie in ihrem Leben nicht anwendbar waren, eine Herausforderung für die räumlichen Einschränkungen der Frauen darstellten, entsprachen der Regel der Anstößigkeit. Demnach bezieht sich Anständigkeit als theologische Kategorie auf die Politik dessen, was für angemessen und in unserem Leben als Frauen und in unserer Beziehung zu Gott für einen wohlgeordneten Zustand gehalten wird.

Ganz im Gegenteil dazu ist Anstößigkeit das *Cuceb*, die Realität unserer Erfahrung, die nicht dazu paßt und die den Glauben nicht als Ideologie, in der wir erzogen worden sind, bestätigen kann. Unschicklichkeit ist subversiv, und es ist interessant, zu beobachten, wie die von oben auferlegte tyrannische Gesellschaftsordnung unter diktatorischen Regimen, wie in Argentinien in den 70er Jahren, eine Allianz mit der Definition von Moral im Sinne von «Anständigkeit» unterhielt. Frauen in den Guerillatruppen wurden als unmoralisch dargestellt (als promiskuitiv, in Männerrollen) genauso wie auch *fabriqueras* (Fabrikarbeiterinnen) als unanständig betrachtet wurden («locker» - außer Kontrolle? - Frauen, die sexuell leicht zu haben sind). Die Kategorie der Anständigkeit ist so stark mit der Klassengesellschaft und der Wirtschaftsmacht verknüpft, daß ich zu dem Schluß gekommen bin, daß, immer dann, wenn es in unserer Gesellschaft eine Definition von «Anständigkeit» gibt, arme Frauen diskriminiert werden.

Die Notwendigkeit für Anstößigkeit in unserer Lehre

Könnte es sein, daß unsere Lehrtätigkeit im akademischen Leben so anständig, so solide geworden ist, daß die Feministische Theologie bereits dabei ist, domestiziert zu werden, und als solche an Wirkung verliert? Wenn Theolo-

gie ein *Cuceb* ist, muß ihre Lehre per definitionem unanständig sein.

Der erste zu berücksichtigende Punkt betrifft die Geographie. Im allgemeinen lehren wir in begrenzten Räumen, die, je nach der jeweiligen Institution, mit einer bestimmten Klassenideologie verbunden sind. In Großbritannien z.B. liegt eine Privatisierung von Theologie vor, die in einer Betonung von privater Sündhaftigkeit und privat definierten Konflikten und deren Lösungen zum Ausdruck kommt. Die Leiden der Menschen sind privatisiert worden. Gewalt in der Familie ist zur «Privatsache» geworden, geographisch definiert durch ein Haus; Feministische Theologie muß diese Situation nicht nur aus der historischen politischen Erfahrung der Frau hinterfragen, sondern auch unter Zuhilfenahme von Vermittlungswissenschaften, die dabei helfen werden, die Situation der Frauen in unseren Gesellschaften zu verstehen. Unsere Lehrtätigkeit sollte Teil eines interdisziplinären Prozesses sein, der Soziologie, Anthropologie und Ökonomie einschließt.

Die Lehrperson beginnt dann in einer weniger privaten Art und Weise zu arbeiten. Die theologischen Fragen, die aus den Zeitungen stammen, betreffen das Leben auf dem Land und die Lebensumstände der Ärmsten der Armen in der ganzen Welt, der Frauen. Der «problemorientierte» Lehransatz ermutigt die StudentInnen dazu, Theologie nicht als einzelne, sondern als Gruppe zu treiben und sich zur Bewältigung ihrer eigenen Lebenssituation imstande zu fühlen. Wie Paolo Freire sagt, muß die Lehrperson «von den Schülern ‹getötet› werden»[3], d.h. sie sollte in einem Prozeß der Weitergabe der Autorität an die StudentInnen stehen. Die feministische Theologin sollte die Anständigkeit von Macht und Kontrolle über StudentInnen manchmal besonders im Westen, wo die StudentInnen nicht dazu ermutigt werden, sich aktiv an ihrem eigenen Ausbildungsprozeß zu beteiligen, so eindeutig in Frage stellen.

Die Welt kann jedoch nicht einfach durch eine Veränderung unserer Lehrweise verändert werden, denn beides muß zur gleichen Zeit geschehen. Die gegenwärtig vorherrschenden Strukturen, mit denen wir im Westen arbeiten, schätzen das politische Engagement der DozentInnen in der Gemeindearbeit nicht notwendigerweise. Eigentlich wird es im Interesse der unparteiischen Distanziertheit sogar eher gehemmt. Als ich mein erstes theologisches Examen am ISEDET in Buenos Aires anstrebte, arbeitete ich als Teil des akademischen Curriculums des Seminars in einer Basisgemeinde. Führende Befreiungstheologen taten dieselbe Arbeit, und auf der Grundlage von Bonhoeffers Ethik wurden die realen, ernsten Probleme der Gesellschaft, in der wir lebten, diskutiert. Die Strukturen, die dieser Art des integrierten Curriculums keinen Platz einräumen, vertreten eine klare Option für Gleichgültigkeit und Unterwürfigkeit, denn Theologie kann nicht außerhalb der Welt getrieben werden. Dies sind Strukturen der Sünde, die in der Absicht arbeiten, Leben zu zerstören. Die kollektive Utopie der *basileia* Gottes verlangt von uns, gemeinsam am symbolischen und mythischen Universum einer Nation zu arbeiten, unterdrückende Überzeugungen als Ideologie zu entlarven und in der Konkretheit unserer täglichen Kämpfe eine systematische Theologie zu entdecken, die nicht einfach ein wuchtiges altes Denkmal ist, das gepflegt werden muß.

Die Lehre der Feministischen Theologie sollte dieses kritische Denken und *poiesis* vermitteln. Wie Juan Luis Segundo sagte, heißt heute Theologie treiben nicht, die Denkmäler der Vergangenheit rechtfertigen. Es heißt, alles noch einmal zu tun[4]. Nicht nur Ideologie, sondern auch Utopie hängt von diesem kollektiven Prozeß ab. Seine Anstößigkeit besteht in der Mißachtung der Zersplitterung, z.B. der falschen Unterteilung zwischen akademischen und empirischen TheologInnen, und auch in der Betonung der Autorität der Gläubigen (als Bezugsgemeinschaft unseres Theologielehrens und -treibens). Wir tragen die Verantwortung, Theologie zu lehren und gleichzeitig die hinter ihr liegende Ideologie zu kritisieren. Die Strukturen, mit denen wir im Westen arbeiten, sind jedoch einflußreich, und im Extremfall haben sie domestizierenden Charakter. Das *Cuceb* braucht Strategien und auch die Entwicklung von Gegenstrukturen.

Vor allem müssen wir die Frage der Gemeinschaft beantworten. Wo finden wir eine Ge-

meinschaft? Ich glaube, daß sich, wenn wir nicht auch außerhalb der Universität Kontakt zu einer Gruppe von Menschen in einem Prozeß von Aktion/Reflexion haben, unsere Feministische Theologie der Gefahr aussetzt, sich für unentbehrlich zu halten und ineffektiv zu werden. Eine Theologin braucht ihre Grundlage in der Gemeinschaft. Sie könnte mit ihrem besonderen Anliegen, Gewalt gegen Frauen oder Frauen und Arbeit, in Verbindung stehen, aber sie könnte auch ein ökumenisches Projekt sein. Ein Teil des Ethos unserer zersplitterten Gesellschaft äußert sich darin, daß wir immer versuchen, neue Projekte anzufangen, anstatt laufende Projekte zu unterstützen. Die Hervorbringung von Bewegung ist entscheidend. Eine Bewegung bietet uns verschiedene Vorteile:

1. Die Möglichkeit, an die jeweiligen Bedürfnisse angepaßte flexible Strukturen für Gemeindearbeit zu organisieren und sie aufzugeben, wenn sie nicht mehr zeitgemäß sind, und dabei trotzdem ein Gefühl der Kontinuität zu behalten.

2. Die Fähigkeit, sich mit dem *kairos* in seinen verschiedenen Facetten und Herausforderungen in Übereinstimmung zu befinden, dabei auf verschiedenen Ebenen, aber mit einem Gefühl der Einheit zu arbeiten.

3. Die Vermittlung eines neuen Verständnisses der Rolle der feministischen Theologin; die Wiederentdeckung ihrer prophetischen Berufung zur Veränderung, unterstützt von anderen Menschen, die sie nicht nach patriarchalischen Kategorien von Wichtigkeit zum Objekt machen.

4. Grundsätzliche Unterstützung und Ermutigung von Frauen, die dieselben «anstößigen» Visionen haben, und dabei die Vermeidung von Zersplitterung durch solidarische Arbeit.

Die Ex-Zentrizität unserer Lehre

Die Tätigkeit, Feministische Theologie an den Rändern zu treiben, steht in Verbindung mit dem ex-zentrischen Charakter unseres Theologietreibens an sich. Wir stellen den «zentralen Kern» der traditionellen Theologie in seiner sexistischen Anthropologie in Frage, und wir hegen ständig Argwohn gegenüber den ideologischen Glaubensgebilden der Kirchen. Als ich als Koordinatorin eines Aufklärungsprogrammes in einer armen Siedlung des Sozialen Wohnungsbaus in Dundee, Schottland, arbeitete, habe ich gelernt, daß die Korpo-Realität der Feministischen Theologie lebendig wird und «die Bücher verläßt», wenn wir die Schlangen von Frauen mit Kindern sehen, die vor dem örtlichen Postamt darauf warten, Geld von ihrem Girokonto abzuheben. Dies ist die Körpersprache der armen Frauen, die an den geographischen Rändern der Städte leben. Sie sind Frauen des Leidens, aber sie besitzen auch eine große Kapazität für Solidarität, sind unverwüstlich im Kampf gegen Gewalt und Erniedrigung und haben ein immenses Talent dafür, ihr Leben zum Wohl ihrer Kinder zu organisieren und sich für das einzusetzen, von dem sie meinen, daß es ihnen zu einem würdigeren Leben verhelfen könnte. Mit einigen dieser Frauen «lasen wir die Heilige Schrift», während wir nachmittags in dem kleinen Einkaufszentrum herumliefen, wenn der Wind die leeren Bierdosen und weggeworfenen Pommes-Frites-Tüten umherblies und das Graffiti das einzig Lebendige in der ganzen Gegend zu sein schien. Das riesige Plakat einer Waschpulverwerbung half uns dabei, uns über Reinigung zu unterhalten und über Schuld und darüber, was in einem Kontext der patriarchalischen Angst vor der Menstruation die Bedeutung von «Erlösung» und «Reinigung von Sünde» sein könnte.

Rosi Braidotti hat einmal geschrieben, daß wir uns in jedem feministischen philosophischen Versuch zuerst der Aufgabe stellen müssen, das weibliche *cogito* zu finden. Sie sagte, daß «wir für uns selbst die Aussage autorisieren müssen: Ich/Frau/denke/als Frau/also bin ich»[5].

Obwohl die Anerkennung unserer individuellen Eigenschaften in der Feministischen Theologie eine entscheidende Rolle spielt, dürfen wir die Worte Segundos nicht vergessen: «Wir brauchen nicht länger die Last einer Theologie zu tragen, die uns in dem Moment, wenn wir essen oder beten, allein läßt. Essen ‹reine Gedanken›? Oder betet ‹reine› Materie?[6]»

Unser weibliches *cogito* kann nicht von der Voraussetzung ausgehend verstanden werden, daß die individuelle Existenz das Denken und

das Bewußtsein unserer eigenen Existenz ist. Das würde bedeuten, daß existieren gleichbedeutend wäre mit denken, und deshalb das Bewußtsein der eigentliche Sitz der Bedeutung wäre. Die gesamte westliche Theologie basiert auf dieser Grundlage. Der Sitz der Bedeutung ist jedoch die soziale Praxis, da richtige Handlungen die Grundlage der Sprache darstellen. Darüber hinaus ist das «Ich», das wissen möchte, in Wirklichkeit ein «Wir», und Feministische Theologie, die mit einer klaren Option für die armen Frauen getrieben wird, kann sogar noch weiter gehen und behaupten, daß die Gemeinschaft von armen Frauen, die das vom westlichen Denken konstruierte individualistische Ego entlarven, das *Da* von *Da-sein* sind. Unser Lehren/Treiben von Theologie ist *Cuceb*, wenn wir als feministische Theologinnen diesen Prozeß, in dem unser Dasein nach der ärmsten Frau in unseren Gemeinschaften benannt wird, unterstützen, d.h. wenn wir das in diesen Prozeß integrieren, was außer acht gelassen worden ist: die Andersartigkeit der Armen oder Schwarzen oder Lesben oder der unter uns lebenden Fremden, ohne den/die wir nicht Mensch werden können. Die Lehre der Feministischen Theologie ist im wesentlichen ontologisch und kollektiv. In der akademischen Welt und gleichzeitig im Kampf zu arbeiten, ist die einzige Möglichkeit, diese Aufgabe zu erfüllen.

In der gegenwärtigen Situation im Hinblick auf die Strukturen der Zersplitterung, in denen wir arbeiten, läuft jedes Curriculum, das eine Feministische Theologie des *Cuceb* eingliedern kann, Gefahr, für «unanständig» gehalten zu werden. Unser Theologielehren/-treiben setzt sich aus subversiven Überlebens- und Bewußtwerdungsstrategien auf verschiedenen Ebenen und Stufen zusammen. Nur durch den Aufbau einer Bewegung und durch die Hartnäckigkeit, unsere prophetische Berufung in der Neuschöpfung unter uns von Strukturen der Unterstützung zu erfüllen (weil der Kampf größer und wichtiger ist als wir selbst), können wir beginnen, Alternativen zu suchen, angefangen bei einer neuen Definition und einer neuen Bewertung von uns selbst als TheologInnen. Cardenal schrieb in einem von seinen Gedichten:

«... Welche Art von Stele werden wir ausmeißeln?
Meine Pflicht ist es, ein Deuter zu sein.
Eure Pflicht (und meine)
ist es, noch einmal geboren zu werden»[7].

Unanständige Lehrerinnen aus der Dritten Welt in Europa müssen in einen neuen Kontext wiedergeboren werden. Alle feministischen Theologinnen müssen noch einmal geboren werden, in der Bewegung in Richtung eines wahren kollektiven Lehrens/Lebens unseres Lebens in einer Reflexion im Licht des Heiligen.

[1] Ernesto Cardenal, «Ardilla de los tunes de un katún», in: Nueva Antología Poética (Buenos Aires 1978).

[2] Zitiert aus einem Seminar, das G. Gutiérrez im März 1995 an der Stirling University in Schottland gehalten hat.

[3] Vgl. P. Freire, in: P. Freire/I. Shor, A Pedagogy for Liberation (London 1987) 89.

[4] Vgl. J.L. Segundo, Qu'est-ce qu'un dogme? Liberté évangélique et vérité normative (Paris 1992).

[5] Zitiert nach P. Bono/S. Kemp (Hg.), in: Italian Feminist Thought. A Reader (Oxford 1991) 17.

[6] Vgl. J.L. Segundo, Existencialismo, Filosofía y Poesía (Buenos Aires 1948) 8.

[7] E. Cardenal, «8 Ahau», in: Nueva Antología Poética (Buenos Aires 1978).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

MARCELLA ALTHAUS-REID

ist eine aus Argentinien stammende feministische Theologin. Sie ist Leiterin eines Kurses in Theologie und Entwicklung und arbeitet als Dozentin für Christliche Ethik und Praktische Theologie an der Universität von Edinburgh, Schottland. Sie machte ihr B.A. Examen in Theologie am ISEDET, Buenos Aires, und promovierte über den Einfluß Paul Ricoeurs auf den hermeneutischen Zirkel der Befreiungstheologie an der Universität von St. Andrews, Schottland. Vor ihrer Promotion arbeitete sie als Koordinatorin eines Aufklärungsprogrammes in benachteiligten Wohngegenden von Dundee und Perth. Sie ist Mitglied der Asociación de teólogas y Pastoras de Latinoamerica y del Caribe und der Association of European Women in Theological Research. Sie ist Quäkerin. Anschrift: 15 Grange Terrace, Edinburgh EH9 2LD, Schottland, Großbritannien.

Mary Shawn Copeland

Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der Frauen

Mittlerweile ist es weder umstritten noch polemisch festzustellen, daß das kompromißlose kritisch-hermeneutische, epistemologische und praxeologische Engagement der Theologie für die radikale Befreiung der Frauen einen Paradigmenwechsel im Nachdenken über Religion und ihre Rolle und Bedeutung in verschiedenen geographischen, gesellschaftlichen (d.h. politischen, ökonomischen und technologischen) und kulturellen Bereichen anzeigt. Auf der einen Seite befreien diese Theologien - da sie mit wesentlich mehr als der Beherrschung der Frauen durch die Männer beschäftigt sind - das Nachdenken über Religion, fördern ihre Kritikfähigkeit und Vitalität, stellen ihre Seriosität und Autorität wieder her. Diese kritischen Theologien - gleich, ob sie von den Erfahrungen der Aborigines, Afrikaner, Asiaten, Kariben, Europäer, Inder, Lateinamerikaner, Nordamerikaner oder Bewohner des Pazifischen Beckens stammen - haben gewisse allgemeine Grundprinzipien zur Folge: Frauenerfahrungen bilden den Ausgangspunkt, die Ideologiekritik ebenso wie die Kritik aller Arten von Patriarchat, die explizite Identifikation von hermeneutischer Ortung, sozialer Analyse und praxeologischem Widerstand gegen kyriarchalische Unterdrückung. Darüber hinaus überwinden diese Theologien die entfremdenden Trennungstendenzen der Moderne - zwischen dem Säkularen und Sakralen, dem Privaten und Öffentlichen, der Objektivität und Subjektivität, dem Denken und Fühlen, der Theorie und Praxis. Sie enthüllen die ausgefeilten Wirklichkeitsverdrehungen, die die massiven Ungeheuerlichkeiten maskieren, welche die letzten 500 Jahre der Menschheitsgeschichte kennzeichnen. Auf der anderen Seite widerstehen diese Theologien den reduktionistischen, nivellierenden, binären oder totalisierenden Weltsichten oder Systemen, die einem irgendeine utopische Lösung für die Aufrechterhaltung und Übermittlung von religiöser und gesellschaftlicher Unterdrückung aufdrängen wollen. Diese kritischen Theologien stiften zur Emanzipation der unterdrückten und verletzten Körper und Kenntnisse von Frauen an; sie diskreditieren verdinglichte und hegemoniale ontologische Vorboten; sie befragen allgemeine und je verschiedene religiöse, gesellschaftliche und theoretische Seiten des Kampfes und beteiligen sich daran.

Diese kritischen Theologien bejahen schwarze, braune, rote, gelbe und weiße Frauen in all ihren Verschiedenheiten, Geschichten und Kulturen, gerade wenn sie diese Verschiedenheiten, Geschichten und Kulturen ebenso wie jene interpersonalen kognitiven, moralischen, religiösen, sozial-praxeologischen Beziehungen unter und zwischen diesen Frauen in allen Punkten und auf allen Seiten des Kampfes problematisieren. Als Anwendung der Rationalität in der Theologie sind diese Befragung, dieses Engagement und Problembewußtsein durch den Begriff der *Differenz* erweitert worden, der in wachsendem Maße den der *Schwesterlichkeit* als theoretisches Schlüsselinstrument in kritisch-feministischen Theologien ersetzt hat.

Nahezu zwei Jahrzehnte lang kennzeichnete «Schwesterlichkeit» das Hauptanliegen der weltweiten Frauenbewegung, und trotzdem bleibt die grundsätzliche Bedeutung von «Schwesterlichkeit» konfliktträchtig und unruhestiftend. Beschwert durch die partriarchalische Familienideologie, deutet «Schwesterlichkeit» ebenso auf die Pflege- und Fortpflanzungsrolle von Frauen in der Familie hin wie auf die Gefühle von Verbundenheit und Loyalität von Frauen untereinander, die aus der gemeinsamen Erfahrung der Unterdrückung erwachsen[1]. Gleichzeitig ist «Schwesterlichkeit» auf den bürgerlichen Individualismus ausgerichtet, der «den Eintritt einiger weniger Frauen der Mittelschicht in die Öffentlichkeit» zugestand, und der damit nicht nur *Differenzen* sozialer Klassen zwischen ihnen

und den Frauen der Arbeiterklasse festschrieb, sondern auch *Differenzen* der sozialen Standorte an sich. Daher entzieht sich «Schwesterlichkeit» den breit angelegten, differenzierten Bemühungen um die Art von gesellschaftlicher Veränderung, die Gerechtigkeit für alle Menschen anstrebt[2]. Die Aborigines-Theologin Anne Pattel-Gry erfaßt die zweideutige und gescheiterte Geschichte der Schwesterlichkeit über verschiedene rassische, ethnische, religiöse, sexuelle, politische, ökonomische und philosophische Grenzen hinweg, wenn sie schreibt *«Not yet Tiddas»*[3]*, noch nicht Schwestern.* Folglich ist es schwierig und schmerzlich für verschiedene kritische Theologien, die sich der radikalen Befreiung der Frauen verpflichtet haben, univok zu sprechen - *mit oder unter einer Stimme zu sprechen.* Diese Theologien verlangen differenzierte Verstehensansätze und eine «plurivoke» Sprache. In der Tat widersteht der Begriff der «Differenz» jeder Tendenz hinsichtlich einer erstickenden maternalistischen «ma'am-stream»-Feministischen Theologie (engl. «ma'am»: Anrede für gesellschaftlich hochgestellte Frauen, Anm. d. Ü.). Hier dient «feministisch» (wie es immer in den Heften der Sektion *Feministische Theologie* in CONCILIUM gewesen ist) dazu, zu pluralisieren, zu destabilisieren, zu enthüllen und jede Neigung, die Differenz in den kritischen Theologien, die sich der radikalen Befreiung der Frauen verpflichtet haben, zu ersticken oder zu unterdrücken, zu problematisieren.

I

Feministinnen bestehen inzwischen darauf, daß die fehlende Berücksichtigung der Differenz jede Form feministischen Diskurses schwächt; gleichzeitig hat diese Option für ein eher pluralistisches als einheitliches Verständnis von Frauen beträchtliche und provokative Komplikationen gefördert. Was ist innerhalb der weiten und fließenden Grenzen der kritisch-feministischen Theologien mit Differenz gemeint? Welche praktischen und philosophischen Interpretationen liegen dem Gebrauch dieses Begriffes zugrunde? Was wird im analytischen Gebrauch dieses Begriffes vermittelt? Was trägt die durch Differenz erzeugte Vielfalt bei zu den Aufgaben der Interdependenz, Zusammenarbeit und Solidarität unter den kritisch-feministischen Theologien? Insofern religiöse, kulturelle und geo-soziale (d.h. geopolitische, -ökonomische und -technologische) Strukturen entzweien - befähigt Differenz, und auf welche Weise tut sie das?

Logische und erkenntnistheoretische Differenz

In Anbetracht der logischen und erkenntnistheoretischen Differenz kristallisieren sich verschiedene, aufeinander bezogene Probleme heraus. Erstens bezieht sich der Gebrauch der Differenz in kritisch-feministischen Theologien weder auf das, was die Dekonstruktivisten mit dem Wortspiel *differance* meinen, noch bedeutet er dasselbe. Jacques Derrida bestimmt in *Grammatologie,* was *differance* im wesentlichen ausmacht: Sie verlagert, interveniert und unterbricht. *Differance* widersetzt sich dem, was unveränderlich ist, außerdem löst sie die Tendenz auf, Dimensionen der Spezifität oder Partikularität in der Wirklichkeit zu verabsolutieren. Eve Sedgwick erwägt, daß die «analytische Bewegung, die die [Dekonstruktion] erzeugt, bedeutet, zu demonstrieren, daß die in einer Kultur als symmetrisch-binäre Oppositionen vorgestellten Kategorien tatsächlich in ... unbestimmter, dynamischer, stillschweigender Relation bestehen«.[4] Symbiose, Affiliation und Interdependenz können in der Differenz festgestellt werden. Zweitens verbindet man mit dem landläufigen Gebrauch des Begriffs Differenz Beeinträchtigung und Umweg; folglich kann jede positive Bedeutung von Differenz durch logischen Widerspruch ins Gegenteil verkehrt werden. Differenz insinuiert nicht nur Varianz, sondern Abweichung, Trennung, Diskrepanz, Dissonanz, Inkongruenz, Inkompatibilität, Inkonsistenz, Unregelmäßigkeit, Unvereinbarkeit, Verirrung und Mißverständnis. Wenn solch eine nicht von Anerkennung getragene und antagonistische Intention das Bewußtsein durchflutet, riskiert der Gebrauch der Differenz als begriffliches Instrument die Kapitulation gegenüber dem Einheitlichen, Uniformen und Mächtigen - selbst gegenüber dem *Feministischen als Einheitlichem und Mächtigem.* In

kritisch-feministischen Theologien muß der Gebrauch des Begriffs der Differenz Kampf miteinschließen, jedoch nicht Kampf für Individualismus oder intrapsychische Erfüllung oder Singularität oder sogar Isoliertheit. Vielmehr bringt Differenz einen Kampf voran für das Leben in seiner Einzigartigkeit, Veränderung und Fülle; Differenz ist eine feierliche Option für das Leben in all seiner Integrität, in all seiner Besonderheit. Die italienischen Feministinnen erfassen dies sehr klar in ihrer Weigerung, Gleichheit (engl. equality) als begriffliches Gegenteil von Differenz (engl. difference) zu verstehen. Vielmehr stellen die italienischen Feministinnen fest, daß «Differenz ein existentielles Prinzip ist, das Weisen des menschlichen Seins betrifft, die Eigentümlichkeit der eigenen Erfahrungen, Ziele, Möglichkeiten und des Gefühls der Existenz in einer bestimmten Situation und in den Situationen, die man sich selbst schaffen möchte«[5]. Diese Klarstellung erinnert nicht nur an die kolonial-juridische Geschichte des Begriffs der Gleichheit und an seine invasive Rolle in den Kulturen von Frauen (und Männern) der *Zwei-Drittel-Welt,* sondern auch an seine rigide Herrschaft über die Relationen der sozialen Klassen.

Drittens läßt der Begriff der Differenz in kritisch-feministischen Theologien das Problem der *verstehenden* Erfahrung aufkommen. Weil Erfahrung ein solch allgemeiner Begriff ist, verlangt die Rede über Erfahrung Genauigkeit, Ausführlichkeit, Erläuterung; die eigentliche Allgemeingültigkeit der Erfahrung kann die konkrete Erfahrung unterminieren. Demgegenüber sollte man besser von Erfahrungsmustern sprechen und in dieser Hinsicht verschiedene Muster voneinander unterscheiden - biologische, psychologische, dramatische, ästhetische, künstlerische, praktische, soziale, intellektuelle, mystische. Gleichzeitig müssen kritisch-feministische Theologinnen im Erfassen und Gebrauch der Erfahrung als einer Kategorie der Analyse verständig vorgehen. Differenz hauptsächlich auf die Welt der Unmittelbarkeit, d.h. die Welt der wahrnehmbaren Erfahrung, zu begrenzen, heißt, Erfahrung auf das «immer schon außerhalb Liegende» zu beschränken und das menschliche Subjekt zum «immer schon innerhalb Seienden» zu verdammen. Aus dieser Position ist das, was gewußt werden kann, das Offensichtliche, Gesehene und nach außen Gewendete, aber es kann *nur* und *wirklich* von dem Subjekt, das diese Erfahrung macht, gewußt werden. Solch eine Einengung der Differenz macht das Verstehen eines «Anderen» und seiner Erfahrung unmöglich. In der Konsequenz sind manche der tiefsten Nöte einiger kritisch-feministischer Theologinnen getrennt von den Sorgen anderer und anders denkender Theologinnen. Manche Frauen protestieren, während andere Frauen mehr oder weniger bewußt dieser Erklärung zustimmen: Die Erfahrung bestimmter Frauen oder Frauengruppen kann nicht durch andere und anders denkende Frauen verstanden oder beurteilt oder kritisiert werden. Ein isolierender Relativismus beeinträchtigt ebenso die Basis für Verständnis, Reflexion und Beurteilung - für Bewertung, Beratung und Praxis - wie ein verderblicher Pluralismus; und doch konfrontiert diese Situation kritisch-feministische Theologien mit einer besonderen erkenntnistheoretischen Herausforderung: Den okularen, totalisierenden, pornographischen Mythos abzulehnen, daß *Wissen hinsehen und kritisches Wissen noch einmal und gut hinsehen bedeutet.* Kritisch gefragt, veranlaßt Differenz (in) der Erfahrung diese Theologien, Erfahrung zu machen und zu benennen; zu verstehen, was allgemein und singulär und different ist; zu fragen, Erkenntnisse zu prüfen, zu urteilen.

Viertens lehnen kritisch-feministische Theologien logisches Denken nicht ab; sie verwenden Logik, um Stereotypen zu entlarven, um Ideologien aufzudecken, um Systeme, Strukturen und Prozesse, die entzweien und unterdrücken, zu entmystifizieren. Diese Theologien beginnen in ihrem Eintreten für die Wahrheit bei den armen weißen, gelben, roten, braunen und schwarzen Frauen. Von diesem Ausgangspunkt aus bestehen kritisch-feministische Theologien darauf, daß Wahrheit nie von den kulturellen, sozialen und historischen Bedingungen abhängig ist. Für diese Theologien ist die Suche nach Wahrheit motiviert durch die tiefsten Sorgen all jener, die die Definition von «sozusagen akzeptablen» Frauen überschreiten - vor allem arme Frauen und Lesbierinnen, die «unanständige

Differenz»[6] verkörpern. Daher gelten die Erfahrung, die Einsicht, das Verständnis und das Urteil der armen, unterdrückten und marginalisierten Frauen als normativ für jede kritisch-feministische theologische Formulierung.

Fünftens interpretieren kritisch-feministische Theologien in ihrer Suche nach Bedeutung und Wert die Bibel und biblische Traditionen innerhalb verschiedener religiöser, geschichtlicher, kultureller und geo-sozialer Situationen. Weil diese kritischen Theologien die Möglichkeit der willkürlichen Unterbindung von Fragen, die der Wahrheitsfindung dienen, erkennen, sind sie sensibilisiert für die Gefahr, Differenz einzuräumen und diese gleichzeitig durch Duldung, durch Indifferenz gegenüber der Differenz zu nivellieren. In einer kritischen Erkenntnistheorie gilt Differenz als «Fundus notwendiger Polaritäten, zwischen denen Kreativität wie eine Dialektik Funken sprühen kann»[7]. Folglich ist Differenz sowohl eine Quelle des Verstehens wie ein Abschreckungsmittel für die mehr oder weniger bewußte Wahl, partielle oder vorläufige oder wahrscheinliche Wahrheiten exklusiv und umfassend an die Stelle von Wahrheit zu setzen und sie als solche zu identifizieren.

Betrachten ist wie das Schreiben von Geschichten. Kritisch-feministische Theologien lehnen «große» Geschichten von männlicher Dominanz und Überlegenheit und Meta-Erzählungen von phallo-macho-zentrischen Siegen ab. Diese Theologien bejahen «weiträumige empirische Erzählungen», die lokal komplexe Darstellungen einbringen, die verlorene Traditionen und Praktiken von weiblichem Handeln, Schöpfertum und Widerstand wiederentdecken; Erzählungen, die frauenzentrierte Praktiken, die als «natürlich» abgestempelt worden waren, zurückfordern; Erzählungen, die «einst herabgesetzte Formen weiblicher Kultur wieder schätzen»[8]. Wenn diese weiträumigen und lokalen Erzählungen sich dialektisch miteinander beschäftigen, dann bekämpfen sie so jegliche Tendenz der Täuschung oder Verzerrung. Lokale Erzählungen aufmerksam zu betrachten, verhilft dazu zu verhindern, daß weiträumige Erzählungen zu «quasi-Meta-Erzählungen» gerinnen; weiträumige Erzählungen aufmerksam zu betrachten, verhilft dazu, zu verhindern, daß lokale Erzählungen zu *simplen Demonstrationen der Differenz* werden»[9].

Und trotzdem muß das, was über die Konfrontation der kritisch-feministischen Theologien mit den männer-dominierten Geschichten gesagt worden ist, vom Standpunkt der Frauen in armen, marginalisierten und unterdrückten Gemeinschaften wiederholt werden. Kritisch-feministische Theologien müssen die «großen» Geschichten weiblicher Erfolge und Prominenz ablehnen. Diese «gyno-zentrischen Meta-Erzählungen» übersehen oft die Mitschuld gesellschaftlich privilegierter Frauen bei der Erfindung von Scheinidentitäten für Männer von unterdrückten und marginalisierten Gruppen: Der schwarze Mann als sexuelle Bestie, der rote Mann als wildes Tier, der braune Mann als lässig, der gelbe Mann als unergründlich. Solche gyno-zentrischen Meta-Erzählungen ignorieren häufig die komplexen Machtrelationen zwischen privilegierten und nicht-privilegierten Frauen in Situationen von Beherrschung und Unterdrückung. Dennoch ermutigen kritisch-feministische Theologien, gerade weil sie *pluralisch* sind, zu weiträumigen, empirischen Erzählungen, die die Interaktionen der Frauen über die sich kreuzenden Linien der Differenz in Religion, Philosophie, Rasse, Kultur, Ethnizität, Geschichte, geo-soziale Situation, Klasse und sexueller Orientierung erforschen werden. Diese Erzählungen sind überdies komplex angelegt durch lokale und partikulare Berichte, die das gelebte Leben der Frauen neu entdecken, wiederherstellen und wieder hochschätzen. Wenn diese weiträumigen und lokalen Erzählungen der gelebten Leben von Frauen einander dialektisch in Anspruch nehmen, widersprechen sie jeder Tendenz der Unterdrückung, der Manipulation und des Verrats.

II

Differenz gestattet aus kritisch-feministischen Perspektiven keine relative Situation, in der der Privilegierte bequem reuig neben dem Unterdrückten sitzt. Differenz fordert uns heraus, die gesellschaftliche Konditionierung zu überwinden, die uns unsere Unterschiede

ignorieren ließ oder sie mißtrauisch oder verächtlich, arrogant oder eitel beäugte. Differenz fordert uns heraus, die Reproduktion kyriarchalischen Denkens abzulehnen. Differenz stiftet eine neue Pädagogik, durch die wir lernen, uns kritisch zu belehren: über uns selbst, über andere Frauen (und Männer), über unsere gegenseitigen Beziehungen in Situationen der Herrschaft und Unterdrückung. Diese Dialektik annuliert und durchkreuzt solche Grenzen und Strukturen, die errichtet wurden, um zu trennen, abzusondern und zu entmächtigen. Eine solche dialektische Analyse überschreitet nicht nur Grenzen, sondern demaskiert auch die Frauen (und Männer), in deren Interesse und zu deren materiellem Profit solche Peripherien konstruiert und gesichert wurden. Die Tragweite und Ernsthaftigkeit anhaltender pluralisch-dialektischer Begegnungen machen es möglich, daß Differenz reale Autorität erlangt und sich sowohl falschen, pedantischen Antithesen wie auch totalisierenden, hegemonistischen Weltsichten gegenüber durchsetzt. In diesem Prozeß kristallisieren sich nicht nur neue Erkenntnisse und freigewordene Ressourcen für alle Frauen (und Männer), sondern auch neue Verpflichtungen heraus. Was sowohl für arme, unterdrückte und marginalisierte Frauen (und ihre Gemeinschaften) wie auch für gesellschaftlich privilegierte Frauen (und ihre Gemeinschaften) auf dem Spiel steht, ist eine authentische Praxis im Zusammenhang mit der Erkenntnis, der Inangriffnahme, dem Erlernen und Feiern von Differenz. Wie Audre Lorde beobachtet: «Trennen und Unterwerfen müssen in unserer Welt zu Definieren und Befähigen werden.»[10]

Praxis und Differenz

Kritisch-feministische Theologien setzen einen Paradigmenwechsel in der Theologie in Gang. Integrierender Bestandteil dieses Wechsels ist ein epistemologischer Bruch oder eine neue Weise des Erfassens und Bestätigens von Wahrheit. Angesichts ihrer kritischen Orientierung beinhalten jene feministischen Theologien, die die epistemologische Aufgabe auf sich nehmen, androzentrische, imperialistische und unterdrückerische Erkenntnisse zu bekämpfen, eine weitere Herausforderung für die soziale Praxis. Genau wie die Praxis ein lebendiger Sitz der Differenz ist, steckt die Differenz den Raum ab für die Praxis.

Nach christlichem Verständnis führt Wissen nicht zu Macht, sondern zu Verantwortung. Weil diese kritischen Theologien bewußt intendieren, was wahr und gerecht ist, fordern sie eine soziale Praxis, die nicht einfach die gegenwärtigen intellektuellen oder kulturellen oder geo-sozialen Verhältnisse reproduziert. Diese Theologien befürworten und fördern Bemühungen, beginnend bei den Armen, um diese Situationen zu kritisieren, zu klären und zu verändern. Kritisch-feministische Theologien hüten sich vor allen Formen von Kunstgriffen, Zwängen und Instrumentalisierungen im Kampf um Befreiung. Diese Theologien spielen niemals die soziale gegen die personale Praxis aus; vielmehr findet die personale Praxis authentische Lebensfähigkeit im geo-sozialen Bereich. Die Frau (der Mann), die (der) aktiv ist, verwirklicht sich in der Geschichte, in der geo-sozialen Situation in neuen, ganzheitlichen und erlösenden Mustern von intersubjektiver, gemeinschaftlicher und geo-sozialer Relation. Gleichzeitig schafft die Frau (der Mann), die (der) in der Geschichte aktiv ist, neue, ganzheitliche, intersubjektiv erlösende, gemeinschaftliche geo-soziale Relationen.

Differenz und moralische Authentizität

Da kritisch-feministische Theologien bewußt das - in Wort und Tat - produzieren und reproduzieren wollen, was wahr ist, anerkennen sie eine Ethik des Denkens, die besagt, daß Wahrheit eine Seinsweise ist. Peinlicherweise ist es so, daß der moralische Status eines Theologen nicht die Qualität ihres (oder seines) Theologisierens bestimmt. Doch kritisch-feministische TheologInnen bekennen sich zu der Erkenntnis, daß es einen unaufhebbaren Zusammenhang gibt zwischen dem, was sie denken, sagen und schreiben, *und* der Art von Beziehungen, die sie mit anderen Frauen (und Männern) entwickeln. Zum Beispiel verstehen mittlerweile die meisten europäischen und nordamerikanischen Feministinnen Kritik als fundamentale Gebärde der Theologie. Wie kann es dann aber dennoch sein, daß die

meisten europäischen und nordamerikanischen feministischen Theologinnen sich so oft als diejenigen wahrnehmen, die das theoretische Skript und Drehbuch für die Theologisierung «anderer» und differenter Frauen entwickeln *(oder zumindest unbewußt von sich annehmen, sie entwickelten es),* an deren Unterdrückung sie historisch gesehen teilgehabt haben und von denen sie sogar heute weiterhin profitieren? Wie ist es möglich, daß wirklich kritische weiße europäische und nordamerikanische feministische Theologinnen von ihrer Arbeit erwarten, daß sie die primäre Quelle oder Tradition des Denkens für «andere» und differente Theologie treibende Frauen darstellt? Ist es möglich, daß wirklich kritische weiße europäische und nordamerikanische feministische Theologinnen die Selbstkritik ignorieren? Oder können wirklich kritische Minjung-Theologen sich weigern, die arg behandelten und verachteten Lesbierinnen in die Arme zu schließen? Ist es möglich, daß wirklich kritische Minjung-Theologen die Selbstkritik ignorieren? Aus diesen Gründen müssen wir Audre Lordes Mahnung zu kontinuierlicher Selbstkritik beachten. Aus diesem Grund müssen wir uns bescheiden und kritisch mit unserer eigenen moralischen und theologischen Praxis in Einklang bringen, damit wir uns nicht die Haltung, die Gesinnung, die Empfindlichkeit und die Mittel der Herren aneignen[11].

Perspektivische Differenzen

Perspektivische Differenzen in kritisch-feministischen Theologien dürfen nie ausschließlich mit der Besonderheit des gesellschaftlichen Standortes, d.h. den Differenzen in Religion, Kultur, Rasse, Ethnizität, sozialer Klasse oder sexueller Orientierung gleichgesetzt werden. Vielmehr erwachsen diese Perspektiven aus der kritischen Erforschung, dem Verständnis, der Reflexion und der Beurteilung des gesellschaftlichen Standortes. Insofern kritisch-feministische Theologien die Komplexität betonen, die Differenzen des gesellschaftlichen Standortes verstehen und ihre eigenen differierenden Formulierungen in ihrer Vorläufigkeit und Mutmaßlichkeit begreifen, *sind* sie Perspektiven.

Obwohl der eigentliche Gegenstand der kritisch-feministischen Theologien die Erfahrungen von Frauen sind, darf es keine billige Vermischung der Perspektiven geben, keine Gleichgültigkeit gegenüber den Weisen, in denen Frauen oft - nicht immer - ohne eigenes Verschulden weltweit an der Unterdrückung anderer Frauen (und Kinder und Männer) beteiligt sind. Nordamerikanische und europäische Feministinnen müssen sich des Einflusses ihres täglichen materiellen Lebens auf das Leben der Frauen (und Kinder und Männer) in Afrika, Asien, der Karibik, Lateinamerika, dem Pazifischen Becken bewußt werden. Gleichzeitig müssen sich die gesellschaftlich privilegierten Frauen in Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifischen Becken der Einsicht ihrer Vereinnahmung durch Strukturen stellen, die arme und marginalisierte Frauen (und Kinder und Männer) in ihren eigenen geo-sozialen Situationen unterdrücken. Weiße europäische und nordamerikanische Frauen müssen untersuchen, wie in ihren speziellen geo-sozialen Situationen systematischer und strukturierter Rassismus (in seinen vielfältigen Formen, z.B. als Antisemitismus oder Apartheid der Schwarzen) die Nationalität oder das Bürgerrecht auslöscht, indem «andere» Frauen (und Männer) auf ihre bloße biologische Physiognomie reduziert werden. In solchen Auslöschungsprozessen wird Differenz zu etwas Gefährlichem. Europäische und nordamerikanische Frauen müssen genau prüfen, wie sich z.B. Homophobie im Bewußtsein ablagert und das Denken deformiert. Durch Vorurteile werden Aspekte der Differenz zu einer Gefahr gemacht. Zur gleichen Zeit müssen Frauen aus armen, unterdrückten und marginalisierten Gemeinschaften, die in Europa und Nordamerika leben, ihre Mitschuld an Strukturen und Institutionen, die andere Frauen (und Kinder und Männer) bedrängen, die in derselben geo-sozialen Situation in anderen unterdrückten und marginalisierten Gemeinschaften leben, zugeben. Was vielleicht noch wichtiger ist: Frauen aus unterdrückten und marginalisierten Gemeinschaften, die in Europa und Nordamerika leben, müssen mit den Methoden abrechnen, durch die sie - nicht nur durch Herrschaftsstrukturen, sondern auch durch

die destruktive Erfahrung, beherrscht zu sein - kooptiert wurden.

III

Diese Ausgabe von CONCILIUM erforscht Differenz als Modell des Verständnisses und Ausdruck einer neuen Situation in der Theologie. Dieses Kapitel hat einige der Implikationen und Konsequenzen der Differenz in kritischen Theologien, die sich der radikalen Befreiung der Frauen verpflichtet haben, befragt. Es bleibt die Frage nach der Zukunft der Differenz. Was sind die Möglichkeiten und Zukunft der Differenz? Welche Zukunft wird die Differenz den kritisch-feministischen Theologien bieten? Erstens, insofern kritisch-feministische Theologien, die sich der Frauenbefreiung verpflichtet haben, aus wirklichen Kämpfen, einen lebendigen Glauben an einen wahren Gott der Hoffnung und Liebe zu bekennen, hervorgehen, fordern sie eine tiefgehende Bekehrung - nicht nur ihrer theologischen, sondern auch ihrer kulturellen und sozialen Gemeinschaft, besonders ihrer religiösen Gemeinschaft. Christliche Erfahrung hat schon lange bestätigt, was Audre Lordes Behauptung «ohne Gemeinschaft gibt es keine Befreiung»[12] meint. Aber eine authentische Gemeinschaft ist weder Ergebnis der Geographie noch der Unterdrückung von Unterschieden. Eine authentische Gemeinschaft entsteht vielmehr aus dem eifrigen Bemühen, gemeinsame und unterschiedliche Erfahrungen zu verstehen; solche Differenzen, Allgemeinheiten und Interdependenzen genauestens zu befragen; allgemeine Bewertungen zu erzielen; interdependente Verpflichtungen zu verwirklichen und zu fördern. So wie die Gemeinschaft in Differenz eine hart erarbeitete Leistung ist, verhält es sich auch mit der Differenz in Gemeinschaft. Solche Interdependenz wird nur durch tiefgehende Bekehrung und ernste, seriöse Gespräche gewonnen - wo man mit Kopf und Herz und Leib spricht und mit Kopf und Herz und Leib zuhört.

Zweitens ist, wenn Differenz als «Fundus notwendiger Polaritäten» verstanden wird, Interdependenz nicht länger etwas Bedrohliches. Es ist wichtig, Interdependenz von Assimilation oder Verdrängung oder Verlust zu unterscheiden. «Gieße deinen Krug Wein in den weiten Fluß/ Und wo ist dein Wein? Da ist nur noch der Fluß.»[13] Mit welcher Bitterkeit der Aborigines-Dichter Oodgeroo die durch Angst hervorgerufene Zwiespältigkeit eines alten Volkes ausdrückt, das, obwohl es gezwungen wurde, viel von dem, was es liebte, aufzugeben, leidenschaftlich seine Wurzeln verteidigt und seine Andersartigkeit verehrt!

Wir sind andere Herzen und Seelen
in einem anderen Körper. Verlangt nicht von uns,
Abtrünnige zu sein, unsere Mutter zu verleugnen,
das Unveränderbare zu verändern.
Der Kautschuk kann nicht in eine Eiche verwandelt werden.[14]

Die Assimilation verschleiert solche verborgenen Möglichkeiten der Herrschaft in Differenz, die nicht nur die Bildung einer Gemeinschaft mit erzwungener Gleichförmigkeit einschränken, sondern die wesentliche Rolle, die Differenz für die Selbstkonstitution von Identität spielt, bedrohen.

Differenz ist der authentische Kontext für Interdependenz. Authentisch interdependentes Engagement von Frauen (und Männern) verschiedener Geschichten, Kulturen, Erzählungen und Rassen, von verschiedenen Gaben, Stärken, Fähigkeiten und Talenten befähigt Frauen (und Männer), neue Zusammenhänge anzuvisieren und zu formen, neuen Mut für Entscheidungen zu fassen, zu handeln und zu *sein*. Authentisch interdependentes Engagement von Frauen (und Männern) verschiedener religiöser, kultureller, historischer und sozialer Situationen eröffnet neue Bereiche für unterschiedliche soziale und kognitive Praxis zugunsten einer sozialen Gerechtigkeit in der Wirklichkeit. Die Interdependenz der Differenz ist eine entscheidende Bedingung der Verwirklichung unseres wahren, vollendeten Menschseins[15].

Drittens ist Solidarität ausschlaggebend für die Zukunft der Differenz, die Zukunft der Interdependenz von Differenz, ja tatsächlich, die Zukunft der Menschheit. Anders als Koalitionen, solche vergänglichen Aggregate, die sich nur verbinden, um ihrem Nutzen zu dienen, statt die Strukturen der Unterdrük-

kung zu ändern oder transformieren, ist Solidarität weniger selbstsüchtig und weniger pragmatisch. Anders als Handelsgesellschaften, korporative Relationen, die durch finanzielle Transaktionen zustandekommen und aufrechterhalten werden, eröffnet uns Solidarität neue und kreative Möglichkeiten im Bereich menschlicher Beziehungen. Wenn sie auch weniger intim ist als Freundschaft, so deutet uns Solidarität doch Zusammenhalt, gegenseitige Verpflichtung und Interdependenz an. Insofern Solidarität etwas ist, das noch erreicht werden muß, bewegt sie uns auf etwas hin, das größer als wir selbst und doch ein Teil unserer selbst ist. Solidarität ist daher eine Praxis. Sie vergrößert den Grund, auf dem wir mit anderen Frauen (und Kindern und Männern) stehen mögen, die zwar von uns verschieden sein mögen in Kultur, Geschichte, Religion, Rasse, sozialer Klasse und sexueller Orientierung, aber ohne die wir keine Zukunft haben. Solidarität ist sowohl das Ergebnis als auch der Grund praktisch intelligenter Zusammenarbeit, die neue Vermittlungen hervorbringt und durch die wir selbst neu werden.

In der Praxis der Solidarität erkennen wir wieder die Kontingenz von Gerechtigkeit unserer Welt: D.h., Gerechtigkeit ist nicht notwendig - die Dinge könnten anders sein und sind es oft auch. Dennoch ist - insofern kritisch-feministische Theologien christlich sind - Solidarität wesentlich für die Verwirklichung und das Feiern der Zukunft von Differenz. Tatsächlich ist Solidarität eine grundlegende Gebärde der Theologie. Es könnte nicht anders sein, denn die Inkarnation ist Gottes eigener radikaler Akt der Solidarität, Gottes Tat der Liebe, der Hoffnung und des Lebens - fleischgeworden in Jesus. Und ist dies nicht die Pflicht authentischer ChristInnen verschiedener Geschichten, Kulturen, Zeiten und Orte: Liebe und Hoffnung und Leben Fleisch werden zu lassen, wo immer Liebe und Hoffnung und Leben bedroht sind?

[1] E. Fox-Genovese, The Personal Is Not Political Enough, in: Marxist Perspectives 2 (Winter 1979-80) 94-113; siehe auch N.A. Hewitt, Beyond the Search for Sisterhood, in: E. Carol DuBois/V.L. Ruiz (Hg.), American Women's History (London/New York 1990); B. Thorton Dil, On the Hem of Life. Race, Class, and the Prospects of Sisterhood, in: A. Swerdlow/H. Lessinger (Hg.), Class, Race and Sex. The Dynamics of Control (Boston 1983) 173-188; V. Fabella, Beyond Bonding (Manila 1993); Ch. Talpade Mohanty/A. Russo/L. Torres (Hg.), Third World Women and the Politics of Feminism (Bloomington/Indianapolis 1991); St.M. James/A.P.A. Busia (Hg.), Theorizing Black Feminisms. The Visionary Pragmatism of Black Women (London/New York 1993); G. Spivak, In Other Worlds (London/New York 1987); I. Marion Young, Justice and the Politics of Difference (Princeton 1990).

[2] Fox-Genovese, The Personal Is Not Political Enough, aaO. 97-98.

3 A. Pattel-Gray, Not yet Tiddas. An Aboriginal Womanist Critique of Australian Church Feminism, in: M. Confoy/D.A. Lee/J. Nowotny (Hg.), Freedom and Entrapment: Women Thinking Theology (North Blackburn 1995) 165-192.

[4] E. Kosofsky Sedgwick, The Epistemology of the Closet (Berkeley 1990) 9-10.

[5] P. Bono/S. Kemp (Hg.), Introduction: Coming from the South, in: Italian Feminist Thought (Oxford 1991) 15.

[6] A. Bocchetti, The Indecent Difference, in: Italian Feminist Thought (Oxford 1991) 148-161. Vgl. L. Irigaray, Sexual Difference, in: Toril Moi (Hg.), French Feminist Thought. A Reader (Oxford 1987) 118-130.

[7] A. Lorde, The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House, in: Sister Outsider (Trumansburg 1984) 111.

[8] N. Fraser, False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler, in: S. Benhabib/J. Butler/D. Cornel/N. Fraser, Feminist Contentions. A Philosophical Exchange (New York/London 1995) 62-63.

[9] AaO. 62 (Hervorhebung von mir).

[10] Lorde, The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House, in: Sister Outsider, aaO. 112.

[11] AaO. 110-113.

[12] AaO. 112.

[13] Oodgeroo, Assimilation - No! zitiert in K. Cochrane, Oodgeroo (St. Lucia, Queensland 1994) 74.

[14] Ebd.

[15] N. Hartsock, Difference and Domination in the Women's Movement: The Dialectic of Theory and Practice, in: Class, Race and Sex: The Dynamics of Control, aaO. 166-167.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

MARY SHAWN COPELAND

ist außerordentliche Professorin für Theologie (Systematik) an der Marquette University in Milwaukee, Wisconsin (USA). Sie erwarb ihre Doktorwürde am Boston College (Chestnut Hill, Massachusetts, USA). Autorin von über dreißig Aufsätzen, Rezensionen und Kommentaren in Fachzeitschriften, mit Prof. Elisabeth Schüssler Fiorenza Mitherausgeberin der Sektion Feministische Theologie von CONCILIUM. Sie ist mit Joan M.

Martin Vorsitzende der «Program Section on Women and Religion» der «American Academy of Religion» (AAR), Mitglied des Aufsichtsrates der «Catholic Theological Society of America» (CTSA) und beigeordnete Einberufende des «Black Catholic Theological Symposiums». Ihre gegenwärtigen Forschungsinteressen konzentrieren sich auf Solidarität und Leid in kritisch-feministischen Theologien und die Beiträge afro-amerikanischer Frauen zum afro-amerikanischen kritischen Denken. Anschrift: Marquette University, Department of Theology, Milwaukee, Wisconsin 53233, USA.

Vorwort

Maureen Junker-Kenny/
Norbert Mette

Das Kind in der Mitte

«Und er stellte ein Kind in ihre Mitte.» (Mk 9,36 parr) So wie damals, so stellt auch heute noch diese Szene, ausgelöst durch den Konkurrenzstreit der Jünger, eine ungeheure Provokation dar: Nicht die Erwachsenen, so verlautbart Jesus den eifersüchtig Streitenden sondern die Kinder sind die ersten Anwärter auf das Reich Gottes. Wenn man zudem bedenkt, was der Topos «in der Mitte stehen» im jüdischen Kontext assoziieren ließ und läßt (der gewichtige Platz in der Mitte ist der Tora vorbehalten), wird die Brisanz dieser demonstrativen Geste Jesu ersichtlich. Und es gibt keinen Hinweis darauf, daß es ein besonderes Kind war, das Jesus für würdig befand, von ihm in die Mitte gestellt zu werden. Er nahm wohl das nächste beste - Mädchen oder Junge, wir wissen es nicht -, das gerade in seiner Nähe war.

Kinder sind also in den Augen Jesu Künder und Repräsentanten jener Gottesherrschaft, die für sie bereits angebrochen ist. Wird das ernst genommen, ist eine Reihe von Konsequenzen für die Nachfolge Jesu damit verbunden. Maxime für den Umgang von Kirche und Gemeinde mit den Kindern muß dann nämlich sein, daß nicht sie es sind, die sie zu Kindern Gottes macht, sondern daß die Kinder es bereits sind. Kinder erinnern damit immer wieder neu und nachhaltig daran, daß das Reich Gottes größer ist als die Kirche. «Kinder sind ein Geschenk an die Kirche», heißt es in einer Studie des britischen Kirchenrates über «Das Kind in der Kirche»; und erläuternd fügt der Text hinzu: «Der Herr der Kirche setzt sie mitten hinein in die Kirche, heute ebenso wie damals in Galiläa, nicht als Objekte des Wohlwollens oder gar als Empfänger von Belehrungen, sondern zutiefst als Muster der Jüngerschaft. Die Kirche, die Kinder nicht bedingungslos in ihre Gemeinschaft aufnimmt, entzieht nicht nur jenen Kindern, was ihnen von Rechts wegen zukommt, sondern der Verlust, den eine solche Kirche an sich selbst erleidet, ist weit größer.»[1]

Kindern die Erfahrung bedingungsloser Aufnahme (vgl. Mk 10, 13-16 parr) zuteil werden zu lasssn, das ist alles andere als eine kinderleichte Angelegenheit, wie es möglicherweise zunächst den Anschein hat. Es geht dabei zuallererst um einen grundlegenden Orts- und Perspektivenwechsel, angefangen mit dem Bemühen, uns als Erwachsene und unsere Umgebung mit den Augen von Kindern, also «von unten» wahrzunehmen, bis hin zur Überprüfung der geläufigen Sichtweise von Kindheit. Ist der Zustand unserer Gesellschaft so, daß sich Kinder in ihr wirklich aufgenommen und wohl fühlen können? Oder bekommen sie nicht.vielfach mehr oder weniger drastisch zu spüren, daß für sie im Grunde kein Platz vorgesehen ist, und wenn, dann bestenfalls am Rande? Und spätestens, wenn sie diese pädagogisch arrangierten Nischen und Reservate verlassen, gelten sie als lästige Störenfriede. Mit ihnen kann man umgehen, wie man will; denn sie sind ja noch gar nicht vollwertige Personen, sondern müssen erst noch erwachsen werden! So lautet die immer noch weit verbreitete Auffassung, die die faktisch betriebene Marginalisierung der Kinder zusätzlich noch als gerechtfertigt erscheinen läßt. Es kann als eine der Paradoxien der neueren Geschichte bezeichnet werden, daß auf der einen Seite mit dem Aufkommen und der Ausbildung der Moderne die «Entdeckung der Kindheit» verbunden ist[2], daß auf der anderen Seite jedoch genau diese Kinder es sind. die die Folgen des weitergehenden und sich immer stärker beschleuni-

genden Modernisierungsprozesses am nachhaltigsten und leidvollsten zu spüren bekommen. Daß Kinder aufwachsen müssen, ohne eine Kindheit erleben zu können, ist eine gerade in unseren Tagen in erschreckendem Ausmaß antreffbare Tatsache - sogar in den Wohlstandsgesellschaften; und sie scheint eher noch zu- als abzunehmen. Daß diese Einschätzung alles andere als übertrieben pessimistisch ist, das unterstreichen die ersten vier Beiträge dieses Heftes, in denen - teils überblickartig, teils fallbeispielhaft (einerseits für die sog. «Dritte Welt» und andererseits für eine Wohlstandsgesellschaft) - die Situation der Kinder heute berichtet und analysiert wird - heute am Ende jenes Jahrhunderts, das Ellen Kelly optimistisch als «Jahrhundert des Kindes» ausgeben zu können geglaubt hatte.

Damit soll jedoch nicht gesagt werden, eine Ellen Kelly und die anderen Pädagoginnen und Pädagogen, die zu Beginn dieses Jahrhunderts eine beachtliche Reformbewegung in Theorie und Praxis der Erziehung ausgelöst haben, seien mit ihrem leidenschaftlichen Eintreten für die Würde und die Rechte der Kinder gescheitert. Sie haben entscheidende Anstöße zu einer Kindheitsforschung gegeben, die eine neue Sichtweise dieser Lebensphase - als eines eigenständigen Modus von Menschsein - eröffnet hat. Insbesondere wurde deutlich, daß Kinder von Anfang an aktiv an der Gestaltung ihrer Entwicklung beteiligt und in diesem Sinne selbstgestaltende Subjekte sind. Aber zugleich sind sie in diesem Prozeß auf die intensive Erwiderung, die Bestärkung und den Schutz ihrer Entfaltungsmöglichkeiten durch Erwachsene angewiesen. Diese Paradoxie, die nach Schleiermacher als die doppelte Verfassung von Selbständigkeit und Abhängigkeit Menschsein überhaupt kennzeichnet, zeigt sich zugespitzt in der Kindheit und erklärt ihre besondere Verletzlichkeit. Die familiären und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Kinder aufwachsen müssen oder dürfen, verdienen vordringlich pädagogische Aufmerksamkeit und sind in einigen Ländern, wie in diesem Heft exemplarisch aus den USA berichtet wird, zum Gegenstand jüngster kultureller Debatten geworden. Das Problem angesichts der strukturellen Maßnahmen, die hier getroffen werden müßten, bleibt aber, daß die Kinder es schwer haben, eine politische Lobby zu finden.

Wäre hier nicht in besonderer Weise eine Kirche herausgefordert, die die frohe Botschaft von der bedingungslosen Auf- und Annahme der Kinder empfangen und weiterzugeben hat? Doch dazu ist es erforderlich, daß auch innerhalb der Kirche endlich konsequenter als bisher ernst genommen wird, daß Kinder vollwertige Subjekte sind, auch des Glaubens - so wie es Jesus in seinem Umgang mit ihnen praktiziert hat. Dazu wollen und sollen die Artikel des zweiten Teiles dieses Heftes beitragen, in denen einige zentrale Facetten der Auffassung vom Kinde als Subjekt (entwicklungspsychologische, biblische, dogmatische, pädagogische) ausgeführt werden[3].

Dies schließlich auf seine praktischen Konsequenzen hin zu bedenken und beispielhaft darzulegen, ist Anliegen der Beiträge des dritten Teils dieses Heftes. Ausdrücklich wird hier die besondere Verantwortung der Kirche angemahnt, Anwalt der Kinder zu werden - angefangen vom Umgang mit ihnen in den eigenen Handlungsfeldern einschließlich Liturgie und Kirchenrecht bis hin zum entschiedenen Einsatz für eine Gesellschaft, in der Kinder kein Randdasein mehr fristen müssen, sondern ihren Platz in der Mitte finden. Besonders eindrucksvoll - und zugleich herausfordernd - sind dabei jene Berichte aus der Arbeit mit Kindern, die zu erleben und zu erleiden haben, daß sie schlicht und einfach aus der Gesellschaft ausgegrenzt worden sind[4]. Hier zeigt sich besonders nachdrücklich, was passiert und passieren kann, wenn konsequent damit begonnen wird, die theologische Formel «Heil und Gott sind nur dort, wo auch Kinder sein können»[5] umzusetzen, also die Kinder, die mit uns leben, in unsere Mitte zu stellen[6].

[1] Zitiert nach U. Hecker, Das Kind in der Mitte. in: Bildung und Kirche, hg. vom Comenius-Institut (Münster 1985) 99-115, hier: 104.

[2] Vgl. bes. Ph. Aries, Geschichte der Kindheit (München 1978).

[3] Beispielhaft für diesen Perspektivenwechsel: Synode

der Evangelischen Kirche in Deutschland, Aufwachsen in schwieriger Zeit. Kinder in Gemeinde und Gesellschaft (Gütersloh 1995).

[4] Aus Anlaß der Planung für dieses Heft hat Kollege F. Heselaars Hartono S.J. eine umfangreiche, sehr interessante Dokumentation über die kirchliche Arbeit mit Straßenkindern (anak jalanan) in Indonesien zusammengestellt. Bei Nachfrage wird sie zur Einsichtnahme zugeschickt.

[5] Hier zitiert nach: H. Braun, Markus 10, 13-18, in: Göttinger Predigtmeditationen 17 (1962/63) 258-262, hier: 260.

[6] Vgl. auch Basistext (Arbeitsgrundlage) der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) zur «Kampagne der Brüderlichkeit 1987»: «Wer ein Kind aufnimmt, der nimmt mich auf» (São Paulo 1986) (deutsche Übersetzung hg. von Misereor, Aachen 1987).

«(K)ein Jahrhundert des Kindes» (E. Key)?

Zur Situation der Kinder in der Welt in den 90er Jahren - aus UNICEF-Berichten zusammengestellt ~~von~~ Norbert Mette

Als «Jahrhundert des Kindes» hatte die schwedische Reformpädagogin und Vorkämpferin der Frauenbewegung Ellen Key im Jahre 1890 programmatisch den von ihr für möglich gehaltenen und bevorstehenden Anbruch einer neuen Epoche tituliert. Was ist - mehr als hundert Jahre später - daraus geworden? Ein zu dieser Frage zugesagter Beitrag ist leider nicht zustande gekommen. Jahr für Jahr legt die UNICEF einen «Bericht zur Situation der Kinder in der Welt» vor. Im folgenden sind Passagen aus den Berichten der Jahre 1991 bis 1996 zusammengestellt. Sie zeigen ein ambivalentes Bild: Die Aufmerksamkeit für die Belange der Kinder ist gewachsen; aber von einem «Jahrhundert des Kindes» sind wir immer noch weit entfernt.

Welch ein Lernprozeß diesbezüglich in manchen Kirchen eingesetzt hat, zeigt eine Reihe von bemerkenswerten Dokumenten. Hingewiesen sei insbesondere auf

- British Council of Churches: The Child in the Church (1979),
- Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil: Quem acolhe o Menor, a Mim acolhe. A Fraternidade e o Menor (1987)
- Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: Aufwachsen in schwieriger Zeit. Kinder in Gemeinde und Gesellschaft (1994).

«Der Weltgipfel für Kinder [der im Jahre 1990 von den UN in New York durchgeführt wurde] wurde durch zwei Hauptprobleme in besonderer Weise geprägt.

Das erste dieser Probleme besteht in der täglichen stillen Katastrophe - 40.000 Kinder sterben täglich an Unterernährung und ganz gewöhnlichen Krankheiten, 150 Millionen Kinder haben mit Gesundheitsschäden und Wachstumsstörungen zu kämpfen, und 100 Millionen Kinder zwischen 6 und 11 Jahren gehen nicht zur Schule.

Das zweite Problem liegt in der Tatsache begründet, daß inzwischen die technischen, organisatorischen und finanziellen Mittel zur Verfügung stehen, um diese stille Katastrophe zu beenden. In den letzten Jahren haben großangelegte Versuche und Studien in einer Vielzahl von Ländern beträchtlich dazu beigetragen, daß die Welt heute besser denn je in der Lage ist, viele Probleme nicht nur zu erkennen, sondern auch zu lösen.

Im Mittelpunkt des Gipfeltreffens stand deshalb die Frage, ob die menschliche Ethik mit diesen neuen Möglichkeiten Schritt zu halten vermag: Wird in Zukunft all das *getan werden*, was man *tun könnte*?»[1]

«Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sterben in den Entwicklungsländern jährlich schätzungsweise 14 Millionen Kinder unter 5 Jahren - mehr als eine Viertelmillion jede Woche. Bei mehr als 60 Prozent dieser Todesfälle lassen sich die unmittelbaren Todesursachen an einer Hand abzählen: Durchfallerkrankungen, Masern, Tetanus, Keuchhusten und Lungenentzündungen. Alle diese Erkrankungen können heute durch kostengünstige Mittel vermieden oder behandelt werden.»[2]

«Viele Kinder in Afrika und Lateinamerika zahlen in Form sinkender Familieneinkommen und fortgesetzter Sparmaßnahmen im Gesundheits- und Bildungsbereich noch immer einen hohen Preis für die Verschuldung ihrer Länder; sie zahlen hierfür mit Wachstumsstörungen, verringerten Bildungschancen und oft genug *mit ihrem Leben*.»[3]

«... das Prinzip ‹Kinder zuerst› hätte zur

Folge, daß die Chancen eines Kindes, bis ins Erwachsenenalter am Leben zu bleiben, geistig und körperlich unversehrt aufzuwachsen, genügend zu essen zu bekommen, medizinisch versorgt und rechtzeitig geimpft zu werden sowie zur Schule gehen zu können, im Jahr 2000 nicht länger von Faktoren wie der Zahlungsbilanz, dem Zinsniveau, der günstigen oder ungünstigen Entwicklung der Handelsbedingungen, dem Wahlsieg einer bestimmten Partei oder einem anderen der vielen unvermeidlichen Wechselfälle abhingen, die das Leben der Erwachsenen prägen.»[4]

«Auch die Industrienationen sind vom Prinzip ‹Kinder zuerst› noch weit entfernt. Obwohl die 80er Jahre insgesamt steigenden Wohlstand mit sich brachten, waren sie doch für Millionen von Kindern in einigen der reichsten Gesellschaften der Erde ein ‹verlorenes Jahrzehnt›. In den letzten 10 Jahren hat der prozentuale Anteil der Kinder, die unterhalb der offiziell festgelegten Armutsgrenzen ihrer jeweiligen Länder leben, in fast allen westlichen Ländern zugenommen - so z.B. in Deutschland, Großbritannien, Irland, Kanada und den Vereinigten Staaten.»[5]

«Die Auswirkungen der Fehlentscheidungen und Exzesse der Erwachsenenwelt auf die Kinder finden allgemein so wenig Beachtung, daß es bis heute praktisch keine Mechanismen gibt, mit denen sich genaue Informationen zum Ernährungszustand, zu Krankheitsanfälligkeit und zum Schulbesuch von Kindern gewinnen lassen. Selbst in Zeiten gesellschaftlicher Verwerfungen und Umbrüche, in denen, wie die Erfahrung lehrt, gerade die Kinder den größten Risiken ausgesetzt sind, ist es immer noch einfacher, die genaue Zahl der monatlich importierten Videorekorder zu ermitteln, als genaue Informationen über den Gesundheits- und Ernährungszustand der Kinder eines Landes zu erlangen.»[6]

«Unter normalen Umständen haben Mädchen von Natur aus größere Chancen, die ersten, besonders risikoreichen Lebensjahre zu überleben. Die Umstände in den Entwicklungsländern sind jedoch nicht normal. In vielen Ländern Südasiens überleben mehr Jungen als Mädchen. Anhand dieser Kluft zwischen den natürlichen und den vorgefundenen Überlebenschancen läßt sich die Diskriminierung [des weiblichen Geschlechts] messen. In Bangladesh, Indien und Pakistan hat sie insgesamt über eine Million Todesfälle jährlich zur Folge. Mit anderen Worten sterben dort jedes Jahr eine Million Mädchen, nur weil sie nicht als Jungen zur Welt gekommen sind...

In den Entwicklungsländern lernen heute mehr Jungen Lesen und Schreiben als Mädchen. In einigen Ländern werden Jungen mehr als doppelt so häufig zu Gesundheitszentren gebracht als Mädchen. Ob am Arbeitsplatz, bei den Sozialleistungen, vor dem Gesetz, in Eigentumsfragen oder sogar bei Bürgerrechten und politischen Freiheiten - stets hängen die Rechte und Freiheiten von Menschen von der Zufälligkeit eines Chromosoms ab.»[7]

«Es gibt viele externe Gründe für diese Armut ... Einer der unbestreitbar wichtigsten Gründe ist jedoch in der Tatsache zu suchen, daß den Kindern armer Familien für gewöhnlich kein Start ins Leben ermöglicht wird, der ihnen erlaubt, vorhandene Chancen auch zu nutzen. Eines der Hauptziele jeglicher Entwicklung muß deshalb darin bestehen, diesen ‹internen› Teufelskreis zu durchbrechen, der damit beginnt, daß Unterernährung und Krankheit das geistige und körperliche Wachstum behindern, was wiederum schlechte Leistungen in der Schule und am Arbeitsplatz zur Folge hat; der sich bei Erwachsenen fortsetzt, deren Fähigkeit beeinträchtigt ist, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, Veränderungen anzuregen und auf neue Chancen zu reagieren, und der sich zu guter Letzt bei armen und oft zu großen Familien schließt, die anfällig gegenüber Unterernährung und Krankheit sind und so die Welle der Armut von einer Generation in die nächste überschwappen lassen.»[8]

«Die durchschnittliche Lebenserwartung ist von 1950 bis 1960 von etwa 40 Jahren auf 62 gestiegen ... Die Kindersterblichkeit ging um zwei Drittel von rund 300 auf 100 Todesfälle bei 1000 Geburten zurück. Die Alphabetisierungsrate hat sich weltweit verdoppelt und liegt nunmehr bei fast 70 Prozent. Die Pocken, an denen in den frühen 50er Jahren jährlich bis zu fünf Millionen Menschen starben, sind inzwischen ausgerottet. Kinderläh-

mung, Masern, Unterernährung, Vitamin- und Spurenelementenmangel sowie Durchfallerkrankungen werden wirkungsvoll bekämpft. Insgesamt - so die Weltbank in ihrem Jahresbericht 1993 - ‹haben sich die Gesundheitsbedingungen in den letzten 40 Jahren weltweit nachhaltiger verbessert als während der gesamten vorherigen Menschheitsgeschichte›.»[9]

«Natürlich läßt sich dafür sorgen, daß Kinder gesund aufwachsen und sich normal entwickeln. Natürlich ist es möglich, die absolute Armut zu überwinden. Natürlich läßt sich das Bevölkerungswachstum verlangsamen. Natürlich kann man die Umweltzerstörung stoppen. Seit Jahrzehnten ist die entscheidende Frage bei all diesen Problemen nicht, was möglich ist, sondern welche Prioritäten gesetzt werden. In Wahrheit hätten alle diese Probleme bereits in den 70er und 80er Jahren weitgehend gelöst werden können. Wenn man nur ein Zehntel der Mittel, die in diesen beiden Jahrzehnten zur weltweiten Aufrüstung eingesetzt wurden, für die wichtigsten entwicklungspolitischen Aufgaben zur Verfügung gestellt hätte, sähe unsere Welt heute ganz anders aus: Es gäbe praktisch keine Unterernährung mehr, Krankheiten und Behinderungen wären drastisch zurückgegangen, die Alphabetisierungsraten und das Bildungsniveau lägen beträchtlich höher, die Einkommen wären gestiegen, die Geburtenraten gefallen, es gäbe weniger soziale und ökologische Probleme, weniger Bürgerkriege, weniger Flüchtlinge und weniger internationale Konflikte.»[10]

«Moderne Methoden der Kriegsführung haben die Gefahren für Kinder beträchtlich erhöht. Schätzungen zufolge wurden während der achtziger Jahre

- 2 Millionen Kinder getötet,
- 4 bis 5 Millionen Kinder wurden verkrüppelt,
- 12 Millionen aus ihrer Heimat vertrieben,
- über 1 Million verloren ihre Eltern oder wurden von ihnen getrennt
- und 10 Millionen wurden psychisch traumatisiert.»[11]

«Die meisten Kinder, die in Kriegszeiten sterben, werden nicht von Bomben oder Kugeln getroffen, sondern fallen dem Hunger oder Krankheiten zum Opfer ... So starben in Somalia im Jahre 1992 wahrscheinlich über die Hälfte aller Kinder unter fünf Jahren. Etwa 90 Prozent von ihnen fielen einer tödlichen Wechselwirkung von Krankheit und Unterernährung zum Opfer.»[12]

«Millionen von Kindern machen Erfahrungen, die weit schrecklicher sind als die schlimmsten Alpträume von Erwachsenen. In Sarajevo, wo fast jedes vierte Kind im Kriege verwundet wurde, hat UNICEF im Sommer 1993 bei 1505 Kindern eine Untersuchung durchgeführt. Sie ergab, daß 97 Prozent der Kinder Granatangriffe aus nächster Nähe miterlebt hatten, 29 Prozent ‹unerträgliches Leid› fühlten und 20 Prozent Angstträume hatten. Etwa 55 Prozent waren von Heckenschützen beschossen worden, und 66 Prozent waren schon einmal dem Tode nahe.»[13]

«Der offene Krieg ist nur ein Teil der weltweiten Gewalt gegen Kinder. In den Straßen der Weltstädte, von Los Angeles über São Paulo bis Manila, kämpfen Millionen von Kindern unter ‹schlachtfeldartigen› Bedingungen ums Überleben. Pistolen, Messer und Kämpfe mit der Polizei oder dem Militär oder auch untereinander gehören zum brutalen Alltag. In den USA ziehen gewalttätige, oft im Drogenmilieu angesiedelte Banden immer jüngere Kinder an. In einigen lateinamerikanischen Städten bezahlen Geschäftsleute dienstfreie Polizisten und Wachleute oder sogar Profikiller, um Straßenkinder zu beseitigen.»[14]

«Die Konvention über die Rechte des Kindes hat sich bereits als stabiler Rahmen für internationale Aktivitäten erwiesen. Da sie bereits von 178 Ländern anerkannt wurde, ist inzwischen eine weltweite Ratifizierung in Sicht. Das Augenmerk muß sich jetzt auf die Umsetzung richten. Alle Länder sind jetzt dazu aufgerufen, wenigstens die grundlegendsten Verpflichtungen, die sie mit der Ratifizierung eingegangen sind, auch tatsächlich zu erfüllen.

Die Konvention schreibt soziale und ökonomische Rechte von Kindern fest: das Recht auf Überleben, auf ungestörte frühkindliche Entwicklung, Schulbildung, Gesundheitsfürsorge und menschenwürdige Lebensbedingungen. Aber sie umfaßt auch Bürgerrechte und politische Rechte. Darunter sind das Recht des Kindes auf einen Namen und eine

Staatsbürgerschaft, auf freie Meinungsäußerung, auf Beteiligung an Entscheidungen über sein Wohlergehen, auf Schutz vor Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht oder Minderheitenstatus sowie auf Schutz vor allen Formen sexueller oder anderer Ausbeutung. Der wesentlichste Fortschritt besteht jedoch in der Anerkennung des Kindes als eines eigenständigen Individuums. Die Konvention schreibt fest, daß das Kind über eine eigene, gegenüber Eltern und Erziehungsberechtigten abgegrenzte Identität verfügt und daß die Gemeinschaft die Pflicht hat, diese Identität zu schützen und es dem Kind zu ermöglichen, sich in Fragen wie Vormundschaft oder Sorgerecht auch zu behaupten.»[15]

«Es ist erstaunlich, wie sehr das Thema Kinder im vergangenen Jahrzehnt in Politik und Öffentlichkeit an Bedeutung gewonnen hat ... Die meisten führenden Politiker nehmen das Thema Kinder heute tatsächlich ernst. Die Belange der Kinder stehen inzwischen sowohl in den Industrienationen als auch in den Entwicklungsländern überall auf der politischen Tagesordnung und nehmen in der Berichterstattung der Medien eine nicht mehr zu übersehende Rolle ein. Der Weltgipfel für Kinder 1990 und die Annahme der Konvention über die Rechte des Kindes sind Symbole dieses neuen Stellenwertes und haben dazu beigetragen, den Kindern und Jugendlichen einen festen Platz in der politischen und sozialen Diskussion zu sichern.

Das gewachsene öffentliche Interesse an Kindern wendet sich ihnen nicht nur als den ‹schutzbedürftigsten Bürgern›, als der ‹wertvollsten Ressource der Menschheit› oder als einer zahlenmäßig interessanten demographischen Untergruppe zu. Kinder werden nun um ihrer selbst willen wahrgenommen. Jahrzehntelange Modernisierungs- und Urbanisierungsprozesse haben nicht nur die Überlebens- und Entwicklungschancen von Kindern verbessert, sondern auch die Einstellungen gegenüber Kindern und Jugendlichen verändert. Eltern erwarten heute für ihre Kinder - und auch von ihren Kindern - mehr als früher. Und auch die Gesellschaft investiert mehr in ihre Bildung und Ausbildung...

All dies berechtigt zu Hoffnungen für die Zukunft der Kinder - zur Verzweiflung besteht kein Anlaß. Wie dieser Bericht gezeigt hat, rechtfertigen die Erfolge, die in den letzten 50 Jahren erreicht werden konnten, den Glauben daran, daß die Welt trotz Krieg und Armut ihre Kinder nicht mehr im Stich lassen, an den Rand drängen oder geringschätzen wird.

Es war ein langer Kampf, bis Kinder ernst genommen wurden. Es hat ein halbes Jahrhundert gedauert, bis die Kinder in den Mittelpunkt der internationalen Entwicklungs- und Menschenrechtsprogramme gestellt wurden. Aber jetzt haben sie dort ihren Platz, und nichts wird sie mehr von diesem Platz vertreiben. Deshalb darf man selbst angesichts all der Konflikte und Entbehrungen sagen, daß nun das 21. Jahrhundert den Kindern gehören wird; denn Ellen Key hatte schon das 20. Jahrhundert - leider ohne Erfolg - zum Jahrhundert des Kindes erklärt. Die wichtigste Aufgabe ist es deshalb, Politik, Hilfsprogramme, Grundprinzipien und Finanzierung in dem Sinne zu gestalten, daß dem gewachsenen Stellenwert von Kindern auch tatsächlich Rechnung getragen wird.»[16]

[1] J.P. Grant (Hg.), Zur Situation der Kinder in der Welt 1991 (Köln 1990) 9. 11.
[2] AaO. 13. 15.
[3] AaO. 19.
[4] AaO. 38.
[5] AaO. 43.
[6] AaO. 27.
[7] AaO. 69.
[8] AaO. 25.
[9] Deutsches Komitee für UNICEF (Hg.), Zur Situation der Kinder in der Welt 1995 (Frankfurt a.M. 1995) 100. 102.
[10] AaO. 110.
[11] Deutsches Komitee für UNICEF (Hg.), Zur Situation der Kinder in der Welt 1996 (Frankfurt a.M. 1996) 14.
[12] AaO. 24f.
[13] AaO. 26f.
[14] AaO. 37f.
[15] AaO. 99. 102.
[16] AaO. 107. 110.

Emmanuel Ntakarutimana

Kindsein im heutigen Zentralafrika

Zwischen «Tradition» und «Modernität»

Es lief wie eine Schockwelle über die ganze Welt: Bilder von Kindern ohne Eltern, alleingelassen in ihrem Jammer - sie haben die seit 1990 in Zentralafrika[1] wütenden dramatischen Massaker gerade noch überlebt. Das psychische Trauma dieser Kinder wird tiefe Spuren hinterlassen und schwer voraussehbare Folgen für das gesellschaftliche Leben nach sich ziehen. Und um so gründlicher wird sich das Drama auf den Zusammenhalt der Volksgruppen des Landes auswirken, als es deren anthropologisches Selbstverständnis untergräbt, worauf dieser Zusammenhalt fußt. Unsere Gedanken über das Kind führen aber notgedrungen zu einer anderen Frage: Welches Bild machen wir uns von Mann und Frau, von ihrer für die Gemeinschaft so wesentlichen Einheit?

In den traditionellen Völkern Zentralafrikas gründete die gesellschaftliche Organisation auf den Verbindungen der Familien untereinander, auf den Klans, den Sprachgemeinschaften und den Stämmen. Da die Glieder des Gemeinwesens sich auf denselben Ahnen beriefen oder in einem Bund lebten, wurden die Bluts- und Bundesbande von größter Wichtigkeit. In dieser Umwelt schlug das Kind kulturell Wurzeln und machte sich die entsprechenden Symbole und Werte zu eigen. Von der heutigen «Schule», die durch «familienfremde Lehrer» eher Wissen und Techniken zu vermitteln sucht, nicht aber unbedingt in die Kunst und Weisheit des Lebens einführt, war diese unsere Tradition noch weit entfernt.

Wir wollen auf den folgenden Seiten die kulturelle Anthropologie so skizzieren, wie sie dem Kind zur persönlichen Reife und zur gesellschaftlichen Volljährigkeit verhilft. Das wird uns eine Einsicht in die Krise vermitteln, die das Gebiet an den Großen Seen erschüttert. Es ist die Krise einer Konfrontation von zwei noch unausgesöhnten epistemologischen Erbschaften: Einerseits geht es um das Erbe einer Tradition ursprünglicher Sorge um Harmonie, und andererseits um ein Weltverständnis, das als herrscherliche und machtsüchtige Inbesitznahme der Wirklichkeit unser gegenwärtiges Gemeinwesen massiv überflutet.

1. Das traditionelle symbolische Weltbild universaler Solidarität

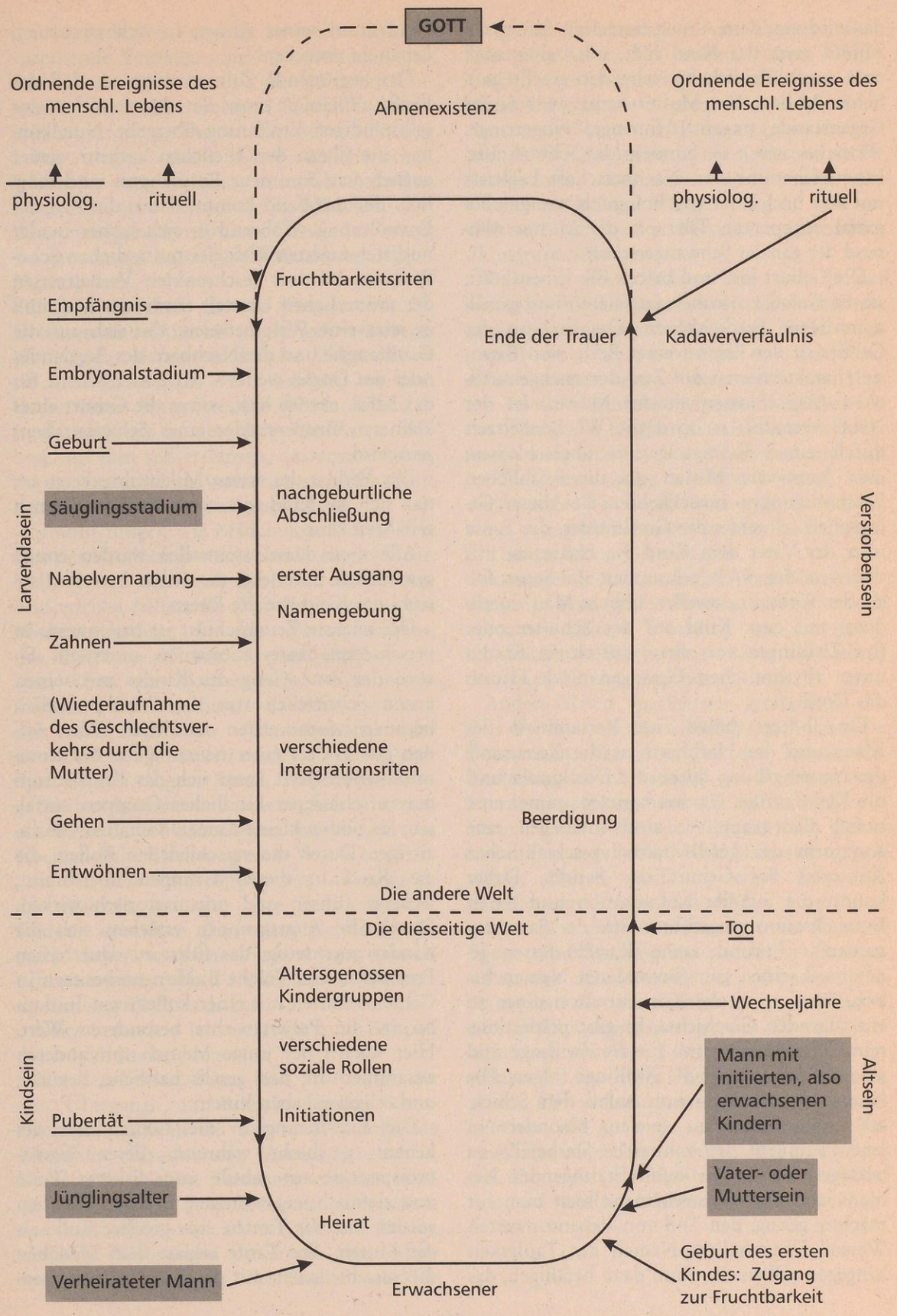
Ein aufmerksamer Beobachter der traditionellen Milieus wird sehr rasch erkennen, daß hier alles «Legion» ist. Jedes Ding, jedes Wesen, jede Pflanze, jeder Schatten, jeder Wald ist von einem geheimnisvollen Kräftefeld durchwaltet. Der Kontakt mit einer jeden dieser Wirklichkeiten kann die Lebenskraft wachsen oder schwinden machen. Es besteht eine enge Verquickung aller Wesen. Deshalb muß sich ein jedes das Wohlwollen seiner sichtbaren und unsichtbaren, materiellen wie immateriellen Umwelt sichern. Das hat zu einem überaus verfeinerten System von «Fetischen» und einer ganzen Ritualsymbolik geführt; sie integriert das Biologische, Physiologische, Spirituelle und Gemeinschaftliche den jeweiligen Umständen entsprechend, die das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft orientieren.

1.1 Der Lebenskreislauf

Die nebenstehend dargestellte Tafel[2] gibt die verschiedenen Schritte im menschlichen Leben in einer Gesamtschau wieder.

1.2 Übergangsriten und schrittweise Eingliederung

Vom fötalen Zustand bis zur gesellschaftlichen Volljährigkeit durchläuft das Kind symbolisch kodifizierte Etappen. Schutz- und Verbotsriten hinsichtlich bestimmter Orte, Speisen, Getränke und Nachbarschaften können sich um die Empfängnis der Mutter ranken. Alles


GOTT
Ordnende Ereignisse des menschl. Lebens
Ahnenexistenz
Ordnende Ereignisse des menschl. Lebens
physiolog.
rituell
physiolog.
rituell
Fruchtbarkeitsriten
Empfängnis
Ende der Trauer
Kadaververfäulnis
Embryonalstadium
Geburt
Säuglingsstadium
nachgeburtliche Abschließung
Larvendasein
Verstorbensein
Nabelvernarbung
erster Ausgang
Namengebung
Zahnen
(Wiederaufnahme des Geschlechtsverkehrs durch die Mutter)
verschiedene Integrationsriten
Gehen
Beerdigung
Entwöhnen
Die andere Welt
Die diesseitige Welt
Tod
Altersgenossen Kindergruppen
Wechseljahre
verschiedene soziale Rollen
Mann mit initiierten, also erwachsenen Kindern
Kindsein
Altsein
Pubertät
Initiationen
Vater- oder Muttersein
Jünglingsalter
Heirat
Geburt des ersten Kindes: Zugang zur Fruchtbarkeit
Verheirateter Mann
Erwachsener

das wird von dem Ahnen festgelegt, für dessen Abbild man das Kind hält, oder aber auch vom augenblicklich herrschenden gesellschaftlichen Milieu. Die Mutter kann symbolische Gegenstände tragen (Armringe, Fingerringe, «Fetische» usw.); sie bündeln die Schutzkräfte. Eine Hebamme der Nachbarschaft begleitet mit Rat und einer psychologisch wie psychosozial angepaßten Therapie die Mutter während der ganzen Schwangerschaft.

Die Geburt löst und befreit die Lebenskraft; sie ist Anlaß zu frohen familiären und gesellschaftlichen Festlichkeiten. Das Ereignis der Geburt ist der Beginn einer Reihe von Riten; sie charakterisieren die Zeit der nachgeburtlichen Abgeschlossenheit der Mutter. Ist der Nabel vernarbt, so wird die Wochenbettzeit durch einen Reinigungsritus abgeschlossen; jetzt kann die Mutter zu ihren üblichen Beschäftigungen zurückkehren. Bei dieser Gelegenheit schneidet die Großmutter, die Tante oder der Vater dem Kind die Haare ab, mit denen es zur Welt gekommen ist. Sogar folgender Ritus ist zuweilen üblich: Man durchquert mit dem Kind auf der Schulter oder (bei Zwillingen vor allem) auf einem Karren unter rhythmischen Gesängen und Tänzen das Dorf.

Ein anderer Anlaß zum Versammeln des Klans und der Nachbarn ist die Zeremonie der Namengebung durch die Dorfkinder und die Kleinfamilie. Namen besitzen immer eine tiefere Bedeutung; sie sind sozusagen eine Kurzform des gesellschaftlich-geschichtlichen Kontextes der Geburt des Kindes. Daher konnte die mit der Kolonisation und ersten Evangelisation eingeführte Sitte der Familiennamen in Burundi keine Wurzeln fassen. Jeder muß seinen ganz besonderen Namen haben, denn er ist die Konzentration einer zu entziffernden Geschichte. Es gibt prädestinierende Namen, wie etwa für die Zwillinge und jene Kinder, die auf die Zwillinge folgen. Die Namen wurden sogar zum Anlaß, dem Schicksal einen Streich zu spielen, besonders in jenen Familien, wo zahlreiche Sterbefälle zu beklagen waren. Die «schlechtklingenden Namen» und die «Geisternamen» hielt man für mächtig genug, den Tod von «lebensunwerten Wesen» fernzuhalten. Namen der Tapferkeit hingegen sollten das Kind dazu befähigen, das Heldentum seiner Ahnen in sich zu neuem Leben zu erwecken.

Das beginnende Zahnen zeigt an, daß das Kind allmählich von der Muttermilch zur selbständigen Ernährung übergeht. Nun können die Eltern den ehelichen Verkehr wieder aufnehmen; eine neue Empfängnis wird möglich. Für das Kind kommt damit die Zeit der Entwöhnung. Während es sich bisher in der undifferenzierten Welt des mütterlichen Schoßes und in den beschränkten Verhältnissen der mütterlichen Umwelt entwickelt hat, muß es jetzt eine Welt betreten, die sich auf die Großfamilie und die Nachbarn des Berglandes oder des Dorfes weitet - ein harter Schritt für das Kind, ebenso hart, wie es die Geburt eines kleineren Bruders oder eines Schwesterchens sein wird.

Der Verlust des ersten Milchzahns zeigt an, daß sich das Kind fortan wie die Erwachsenen ernähren kann.

Alle diese Daseinsschwellen werden rituell symbolisch miterlebt; die Riten betreffen sowohl das Kind wie die Eltern.

Der nächste Zeitabschnitt ist stufenweise in verschiedene Integrationsriten unterteilt. So wird der erste Gang des Kindes mit seinen ersten Schrittchen von der Familie festlich begangen. Seine ersten deutlichen Worte öffnen das Tor zu einer neuen Weise der Kommunikation. Jetzt kann sich das Kind inmitten verschiedener kindlicher Gruppen entfalten; sie bilden kleine Kameradschaften Gleichaltriger. Durch die verschiedenen Rollen, die das Kind in diesen Gruppen übernimmt, lernt es führen und organisatorisch wirken. Durch die Altersgruppen erziehen sich die Kinder gegenseitig; das führt zu dauerhaften Freundschaften. Solche Bindungen besitzen in Gemeinschaften mit einer kollektiven Initiation in die Pubertätsjahre besonderen Wert. Hier wächst der junge Mensch mit anderen zusammen in das gesellschaftliche, sexuelle und religiöse Leben hinein.

Die Einführung in die Geheimnisse des Lebens geschieht während dieser Wachstumsperiode auf subtile und diskrete Weise und ziemlich ungezwungen. Bei den Mädchen spielen hier die Tanten eine größere Rolle als die Mutter. Die Tante erklärt dem Mädchen die verschiedenen, mit der Pubertät erwachen-

den körperlichen Vorgänge sowie das dementsprechende Verhalten. Sie lehrt das Mädchen den Haushalt führen, mit den Männern umgehen, in einer fremden Familie leben, überhaupt alles, was es für sein künftiges Leben wissen muß. Diese erzieherischen Gespräche werden dann mit Gleichaltrigen fortgesetzt, etwa wenn sich die Mädchen zum Wasserschöpfen am Brunnen einfinden, wenn sie gemeinsam zum Holzsammeln oder zum Markt gehen.

Die Lebensschule für die Jungen sind die Debatten und Unterhaltungen auf dem Dorfplatz. Mehr als nur praktische Dinge lernen sie hier, gemeinsam die Tradition auf dem Boden ihrer Ahnen weiterzuführen. Überdies muß der Junge in der Nähe des Vaters bleiben; mit ihm soll er lernen, das eigene Leben zu gestalten und zu verwalten; der Vater hilft ihm auch beim Erlernen eines Berufs.

Sowohl Jungen wie Mädchen soll diese Zeit von der Kindheit bis zur Geschlechtsreife den Vollzug und den Sinn der Riten erschließen und erleben helfen. Es sind die Riten für das «Geborenwerden», für das «Heranwachsen», das «Heiraten», «Kranksein» und «Sterben»; es sind Riten für «Jahreszeiten», «Stammesgeschichte», «Ahnen», deren «Launen» man kennen muß, Riten der «Gemeinschaftsbande» usw. Und es bleibt auch noch Zeit genug, sich Sprichwörter, Sagen, Rätsel, Volkslieder, Wiegenlieder, Sprüche und jenen ganzen literarischen Reichtum anzueignen, worin sich die geschichtliche Erfahrung eines Volkes birgt.

In den sozialen Gruppen mit Initiation in die Pubertät war also eine Zeit intensiver Bildung vonnöten. Sie nahm gleichsam das ganze Leben zusammenfassend vorweg und öffnete unwiderruflich auf die nun anbrechende Existenz als Erwachsener.

Ganz besonders lehrreich war zum Beispiel die Initiation der Jungen:

«Zu den Festen, Riten und Prüfungen, die den Übergang zum Erwachsenenalter kennzeichnen, gehören im allgemeinen folgende Elemente: Absonderung, Zurückgezogenheit, Gemeinschaftsleben, Trennung von der Mutter und von den Frauen überhaupt, Verbrennen von allem, was an das frühere Dasein erinnert, Belehrungen durch die alten Männer, rituelles Nacktsein oder Grasschurzbekleidung zur Erinnerung an die Urmenschheit, Reinigungsbäder, Mutproben, Fasten, Geißelungen, Beschimpfungen, verschiedene Verstümmelungen oder Opfergesten, Geheimsprachen, neue Namen, Einführungen in das Leben, in die Gebräuche, in die Geheimnisse der Gesellschaft, körperliche und militärische Übungen, Gesänge, Tänze, Umgang mit geweihten Gegenständen, Masken, magische Musikinstrumente usw.»[3]

Während dieser ganzen Zeit griff immer wieder die Gemeinschaft, nach Altersschichten geordnet, verantwortlich in den Erziehungsprozeß ein. Zu keiner Zeit war das Kind Alleineigentum seines Vaters und seiner Mutter. Es war «Gemeinschaftsgut» des Stammes, des Klans, des Dorfes und des Landes. Jeder mußte sich um das Kind kümmern und ihm im Notfall zu Hilfe kommen können. Man durfte sogar das Kind eines anderen strafen, wenn es gefehlt hatte, mußte aber nachträglich die Eltern davon unterrichten.

So ausgebildet, konnte der junge Mann oder die junge Frau in den Ehestand treten und als erwachsen gelten. Trotzdem war die gesellschaftliche Volljährigkeit erst mit der Geburt des ersten Kindes erreicht.

Andere Riten markierten symbolisch die Zeit der Wechseljahre der Frau, den Tod, die Totentrauer, den Abschluß der Trauer, die Aufteilung der Erbschaft, die Regelung von Familienkonflikten und das in die Welt des Unsichtbaren führende Verfaulen des Leichnams. Die unsichtbare Welt blieb stets gegenwärtig. Daher wurde in einer Ecke des Familiengrundstücks den Ahnen eine Hütte gebaut. Hier zelebrierte man mit den üblichen Speise- und Trankopfern rituell die Gemeinschaft mit den Verstorbenen. Ebenso mußte beim Bau der Familienhütte an der Decke eine Öffnung ausgespart werden für das wachsame Auge des *Imana*, d.h. Gottes, und für das eventuell notwendige Eingreifen des Ahnengeistes. Der wahre Ahnenstand war jenen vorbehalten, die als weise, heldenhafte und beispielhafte Menschen rechtschaffen gelebt hatten. Der Geist der Nichtsnutze war zu endlosem und ruhelosem Herumirren verurteilt.

1.3 Förderung des Willens zum Leben und Teilnahme an der unsichtbaren Welt

Es ist Aufgabe eines jeden Menschen, den Lebenswillen nicht versiegen zu lassen. Die Weitergabe der Lebenskraft geschah mit dem Eintritt des Kindes in sein Kulturmilieu, dessen vielfältige Weisheitswege es beherrschen lernen mußte. Auch in dem Sinne war das Kind vorausgeplant, daß es zum Lebenswachstum des Klans seinen persönlichen Beitrag leisten sollte, und zwar durch seinem jugendlichen Geist entsprechende Einsätze. Das konnte ebensogut durch Leistungen im Rahmen der Dorfgemeinde geschehen wie durch Mitwirken bei der Jagd, im Krieg, bei Verträgen und Bündnissen innerhalb der Volksgemeinschaft.

Ein solches Wirken setzte natürlich gewisse praktische Fähigkeiten voraus; doch darüber hinaus entwickelte sich das Kind wie auch das Volk selbst in einem symbolisch geeinten Universum. Als Konstellation gebündelter Lebenskräfte stand für den Afrikaner das All in Beziehung zum Unsichtbaren. Daraus erklärt sich auch, warum das rituelle Geschehen so großen Raum einnahm. Das ganze Leben war sozusagen rhythmisch von Opfern und Beschwörungen durch den Familienvater *(Serugo)*, durch die Hüter der Klanmysterien und durch den königlichen Hof *(abanyamabanga)*, und auch durch Männer (die *abapfumu)*, die in die Beschwörungs- und Heilkunst eingeweiht waren, durchwaltet. Es handelte sich dabei nicht in erster Linie um Enthüllen von Kenntnissen, sondern um Herstellen oder Wiederherstellen des physischen und mystisch-sozialen Gleichgewichts angesichts einer Gefahr, die einer Familie oder einer Gegend drohte. Daß die aus dem Westen in diese Vorstellungswelt der hiesigen Völker eingeführte ärztliche Kunst auf Grenzen stieß, was die ganzheitliche Sicht der Medizin betrifft, das ist leicht einzusehen.

Segen und Fluch besaßen hohe Bedeutung. Das verstärkte noch die Notwendigkeit einer gut beherrschten Sprache.

Dieses mystisch-religiöse Milieu prägte ganz besonders stark die kindliche Vorstellungswelt. Das Kind ist ja vom Unsichtbaren immer tief durchdrungen. Im Kind kommt die Beziehung zu den Ahnen und den Geistern wie durch einen Kanal an den Tag. Vor allem bei der Geburt anormaler und ungewöhnlicher Kinder fällt das auf, bei Albinos etwa, bei Monstren, Zwergen, Totgeborenen, bei Kindern mit Zähnen schon bei der Geburt oder bei Abtreibungen. Es sind Situationen, die einen Gleichgewichtsverlust sichtbar machen, einen Bruch in der Beziehung zur unsichtbaren Welt *Imanas*/Gottes, der Ahnen oder gewisser Genien. Die Ursache muß gefunden oder das übertretene Tabu wieder erneuert werden. Sodann wird durch Reinigungs- und Versöhnungsriten die kosmische Harmonie wiederhergestellt. Ein besonderer Fall war die Geburt von Zwillingen; sie konnten als Träger von Segen, jedoch auch von drohendem Fluch empfunden werden. Das Ritual für die Reinigung der Mutter und den Abschluß der Wöchnerinnenzeit wurde dadurch komplizierter. Vater und Mutter der Zwillinge wurden zu «Tabu-Personen» voll geheimnisvoller Mächte und infolgedessen zu Segens- oder Fluchträgern.

1.4 Die Geburt eines Kindes als Zeugnis gesellschaftlicher Mündigkeit

Ein Mensch, der kinderlos starb, wurde in Embryolage bestattet, mit einer erloschenen Kohle als Beigabe; sie sollte symbolisieren, daß mit dem Verstorbenen der Lebensstrom endgültig versiegt war. Man steckte ihm auch manchmal einen Pfeil in die Nierengegend als Zeichen dafür, daß nun die Lebenskraft in ihm getötet ist. Die Bestattungszeremonien waren bei solchen Toten wie bei totgeborenen Kindern auf ein Minimum beschränkt. Auch die so wichtigen Riten der Darreichung von Milch an die Hinterbliebenen *(kunywa amata)* und der Beendigung der Trauer *(kuva ku rupfu)* wurden entweder gar nicht oder nur auf schlichteste Weise zelebriert.

Wie wichtig es war, Vater oder Mutter zu werden, zeigte sich sogar im Eheverständnis. Die Ehe ist im Afrika der Großen Seen wie auch in vielen anderen afrikanischen Gegenden nie nur Sache von zwei Individuen. Es handelt sich vielmehr um einen immer weiter ausgreifenden Bund zweier in den beiden

Brautleuten symbolisch anwesender Großfamilien. Während nach westlicher Tradition die Ehe als punktueller Austausch gegenseitiger Zustimmung zwischen Brautleuten in Gegenwart von rechtsfähigen Zeugen gilt, worauf dann der eheliche «Vollzug» folgt, ist hier nach afrikanischer Tradition die Geburt des ersten Kindes der eigentliche eheliche «Vollzug». Bis zu diesem Zeitpunkt befindet sich die Ehe lediglich auf dem Weg zu ihrer Verwirklichung. Geht z.B. die Ehe schon vor der Geburt des ersten Kindes in die Brüche, muß die Familie des jungen Mannes die Mitgift wieder herausgeben, was nach der Geburt des ersten Kindes nicht mehr der Fall sein kann. Denn dann gehören der junge Mann wie die junge Frau zum Stand der Erwachsenen und erlangen eine gewisse familiäre und soziale Unabhängigkeit in der Verwaltung ihrer Geschäfte. Die verheiratete Frau wird als nun erwachsen in den Klan ihres Mannes aufgenommen und kann an den verschiedenen Beratungen und Beschlüssen teilnehmen.

Gesellschaftliche Verantwortung als Hügel-, Dorf- oder Klanchef *(kwatira)* wird niemals einem jungen Mann oder einem Ehelosen übertragen. Man muß Familienvater sein, um die sozialen Belange verwalten zu können, und dies erst, nachdem man gelernt hat, sein eigenes Heim in Ordnung zu halten. Die Priesterweihe der katholischen Kirche mit ihren damit verbundenen sozialen Verantwortungen ist eine Neuerung in der ostafrikanischen Kultur, da ja der Mann erst mit der Geburt des ersten Kindes gesellschaftlich mündig wird.

Das Vater- und Muttersein ist eine wahre Quelle menschlicher Entfaltung; es bezeugt, daß man die Pflicht der Weitergabe des Lebens gültig erfüllt hat, gesellschaftlich mündig ist und in der Menschheitsgeschichte seine Spur hinterlassen kann. Ein zusätzlicher Grund zu Stolz war die geglückte Kindererziehung. Nichts wünschte man sehnlicher als ein langes hohes Alter inmitten einer gesellschaftlich wohlgeachteten zahlreichen Nachkommenschaft.

Das also ist, schematisch dargestellt, das Milieu der traditionellen Kultur, worin das Kind Leben und Welt entdeckte. Es wuchs schrittweise in das Gemeinwesen hinein und erlernte so die Kunst und Weisheit des Lebens in einem gesellschaftlich-familiären Rahmen, der ihm erzieherisch geschickt ein schöpferisches Verwurzeln vermittelte. Das Wichtige dabei blieb stets das Erlernen einer harmonischen Beziehung zur eigenen Umwelt.

2. Das Kind von heute in Konfrontation mit einem zweifachen epistemologischen Erbe

Der Einbruch des Abendlandes in das afrikanische Milieu durch Kolonisation und Evangelisation hat die Vorstellungswelt der Afrikaner vielfältig beeinflußt. Afrikas Schicksal ist fortan an den Welthandel gebunden[4]. Begegnung und Handel konnten uns nur verhängnisvoll werden. Denn zum Zeitpunkt dieser Begegnung mit dem Abendland fehlte es uns an kritischem Abstand zu dem unserer kulturellen Tradition eigenen metaphysischen und sozialen Wollen.

2.1 Welt als Konflikt - Welt als Harmonie

Das bisher Gesagte hat eines sichtbar gemacht: In den Landstrichen der großen afrikanischen Seen wurde der junge Mensch von frühester Kindheit an dazu erzogen, Bande der Harmonie mit seiner sichtbaren und unsichtbaren Umwelt zu schaffen. Die Kenntnisse, die sich das Kind erwarb, sollten ihm diese Eingliederung in das Universum vollziehen helfen. Es lernte, wen und was es meiden muß und welche Bündnispartner ihm nötig sind.

Grundlage unserer Gesellschaft war eine harmonische Weltsicht als wesentlicher Nährboden für den menschlichen Geist. In diese Gesellschaft waren wir verwurzelt. Nunmehr befanden wir uns in Gegenwart einer Zivilisation mit anderen metaphysischen Ansichten. Es war die Sicht «der Wirklichkeit als Konflikt und des Lebens als Beherrschung der materiellen Grundgesetze; (die Sicht) der klaren Erkenntnis als eines Hauptwertes und der Unterwerfung der Welt unter den schöpferischen Menschengeist; (die Sicht) der Utopie als Feld des Möglichen und als konkrete Forderung, die Dinge nach dem Willen der Menschen zu verändern»[5].

Wenn unser Kind zur Schule geht, schöpft es noch aus dem familiären Erbe; zugleich wird es mit diesem neuen westlichen Weltverständnis konfrontiert.

2.2 Die ständig wachsende Aggressivität der ausländischen Massenmedien

Der Informations- und Medienkrieg ist für die heutige Gesellschaft zu einer Überlebensfrage geworden. Das ist um so schwerwiegender, als die weltweite Verflechtung des Daseins die Taktik immer mehr verfeinert mit dem Ziel, die Einflußzonen ständig zu erweitern. Daher auch die zahlenmäßig rasche Zunahme der UKW-Sender der großen westlichen Rundfunkgesellschaften in vielen afrikanischen Städten sowie die Satellitenstationen zum Fernsehempfang.

Diese mächtigen Mittel wirken mit ihrem verführerischen Marketing aggressiv auf das Unterbewußtsein. Sie führen «neue Werte» ein, von der traditionellen afrikanischen Gesellschaft oft als Gegen-Werte empfunden. Sie verlocken zur Angleichung an das herrschende Modell und reizen so zur Aufnahme neuer Familien- und Gesellschaftsmuster. Alles das arbeitet unweigerlich auf eine Zersetzung unserer Gesellschaft hin, damit sie dem dominierenden Paradigma entspreche und den Interessen der kapitalistischen Internationale diene. Es wird für die Kinder und Jugendlichen schwierig, solchen Lockungen zu widerstehen. Die Fragwürdigkeit dieser Situation liegt darin, daß diese vom Fernsehen gesteuerten Modelle im afrikanischen Volksbewußtsein nicht auf einen bereits vorbereiteten Boden fallen, vorbereitet in dem Sinn, daß eine Arbeit der Unterscheidung und des Neuaufbaus eingeleitet werden könnte.

2.3 Welche Schule? Und für welche Gesellschaft?

Kontext und Ziel der Erziehung sind offensichtlich verschieden je nach der Perspektive, in welcher die traditionelle Gesellschaft lebt, und jener, die die moderne Gesellschaft vorantreibt. Während man sich heute mit der Übermittlung von Kenntnissen und Techniken beschäftigt, entdeckt das traditionelle Volksempfinden Afrikas wieder seine Sendung als verantwortlichen Boten der anderen Welt. Es erkennt seine Aufgabe, diese allmählich zur Reife zu führen, indem der Lebensstrom durch unterschiedliche Übergangs- und Integrationsriten zur Entfaltung gebracht wird. Erziehen bedeutete schon immer, der Lebenskraft den Weg in die Welt zu bahnen, ihr zu helfen, daß sie sich offenbart, die Gesellschaft durchwaltet und Klan und Familie stärkt.

Die Integration dieser zwei Ansichten von Schule ist zu einem Streitpunkt geworden. Er wird noch versehärft durch die Situation des modernen Lebens, vor allem durch die wachsende Verstädterung, was einen erneuten Zerfall der Familien zur Folge hat. Die neuen Lebenszwänge in der modernen Gesellschaft führen unvermeidlich zum Phänomen der Straßenkinder und der Prostitution. Die früher von der Großfamilie übernommenen Waisenkinder geraten an den Rand der Gesellschaft. Bestenfalls werden sie in kulturell noch sehr rückständigen Waisenhäusern untergebracht. Es ist schlimm, daß in diesem gesellschaftlichen Milieu Kriegswaisen und Aidskranke Kinder immer zahlreicher unsere Gegenden bevölkern.

In diesem neuen gesellschaftlichen Kontext müssen die beiden Weltsichten sich gegenseitig befruchten können. Das ist die Herausforderung an uns alle. «Älteste-Initiatoren» müssen wieder auftreten, Initiatoren nicht nur in Kenntnisse und Techniken, sondern auch in das Leben und in die Weisheit des Lebens.

[1] Ruanda, Burundi, Ost-Zaire, West-Tansania, Süd-Uganda.

[2] Aus: P. Erny, L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire (Paris 1990) 144.

[3] AaO. 164.

[4] Diesbezüglich bleibt lesenswert A. Toffler, Powershift, Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century (New York 1990).

[5] Kä Mana, Foi Chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique; Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines (Lomé 1992) 125.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

EMMANUEL NTAKARUTIMANA

Geboren 1956 in Burundi; Philosophiestudium am Priesterseminar daselbst; Eintritt in den Dominikanerorden. Weitere Ordensausbildung in Nigeria; Lizenz und Doktorat zur Lehrbefähigung in Theologie an den katholischen Fakultäten von Kinshasa; arbeitet gegenwärtig an einer These über die zairische Theologie während der Periode der «Unabhängigkeiten» (1960) und der «Demokratisierung» (1990); zeitweise Leiter des Amtes für Evangelisierung, das der Bischofskonferenz von Burundi untersteht; zur Zeit Assistent des Generalmagisters der Dominikaner für Afrika. Unter den jüngsten Zeitschriftenbeiträgen wäre zu nennen: Burundi: une Eglise Catholique impuissante face au chemin tragique de la démocratie, in: Dialogue 180 (1995) 109-122; Un sinodo de los obispos para Africa. ¿Y después?, in: Misiones Extranjeras 144 (1994) 568-580. Anschrift: Fraternité Saint-Dominique, B.P. 2960, Bujumbura, Burundi.

Mary Rose McGeady

Jugend in Gefahr: Die Covenant-House-Erfahrungen

Der Ruf des Evangeliums, sich unserer Kinder liebevoll anzunehmen, scheint heute lauter als je zuvor an uns zu ergehen. Dies ist keine gute Zeit für Kinder. Überall auf der Welt, so können wir lesen, leiden Kinder und werden mißhandelt: 40.000 Kriegswaisen in Ruanda, die gleichen Zahlen in Somalia. In Lateinamerika, Brasilien, Peru und Guatemala werden, wie bekannt, «Straßenkinder», die kein Zuhause haben, einfach deshalb erschossen, weil sie auf der Straße sind und betteln.

In erschreckender Eile scheint die Welt diese Zahlen zu vergessen. Innerhalb von Wochen nach ihrem Erscheinen überall auf den ersten Seiten unserer Zeitungen und auf unseren Bildschirmen hat sie für die Wirklichkeit dieser Hundertausenden von Kindern nicht einmal eine Anmerkung mehr übrig. Und in der sogenannten Ersten Welt werden Kinder in nie zuvor gekanntem Ausmaß vernachlässigt und mißhandelt.

Hier in den Vereinigten Staaten, die sich lange Zeit gebrüstet haben, der Sorge um die Kinder eine hohe Priorität einzuräumen, keine Forschungsarbeit zu scheuen und schöpferische Phantasie in sie zu investieren, wird die Situation von Tag zu Tag schlimmer. Erst kürzlich wurde berichtet, daß nahezu vier Millionen amerikanische Kinder in einem sozialen Umfeld aufwachsen, das von einer hohen Armutsrate, abwesenden Vätern, Arbeitslosigkeit und Abhängigkeit von staatlicher Fürsorge geprägt ist. Wir können nicht länger von den schrecklichen Folgen für junge Menschen überrascht sein, die in einer Umwelt groß werden, wo Drogen, Gewalt, öffentliche Fürsorge und Teenagerschwangerschaften weitaus verbreiteter sind als sichere Schulen, Hochschuldiplome, glückliche Familien und gute Arbeitsplätze. Viele Umgebungen bieten armen Kindern keine wirklichen Wahlmöglichkeiten.

Eine neuere Studie[1], die die Zahl von Kindern in bedrückenden sozialen Umgebungen näher bestimmen wollte, untersuchte zu diesem Zweck die Daten des Census Bureau. Sie fand heraus, daß fast die Hälfte von 3,9 Millionen Kindern, die in äußerst schwierigen sozialen Umweltverhältnissen leben, aus sechs der größten Bundesstaaten stammen: aus Kalifornien, Illinois, Michigan, New York, Ohio und Texas. In jedem unserer fünfzig Bundesstaaten treffen wir solche Zustände an. Die Studie benutzte fünf Indikatoren, um ein bedrückendes soziales Umfeld zu kennzeichnen: 1. eine Armutsrate von über 28%, 2. über 40% Haushalte mit alleinerziehenden Frauen, 3. eine Hochschul-Abbrechrate von über 23%, 4. mehr als 47% Männer, die keiner Erwerbs-

tätigkeit nachgehen, und 5. über 17% Familien, die von Sozialhilfe leben. Ein soziales Umfeld, auf das vier der fünf Indikatoren zutrafen, wurde als «schwer notleidend» bezeichnet.

Andere Befunde in dieser Studie sind z.B.:

* Jedes vierte schwarze Kind lebt in einem sozialen Umfeld, das vom Elend geprägt ist. Im Vergleich dazu lebt jedes zehnte hispanische und jedes 63. weiße Kind in einem solchen Umfeld.
* Ein Viertel aller Kinder unter sechs Jahren lebt in Armut, und über die Hälfte von ihnen in einer Familie mit alleinerziehender Mutter.
* Die Zahl lediger Teenager, die Kinder zur Welt bringen, nimmt in allen amerikanischen Bundesstaaten, bis auf drei, zu.
* Die Todesrate von Teenagern durch Gewalteinwirkung stieg zwischen 1985 und 1991 um 13%. Während die Zahl der Unfalltoten zwischen 15 und 19 Jahren um 15% abnahm, verdoppelte sich die der Mordopfer.
* Zwischen 1985 und 1991 wuchs die Verhaftungsrate von gewaltkriminellen Jugendlichen zwischen zehn und siebzehn Jahren um 50%. 1985 waren es 305 von 100.000 Jugendlichen, 1991 schon 457 von 100.000.

Stastistiken dokumentieren nur die Wirklichkeit, wie sie vor unseren Augen gelebt wird, und diese Wirklichkeit kann als zunehmende Vernachlässigung unserer Jugend definiert werden. In einer Zeit, in der es immer schwieriger wird, in einer gesunden Umgebung aufzuwachsen, stellen wir fest, daß die Stützen der Gesellschaft für einen fördernden Lebensrahmen an zu vielen Fronten abbröckeln.

Zuerst möchte ich über die Familie sprechen. In den Vereinigten Staaten stellen wir eine sehr ernste - zwar sehr allmähliche, aber reale - Verschlechterung der Familienverhältnisse fest. Wir müssen heute eine Scheidungsrate von 50% für Erst-Ehen und 70% für Zweitehen zur Kenntnis nehmen. Tatsache ist, daß viele Kinder in dieses Scheitern hineingeraten und speziell Heranwachsende von der Auflösung vieler Zweitehen betroffen sind. Immer wieder hören wir im Covenant House bei unserer Arbeit die Geschichte eines Jugendlichen, der uns erzählt, seine Eltern hätten sich scheiden lassen, als er fünf Jahre alt war; innerhalb von zwei Jahren seien beide dann eine zweite Ehe eingegangen. In den restlichen Jugendjahren sei er dann ständig von einem zum anderen Elternteil hin- und hergewechselt, ohne ein Gefühl der Zugehörigkeit oder einer festen Bleibe. Von solchen jungen Leuten hört man häufig Sätze wie: «Ich hatte nie das Gefühl, irgendwohin zu gehören, ich habe den Verlust meines leiblichen Vaters nie verwunden. Und meinem Stiefvater habe ich mich nie richtig verbunden gefühlt.»

In Familien, die nicht von Scheidung betroffen sind, hat die Berufstätigkeit beider Eltern die engen Beziehungen zwischen Eltern und Kind geschwächt. In den Vereinigten Staaten ist es heute für eine Mutter gang und gäbe, innerhalb von drei Wochen nach der Geburt eines weiteren Kindes die Arbeit wieder aufzunehmen. So wird die Sorge um das Neugeborene für den Rest der Kindheit an andere abgegeben, und die Zeit, die das Kind mit den Eltern verbringen kann, wird merklich beschnitten. Der Langzeiteffekt dieses Mangels an elterlicher Zeit und Zuwendung während der ersten Lebensjahre ist ohne Zweifel einer der Faktoren, die mitverantwortlich sind für die ungeheuren Erschütterungen im Leben der Jugendlichen. Die Fälle von Störungen der öffentlichen Ordnung sind sprunghaft in die Höhe geschossen und steigen von Jahr zu Jahr.

Eine alarmierende Anzahl von Jugendlichen befindet sich in einer Krisensituation, ist von zu Hause weggelaufen und buchstäblich «ohne jeden sozialen Anschluß». Aus meiner Sicht ist die Situation eine amerikanische Tragödie.

Jugendliche «ohne irgendeinen Anschluß» - das Produkt eines ungeheuren Paradigmenwechsels in der Kultur, den Familienstrukturen und dem Wertempfinden - sind Jugendliche, die die entscheidendste aller sozialen Notwendigkeiten verloren haben: das Gefühl der Zugehörigkeit. Das lebenswichtigste Element menschlicher Verbundenheit, die Eltern-Kind-Beziehung, ist auseinandergebrochen. Der Jugendliche fühlt den Schmerz und das Elend, total allein gelassen zu sein, gleichsam

im Raum schwebend, ohne Wurzeln, ohne eine Stütze, an der man sich festhalten könnte - kurz: von aller Welt abgeschnitten. In einem Lebensabschnitt, in dem normalerweise alle Nöte des Jugendalters zusammenkommen, verliert der Heranwachsende gerade *den* Boden unter den Füßen, der noch eine Perspektive bietet: die Familie. Wenn auch die meisten Jugendlichen die lebenswichtige Rolle, die die elterliche Beziehung in ihrem Leben spielt, schlechtmachen, so bezeugt doch ihr Verhalten das Gegenteil: das ungeheure Bedürfnis nach einem harmonischen Ausgleich, den solche Beziehungen bieten.

Es ist traurig zu sagen, aber das Trauma im Leben so vieler Eltern, die das Elend der Verlassenheit und Ablehnung, der Scheidung oder Trennung durchgemacht haben, hat vielfach so große Schäden angerichtet, daß sie inmitten solcher Auseinandersetzungen - zumindest zeitweise - nicht mehr fähig sind, im Leben ihrer eigenen Kinder ein stabilisierender und ausgleichender Faktor zu sein. Bei vielen Eltern kommt es zu einem Rollentausch: Sie fangen an, von den Kindern die Erfüllung *eigener* Bedürfnisse zu erwarten. Häufiger noch sind sie ganz einfach *als* Eltern für längere Zeit ungeeignet. Das Resultat ist oft eine bewußte oder unbewußte Ablehnung des heranwachsenden Kindes, besonders bei Anzeichen von Anpassungs- oder Beziehungsproblemen. So überfordert die Aufgabe die Eltern und das Resultat den Heranwachsenden. Das Ergebnis ist wiederum - Abkoppelung! Die Beziehung verbittert, offene Konflikte werden alltäglich, wütende Wortwechsel zur Standardkommunikation, und physische Mißhandlungen nehmen oft ihren Anfang. Auch ist es nicht ungewöhnlich für schlagende Eltern, sexuelle Befriedigung zu suchen, indem sie ihre Kinder oder Heranwachsenden in einer Inzestbeziehung mißbrauchen.

Wiederhergestellte oder Stieffamilien, die durch eine zweite Eheschließung nach der Scheidung zustande gekommen sind, leiden auch häufig unter der Unfähigkeit des heranwachsenden Kindes, sich anzupassen und zum neuen Elternteil eine Beziehung aufzubauen. Schwankende Gefühle für und wider den verlorenen Elternteil auf seiten des Heranwachsenden sowie Erwartungen auf seiten des neuen Elternteils führen zu den gleichen Empfindungen der Ablehnung, der Wut und zu offenen Konflikten, die der Jugendliche schon früher erfahren hat. Anstatt daß die Wunde, die eine Scheidung hinterläßt, durch eine zweite Eheschließung heilt, werden die Schmerzen so nur noch schlimmer, und der Heranwachsende fühlt sich von seinem ersten Elternteil noch entfremdeter - ja noch mehr getrennt.

Ist man einmal mit der Macht und dem Abgrund dieser Verlassenheit in Berührung gekommen, so kann man sich besser in die Reaktion hineinfühlen, die so vielen Jugendlichen gemeinsam ist - einfach von allem davonzulaufen.

Diese bedrückenden Faktoren tragen ebenfalls dazu bei, daß die Zahl von «Straßenkindern» in den größeren Städten der ganzen Welt immer mehr zunimmt. Dies sind Kinder, die aus unglücklichen familiären Verhältnissen davongelaufen sind, die für gewöhnlich von den geschilderten Umständen geprägt waren; oder es sind Kinder, die von ihren Eltern auf die Straße gesetzt worden sind, weil diese mit ihren häufigen Verhaltensstörungen nicht mehr fertig wurden.

Covenant House International ist ein Programm, das sich die Betreuung der «Straßenkinder» zum Ziel gesetzt hat. Außer in neun amerikanischen Großstädten fördert Covenant House noch weitere Programme in Kanada, Mexiko, Guatemala und Honduras. Überall beobachten wir steigende Zahlen von Straßenkindern, die die Stütze und Liebe einer fürsorgenden Familie entbehren. Einige der jungen Leute sind nur für kurze Zeit auf der Straße, von ein paar Tagen bis zu einigen Wochen. Andere haben dort erheblich länger zugebracht, und gelegentlich treffen wir auf Jugendliche, die bis zu drei Jahren auf der Straße gelebt haben. Sie lernen dort, sich mehr oder weniger ehrlich durchs Leben zu schlagen, und erwerben eine Art «Straßenschläue». Viele verlegen sich auf den Verkauf von Drogen oder verfallen der Prostitution, um ein festes Einkommen zu haben. Andere mit weniger Erfahrung werden von der harten Realität des Straßenlebens terrorisiert. Wegen der Aids-Epidemie holen sich kleine Gauner immer jüngere Teenager auf den Strich. Wir

stießen sogar schon auf dreizehnjährige erfahrene Prostituierte.

Wir umschreiben unsere Aufgabe wie folgt: «Im Wissen um die Vorsehung und Treue Gottes zu seinem Volk widmen wir uns der Aufgabe, seinen Bund unter uns und unter jenen Kindern, denen wir dienen, mit uneingeschränkter Achtung und unbedingter Liebe konsequent zu leben. Diese Verpflichtung fordert uns auf, den leidenden Kindern der Straße zu dienen und alle Kinder zu schützen und für ihre Interessen einzutreten. Wie Christus in seiner Menschheit das sichtbare Zeichen der Nähe Gottes zu seinem Volk ist, so sind unsere Anstrengungen in der Covenant-Kommunität ein sichtbares Zeichen der Nähe Gottes, der durch den Heiligen Geist unter uns und unseren Kindern wirkt.»

Bei der konsequenten Verwirklichung unserer Aufgabe verfolgen wir gewisse Ansatzpunkte, die eine Schlüsselfunktion haben:

1. *Mobile Jugendarbeit:* In all unseren Covenant-Häusern haben wir einen Mitarbeiterstab, der speziell für die mobile Jugendarbeit auf den Straßen verantwortlich ist. Diese MitarbeiterInnen gehen in der Regel nachts außer Haus, im Lieferwagen oder zu Fuß, und schauen nach Kindern aus, die auf der Straße leben. Wir versuchen, diese Jugendlichen aufzufinden, wie es sich gerade trifft, und sie anzusprechen, ein Verständnis zu entwickeln für die Gründe, die sie zu einer solchen Lebensweise veranlaßt haben, und sie in eines unserer Heime einzuladen, um einen Rehabilitationsprozeß einzuleiten. In vielen Fällen ist das Vertrauen dieser Jugendlichen von den Erwachsenen, die in ihrem Leben wichtige Bezugspersonen gewesen sind, so zerstört worden, daß es schwierig ist, sie zu neuem Vertrauen Erwachsenen gegenüber zu bewegen, die ihnen nun die Hand entgegenstrecken. Manchmal müssen wir diese jungen Leute viele Male im Rahmen unserer mobilen Jugendarbeit treffen, ehe sie bereit sind, uns zu vertrauen und unsere Vermittlung anzunehmen. Viele von ihnen erreichen einen Punkt der Bereitschaft und kommen von selbst in unsere Heime.

2. *Jugendwohnheime:* Wir nehmen jeden freundlich auf und heißen jeden willkommen, soweit wir nur können. Unsere Politik der «Offenen Tür» bedeutet, daß wir nicht erst auf formale Empfehlungen oder irgendwelche Papiere irgendeiner offiziellen Stelle warten. Jeder Jugendliche, der an unsere Tür klopft und um Aufnahme bittet, wird freundlich aufgenommen. Die Jugendlichen sind natürlich frei, jederzeit das Haus zu verlassen, und einige tun dies auch nach ein paar Tagen. Denen, die länger bleiben wollen, bieten wir die Möglichkeit, neu anzufangen, indem wir ihnen wieder Hoffnung geben und die Aussicht auf eine bessere Zukunft. Im Durchschnitt bleiben sie etwa drei Wochen in unseren Heimen. Denen, die wirklich eine längere Zeit der Rehabilitation brauchen, bieten wir ein sogenanntes «Übergangsprogramm» an, an dem die Jugendlichen bis zu zwei Jahren teilnehmen können. Um dieses Programm zu absolvieren, müssen sie arbeiten, zur Schule gehen und in vielen Fällen sich beruflich für eine dauerhaftere Beschäftigung ausbilden lassen.

Während der Zeit in unseren Heimen bemühen wir uns intensiv herauszufinden, ob der Jugendliche noch in sein eigenes Zuhause zurückkehren kann. Es ist zwar traurig, aber jedes Jahr stellen wir fest, daß immer weniger Jugendliche dies tun können, da die Familiensituation so konfliktgeladen, von Alkoholismus und Drogensucht so gezeichnet ist, daß eine Rückkehr nicht nur nicht wünschenswert ist, sondern in vielen Fällen geradezu eine Katastrophe wäre. Wir stellen weiter fest, daß immer mehr junge Leute aus einer Pflegestelle zu uns kommen. Viele waren in solchen Pflegesituationen zutiefst unglücklich und berichteten im einzelnen, sie hätten bis zu siebzehnmal das Pflege- bzw. Gruppenheim gewechselt, so daß sie vom Jugendfürsorgesystem, das ihnen weder ein Zuhause war noch Freude gegeben hat, total enttäuscht sind.

3. *Beratung:* Ein Schlüsselelement in unserer Arbeit mit jedem Jugendlichen, der zu uns kommt, ist die Beratung und die daraus entstehende Beziehung. Sie besteht wesentlich darin, den Jugendlichen zu ermutigen und ihn zu bejahen; sie ist entscheidend darauf abgestimmt, ihm ein Selbstwertgefühl zurückzugeben, das sich durch eine positive Einschätzung seiner Chancen auszeichnet, es in Zukunft «zu schaffen». Wir hören viel von

Depression, von Entmutigung und mangelndem Selbstwertgefühl der Jugendlichen, die in ihrem Leben kaum die Erfahrung gemacht haben, angenommen zu sein und bestärkt zu werden. Viele erzählen uns, sie seien «schlechte» Kinder und für ihre Familienprobleme verantwortlich. Unsere Beratungsarbeit besteht sehr häufig darin, diese negative Selbsteinschätzung umzukehren, ist sie doch für ihren Lernprozeß ebenso wie für ihre Hoffnungen in hohem Maße destruktiv. Gott sei Dank erleben wir viele Fälle, wo nach existenzbedrohenden Erfahrungen dennoch neues Leben aufbricht. Wir entdecken Samenkörner, die neue Lebenskraft in sich tragen und die zum Wachsen zu bringen wir uns beharrlich bemühen. Wir fachen ein glimmendes Selbstvertrauen an, wie schwach es auch sein mag, bis es zur Flamme wird. Wir sind fest davon überzeugt, daß «nichts so erfolgreich ist wie der Erfolg», und versuchen daher, kleine Erfolgserlebnisse zu vermitteln, die den Zyklus von Anerkennung und Lebensmut in Gang setzen.

4. *Das Recht auf Übergangshilfen:* Jenen Jugendlichen, für die der beste Plan die Unabhängigkeit ist, die ein Arbeitsplatz und ein Wohnsitz ermöglichen, bieten wir ein sogenanntes «Übergangsprogramm» an. Dieses beruht auf dem Konzept, wonach ein junger Mensch das Recht hat, auf seinem Weg zum Erwachsensein mit Wohlwollen begleitet zu werden. Um an diesem Programm teilzunehmen, muß ein Jugendlicher bewiesen haben, daß er ernsthafte Absichten hat und entschlossen ist, sein Leben «umzukrempeln» und seinen Rehabilitationsplan durchzuziehen. Schlüssel in diesem Prozeß ist der Besitz eines Arbeitsplatzes. In einigen Fällen ist es eine Vollzeit-, in anderen eine Teilzeitarbeit, aber die Welt der Arbeit spielt in diesem Prozeß die ausschlaggebende Rolle. Denn Tatsache ist, daß die größte Hoffnung der meisten jungen Leute ein Arbeitsplatz ist, durch den sie ihren Unterhalt selbst bestreiten und unabhängig leben können. Dieser Teil des Programms vollendet in der Tat den Kreislauf, der damit beginnt, daß wir den Jugendlichen von der Straße holen, ihm eine zweite Chance geben und für ihn einen Plan entwickeln; und der endet damit, daß das Ganze verwirklicht wird.

Wir haben Hunderte von Jugendlichen erlebt, die dieses Programm erfolgreich abgeschlossen und bewiesen haben, daß sie, wenn man ihnen nur die Gelegenheit mit der nötigen Unterstützung und Bestätigung gibt, mehr als bestrebt sind, diese zu nutzen.

In unserem ganzen Prozeß gibt es kein wichtigeres Element als die fürsorgende Liebe, die wir jedem jungen Menschen versuchen entgegenzubringen. In dem Maße, in dem ihre feindselige Einstellung und ihre Widerstände nach und nach schwinden, bringen sie den Glauben auf, daß wir uns wahrhaftig um sie sorgen, und nehmen so die angebotene Hilfe bereitwilliger an.

5. *Pastorale Sorge:* In pastoraler Hinsicht bemühen wir uns besonders, die jungen Leute auf der Glaubensebene anzusprechen. Größtenteils gehören sie keiner Kirche an und bringen sehr wenig religiöse Unterweisung und Erfahrung mit. So sind wir in der Tat herausgefordert, ihnen das Bild eines liebenden und sorgenden Gottes zu vermitteln, da so viele Dinge in ihrem Leben von ganz anderen Erfahrungen geprägt waren. Wenn wir auch niemanden bekehren wollen, so möchten wir sie doch davon überzeugen, daß es einen Gott gibt, der sie geschaffen hat, für sie gestorben ist und zu dem sie beten können. Sehr erfolgreich in unserer pastoralen Arbeit ist das Zusammenkommen zum täglichen Morgengebet, wenn die jungen Leute die Kapelle betreten, einen selbstgewählten Abschnitt aus der Schrift vorlesen und dann im Kreis stehen, die Arme um die Schultern des anderen gelegt, und spontan beten. In jenen Fällen, wo wir Jugendliche haben, die erkennbar katholisch sind, sorgen wir für eine Hinführung zu den Sakramenten.

6. *Was zu tun ist:* Die Schrift spricht eindringlich unsere Verantwortung an. Jesaja mahnt uns: «Lernt, Gutes zu tun! Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen» (Jes 1,17)! Und die Worte Jesu sind nirgendwo machtvoller als bei Matthäus 25, wo er sich mit «den geringsten unserer Brüder und Schwestern» identifiziert. Ich glaube, daß diese Worte der Schrift auf sozial entwurzelte Jugendliche voll zutreffen.

Nach und nach haben in den letzten

dreißig Jahren alle Bereiche unserer Gesellschaft immer weniger in die Jugend investiert. Als ich jung war, gab es kaum eine Pfarrei ohne ein Jugendprogramm - für gewöhnlich eine Mischung aus religiösen, sozialen und sportlichen Veranstaltungen und meist unter der Anleitung des jüngsten Priesters. Heute fördern immer weniger Pfarreien solche Programme, weil sie unter dem Druck horrender Versicherungsprämien stehen, die sie für Unternehmungen wie Tanz- und Sportprogramme aufbringen müssen. Jugendprogramme, d.h. Jungen- und Mädchenclubs und Jugendzentren, sterben aus. Jugendliche bevorzugen heute die Einkaufszentren und die gleißende Lichterwelt nächtlicher Städte. Dort sind die Plätze, wo man «ist», und dort werden ihnen Werte angeboten, die weder religiöse noch staatsbürgerliche Tugenden hervorbringen.

Die katholische Kirche hat lange Zeit öffentlich auf soziale Systeme aufmerksam gemacht, die nicht wirkungsvoll funktionieren. Heute muß sie noch eindringlicher ihre Stimme erheben, um unsere Gesellschaft wachzurütteln, damit sie sieht, wie die Zahl der «Wegwerfkinder» und der entwurzelten Jugendlichen in erschreckendem Maße zunimmt. Eine Gesellschaft, die ihre Jugend so vergeuden zu können glaubt, verschleudert in der Tat ihre Zukunft, und je länger wir warten, um unsere Schuld zu begleichen, desto höher wird der Tribut sein, den wir zu entrichten haben. Die Kirche muß den Hilfen für das Familienleben in ihren Unterstützungsprogrammen ebenso wie in ihren eigenen diakonischen Einrichtungen höchste Priorität einräumen.

Meiner Ansicht nach müssen Pfarreien und kirchliche Einrichtungen vorrangig Elternbildungsprogramme ins Leben rufen, damit die Eltern der Krise gewachsen sind, bevor sie eintritt. Viele Probleme von Jugendlichen könnte man mit mehr Erfolg angehen, wenn Eltern im voraus in geeigneten Programmen im richtigen Umgang mit ihren Kindern geschult würden; so könnten sie den Schwierigkeiten vorbeugen und mit ihnen sachgerechter fertig werden.

In der besten aller Welten, oder wenigstens in einer besseren Welt, würde es Schulen am Ort geben und würden auf Pfarreiebene Kurse für alle Eltern angeboten, die unter sachkundiger Anleitung von erfahrenen Eltern gehalten würden. Diese Art von Familienhilfe würde, begleitet von Jugendprogrammen, die zwischenmenschlichen Kontakte unter den Pfarreiangehörigen vertiefen und echte Gemeinschaft wachsen lassen, die in der modernen amerikanischen Pfarrei so schwer herzustellen ist.

Um die hier diskutierten Probleme anzugehen, müssen wirklich mannigfache Dinge geschehen. Es muß einerseits schnell und kurzfristig, aber auch strukturell und langfristig gehandelt werden. Auf kurze Sicht brauchen die Jugendlichen Fürsorge, d.h. die gleichbleibende und dauerhafte Einheit von Problembewußtsein und aktivem Engagement für einen ständigen Aufbau von Programmen, wie auf die Krise zu antworten ist. Weiter brauchen sie: mobile Jugendarbeit auf den Straßen, Häuser, die Schutz bieten, von Liebe getragene Rehabilitation, Berufsausbildung, Nachsorge und neue Möglichkeiten, ihren Lebensunterhalt selbständig zu bestreiten. Covenant House ist ein Versuch für solch eine kontinuierliche zusammenhängende Betreuung. Doch es braucht mehr. In unserem Volk muß das Bewußtsein für die Tausenden von einer Lebenskrise betroffenen heranwachsenden Jugendlichen geweckt und müssen angemessenere Antworten auf ihre Not gefunden werden.

[1] Kids Count Data Book, State Profiles of Child Well Being, Annie E. Casey Foundation 1995

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

MARY ROSE MC GEADY

geboren in Hazelton, Pennsylvenia, aufgewachsen in Washington, D.C.; 1946 Eintritt in die Kongregation der Vinzentinerinnen; Bakkalaureat (B.A.) in Soziologie am Emmanuel College, Magister (M.A.) in klinischer Psychologie an der Fordham University, Fortsetzung ihrer Promotionsstudien an der gleichen Universität und an

der Universität von Massachusetts. Sie begann ihre 40jährige Tätigkeit im Dienst am Menschen und in der Jugendfürsorge mit der Arbeit für obdachlose und gestörte Kinder und deren Familien im Nazareth Child Care Center in Boston; 1958-1971 Leiterin der Jugendfürsorgestellen in Boston, Rhinebeck, New York und New York City; 1971 schloß sie sich der Brooklyn Catholic Charities an, wo sie viele Aufgaben in den Bereichen Psychiatrie, Jugendfürsorge und gemeinnützige Arbeit wahrnahm (gemeinnützige Arbeit wird auf Anordnung eines Gerichts anstelle der Strafe über einen jugendlichen Straftäter verhängt, Anm. des Übersetzers); 1981 Provinzialin der Vinzentinerinnen («Töchter der Nächstenliebe des hl. Vinzenz von Paul»). In ihrer sechsjährigen Tätigkeit als Provinzialin war sie für die Arbeit ihrer Kongregation in elf nordöstlichen Bundesstaaten verantwortlich; 1987 stellvertretende Geschäftsführerin der Brooklyn Catholic Charities, wo sie u.a. für ein Netz von Dienststellen in Queens County mit über 800 Mitarbeitern und einem Jahresetat von nahezu 40 Mio. US-Dollar verantwortlich war. Schwester Mary Rose lebt immer noch in ihrer Kommunität in der Bedford-Stuyvesant Sektion von Brooklyn. Seit September 1990 ist sie Präsidentin der Covenant-House-Einrichtung. Seit der Gründung dieser Einrichtung 1968 kamen über 200.000 junge Menschen an ihre Türen, um der Qual eines Lebens auf der Straße - und damit der Einsamkeit und Ablehnung, dem Hunger und Schmerz - zu entgehen. Die Jugendfürsorgeeinrichtung, die Schwester Mary Rose leitet, beherbergt etwa 1500 notleidende Jugendliche. Anschrift: Covenant House, 346 W. 17th Street, New York NY 10011-5002, USA.

Don Browning

Wie die Familie zum «liberalen Anliegen»[1] in den USA wurde

In der politischen Kultur der USA hielt man die Familie jahrelang für ein Anliegen der Konservativen. Die beiden Republikaner Ronald Reagan und George Bush wurden zu Präsidenten gewählt, weil sie sich lautstark für die Werte der Familie einsetzten. Sie appellierten mit Erfolg an Konservative, christliche Evangelikale, Fundamentalisten und konservative Katholiken. Ihre beredte Betonung der Familie half ihnen, das höchste Amt des Landes zu bekommen.

Im Jahr 1992 schlug diese Strategie allerdings fehl. Dan Quale, der Kandidat für das Amt des Vizepräsidenten, versuchte noch einmal, sie in seiner berühmt gewordenen «Murphy-Brown»-Rede anzuwenden. Murphy Brown, eine von Candice Bergen gespielte Nachrichtensprecherin in einer Fernsehserie, hatte sich entschlossen, ein Kind zu bekommen, ohne verheiratet zu sein. Dan Quale kritisierte die Murphy-Brown-Serie und die Fernsehindustrie insgesamt, weil sie die Werte der Familie aushöhlten und die Bedeutung beider Eltern für die Familie untergruben. Dieses Mal jedoch bewirkte die republikanische Beschwörung familiärer Wertvorstellungen das Gegenteil. Es gelang Bill Clinton und Al Gore, die rhetorische Betonung der Familienwerte als Masche bloßzulegen, um den brennenden Fragen in Wirtschaft, Gesundheitsfürsorge und Sozialreform auszuweichen. Bush und Quale verloren die Wahl, und für eine kurze Zeit sah es so aus, als ob das Anliegen der Familie von der politischen, kulturellen und religiösen Tagesordnung in den USA verschwinden würde.

Dieser Eindruck sollte sich bald als falsch erweisen, denn mittlerweile wurde die Familienfrage tatsächlich zu einer liberalen Frage. Treffender könnte man vielleicht sagen, sie wurde zu einer neo-liberalen Frage. Seit zwei Jahren erlebt die politische Kultur der USA eine bedeutende Neuorientierung, und die Familienfrage steht im Mittelpunkt neuer Gespräche und neuer Bündnisse. Warum ist dies geschehen?

Die Familie als Anliegen der Konservativen

In den 70er und 80er Jahren hielt man die Familie aus mancherlei Gründen für ein Anliegen der Konservativen. Zunächst wurde die Familie sowohl in der kirchlichen als auch in der politischen Kultur als eine ausschließlich private Angelegenheit angesehen. Der Sieg der Bürgerrechtsbewegung bereitete den Boden für die religiöse wie auch die politische Kultur. Das Ende der institutionalisierten Rassendiskriminierung wurde durch die Entscheidungen des höchsten Gerichts, durch die Gesetzgebung und durch die staatliche Durchsetzung der Gesetze herbeigeführt. Es geschah nicht dadurch, daß jeder einzelne Mensch bekehrt wurde. Aus diesem Grunde erschien es mit einem Male logisch, alle möglichen gesellschaftlichen Veränderungen von oben nach unten in Gang zu setzen, und zwar auf der Ebene einer umfassenden Veränderung der sozialen Systeme statt auf der Ebene des Individuums und der Familie. Diese nachdrückliche Hervorhebung eines umfassenden gesellschaftlichen Wandels stimmte auch mit dem Marxismus und seiner Betonung der Klassenrevolution und radikaler Veränderungen der Produktionsverhältnisse überein. Eine ähnliche Akzentsetzung findet sich in der Befreiungstheologie, die in der Tat einen entscheidenden Einfluß auf die Führung der liberalen Kirchen in den USA hatte. Ein Jahrzehnt lang, bevor die Republikaner «die Werte der Familie» als Wahlthema aufgriffen, glaubte die liberal-religiöse wie auch die liberalpolitische Führung, daß Familienprobleme hauptsächlich soziale, im System begründete Probleme seien, das heißt das Resultat von Diskriminierung, unangemessener Verteilung des Reichtums und Mangel an Zugang zu den Bildungsgütern und Berufschancen der Gesellschaft. Falls es Familienprobleme gäbe (und viele zweifelten daran), dann würden staatliche Politik, Wohlfahrt und universale Bildung sie allmählich ausmerzen. Die Betonung der «Werte», die die Familie zusammenhalten, war gewissermaßen eine Antithese der Konservativen zu einer vorausgegangenen These der Liberalen. Diese These besagte, daß gesellschaftliche Bedingungen und nicht die Wertvorstellungen des einzelnen oder der Familie die wichtigen variablen Größen seien, die die Gesundheit der Familie und der Kinder beeinflußten.

Der Dialog zwischen Neo-Liberalen und Neo-Konservativen

Diese Beschreibung könnte noch erweitert werden, aber das bisher Gesagte sollte ausreichen, um zu verdeutlichen, wie sich die Diskussion verändert hat. In seinem Buch *Culture Wars* aus dem Jahre 1990 bezeichnete der Soziologe James Davison Hunter die Parteien in der Debatte über die Familie als orthodox oder konservativ und liberal oder progressiv. Von 1992 bis zu den Novemberwahlen 1994 entwickelte sich eine Diskussion in einem neu gebildeten Kreis von Personen in politischen, kulturellen und religiösen Führungspositionen, die sich um Konsens bemühten. Diese Diskussion wurde von einer neuen Gruppe «Neo-Liberaler» und einer neuen Gruppe «Neo-Konservativer» geführt. Damals waren Neo-Liberale Liberale, die noch daran glaubten, daß staatliche Intervention in den Bereichen Familie, Bildung und staatliche Fürsorge für die Überwindung von Armut, Diskriminierung und Ungerechtigkeit erforderlich sei. Eben diese Neo-Liberalen glaubten auch, daß kulturelle Werte wichtig seien, also daß die Werte, die Menschen der Familienbildung und -erhaltung und der Bedeutung der Kinder beimessen, für das Gemeinwohl entscheidend seien. Zu den Neo-Liberalen zählten der *Democratic Leadership Council*, die von Amitai Etzioni, Mary Ann Glendon und Jean Bethke Elshtain geführte *Communitarian Movement*, die Leitung des *Institute for American Values*, William Galston (damaliger Stellvertretender Berater des Präsidenten Clinton für die Innenpolitik) und Clinton selbst. Zu der Zeit war es schwierig, einflußreiche Kirchen zu finden, die ausgesprochen neo-liberale Ansichten bezüglich der öffentlichen Politik vertraten, und das ist heute auch noch der Fall.

In jenem Zeitraum war es manchmal schwierig, in der Familienfrage Neo-Liberale von Neo-Konservativen zu unterscheiden. Aber im großen und ganzen neigten Neo-Konservative eher dazu, in ihrer Diagnose der Familienpro-

blematik die Aufweichung kultureller Werte zu betonen. Sie standen staatlichen Lösungsversuchen auch skeptischer gegenüber als Neo-Liberale. Aber genau an dieser Stelle hatte sich der Wandel vollzogen. Es bildete sich eine Gruppe ehemals konservativer Einzelpersonen und Institutionen, die eine Vielzahl staatlicher Unterstützungen für die Familie vorschlugen, von denen einige ziemlich kostspielig waren.

Ein gutes Beispiel hierfür ist der konservative *Family Research Council*, der früher (heute jedoch nicht mehr) der programmatische Flügel des *Focus on the Family* des christlichen Psychologen James Dobson war. Diese konservative Denkfabrik hat eine Reihe von Steuererleichterungen vorgeschlagen, um Familien mit Kindern zu unterstützen, Familiengründungen zu fördern und armen Familien mit beiden Elternteilen zu helfen. Sie war weniger an direkter Leistung von Sozialhilfe als an Steuererleichterungen für Familien interessiert, die die Unabhängigkeit von der sozialen Fürsorge fördern und Arbeitsstellen sichern sollten. In der gleichen Zeit, in der einige Neo-Konservative über neue Formen staatlicher Unterstützung außerhalb der direkten Leistung von Sozialhilfe nachdachten, verloren viele Neo-Liberale ihren Glauben an die traditionellen Wohlfahrtsprogramme. Um es kurz zu sagen, zwischen Neo-Liberalen und Neo-Konservativen begann sich eine Annäherung abzuzeichnen, wobei die Neo-Liberalen kulturelle Werte und die Neo-Konservativen die Notwendigkeit staatlichen Engagements zugunsten der Familie ernster nahmen.

Diese vorsichtige Annäherung enthielt ein wahrhaft überraschendes Moment: beide, Neo-Liberale wie Neo-Konservative, behaupteten, daß die Regierung bei der Familienfrage über moralische Neutralität hinausgehen und eine öffentliche Familienethik vertreten müsse. In den politischen Reden der Neo-Liberalen wie Clinton und Galston wie auch der Neo-Konservativen wie des *Family Research Council* ließ sich eine neue moralische Sprache erkennen, in der die Bedeutung der intakten Familie, der Vorrangstellung der Kinder, des Vaters für die Familie und der väterlichen Verantwortung zum Ausdruck kam und die moralische und praktische Notwendigkeit deutlich wurde, Schwangerschaften im Jugendalter und uneheliche Kinder zu verhüten. Beide Gruppen rangen vernehmlich darum, kreativere und weniger abhängigkeitserzeugende staatliche Maßnahmen zu entwerfen, die allen Familien, in denen es um das Wohl der Kinder ging, zugute kommen sollten. Seit den republikanischen Wahlsiegen im November 1994 haben jedoch konservativere Kräfte dieses zerbrechliche Bündnis zwischen Neo-Liberalen und Neo-Konservativen ausgehöhlt - zumindest für den Augenblick. Auf die Dauer könnte aber dieses kreative Bündnis wiedererstehen und zu einer praktikableren Lösung der Familienkrise führen, der sich die amerikanische Gesellschaft gegenübersieht.

Warum sich Liberale für die Wertfrage interessierten

Warum interessierten sich plötzlich politische Liberale für die Struktur und die Erhaltung der Familie, die Erneuerung der Ehe und die Senkung der Scheidungsrate? Darauf gibt es zumindest zwei Antworten: 1) zunehmende Beweise für die Verschlechterung der Gesundheit und der wirtschaftlichen Lage von Kindern und alleinerziehenden Müttern, und 2) die wachsende Gewalt bei Kindern von Alleinerziehenden und aus zerrütteten Familien.

Der schwerstwiegende Faktor, der diese Meinungsänderung mitbewirkt hat, ist die Tatsache der wachsenden Armut alleinstehender Mütter und die zunehmend beeinträchtigte geistige und körperliche Gesundheit der Kinder. Für diese Entwicklung gelten heute zunehmende Scheidungsraten und uneheliche Kinder als naheliegende Gründe. Nehmen wir die Ehescheidung: In den 70er und 80er Jahren stieg die Scheidungsrate in den USA erheblich; sie liegt jetzt bei ungefähr 50% und wird voraussichtlich noch steigen. Erst ab der Mitte der 80er Jahre begriffen Amerikaner und Amerikanerinnen aufgrund der Forschung von Lenore Weitzman und Greg Duncan, daß die Scheidung für Mütter und ihre Kinder von einem schroffen wirtschaftlichen Absturz begleitet ist - eine Einbuße von etwa 30% im ersten Jahr nach der Scheidung gegenüber einem Gewinn von 15% für geschiedene Männer. Etwa 10% der weißen Kin-

der und 14% der schwarzen Kinder, deren Eltern sich trennten, sanken laut einer Studie im darauffolgenden Jahr unter die Armutsgrenze.

Wenn wir die Auswirkungen, die Ehescheidung und uneheliche Kinder mit sich bringen, zusammennehmen, sehen die Fakten noch düsterer aus. 45% der Familien mit Kindern unter achtzehn, denen Frauen allein vorstehen, sind arm, verglichen mit 7% der Familien mit Kindern und beiden Eltern. Im großen und ganzen unterstützen geschiedene Väter ihre Kinder in den USA weder finanziell noch emotional besonders gut. Das vom Vater gezahlte Kindergeld beträgt nur 10% des Einkommens getrennt lebender und alleinerziehender Mütter und 13% des Einkommens geschiedener Mütter. Obendrein verbringen geschiedene Väter wenig Zeit mit ihren Kindern. Nach einer im Jahre 1981 durchgeführten Untersuchung sah nur eines von sechs Kindern den eigenen Vater einmal in der Woche, und fast die Hälfte hatten ihre Väter in den zurückliegenden zwölf Monaten überhaupt nicht besucht.

Sinkender wirtschaftlicher Wohlstand, fehlende Aufmerksamkeit der Väter und zunehmender Streß der armen und überarbeiteten Mütter - aus all diesen Faktoren resultiert der Zerfall der geistigen und körperlichen Gesundheit der Kinder in den USA. Eine im Jahre 1988 vom *Department of Health and Human Services* durchgeführte landesweite Untersuchung ergab, daß 20% der Kinder zwischen drei und siebzehn Jahren Entwicklungs-, Lern- oder Verhaltensstörungen hatten. Im Alter von zwölf bis siebzehn Jahren hatte eines von vier Kindern eines dieser Probleme, und bei Jungen war die Rate einer von dreien. Der Bericht machte hauptsächlich den Zerfall der intakten Familie für diese Entwicklung verantwortlich. Andere Anzeichen für das Wohlbefinden der Kinder sind ebenso entmutigend. Der Wirtschaftswissenschaftler Victor Fuchs und seine Kollegin Diane Reklis berichten, daß sich von 1960 bis 1980 die Selbstmordrate bei Jugendlichen verdreifachte, standardisierte Testergebnisse sanken und Fettsucht und damit verbundene Symptome wie Hypertonie, psychosoziale Probleme, Erkrankung der Atemwege und Diabetes zunahmen. Der Zusammenhang zwischen Jugendkriminalität und zerrütteten Familien wurde auch deutlicher. Louis Sullivan, ehemaliger Leiter des *US Department of Health and Human Services* berichtete, daß über 70% der jungen Männer in den Gefängnissen aus Familien kommen, in denen der Vater fehlte.

Der große Wandel im liberalen Konsens

Diese Tatsachen lasteten auf dem Gewissen fast aller Menschen, denen am nationalen Wohl gelegen war. Sie belasteten auch das Gewissen vieler Liberaler, die sich in hohem Maße für soziale Gerechtigkeit einsetzten. Was hatten diese Fakten zu bedeuten? Trafen sie zu? Resultierten sie aus einer neuen, im Wandel begriffenen, ja sogar korrupten Skala individualistischer und egoistischer Werte? Oder waren sie auf sich verändernde wirtschaftliche Bedingungen und ungerechte soziale Praktiken zurückzuführen? Oder war beides dafür verantwortlich?

Es scheint, daß eine verschlechterte Wirtschaftslage und unzulängliche staatliche Programme eindeutig ein Faktor sind, aber neue Erkentnisse lassen vermuten, daß ihre Bedeutung überschätzt werden kann. Der Wertewandel und das schwindende Engagement für Ehe, Familie und Kinder erklären viel mehr, als Liberale ursprünglich angenommen hatten. Zum Beispiel zeigen Fuchs und Reklis in einem 1992 veröffentlichten Artikel in der renommierten Zeitschrift *Science,* daß die Beeinträchtigung des physischen und emotionalen Wohlbefindens der Kinder in den USA bereits in den 70er Jahren einsetzte, als es weniger Kinderelend, höhere Familieneinkommen und mehr staatliche Förderung für Kinder gab als je zuvor. Fuchs und Reklis folgern:

«Wahrscheinlich haben sowohl kulturelle als auch materielle Veränderungen zu den Problemen amerikanischer Kinder beigetragen; aber im Laufe der Zeit variiert jedoch die Tragweite der verschiedenen Erklärungen. Zwischen 1960 und 1970 können der Leistungsabfall, die Verdoppelung der jugendlichen Mord- und Selbstmordrate und eine fünfzigprozentige Zunahme unehelich geborener Kinder nicht der wirtschaftlichen Not zur Last gelegt

werden. In diesem Jahrzehnt stiegen der staatlich unterstützte Erwerb von Gütern und Dienstleistungen für Kinder wie auch das reale Haushaltseinkommen pro Kind rapide an, während gleichzeitig die Zahl der Kinder unter der Armutsgrenze stark zurückging. Daher müssen wir für die aufkommenden Probleme jener Zeit die Erklärungen im kulturellen Bereich suchen.»[2]

Fuchs und Reklis weisen darauf hin, daß sich in den 80er Jahren die wirtschaftliche Lage für Familien und Kinder in den USA tatsächlich verschlechterte. Aber ihre Interpretation lautet in etwa wie folgt: Die schlechtere Wirtschaftslage bewirkte einen weiteren Verfall der emotionalen und physischen Gesundheit der Kinder - ein Verfall, der zunächst durch die Verlagerung im kulturellen Bereich der vorangegangenen 70er Jahre verursacht wurde. Unter dieser Verlagerung verstehen sie den wachsenden Individualismus, die Karrieresucht und die zunehmende Tendenz, Interessenkonflikte zwischen Erwachsenen und Kindern zugunsten der Interessen der Erwachsenen zu lösen.

Eine meßbare Größe für diese kulturelle Verschiebung war das geringere Maß an Zeit, das Erwachsene ihren Kindern widmeten. Während der 70er Jahre fiel die Geburtenrate. Demzufolge gab es mehr Erwachsene, die sich um weniger Kinder kümmern konnten. Es hätte also mehr Zeit für Kinder zur Verfügung stehen sollen. Aber laut einer Studie, die 1985 von einem Soziologen an der Universität von Maryland durchgeführt wurde, verbrachten Eltern lediglich siebzehn Stunden pro Woche mit ihren Kindern, im Vergleich zu dreißig Stunden im Jahr 1965. Einem kürzlich erschienenen Bericht zufolge ist es wahrscheinlicher, daß Angehörige des Mittelstandes und oberen Mittelstandes am Stadtrand - anders als die Armen in der Innenstadt - ihre Kinder allein und unbeaufsichtigt lassen. Ein neuerer Bericht des *Census Bureau* besagt, daß «die Kinder, die am ehesten unbeaufsichtigt gelassen werden, in Vororten wohnen, wo im Gegensatz zu 6,8% in den Städten und 5,3% in ländlichen Gebieten die Rate 9,3% betrug». Laut einer Nachrichtensendung «ließen eher Gutverdienende und Gebildetere ihre Kinder unbeaufsichtigt». Demnach hängt die kürzere Zeit, die Kindern gewidmet wird, nicht allein von wirtschaftlicher Not ab.

Die rein wirtschaftliche Erklärung für den Zerfall der Familie wurde von meinen Kollegen an der Universität von Chicago, Mark Testa und William Julius Wilson, weiter relativiert. Das von Wilson 1987 veröffentlichte Buch mit dem Titel *The Truly Disadvantaged* vertrat die These, daß die Probleme der armen Familien in den Innenstädten auf den Auszug der Industrie und der Arbeitsstellen aus der Stadtmitte zurückzuführen sind[3]. Die mehrheitlich schwarzen Männer der Innenstadt konnten keine Familien gründen, weil sie es sich nicht leisten konnten, sie zu unterhalten; daher rührt die explosive Zunahme unehelicher Kinder und fehlender Väter. Zweifelsohne stimmt Wilsons These im großen und ganzen, sie wird jedoch zur Zeit überarbeitet. Sein Kollege Mark Testa fand heraus, daß sich die Wertvorstellungen der Schwarzen seit den 40er Jahren gewandelt haben und somit Veränderungen in der gesamten Gesellschaft widerspiegelten. Selbst wenn Schwarze Arbeit finden und in den Mittelstand aufsteigen, sind sie wenig geneigt zu heiraten, nicht einmal die Frauen, die ihre Kinder zur Welt bringen[4]. Wilsons nächstes Buch soll die Bedeutung sowohl der kulturellen Werte als auch der Wirtschaftslage hervorheben und den Einfluß kulturschaffender Institutionen wie der innerstädtischen Kirchen bei der Erneuerung der Wertvorstellung Schwarzer untersuchen. In der Umgebung der Universität von Chicago, an der ich unterrichte, kann niemand die Kirchen der Schwarzen besuchen, ohne zu erfahren, daß genau dieses Bemühen, die schwarze Familie wiederherzustellen, indem die Wertvorstellungen der Männer neu geordnet werden, ein Hauptanliegen dieser Kirchen ist[5].

Diese wachsende Anerkennung der Bedeutung von Stabilität und Struktur der Familie spiegelt sich in einem Vortrag wider, den der Moralphilosoph und politische Berater William Galston hielt. Galston, der früher *Deputy Assistant on Domestic Affairs* des Präsidenten Clinton war, vertritt den Standpunkt, daß das Wohl der Kinder stärker durch die Familienstruktur als durch die Rassenzugehörigkeit beeinflußt wird. Seine Lieblingsstatistik

stammt aus dem Bericht der Casey Stiftung, *Kids Count.* Die Wahrscheinlichkeit, in Armut zu leben, war für Kinder alleinerziehender, jugendlicher Mütter zehnmal größer als für Kinder junger verheirateter Paare, die die Schule abgeschlossen hatten und bis zum zwanzigsten Lebensjahr warteten, um ihr erstes Kind zu bekommen. Darüber hinaus zitiert Galston Statistiken des *Census Bureau,* die besagen, daß «es für Kinder weißer, alleinerziehender Eltern zweieinhalbmal wahrscheinlicher ist, in Armut zu leben, als für Kinder aus schwarzen Familien mit beiden Eltern»[6].

Solche Berichte erklären, warum der Leitartikel, den Charles Murray im Oktober 1993 für das *Wall Street Journal* verfaßte, solch positives Echo erfuhr, selbst unter Neo-Liberalen, die nicht mit allem, was er schreibt, einverstanden sind[7]. In dem Artikel behauptete Murray, ein Mitglied des *American Enterprise Institute* und Verfasser des im Jahre 1984 erschienenen Buches *Losing Ground*[8], daß sich der Trend zu außerehelichen Geburten, die in der schwarzen Bevölkerung der USA zur Zeit bei 68% liegen, auf die weiße Bevölkerung ausdehnt und vermuten läßt, daß eine neue weiße Unterschicht im Entstehen begriffen ist. Die außereheliche Geburtenrate in der weißen Bevölkerung liegt gegenwärtig bei 22%; das ist genau die Rate innerhalb der schwarzen Bevölkerung der frühen 60er Jahre, als die Rate in der weißen Bevölkerung lediglich 5% betrug. Murray schrieb, daß sich die Haltung der Gesellschaft gegenüber der Familienstruktur und den außerehelichen Geburten rapide verändere und heute wesentlich lascher als je zuvor sei, selbst bei Weißen, die eine Arbeitsstelle haben und dem Mittelstand angehören. Dieser Wertewandel hat zur Folge, daß die Zahl der außerehelichen Kinder in der weißen Bevölkerung möglicherweise sprunghaft ansteigen wird und daß der Lebensstandard in Familien Alleinerziehender, die sich in diesem wachsenden Trend verfangen, möglicherweise drastisch sinken wird. Murray würde, wie allseits bekannt ist, diesen Trend dadurch korrigieren, daß er Müttern, die außerhalb der Ehe Kinder gebären, sämtliche staatliche Unterstützung oder Beihilfe wegnähme. Das wäre eine Roßkur, die wohl gar nichts kurieren würde. Neu ist in den USA hingegen, daß viele Liberale, denen die soziale Gerechtigkeit und die Bedürfnisse armer Frauen und Kinder zutiefst am Herzen liegen, jetzt bereit sind, Murrays Diagnose ernster zu nehmen, selbst wenn sie seine Lösungen ablehnen.

Diese Erkenntnisse haben die liberale politische Kultur Amerikas dazu gebracht, die Theorien der Soziologen wie Jesse Barnard oder des Carnegie-Berichtes von 1977 abzulehnen, die besagten, daß eine Vielfalt von Familienstrukturen unausweichlich, aber harmlos sei und daß die Auswirkungen der auseinanderfallenden Familien nicht unbedingt schwerwiegend sein müßten. So ist es nicht überraschend, daß 1991 im Bericht der überparteilichen *National Commission on Children* unter dem Vorsitz von Senator John Rockefeller folgendes stand:

«Kinder gedeihen am besten, wenn sie das persönliche Engagement und die materielle Unterstützung von Vater und Mutter genießen und wenn beide Eltern ihrer Verpflichtung zur liebevollen Fürsorge nachkommen ... Steigende Scheidungsraten, die wachsende Zahl außerehelicher Kinder und fehlender Eltern sind nicht lediglich Ausdruck alternativer Lebensstile, sondern Verhaltensmuster von Erwachsenen, die für die Kinder ein erhöhtes Risiko an schlechter Folgen mit sich bringen.»[9] Ein neuerer Bericht, der Präsident Bush unter dem Titel *Families First* vorgelegt wurde, kam zu ähnlichen Schlußfolgerungen, die sogar noch drastischer formuliert waren. In dem Bericht wird behauptet, daß «der Trend zur Auflösung der Familie die Triebfeder für die dringlichsten Sozialprobleme des Landes sei: Kriminalität, schulisches Versagen, zunehmende psychische Probleme, Drogenmißbrauch und Armut. Diese wiederum begünstigen eine weitere Auflösung der Familie»[10].

Die Rolle der Religion in der Debatte über die Familie in den USA

Wo stehen die religiösen Institutionen der USA bei diesem neuen Interesse an Moral und Wertvorstellungen in der Diskussion über die Familie? Die Antwort darauf lautet in etwa wie folgt. Die meisten Hauptkonfes-

sionen der evangelischen Kirche sind in konservative und progressive Flügel gespalten. Die Führung dieser Konfessionen neigt dazu, liberal im alten Stil zu sein, und tut sich im großen und ganzen schwer, die gegenwärtigen Ausmaße der Familienkrise in den USA zu erfassen. Wenn sie dann doch die Familienprobleme anspricht, neigt sie dazu, Äußerungen zur sozialen Gerechtigkeit mit Wirtschaftsanalysen der Gründe für das immer stärker bedrohte Wohl von Kindern und Müttern zu verbinden. Diese Konfessionen haben nicht allzuviel dazu zu sagen, wie die Kirchen helfen könnten, die Werte wiederherzustellen, die ein postindustrielles, gleichberechtigtes Mutter-Vater-Team tragen, das sich der vollen Entfaltung der Kinder widmet. Die Führung der evangelischen Hauptkonfessionen übernimmt mehrheitlich die Analyse des älteren Liberalismus und scheint die Wende nicht vollzogen zu haben, die sich in den neuen Dialogen zwischen Neo-Liberalen und Neo-Konservativen auf dem Gebiet der politischen Kultur abgezeichnet hat.

Evangelikale wie auch evangelische Fundamentalisten haben Familienprobleme immer schon unter dem Aspekt des Werteschwundes gesehen. Ihre Einstellung ändert sich jedoch allmählich, da sich sowohl die religiösen als auch die politischen Neo-Konservativen bemühen, neue Formen der staatlichen und wirtschaftlichen Unterstützung für die Familie zu finden. Die katholische Kirche in den USA beschreitet einen Mittelweg. Wenn sie Familienprobleme aus dem Blickwinkel der Aufgaben der betenden und verkündenden Kirche betrachtet, dann geht es ihr darum, bei den Gläubigen die Familienethik der katholischen Kirche durchzusetzen. Die katholische Kirche wehrt sich gegen die Einmischung des Staates in Fragen der Geburtenkontrolle und Sexualerziehung, aber sie bejaht im allgemeinen ein liberal bis neo-liberal ausgerichtetes Programm der Sozialhilfe und Steuererleichterungen für Familien.

Eine bemerkenswerte Umkehr der gegenwärtigen Bündnisse läßt sich an der Tatsache ablesen, daß sich Neo-Liberale in der Politik eher an Evangelikale und Katholiken als an liberale Protestanten wenden, wenn sie nach religiösen Verbündeten Ausschau halten. Die neuen Neo-Liberalen tun dies vor allem deshalb, weil sie wollen, daß die Kirche Kirche bleibt. Damit meine ich, daß für sie religiöse Gemeinschaften Orte sein sollen, wo ein überzeugendes Familienethos, das sich auf seine Erzählungen, Rituale und institutionellen Formen stützt, verkündet und bei der religiösen Sozialisierung ihrer Mitglieder in die Praxis umgesetzt wird. Das wurde in einer Rede Galstons vom Dezember 1993 deutlich, in der er sich mit der Entwicklung der Familienpolitik unter Clinton befaßte. Nachdem er ein ganzes Bündel wirtschaftlicher und sozialer Initiativen der Regierung Clintons zusammengetragen hatte, die darauf abzielten, Familien zu helfen, fügte er hinzu, daß die Regierung «diese Aufgabe in Zusammenarbeit mit den vielleicht wichtigsten Institutionen der amerikanischen Gesellschaft, nämlich den religiösen Institutionen, in Angriff nehmen muß. Wir können nicht so tun, als ob eine Regierung diese Aufgabe erledigen könnte ..., wenn wir nicht lernen, umfassender und effektiver mit religiösen Institutionen zusammenzuarbeiten»[11]. Galston beschrieb dieses neue Bündnis zwischen Regierung und religiösen Institutionen zur Unterstützung der Familie als «weitestreichende Übereinkunft» zwischen Staat und Kirche.

Galston ist ein angesehener Moralphilosoph, der damals von der Universität von Maryland für das Weiße Haus freigestellt war. In seinem Buch *Liberal Purposes* aus dem Jahr 1991 skizziert er höchst eindringlich die Rolle der Religion bei der Schaffung kultureller und moralischer Vorbedingungen für einen gerechten und demokratischen Staat[12]. Im Gegensatz zum Modell des rechtsstaatlichen Liberalismus, der die Vorstellungen von Demokratie in der neueren liberalen Theorie beherrscht, entwickelt Galston ein Modell, das auf der aristotelischen Demokratie beruht. Seine aristotelische Demokratie geht davon aus, daß Bürger und Bürgerinnen in hohem Maße moralische Tugend und Charakterstärke besitzen müssen. Seine aristotelische Theorie von Demokratie erstrebt eine Demokratie, die durch Qualität, Kultur, Unterscheidungsvermögen und Tradition gekennzeichnet ist. Sie ist keine minimale, gesetzlich verordnete Demokratie, die nur darauf abzielt, einen klar umrisse-

nen Mindeststandard an Gerechtigkeit durchzusetzen, ohne sich darum zu kümmern, die Maßstäbe für Charakter, Tugend und demokratischen Bürgersinn zu maximieren. Galston ist davon überzeugt, daß eine gerechte Demokratie tugendhafte Bürger und Bürgerinnen erfordert. Solche Bürgerinnen und Bürger fühlen sich per definitionem zu familiärer Verantwortung und Sorge für die Kinder verpflichtet. Und umgekehrt erfordert die Erziehung zu tugendhaften Bürgerinnen und Bürgern starke Familien. Schließlich glaubt Galston auch, daß Religion für die Schaffung der ethischen Normen, der Motivationen und der mächtigen, sozialisierenden Institutionen wesentlich ist, die erforderlich sind, um starke Familien und gute Bürger und Bürgerinnen zu prägen. Galston und andere Neo-Liberale wollen, daß sich Kirchen für produktive und gerechte staatliche Programme für die Familie interessieren. Aber sie wollen auch, daß die Kirchen ihre eigene moralische Vorstellung von der Familie klären und implementieren. Dies ist der ganz spezielle Beitrag, den die Kirchen im Gesamtrahmen des Gemeinwohls leisten.

Das Christentum und die Familie

Neuere Forschungen zur Entwicklung der Familie im Westen deuten darauf hin, daß das Christentum eine große und weithin wirksame Rolle hatte. Die Kirchen leisteten einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung starker Familien im Westen. Auch in der Zukunft haben sie eine wichtige Rolle zu spielen. Obwohl das Christentum in die pätriarchalischen Strukturen der griechisch-römischen Welt des Altertums verstrickt war, bewirkte es sichtbare Veränderungen für die Stellung der Frau und das Wohl der Kinder. Auf diese Weise legte das frühe Christentum den Grundstein für die Entstehung der partnerschaftlichen Familie, die für demokratische, postindustrielle Gesellschaften so wichtig ist. Die Exegetin Elisabeth Schüssler Fiorenza, die in Harvard lehrt, hat gezeigt, wie die vorpaulinische Kirche eine neue Nachfolgegemeinschaft von gleichgestellten Männern und Frauen entwickelte, die sich deutlich von den Beziehungen zwischen Mann und Frau unterschied, die vom Ehren- und Schamkodex des römischen Hellenismus beherrscht wurden[13]. Die Stellen im 5. Kapitel des Epheserbriefes, die die Beziehung des Ehemannes zu seiner Familie mit dem Opferverhältnis Christi zu seiner Kirche gleichsetzen, werden heute so verstanden, daß sie die typischen Merkmale der griechisch-römischen Familie sprengen - die Betonung der männlichen Herrschaft, die Doppelmoral und die Verbannung der Frau in den privaten Bereich. Die frühchristliche Hauskirche mit ihrer Betonung der Gleichberechtigung und Führungsrolle von Frauen wurde zum Modell für die christliche Hausgemeinschaft und hat die Familie buchstäblich in die egalitären Verhaltensmuster der frühchristlichen Ekklesia eingepaßt[14].

In seinem Buch *Development of Family and Marriage in Europe* (1983) schreibt Jack Goody, daß die östliche Familienstruktur mit ihren mächtigen, von Männern beherrschten Sippen und Geschlechtern, die als Regierungen wie auch Verwandtschaftssysteme dienten, zu verkümmern schien, wo immer sich das Christentum ausbreitete[15]. Robert Shaffern behauptet, daß die Bevorzugung der Monogamie, die sich im frühen Christentum wie auch im römischen Recht findet, die Familienstrukturen in Deutschland und Irland veränderte, wo eine Vielzahl von Strukturen vorhanden war[16]. In vorchristlichen irischen und deutschen Wohngebieten war die Polygynie eine ganz beliebte Familienstruktur. Sie lockte die Frauen in die reicheren Haushalte und verdammte umherziehende Räuberbanden, die in etwa mit den männlichen Banden moderner Städte vergleichbar sind, dazu, in Wäldern zu leben, Eigentum zu zerstören, zu stehlen und Frauen zu entführen und zu vergewaltigen. Der Historiker David Herlihy behauptet, daß, wo immer sich die christliche Moral ausbreitete, die sich auf Überbleibsel des römischen Familienrechts stützte, die Zahl der monogamen Familien zunahm, arme Männer Ehefrauen fanden und Väter die Verantwortung für ihre Kinder übernahmen[17]. Das katholische Kirchenrecht kodifizierte diese Entwicklung. James Q. Wilson vertritt den Standpunkt, daß das Kirchenrecht durch seine starke Betonung des beiderseitigen Einvernehmens von Mann

und Frau als eine der Bedingungen für eine gültige Ehe möglicherweise den Boden für die aufkommende Vorstellung von allgemeinen Bürgerrechten bereitete, die für die Theorien moderner liberaler Gesellschaften so wichtig sind[18].

Thomas von Aquin hat vielleicht die triftigsten theoretischen Gründe für die entstehende Familientheorie des Westens geliefert. In bemerkenswerter Übereinstimmung mit den modernen Evolutionstheorien der Biologie war Thomas der Ansicht, daß Ehe und Familie den Bedürfnissen der in hohem Maße abhängigen Säuglinge nach zuverlässiger elterlicher Sorge entgegenkämen, indem sie die Männer in die Erziehung ihrer Kinder miteinbezögen. Ihm war bewußt, daß Männer im Reich der Säugetiere nahezu einzigartig sind, weil sie sich bei der Aufzucht ihrer Kinder aktiv beteiligen. Er lieferte auch überzeugende Argumente für das, was Väter ihren Kindern mitgeben. Obgleich Thomas erkannte, daß die Polygynie dem Vater zahlreichen Nachwuchs ermöglichte, lehnte er sie als Knechtschaft für Frauen ab, da sie es verhindere, daß sich die Ehe zu einer echten Freundschaft zwischen Mann und Frau entwickeln könne[19]. Wenn Thomas' sakramentale Sicht der Ehe im Zusammenhang gesehen wird, muß sie als Argument für die Notwendigkeit eines lebenslangen Engagements der Männer für ihre Familie und insbesondere für ihre Kinder betrachtet werden. Er selbst stellte diese Notwendigkeit als eine Art Gegenmittel der archaischen Tendenz männlicher Säugetiere gegenüber, die heute im Detail von Humanökologen beschrieben wird, zu zeugen, ohne sich jedoch für ihren Nachwuchs einzusetzen[20]. Das katholische Eheverständnis muß als kompliziertes und vielschichtiges Bemühen gesehen werden, diese uralte männliche Fortpflanzungsstrategie zu domestizieren und neu zu formen.

Einige Historiker gehen sogar so weit zu behaupten, daß die Betonung der intakten, partnerschaftlichen Familie, der das Christentum in Westeuropa zum Durchbruch verhalf, möglicherweise zur Entstehung des Kapitalismus und der Moderne beigetragen habe[21]. Sie sind der Ansicht, daß diese Familienstruktur die stark sozialisierenden Prozesse (Prozesse, die auf den tiefen Zuneigungen zwischen Kindern und Eltern beruhen) förderte, die notwendig sind, um disziplinierte, fleißige, vernünftige Kapitalisten und Demokraten zu erziehen. Wir brauchen diese provozierende Behauptung nicht auf ihren Wahrheitsgehalt zu untersuchen, um eine bescheidenere in Erwägung zu ziehen - nämlich, daß das Christentum entscheidend zur Entwicklung der partnerschaftlichen Familie beigetragen hat und daß diese Familie zu den liberaldemokratischen und liberalwirtschaftlichen Institutionen produktiv gepaßt hat. Deshalb sollten sich Christen und Christinnen ihrer ständigen Verantwortung bewußt sein, die Familienethik und die Werte, die ihre Ausformung und Erhaltung bestimmen, zu untersuchen und zu diskutieren.

In der großen Debatte über die Zukunft der Familie, die zur Zeit die meisten westlichen Demokratien durchzieht, dürfen die Kirchen nicht alles auf eine Karte setzen. Das heißt, sie müssen zwei ausgewogene Strategien verfolgen - eine, die sich auf die Werte bezieht, die das Familienleben bestimmen sollten, und eine zweite, die sich auf gerechte Sozial- und Wirtschaftspolitik bezieht, die die Familie bei ihrer Aufgabe unterstützt, Kinder aufzuziehen. Wenn sich die Kirchen über ihre Theorie der Familienethik nicht im klaren sind, werden sie keine Linie in Fragen der Sozialpolitik finden. Und um dies zu schaffen, müssen sie ihr Erbe und ihren Beitrag zur Familienbildung in der Vergangenheit kritisch hinterfragen.

[1] Hingewiesen sei hier auf die von unserem Sprachgebrauch abweichende Bedeutung der Begriffe «liberal» bzw. «neo-liberal» im US-amerikanischen Kontext. Dort bezeichnet «liberal» eine politische Tendenz, die sich gegen die traditionellen konservativen *Wert*vorstellungen wendet. Es geht also um einen Werteliberalismus. Ökonomisch und sozialpolitisch vertritt diese Tendenz einen sozialreformerischen Standpunkt. Ebenso hat im Zusammenhang dieses Beitrages «neo-liberal» nichts zu tun mit dem ökonomischen Neoliberalismus der «Chicagoer Schule» (M. Friedman, A. Hayek u.a.), der ja gerade von den Konservativen vertreten wird. Zur Verdeutli-

chung haben wir deshalb die Schreibweise mit Bindestrich gewählt. (Anm. d. Red.)

[2] V. Fuchs/D. Reklis, America's Children: Economic Perspectives and Policy Options, in: Science 255 (Jan. 1992) 45.

[3] W.J. Wilson, The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy (Chicago 1987).

[4] M. Testa, Male Joblessness, Nonmarital Parenthood, and Marriage (Referat für die Chicago Urban Poverty and Family Life Conference, September 1991).

[5] Für eine Beschreibung des pastoralen Dienstes an der Familie in einer großen, schwarzen, pfingstbewegten Kirche im Süden von Chicago vgl. D. Browning, A Fundamental Practical Theology (Minneapolis, Minnesota 1991) 278-291.

[6] W. Galston, Beyond the Murphy Brown Debate: Ideas for Family Policy, Institute for American Values Family Policy Symposium (New York City, 10. Dezember 1993) 4.

[7] Ch. Murray, The Coming White Underclass, in: The Wall Street Journal v. 29. Oktober 1993.

[8] Ch. Murray, Losing Ground: American Social Policy 1950-1980 (New York 1984).

[9] Beyond Rhetoric: A New American Agenda for Children and Families (Washington, D.C. 1991) XIX.

[10] Families First: Report of the National Commission on America's Urban Families (Washington, D.C. 1993) 9.

[11] Galston, Beyond the Murphy Brown Debate, aaO. 14.

[12] W. Galston, Liberal Purposes (Cambridge 1990).

[13] E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (München/Mainz 1988) 189-204.

[14] St. Barton, Paul's Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth, in: New Testament Studies 32 (1986) 225-246.

[15] J. Goody, Development of Family and Marriage in Europe (Cambridge 1983).

[16] R. Shaffern, Christianity and the Rise of the Nuclear Family, in: America (7. Mai 1994) 13-15.

[17] D. Herlihy, Medieval Households (Cambridge 1985).

[18] J.Q. Wilson, Das moralische Empfinden. Warum die Natur des Menschen besser ist als ihr Ruf (Hamburg 1994) 327.

[19] Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles III, Kap. 124.

[20] AaO., Kap. 122.

[21] P. Laslett, Family Life and Illicit Love in Earlier Generations (Cambridge 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

DON S. BROWNING

Neueste Veröffentlichungen: Religious Thought and the Modern Psychologies (Minneapolis, Minnesota 1987); A Fundamental Practical Theology (Minneapolis, Minnesota 1991). Er ist auch der Hauptforscher des Projektes *Religion, Culture, and Family,* das die Lilly Endowment, Inc. fördert. Innerhalb dieses Projektes wird eine zwölfbändige Reihe über verschiedene Aspekte der Familie in der amerikanischen Gesellschaft in den Jahren 1996-1997 erscheinen. Anschrift: The University of Chicago, The Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Anton A. Bucher

Kinder als Subjekte[1]

Eines der faszinierendsten Schauspiele im menschlichen Leben ist es, wenn ein Kind laufen lernt. Am Wohnzimmertisch zieht es sich hoch, blickt zur nahen Couch und wagt, mit den Händen balancierend, den ersten Schritt, ein zweiter gelingt, und ein dritter. Aber jetzt knickt das Knie, das Kind streckt schützend die Arme von sich weg und liegt flach auf dem Bauch. Aber auf allen vieren krabbelt es zurück, zieht sich wieder hoch, neue Schritte gelingen, und es fällt wieder. Und immer wieder, immer wieder, bis es schließlich zur Puppe in der anderen Zimmerecke krabbelt.

Sucht man nach einem Begriff für dieses Handeln, so liegt «Selbsttätigkeit» nahe. Denn das Kind selbst zieht sich hoch, balanciert, geht und fällt - keine Mutter und kein Vater können ihm dies abnehmen. «Selbsttätigkeit» spielt in der neueren Entwicklungspsychologie eine Schlüsselrolle; als Synonyme begegnen auch «aktive Gestaltung» sowie «Konstruktion»[2].

Ebenso faszinierend sind spielende Kinder. Als 1991 der Golfkrieg ausbrach, konnte ich in einem Hinterhof eine Gruppe von sieben- und achtjährigen Kindern beobachten, die runde Holzklötze zu einem Turm aufschichteten. Als er fertig war, stießen sie ihn um, was ein fürchterliches Gepolter erzeugte: «Die Bomben sind unten, die Bomben sind unten!», lärmten sie, von den Ängsten der Eltern offensichtlich angesteckt, und begannen ihr Symbolspiel von neuem. Nach mehreren «Würfen» räumten sie die Holzstücke zuhinterst in einen Schuppen, damit niemand mehr Bomben werfen könne.

Abgesehen vom kathartischen Effekt - Minderung der Angst -, ist in diesem Spiel doch auch folgendes geschehen: Die Kinder haben *gemeinsam* neue Bedeutungen entwickelt und diese den Holzstücken zugeschrieben: Für sie wurden sie «Bomben». Die Kinder haben neuen Sinn entwickelt, diesen miteinander geteilt und sich darüber hinaus stillschweigend an Regeln gehalten: den Turm erst umzustürzen, sobald er fertig war und alle damit einverstanden waren. Im Wegräumen der Hölzer könnte man sogar ein prophetisches Zeichen sehen.

Gemäß diesem Beispiel geschieht die Entwicklung nicht nur durch die Operationen des einzelnen Kindes, sondern wesentlich in Ko-Operation; sie ist nicht nur «einsame» Konstruktion, sondern gemeinsame «Ko-Konstruktion», so der Psychologe Youniss[3]. Damit sind zwei Schlüsselbegriffe der neueren Entwicklungspsychologie genannt: «Konstruktion» und «Ko-Konstruktion». Beide Konzepte legen es nahe, im Kinde von Anfang an ein Subjekt zu sehen, und zwar nicht ein monadenhaftes und egozentrisches, sondern ein prinzipiell soziales.

Aber ist es wirklich angemessen, den Säugling einen «aktiven Partner» zu nennen, ihn als «soziale Person» zu würdigen?[4] Belehrt uns der Alltag nicht eines anderen: Das Baby sollte ruhig sein, aber es schreit; es sollte trinken, aber sein Mund liegt lustlos an der Brust, und doch fängt es an zu wimmern und zu schreien, sobald die Mutter es in die Wiege legen möchte. Ist das sozial? Ist es nicht vielmehr Selbstsucht, ja Boshaftigkeit, wie sie dem Kleinkind noch in diesem Jahrhundert nachgesagt wurde, etwa vom Freud-Schüler Glover, der ein «rundum normales kleines Kind» für «durch und durch egozentrisch, gierig, schmutzig ... und ohne jedes moralische Empfinden» hielt und es - nicht genug damit - auch als «rücksichtslos, dominierend und sadistisch» abqualifizierte?[5] Diese pessi-

mistische Sicht des Kindes hat übrigens prominente theologische Vorläufer, speziell Augustinus, der in seinen «Confessiones» schrieb: «Ist doch niemand vor Dir von Sünde rein, auch kein Kindlein, das nicht älter ist als einen Tag.»[6]

Das gleiche Verhalten von (Klein-)Kindern kann zu sehr unterschiedlichen Beurteilungen durch Erwachsene führen. Diese hängen davon ab, welche Bilder bzw. Alltagstheorien des Kindes an diese herangetragen werden[7]. Zwar basiert auch die Entwicklungspsychologie auf anthropologischen Vorausannahmen, die sich teilweise massiv unterscheiden und historischer Wandlung unterworfen sind; aber sie ist auch beauftragt, Alltagsbilder des Kindes sowie (abstrakte) philosophisch-anthropologische Annahmen kritisch zu hinterfragen und empirische Erkenntnisse beizubringen, die uns dem wirklichen Wesen des Kindes zumindest näherbringen. Im folgenden wird

- der Ansicht, Kinder seien in erster Linie Produkte der Erziehung und der Umwelt, die These gegenübergestellt, daß sie auch die Gestalter ihrer selbst sind;
- gezeigt, daß der in der Geschichte der Erziehung so oft bekämpfte Eigensinn des Kindes auch positiv als dessen eigener Sinn gewürdigt werden kann;
- das Bild des angeblich vernunftlosen (Klein-)Kindes mit Forschungsergebnissen konfrontiert, die das Schlagwort des «kompetenten Babys» rechtfertigen.

Alle drei Bereiche durchzieht die Spannung, ob das Kind als Objekt oder als Subjekt gesehen wird.

1. Kinder: Produkte der Erziehung - Gestalter ihrer selbst?

Werden wir mit einer verhaltensauffälligen Person konfrontiert, sei es direkt, sei es in den Massenmedien, läßt sich die Frage kaum vermeiden: «Wie ist die denn erzogen worden?» Damit wird insinuiert, der Mensch sei - wie schon Kant behauptete - «nichts, als was die Erziehung aus ihm macht»[8], und ebenso, das Kind sei ein formbares Wesen, ein Objekt, weichem Wachs vergleichbar, in das die Umwelt im allgemeinen, die Erziehung im besonderen ihre Siegel einprägt. Diese Sicht hat eine lange Tradition, begegnet bereits im Mittelalter und in der Antike, speziell bei Aristoteles, vor allem aber im angelsächsischen Empirismus, der die dortige Entwicklungspsychologie beeinflußte, speziell den Behaviorismus. Einer seiner prominentesten Vertreter, John B. Watson, schrieb: «Gebt mir ein Dutzend gesunder Kinder, und ich verbürge mich dafür, daß ich irgendeines heraussuchen und es zu einem Arzt, einem Rechtsanwalt, einem Künstler, einem Kaufmann, einem Bettler oder einem Dieb machen kann.«[9] Entlarvend ist das Verb «machen», das, auf das Kind bezogen, dieses zu einem Objekt erniedrigt, das beliebig formbar sei: hinter diesem pädagogischen Allmachtsglauben wirkt die Ideologie der unbeschränkten Plan- und Machbarkeit, wie sie im Gefolge von Aufklärung und technologischer Revolution auch vor der Erziehung und dem Kinde nicht halt machte.

Aber ist das Kind mehr oder weniger ausschließlich Produkt der Erziehung? Gerade die Kirchengeschichte ist reich an Gegenbeispielen. 1181 wurde in Assisi Giovanni Bernardone geboren, den sein Vater Pietro, ein reicher Tuchhändler, «Francesco» zu rufen pflegte. Er erzog ihn dahin, daß er später das Geschäft fortführe und den Reichtum vermehre. Aber dieses so erzogene Kind schleuderte - so die Legende - die wertvollen Purpurrollen aus dem Fenster und lebte in Armut und für die Armen. Auch Rousseau hielt, in seinem pädagogischen Klassiker «Emile», einen «vollen Erfolg» der Erziehung für «unmöglich»[10].

Der Grund dafür besteht darin, daß erzieherische Maßnahmen, bevor sie greifen können, vom Kinde zuallererst wahrgenommen werden müssen. Und dies tut es auf seine Weise. Wird ein Kind, weil es nicht gehorchte, bestraft, kann dies dazu führen, daß es künftig aus Einsicht Gehorsam leistet. Ein anderes Kind hingegen, aus dem gleichen Grund bestraft, kann sich in seiner Annahme bestärkt fühlen, daß sich ihm seine Eltern nur dann zuwenden, wenn es ihnen zuwiderhandelt: Es wird weiterhin trotzen! Anders als vom klassischen Behaviorismus angenommen, bilden sich Reize nicht ohne weiteres als solche im Organismus ab, sondern nur dann, wenn dieser sie

aufnimmt, und darüber hinaus nur so, wie dieser sie deutet[11]. Wahrnehmen und Deuten – in der kognitiven Entwicklungspsychologie üblicherweise «Assimilation» genannt – sind aber allemal Leistungen des Subjekts, die diesem niemand abnehmen kann, auch nicht die wohlwollendste Erziehung. Deren Grenzen sind damit evident: «Es gibt keine noch so ausgeklügelten pädagogischen Systeme, deren Einwirkungen direkt, d.h. allein, ausschließlich oder vorhersagbar, zu den pädagogisch intendierten Resultaten führen. Dazwischen steht in jedem Fall die autonome Selbstinstanz im Kinde oder Jugendlichen.»[12]

Heißt das, auf Erziehung sei gänzlich zu verzichten, was deutsche und amerikanische AntipädagogInnen publikumswirksam forderten? Keinesfalls! Erziehung wirkt, wenn auch nie gänzlich planbar, sondern insoweit, als der zu Erziehende sie annimmt. Oftmals kann er nicht anders als sich dem Willen der ErzieherInnen beugen, besonders wenn diese autokratisch vorgehen und alles daran setzen, seinen Eigensinn zu brechen.

2. Vom Eigensinn zum eigenen Sinn

«Eigensinn» ist einer der am häufigsten verwendeten Begriffe in der Geschichte der Erziehung. Nach wie vor hat er einen abwertenden Beigeschmack. Über Jahrhunderte hinweg galt die Parole: «Am meisten ist wohl daran gelegen, daß der natürliche Wille gebrochen werde. Daher am allermeisten hierauff zu sehen», so August Hermann Francke zu Beginn des 18. Jahrhunderts[13]. Der Eigensinn zeige sich bereits im Zorngeschrei des Neugeborenen und wurde oft als direkte Manifestation der Erbsünde erklärt. Nicht zu zählen sind die in pädagogischer Absicht verwendeten Geschichten von eigensinnigen Kindern, die in aller Regel schauerlich enden, etwa die vom «Eisperer», die Wilhelm Busch erzählt und bebildert hat: Peter will, trotz der elterlichen Warnung, in grimmiger Kälte Schlittschuh laufen. Aber auf dem See erfriert er, wird von den Eltern gefunden und in die warme Stube getragen, wo er zu Brei zerrinnt.

Aber ist nicht schon das Wort «Eigensinn» ein Beleg dafür, daß auch frühere Generationen im Kinde nicht nur ein passives Objekt gesehen haben? Diese Anfrage scheint um so wichtiger, als die These von Philippe Ariès, die Eigen-Art von Kind und Kindheit sei im Mittelalter weitgehend unbekannt gewesen und erst in der beginnenden Neuzeit entdeckt worden, nach wie vor weit verbreitet ist – trotz sachhaltiger und überzeugender Kritik![14] Auch frühere Generationen scheinen wahrgenommen zu haben, daß Kinder anders sind: vielfach eben eigensinnig, widerspenstig, sperrig. Wenn als pädagogische Maxime galt, den Eigenwillen zu brechen, wenn er nicht zu biegen sei, setzt dies einen genuinen Willen voraus; die ursprüngliche Subjektivität des Kindes, die empathisch allerdings noch wenig nachvollzogen wurde, sollte zu einem Objekt domestiziert werden.

Es gehört zu den Verdiensten von Reformpädagogik und Entwicklungspsychologie – die von Anfang an einen engen Schulterschluß vollzogen –, den Eigensinn der Kinder positiv gesehen zu haben: als der dem Kind eigene Sinn. Diesen baut es in seiner Interaktion mit Mit- und Umwelt eigenständig auf. Insofern ist das Kind aktiv, schöpferisch, kurz: Subjekt. Die immense entwicklungspsychologische Forschung hat überzeugend nachgewiesen, daß das Kind die Dinge auf seine Weise wahrnimmt und ein eigenständiges Weltbild rekonstruiert. Piaget (1897–1981), der wohl bedeutendste Entwicklungspsychologe dieses Jahrhunderts, spricht ausdrücklich vom «Aufbau der Wirklichkeit» durch das Kind[15]. Minutiös hat er dargelegt, wie Kinder durch ihr Tun kognitive Strukturen aufbauen, wie sie den Zahlbegriff und die Raumkonzepte entwickeln oder wie sie ihren Zeitbegriff konstruieren: Anfänglich ist dieser keineswegs eine abstrakte Folge von Intervallen, sondern mit konkreten Ereignissen identisch; deshalb können jüngere Kinder gar nicht anders fragen als: «Wie oft muß ich noch schlafen bis zum Geburtstag?» Auch die moralische Entwicklung wird inzwischen wesentlich differenzierter gesehen als gemäß der traditionellen Auffassung, wonach vom siebten Lebensjahr an zwischen Gut und Böse unterschieden werden könne, was zum Empfang der Eucharistie berechtige; diese Fähigkeit entwickeln Kinder schon deutlich früher, und sie führt zu dem

für sie charakteristischen «moralischen Universum», in dem genau feststeht, wer die Guten und wer die Bösen sind - ähnlich wie in den Märchen oder in beliebten Fernsehserien wie «Knight Rider», in der Michael Knight und sein sprechendes Auto KITT immer die Guten sind.

Auch die Schleier, die über der religiösen Vorstellungswelt der Kinder lagen, sind zumindest teilweise gelüftet. Wie Kinder, wenn sie kontingente Lebensereignisse zu bewältigen haben, ihre Gottesbeziehung strukturieren, hat Fritz Oser mit seiner Entwicklungstheorie des religiösen Urteils dargelegt: Anfänglich halten sie Gott für kaum beeinflußbar; sodann nehmen sie an, das Verhalten Gottes hänge von menschlichen Leistungen ab (do ut des)[16]. Wiederholt wurde nachgewiesen, daß jüngere Kinder zu anthropomorphen Gottesbildern tendieren, daß sie «Gott» mehrheitlich oben im Himmel lokalisieren; er müsse ja runterschauen können[17]. Ebenfalls bekannt sind ihre artifizialistischen Deutungsmuster, wonach selbst naturale Dinge wie Berge «gemacht» worden seien, die Bäume vor den Menschen, «damit sie zu essen haben». Auch tun sich jüngere Kinder noch schwer, die symbolische bzw. metaphorische Struktur religiöser Sprache zu durchschauen: Sie verstehen sie oft wortwörtlich und konkret, was zu Konfusionen führt, etwa «Gott hat unter uns gewohnt»: «Das geht ja gar nicht, da wohnen die Meiers!» Mitunter gelangen sie zu besonders originellen Auslegungen von Gleichnissen, etwa Lk 15,3-7 (verlorenes Schaf). In einer ersten Klasse erklärte es die Lehrerin als Bild dafür, daß Jesus sich in gleicher Weise um uns sorge. Eine später dazu befragte Schülerin sah es aber so: «Da hat der Jesus einmal 100 Schafe gehütet, eines ist davongelaufen, und er hat es gesucht und gefunden und war froh.» Das noch nicht vollständig entwickelte Verstehen von übertragen gemeinter Sprache wird aber gleichsam kompensiert durch einen problemloseren Zugang zur Welt des Phantastischen und der Symbolgestalten, die wichtige psychologische Funktionen erfüllen können[18].

Der Einwand ist naheliegend: Geben Kinder «theologische» Gedanken wieder, so reproduzieren sie doch bloß, was sie von den Eltern oder sonst wo gehört haben. Er begegnet uns oft und verrät ein entsprechendes Bild des Kindes: passiv, beeinflußt und in keiner Weise eigenständig theologisch kompetent! Dagegen spricht, daß die kindlichen Gedanken einfach zu originell sind, beispielsweise der eines Fünfjährigen, Gott habe die Welt an einem Tag fertig machen müssen: Am Abend habe er zu wenig gesehen! Oder wer pflegt Kindern zu sagen, Gott habe die ersten Autos und Uhren gemacht - «damit die Menschen sehen, wie es geht»!

Vor allem in ihren Fragen artikulieren auch kleine Kinder schon einen eigenen Sinn: «Warum sehen wir mit zwei Augen nicht zwei Dinge?»[19] - «‹Ist Gott ein Junge oder ein Mädchen?› - ‹Nein› - ‹Ein Mittelding also.›»[20] Karl Jaspers würdigte die Fragen der Kinder als «ein wunderbares Zeichen dafür, daß der Mensch als solcher ursprünglich philosophiert ... Gar nicht selten hört man aus dem Kindermund, was dem Sinne nach unmittelbar in die Tiefe des Philosophierens geht.»[21] Inzwischen hat «Kinderphilosophie» Schule gemacht[22]. Sie wäre nicht möglich gewesen ohne die Abkehr vom negativen Bild des Kindes, wonach dieses vernunftlos, töricht und seinen Leidenschaften ausgeliefert sei - so kein Geringerer als Aristoteles, der «kleine Kinder» und «wilde Tiere» im gleichen Atemzug nannte.

Für die Theologie wäre es an der Zeit, der Philosophie in diesem Punkte nachzueifern und in gleicher Weise eine Theologie der Kinder zuzulassen: nicht eine Theologie über Kinder, die oftmals mehr über die kindheitsromantischen Projektionen und Wünsche der Erwachsenen verrät, sondern eine Theologie, die, mitunter frank und frei, aus dem Munde der Kinder kommt. In einem Aufsatz zum Thema «Was du den Papst fragen würdest» schrieb ein zehnjähriger Junge aus Neapel: «- ob er ein Fan von Italien oder von Polen ist. Dann würde ich auch noch gern wissen, wer ihm eigentlich die Beichte abnimmt.»[23] - Welcher Erwachsene äußert sich so - ähnlich entwaffnend wie das Kind im Märchen «Des Kaisers neue Kleider»?

3. «Unbewußte Organismen» oder «kompetente Säuglinge»

Die wohl überzeugendsten Beweise dafür, daß Kinder Subjekte sind, erbrachte die neuere Kleinkindforschung. Noch William James, einer der Gründerväter der amerikanischen Psychologie, hielt kleine Kinder für «unbewußte, weitgehend gefühllose, unempfängliche und lernunfähige Organismen»[24]. Ähnlich pessimistisch beurteilte die klassische Psychoanalyse das Kind: Freud zufolge ist es «amoralisch, es besitzt keine inneren Hemmungen gegen seine nach Lust strebenden Impulse»[25]; in der oralen und der analen Phase sei es, weil das Ich noch sehr schwach sei, dem Es schutzlos preisgegeben. Zwar milderte die späte Psychoanalyse diese konfliktive Sicht des kindlichen Erlebens ab, aber das Defizitäre blieb: Margreth Mahler zufolge befinde sich der Säugling in den ersten Lebenswochen «in einem Zustand halluzinatorischer Desorientiertheit», sodann - bis gegen sechs, sieben Monate - in der normalen symbiotischen Phase, in der er aber noch immer «keinen Begriff, kein Schema von sich selbst und anderen» und damit keine Subjektivität besitze[26].

Neuere Forschungsmethoden der Datenerhebung - speziell mit Videotechnik - haben das Bild des Kleinkindes revolutioniert. Bahnbrechend war Daniel Stern: Aufgrund intensiver und präziser Beobachtungen, in die seine hohe Begabung für Empathie einging, hat er Stufen des Selbstempfindens bereits in den ersten Lebensjahren beschrieben[27].

In den ersten Lebenswochen entwickle der Säugling «aktiv ein Empfinden seines auftauchenden Selbst»[28]. Er tendiere bereits dazu, mit Hilfe angeborener Fähigkeiten zwischen verschiedenen Ereignissen Beziehungen herzustellen. Unterschätzt wurden auch seine Fähigkeiten in der sinnlichen Wahrnehmung: Drei Wochen alte Kinder, die mit geschlossenen Augen einen Schnuller mit Noppen ertasteten, blickten, als ihnen die Augenbinde abgenommen wurde, intensiver auf diesen als auf Schnuller mit glatter Oberfläche. Offensichtlich sind sie zu sensorischen Koordinationen fähig, d.h. sie können unterschiedliche Sinnesmodalitäten (Sehen, Tasten) auf ein einheitliches Objekt beziehen, was ein kohärentes Wahrnehmen der Welt bereits in einem Alter ermöglicht, in dem früheren Auffassungen zufolge die Sinneseindrücke verschwommen und chaotisch auf sie einstürzen.

Zwischen dem dritten und achten Lebensmonat baue das Kleinkind das «Kernselbst» auf. Ihm sei bereits bewußt, daß es selbst und seine Bezugspersonen physisch getrennte Wesenheiten sind. Das Konzept der Ich-losen Symbiose erweist sich damit als fraglich. Auch attestiert Stern den Säuglingen «Urheberschaft, also das Empfinden, der Urheber eigener Handlungen und Nicht-Urheber der Handlungen anderer Menschen zu sein: Willen zu besitzen, selbsterzeugte Aktionen kontrollieren zu können«[29]. Werden sie in ihren Aktivitäten (z.B. Greifen) gestört, reagieren sie verärgert und versuchen, diese doch noch erfolgreich zum Abschluß zu bringen. Sich als Urheber eigener Handlungen zu erfahren, kennzeichnet Subjektivität.

Ausdrücklich von «subjektivem Selbstempfinden» ist in der Beschreibung von Phase drei die Rede, die um den achten Lebensmonat beginnt und fünfzehn bis achtzehn Monate dauert. Den Kleinkindern werde bewußt, «daß die innerlichen subjektiven Erfahrungen, der Inhalt ihrer Gefühle und Gedanken, unter Umständen mit anderen geteilt werden können»[30]. Genau darin besteht Inter-Subjektivität, die erst dann möglich wird, wenn ein Subjekt sowohl um sich selbst weiß als auch die Subjekthaftigkeit des anderen wahrzunehmen vermag. Dies ist nicht möglich ohne einen Minimalbestand an gemeinsamen Symbolen wie Gesten oder Lauten, die «intentionale Gemeinsamkeit» ermöglichen, welche die Basis des eigentlichen Spracherwerbs bildet. Entscheidend sind solche Augenblicke, in denen die Aufmerksamkeit von Mutter/Vater und Kind auf das gleiche Objekt gerichtet ist und dieses benannt wird.

Die vierte Phase ist die des verbalen Selbstempfindens, die prinzipiell unabgeschlossen bleibt. Nunmehr kann das Kind beginnen, «sein eigenes Leben narrativ zu konstruieren»[31]. Die Intersubjektivität wird aufgrund der Sprache - die geteilter Sinn par excellence ist - erleichtert und zugleich erweitert. Gleichzeitig bilde das Kind die Fähigkeit, das eigene Selbst zu «objektivieren», beispielsweise im

Symbolspiel, in dem schon Zweijährige eigene Ängste und Wünsche szenisch darzustellen vermögen. «Erstmals ist das Kind in der Lage, der Realität, wie sie sich tatsächlich darstellt, einen klar umrissenen Wunsch entgegenzusetzen.»[32] Auch das ist Subjektivität!

Die Römer nannten Kinder noch bis ins Alter von ca. sieben Jahren «infantes», d.h. nicht sprechende Wesen. Wie unhaltbar diese Auffassung ist, hat die jüngere Kindheitsforschung auf das deutlichste gezeigt. Auch die traditionelle Entwicklungspsychologie hat Kinder offensichtlich tendenziell unterschätzt und unter dem Gesichtspunkt betrachtet, wozu sie nicht imstande sind. Ein ganz anderes Bild ergibt sich, wenn gewürdigt wird, was sie, schon in den ersten Lebensmonaten, bereits können: unendlich viel! Und vollends mysteriös im guten Sinne wird es, wenn man bedenkt, welche rapiden Fortschritte im motorischen, kognitiven und kommunikativen Bereich sie in nur kurzer Zeit machen.

Eines wird man mit Fug und Recht sagen dürfen: Wer in Kindern primär Objekte sieht oder leere Gefäße, die einzig und allein von Erwachsenen gefüllt werden können, wer sie für die bloß zu Erziehenden hält, der hat die gesamte neuere Kinderforschung gegen sich: «Babies sind klüger»[33]. Auch beeinflussen gerade kleine Kinder das Verhalten der Erwachsenen, speziell der Eltern in einem ungleich stärkeren Maße, als diesen in aller Regel bewußt ist. Ein Kleinkind lächelt einen Erwachsenen an, und auch dessen Mundwinkel ziehen sich fröhlich hoch! Ein Einjähriger sitzt seiner Mutter gegenüber und schwenkt seine Rassel lustig auf und nieder; die Mutter nickt dazu, ohne es wirklich zu wollen, mit dem Kopf im Takt. Stern spricht von der «Affektabstimmung», die gleichsam vorbewußt erfolgt und eine tiefgehende, der Sprache vorausliegende und von ihr kaum aussagbare Intersubjektivität garantiert[34].

Wenn Säuglinge offensichtlich aktive Subjekte sind, dann sind es die Vorschul- und Schulkinder, die mit religiöser Erziehung und Kirche in Berührung kommen, ebenso. Aber oft werden in diesen religiöse tabulae rasae gesehen, die Sprößlinge säkularer Familien, mitunter religiöse Analphabeten, denen - im besten Falle «systematisch» und «vollständig» - die Glaubensgüter zu vermitteln seien. Bezeichnend für diese Auffassung religiöser Erziehung ist die in der Auseinandersetzung mit dem Arbeitsschulgedanken formulierte These der Fuldaer Bischofskonferenz im Jahre 1924, es sei «Aufgabe der Katecheten, als Boten Gottes den Kindern das Glaubensgut zu bringen, nicht Aufgabe der Kinder, es zu erarbeiten«[35]. Wer mit dieser Einstellung - die in restaurativen Kirchenkreisen wieder an Zuspruch gewinnt - an die Kinder herantritt, geht an diesen vorbei und verpaßt etwas Wichtiges und geradezu Verjüngendes: Von Kindern zu lernen!

[1] Eine Schlüssellektüre in meiner Studienzeit war: N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters (Düsseldorf 1984).

[2] Bereits A. Petzelt, Kindheit - Jugend - Reifezeit. Grundriß der Phasen psychischer Entwicklung (Freiburg i.Br. 1961), bes. 20f. - Einführungen in die neuere Entwicklungspsychologie: R. Oerter/L. Motanda, Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch (München ^{3}1995); H.M. Trautner, Lehrbuch der Entwicklungspsychologie, 2 Bde. (Göttingen 1991/1992); A. Flammer, Entwicklungstheorien. Psychologische Theorien der menschlichen Entwicklung (Bern u.a. 1988).

[3] J. Youniss, Soziale Konstruktion und psychische Entwicklung (Frankfurt a.M. 1994).

[4] So W. Damon, Die soziale Entwicklung des Kindes. Ein entwicklungspsychologisches Lehrbuch (Stuttgart 1989) 40f.

[5] Zit. nach A. Motangu, Zum Kind reifen (Stuttgart 1984) 164.

[6] A. Augustinus, Confessiones (Zürich/München 1950) 38.

[7] G. Scholz, Die Konstruktion des Kindes. Über Kinder und Kindheit (Opladen 1994).

[8] I. Kant, Über Pädagogik A, 7.

[9] Aus D. Elkind, Das gehetzte Kind (Hamburg 1991) 40.

[10] J.J. Rousseau, Emile oder über die Erziehung (Paderborn 1981) 10

[11] So eine Grundannahme der Psychologie nach ihrer «kognitiven Wende»: H. Gardner, Dem Denken auf der Spur. Der Weg der Kognitionswissenschaft (Stuttgart 1992).

[12] O. Speck, Chaos und Autonomie in der Erziehung (Müchen/Basel 1991) 130.

[13] A.H. Francke, Werke in Auswahl, hg. von E. Peschke (Berlin 1969) 126; weitere Dokumente in: K. Rutschky, Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte bürgerlicher Erziehung (Frankfurt a.M. u.a. 1977).

[14] Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit (München 1975); kritisch: S. Shahar, Kindheit im Mittelalter (München/Zürich 1991).

[15] J. Piaget, Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde (Stuttgart 1975); ders., Das Weltbild des Kindes (München 1992).

[16] F. Oser/P. Gmünder, Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung (Gütersloh [3]1992)

[17] A. Bucher, Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen, in: V. Merz (Hg.), Alter Gott für neue Kinder? (Fribourg 1994) 79-100.

[18] Dazu B. Bettelheim, Ein Leben für Kinder (München 1990) 388-423.

[19] Aus M. Doehlemann, Die Phantasie der Kinder und was Erwachsene daraus lernen können (Frankfurt a.M. 185) 54.

[20] Aus J. Klink, Kind und Glaube (Düsseldorf 1971) 115.

[21] K. Jaspers, Was ist Philosophie? Ein Lesebuch (München 1975) 34.

[22] H.L. Freese, Kinder sind Philosophen (Weinheim 1988).

[23] Aus M. D'Orte (Hg.), Gott hat uns alle gratis erschaffen. Schulaufsätze neapolitanischer Kinder (Zürich 1993) 193.

[24] J. Trotter, Babies sind klüger, in: Psychologie heute (Hg.), Klein sein, groß werden (Weinheim 1989) 7-20, hier: 8.

[25] S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Frankfurt a.M. 1969) 500.

[26] M. Mahler u.a., Die psychische Geburt des Menschen (Frankfurt a.M. 1980) 60 bzw. 68.

[27] D. Stern, Die Lebenserfahrung des Säuglings (Stuttgart 1992); vgl. auch M. Dornes, Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen (Frankfurt a.M. 1993).

[28] AaO. 61.

[29] AaO. 106.

[30] AaO. 179.

[31] AaO. 231.

[32] AaO. 238.

[33] Vgl. Anm. 24.

[34] Stern, aaO. 198ff.

[35] Aus H. Fox, Kompendium Didaktik: Katholische Religion (München 1986) 149.

ANTON A. BUCHER

geb. 1960 in Luzern; Studien der Theologie, der Pädagogischen Psychologie und der Philosophie; seit 1993 Professor für Religionspädagogik an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Salzburg. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören: religiöse Entwicklung, der Dialog von Theologie und Psychologie und empirische Forschung im Bereich religiöser Erziehung. Anschrift: Universität Salzburg, Institut für Religionspädagogik, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, Österreich.

Wim Weren

Kinder bei Matthäus

Eine semantische Untersuchung

I. Einleitung

In den Evangelien kommen verschiedene Gestalten vor, die Ähnlichkeit mit Menschen aus der Welt um uns herum haben. Es ist daher kein Wunder, daß diese Bücher häufig von Kindern sprechen. Am bekanntesten ist die Geschichte, in der Jesus sich, trotz der Kritik seiner Jünger, als ein Kinderfreund entpuppt (Mt 19,13-15; Mk 10,13-16; Lk 18,15-17). Diese Geschichte hat viel Ähnlichkeit mit einer anderen Geschichte, in der Jesus seinen Jüngern, als diese miteinander über die Frage streiten, wer von ihnen der Größte sei, ein Kind als Vorbild hinstellt (Mt 18,1-5; Mk 9,33-37, Lk 9,46-48). Aber damit ist die Liste noch lange nicht vollständig. Die Evangelien enthalten noch zahlreiche andere Texte über Kinder.

Welche Funktion haben diese Texte in der Exegese? Oft sind sie mit Hilfe diachronischer Methoden untersucht worden[1]. Diachronie bedeutet: durch die Zeit hin. Auf Texte angewandt, bedeutet Diachronie, daß die Forschung primär auf die Entwicklungsstadien gerichtet ist, die ein Text durchlaufen hat, bevor er seine endgültige Form erhielt[2].

Andere ExegetInnen wenden sich mit Vorliebe Texten in ihrer endredaktionellen Form

zu. In zunehmendem Maße verwenden sie synchronische Methoden[3]. Synchronie bedeutet Gleichzeitigkeit. Es ist ihnen nicht so sehr um die Entwicklung zu tun, die der Text durchgemacht hat, sondern mehr um Strukturen und Bedeutungslinien, die man in einem bestimmten Text wahrnehmen kann. In diesem Beitrag bediene ich mich der zweiten Methode. Ich wende diese auf Texte aus Matthäus an. Sein Buch ist reich an Geschichten und Texten über Kinder. Einige davon werde ich einer semantischen Analyse unterziehen. Nicht alle diese Texte haben eine Parallele bei Markus oder Lukas. Aber auch für Texte, die Matthäus mit Markus oder Lukas gemeinsam hat, gilt, daß sie primär innerhalb ihrer eigenen literarischen Umgebung gelesen werden müssen.

II. Kinder in Mt 2

Das erste Kind, das den LeserInnen des Matthäus begegnet, ist Jesus selbst. In 2,1 wird er mit dem Namen genannt, den Josef ihm auf Anweisung eines Engels gegeben hat (1,21.25) und der kurz seine Lebensaufgabe umschreibt: Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden. Im ganzen zweiten Kapitel wird er ständig als «das Kind» bezeichnet, insgesamt neunmal (2,8.9.11.13.14.20.21). Es fällt auf, daß dieses Kind ausschließlich mit seiner Mutter assoziiert wird. Obwohl Josef das Kind Mariens inzwischen als sein eigenes Kind anerkannt hat, ist hier doch fortwährend die Rede von «dem Kind und seiner Mutter» (2,11.13.14. 20.21). So werden die LeserInnen an den besonderen Ursprung Jesu erinnert, der in Mt 1 umständlich beschrieben ist. Er ist geboren aus Maria, aber deren Mann ist nicht der biologische Vater Jesu. Der naheliegende Gedanke, daß er dann aus einer Verbindung Mariens mit einem anderen Mann geboren sein wird, wird in 1,18–25 energisch zurückgewiesen. Das Besondere an Jesus ist, daß er aus Maria und «aus dem Heiligen Geist» geboren ist. Er ist kein Kind wie andere Kinder. Dies wird noch einmal unterstrichen durch das Zitat aus Hos 11,1, das der Erzähler in 2,15 in seine eigene Geschichte einflicht und das als ein Ausspruch Gottes selbst dargestellt wird: «Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen» (vgl. 3,17; 12,18; 17,5).

Das Kind selbst spielt eine passive Rolle. Das entspricht seinem Alter; es ist erst vor kurzer Zeit geboren und ist jedenfalls jünger als zwei Jahre. Der Handlungsverlauf wird daher ganz von anderen Personen bestimmt: von Magiern, von Herodes und Josef und vor allem von Gott, der zwar nicht unmittelbar auf der Bühne erscheint, aber doch der eigentliche Regisseur der hier erzählten Geschichte ist. Um den Gang der Dinge zu beeinflussen, bedient er sich eines Engels; auch die Träume des Josef und der Stern, der den Magiern als Führer dient, sind nicht losgelöst von Gottes Einflußbereich zu sehen. Die erzählte Geschichte verläuft nach einem bestimmten Szenario, das in der Schrift vorgezeichnet ist. Die Erfüllungszitate betonen, daß die Geschichte von Jesus eine Rekapitulation der Geschicke Israels darstellt.

Aus der Schrift geht hervor, daß das Kind der Führer ist, der aus Betlehem stammt, der Hirt Israels, nach dem Vorbild Davids. Im weiteren Verlauf wird bei Matthäus deutlich werden, daß sich Führer aus der Gemeinde an Kindern ein Beispiel nehmen müssen; hier wird jemand, der noch ein Kind ist, schon als ein Führer dargestellt. Die Magier nennen ihn «den König der Juden» (V. 2), eine Bezeichnung, die einige Zeilen weiter von Herodes in «der Messias» umgesetzt wird (V. 4). Noch bevor Jesus selbst in Aktion tritt oder auch nur ein Wort gesagt hat, wird sein Leben schon bedroht: König Herodes sucht das Kind zu töten. Die Geschichte über seine früheste Jugend ist schon eine Leidensgeschichte im kleinen. Aber auch hier wird schon deutlich, daß Jesus Gottes Schutz genießt und daß er als Sieger aus dem Kampf hervorgehen wird.

Jesus ist nicht das einzige Kind in Mt 2. Die Geschichte spricht auch von anderen Kindern, Altersgenossen Jesu. Herodes läßt sie kaltblütig ums Leben bringen in einer Aktion, die eigentlich gegen seinen messianischen Rivalen gerichtet ist. Der Erzähler bringt den blutigen Vorfall in Betlehem in Zusammenhang mit dem traurigen Geschick der Kinder Rachels, die nach Babylon deportiert wurden (Jer 31,15). Auch hier wiederholt sich die Ge-

schichte, aber jetzt in all ihrer Grausamkeit: Kinder verlieren das Leben in einer Orgie von Gewalt. Das Erfüllungszitat wird hier nicht mit einem Finalsatz eingeleitet («damit erfüllt werde»), sondern mit einer Zeitangabe («damals erfüllte sich»). Das erzählte Ereignis befindet sich zwar in Übereinstimmung mit der Schrift, aber es ist so schrecklich, daß der Erzähler den Zusammenhang mit der Schrift auf eine andere Art formuliert als sonst in seinem Buch (vgl. auch 27,9f). Offensichtlich will er damit angeben, daß die Gewalt, deren Opfer die Kinder Betlehems werden, nicht das Werk Gottes ist, sondern ihren Ursprung im Handeln von Menschen hat.

III. Kinder als Empfänger der Offenbarung

In Mt 11 vergleicht Jesus seine ZuhörerInnen zweimal mit Kindern: in 11,16f und in 11,25. In 11,16 hat er schlechte Eigenschaften von Kindern im Auge: Sie streiten auf dem Marktplatz miteinander über ihr Spiel. In 11,25 spricht er in positiven Ausdrücken über die Allerkleinsten: «Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Allerkleinsten aber offenbart hast.» Im Griechischen steht hier *nêpioi.* Ausgehend von der Tatsache, daß kleine Kinder noch von der Muttermilch leben (Hebr 5,13), daß sie noch lange nicht erwachsen sind (1 Kor 13,11) und daß sie im Haushalt dieselbe niedere Stellung einnehmen wie Sklaven (Gal 4,1), wird *nêpioi* als eine Bezeichnung für Erwachsene gebraucht, die gerade erst bekehrt sind. Auch in Mt 11,25 hat *nêpioi* eine übertragene Bedeutung. Kinder sind dort die Empfänger der Offenbarung Gottes. Jesus meint damit seine Jünger, und er stellt sie als im Gegensatz zu den Weisen und Klugen befindlich dar. Damit knüpft er an ein Merkmal von Kindern an, das oft in Texten aus der antiken Welt herausgestellt wird[4]: Kinder haben noch keine Schulung erhalten, sie müssen noch in die Welt der Erwachsenen eingeweiht werden. Die Allerkleinsten werden von Jesus, der die Weisheit in eigener Person ist, aufgerufen, zu *ihm* zu kommen (vgl. 19,14: «Laßt die Kinder zu mir kommen»; siehe auch Sir 29,19ff) und bei ihm in die Lehre zu gehen. Sie eignen sich vorzüglich für seine Unterweisung der Tora, während Weise und Kluge durch das Wissen, das sie schon besitzen, blockiert werden. Unterschwellig klingt hier Kritik an apokalyptischen Sehern an, die sich damit großtun, daß sie über geheime Offenbarungen verfügen, von denen die große Masse keine Ahnung hat. Gerade diese letztere Gruppe aber wird von Jesus mobilisiert. Er verspricht ihnen, daß sie bei ihm Ruhe finden werden. Auch dieser Begriff ist apokalyptisch gefärbt; das endzeitliche Heil wird oft als «Ruhe» beschrieben (vgl. Hebr 3,7–4,11).

Weiterhin treffen wir bei Matthäus zwei Texte an, die 11,25 fortführen. Der erste Text ist 16,17. Dort sagt Jesus, Petrus habe seine Erkenntnis, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes, ist, nicht sich selbst zu verdanken, sondern Gott habe sie ihm offenbart. Durch diese Kennzeichnung erhält Petrus, ein Erwachsener, einen Platz unter den «Kleinsten» aus 11,25. Interessant ist, daß die Erkenntnis, die man von Gott empfängt, wieder überflügelt werden kann von Gedanken, die von den Menschen selbst stammen. Sofort nach seinem Bekenntnis zeigt sich Petrus als erklärter Gegner des Gedankens, daß Jesus wird leiden und sterben müssen. Damit entpuppt er sich als der Satan, der Jesus von der Aufgabe, die Gott ihm gegeben hat, abbringen will.

Mt 21,14–17 ist der zweite Text, der 11,25 weiterführt. Unmittelbar nach seinem Einzug in Jerusalem begibt sich Jesus in den Tempel, wo er sich gegen die kommerziellen Aktivitäten rund um den Opferkult wendet und wo er Blinde und Krüppel heilt. Inzwischen stehen kleine Kinder auf dem Tempelplatz und rufen: «Hosanna dem Sohn Davids» (vgl. 21,9). Die Hohenpriester und Schriftgelehrten regen sich darüber auf und sprechen Jesus auf den Tumult, den er verursacht hat, an. Nicht ohne Sarkasmus fragt er seine Gegner, ob sie noch nie die Schrift gelesen hätten (vgl.12,3.5; 19,4). Er weist sie auf Ps 8,3 hin: «Aus dem Mund von Kindern und Säuglingen hast du dir einen Lobgesang bereitet» (Zitation nach der Septuaginta). Der Psalm beginnt mit dem gleichen Satz, mit dem er endet: «Herr, unser Herr, wie wunderbar *(thaumastón)* ist dein Name auf der ganzen Erde» (VV 2.8). Dieser

Satz klingt in Mt 21,14 an, wo die Rede von den gewaltigen Dingen *(thaumasía)* ist, die Jesus getan hat. Ferner behauptet der Psalm, daß Gott den Kindern einen Lobgesang in den Mund gelegt habe, um seine Feinde zu beschämen. Die Geschichte des Matthäus spiegelt ganz genau die Verhältnisse aus dem Psalm wider: Kleine Kinder sind durch Gottes Zutun auf seiten Jesu, während die ganze Aristokratie ihm feindlich gesinnt ist.

IV. Kinder in Mt 18

Mt 18 enthält eine Ansprache Jesu, die an die Jünger gerichtet ist und hervorgerufen wird durch ihre Frage, wer der Bedeutendste im Königreich der Himmel ist. Die Ansprache besteht aus zwei Teilen: 18,1-20 und 18,21-35. Zwischen V 20 und V 21 liegt eine Zäsur, weil der Sprecher dort von Petrus unterbrochen wird, der ihm eine Frage stellt. Im Zusammenhang mit meinem Thema ist vor allem der erste Teil der Ansprache interessant. Dieser Teil ist wie folgt aufgebaut[5]:

A	18,1-4	Frage der Jünger: «Wer ist im Himmelreich der Größte?»
B	18,5-20	Spannungen in der Gemeinde
	X	18,5-9 Anstoß geben (negativ)
	Y	18,10-14 Gleichnis vom verirrten Schaf
	X'	18,15-20 Versöhnung (positiv).

Teil A wird umrahmt von der Frage der Jünger (V. 1) und der Antwort darauf von seiten Jesu (V. 4). Die Frage und die Antwort sind genau aufeinander abgestimmt (V. 1: Wer ist im Himmelreich der Größte?; V. 4: ..., der ist im Himmelreich der Größte). Die Einheit von VV. 1-4 ergibt sich weiter aus dem Stichwort «Kind» oder «Kinder» (VV. 2.3.4). Zur Vorbereitung auf seine Antwort an die Jünger stellt Jesus ein Kind in ihre Mitte (V. 2). Auf diese Handlung läßt er zwei Aussagen folgen, von denen die erste negativ (V. 3), die zweite positiv formuliert ist (V. 4). Für die Abgrenzung von Teil B (VV. 5-20) spricht, daß zu Beginn und am Ende vom Namen Jesu die Rede ist (VV. 5.20: «in meinem Namen»). Diese Verse hängen auch dadurch miteinander zusammen, daß sich Jesus in V. 5 mit «einem solchen Kind» identifiziert und daß er in V. 20 versichert, er sei dort anwesend, wo zwei oder drei in seinem Namen beisammen sind. Als Stichwörter in Teil B dienen zwei Ausdrücke, die beide dreimal vorkommen: «einer von diesen Kleinen» (VV. 6.10.14) und «mein (bzw. euer) Vater im Himmel» (VV. 10.14.19).

Teil B besteht aus drei Untereinheiten. Die Verse 5-9 bilden eine feste Einheit durch das Stichwort «zu Fall bringen» (VV. 6-9) und durch die Übereinstimmung zwischen «ein solches Kind» (V. 5) und «einer von diesen Kleinen» (V. 6). Die zweite Untereinheit (VV. 10-14) besteht aus dem Gleichnis vom verirrten Schaf (VV.12-13), das von zwei Sätzen umrahmt wird, die chiastisch einander zugeordnet sind:

V. 10	A einer von diesen Kleinen
	B mein Vater im Himmel
V. 14	B' euer Vater im Himmel
	A' einer von diesen Kleinen.

In der dritten Untereinheit (VV. 15-20) ist die Rede von einer Interaktion zwischen zwei oder drei Gemeindemitgliedern (V. 15: «unter vier Augen»; V. 16: «noch ein oder zwei Zeugen ... zwei oder drei Zeugen»; V. 19: «zwei von euch»; V. 20: «zwei oder drei»).

Wenden wir uns nun den Bedeutungslinien in 18,1-20 zu. Einer der roten Fäden im Text kann wie folgt sichtbar gemacht werden:

Kind (VV. 2.3.4) —> ein solches Kind (V. 5) —> einer von diesen Kleinen (VV. 6.10.14).

Die Elemente aus dieser Reihe hängen miteinander zusammen, sind aber doch keine Synonyme. Ich nehme sie jetzt einzeln unter die Lupe.

In V. 2 setzt Jesus eine symbolische Handlung: Um deutlich zu machen, welche Haltung er von seinen Jüngern erwartet, stellt er ein Kind in ihre Mitte. Jesus zufolge ist dieses Kind eine lebendige Illustration der ethischen Standards, denen die Jünger entsprechen müssen. Wenn sie nicht werden wie Kinder, werden sie in das Himmelreich nicht einmal hineinkommen; und wer sich klein macht *(tapeinôsei heautón),* wird der Größte im Himmelreich sein (vgl. 23,12). Was von den Jüngern erwartet wird, ist nicht nur an dem Kind zu sehen, das Jesus in ihre Mitte stellt. Nach 11,29 dient auch Jesus selbst als ein ethisches Paradigma: Er ist demütig von Her-

zen *(tapeinós tê kardía)*. Die Jünger müssen genauso wie Jesus zu werden suchen. Jesus und das Kind dienen also beide als eine lebendige Illustration des Weges, den die Jünger einschlagen müssen: Sie müssen mit den herrschenden Wertemustern brechen und freiwillig den untersten Platz in der Gemeinschaft einnehmen.

Die Frage ist nun, wie V. 5, in dem das Wort «Kind» von neuem vorkommt, an VV. 1-4 anknüpft. Man kann diesen Vers auf zwei Arten interpretieren. Man kann argumentieren, daß das Wort «Kind» auch in V. 5 noch eine wörtliche Bedeutung hat und sich auf das Kind aus V. 2 bezieht, das den Jüngern als Vorbild hingestellt wird. In diesem Fall spricht V. 5 von Kindern, die auf die Hilfe anderer angewiesen sind; die Jünger müssen sich ihres Schicksals annehmen. Dabei läßt sich vor allem an Waisenkinder denken. Die Sorge für diese Gruppe ist in der Schrift hoch angesehen (vgl. Ex 22,22-24; Dtn 24, 19-21; Jes 1,17; Ez 22,7; Ps 68,6) und wird von Jesus für so bedeutungsvoll gehalten, daß er sich ganz mit solchen identifiziert (wer ein solches Kind aufnimmt, nimmt Jesus auf).

Es ist noch eine zweite Interpretation möglich, und die kann wie folgt angedeutet werden: In V. 5 tritt eine subtile Verschiebung ein, mit beachtlichen Folgen für die Bedeutung. Nach V. 4 («dieses Kind») ist in V. 5 die Rede von «einem solchen Kind», eine Zusammenstellung, die nicht unbedingt wörtlich aufgefaßt zu werden braucht, sondern auch im übertragenen Sinn verstanden werden kann. In diesem Fall hat das Syntagma Bezug auf Jünger Jesu, die die Worte von VV. 3-4 praktizieren. Es handelt sich um Jünger, die um des Himmelreiches willen «wie Kinder» geworden sind, das heißt, daß sie sich für eine verletzliche und marginale Stellung innerhalb der Gemeinschaft entscheiden. Nach V. 5 müssen sie von ihrer Umgebung unterstützt werden. Ihre Lebensentscheidung wird von Jesus so sehr geschätzt, daß er sich ganz hinter sie stellt und die Wohltaten, die man dieser Gruppe erweist, so ansieht, als gälten sie ihm selbst.

Ich ziehe die letztere Interpretation vor. «Ein solches Kind» ist ein folgendes Glied in der Kette; dieser Ausdruck schlägt eine Brücke zwischen «Kind» in VV. 2-4 und «einer von diesen Kleinen» in VV. 6.10.14. Dieser Gedanke hinsichtlich der Stellung und der Funktion von V. 5 wird durch die Gegensätze zwischen diesem Vers und dem folgenden Vers bestätigt:

V. 5 Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, ... —> positive Sanktion

V. 6 Aber wer einen von diesen Kleinen ... zu Fall bringt, ... —> negative Sanktion.

Diese Verse sprechen beide von einer besonderen Gruppe in der Gemeinde, und sie lenken das Interesse auf die Art und Weise, wie andere Mitglieder dieser Gruppe begegnen; während V. 5 von positiven Reaktionen der Menschen aus ihrer Umgebung spricht, handelt es sich in V. 6 um die negativen Aktionen, deren Ziel sie sind.

Ein weiteres Problem ist, welches genau die Bedeutung von «einer von diesen Kleinen» ist. Diese Wortkombination kommt außer in 18,6.10.14 auch in 10,42 vor; ferner stoßen wir in 25,40.45 auf den Superlativ («einer von diesen Geringsten»). Diese Wortkombination hat nicht überall die gleiche Bedeutung. Die Bedeutung ist jeweils vom Kontext abhängig. In 10,42 dient «die Kleinen» als eine Umschreibung der zwölf Jünger, die von Jesus ausgesandt werden; sie sind auf die Gastfreundschaft anderer angewiesen, denn sie dürfen selbst keine materiellen Vorkehrungen für ihre Reise treffen. In 25,40.45 bezieht sich «einer dieser Geringsten» auf jemanden, der - aus welchem Grund auch immer - Hunger oder Durst hat, keine Kleider hat, Fremdling ist, krank ist oder im Gefängnis sitzt. Auch in 18,5-14 ist der Gedanke, daß den Kleinen die materiellen Mittel versagt sind, die erforderlich sind, um sich am Leben zu erhalten, nicht völlig von der Hand zu weisen (vgl. V. 5), und doch liefert dieser Text eine Anzahl anderer Bausteine für die Bestimmung ihrer Identität.

Zunächst ist es völlig klar, daß es sich um Jünger Jesu handelt. Das läßt sich aus der Beschreibung in V. 6 ableiten: «einen von diesen Kleinen, die an mich glauben». Doch besteht kein Grund, hier nur an die zwölf Apostel (wie in 10,42) zu denken oder «die Kleinen» als eine Bezeichnung für alle Jünger aufzufassen. Natürlich sind alle Jünger aufge-

rufen, das in VV. 2-4 formulierte Ideal in die Praxis umzusetzen, aber die Verse 5-14 zeigen, daß nur eine begrenzte Gruppe dem auch tatsächlich Gehör schenkt und dabei auch noch einmal von Menschen aus ihrem eigenen Kreis behindert wird, die nicht dieselbe Entscheidung treffen. Das glaube ich anhand der negativen Tätigkeiten, die im Text erwähnt sind, erhärten zu können. Die Kleinen stoßen auf viel Feindschaft: Man versucht, sie zu Fall zu bringen, und man blickt geringschätzig auf sie herab. Das kann zur Folge haben, daß sie sich von der Gemeinschaft entfernen und sich zu verirren drohen. Die Verachtung, die ihnen von seiten ihrer Mitgläubigen zuteil wird, steht in einem schroffen Kontrast zu der hohen Achtung, die Gott vor ihnen hat. Der Vater im Himmel will auf jeden Fall verhindern, daß sie verlorengehen. Seine besondere Sorge für die Kleinen muß für die Gemeinde ein Ansporn sein, den umherirrenden Mitgliedern ihren rechtmäßigen Platz wiederzugeben.

Diese Beschreibung der Kleinen stützt sich auf die folgenden Beobachtungen: Die diesbezügliche Gruppe kommt nicht nur in V. 6, sondern auch in VV. 10-14 zur Sprache. Das Gleichnis vom Schaf (VV. 12-13) hat ausdrücklich Bezug auf ihre Situation. Das geht sowohl aus den umrahmenden Sätzen (VV. 10.14) hervor als auch aus dem Nachdruck, den das Gleichnis selbst auf das Schicksal eines einzelnen Schafes aus einer großen Herde legt (V. 12: «eines von ihnen»; das Zahlwort steht nicht umsonst an erster Stelle!). Dieses eine Schaf ist nicht verloren (wie in Lk 15,3-7), sondern es hat sich verirrt. Der Begriff «verirren» fällt hier sogar dreimal und kommt (aber dann in dem aktiven Sinn von «irreführen») auch in der Beschreibung des Auftretens der falschen Propheten und falschen Messiasse in 24,4f.11.24 vor. Es besteht noch ein zweiter Zusammenhang mit der eschatologischen Rede, nämlich das Wort «zu Fall bringen» (18,6-9) oder «zu Fall kommen» (24,10). Beide Stellen sprechen von Spaltung in der Gemeinde. Die Malaise wird verursacht durch Leute mit einer Leitungsfunktion. Weil sie bei der Ausübung dieser Funktion allzusehr auf ihre eigene Stellung bedacht sind und nicht einsehen, daß Leitung Dienstbarkeit impliziert, verursachen sie Opfer in ihrem eigenen Kreis. In der eschatologischen Rede sind es die Gesetzestreuen (24, 12) und sogar die Auserwählten (24,24), die den inneren Spannungen zum Opfer zu fallen drohen. In 18,5-14 kommen gerade jene Mitglieder der Gemeinde in Bedrängnis, die das ethische Ideal Jesu hoch auf ihre Fahnen geschrieben haben.

V. Kinder in Mt 9,13-15

In dieser bekannten Passage wird erzählt, daß Kinder zu Jesus gebracht werden in der Absicht, daß er ihnen die Hände auflege. Am Ende tut er genau das, was von ihm erwartet wurde: Er legt den Kindern in der Tat die Hände auf. Wer die Kinder zu Jesus bringt, wird nicht berichtet. Der Ärger der Jünger erstreckt sich daher unmittelbar auf die Kinder selbst, nicht auf die Erwachsenen, die sie in Kontakt mit Jesus bringen. Die Anzahl der Rollen ist also auf drei beschränkt: Jesus, die Jünger und die Kinder. Die Jünger bekommen zu hören, daß sie ihren Widerstand aufgeben müssen. Dieser Aufruf wird erläutert durch die Schlußworte von V. 14: «Denn solchen Kindern gehört das Himmelreich». In dieser Erläuterung hat das Wort «Kinder» eine übertragene Bedeutung. Denn es ist die Rede von «solchen Kindern» (oder: «solchen Menschen») und nicht von «diesen Kindern».

Mt 19,13-15 muß vor dem Hintergrund von Gen 48 gelesen werden, wo Jakob auf seinem Sterbebett seinen Segen über Efraim und Manasse, die beiden Söhne Josefs, ausspricht[6]. Josef wird in seinen beiden Söhnen gesegnet. Die beiden Texte haben verschiedene Elemente miteinander gemeinsam: a) Die Kinder werden zu Jakob (Gen 48,10.13) beziehungsweise zu Jesus (Mt 19,13) gebracht; b) es ist die Rede von der Handauflegung (Gen 48,10; Mt 19,13.15); c) diese Gebärde ist mit einem Gebet verbunden (Gen 48,15-16; Mt 19,15). In der Genesis spielt die natürliche Rangordnung eine große Rolle. Josef trägt dieser Rangordnung Rechnung, indem er Manasse, den Ältesten, an die rechte Hand seines Vaters stellt und Efraim an dessen linke. Aber Jakob segnet die beiden mit gekreuzten Ar-

men, so daß der Jüngste den Segen empfängt, der eigentlich für den Erstgeborenen bestimmt ist. Diese Umkehrung der bestehenden Verhältnisse klingt auch in Mt 19,13-15 an, und zwar in doppelter Hinsicht: a) Jesu Solidarität mit Kindern (VV. 14a.15) steht in Spannung zu der Auffassung seiner Zeit, daß kleine Kinder den untersten Platz auf der gesellschaftlichen Leiter einnehmen; b) durch seinen metaphorischen Gebrauch des Begriffs «Kinder» (V 14b) gibt Jesus zu erkennen, daß seine Jünger um des Himmelreiches willen mit der konventionellen Wertehierarchie aus ihrer Umgebung brechen und sich freiwillig für ein Leben entscheiden müssen, das durch Verletzlichkeit gezeichnet ist.

VI. Schluß

Welche Bedeutungen hat das Wort «Kind» nun bei Matthäus? Dieses Wort wird durch verschiedene Bezeichnungen im griechischen Text gedeckt *(paidíon, pais, téknon, nêpios).* In einer Reihe von Texten geht es um wirkliche Kinder. Sie bilden eine verletzbare Gruppe, die auf die Sorge ihrer Eltern angewiesen ist (7,11); die Kehrseite davon ist, daß sie durch die elenden Verhältnisse ihrer Eltern mitgerissen werden (18,25) oder schlechten Entscheidungen von Erwachsenen zum Opfer fallen (2,16-18; 27,24). Sie fallen einer Krankheit anheim (8,5-13; 9,2.18-19.23-26; 15,21-28; 17,14-18), und sie leiden Hunger (14,21; 15,38). Matthäus hat auch einen Blick für schlechte Eigenschaften von Kindern: Sie sind launenhaft (11,16), und sie erheben sich gegen ihre Eltern (10,21). Kinder können mit Jesu Sympathie rechnen (19,13-15), und er spornt auch seine Jünger an, sie mit viel Sorge zu umgeben (18,5). Die Hälfte der Texte, in denen das Wort «Kind» *(paidíon)* vorkommt, bezieht sich auf Jesus selbst. Er ist ein besonderes Kind, das «aus dem Heiligen Geist» geboren und von Gott gegen seine Feinde beschützt wird. Durch die Erzählung aus Mt 2 erhält das Wort «Kind» von Anfang an eine bestimmte semantische Einfärbung. Einige Aspekte derselben kehren wieder, wenn «Kind» in metaphorischem Sinn gebraucht und auf (bestimmte) Jünger Jesu angewandt wird. Sie sind die Empfänger von Gottes Offenbarung und werden von Jesus in die Tora eingeweiht (11,25-30). Es wird betont, daß Gott eine besondere Sorge für verletzliche Mitglieder der Glaubensgemeinschaft, für «die Kleinen», an den Tag legt. In 10,42 bezieht sich diese Bezeichnung auf die Zwölf in ihrer Rolle als Missionare, in 18,6-14 auf Gläubige, denen von seiten anderer Mitglieder der Gemeinde - vor allem von Führungskräften - mit Verachtung begegnet wird und die sich deshalb der Gemeinde zu entfremden drohen. Die Annahme der Aussage, daß Jünger Jesu wie Kinder werden müssen, heißt nicht, daß Kinder sich wesensgemäß durch gute Eigenschaften (wie Unschuld, Empfänglichkeit) auszeichnen, wenn auch nicht verkannt werden kann, daß die positive Aussage aus 18,4 (wer sich selbst erniedrigt, wie dieses Kind das tut) solchen Interpretationen Nahrung gibt. Doch hat dieser Vers primär eine andere Bedeutung. Er bringt zum Ausdruck, daß Kinder gesellschaftlich gesehen die niedrigste Stellung einnehmen, und er verhehlt nicht, daß diese Stellung auch charakteristisch für Menschen sein wird, die das Himmelreich als absoluten Wert ansehen.

[1] Zum Beispiel: S. Légasse, Jésus et l'enfant. «Enfant», «petits» und «simples» dans la tradition synoptique (Études Bibliques) (Paris 1969); G. Krause (Hg.), Die Kinder im Evangelium (Stuttgart/Göttingen1973).

[2] Im Fall von Mk 10,13-16 kommt diese Untersuchung zu folgenden Ergebnissen: In der Nachfolge Bultmanns (Die Geschichte der synoptischen Tradition [Göttingen ^{7}1967] 32) nimmt man ziemlich allgemein an, daß V. 15 einen sekundären Charakter hat; denn dieses Logion steht in Spannung zu der Aussage in V. 14. Der Rest des Abschnitts (VV. 13f.16) hat die Form eines biographischen Apophthegmas, das durch die Gemeinde gebildet ist, vielleicht aufgrund von Erinnerungen an ein auffallendes Ereignis aus dem Leben Jesu oder aufgrund einer authentischen Aussage Jesu über das besondere Verhältnis zwischen Kindern und dem Reich Gottes. Daß die hier bewahrte Tradition eine «Gemeindebildung» ist, geht aus der Tatsache hervor, daß die Teilhabe an Gottes Reich in der Perspektive des Beginns einer Beziehung zu Jesus steht; vorausgesetzt ist, daß das Himmelreich in Jesus präsent ist, und das weist auf eine Christologie hin, die vermutlich erst im Schoß der Gemeinde zur Entwicklung kam. Bedeutsam ist auch, daß der Text von einem Konflikt zwischen Jesus und

seinen Jüngern spricht. In diesem Konflikt spiegelt sich eine Diskussion in der Gemeinde wider, die nur mit einer Berufung auf Jesus gelöst werden kann. Es ist nicht einfach, die Frage, auf welches konkrete Problem diese Diskussion Bezug hat, übereinstimmend zu beantworten. Das rührt daher, daß das Wort «Kinder» sowohl wörtlich als auch bildlich aufgefaßt werden kann. Wenn die Diskussion sich auf wirkliche Kinder erstreckt, kann man vermuten, daß in der Gemeinde schon früh Fragen nach der Zulassung von kleinen Kindern zur Taufe und zum Katechumenat aufgetreten sind (z.B.: A. Lindemann, Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10,13-16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Gesellschaft und im Urchristentum, in: H.-P. Stähli [Hg.], Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel. Neue Folge, 17. Band [Bielefeld 1983] 77-104). Diese Frage wäre durch unseren Text mit einer Berufung auf Jesus positiv gelöst. Wenn man für eine bildliche Bedeutung von «die Kinder» optiert und man diese Bezeichnung auf bestimmte (erwachsene) Mitglieder der Glaubensgemeinschaft bezieht, kann man an umherziehende Propheten denken (siehe G. Ringshausen, Die Kinder der Weisheit. Zur Auslegung von Mk 10,13-16 par., in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 77, 1986, 34-63). Der Text würde dann Kritik an der ungastlichen und intoleranten Haltung bestimmter Ortsgemeinden gegenüber dieser Gruppe üben.

[3] P. Müller, In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn 1992), wendet sowohl diachronische als auch synchronische Methoden an; auch verbindet er seine Exegese mit der praktischen Theologie.

[4] Siehe A. Lindemann, aa0. 81-88; P. Müller, aa0. 81-164: Kinder in der Umwelt des Neuen Testaments.

[5] Eine ausgezeichnete Arbeit über Mt 18 ist: W.G. Thompson, Matthew's Advice to a Divided Community. Mt 17,22-18,35. (Analecta Biblica 44) (Rom 1970).

[6] Siehe: J. Duncan/M. Derrett, Why Jesus Blessed the Children (Mk 10,13-16 par.), in: Novum Testamentum 25 (1983) 1-18.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf

WIM J. C. WEREN

1946 in Deurne (Niederlande) geboren; studierte Theologie in Haaren und Nijmegen. 1979 promovierte er zum Doktor der Theologie mit der redaktionsgeschichtlichen Untersuchung «De broeders van de Mensenzoon: Mt 25,31-46 als toegang tot de eschatologie van Matteüs». Seit 1984 ist er Professor für neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät Tilburg. Er publizierte über neue Wege in der Exegese in verschiedenen Sammelbänden und Zeitschriften. Von ihm erschienen kürzlich zwei Bücher: Intertextualiteit en bijbel (1993) und Matteus (1994). Anschrift. Scheepersdijk 2, NL-5062 BC Oisterwijk, Niederlande.

Dieter Seiler

Fides infantium - eine Umkehr

Der Inhalt dieses Aufsatzes bedeutet für mich einen Wendepunkt in meiner eigenen theoretischen und praktischen Arbeit: die Begegnung mit dem kleinen Kind und seinem Glauben. Sie ist umfangreich, vielfältig und doch begrenzt: Praktisch als Vater der eigenen Kinder, als Pfarrer und Lehrer in der Gemeindearbeit, als Therapeut in den Rekonstruktionen der Kindheit in psychoanalytischer Praxis und in Form von Erinnerungen an die eigene Kindheit. Im theoretischen Bereich sind es Sigmund Freud und neuere AutorInnen der Psychoanalyse sowie die ganz neu erschlossene Wissenschaft der Humanethologie in der Arbeitsweise der Babybeobachtung. Als weitere Quelle denke ich an einige große Theologen, die ihre Kindheit erinnert und zur Grundlage ihres theologischen Denkens gemacht haben: an Augustin und an Martin Luther mit seinem eigenständigen und bis heute nicht wirklich rezipierten Gedanken der fides infantium. Ich bleibe bei diesem lateinischen Terminus, weil er so gar keine Ähnlichkeit hat mit

dem, was in unserer Zeit «Kinderglaube» genannt wird.

Wir leben heute, um hier anzusetzen, in einem bedrängenden Widerspruch: Wir idealisieren Kind und Kindheit und lassen gleichzeitig Millionen von Kindern physisch, seelisch und geistig verkommen. Wir setzen da etwas ins Werk und sind dem selbst als Opfer wieder hilflos ausgeliefert. Die Idealisierung ist nur eine besondere Art und Weise, das Kind für die Gefühle der Erwachsenen auszubeuten. Verwöhnungstendenzen sind nur die Kehrseiten der Verwahrlosungstendenzen. Unser Verhältnis zum Kind ist tief gestört, und damit unser Verhältnis zum Menschen und zu uns selbst. Unser Verhältnis zum Kind ist gestört, weil wir es nur als Objekt von Erziehung und Belehrung ansehen und nicht als Subjekt seiner eigenen und uns nicht direkt zugänglichen Erfahrung, auch und gerade in den Kirchen. Wir belehren und erwarten «Glauben». Kirchen sind der Meinung (explizit oder implizit), sie seien im Besitz der Glaubensgüter, die sie lehrend vermitteln, damit Glaube entsteht.

Der englische Psychoanalytiker Donald W. Winnicott widmete sein letztes Werk den Kindern, «von denen ich gelernt habe». Und dies nicht als sentimentale Geste, sondern als Forschungsprinzip. In seiner therapeutischen Praxis sind Winnicott wie auch anderen an kleinen Kindern Einsichten zuteil geworden, die die Grundelemente menschlichen Seelenlebens betreffen. Winnicott fühlt sich nicht primär als Helfer und Arzt, sondern als Forscher, der etwas zu verstehen sucht, das ihn zutiefst selbst betrifft. Ich zögere nicht, diese Haltung parallel zu setzen zu Jesu Einstellung zu den Kindern im Evangelium. Ich wünsche mir, daß die kirchliche und theologische Praxis und Theorie in bezug auf den Glauben eine gleiche Haltung gewinnt: Elemente des Glaubens in der Wahrnehmung kleiner Kinder zu entdecken.

Entwicklungspsychologie: Wovon sprechen wir, wenn wir «Glaube» sagen?

Für viele von uns Pastoralpsychologen begann sich eine solche Einsicht zu bilden anhand des Werkes von Erik Erikson. In Anlehnung an Freuds Entdeckung der Triebschicksale entwarf er ein Schema der psychosozialen Entwicklung des Menschen in acht Schritten, das bei der Ursituation beginnt, bei der so häufig in unserer Tradition abgebildeten Szene: Mutter und Kleinkind. Wir lernten bei Erikson, daß diese Ursituation für die weitere Gestaltung der menschlichen inneren Welt entscheidende Grundlagen liefert. Erikson spricht vom Urvertrauen, das u.a. in den Institutionen der Religion aufgehoben wird.

In den 80er Jahren sind in der psychoanalytischen Fachliteratur zwei Arbeiten erschienen, in denen der Autor Michael Eigen sich mit «faith» in bezug auf kleine Kinder beschäftigt. Dies verwundert, denn bis dahin war die Psychoanalyse in der Tradition Sigmund Freuds stark religionskritisch eingestellt. Religion erschien als kollektive Neurose mit Zwangscharakter. Nur einige wenige Theologen, wie z.B. der Schweizer reformierte Pfarrer Oskar Pfister, vermochten es, eine Brücke zwischen den beiden Disziplinen zu schlagen. Wohl aber beschäftigte sich die Psychoanalyse von Anfang an mit der Erforschung der Kindheit in der Rekonstruktion kindlichen Erlebens und anhand direkter Beobachtung.

In neuester Zeit sind nun die Konzepte der Psychoanalyse bezüglich des kleinen Kindes kritisch befragt worden, und zwar durch die Humanethologie. Es wurden Babys beobachtet in sehr ausgefallenen Versuchsanordnungen, und es stellte sich heraus, daß Babys sehr aktive, zielgerichtete Wesen sind. Ich betrachte das als Grundelemente dessen, was mit «Glaube», fides, faith gemeint ist.

Fides infantium: Nur eine Reminiszenz oder eine Entdeckung?

Es war Martin Luther, der als erster den kleinen Kindern fides, Glauben, zugesprochen hat, und zwar zunächst im Zusammenhang mit der Lehre von der Taufe. Seit Augustin galt, daß zum gültigen Empfang des Sakraments der Glaube der empfangenden Person notwendig gehört. Dies läßt sich an allen Sakramenten zeigen, nur nicht bei der Kindertaufe: Kleine Kinder sollen schon selbst glau-

ben? Wie kann man sich das vorstellen? Die traditionelle kirchliche Lehre sah als Ersatz für den fehlenden Glauben des Säuglings den Glauben der Eltern und vor allem den der Kirche an. Kirche und Eltern fungieren also nach dieser Auffassung mit ihrem erwachsenen Glauben stellvertretend für das Kind und führen es durch Erziehung und Lehre zum Glauben. Luther, für den fides eine zentrale persönliche Orientierung bedeutete, mußte hier widersprechen. Er fand sich vor einer doppelten Front: Gegenüber der Tradition forderte er einen «eigenen Glauben». Auf der anderen Seite argumentierten die radikalen Vertreter der Reformation, man dürfe überhaupt keine Kinder taufen, da diese ja nicht zu einer auf Vernunft gegründeten Entscheidung fähig sind. Ihnen hielt Luther die Fragwürdigkeit menschlicher Vernunft und Entscheidung entgegen. Er argumentiert, daß doch oft diejenigen, die behaupten, sie glauben, gar nicht glauben, und diejenigen, die nicht glauben, oft am allermeisten glauben, und daß die menschliche Vernunft (und damit auch der menschliche Wille) das am wenigsten geeignete Organ sei, um eine Glaubensentscheidung zu treffen. Im Gegenüber zu den beiden Gegnern formulierte Luther die These von der fides infantium, indem er behauptete, es gebe diesen Glauben der Kinder, auf den auch Jesus selbst hingewiesen habe. Ja, er spitzt zu, indem er feststellt: Das kleine Kind verfüge über die paradoxe Fähigkeit, für den Glauben besonders aufnahmebereit zu sein, weil es noch nicht mit anderen Dingen besetzt sei[1]. «Mein Glaube macht nicht die Taufe, mein Glaube empfängt die Taufe.» In einer späten Schrift geht er noch weiter: Die (ungetauften) Kinder, die Herodes gemäß dem Matthäusevangelium umbringen ließ, um das eine Kind zu vernichten, von dem er sich bedroht sah, seien doch wohl «heilige Kinder» gewesen, «was ohne Geist und Glauben» nicht möglich sei. Hier bekommt der Glaube eine universale Dimension als anthropologische Grundkonstante. Sind dies nun einfach Behauptungen im Rahmen gelehrter Diskussionen über das Taufsakrament? Es sind viel eher Beobachtungen an Kindern und Erinnerungen an die eigene Kindheit, die Luther nicht nur nie vergessen hat, sondern die er auch für seine wesentlichen späteren Entwicklungen als ursächlich sieht. Besonders anschaulich wird das bei der von ihm inspirierten Sakralkunst:

Wer lernt bei wem? Eine Überspitzung?

In der Zeit der Reformation kommt im Umkreis Luthers ein neues Motiv in die tradierte Ikonographie[2], das Bild von der Kindersegnung nach Mk 10,13-16. Lukas Cranach stellt die Szene so dar, daß an der linken Bildseite (!) mit mürrischen Gesichtern die erwachsenen Männer stehen, die den Andrang der Mütter und Kinder abwehren möchten. Sie verkörpern nach Luthers Anschauung die Gruppen derer, die nach römischer Auffassung und nach radikal-reformierter Ansicht Kindern keinen eigenen Glauben zuerkennen, sondern auf die *Lehre* ausgerichtet sind. Die Kinder aber sind ganz auf die *Beziehung* zu Jesus hin orientiert, und er auf sie in unmittelbarer Begegnung des Glaubens. Noch deutlicher ist die Aussage des Titelblattes zur Deutschen Bibel: Ganz oben sitzt ein weiser Alter, der nach Dürers Hieronymus gestaltet ist; er studiert in der Schrift. Er ist umgeben von kleinen Kindern mit Flügeln, die ihn mit ihren Fingern auf eine bestimmte Stelle der Schrift hinweisen. Es muß das sogenannte Kinderevangelium sein, mit dem sie ihn (!) belehren. An der Seite des Blattes wird die Schrift von geflügelten Kindern zu profanen heruntergereicht. Diese nehmen das Evangelium begierig an. Unten am Bildrand sind noch einmal kleine Kinder, die eifrig in der Bibel lesen.

Wie aber kommt Luther zu solcher Entdeckung und Gewichtung der fides infantium? Es gibt eindrucksvolle Stellen, vor allem in den Tischreden, die dartun, wie sehr Luther seine Kinder beobachtet hat - ein für die damalige Zeit ungewöhnliches Verhalten. Er hat sie studiert und fand an ihnen Haltungen, die er bei Erwachsenen vermißte und ihnen anempfahl, z.B. die Gelassenheit angesichts des Todes. Seinen gelehrten Kollegen riet er, ebenfalls an Kindern zu studieren, was der Glaube ist. Seine Empathie gründet sich auf eigene Erinnerungen. Er hat seine frühe Lebens- und Glaubensgeschichte erinnert und

bearbeitet wie kaum ein anderer Theologe, wenn er, meist sehr erschütternd, darüber berichtet, was ihm als Kind von den Erwachsenen als Gottesvorstellung übergeben wurde und wie weit der Weg zu einem vergebenden Gott gewesen ist. «Ich kannte das Christkind nicht», muß er erinnern. Man hat es ihm vorenthalten und ihm stattdessen den Richter eingegeben, der ihn auch noch als Erwachsenen in die Verzweiflung trieb. Erst spät konnte er aus anderer, ebenfalls früher Erfahrung das Urbild eines gewährenden und gütigen Gottes gewinnen und dem Richterbild hinzufügen, wenn er schreiben kann: «Das Christkind hängt an der Jungfrau Zitzen.» In späteren Ereignissen innerer Anfechtung hat er solche Bilder und seine eigene Taufe wiedergefunden und emotional wiederholt und damit ein Stück der fides infantium gefunden, das zwar in ihm lebendig war, das aber von der Indoktrination durch die Erwachsenen zugeschüttet worden war. Man muß diese Hochschätzung des Kindes und seines Glaubens in der damaligen Zeit sehen, um zu erkennen, wie neu es war, daß Luther in bezug auf Glauben von Kindern zu lernen bereit war, und dies nicht nur in der Praxis, sondern auch in der theoretischen Ausgestaltung seines Glaubensbegriffes. «Gott muß ... grobe Späne von uns weghauen, um solche Kinder und kleine Narren aus uns zu machen.» Dabei idealisiert Luther die Kindheit nicht; im Gegenteil, es sind ja gerade die schweren Erfahrungen, die ihn dazu befähigen, kleine Kinder empathisch zu verstehen. Das bedeutete für ihn persönlich, durch die Entstellungen und Verzerrungen des Glaubens durch die Erwachsenen zum Ursprung zurückzufinden.

Die Gedanken Luthers zur fides infantium wurden nach ihm entweder nicht beachtet, als nebensächlich abgetan oder ausdrücklich abgelehnt[3]. Stattdessen wurden von verschiedenen Autoren Entwicklungsmodelle der fides ausgearbeitet, die darlegen, welcher Stufen es bedarf, um von infantilen Vorstellungen zu einem «reifen» Glauben zu gelangen. Kinderglaube erscheint dann als unreife Vorstufe, die überwunden werden muß[4].

Faith

Es war Sigmund Freuds geniale Entdeckung, den Zugang zum Seelenleben des Menschen und dessen Grundelemente in der frühen Kindheit zu suchen, also am Anfang. Dabei fand er in den frühen Erfahrungen des Menschen auch die Auslöser und Bedingungen für spätere Schäden, Defizite und Pathologien. Neurosenlehre und Entwicklungspsychologie sind so entstanden, beides nach wie vor Gegenstand intensiver psychoanalytischer Forschung und von hoher Bedeutung für «Seelsorge». Vor allem sind es die Beziehungen des Menschen zu anderen (sog. Objekten) und zu sich selbst, die auf dem Hintergrund früherer Erfahrungen mit den Grundkonflikten (Scharfenberg 1994) gebildet werden. Denken und Fühlen, Affekte und Einstellungen, Möglichkeiten der Erfüllung, aber auch schwere seelische Blockaden scheinen weitgehend geprägt durch die Interaktionserfahrung des kleinen Kindes mit der nächsten Bezugsperson. Auch der Glaube ist ein Interaktionsgeschehen, deshalb ist es für kirchliche Seelsorge unerläßlich, sich mit der inneren Welt und ihrer Bildung zu befassen. Selbstverständlich wird Seelsorge zwar immer intuitiv geschehen, wir sehen aber heute, daß Intuition und Schulung einander nicht widersprechen, sondern bedingen.

Seelsorge hat es mit dem Glauben zu tun. Wo aber tritt dieser in den Konzepten der Psychologie zutage? Lange Zeit wurde das Wort völlig gemieden, da es in kirchlicher Praxis definiert und monopolisiert schien und in der psychologischen Welt oft sogar im Zusammenhang der Neurose auftauchte[5]. Glauben ist aber ein Begriff der Umgangssprache und von dort übernommen. Deshalb kann der Begriff nicht eliminiert werden, im Gegenteil. Eine erste vorsichtige Annäherung fanden wir bei Erikson; «faith» wurde beschrieben als vertrauensvolle Haltung des ganz jungen (und des ganz alten) Menschen zum Leben überhaupt, eingespannt zwischen die Pole Mißtrauen und Vertrauen. In zwei großen und aufsehenerregenden Arbeiten setzte sich dann Michael Eigen mit der Dimension des Glaubens in neueren psychoanalytischen Ansätzen über die ersten Lebensmonate und -jahre bei Forschern wie Wilfred Bion, J. La-

can und Donald Winnicott auseinander. Damit verweist er auf eine Erfahrungsweise, die jemand unternimmt mit seinem ganzen Sein, umfassend, mit ganzem Herzen, mit seiner Seele und aller Kraft[6].

Wie die Triebe, so unterliegt auch faith «Schicksalen», Veränderungen in sich selbst, Transformationen vom Beginn an. Schicksale sind wie Entwicklung unumkehrbare Prozesse, sie bedeuten aber nicht notwendig eine «Entwicklung» zu Höherem, Vollkommenerem, Reiferem.

Bei faith geht es um Wahrheit, um die ganze Wahrheit. Sie hat es mit mir selbst zu tun, und sie betrifft mich ganz, d.h. nicht etwa nur mein Wissen oder Kennen (knowledge), sondern im vollen Sinn mein Er-kennen. Noch im Alten Testament ist die tiefe Verbindung von Personalität und Emotionalität ausgedrückt, die der Wahrheit als ganzer eigen ist: Adam erkannte seine Frau Eva. Für Psychoanalytiker wie Bion und seine Schule ist dies ein Kriterium in der psychoanalytischen Situation: Wahrheit hat mit mir zu tun und ist emotional. Sie ist immer eine Entdeckung (revelatio). Von solchem Erkennen her gibt es einen Weg zum Kennen, von truth (Wahrheit) zu knowledge (Kennen), aber niemals umgekehrt. Im Gegenteil: In der analytischen (und seelsorgerlichen?) Situation geht es gerade darum, die früheren Kenntnisse loszulassen, zu vergessen, auch nicht schon Richtungen des Erkenntniswillens vorzugeben, sondern für die auftauchende Wahrheit zur Verfügung zu stehen. Nicht Kennen (knowledge) ist die Annäherung an Wahrheit, sondern Glaube (faith). Es geht bei der Wahrheit um Begegnung, um Sein, und nicht um Kennen. «Man kann Wahrheit nicht kennen, man muß sie sein»[7]. «Wissenschaft» in diesem psychoanalytisch-personalen Sinn hat etwas mit voraussetzungsloser Haltung zu tun. Damit Wahrheit wirklich erfahren werden kann, bedarf es der Perzeption und Aufmerksamkeit. «Wenn wir versuchen zu kontrollieren, wohin uns die Wahrheit führen will, heißt das, sich über die Wahrheit zu stellen und so die möglicherweise umorientierenden Effekte zum Teil auszuschließen» (Eigen 1981, 424).

In einer nicht-analytischen Sprache könnte man vielleicht sagen: Wahrheit erschließt die Bedeutung einer Situation. Das Subjekt schafft Bedeutung. Es geht dann nicht mehr um richtig oder falsch, sondern um etwas Tieferes: um so etwas wie eine neue Orientierung, die das erkennende Subjekt erlebt. Der johanneische Jesus würde sagen: Ich bin die Wahrheit (Joh 14,6), oder: Die Wahrheit wird euch frei machen (Joh 8, 32). Es fällt auf, daß in demselben Zusammenhang von Angst die Rede ist. In der Tat bedeutet eine reine Rezeptiviät, eine Offenheit für das, was sich zeigen will, etwas, das Angst macht. Und das Festhalten an Erinnerungen und Absichten ist ja die Abwehr gegen das völlige Ausgesetztsein. Hier nun trifft sich die für den Erwachsenen in der analytischen Situation beschriebene Haltung mit der des kleinen Kindes: Wenn Lernen Veränderung bedeutet, so ist das kleine Kind ständig der Neustrukturierung seiner Erkenntnis und auch des erkennenden Apparates ausgesetzt. Was es aufnimmt, sind zunächst körperliche Sensationen, ungeordnet, chaotisch, beängstigend. Psychische Geburt hat mit dem Erleben dieser Katastrophe zu tun, erst durch sie werden Neuordnung und Denken möglich. Und wirkliche Begegnung mit Wahrheit ist in ihrer Struktur eine neue Geburt (Joh 3,3). «Kann denn ein Erwachsener neu geboren werden?», fragt Nikodemus. Es ist, so sagt Bion, eine künstliche Haltung, alles Sichernde beiseite zu lassen und sich der Begegnung auszusetzen. Deshalb kann die Begegnung mit Wahrheit Angst machen und Abwehr hervorrufen. «Immer wieder erlebt das Baby Sterben und Auferstehung»[8]. Und so erlebt auch das erwachsene Subjekt, das der Wahrheit begegnet, neue Geburt. Wir können das aufgrund eines zugrundeliegenden Gefühls für Kontinuität, das uns zwar Anfechtung und Katastrophe nicht erspart, sie sogar zum Bestandteil von faith, Glaube, macht. Daß wir uns nicht ganz verlieren, ist einer Fähigkeit zur Distanz zu verdanken. Schritt für Schritt entwickelt das Baby die Fähigkeit, zu unterscheiden zwischen Sein und Erleben. Nur bei den Menschen, denen diese Fähigkeit fehlt, die in geistiger Verwirrung gefangen sind, ist das ganze innere Sein Katastrophe. Wir anderen haben die Möglichkeit zu unterscheiden zwischen: «Ich erlebe Katastrophe» und «Ich bin Katastrophe»,

eine Fähigkeit, die sich früh im kindlichen Seelenleben ausformt.

Diese hier sehr verkürzt wiedergegebenen Gedanken Bions werden verständlicher, wenn man sein Grundmodell seelischen Lebens heranzieht. Auch hier geht er von der frühesten Kindheit aus; er beschreibt, daß die das kleine Kind überfallenden Sensationen von diesem noch lange nicht selbst zu Wahrnehmung und Denken verarbeitet werden können. Vielmehr sind es immer wieder zerbrechende seelische Einheiten, die zunächst vor allem körperlich erlebt und ausgedrückt werden. Das Kind «weiß» noch nicht, was es erlebt. Es ist distanzlos seinem eigenen Empfinden ausgesetzt und baut erst langsam den Apparat auf, der es befähigt, Erfahrung zu realisieren, sie zu Gedanken zusammenzufügen. Wie wir beobachten können, ist diese Zeit von heftigen inneren Stürmen begleitet. Es bedarf der Mutter, die im Halten des Kindes in sich aufnimmt, was das Kind von sich gibt; sie kann ja denken und das Aufgenommene innerlich verarbeiten. Sie wird in verträglicher Form dem Kind zurückgeben, sprachlich, vorsprachlich, in Tönen oder Haltungen, was das Kind wieder aufnehmen kann. Dieser Vorgang, der von außen gesehen Trösten genannt werden mag, ist die «Arbeit» der Mutter, wie die eines Behälters, in den etwas hineingegeben wird, damit es dort verarbeitet werden und wieder zurückgegeben werden kann. Der Vorgang kann analog der Verdauung vorgestellt werden. Ziel der frühen Entwicklung ist es, nicht nur bearbeitbare Erfahrungen zu sammeln, sondern das Gefäß, den «Container» zu bilden, mit dessen Hilfe der heranwachsende Mensch selbst seine Eindrücke zu Gedanken bearbeiten kann. Es scheint mir nun, daß dieses Modell eine sehr eindrucksvolle Darstellung dessen ist, was «Glaube» sein kann: die Art und Weise, Erfahrungen in ihrem vollen Wahrheitsanspruch zu erleben und in sich aufzunehmen. Damit sind wir wieder bei der Anfangsdefinition Eigens. Das Modell («projektive Identifikation») gibt uns auch eine Anschauung davon, wie Seelsorge-Situation, Gebet und kirchliche Institution verstanden werden können: Als Gefäß, in dem etwas entstehen und in die innere Welt des Menschen zurückgegeben werden kann.

Mit diesem kurzen und sehr selektiven Referat aus psychoanalytischer Forschung soll nicht nur darauf hingewiesen werden, daß es fides, faith, Glaube, gibt - und zwar als etwas sehr Elementares -, es soll auch gezeigt werden, daß und wie die frühesten Schicksale dieses Grundelementes in frühester Lebenszeit erlebt werden und wie diese Schicksale ganz wesentlich vorgeben, wie wir Welt, uns selbst und unser personales Gegenüber wahrnehmen, d.h. innerlich erschaffen. Diese «innere Welt», wie sie von der Psychoanalyse verstanden wird, ist der Ort von Beziehung und Glaube, ist die Bühne, die das «Theater der Seele» (McDougall 1992) aufführt. Dabei weist die Psychoanalyse besonders auf die Bedeutung der frühen und frühesten Umwelt hin, präsent in der ersten Bezugsperson, der Mutter.

Psychoanalyse zeigt die Abhängigkeit, ja Ausgeliefertheit des Menschen gegenüber der frühen Umwelt und gegenüber Kräften seiner eigenen Seele und beschreibt besonders deutlich, welche Bedrohungen und Brüche vom ersten Tag an integriert werden müssen. Glaube wird dann nicht als froher Besitz mißverstanden, sondern als Prozeß von Ende und Anfang, von Nein und Ja, von Tod und neuer Geburt. Er schließt den Unglauben sozusagen ein. Er muß nicht eingegeben werden, nicht einmal geweckt, er bedarf freilich einer angemessenen Umwelt, um Beschädigungen und nachhaltige Erschütterungen zu bewältigen. Er ist etwas Gegebenes; Theologen sprechen vom Geschenk. Es bedarf der Symbole, um die innere Erfahrung ausdrücken und kommunizieren zu können (Scharfenberg 1994).

Dieses eindrucksvolle Bild vom Säugling und seiner fides wurde in jüngster Zet selbst wieder einer Erschütterung ausgesetzt, und zwar durch Ergebnisse der Säuglingsforschung. Diese dürfte in der nächsten Zeit breite Beachtung finden. Erschüttert wird das Bild vom Säugling als dem Wesen, das dem Lustprinzip allein ausgesetzt ist und das von inneren Stürmen heimgesucht wird. Das neue Bild vom kleinen Kind heißt «Kompetenz».

Der kompetente Säugling

In großen Untersuchungsreihen wird experimentell nachgewiesen, wie aktiv das Menschenkind bereits in den ersten Tagen, Wochen und Monaten seines Lebens ist. Es verfügt über ein großes Arsenal von lebenswichtigen Fähigkeiten und über eine besonders wichtige Eigenschaft: Das aktive Interesse an seiner Umwelt, seine Neugierde. Es entsteht ein Bild vom Säugling als «Forscher» in bezug auf sich selbst, seinen Körper, aber auch auf die «Objekte» seiner Umwelt. Besonders ausgeprägt ist das Bedürfnis nach Kontingenz, d.h. nach dem Erleben von Zusammenhängen. Es sind wahre Glücksmomente, wenn ein Säugling entdeckt, daß sein eigenes Handeln eine Folge in seiner Umwelt hat, wenn er z.B. realisiert, daß er ein Mobile bewegen, einen Diaprojektor durch bestimmte Saugbewegungen an einem Schnuller steuern kann. Besonders eindrücklich ist dieses Erleben der eigenen Wirkung in bezug auf ein lebendiges Gegenüber, also auf die Mutter. Die Lust, etwas zu bewirken, ist eine zentrale Motivation des kleinen Kindes. Sie bleibt auch zentral für das ganze weitere Leben und den erwachenden Glauben. Dies gilt auch in der Beziehung zu Gott, wie die provokativen Sätze Jesu sagen: Bittet, so wird euch gegeben, klopft an, so wird euch aufgetan (Mt 7,7). Der Glaube eines Menschen kann schwer bedroht werden, wenn er erleben muß, daß sein Dasein ohne jede Wirkung ist.

Wir sehen am Säugling vor allem seine Hilflosigkeit und Abhängigkeit. Gerade in dieser aber ist er fähig, die Mutter und andere Erwachsene zu steuern und seinen Bedürfnissen gefügig zu machen. Der Schrei ist nicht nur Signal von Not oder Hilflosigkeit, sondern auch Ausdruck einer Macht über Erwachsene, die gar nicht anders können als ihn zu hören und darauf einzugehen. Hier bekommt die fides infantium eine neue Charakteristik: Sie ist eine Form der Kompetenz und Weltbewältigung, die vom ersten Tag an vorhanden und sehr elementar ist. Sie hat Interessen, verfügt über Kraft und Neugierde. Sie sucht Zusammenhänge und kann sich wundern über Überraschungen. Sie verfügt über Intentionalität, ein grundsätzliches «Gerichtet-Sein-Auf», das der Theologe Paul Tillich als Grundstruktur des Glaubens beschreibt. Sie ist eng verbunden mit der Entstehung einer inneren Welt, dem langen Vorgang der Bildung von Repräsentanzen und Symbolisierungen, d.h. Strukturen, Erwartungen, Gedanken, die uns bestimmen, zumeist ohne daß wir uns dessen bewußt sind.

Die fides infantium ist auch irritierbar. Dies wird an einem der bekanntesten und gleichzeitig problematischsten Experimente der Babyforscher deutlich, der sog. still-face-situation, das ich hier in gekürzter Form wiedergebe[9]: Die Mutter bekommt den Auftrag, mit ihrem Baby ein normales Zusammensein wie zu Hause zu arrangieren. Drei Minuten soll sie spielen und sich dann aus dem Raum entfernen. Nach Ablauf einer weiteren Minute soll sie in den Raum zurückkommen und sich noch einmal drei Minuten bei dem Kind aufhalten, jedoch ohne von ihm die geringste Notiz zu nehmen, nicht auf das Kind reagieren und in keiner Weise auf es einwirken. Das Verhalten von Mutter und Baby wird von zwei Videokameras festgehalten.

Ein drei Monate altes Mädchen, eines von Hunderten, die diesem Versuch unterzogen wurden, beschäftigt sich, als die Mutter sich aus dem Raum entfernt, mit seinen Fingern. Als die Mutter eintritt, stellt es sein Spiel ein und stellt durch ein Lächeln Blickkontakt her. Die Mutter zeigt - entsprechend der Anweisung - einen maskenhaften, unbewegten Gesichtsausdruck. Das Baby schaut rasch zur Seite, mit einem ernsten Gesicht. Nach zwanzig Sekunden sieht es mit hochgezogenen Brauen und weit geöffneten Augen erneut der Mutter ins Gesicht und streckt ihr - kaum wahrnehmbar - die Arme entgegen. Keine Reaktion der Mutter. Das Baby schaut auf seine Händchen, zupft ca. acht Sekunden lang an den Fingern und schaut die Mutter wieder prüfend an. Zwischendrin muß es gähnen, der Kopf geht nach hinten. Wieder zupft das Kind an den Fingern. Der Körper wird unbewegt; eine erschrockene Armbewegung, kurzer Blick ins Gesicht der Mutter. Die Arme bewegen sich ruckartig. Die Mundwinkel gehen nach unten, die Augen werden klein. Das Baby wendet den Kopf zur Seite, sieht von dort die Mutter an, es spielt mit den Fingern,

streckt der Mutter die Beinchen entgegen und zieht sie sofort wieder zurück. Es beugt sich im Stühlchen vor, fällt fast vornüber und preßt das Kinn auf die Schultern, schaut aber mit gesenktem Kinn zur Mutter auf. So verharrt es länger als eine Minute und schaut zwischendurch zur Mutter auf. Es verzieht das Gesicht, wird noch ernster, runzelt die Augenbrauen. Schließlich zieht sich das Baby ganz nach innen zurück, beugt den Körper vor und läßt den Kopf hängen. Es sieht die Mutter nun nicht mehr an, lutscht am Finger. Das Kind macht einen niedergeschlagenen, hilflosen Eindruck. Als die Mutter geht, sieht das Baby hoch und schaut in ihre Richtung. Sein melancholischer Gesichtsausdruck und die gebeugte Haltung bleiben unverändert.

In den Reaktionen des kleinen Kindes zeigt sich eine schwere innere Krise, wie wir sie in unserer Kindheit - ohne daß ein Experiment veranstaltet wird - immer wieder erleben. Sie zeigt bis ins kleinste an den Reaktionen und deren Ergebnissen von Rückzug und Melancholie die Züge der Glaubenskrise eines erwachsenen Menschen.

Verschiedene Elemente des Glaubens werden an diesem Experiment deutlich:

Die Reziprozität: Das Kind ist vom ersten Moment seines Lebens auf ein Gegenüber eingestellt, auf eine reziproke Beziehung. Dies ist ein wesentliches Charakteristikum von Glauben.

Angewiesenheit auf Kontingenz: Es gibt angeborene und erworbene Erwartungssequenzen in Form von «wenn - dann». Wird die Erwartung bestätigt, erfolgt ein Glücksgefühl. Wird sie enttäuscht, kann dies zunächst für neues Lernen benützt werden. Erst wenn die Kontingenz zerbricht, erfolgt der Rückzug als Schutz vor der Wahrnehmung der Sinnlosigkeit.

Die Lust, etwas zu bewirken: Das kleine Kind verfügt über enorme appellative und reparative Fähigkeiten in seiner fides, und erst als diese keine Chance bekommen, versinkt es in trauerlose Melancholie.

Das Gesicht ist gleichzeitig Ausdruck innerer Vorgänge und Mittel der Kommunikation, Zuwendung, und als solches lebenswichtig.

Diese wenigen Beispiele müssen genügen, um das faszinierende Gebiet der Säuglingsforschung zu skizzieren. Das «kompetente Baby» stellt ein notwendiges Gegenbild zum hilflosen und triebhaften Kleinkind dar, wie es bislang gegolten und die Erziehungspraxis bestimmt hat. Kompetenz paßt freilich besser in unser Zeitgefühl, und es muß beachtet werden, daß ein Verständnis von faith als Kompetenz allein ebenfalls ein einseitiges Bild, ein verzerrtes Menschenbild ergeben muß. Die Experimente der Säuglingsforscher können nur jenen Teil der Aktivitäten erfassen, in denen das Kind relativ ausgeglichen und wach ist. Sie können das Kind keinen Frustrationen aussetzen. Bereits die still-face-situation ist an der Grenze des ethisch Vertretbaren. Darum entgeht auch den Babyforschern ein wichtiger Teil der frühkindlichen Erfahrung. Ihre Ergebnisse tendieren zu einer Idealisierung und Funktionalisierung des Babys und erfassen nicht jene Bezirke, mit denen sich die Psychoanalyse besonders auseinandersetzt. So wird auch der Prozeß der fides infantium genau zwischen den beiden Polen anzusetzen sein, zwischen Erfahrung der Ausgesetztheit, Hilflosigkeit und Anfechtung gegenüber der Erfahrung von Kompetenz und Lernen.

Ich schließe mit einer Frage: Welche Folgen für kirchliches Handeln und theologische Lehre hat die Einsicht, daß Glaube nicht nur in der Theorie, sondern im Erleben als Geschenk anzusehen ist, daß auch Kirchen und ihre Beauftragten dem bereits anwesenden Glauben nur dienen können, ihn niemals verwalten oder herstellen, wohl aber stören und verderben können?

[1] Parvulus est capacior, id est patentior, nullis aliis rebus implicatus. Auslegung zum Römerbrief, 59.

[2] Zum folgenden: W. Hoffmann, Luther und die Folgen für die Kunst (München 1983).

[3] Karl Barth soll gesagt haben, es sei dies eine Erfindung der Theologen zur Rettung der (von ihm nicht akzeptierten) Kindertaufe und der daraus resultierenden Volkskirche.

[4] Ein Beispiel: K. Thomas, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, Bd. 5 (München 1961).

[5] Eine Ausnahme bildet der Zürcher Pfarrer und Freund Freuds, Oskar Pfister, der schon früh für den

Glauben ein eigenes Recht reklamierte. E. Nase, Oskar Pfisters Analytische Seelsorge (Berlin 1993).

[6] «By the area of faith I mean to point to a way of experiencing which is undertaken with one's whole being, all out, with all one's heart, with one's soul, and with all one's might» (Eigen 1981).

[7] So die holprige Übersetzung des schönen Satzes: One cannot know, one must be it. (Bion 1977)

[8] Over and over the baby dies and is reborn. (Eigen 1985, 329).

[9] Beschrieben z.B. bei Brazelton/Cramer, 123 ff.

Literatur in Auswahl:

1. Theologische Autoren:
Augustinus, Confessiones (Zürich [4]1983).
M. Luther, Werke. Weimarer Ausgabe (bes. Bde. 2 und TR I und II).
J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie (Stuttgart 1994).
K. Winkler, Werden wie die Kinder? (Mainz 1992)

2. Psychoanalytische Autoren:
W. Bion, Learning from Experience. Deutsch: Lernen durch Erfahrung (Frankfurt a. M. 1990).
Ders., Attention and Interpretation (London 1970).
M. Eigen, The Area of Faith in Winnicott, Lacan, and Bion, in: International Journal of Psychoanalysis (1981).
Ders., Towards Bions Starting Point: Between Catastrophe and Faith, in: International Journal of Psychoanalysis (1985); dt. in: Wege zum Menschen, 47. Jg., Heft 8.
E.H. Erikson, Der vollständige Lebenszyklus (Frankfurt a. M. 1992)
W. Loch, Deutungskunst (Tübingen 1983).
D. Winnicott, Vom Spiel zur Kreativität (Stuttgart 1974).

3. Kleinkindforschung:
B. Brazelton/B. Cramer, Die frühe Bindung (München 1975).
D. Stern, Tagebuch eines Babys. Was ein Kind sieht, spürt, fühlt und denkt (München 1993).
Ders., Mutter und Kind. Die erste Beziehung (München 1994).
M. Dornes, Der kompetente Säugling (Frankfurt a.M. 1993).

DIETER SEILER

Theologe und Pastoralpsychologe, arbeitet therapeutisch und beratend in psychoanalytischer Praxis in Solothurn, Schweiz. Anschrift: Brühlstraße 71, CH-4500 Solothurn, Schweiz.

Ursula Peukert

Intergenerationelle Solidarität

I. Bedingungen des Aufwachsens von Kindern

Aus der «Entwicklungstatsache» (S. Bernfeld), daß sich Menschen erst in einem langdauernden Prozeß die physischen und psychischen Fähigkeiten aneignen müssen, um überleben zu können, entsteht ihre Erziehungsbedürftigkeit. Erst die Pflege und Fürsorge, die ihm die erwachsene Generation in seiner Hilflosigkeit angedeihen läßt, sichert seine physische Geburt und, aus der Sicht der Evolution, den Erhalt der Gattung. Aber beim Menschen entsteht mit der physischen Geburt zugleich die Aufgabe, ihm zu seiner «kulturellen Geburt» zu verhelfen. Denn im Wechsel der Generationen geht es auch darum, geschichtlich gewachsene Lebensformen weiterzugeben und diejenigen Kenntnisse und Fertigkeiten zu vermitteln, die den jungen Menschen in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur handlungsfähig werden lassen. Es ist diese Verantwortung für das Wohlergehen der nächsten Generation, dieser ursprüngliche «sense of generativity», wie E.H. Erikson das nannte, der die Bedingungen für ein Überleben auf humanem Niveau schafft.

Es scheint aber, daß ein solches Verhältnis der Generationen zueinander nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Es ist eine breite Diskussion über die Frage entstanden, ob nicht die Vorgänge, die auf Bildung und Erziehung des jungen Menschen zielen, in sich gefährdet seien und ob die Sozialisationskraft der Gesellschaft nicht ins-

gesamt unter dem Druck sich beschleunigender Modernisierungsprozesse abgenommen habe (vgl. z.B. Elkind 1994; Heitmeyer 1994; H. Peukert 1992; Coleman 1986). Manches spricht dafür, daß solche Befürchtungen berechtigt sind. Es wird immer deutlicher, daß die Bedingungen, unter denen Kinder aufwachsen, nicht nur durch das Verhalten von einzelnen, sondern noch tiefgreifender und nachhaltiger durch gemeinsame politische und ökonomische Entscheidungen bestimmt werden. Die in Gang gesetzten Veränderungen betreffen die Grundlagen der Gesellschaft selbst und verändern in ihrer Folge auch die Voraussetzungen von Erziehung in ihrem Kern.

In den hochindustrialisierten Ländern sind bestimmte Aspekte menschlicher Praxis wie Wirtschaft, Politik und Kultur zu eigenständigen Subsystemen ausdifferenziert worden. Von ihrer planerischen Rationalität, die auf Effizienz und Effizienzsteigerung aus ist, werden zunehmend alle Lebensbereiche erfaßt; unter ihrem Einfluß verlieren tradierte, identitätsverbürgende Formen des Zusammenlebens an Geltungskraft, werden in sich widersprüchlich und allmählich aufgelöst. Die einzelnen müssen sich selbst eine Orientierung erarbeiten. Der mit der Individualisierung erzwungene Verlust an Sicherheit der eigenen Orientierung wird durch mehrere gleichzeitig verlaufende Prozesse verschärft erfahren. Zum einen entstehen durch Migrationsbewegungen faktisch multikulturelle Gesellschaften, in denen die Konfrontation mit fremden Traditionen unausweichlich ist. Zum anderen bedeuten Arbeitslosigkeit und Verarmung als Massenphänomene nicht nur die Bedrohung der materiellen, sondern auch der psychisch-sozialen Sicherheit.

Unter diesen allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen haben sich die Bedingungen des Aufwachsens von Kindern grundsätzlich verändert. Zum einen haben sie zu einem grundlegenden Wandel von Familie geführt. Im Prozeß der Enttraditionalisierung, der sich zunächst als soziale Desintegration auswirkt, werden allmählich neue kulturelle Deutungsmuster für die gesellschaftliche Rolle der Frau, für Partnerschaft und Elternschaft sichtbar. Da diese neuen Muster prinzipiell um Gleichberechtigung und Selbstbestimmung aller zentriert sind, wird die Aufgabe, sie in einer einheitlichen Lebensform zu integrieren, anspruchsvoller und hängt in erheblichem Maße von der Fähigkeit und der Bereitschaft aller Beteiligten zu Reflexion und Konsensbildung ab. Obwohl sich durch den «Trend zum späten Kind» der zeitliche Stellenwert der Familienphase für die Lebensplanung von Erwachsenen verringert, steigen die Anforderungen an Elternschaft mit dem Aufkommen eines neuen kindzentrierten Familienleitbildes. Gleichzeitig jedoch werden Kinder immer mehr als Belastung und Wettbewerbsnachteil beim Versuch erfahren, sich auf dem Arbeitsmarkt zu behaupten. Die Einsicht in ihre Schutzbedürftigkeit und die Rücksicht auf ihre Bedürfnisse scheinen nachzulassen. In der «postmodernen Familie» sind es die Erwachsenen, die sich alle Entscheidungsfreiheit zur Selbstverwirklichung herausnehmen - auf Kosten der Kinder (Elkind 1994).

Diese in sich widersprüchlichen Entwicklungen lassen das familiale Beziehungsnetz - bei gleichzeitig erhöhten Erwartungen an seine identitätssichernden Leistungen - fragiler werden. Das zeigt die wachsende Zahl alternativer Familienformen wie Stieffamilien oder Ein-Eltern-Familien, aber auch die Zunahme von Verhaltensauffälligkeiten, von Verwahrlosung, Aggression und streßbedingten Krankheiten von Kindern. Verschärft werden die Probleme durch Verarmungsprozesse, von denen Familien mit Kindern in den reichen Industrieländern überproportional betroffen sind. Die alle Lebensbereiche zunehmend durchdringenden Imperative einer ökonomischen und bürokratischen Rationalität drohen gerade die Prozesse der gegenseitigen Verständigung zu stören oder gar zu zerstören, die neue familiale Lebensformen und verläßliche Beziehungen, die für das Aufwachsen von Kindern notwendige Voraussetzung sind, allererst hervorbringen und zugleich stabilisieren könnten. Offensichtlich kann die komplexe Aufgabe des Aufbaus neuer Lebensformen - durch gesellschaftliche Entwicklungen erzwungen und zugleich von ihnen gefährdet - nicht der Familie allein angelastet werden. Das würde bedeuten, gesellschaftlich verursachte Proble-

me endgültig zu privatisieren und die «strukturelle Rücksichtslosigkeit der Gesellschaft» (Kaufmann 1990) auf Dauer zu stellen.

Die sogenannten Entwicklungsländer sind von diesen Tendenzen, wie sie in den Industrieländern hervortreten, mehrfach und ungleich härter betroffen, wenn auch aus anderen Ursachen. Ihre sozialen Traditionen sind durch Kolonialisierung und fortdauernde Ausbeutung durch die Industrieländer nicht nur gestört oder gar zerstört. Im globalen ökonomischen Konkurrenzkampf verarmen ganze Gesellschaften und werden daran gehindert, auf dem Hintergrund ihres eigenen kulturellen Erbes authentische Lebensformen zu entwickeln. Stattdessen werden ihnen die fragmentierten Lebensformen der Industrieländer auferlegt, bei denen selbst fraglich ist, ob sie humanes Zusammenleben auf Zukunft hin zu sichern vermögen. Kinder, die nächste Generation, bedeuten in dieser Situation nicht mehr gesellschaftlichen Reichtum, sondern vergrößern Elend und Not. Für die Mehrheit der Kinder in den Ländern der Dritten Welt sind von vornherein trotz aller Anstrengungen weder physische Überlebensmöglichkeiten noch intellektuelle Entwicklungschancen und psychisches Wohlbefinden gewährleistet (Boehnke/Reddy 1993, 177).

Was bedeutet unter diesen Voraussetzungen «intergenerationelle Solidarität», die Solidarität zwischen den Generationen und vor allem die Solidarität mit der nächsten Generation – eine Solidarität, die nicht nur an die individuelle Verantwortlichkeit appelliert, sondern strukturelle Konsequenzen einfordert?

II. Entwicklung und Erziehung als Verständigungsprozeß

Die Frage, wie Entwicklung und Erziehung überhaupt angemessen verstanden werden können, kann erst dann beantwortet werden, wenn grundsätzlich geklärt ist, wie sich das Kind Wirklichkeit aneignet und allmählich zu einer selbständigen, autonomen Persönlichkeit wird, die an menschlicher Kommunikation teilnehmen kann. Dazu ist lang und kontrovers diskutiert worden. Die einen machten ausschließlich Reifungsprozesse dafür verantwortlich und meinten, man müsse dem Kind nur genügend Raum und Zeit lassen. Die anderen meinten, den Erwerb von Denken, Sprechen und sozialen Fähigkeiten allein durch umweltbedingte Lernprozesse erklären zu können und setzten auf Belehrung des Kindes, um seine Entwicklung zu fördern.

Doch offensichtlich ist die «kulturelle Geburt des Menschen» ein komplexerer Vorgang. Es war Jean Piaget (vgl. z.B. Piaget 1971), der darauf aufmerksam wurde, daß das Kind maßgeblich aktiv und kreativ an seiner Entwicklung beteiligt ist. Es muß nämlich in seinem Handeln die gegenständliche Welt, sein Verhältnis zu sich und zu anderen gleichsam selbst «erfinden». Diese «Konstruktion der Wirklichkeit» entsteht aus der zunehmenden Fähigkeit des Kindes, die Umwelt mit all seinen Sinnen zu entdecken. Indem es mit Gegenständen umgeht, lernt es einen geordneten Raum aufzubauen und darin sich selbst als Akteur wahrzunehmen, also als jemand, der mit seinem Handeln absichtsvoll bestimmte Wirkungen erzielen kann. Durch diese Tätigkeit entsteht für das Kind eine einheitliche, übersichtliche, strukturierte Welt, die einen klaren Sinn hat und innerhalb derer einzelne Handlungen und Gegenstände Bedeutung gewinnen. Man kann deshalb den ganzen Entwicklungsvorgang als «Schaffen von Bedeutung und Sinn» (Kegan 1986) verstehen.

Diese «praktische Intelligenz» des Kindes und die ihr entsprechende Wirklichkeitskonstruktion ist freilich zunächst noch ganz von seinem unmittelbaren Tun abhängig und deshalb begrenzt. Die grundlegenden Gesetzmäßigkeiten des Handelns auf einer neuen Stufe vorstellend zu bewältigen, dann in Denkoperationen zu übersetzen, um sie schließlich zum Gegenstand des Denkens selbst machen zu können, ist ein Vorgang, der bis weit in die Jugendzeit reicht. Die Übergänge auf ein je neues Niveau des Denkens und Handelns sind schwierig, weil sie bedeuten, von dem bisherigen Weltbild und dem bisherigen Selbstverständnis jeweils Abschied zu nehmen.

Aber auch Piagets Konzept von Entwicklung als einer stufenweisen Konstruktion und Neukonstruktion von Wirklichkeit kann die Komplexität des Entwicklungsvorgangs noch nicht

ganz erfassen. Piaget hatte das Kleinkind als «egozentrisch» bezeichnet. Damit meinte er nicht etwa eine moralische Schwäche des Kindes, vielmehr wollte er eine Eigenart seines Denkens charakterisieren: Solange sein Denken an die Anschauung gebunden sei, nehme das Kind nur Teilaspekte eines Problems wahr, ohne sie jedoch aufeinander zu beziehen; dieser Mangel beschränke auch seine sozialen Fähigkeiten, so daß es ihm nicht gelinge, den Standpunkt des anderen in seinem eigenen Handeln zu integrieren. Analysiert man nun aber nicht Aussagen des Kindes über sein Verhalten, sondern beobachtet es - anders als Piaget - direkt im Umgang mit seinen Bezugspersonen in vertrauten Situationen, entsteht ein anderes Bild. Dann nämlich zeigt sich das Kind als ein durchaus kompetenter Gesprächspartner. Die Humanethologie konnte zeigen, daß das Kind schon in den ersten Lebensmonaten, im Austausch unmittelbarer Zuwendung, die wesentlichen Dialogregeln beherrscht: Kontakt herzustellen, den Rollenwechsel von Sprecher und Hörer zu beachten, angemessen auf die Beiträge des anderen zu reagieren und schließlich das «Gespräch» zu beenden oder auch überhaupt zu vermeiden (Stern 1979). Das Spiel mit Gegenständen, das motorische Geschicklichkeit voraussetzt, wird später, gegen Ende des ersten Lebensjahres, in diese unmittelbare Gegenseitigkeit eingebaut. Damit ist die volle Struktur von Kommunikation schon in diesem frühen Stadium ausgebildet: mit anderen kooperieren können, indem die eigenen Absichten und die des anderen zu einer gemeinsamen Zielsetzung integriert und in gemeinsamer Aktivität verwirklicht werden. Man behauptet wohl nicht zu Unrecht, die ganze weitere Entwicklung des Kindes bestehe «nur noch» darin, diese Fähigkeit zu Gegenseitigkeit und sachbezogener Kooperation auszuarbeiten, vor allem in Sprache einzuholen, auf neue und zahlreichere Partner zu erweitern und schließlich die Struktur dieser Interaktion auch zu reflektieren.

Das Fundament, auf dem menschliche Fähigkeiten erst entstehen, ist also das zerbrechliche Medium sozialer Interaktion selbst. Entwicklung, die Konstruktion von Wirklichkeit, wird deutlich als ein sozialer, interaktiver Vorgang, an dem beide, der Erwachsene und das Kind, beteiligt sind, als ein gemeinsames Konstruieren, als «Ko-Konstruktion» (Youniss 1994). Doch auch wenn das Kind von Anfang an beteiligt ist, sind bestimmte Vorleistungen des Erwachsenen notwendig, damit sich der Dialog entfalten und erweitern kann: seine Sensibilität für die Intentionen des Kindes und seine Bereitschaft, sie aufzugreifen und dadurch das Kind als Partner anzuerkennen. Erst in der Widerspiegelung seiner selbst «erkennt» sich das Kind selbst: wenn der Erwachsene Angebote des Kindes aufnimmt und sie dem Kind nachahmend vorführt, wenn er das Kind mit unbekanntem Neuen überrascht und damit seine Fähigkeiten vorsichtig herausfordert.

Doch wäre es ein Irrtum zu meinen, die Vorleistungen des Erwachsenen beschränkten sich darauf, den privaten Raum von Gegenseitigkeit zwischen ihm und dem Kind aufrechtzuerhalten. Die Erwachsenen repräsentieren vielmehr - und darauf macht vor allem die Spracherwerbsforschung aufmerksam - für das Kind eine sprachlich vermittelte und interpretierte geschichtliche Welt, eine kulturell überlieferte Lebensform. Mit dem ersten Wort erschließen sie dem Kind eine öffentliche Welt gemeinsam geteilter Bedeutungen (Bruner 1987). Der Schritt in Sprache setzt nämlich gemeinsam geteilte Handlungskontexte voraus, die den Horizont für gegenseitiges Verstehen bilden und erst einzelne Gegenstände der Benennung zugänglich machen. Sprechen ist deshalb zunächst immer auf Situationen bezogen, ja es ist selbst ein kommunikatives Handeln in Situationen. Indem das Kind die in Situationen eingelassenen Ereignisse und Handlungen sich selbst und anderen im Medium von Sprache zu repräsentieren lernt und Freiheitsspielräume des Interpretierens und Handelns darzustellen und damit auch in Anspruch zu nehmen vermag, wächst es in eine soziale Lebensform hinein und erwirbt ein Verständnis seiner selbst, also eine eigene Identität, und differenzierte Fähigkeiten des Umgangs mit Gegenständen, mit Personen und mit seinen inneren Impulsen, also kognitive, soziale und sprachliche Kompetenzen. Entwicklung als kreativer interaktiver Prozeß ist also ein Prozeß des «culture

creating» (J.S. Bruner), ein schöpferischer Vorgang, in dem Kultur jeweils neu entsteht.

Was kann Erziehung vor diesem Hintergrund genauer heißen? Die neuere Forschung stellt das Kind als ein Wesen vor, das von Anfang an aktiv und kreativ bemüht ist, gemeinsam mit anderen Sinn herzustellen, das deshalb von sich aus auf Gegenseitigkeit und dauerhafte Kommunikation aus ist und darin investieren will (Dunn 1988). Darin liegt, was man als die «Moralität» des Kindes bezeichnen könnte. Es ist eine Moralität, die ihre innere Richtung aus einer - freilich zunächst noch völlig unreflektierten, naiven - Solidarität mit den Erwachsenen erhält. Was vom Beobachterstandpunkt her als Anpassung an und Unterordnung unter die Perspektive des Erwachsenen, ja, wie L. Kohlberg formuliert, als eine primitive Orientierung an Gehorsam und Strafe erscheint, kann vom Kind her gesehen als der oft schon verzweifelte Versuch verstanden werden, sich mit den geliebten Erwachsenen verbunden und eins zu wissen.

Es ist nicht zuletzt das Verdienst der Psychoanalyse, daß sie gezeigt hat, daß diese Abhängigkeit das Kind selbst höchst verletzlich macht. Denn es kann sein Handeln nicht reflexiv steuern, sondern nur im unmittelbaren Zugehen auf den anderen entscheiden, wer es sein will. Sein Tun ist seine Selbstdarstellung und ist die Weise seines Sich-Verstehens. Der notwendige Lernschritt besteht darin, daß sich das Kind aus dieser «gebundenen Identität» (U. Peukert 1985) lösen kann, indem es eine erste Form der Selbstreflexion erwirbt, also Auskunft über das eigene Handeln geben kann und damit Distanz gewinnt.

III. Intergenerationelle Solidarität als Postulat erzieherischer Interaktion

Wie kann dann die Aufgabe des Erwachsenen genauer bestimmt werden? Offensichtlich geht es nicht nur um einzelne pädagogische Interventionen, sondern darum, sich mit dem Kind auf den Aufbau einer gemeinsamen Welt einzulassen. Das erfordert die Fähigkeit, die andere Art des Kindes, Wirklichkeit zu konstruieren, wahrzunehmen und das eigene Wirklichkeitsverständnis aus seinem Blickwinkel betrachten und überprüfen zu können. Solche Beweglichkeit und Lernfähigkeit wird zwar überhaupt beim Umgang mit anderen Menschen vorausgesetzt, sie gehört aber in gesteigertem Maße zu der Kompetenz, die zu pädagogischem Handeln befähigt. Da die Entwicklung und das elementare Lernen des Kindes aber extrem störanfällig sind, entsteht für den Erwachsenen die Verpflichtung, einen kommunikativen Rahmen aufzubauen und aufrechtzuerhalten, in dem sie geschützt und gefördert werden können.

Damit wird eine Kommunikationssituation geschaffen, die man seit Martin Buber als «paradox» bezeichnet. Einerseits geht es darum, das Kind in seiner Eigentätigkeit und damit von Anfang an als Person im eigenen Recht anzuerkennen, eine Fähigkeit, die das Kind erst lernen muß. Andererseits muß der Erwachsene auch immer wieder stellvertretend für das Kind und vorgreifend auf seine künftige Entwicklung handeln und steht dann in der Gefahr, das Kind entweder nach eigenen unerfüllten Wünschen und Projektionen zu manipulieren oder es unmittelbar dem Druck gesellschaftlicher Erwartungen auszusetzen.

Weil sich dem Kind konkrete Möglichkeiten der Selbstwerdung erst durch die interpretativen Vorleistungen des Erwachsenen eröffnen, die sein Handeln in den größeren Zusammenhang einer bestimmten sozialen Welt stellen, kann es ihm mißlingen, sich selbst zu finden. Es ist der Übermacht seiner Interaktionspartner ausgeliefert und zur Anpassung gezwungen. Die Beziehung zwischen Kind und Erwachsenem ist deshalb so prekär, weil der Erwachsene dominant ist, mit einem nicht einholbaren Vorsprung an Wissen und Können ausgestattet, und weil er sich nicht nur mit seinen Möglichkeiten, sondern auch mit seinen Grenzen und Beschädigungen auf die Beziehung zum Kind einlassen muß. Im Versuch des Erwachsenen jedoch, diese Asymmetrie gegenüber dem Kind zu reflektieren und in eine «intergenerationelle Reziprozität» zu verwandeln, wird das Kind als Partner im gleichen Recht anerkannt und damit die kommunikative Voraussetzung für eine Entwicklung geschaffen, in der das Kind seinerseits lernen kann, andere als andere anzuerkennen

(vgl. U. Peukert 1979). Erst eine so strukturierte Solidarität mit der nächsten Generation eröffnet dieser die Möglichkeit, in humane Formen des Zusammenlebens hineinzuwachsen und sie sich anzueignen.

IV. Achtung vor der nächsten Generation

Die Forschung stellt in letzter Zeit freilich immer stärker heraus, daß der Interaktion in der Kindergruppe eine ebenso große Bedeutung zukommt wie der Interaktion mit den Erwachsenen (Krappmann/Peukert 1995). Denn hier kann sich das Kind nicht auf die interpretativen Vorleistungen des Erwachsenen verlassen, sondern muß den kommunikativen Rahmen selbst herstellen. In der Kindergruppe finden ebenso elementare wie notwendige Bildungsprozesse statt, ohne die die Fähigkeiten, die der kompetente und verantwortliche Erwachsene benötigt, nicht vollständig erworben werden können. Es sind soziale, aber auch kognitive und moralische Fähigkeiten, und zwar in ihrer gegenseitigen Verschränkung, die die Kinder im Umgang miteinander erwerben. In der Auseinandersetzung um gemeinsame Spielvorhaben nämlich lernen sie überhaupt erst, was es heißt, einen Partner zu gewinnen und für die eigene Idee zu begeistern, ohne ihn zu brüskieren; sie lernen, wie man zu einem gemeinsamen Verständnis einer Situation kommt, wie sie Konflikte konstruktiv lösen können, ohne das Zusammensein endgültig zu gefährden, und dabei Kompromisse einzugehen, ohne sich und andere zu verraten. Sie lernen Argumente auszutauschen, um dadurch zu regeln, was gelten soll und was nicht. Sie lernen den Sinn von sozialen Regeln verstehen und wie es fair und gerecht zugehen kann. Was Kinder sich zunehmend und im Grundschulalter schließlich ganz ohne Hilfe von Erwachsenen - oft auch in hartem Streit - gemeinsam erarbeiten, sind sowohl die Voraussetzungen, um Beziehungen zu anderen Menschen aufbauen und am Leben erhalten zu können, als auch die Voraussetzungen für Kooperation. Auf diese Weise erfinden sie die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens gleichsam neu und erarbeiten sich die Basis aller Kultur überhaupt. Es ist dann nicht übertrieben, von der Sozialwelt der Kinder als «Kinderkultur», einer «Kultur der Kinder» (Krappmann 1993), zu reden. Die Kindergruppe ist der Ort, an dem Kinder sich jenen Bildungsprozessen unterziehen, aus denen eine an Gerechtigkeit, Vertrauen und Solidarität orientierte Identität und humane Handlungskompetenz entstehen - und das nicht als von außen auferlegte Aufgabe, sondern aus der inneren Notwendigkeit, sich das eigene Leben mit und unter anderen Menschen einzurichten.

Die Erwachsenen haben auch für das Gelingen dieser autonomen Bildungsprozesse eine wichtige Funktion. Sie müssen zunächst einmal akzeptieren, daß Kindergruppen eine eigene Sozialisations- und Bildungsinstanz sind und Aufgaben erfüllen, die sie selbst nicht wahrnehmen können. Und dies gilt schon für kleine Kinder. Sie müssen sich aber ebenso klar machen, daß ihre Hilfe und Unterstützung nicht einfach überflüssig werden. Die konstruktivistische Entwicklungspsychologie, die von der kreativen Eigentätigkeit des Kinde ausgeht, fördert ein Erziehungsverständnis, das dem Kind Selbstbestimmung und Autonomie zuspricht, gerade indem seine eigene Weise, mit Wirklichkeit umzugehen, anerkannt wird. Respekt vor der kindlichen Person heißt aber nicht, ihm in paradoxer Weise zu viel zuzumuten und seine Entwicklung dadurch zu gefährden, daß man es überfordert. Das Realexperiment der «Straßenkinder» zeigt anschaulich die Folgen einer überfordernden «Hochgeschwindigkeitsexistenz», die zu schnell mit Erwachsenenaufgaben belastet wird.

Entscheidend ist, daß die Erwachsenen ihre Kontrolle und Unterstützung dem Entwicklungsstand der Kinder anpassen, weil nicht nur mangelnde, sondern auch zu viel Hilfe die Integration in die Sozialwelt der Kinder gefährden kann. «Intergenerationelle Solidarität» wird hier konkretisiert im Entlassen der Kinder in die eigene Verantwortung und Selbständigkeit, ohne die Fürsorge um ihr Wohlergehen aufzugeben. Im Abschied von den elterlichen Funktionen und der Verwandlung der Erwachsenen-Kind-Beziehung in eine Beziehung, in der nun endgültig beide Partner sich gegenseitig Autonomie und Bezogen-

heit zumuten und leben können, wird den Erwachsenen auch Anerkennung der Endlichkeit ihrer eigenen menschlichen Existenz abverlangt.

V. Intergenerationelle Solidarität als politische Aufgabe

Erziehung als Konstruktion einer Welt zusammen mit einer neuen Generation ist ein Vorgang ursprünglicher Kreativität und elementarer Produktivität: Sie ist ein schöpferischer Vorgang, aus dem eine humane Kultur jeweils neu entsteht. Die Verantwortung für die nächste Generation ist das Paradigma für eine humane Verantwortung, die über die eigene Lebensspanne, über den eigenen Tod hinausreicht. Aber man greift zu kurz, wenn man diese Verantwortung individualisiert. Die Wirkungszusammenhänge in modernen Gesellschaften können nicht auf die Interaktion von Angesicht zu Angesicht beschränkt werden, sie sind ein Wirkgeflecht der Folgen und Nebenfolgen von Handlungen, die wiederum auf das alltägliche Leben zurückwirken. Auch für die «Dialektik der Modernisierung» ist Erziehung in gegenwärtigen Gesellschaften ein Musterbeispiel. Funktionale Rationalisierung in allen gesellschaftlichen Bereichen führt gerade dazu, daß die unmittelbare Interaktion von fremden Strukturen überlagert, «kolonisiert» (J. Habermas) wird. Soziologen diagnostizieren deshalb die Auflösung sozialer Ressourcen, und gerade Ökonomen stellen inzwischen fest, daß die traditionellen Sozialisationsinstanzen nicht mehr quasi kostenlos die sozialen Qualifikationen bereitstellen, ohne die eine Wirtschaft nicht funktionieren kann, also etwa die Fähigkeit zum Aushandeln gemeinsam geteilter Regeln, zur Zusammenarbeit im Team, die Stabilität unter Belastungen und Verläßlichkeit bei Absprachen. Während einerseits die soziale Erosion zunimmt, wachsen andererseits im gleichen Maße die Anforderungen, sich in einem weltweiten Kommunikationsnetz mit anderen zu verständigen und sich selbst zu verstehen. Aber Verständigung und Solidarität lassen sich nicht technisch herstellen. Wenn unsere Gesellschaften weiter funktionieren sollen, dürfen Menschen in ihr eben nicht nur *funktionieren,* sondern müssen in einem umfassenderen Sinn die Verantwortung für das Zusammenleben in ihr Bewußtsein und ihre Handlungsorientierung aufnehmen.

Das Verhältnis der Generationen zueinander ist deshalb nicht nur eine Beziehung zwischen Individuen. Wenn es in Erziehungsprozessen immer auch um die Konstruktion einer neuen Welt und damit um die Antizipation veränderter kommunikativer Strukturen geht, dann kann dies nur als Vorgang gesellschaftlich dimensionierten, auf Zukunft gerichteten intergenerationellen Lernens verstanden werden. Die Suche nach neuen humanen Lebensformen darf deshalb nicht den Kindern und den Familien allein aufgebürdet werden, die Utopie eines nicht entfremdeten menschlichen Zusammenlebens kann nicht nur im Neuanfang des Aufwachsens von Kindern gesucht werden. Intergenerationelle Solidarität ist deshalb zweifach zu verstehen: auf der einen Seite als in die unmittelbare Interaktion mit Kindern eingehende Haltung der Erwachsenen, auf der anderen Seite als die Fürsorge der jetzt lebenden Generation und damit der Gesellschaft insgesamt für Rahmenbedingungen, die Leben auf Zukunft hin ermöglichen und die in gemeinsamen politischen, bindenden Entscheidungen herbeigeführt werden müssen. Erst eine pädagogische Einrichtungen, Familie und Gemeinwesen umfassende Kultur der Gegenseitigkeit und Solidarität setzt den notwendigen Rahmen für Bildungsprozesse, auf die Gesellschaften in all ihren Dimensionen angewiesen sind. Der Horizont, in dem eine Theorie der Erziehung entwickelt werden muß, ist die Frage, wie insgesamt solidarische, nicht destruktive Lebensformen, in denen sich jeder als anerkanntes und anerkennendes Subjekt wiederfinden kann, hergestellt werden können.

Literatur

K. Boehnke/N.Y. Reddy, Kindheit in Armutsgesellschaften, in: M. Markefka/B. Nauck (Hg.), Handbuch der Kindheitsforschung (Neuwied 1993) 177-189.

J.S. Bruner, Wie das Kind sprechen lernt (Bern/Stuttgart/Toronto 1987).

J.S. Coleman, Die asymmetrische Gesellschaft (Weinheim/Basel 1986).

J. Dunn, The Beginnings of Social Understanding (Oxford 1988).

D. Elkind, Ties that Stress: The new family imbalance (Cambridge, Mass./London 1994).

F.X. Kaufmann, Zukunft der Familie (München 1990).

R. Kegan, Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben (München 1986).

L. Krappmann, Kinderkultur als institutionalisierte Entwicklungsaufgabe, in: M. Markefka/B. Nauck (Hg.), Handbuch der Kindheitsforschung (Neuwied 1993) 365-376.

L. Krappmann/U. Peukert (Hg.), Altersgemischte Gruppen in Kindertagesstätten. Reflexionen und Praxisberichte zu einer neuen Betreuungsform (Freiburg i.B. 1995) 1993.

J. Piaget, Psychologie der Intelligenz (Olten/Freiburg i.Br. 1971)

H. Peukert, Die Erziehungswissenschaft der Moderne und die Herausforderungen der Gegenwart, in: Zeitschrift für Pädagogik, 29. Beiheft (Weinheim/Basel 1992) 113-127.

U. Peukert, Identitätsentwicklung, in: J. Zimmer (Hg.), Erziehung in früher Kindheit (Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Bd. 6) (Stuttgart 1985) 326-328.

U. Peukert, Interaktive Kompetenz und Identität (Düsseldorf 1979).

D. Stern, Mutter und Kind. Die erste Beziehung (Stuttgart 1979).

J. Youniss, Soziale Konstruktion und psychische Entwicklung (Frankfurt a.M. 194).

URSULA PEUKERT

geboren 1944, war einige Jahre Lehrerin im Bereich von Grund-, Haupt- und Realschule; studierte Erziehungswissenschaft, Soziologie und Theologie und hat mit einer Arbeit über «Interaktive Kompetenz und Identität. Über den Vorrang des sozialen Lernens im Vorschulalter» (Düsseldorf 1979) promoviert. Nach mehrjähriger Tätigkeit als Wissenschaftliche Assistentin im Arbeitsbereich Vorschulerziehung der Universität Münster ist sie zur Zeit Lehrbeauftragte für Pädagogik der frühen Kindheit an der Universität Hamburg. Anschrift: Innocentiastr. 56, D-20144 Hamburg, BRD.

Georg Sporschill

Kirche als Anwältin der Kinder

«Eure Kleinen, von denen ihr sagtet: zur Beute werden sie! und eure Kinder, die heute noch nichts von Gut und Böse wissen, sie werden in das Land kommen, ihnen gebe ich es» (Dtn 1, 39). Ihretwegen - nicht wegen der Väter oder der großen prophetischen Gestalten, sondern der Kinder wegen - gibt Gott dem Volk Israel die Tora, sein liebendes Wort. Die gegenwärtige Generation ist dazu bestimmt, durch die Wüste zu wandern, Anfechtungen, Belastungen, Ängste und Konflikte durchzustehen. Zwar müssen die Israeliten hören, sie seien alle dazu bestimmt, daß ihre Leichen in der Wüste verbleiben. Sie haben aber diese Verheißung: Ihr Weg war nicht umsonst. Sie haben die Erfahrung gemacht, daß ihr Weg nicht nur weit, sondern auch reich war. Ausgerichtet war er immer auf die nächste Generation, und das heißt: auf die Kinder.

Diese Tradition nimmt Jesus auf, wenn er befiehlt: «Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn ihrer ist das Himmelreich» (Mt 19,14). Die Kinder hat er gesegnet. Den Erwachsenen hat er aufgetragen, von den Kindern zu lernen, zu werden wie sie, weil es anders keinen Zugang zum Reich Gottes gibt. «Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen» (Mt 18,3): Jesus lädt damit nicht ein, kindisch zu werden, sondern vom Kind die Unmittelbarkeit, das Vertrauen, das Begehren, den Lebensmut und die Lebensfreude zu lernen.

Hintergrund für diese Hochschätzung des Kindes ist das hohe Bild vom Menschen, mit dem die Bibel jede Benützung und jeden Mißbrauch des einzelnen Menschen als Verrat am Willen Gottes brandmarkt, der den Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen hat. Gott selbst also entzieht den Menschen der Autorität von Menschen, er selbst ist das einzige Gegenüber. Damit ist die irdische Autorität relativiert und den Regeln Gottes unterworfen. Gott selbst schützt den Menschen, indem er jede Autorität durch seine Autorität ausrichtet. Gott stellt sich auf die Seite der Schwachen und besonders der Kinder. «Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen.» (Lk 1, 51f) Am Kind zeigt sich diese Ausrichtung am deutlichsten, da doch das Kind die Autorität der Eltern und der Gesellschaft braucht, um leben und sich entfalten zu können. Zugleich wird dieses wunderbare Wesen Kind vor der menschlichen Autorität geschützt, weil Gott die Regeln für alle Autorität gibt.

Im Umgang mit dem Kind tritt zutage, ob eine Generation sich bewährt oder ob sie versagt, weil im Kinde die jedem Menschen eigene Schwäche gegenüber Autorität und gesellschaftlichen Systemen offenliegt. Vor diesem Hintergrund sind die folgenden vier Geschichten zu sehen, die meine Begegnungen mit Kindern in Wien und Bukarest zum Inhalt haben.

Am Bahnhof von Bukarest

1991 bin ich im Auftrag der Caritas nach Bukarest gekommen, um ein Projekt für Straßenkinder zu starten[1]. Zuerst bin ich mit meinen Mitarbeitern zum Bahnhof gegangen, wo uns bald Neugierige umringt haben, schmutzige, drogensüchtige, kranke, aggressive junge Gestalten. Es war eine schwierige, unfriedliche, gefährliche Situation, die mir Angst einflößte. Nur weil ich vorher schon zehn

Jahre in einem Haus mit drogensüchtigen und obdachlosen strafentlassenen Jugendlichen gelebt hatte, habe ich standgehalten und bin geblieben, trotz der Aggressionen, die uns die Kinder entgegenbrachten. Diese Aggressionen waren im Grunde ein Test. Sind das Touristen wie die anderen, können wir mit ihnen spielen? Was haben wir von denen zu holen, was wollen sie? Diese Fragen bestimmten das Verhalten der Kleinen.

Dann begannen wir in einer Ruine, einem Haus ohne Fenster und Heizung, ein kleines Heim einzurichten. Wir renovierten es im Winter, und die Kinder haben schnell davon erfahren. Die Kommunikation unter ihresgleichen, das Netzwerk der Straße, hat gut funktioniert. Und sie haben uns Tag und Nacht bedrängt, ja in der Nacht sogar einmal überfallen, weil sie alle in das Haus einziehen wollten - und weil sie die Machtprobe wollten. In unserem Idealismus nahmen wir in unser kleines Haus zunächst dreißig Kinder auf, viel zu viele, um eine Gemeinschaft, eine Ordnung, eine friedliche Atmosphäre zu schaffen. Um die Heimplätze entspann sich ein erbitterter Kampf. Wir haben sie schließlich auf 25 reduziert, was ein schmerzhafter, vom Zufall bestimmter und ungerechter Prozeß war.

Eines Nachmittags stand ich an der Türe, als ein kleiner Bub daherkam. Er reichte mir gerade bis zur Hüfte und sagte ganz bestimmt, fast autoritär: «Ich bleibe da!» Ich war derart überrascht, daß ich ganz vergaß, daß wir gerade erst die Zahl der Kinder reduziert, ja welche weggeschickt hatten, um zu überleben. Der Kleine marschierte ins Haus, ich legte eine Matratze auf, und er schlief sofort ein, ohne mir die Gnade zu gewähren, mit mir zu sprechen. Am nächsten Tag wachte er zunächst auf, trank und aß mißmutig, ehe wir ihm die Fragen stellen konnten, die wir allen unseren Kindern stellen müssen: Hast du Eltern? Wo bist du weggelaufen? Seit wann bist du auf der Straße? Wie heißt du? Er war sehr mürrisch und sagte zum Thema Eltern nur: «Ich habe Eltern, aber die interessieren mich nicht!» Dann brach er das Gespräch ab. Auch in den nächsten Tagen und Wochen, als wir das Gespräch erneut aufzunehmen versuchten, kam von ihm immer wieder der Satz, den ich nie zuvor gehört hatte: «Ich habe Eltern, aber die interessieren mich nicht!» Ich vermutete, er habe gar keine Eltern, da es ihm aber unangenehm sei, dies zuzugeben, ziehe er sich auf diese Art und Weise aus der Affäre.

Der Bub wurde dann in die Gruppe der 25 Kinder aufgenommen und machte den für alle vorgesehenen Prozeß mit, den Versuch, eine Ordnung in das Leben zu bringen, zu Sauberkeit zu erziehen, zu gewissen Zeiten schlafen zu gehen, eine gewisse Kultur beim Essen zu haben, herauszubringen, wieviel er schulisch schon gelernt hatte, denn er konnte noch nicht schreiben und lesen. Und dann der tägliche Unterricht, um ihn darauf vorzubereiten, einmal eine öffentliche Schule zu besuchen. Dieses Hineinfinden in die Gemeinschaft unseres kleinen Heimes dauerte ein ganzes Jahr.

Eine Erzieherin hatte besonderen Anteil an seiner Integration, sie war für ihn Freundin, Schwester und Mutter in einem. Nachdem bereits rund ein Jahr verstrichen war, faßte er sie plötzlich an der Hand und sagte: «Komm mit zum Bahnhof!» Sie war überrascht, denn für gewöhnlich mögen unsere Kinder nicht mehr zum Bahnhof zurück, dorthin, wo sie früher im Drogen-, Prostitutions-, Bettler- und Diebsmilieu Monate oder Jahre dahinvegetiert hatten. Aber er war wieder so bestimmt, wie es seiner Art entsprach. Sie ging mit ihm, und auf dem Bahnhof führte er sie in die Toilette. Dort im Dunkeln kauerte eine Gestalt. Er sagte nur: «Das ist meine Mutter!» Es war ein tränenreiches, rührendes Wiedersehen. Niemand weiß, ob er in diesem Jahr jemals dort gewesen war, aber eines war klar: Ein Jahr lang hat er uns getestet, ein Jahr lang mußten wir das nötige Vertrauen und die Beziehung zu ihm aufbauen, bis er sich uns offenbaren, uns ein Geheimnis schenken konnte: «Das ist meine Mutter.»

Die Mutter lebte als Toilettenfrau zusammen mit ihrer Tochter, also mit der Schwester unseres kleinen Julian, auf dem Bahnhof. Als Entlohnung durften die beiden in einer mit ihren Arm- und Nicht-Habseligkeiten angeräumten Kabine der Toilette übernachten, leben, wo man nicht einmal liegen, sondern nur sitzend schlafen kann. Daß man krank wird oder krank werden muß, um das auszu-

halten, versteht sich von selbst. Seither besuchte Julian regelmäßig seine Mutter. Der Bahnhof ist von unserem Haus nur zehn Minuten zu Fuß entfernt, und der Bub lud Erzieher, Freunde ein, ja er wählte sie aus, mit ihm auf den Bahnhof zu gehen. Es war gleichsam eine große Belohnung, wenn er einem die Beziehung zu seiner Mutter eröffnete.

Eines Tages fand er einen österreichischen Schilling, verknotete ihn fest in ein Taschentuch und sagte zu der Verantwortlichen im Haus: «Ich muß zum österreichischen Botschafter, weil ich eine wichtige Sache mit ihm zu besprechen habe.» Sie sagte: «Das ist nicht sehr einfach» und nahm seine Idee nicht so ganz ernst. Er wurde wütend und bestand auf der Erfüllung seines Wunsches. Als ihm dies nicht gelang, sagte er: «Jetzt sage ich dir wirklich, worum es geht. Ich habe nämlich viel Geld, und das will ich in Österreich auf eine Bank legen. Ich verspreche, ich nehme nur die Zinsen weg, nur so viel, daß ich meine Mutter und meine Schwester ernähren kann, aber das Geld bleibt dort auf der Bank.» Er hat Verantwortung gespürt, daß seine Mutter und seine Schwester es einmal besser haben sollten. Er hat nichts für sich selbst gewollt, er wollte etwas für seine Mutter und seine Schwester.

Ich habe dieses Beispiel dann einmal zu Weihnachten in der Predigt erzählt, und tatsächlich haben mir die Leute anschließend soviel Geld gespendet, daß wir für die Mutter und die Schwester ein Zimmer finden konnten. Sein Plan mit dem Schilling ist also, obwohl wir am Anfang gelacht hatten, in Erfüllung gegangen. Er hat Verantwortung übernommen. Und hat uns so in die Verantwortung, in eine neue Aufgabe hineingenommen. Die Geschichte ging bei uns so weiter, daß er aus unserem Heim von selbst - wir haben es gefördert - weggegangen und im Sinne einer Familienzusammenführung zu Mutter und Schwester gezogen ist (vom Vater wissen wir nichts). Doch bereits nach wenigen Tagen hat er gebeten, wieder ins Heim zu dürfen, denn er habe es bei seiner psychisch angeschlagenen, alkoholkranken Mutter nicht ausgehalten. Wir haben ihn zurück ins Heim genommen, und seither geht er regelmäßig hin, um für seine Familie zu sorgen. Er sieht aus wie ein Zehnjähriger (obwohl er mittlerweile dreizehn ist), aber er ist stark. Er ist wählerisch, wem er das Vertrauen schenkt, er läßt sich Zeit dazu. Er übernimmt Verantwortung und hält sie durch, er übersteht auch Rückschläge. Das ist eine Erfahrung mit einem Kind, das in meinem Einsatz für die Straßenkinder für mich die Führung übernommen hat, uns Wege gezeigt hat.

Kinder übernehmen die Führung

Eine andere Geschichte: Costel war eines der ersten Kinder, die ich in Rumänien kennengelernt hatte. Ich traf ihn am Nordbahnhof, und weil er ziemlich gut Englisch sprach, hatte er meine Sprachbarrieren überwunden. Er erzählte mir, daß er jede Nacht in einem Video-Shop übernachte. Während des Tages bettelte er sich beim Spiel soviel Geld zusammen, daß er dort so lange Filme anschauen konnte, bis er einschlief und so dort übernachten durfte. Auf diese Weise hatte er Englisch gelernt.

Costel hatte ein sehr dunkles Gesicht und war aufgeweckt, ja fast wild. Das hat mir Spaß gemacht, und ich habe ihn in mein Haus aufgenommen. Dort war er allerdings schwierig. Die Erzieher wurden mit ihm nicht fertig. Er wollte sich an keine Ordnung, an keine Regel halten. Immer wieder lief er davon, und ich konnte ihn nicht mehr schützen: Er mußte zurück auf die Straße. Als ich ihn in der Metro-Station, in der er dann wohnte, ja lebte, wieder traf, tat er mir so leid, daß ich ihn wieder mitnahm; es war im Winter, es war kalt, und er sah verhungert aus. Aber einmal war es so weit, daß die Erzieher streikten und erklärten, wenn man ihm alles durchgehen ließe, schafften wir kein Minimum an Hausordnung, könnten wir keine Gemeinschaft und keine Erziehung aufbauen. Also konnte er nicht mehr bleiben. Ich habe ihn dann erst nach einem guten halben Jahr wieder getroffen, und abermals sah er furchtbar aus, fast verhungert, ein ganz dunkles, eingefallenes Gesicht, und er sagte: «Bitte nimm mich in ein Haus auf, ich werde jetzt immer brav sein!» Ich wußte, daß ihm dies unmöglich sein würde, aber er war so treuherzig und

überzeugend, daß ich ihn mitnahm. Er hat mich darin bestärkt, auch die Erzieher wieder für ein Experiment zu gewinnen. Tatsächlich, dieses Mal blieb er bei uns. Es gelang uns sogar, ihn in die Schule zu bringen, ihm das Rauchen zumindest im Haus abzugewöhnen und ihn in den normalen Lebensrhythmus mit den anderen zu integrieren.

Immer wieder wird unser Heim in Bukarest von Leuten aufgesucht, die sich besonders gern mit Costel unterhalten, weil er der einzige ist, der die englische Sprache beherrscht und auch die Gabe hat, sich in den Vordergrund zu stellen. Er wird dann oft gefragt: «Was ist das Ziel deines Lebens?» Daraufhin hat er einmal wie aus der Pistole geschossen geantwortet: «Einmal will ich New York und einmal möchte ich Jesus sehen!» Wir dachten uns alle, vielleicht schafft er es einmal nach New York, aber ob er jemals Jesus sehen wird? Wenige Wochen nach diesem Besuch kam er fein angezogen, auffällig mit blauer Krawatte, die er irgendwo unter den Hilfsgütern gefunden hatte, und wir rügten ihn: «Du bist ein Angeber, jetzt übertreibst du!», hatte er doch schon Schwierigkeiten mit seinen Gleichaltrigen, weil er sich so gerne vordrängte. Er aber sagte: «Warum? Ich trage jetzt die Krawatte, weil ich am Sonntag getauft werde!»

Ich konnte es nicht glauben und ging der Sache nach. Tatsächlich hatte er ohne mein Wissen und das Wissen der Erzieher bei einem Pfarrer Religionsunterricht genommen, um sich auf die Taufe vorzubereiten, weil er Jesuit werden wollte. Deshalb hatte er ganz bewußt eine katholische Pfarrei gesucht, was in Bukarest nicht so leicht zu finden ist. Am großen Tag der Taufe waren wir Gäste, der Pfarrer hielt eine schöne Predigt und sagte: «Du hast nie eine Familie erlebt. Aber jetzt hast du trotzdem eine Familie, eine Gemeinschaft, schau um dich, wir sind deine Familie.» Nach der Taufe geschah etwas Ungewöhnliches: Er, der Aufschneider, der Starke, der Führer, weinte bitterlich. Wir fragten ihn: «Warum weinst Du?» Er sagte in gutem Englisch: «I was standing in front of the living God!» - «Ich bin vor dem lebendigen Gott gestanden!» Ja, er ist Jesus begegnet, vielleicht kommt er auch einmal nach New York, wenn er brav weiterlernt.

Costel nennt sich mit Stolz, und das tun auch die anderen Kinder, «Americanul», das heißt «der Amerikaner», weil er so gut Englisch, genauer Amerikanisch kann, was auch seinen Wunsch begründet, einmal nach New York zu kommen. Inzwischen hat er diesen Wunsch freilich aufgegeben, weil er gehört hat, daß es auch in New York Drogenprobleme und Kriminalität gibt. Das hat seinen Traum von Amerika zerstört. Mittlerweile haben wir in den drei oder vier Jahren, die er bei uns lebt, mit Hilfe der Polizei auch eine Spur zu seiner Mutter gefunden und sind hingefahren. Die Mutter hat ihn angeschaut und nur gesagt: «Ich habe mit diesem Kind nichts zu tun!» Sie hatte Costel als Baby im Krankenhaus zurückgelassen, sie selbst ist arm und fern von ihm. Sie könnte ihn nicht aufnehmen, sie kennt ihn nicht und könnte nie eine Verantwortung übernehmen. Das war der Anfang und das Ende seiner Familiengeschichte.

Beziehung als Brot des Lebens

Nach vier Jahren Einsatz in Rumänien haben wir für die Straßenkinder ein Dorf gebaut, führen ein kleines Sozialzentrum am Bahnhof in Bukarest und ein paar Heime in der Stadt, wo es überall kleine Gemeinschaften gibt, in denen Kinder und Jugendliche etwas von dem erleben und bekommen sollen, was unsereins in der Familie erlebt hat. Natürlich - wir haben Platz für etwa 150 Kinder - ist das ein Tropfen auf den heißen Stein. Immer noch passiert es mir und meinen MitarbeiterInnen jeden Tag, daß uns Kinder nachlaufen, unsere Hand erfassen und betteln: «Ich möchte bei euch wohnen, ich möchte auf die Farm für die Kinder kommen.» Und wir müssen nein sagen, sie mit einem Kaugummi abspeisen. Das sind schwierige Situationen. Haben wir den Kindern, denen wir kein Haus, kein Bett anbieten können, nichts zu geben? Wenn wir schon nicht mehr tun können, gehen wir in kleinen Gruppen jeden Tag zu einer bestimmten Uhrzeit an eine Metro-Station an einem Platz im Bahnhof, um den Kindern einen Apfel, ein Brot zu bringen.

In Wirklichkeit aber bringen wir ihnen et-

was ganz anderes und erwarten auch sie etwas ganz anderes: die Familie, die Beziehung. Das merkt man daran, daß sie wütend sind, wenn man sich verspätet, und daß sie einen wild umarmen. Die Beziehung ist das Wichtigste. Aufgefallen ist mir das beispielsweise in der Nacht, als ich im Spätherbst Kinder barfuß am Bahnhof traf und sie scherzhaft fragte: «Was soll ich euch bringen?» – in der Erwartung, sie wünschten sich Schuhe. Sie aber sagten: «Nein, bring uns einen Ball zum spielen!» Sie möchten spielen, sie möchten Beziehung, sie möchten Menschen, bei denen sie Kinder sein und sich freuen dürfen und nicht verzweckt sind. Ich mache diesen Kindern, die ich nicht mitnehmen kann, gern ein Kreuzzeichen auf die Stirn und spüre, wie gern sie das haben, wie geborgen sie sich dann fühlen, obwohl sie zurückgelassen werden. Es geschieht inzwischen oft, daß dann selbstbewußt auch sie mir ein Kreuzzeichen auf die Stirn machen, gleichsam als Gegengeschenk, und einmal hat ein Mädchen mir ins Ohr geflüstert: «Ich bete für dich!» Dieses Erlebnis des Spieles und des Zeichens und des Religiösen setzt sich fort in unseren kleinen Häusern für die Kinder, wo sie etwa darüber streiten, ob man das Kreuzzeichen von links nach rechts oder von rechts nach links macht, also nach dem lateinischen oder griechischen Ritus, und wo sie nichts so sehr anspricht wie ein Lied, besonders ein religiöses Lied oder ein Gebet. Sie zeigen eine Offenheit und einen Hunger und eine Bereitschaft zum Glauben, wie ich sie aus der westlichen Wohlstandsgesellschaft viel weniger kenne. Ich schließe daraus, daß bei aller materiellen Not, die sich lindern läßt, die Hauptaufgabe darin besteht, die kulturelle, die geistliche, die religiöse, die familiäre Not zu lindern und das Bedürfnis nach Bindung zu befriedigen, den Kindern (und das verbindet zwischen Ost und West, zwischen Wohlstands- und Armutsgesellschaft) eine innere Heimat zu geben, die wir ihnen durch die Religion und durch die Kultur, durch die Zeichen und durch die Familie und unsere Beziehung schenken können.

Dabei spielt das Materielle eine notwendige, aber ambivalente Rolle. Es ist notwendig, weil sonst die Beziehungen schwierig werden, weil ein Kind nicht aufgenommen und geheilt werden kann, wenn es kein Haus, kein Bett, keine Wärme hat. Gefährlich hingegen ist es, wenn es das Spirituelle ersetzt. Es ist immer mißverständlich, weil es oft die tiefere Sehnsucht verdeckt und die armen Kinder immer noch ärmer macht, indem sie plötzlich in Hilfsgütern schwimmen, mit denen sie nicht umgehen können, wodurch ihre Verwahrlosung, ihre menschliche Verwahrlosung erst recht beginnt. Das Materielle ist gefährlich, weil man mit ihm erst umgehen lernen muß, und weil wir selbst verstehen müssen, daß es nur die Voraussetzung für das ist, was die Kinder von uns wirklich wollen: die Beziehung, die Geborgenheit, die Heimat, den Sinn des Lebens, die Religion. Diese Aufgabe und diese letzte Zielsetzung nie aus dem Auge zu verlieren, kritisch zu bleiben, dürfte die eigentliche Aufgabe der Kirche sein, eine Aufgabe, die ihr keine staatliche, auch keine internationale Organisation abnehmen kann.

Die Kinder, von denen ich jetzt erzählt habe, werden in Rumänien oft «Niemandskinder» genannt. Positiv gesagt heißt das, unsere Aufgabe und die Aufgabe der Kirche ist es, jemandem einen Vater, eine Mutter, eine Schwester, einen Bruder zu geben; und das ist mehr als das Materielle.

Den «Niemandskindern» der Armutsgesellschaft entsprechen die «Schlüsselkinder» der Wohlstandsgesellschaft. Mit einer Gruppe von Helfern habe ich vor einem Jahr den Aufbau einer Pfarrei am Stadtrand von Wien übernommen. Diese Pfarrei entstand innerhalb von zwei Jahren. Auf der grünen Wiese wurden und werden Wohnungen für 15.000 Menschen gebaut. Das Bestimmende in dieser Pfarrgemeinde sind die Kinder, weil hier fast nur junge Paare wohnen, die eben Kinder haben. Viele Eltern sind Ausländer, die in Wien vor allem in pflegerischen Berufen tätig sind und deshalb eine Gemeindewohnung bekommen. Plötzlich tauchen ihre Kinder im Gottesdienst auf. Unlängst saßen zwei Mädchen in der ersten Reihe, und ich habe sie gefragt (es war an Pfingsten) «Welche Sprache könnt ihr?», weil ihre Gesichtsfarbe schon gezeigt hat, daß sie nicht nur Deutsch sprechen. Die eine sagte «Ich kann Philippinisch», und die andere «Hindi» – das waren ihre Worte, und ich habe sie dann vor der versam-

melten Gemeinde gefragt: «Wie habt ihr die Kirche gefunden? Warum seid ihr da?» Sie antworteten: «Die Türe war offen, und da sind wir einfach hineingegangen!» Darüber habe ich mich gefreut, und ich habe diese Freude auch ausgedrückt, die ganze Gemeinde hat die Kinder spüren lassen, wie sie glücklich war über sie. Seither kommen sie regelmäßig.

Ähnliche Geschichten erleben wir jetzt jeden Tag. Die Kinder fahren mit dem Fahrrad oder Skateboard vor der Kirchentüre, weil dort ein schöner Platz ist und man auf den Stufen allerhand Kunststücke aufführen kann. Wir sprechen mit ihnen, spielen mit ihnen und fragen sie auch, ob sie nicht im Gottesdienst eine Rolle übernehmen wollen. Wir haben das Ministrieren anzubieten. Dieses Angebot macht Furore. Am Sonntag müssen wir die Zahl der Ministrantinnen und Ministranten auf zwölf beschränken. Aber auch werktags kommen viele, um zu ministrieren. Und unsere Arbeit beginnt damit, ihnen zu zeigen, wie man das macht. Es ist ihr Ehrgeiz, es richtig zu machen, die Kniebeuge und alles andere im Gottesdienst. Seither kommen jeden Tag neue Kinder hinzu und mit ihnen auch Eltern, die dann in die Kirche aufgenommen, getauft werden wollen.

Wohnen in der Kirche

Der wichtigste Punkt ist, daß die Kinder, für die die Eltern aus wirtschaftlichen oder beruflichen Gründen oft wenig Zeit haben, eine Geborgenheit, eine Familie und mehr noch eine Aufgabe suchen. Sie möchten ministrieren, dienen, eine Rolle in der Welt übernehmen und auch Gott gegenüber eine Rolle haben, ihm dienen. Die Hingabe und Frömmigkeit, mit der sie es machen, erlaubt keinen Zweifel an dieser Sehnsucht des Menschen, die an unseren Kindern so offenkundig ist. Das Geheimnis besteht darin, eine Aufgabe zu haben, im Gotteslob, im Dienst an den Menschen und an der Gemeinschaft, durch das Wohnen dürfen in der Kirche, die offen ist, die keine Kanzlei- und Sperrstunden kennt, wie eine Familie, in der die Mutter auch keine Dienstzeiten hat und keine Sperrstunden, auch wenn sie Rücksicht fordern muß und Grenzen hat, aber nicht in Form von Büro- und Sperrstunden. Es ist dieses Wohnen in der Kirche, die immer und für alle offen ist, was unsere Kinder suchen und finden.

Und die erwachsenen Kinder?

Bevor ich mit Kindern zu tun hatte, waren mir Obdachlose, alte und jüngere Menschen, die durch Kriminalität, Krankheit, Alkoholismus, Drogenprobleme auf der Straße gelandet waren, anvertraut. Ich habe dort meine besten und persönlichsten Freunde gefunden. Sie waren alle krank, schwierig, unansehnlich. Sie sahen kräftig und für die Normal-Bürger meistens auch angsterregend aus. Trotzdem muß ich sagen, sie waren wie Kinder. Sie haben die Beziehung, die Freundschaft gesucht, den Sinn im Leben, das Gefühl, die Zärtlichkeit, und die Gewalttätigkeit war nur eine Schutzmaßnahme, um diese eigentliche Sehnsucht nicht zeigen zu müssen. Diese Kinder sind die schwierigsten, denen ich begegnet bin, weil sie auf den ersten Blick kein Mitleid erregen. Sie sind arm und einsam, aber schutzbedürftig. Die Kirche darf für sie Anwältin sein; in ihnen kann sie die Gegenwart Jesu wahrmachen und auch denen schenken, die mehr Glück haben im Leben. Was die Kinder in Ost und West, die großen und die kleinen, suchen und ersehnen, läßt sich mit ihren Worten wohl so zusammenfassen: «Was ich suche, ist eine Rolle, ist Schutz, Geborgenheit, Würde, weil Gott mich so geschaffen und den Weg bis heute geführt hat.»

Kirche ist die Anwältin der Kinder. Das gilt für die Situation in Ost und West gleichermaßen, auch wenn die Herausforderungen in armen und bedrohten Ländern andere sind als in reichen und gesicherten. Die Kirche ist sich dessen bewußt, daß die sogenannte Aqueda, die «Bindung» Isaaks, ein Symbol ist für ihre Aufgabe. Isaak mußte von Abraham gebunden werden, um zum Ausdruck zu bringen, daß der Stammvater alles, auch das geliebte Kind, noch dazu das Kind der Verheißung, das ihm als einziges gegen jede Erwartung im Alter von hundert Jahren geschenkt worden war, zu opfern hat. Abraham

hat kein Recht, darüber zu verfügen. Der über Isaak Verfügende ist Gott allein. Und dieser Gott schickt seinen Boten mit der Nachricht: Kinder dürfen nicht Opfer sein; das Symbol, daß sie Gott gehören, soll die Liturgie prägen.

Zur Zeit Jesu wurde das Volk Israel vom heidnischen Römerreich der Aufsässigkeit und Dummheit verdächtigt, weil es der nach römischem Recht geltenden Macht der Erwachsenen über die Kinder widersprach. Die Kinder im römischen Weltreich hatten keine Rechte. Die Familie entschied, ob abgetrieben, ob ein Geborenes aufgezogen oder ausgesetzt wurde. Von römischen Dichtern und Schriftstellern wie Vergil und Tacitus wurden die Juden verspottet, weil sie (wie sie meinten, aus Gründen des Wachstums ihres Volkes) alle Kinder aufzogen, statt als Erwachsene zu entscheiden, ob die Kinder politisch, wirtschaftlich und familiär nützlich und wichtig sind. Im Volk Israel, in dem Jesus seine Beziehung zwischen Erwachsenen und Kindern erfahren und erlernt hat, ist schon zur Zeit Jesu das Chanukkafest, das Lichterfest zur Wintersonnenwende (interessanterweise mit einer Parallele zum christlichen Weihnachtsfest, in dem es auch um die Würde des Kindes geht, um die Würde Jesu, des Neugeborenen in Betlehem in der Krippe) ein Fest, bei dem die Würde und Unantastbarkeit der Kinder verteidigt wurde.

Die Rolle der Kinder ist bis heute gleich geblieben. Sie sind den Mächtigen ausgesetzt, aber auch Indikatoren für Recht und Unrecht, für Qualität oder Versagen eines gesellschaftlichen Systems. Mag die Wirtschaft noch so mächtg werden, der Kinder wird sie nicht habhaft. Das ist unsere Erfahrung sowohl in Rumänien als auch im Neubaugebiet von Wien.

[1] Rumänien ist in den Jahren seit der Öffnung für seine Straßenkinder berühmt oder berüchtigt geworden. Die Rumänen leiden darunter, es kränkt sie, verständlicherweise, denn würde man über Österreich nur von den Drogensüchtigen vom Karlsplatz und über Deutschland nur von den Kindern vom Bahnhof Zoo reden, dann würde man uns auch nicht gerecht werden. Auf der anderen Seite liegt für Rumänien in dieser traurigen Berühmtheit vielleicht eine große Chance, denn wenn es dem Land mit Hilfe von uns, die wir aus dem Ausland kommen und dort Aufnahme gefunden haben, gelingt, dieses Problem zu bewältigen, dann bin ich sicher, daß damit der Exodus, der Weg in die Freiheit, garantiert ist. Das Schicksal der «Niemandskinder» ist ein verläßliches Kriterium für den Weg Rumäniens in die Zukunft. Die vielen bessergestellten lernbegierigen, aufbruchsbereiten Kinder in Rumänien, denen ich begegnet bin, müssen wir mitsehen, auch wenn sie unsere Gefühle weniger ansprechen. Durch meine Arbeit mit den Straßenkindern und durch die Jahre, die ich in Rumänien verbringen konnte, habe ich Kinder und Jugendliche erlebt, die ich im reichen Westen nicht mehr gefunden habe. Es gibt eine sensible, wache, aufbruchsbereite Jugend, die eine Elite und führend sein wird, wenn sie dafür, vielleicht von uns, aus dem Westen, ein wenig Hilfe bekommt.

GEORG SPORSCHILL

geb. 1946 in Feldkirch, Österreich. 1964–1972 Studium der Theologie, Psychologie und Pädagogik in Innsbruck und Paris (Mag. theol., Dr. phil.), 1976 Eintritt in den Jesuitenorden, 1978 Priesterweihe, 1977–1988 Redakteur der Zeitschrift «Entschluß». Seit 1982 in der Sozialarbeit für Obdachlose in Wien und seit 1991 in Bukarest tätig. Aufbau mehrerer Projekte für Obdachlose in Wien und eines Projektes für Straßenkinder in Rumänien. Seit 1995 Aufbau einer Gemeinde in einem Neubauviertel am Stadtrand von Wien. Gründung der Scha'ul-Schule, einer religiös-sozialen Gemeinschaft. Anschrift: Holetschekgasse 6A, A-1210 Wien, Österreich.

Norbert Mette

Mit Kindern leben und glauben lernen

Kinder - Objekte oder Subjekte in der (religiösen) Erziehung?

«Haben Hunde im Himmel Flügel?» - «Jesus hieß mit Nachnamen Gott.» - Wenn Erwachsene solche und ähnliche Äußerungen aus Kindesmund anführen, die durchaus typisch sind für kindliches Denken und kindliche Vorstellungen über religiöse Dinge[1], ist das nicht selten mit vielerlei Nebentönen verbunden. Sie reichen vom Erstaunen darüber, wie konkret und einfallsreich die Kinder ihre Bilder von Gott und den Engeln, von Himmel und Erde usw. ausmalen, bis hin zu einem gewissen Amüsement über die Naivität, die darin zum Ausdruck kommt. Wirklich ernst genommen werden solche Äußerungen meist jedoch nicht. Denn - so das verbreitete Vorurteil - Kinder können mit solchen Fragen eigentlich noch nichts anfangen; sie repetieren bloß auf ihre Weise, was sie bei den Erwachsenen aufgeschnappt haben.

Umso weniger können Erwachsene damit umgehen, wenn (ihre) Kinder sie ernsthaft mit religiösen Fragen konfrontieren - zumal wenn es sich beispielsweise um Eltern handelt, die ihre Kinder nach Möglichkeit «religionslos» aufwachsen lassen wollen, weil sie selbst vielleicht schlechte Erinnerungen an ihre eigene religiöse Sozialisation haben oder aus welchen Gründen auch immer, und nun von ihren eigenen Kindern dieses ihr Vorhaben nachhaltig in Frage gestellt sehen. Sie müssen plötzlich auf die Fragen und Meinungen der Kinder reagieren, aber wissen nicht, wie. Mit einem Male müssen sie sich selbst überhaupt erst mehr Klarheit verschaffen über Fragen und Dinge in einem Bereich, den sie bis dahin weitgehend aus ihrem Leben verdrängt hatten[2].

Die «Religion des Kindes» (F. Schweitzer) - so zeigen diese beiden Beispiele - ist offensichtlich eine spannungsreiche Angelegenheit: Auf der einen Seite wird sie bis heute kaum von den Erwachsenen wirklich ernst genommen, sondern als naiv abgetan. Daß Kinder «richtig» religiös werden, dazu müssen sie erst noch erzogen werden, lautet dann die Konsequenz. Auf der anderen Seite zeigen sich Kinder in der Lage, sich selbst und Erwachsene in Fragen zu verwickeln, die alles andere als «kinderleicht» sind und denen man sich darum nicht einfach entziehen kann. Sind es hier nicht auf einmal umgekehrt die Kinder, die die Erwachsenen religiös zu «erziehen» beginnen?

Wie weitgehend in der Pädagogik insgesamt, so dominierte und dominiert in der Religionspädagogik eine Auffassung von Erziehung, gemäß der die Erwachsenen es sind, die die Heranwachsenden mit den Kenntnissen und Fähigkeiten vertraut zu machen haben, die sie benötigen, um sich als Erwachsene in der Gesellschaft orientieren und handeln zu können. Gerade für den Bereich der religiösen Erziehung war und ist zum Teil noch diese Vorstellung umso tiefer verankert, als sie als ein Tradierungsprozeß von geoffenbarten Wahrheiten angesehen wurde und wird, zu denen die jeweils neue Generation nur hingeführt werden kann und in denen sie unterwiesen werden muß.

Wie die vorhergehenden Beiträge in diesem Heft aufgezeigt haben, halten sowohl die aus den vorliegenden Einsichten zur Entwicklung von Kindern resultierenden pädagogischen Überlegungen als auch anthropologisch-theologische Reflexionen zum Kindsein dazu an, solche Auffassungen grundlegend zu revidieren. Kinder können nicht länger gewissermaßen als defizitäre menschliche Wesen angesehen werden, die überhaupt erst zu einer vollwertigen Persönlichkeit hin erzogen werden müssen. Sie sind vielmehr von Anfang an an der «Konstruktion der Wirklichkeit» aktiv beteiligt. «Die neuere Forschung stellt uns das Kind als ein Wesen vor, das aktiv und kreativ bemüht ist, gemeinsam mit anderen Sinn herzustellen, das deshalb von sich aus auf Gegenseitigkeit und dauerhafte Kommunikation aus ist und darin investieren will.»[3] Erziehung ist

demzufolge als ein sozialer, interaktiver Vorgang zu bestimmen, an dem beide, Erwachsene und Kinder, beteiligt sind und in dem der «Aufbau einer sinnvollen Welt gemeinsam geteilter Bedeutungen» (U. Peukert) erfolgt.

Wie sehr die Erziehenden in dieses Bemühen, den Kindern den für die Ausbildung ihrer Fähigkeiten notwendigen «Spielraum» zu eröffnen, selbst involviert sind, hat U. Peukert mit Hinweis auf die Spannung, in der sie als Erwachsene stecken, wie folgt aufgezeigt: «Einerseits geht es darum, das Kind in seiner Eigentätigkeit und damit von Anfang an als Person im eigenen Recht anzuerkennen (H. Stierlin). Andererseits muß der Erwachsene auch immer wieder stellvertretend für das Kind und vorgreifend auf seine künftige Entwicklung handeln und steht dann in der Gefahr, das Kind entweder nach eigenen unerfüllten Wünschen und Projektionen zu manipulieren oder es unmittelbar dem Druck gesellschaftlicher Erwartungen auszusetzen.»[4] Jede und jeder, die sich auf diese Weise auf Kinder einzulassen bemüht haben, wissen darum, daß sie aus dieser Begegnung anders hervorgehen, als wie sie sie begonnen haben, daß auch ihre eigene Identität also eine nachhaltige Weiterentwicklung erfährt. In der Redewendung, daß Kinder Erwachsene «erziehen», steckt somit ein größerer Wahrheitsgehalt, als gemeinhin damit verbunden wird. Und dies gilt auch - und nicht zuletzt - in religiöser Hinsicht.

Denn soviel läßt sich diesen Überlegungen bereits entnehmen: Jedem Erziehungsprozeß, der die Heranwachsenden zu ihrer Freiheit freisetzen und sie nicht auf Vorgegebenes determinieren will, wohnt eine im weitesten Sinne religiöse Dimension inne, insofern unweigerlich Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Welt aufgeworfen werden[5]. Hier ist darum auch der Bereich, wo bereits religiöse Erziehung anzusetzen hätte, nämlich indem sie dazu verhilft, daß solche Fragen zugelassen werden, ohne sofort dann schon Antworten finden zu müssen, ja daß vorab jene Erfahrungen im Umgang miteinander und bei der Konstruktion der Wirklichkeit ermöglicht werden, die die Fragen nach Sinn und Bedeutung aufkommen lassen.

Welche vorrangigen Ziele und Aufgaben sich von daher für religionspädagogisches Handeln sowohl mit Blick auf die Erwachsenen als auch mit Blick auf die Kinder ergeben, sei im folgenden zu umreißen versucht. Aus Platzgründen muß das - exemplarisch - auf die Phase des Kleinkindalters bzw. der Elementarerziehung konzentriert werden[6].

Die Herausforderung der Erwachsenen

Probleme mit der religiösen Erziehung haben nicht so sehr die Kinder - im Gegenteil, sie sind in dieser Hinsicht sehr empfänglich -, sondern viel eher die Erwachsenen. Denn Religion oder Glaube können bekanntlich nicht so wie Schreiben oder Rechnen beigebracht werden. Wer hier den Kindern etwas vermitteln will, ist selbst darin verstrickt, steht selbst vor der Frage, wie er oder sie es mit der Religion halten. Die Kinder spüren sehr schnell, wenn die Erwachsenen ihnen etwas sagen, wozu sie nicht stehen. Wenn sie etwa auf ihre Frage, wo Gott sei, mit der banalen Antwort abgespeist werden, er sei überall, merken sie, daß für die Erwachsenen diese Frage offensichtlich keine Frage ist oder aber sie mit aller Macht verdrängt wird.

Anders gewendet bedeutet das, daß zuerst Erwachsene dazu gebracht und befähigt werden müssen, daß sie sich mit sich selbst auseinandersetzen und sich ihrer eigenen Einstellungen und Haltungen vergewissern. Hilfreich ist darum eine entsprechende Elternarbeit und eine Weiterbildung der Erzieherinnen und Erzieher, und zwar so, daß sie nicht «von außen» belehrt werden, sondern daß sie offen ihre Fragen und Zweifel, Ängste und Hoffnungen etc. untereinander austauschen können. Nicht was Religion, was Glaube ist, ist das Thema, sondern wie sie - in der eigenen Biographie - erlebt worden sind und werden. Erst wenn beispielsweise offen darüber gesprochen werden konnte, wie sehr rückblickend gesehen die Religion, die in der Kindheit und Jugend vermittelt worden ist, als einengend und entfremdend empfunden worden ist, so daß man oder frau sie hinter sich lassen mußte, um wirklich leben zu können, kann möglicherweise ein neuer Zugang zur Religion bzw. zum Glauben gefun-

den werden, können überhaupt erst andere Erfahrungen in diesem Bereich vernommen werden.

Diese könnten sich dann etwa an folgendem entzünden: Kinder in die Welt zu setzen und aufzuziehen, konfrontiert mit der Frage, wozu das gut ist. Die Antwort darauf muß - so hat es M.J. Langeveld einmal formuliert - mit dem Risiko des Endgültigen gegeben werden. Doch wie ist das möglich - zumal in einer Epoche, in der die Zukunft so ungewiß und risikohaft erlebt wird wie gegenwärtig? Doch nicht nur die Zukunft steht in Frage. Was ist, so müssen sich dabei die Erwachsenen auch fragen lassen, mir so wichtig und so viel wert, daß ich es unbedingt auch der nächsten Generation für ihr Leben mitgeben möchte?

Natürlich stellen sich im Erziehungsalltag viel vordergründigere Probleme ein, die gelöst werden müssen, als solche tiefschürfenden Fragen. Aber dennoch wirkt es sich auch bis in diesen normalen Alltag hinein aus, ob und wie auch mit solchen Fragen umgegangen wird, ob sie überhaupt zugelassen oder ob sie ständig verdrängt werden, ob man mit ihnen ringt oder sich gleichgültig ihnen gegenüber verhält. Es sind gewissermaßen die eigenen «Lebensdogmen», die hier zur Debatte stehen: Woraufhin erziehe ich mein Kind und wie gehe ich mit ihm um? Das Beste für das Kind zu wollen - was heißt das? Es zu verwöhnen oder ihm Verzicht zuzumuten? Und wie geht man als Erwachsener selbst mit Konsum und Askese um?

Wenn man oder frau sich dann klar macht, daß mit der Frage nach dem Unbedingten letztlich eine religiöse Ebene angesprochen ist, kann vielleicht deutlich werden, daß die religiöse Erziehung nicht einen aparten Sektor im Umgang mit Kindern ausmacht, wie sie vielfach angesehen wird, sondern die Grundfragen von Erziehung - verstanden als einer Ermöglichung von gemeinsamem Leben auf Zukunft hin - berührt. Und da über diese Grundfragen im praktischen pädagogischen Alltag immer schon entschieden ist, ist es um so wichtiger, daß man und frau sich wenigstens gelegentlich ausdrücklich mit ihnen auseinandersetzen. Hier hat sich dann zu bewähren, ob und inwiefern von den religiösen Traditionen hilfreiche Anregungen und Perspektiven bezogen werden können, und sei es in der Weise, daß sie manche Selbstverständlichkeiten in Frage stellen oder sich ihnen widersetzen und dazu herausfordern. Daß der Umgang mit Kindern es ist, in dem solche Fragen besonders bedrängend werden können und möglicherweise neu zu entscheiden sind, läßt die Zuversicht des Evangeliums konkret werden, daß sie für uns Erwachsene zu Kündern der Gottesherrschaft werden können.

Entwicklungsschritte des Lebens - und des Glaubens

Oft genug hat Religion in der Erziehung dazu herhalten müssen, die elementaren Bedürfnisse der Kinder zu beschneiden und ihre Affekte und Motivationen zurechtzustutzen, um sie in die von den Erwachsenen gewünschten Bahnen des Verhaltens und Denkens zu bringen. Nicht zufällig findet sich bei religiös erzogenen Menschen vielfach eine Unfähigkeit zu spontanen Gefühlsregungen; sie sind sehr früh schon auf eine gemäßigte und ausgewogene Gefühlslage eingestimmt. Demgegenüber bringen Kinder geradezu ein «natürliches» Verständnis für Gott als den Geber und Schöpfer mit, der die Menschen mit der Weiterführung seines Werkes betraut hat. Wer jedoch nie seine schöpferischen Kräfte hat erproben dürfen, dürfte kaum einen existentiellen Zugang zu dieser Glaubensaussage finden.

Dieses Beispiel zeigt stellvertretend für die verschiedenen Erfahrungsbereiche, in denen das Kind lebt, worauf es bei einer religiösen Erziehung in den ersten Lebensjahren vor allem ankommt: den Kindern den Raum zur Verfügung zu stellen, der ihren Entwicklungsbedürfnissen Rechnung trägt - in dem sie ihre geistigen und emotionalen Fähigkeiten entfalten können, in dem sie ihrem Drang nachkommen können, ihre Umwelt zu entdecken und sich anderen Menschen zuzuwenden. Außer diesem Raum muß es natürlich Menschen geben, mit denen die Kinder «ihre Erlebnisse durchsprechen können, denen sie ihre Ängste und Sorgen anzuvertrauen wagen und die ihre individuellen Fortschritte im Erkennen und Fühlen anerkennen»[7]. Nur in einem solchen Umgang mit Kindern, der ihre

Neugier zum Zuge kommen läßt, der ihnen Zuversicht gibt, sich mit ihren Fragen nach dem Woher und Wohin aller Dinge an die Erwachsenen wenden zu können und in ihrem Anliegen verstanden zu werden, kann ein Gespür dafür entwickelt werden, was für ein Kind in dieser frühen Altersstufe Religion bedeuten kann.

Das beginnt bei scheinbaren Kleinigkeiten, die jedoch für die Kinder große Entwicklungsschritte darstellen und ihnen darüber hinaus von den Erwachsenen nicht immer leicht gemacht werden. Ein entscheidender Schritt für ihre Ich-Entwicklung besteht z.B. darin, daß sie Neinsagen lernen als Voraussetzung dafür, überhaupt Jasagen zu können. Gerade dieses Nein kann, wenn es zugelassen wird, kreative Kräfte freisetzen, weil es zu Unterscheidungen nötigt, nicht einfach akzeptiert, daß etwas so ist, wie es ist, sondern Widerspruch und gegebenenfalls Widerstand anmeldet. Ein weiterer Schritt in der Genese einer autonomen Ich-Instanz ist die Fähigkeit, «Ich» sagen zu können, ein Ich, das über einen eigenen Willen verfügt und von anderen unterschieden ist. Diese Entwicklungsschritte verlaufen alles andere als geradlinig; das Kind wird dabei von ambivalenten Gefühlen und Konflikten hin- und hergerissen: Es schwankt zwischen Allmachtsphantasien und Ohnmachtserlebnissen, zwischen Hilflosigkeit und Demonstration der Unabhängigkeit, zwischen Identifikation mit seinen Bezugspersonen und Aggressionen, zwischen Liebe und Haß. Es empfindet Angst in allen Intensitätsgraden - Angst ums Überleben und vor Verlusten. Selbständig zu werden und dennoch zu den anderen gute, vertrauensvolle Beziehungen haben zu können, erweist sich als eine höchst widersprüchliche und dennoch lebensnotwendige Aufgabe.

Bei all dem gilt, daß die Vorstellungen gerade der Kleinkinder, ihr Denken, weitgehend an den praktischen Vollzug gebunden, eine «Logik des Tuns» ist. Und doch geht diese ihre Logik nicht im Tun auf. Kindliches Handeln ist nämlich keineswegs nur instrumentelles, sondern wesentlich kommunikatives Handeln. Das heißt, es ist auf Verständigung mit seiner Umwelt gerichtet, nicht auf ihre Eroberung. Im Spiel findet das seinen paradigmatischen Ausdruck. Von daher erklärt es sich, daß die Bedeutung des Handelns für das Kind nicht in diesem Handeln - etwa wenn ein Ziel erreicht ist - aufgeht, sondern tiefer reicht. «Jeder Begriff, jeder Satz, aber auch die nicht-verbalen Ausdruckselemente, Mienenspiel und Gesten, ja sogar ganze Gesprächssituationen, die das Kind erlebt, wie der Familientisch, das Zähneputzen, die Verabschiedung des Vaters (sc. und/oder der Mutter, NM), die Trennung von Vater und Mutter an der Tür des Kindergartens, das Gute-Nacht-Sagen, bekommen neben dem sachlichen, jedermann zugänglichen Gehalt einen weiteren Inhalt, der ihnen einen besonderen Charakter verleiht. Er umfaßt sowohl zusätzliche kognitive Bedeutungen als auch emotionale Stimmungslagen, Zu- und Abneigungen, und bindet diese Ausdrucksformen und kommunikativen Szenen an bestimmte Beziehungen zwischen Personen.»[8] So entstehen die elementaren Symbole, die die ganze weitere Entwicklung begleiten, sie unterstützen, aber auch, wenn sie von schlechten Erfahrungen ihren Ausgang genommen haben, sie behindern können.

Aufgaben einer expliziten religiösen Erziehung im Kleinkindalter

Welche Aufgaben stellen sich für eine explizite religiöse Erziehung in dieser Altersstufe? Den folgenden Hinweisen sei ein Zitat von Hartmut von Hentig vorausgeschickt, das das gerade Gesagte aufnimmt und für unsere Fragestellung weiterführt: «Kinder sind unbefangen. Sie sind überzeugt, daß sie können, was sie wollen. Sie malen Ihnen ein Schlachtschiff, die Großmutter im Bauch des Wolfes, den Gott im brennenden Busch. Die Zweifel, die Verzagtheit, das Mißtrauen, die zur erwachsenen Lebens-Klugheit gehören, fehlen ihnen. Sie glauben nicht nur: ihr Leben ist ein einziges Glauben.»[9]

1. Die elementare Erfahrung unbedingten Angenommen- und Erwünscht-Seins zukommen lassen

Es ist bemerkenswert, wie sehr das in den Religionen, gerade auch im Christentum,

überlieferte Wissen an den Grunderfahrungen und -konflikten der frühen Kindheit anknüpft und diese in vielen ihrer Symbole aufbewahrt und zum Ausdruck bringt. Insofern ist von diesen Erfahrungen und Konflikten her bereits der Glaube tangiert. Das gilt insbesondere für die für die weiteren Entwicklungskrisen grundlegende Erfahrung, unbedingt angenommen und erwünscht zu sein. Wo diese Erfahrungen des absoluten Bejaht- und Geliebtseins praktisch vermittelt werden, vollzieht sich bereits Glaube in elementarer Weise, bildet diese Erfahrung doch seinen Kern. Auf dieser Basis kann dann eine entwicklungsgerechte Deutung dieser Praxis, eine Explikation des Glaubens an Gott als den tragenden Grund allen Seins angeboten und vermittelt werden, können mittels der überlieferten Symbole und Erzählungen die frühkindlichen verheißungsvollen Interaktionserfahrungen in eschatologische Hoffnungen über die Kindheit hinaus verwandelt werden.

Hier hat dann das Erzählen von biblischen Geschichten seinen Ort, wenn es den Kindern ermöglicht wird, in ihnen auch sich selbst zu entdecken. Oder auch das Beten wird für die Kinder zu einem mitvollziehbaren und wichtigen Ritual, wenn darin die Erlebnisse des Tages hineingenommen werden und so das Leben elementar - mit seinen Ängsten, Freuden und Konflikten - vor Gott - im Loben und Bitten, Danken und Klagen - ausgesprochen werden kann.

2. Ein Gespür für die Vieldimensionalität der Wirklichkeit entwickeln

Eine gerade für kleine Kinder typische Eigenart ist, daß sie sich völlig in sich selbst hinein, in das, was sie gerade tun, z.B. spielen oder etwas anschauen, versenken können. Viel hängt für ihre Entwicklung - auch für ihre religiöse Entwicklung - davon ab, ob ihnen die Zeit gelassen wird und entsprechende Anregungen gegeben werden, um mit dem «dritten Auge» (H. Halbfas) sehen zu lernen. Auf diese Weise lernen sie, nicht nur das Gegebene als das Wirkliche zu nehmen, sondern ein Gespür für seine Vieldimensionalität zu bekommen und auch den Träumen und Sehnsüchten ihr Recht zuzuerkennen. Das Anregen von Phantasien und die Ermutigung zu eigener Kreativität sind grundlegende Dimensionen auch religiöser Erziehung; heben sie doch darauf ab, sich nicht mit dem bloßen Rezipieren und Konsumieren von anderweitig Angebotenem zufriedenzugeben, sondern selbst etwas - gerade auch Neues - aus dem zu machen, was da ist.

3. Gerechtigkeit lernen

Es ist eine häufig antreffbare verhängnisvolle Verkürzung der religiösen Erziehung, wenn sie von klein an zwar zum «Beten» anhält, aber das «Tun des Gerechten» ausspart oder hintanstellt. Beides gehört zusammenen, wie in eindrucksvoller Weise D. Bonhoeffer in dem Brief an sein Patenkind Dietrich Bethge geschrieben hat[10]. Er hat damit unterstrichen, daß Gerechtigkeit lernen und als Voraussetzung dafür allererst die Augen für die anderen öffnen als eine von der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe her sich ergebende konstitutive religionspädagogische Aufgabe wahr- und ernst genommen werden muß. Auch hier kann der konkrete Umgang mit Kindern - nämlich ob diese in ihrer Verschiedenheit und Andersartigkeit anerkannt und ernst genommen und so befähigt werden, ihrerseits die anderen anzuerkennen - zum Testfall werden. Womöglich erweisen sie sich immer noch am ehesten als Lehrmeister, wenn es darum geht, anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Kinder verstehen es z.B. nicht, daß Altersgenossen von ihnen in Armut und Elend leben müssen, daß ihnen ihre Kindheit verwehrt wird, ja daß täglich weltweit 40.000 Kinder sterben. Fragend blicken sie uns Erwachsene an, was für eine Welt wir ihnen bereitet haben, und demonstrieren in ihrer spontanen Bereitschaft zu teilen, daß es auch anders, gerechter, in dieser Welt zugehen könnte[11].

Sicherung der elementaren Kindheitserfahrungen[12]

Setzt das, was hier zur religiösen Erziehung gesagt worden ist, nicht doch wieder so etwas wie eine «heile (Kinder-)Welt» voraus, die faktisch so nicht (mehr) existiert? Ist sie nicht

bereits im Ansatz illusorisch? Wenn man etwa an die Symbole denkt, die die christliche Botschaft aufgenommen hat, um das, worum es ihr geht, für die Menschen (der damaligen Zeit) verständlich, erfahrungsnah zu vermitteln - Licht und Dunkel, Wasser und Wind, Brot und Wein etc. -, muß nicht die Möglichkeit, sie überhaupt erst erfahren zu können, heute zunächst einmal künstlich arrangiert werden? Oder wo gehören etwa das Zusammenleben mit Geschwistern oder die kontinuierliche Beziehung zu einem Vater oder einer Mutter zum Erfahrungsumfeld heutiger Kinder? Bedingt das nicht, daß religiöse Erziehung, die das voraussetzt, unweigerlich doch zu einem möglichen Sonderbereich innerhalb eines ansonsten davon unbeeinflußten Umgangs mit den Kindern wird?

Doch - so ist umgekehrt zu fragen - wozu führt dann Erziehung? Verkommt sie nicht allzu leicht zu einer Dressur an das Bestehende, zu einer eindimensionalen Reduktion des Menschen, wobei es darauf ankommt, die Phantasien und Sehnsüchte der Kindheit bereits im Keime zu ersticken? Wenn man sich nicht einfach dem Diktat der herrschenden Verhältnisse beugen will, dann bekommt die religiöse Erziehung eine eigenartige Brisanz: Sie kann sich weder in der bloßen Weiterführung traditioneller religiöser Lebensformen (in den dafür ausgesparten gesellschaftlichen Reservaten) erschöpfen, noch darf sie bloß - wie vielfach in der Geschichte - zur Reproduktion der für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebensbedingungen benötigten Mitglieder beitragen. Sie ist vielmehr notwendige Unterbrechung und Transformation der bisherigen Selbstverständlichkeiten in Richtung auf eine Gesellschaft, in der die Erlebnismöglichkeiten der Menschen im Umgang mit sich selbst, miteinander, mit der Natur und in all dem mit Gott nicht länger unnötig eingeengt und in Entfremdung gehalten werden.

Eine solche Aufgabenbestimmung mag dem landläufigen religionspädagogischen Bewußtsein ungewöhnlich vorkommen. Und doch handelt es sich dabei um nichts anderes als die naheliegende Konsequenz aus der Feststellung, daß das Untergraben der Voraussetzungen für religiöse Erziehung mit einer ernsten Gefährdung der Entwicklung der kindlichen Wahrnehmungsbereiche und Erlebnisfähigkeiten überhaupt einhergeht. Religiöse Erziehung bedeutet also, auch einen Beitrag zur Sanierung der Lebenswelten der Kinder - und damit der Gesellschaft insgesamt - zu leisten[13].

Wenn Kinder Kirche machen würden ...[14]

Erziehungsprozesse und Lernvorgänge, die die Beteiligten nicht bevormunden, sondern in ihrer Entwicklung zur Autonomie, die erst zur wirklichen Anerkennung der anderen fähig werden läßt, fördern möchten, sind nach Paulo Freire an eine bestimmte Lebensform gebunden, die im Anschluß an ihn als «Konvivenz» bzw. «Konvivialität» bezeichnet werden kann. Damit ist ursprünglich eine vor allem in den Kulturen des einfachen Volkes beheimatete Weise des Zusammenlebens gemeint, die durch eine Praxis des solidarischen Teilens gekennzeichnet ist, angefangen vom Einander-Helfen über das Voneinander-Lernen bis hin zum Miteinander-Feiern[15]. Im Rahmen der Pädagogik Freires bezeichnet Konvivenz «die Lerngemeinschaft derer, die voneinander und miteinander für ein menschliches Leben lernen wollen. In einer Gemeinschaft des Konvivenz hat das Lernwissen keinen Vorrang vor dem Erfahrungswissen. Im Prozeß gemeinsamen Lernens wird das latente Wissen freigelegt und neues Wissen erzeugt. Kreative Möglichkeiten und soziale Sensibilität werden entdeckt und in gemeinsame Vorhaben eingebracht. Lehrende und Lernende haben gemeinsam an dieser Konvivenz teil.»[16] Kurz: Sie ist praktiziertes generationsübergreifendes Lernen.

Solche Orte oder Räume der Konvivenz sind charakteristische Lebensformen für traditionale Gesellschaften und können in modernen Gesellschaften nicht länger als naturwüchsig gegeben vorausgesetzt werden. Im Gegenteil, sie sind weitgehend vom Prozeß der «Kolonialisierung der Lebenswelten» (J. Habermas) überrollt worden. Und doch stellt sich immer dringender die Frage, ob nicht auch die moderne Gesellschaft um ihrer Zukunft willen auf solche «Soziotope» und das

darin praktizierte Lernen in intersubjektiver Kreativität angewiesen ist[17].

Es könnte sich in diesem Zusammenhang nahelegen, auf die Gemeinden und Kirchen als mögliche Orte einer solchen Konvivenz zu verweisen. Mit Blick auf ihren Auftrag und auch auf ihre Anfänge ließen sich dafür auch gute Gründe anführen. Gleichwohl ist ein überschwenglicher Optimismus, der die konkrete Verfaßtheit der Gemeinden und Kirchen überspielen zu können meint, fehl am Platz. Nüchtern muß zur Kenntnis genommen werden, daß gerade die katholische Kirche sich in ihrem Bemühen, den Glauben motivträchtig an die heranwachsende Generation zu vermitteln, zu einem erheblichen Teil selbst im Wege steht. Sicherlich gibt es Faktoren des sozialen Wandels, die von der Kirche kaum direkt beeinflußt werden können, so etwa die Tendenz zu einer individualisierten Religiosität und der damit einhergehenden Folge, daß die Kirchenbindung immer stärker von einzelnen selbstbestimmt wird. Gleichwohl hat es die Kirche augenscheinlich zu wenig verstanden, sich produktiv auf diese Veränderungen einzulassen, sondern sich stattdessen eher auf eine krampfhafte Verteidigung ihres Besitzstandes versteift. Die Folge ist u.a. eine abgrundtiefe Entfremdung zwischen Lebenswelt und Glaubenswelt, die bei jungen Eltern etwa dazu führt, daß sie sich in religiösen Belangen ihren Kindern gegenüber völlig hilflos zeigen[18].

Möglicherweise könnten auch in dieser Hinsicht Kinder einen heilsamen Umkehrprozeß in den Gemeinden und Kirchen anstiften. Daß eine Option für eine Kirche und Gemeinde mit Kindern diese keineswegs «kindisch» werden läßt, sondern mit Grundfragen ihrer Existenz und ihrer Sendung konfrontiert, hat Jan Nieuwenhuis in einem Bericht über Bemühungen um eine entsprechende Gemeindepraxis in Amsterdam aufgezeigt: «Eine Gemeinde mit Kindern, Pastoral für Kinder, ist keine unverbindliche Sache. Es ist keine Frage von neuen Handfertigkeiten oder neuen Techniken. Wer sich für die Kinder entscheidet, wählt eine neue Welt. Wählt die Armen und Kleinsten und die Entrechteten und die Beschädigten. Er wählt eine andere Gesellschaft und eine neue Kirche. Man kann nicht die Kinder ernst nehmen im Gottesdienst und zu gleicher Zeit wollen, daß - zum Beispiel - die ausländischen Gastarbeiter ohne weiteres über die Grenze geschickt werden. Wer das will, weiß nicht, was das Kind ist. Darum ist Pastoral für Kinder eine heikle Sache und wie ein Messer in der Seele ... Wer eine Liturgie mit Kindern beginnt, soll wissen, daß er sich die Flügel verbrennen wird und daß sich ‹sein Leben ändert› (Mk 1,15). Er soll erfahren, daß sich dadurch das Gesicht der kirchlichen Gemeinde ändert, daß Strukturen fraglich werden, und daß eigentlich, ehe man es weiß, eine Umwälzung angefangen hat mit ihm selbst und mit seiner Kirche ... Wer an die Kinder eine Botschaft haben will in der Kirche, entdeckt, daß diese Botschaft alles umstürzt: die Sprache, die Gebräuche, die Riten, uns selbst. Viel wird anders, wenn man damit beginnt. Alles eigentlich. Eine neue Welt bricht an.»[19]

[1] Beliebt sind Sammlungen entsprechender Kinderzitate, z.B.: H. u. J. Zink, Kriegt ein Hund im Himmel Flügel? (Stein/Freiburg 1972); M.A. Albane, Jesus hieß mit Nachnamen Gott (Frankfurt/M. 1994).

[2] Vgl. M. Fay, Brauchen Kinder Religion? (Hamburg 1994).

[3] U. Peukert, Erziehung in der frühen Kindheit, in: D. Engelhard u.a. (Hg.), Handbuch der Elementarerziehung (Seelze 1994), (ohne Paginierung).

[4] Ebd.

[5] Vgl. hierzu grundlegend N. Mette, Religionspädagogik (Düsseldorf 1994), bes. 102ff.

[6] Vgl. zum folgenden außer der in den Anmerkungen aufgeführten Literatur: R. Coles, Wird Gott naß, wenn es regnet? Die religiöse Bilderwelt der Kinder (Hamburg 1992); Der evangelische Erzieher 44 (1992) Heft 3: Kind und Religion; Der evangelische Erzieher 45 (1993) Heft 4: Frauen: Religion und Sozialisation; V. Merz (Hg.), Alter Gott für neue Kinder? (Freiburg/Schw. 1994); K.E. Nipkow, Anfänge gemeinsamen Lebens und Glaubens - zum Beitrag des Kindergartens, in: ders., Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung (Gütersloh 1990) 301-322; Religionspädagogische Beiträge 35/1995: Kindsein heute; F. Schweitzer, Die Religion des Kindes (Gütersloh 1992); Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Aufwachsen in schwieriger Zeit - Kinder in Gemeinde und Gesellschaft (Gütersloh 1995).

[7] L. Krappmann, Bedürfnisse der Kinder respektieren, in: Welt des Kindes 57 (1979) 46.

[8] L. Krappmann, Symbole, Riten, Festlichkeit, in: Ca-

ritasverband für die Diözese Münster (Hg.), Religiöse Erziehung und christliche Gemeinde (Münster 1981) 16-33, hier: 23.

[9] H. von Hentig, Der glimmende Docht, Oder: Seht, die Kinder!, in: NS 27 (1987) 459-480, hier: 479.

[10] Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München [Neuausgabe] 1977) 321-328, bes. 328.

[11] Vgl. ausführlicher N. Mette, Gerechtigkeit lernen - *die* religionspädagogische Aufgabe, in: RPB 27/1991, 3-26; ders., Subjektwerden an den und mit den anderen, in: EE 43 (1991) 620-630.

[12] Vgl. zum folgenden ausführlicher N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung (Düsseldorf 1983), bes. 330-335, sowie die beachtlichen Texte und Stellungnahmen in: Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, a.a.O..

[13] Vgl. dazu L. Krappmann, Über die Zukunft der Kindheit: Herausforderungen und Perspektiven in einem vereinten Deutschland, in: S. Ebert (Hg.), Zukunft für Kinder (München 1991) 253-266; vgl. auch die Erklärung von G. Becker, H. von Hentig und J. Zimmer: Die Verantwortung der Christen für die Kinder und ihre Zukunft, in: NS 27 (1987) 495-500.

[14] Vgl. ausführlicher N. Mette, Kinder, in: Chr. Bäumler/ders. (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen (München/Düsseldorf 1987) 228-238.

[15] Herkunft und Hintergründe dieses Begriffs erläutert Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: W. Huber u.a., Ökumenische Existenz heute 1 (München 1986) 49-100, bes. 52 ff.

[16] W. Huber, Bedrohte Welt und christlicher Glaube - Herausforderung für Lehrende und Lernende, in: R. Becker u.a. (Hg.), Mensch und Christ in der Schule (Paderborn 1988) 61-82, hier: 82.

[17] Vgl. U. Becker, Heutige Schüler und Schülerinnen und die alte Religion?, in: anr-Rundschreiben Nr. 23 (Januar 1991) 25-36, bes. 31 ff.

[18] Vgl. A. Dubach, Wie denken junge Eltern über Religion und Kirche?, in: W. Simon/M. Delgado (Hg.), Lernorte des Glaubens (Berlin-Hildesheim 1991) 69-96.

[19] J. Nieuwenhuis, Das Kind wird Euch weiden. Perspektiven einer kinderfreundlichen Pastoral, in: J. Wiener/H. Erharter (Hg.), Kinderpastoral (Wien 1982) 75-93, hier: 86; vgl. auch den Basistext (Arbeitsgrundlage) der CNBB (= Brasilianische Bischofskonferenz) zur «Kampagne der Brüderlichkeit 1987»: «Wer ein Kind aufnimmt, der nimmt mich auf» (Jesus Christus), hg. von Misereor, Aachen 1987, bes. 56 f. - Die Überschrift dieses Beitrages ist in Anlehnung an die von K.E. Nipkow geprägte Formel «gemeinsam leben und glauben lernen» formuliert; vgl. K.E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 3 (Gütersloh 1982) 30.

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); Religionspädagogik (Düsseldorf 1994). Anschrift: Liebigweg 11a, D-48165 Münster, BRD.

Birgit Jeggle-Merz

Initiation der Kinder in die Liturgie - Partizipation der Kinder an der Liturgie

Eltern stehen häufig vor dem Problem, daß ihre Kinder nicht begeistert sind, wenn es heißt: Jetzt gehen wir in die Kirche! Für die Kinder ist der Gottesdienst meist langweilig, zäh und nichtssagend. In der Regel empfinden sie sich keineswegs als Mit-Feiernde, als wirklich am Geschehen Beteiligte, sondern bestenfalls als Zuschauer. Dabei ist die Mysterienfeier von Tod und Auferstehung Jesu Christi in ihren mannigfaltigen Dimensionen nicht etwas Beiläufiges, etwas, worauf das Christentum verzichten oder etwas, das es an besonders dazu Berufene delegieren könnte; im Gegenteil: Die Feier des Glaubens an die rettende Botschaft Jesu Christi ist das Fundament unseres religiösen Lebens, die Basis des Lebens der kirchlichen Gemeinschaft und gleichzeitig ihr Höhepunkt. Ist im folgenden von «Initiation», also von «Einführung», «Hinführung», auch «Einweihung» der Kinder in die Feier der Liturgie die Rede, so geschieht dies nicht zur Fortschreibung einer 2000jährigen Tradition, die aus Gründen der Pietät gegenüber der Vergangenheit als notwendig erscheint, sondern aus der Gewißheit heraus, daß Liturgie Leben ist und Leben vermitteln will. Wenn dem so ist, so ist die «Partizipation», also die tatsächliche, konkrete «Teil-habe» und «Teil-nahme» der Kinder an dieser lebenspendenden Liturgie nicht nebensächlich, nicht beiläufig und auch keine verzichtbare oder ersetzbare Beschäftigungstherapie, sondern etwas, das konstitutiv zum Wesen der Liturgie und des Christentums gehört.

Über den Zusammenhang von Liturgie und Leben

Nicht nur bei den jüngeren Gemeindemitgliedern, sondern auch in entfernteren (bisweilen auch in engeren) kirchlichen Kreisen ist die Ansicht weit verbreitet, daß die Liturgie der Kirche ein stumpfsinniges, überholtes Ritual darstelle; angesichts dieser Einschätzung wird die Beziehung zwischen Liturgie und Leben keineswegs auf den ersten Blick transparent. Es wird beklagt, daß aufgrund der veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die umschrieben werden mit Schlagworten wie «Anonymisierung der Alltagswelt», «Rückzug in die Privatsphäre», «übersteigertes Medien- und Komsumverhalten», «überforderte Kleinfamilien» etc., die Liturgie heute nicht mehr die Antwort auf die Fragen der Menschen bieten könne. Zudem sei die Liturgie nach der umfassenden Reform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils «entzaubert», «entmythologisiert», «verwortet», im Klartext: ihrer Kraft beraubt. Heute ist unser tägliches Leben tatsächlich nicht durch den Glauben an die Führung Gottes und an Tod und Auferstehung Jesu Christi (und noch weniger durch die Feier dieses Glaubens) bestimmt. Zudem ist die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft kein gesellschaftliches Erfordernis mehr, wie dies noch vor zwanzig Jahren der Fall war. Bei genauer Betrachtung wird also deutlich: Glaube ist zur privatesten Angelegenheit des einzelnen geworden. Welche Rolle spielt da noch die Liturgie der Kirche? Muß sie lediglich den Ort darstellen, an dem dem einzelnen der rituelle Hintergrund für seine Selbstfindung geliefert und so seinem Bedürfnis nach Mystischem, Religiösem, Okkultem, Esoterischem Rechnung getragen wird[1]? Würden wir diese Frage positiv beantworten, erübrigte sich meines Erachtens jedes weitere Nachdenken über die Hinführung unserer Kinder zur Liturgie als gemeinschaflicher Feier der versammelten Gemeinde.

Dagegen stehen das Wissen und die Erfahrung, daß der Mensch eine sichtbare, faßbare, erfahrbare Kirche braucht, um gläubig zu werden und diesen Glauben in seinem Leben konkret werden zu lassen. Bei der religiösen Sozialisation[2] eines Menschen ist folgende

doppelte Dimension, die nur der Liturgie, der Feier des Glaubens, innewohnt, unabdingbar: Der Mensch will als Individuum, als Person, wahrgenommen werden und seine eigenen, persönlichen Antworten auf den Anruf Gottes finden; gleichzeitig steckt in ihm das Bedürfnis, in eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten eingebettet zu sein. Die Liturgie der Kirche symbolisiert eine solche Gemeinschaft, die durch ihre innere (auch hierarchische) Strukturierung und ihre 2000jährige Geschichte dem Menschen Sicherheit und Stabilität bietet. Der Mensch ist in dieser Kirche unaufhebbar ein einzelner vor seinem Gott und gleichzeitig einer unter vielen. An dem vielerorts beklagten Bruch zwischen Gottesdienst und Alltag wird deutlich, daß der Mensch sich danach sehnt, beide Dimensionen erfahren zu können; d.h.: Kirche hat etwas mit mir persönlich zu tun, sie gibt mir Antwort auf die Fragen meines Lebens, und gleichzeitig webt mich Kirche ein in eine Gemeinschaft, die mich über die Subjektivität meines einzelnen Wesens heraushebt und mir als Teil dieser Gemeinschaft übergeordneten Sinn verleiht. Wo geschieht dies, wo wird Kirche in dieser Weise deutlich? In erster Linie dort, wo sie betet! In den liturgischen Feiern wird erfahrbar, daß Gott ein an den Menschen Handelnder ist, weil er sich hier den Menschen zuwendet und sie in seine (Heils-)Geschichte einbezieht. Auf diese Weise wird der Mensch zum wirklichen und wahrhaftigen Zeitgenossen des (Heils-)Handelns Gottes und bleibt nicht der ewig Zuspätgeborene, dem es nur möglich ist, Ereignisse, die 2000 Jahre und länger zurückliegen, zu memorieren. Nirgendwo anders als in der Liturgie wird sinnenfällig, daß die Heilstaten Gottes nicht gewesen und vergangen sind, sondern ihre Kraft auch heute keineswegs verloren haben. In der Liturgie haben wir die Möglichkeit zu erfahren (in der ganzen Bedeutungsvielfalt dieses Wortes), was es heißt, Jüngerin und Jünger dieses Jesus Christus zu sein, durch dessen Tod und dessen Auferstehung wir erst das erreichen können, was Christsein und letztlich Menschsein ausmacht: Rettung und ewiges Leben. In der Feier des Mysteriums der Auferstehung Jesu Christi wird offensichtlich, daß wir denen, die die Taten Gottes selbst erleben konnten, nicht nachstehen, sondern selbst wahrhaft Zeitgenossen des Handelns Gottes sind[3].

Kirche ist somit nicht irgendeine Institution, sondern ein herausragender Ort, an dem sich Gott und Mensch begegnen können. Auch heute noch gilt wie eh und je, daß das Herz der Kirche die Feier der Liturgie ist; d.h., wer die Kirche erfahren und aus ihren Quellen leben will, der braucht die Feier der Liturgie. Christsein ohne Rückbindung an die Feier von Tod und Auferstehung als zentrale Mysterienfeier bleibt ohne Fundament und Rückhalt, denn es geht in der Liturgie nie um diese als solche, sondern um den Menschen vor seinem Gott, der es gut mit ihm meint und ihm den Weg zum Heil aufzeigt. In diesem Sinne ist Liturgie Leben, nicht abgenutztes Ritual, das vollzogen werden muß, sondern wirkliches Leben mit Christus und der Kirche, das sie den Feiernden vermitteln und schenken kann. Ein Leben, hinter dem zugleich Gott und die Menschen stehen, ein Leben, in dem sie einander begegnen können. Dieses Leben ist nicht mit wenigen Worten erklärbar, aber es ist in der Liturgie erfahrbar, weil es hier einen Namen erhalten hat: Gedenken der Heilstaten Gottes und der Antworten der Menschen auf diese Taten[4].

Von der Bedeutung der Gottesdienste für das Leben der Kirche - Liturgie als Spiegel des Gemeindelebens

Die Spannung von Bindung und Freiheit, das meint das Zu- und Miteinander einer Gemeinschaft mit gewachsenen Formen, die einen eminenten Erfahrungsschatz in sich bergen, und die Suche nach authentischen Antworten auf die Fragen der Zeit sind eine Gesetzmäßigkeit, die sich durch die Geschichte des christlichen Gottesdienstes hindurchzieht. Also ist es kein Novum unserer Zeit, daß wir uns um eine Form der Gottesdienstfeiern bemühen, die unserem heutigen Sein entspricht.

Der Liturgie kommt eine herausragende gemeinde- und kirchenbildende und gleichzeitig diese gestaltende und stützende Bedeutung zu, ohne die die Kirche und damit die Gläubigen nicht leben können. Keine andere Lebens-

äußerung der Kirche ist so sehr Ausdruck kirchlicher Identität wie die Liturgie; sogar in einer Weise, daß wir heute von «eucharistischer Ekklesiologie»[5] sprechen. Das meint: Kirche (als Weltkirche und als Ortskirche) baut sich von der Eucharistiefeier am Sonntag auf und manifestiert sich in ihr (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 7, *Lumen gentium* 11)[6].

Das Zweite Vatikanische Konzil hat deutlich und unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß die ganze Gemeinde auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und Gefirmten Trägerin und Subjekt der Liturgie ist. Die Teilnahme und Teilhabe der Gläubigen an der Liturgie ist nicht etwas, das zu ihr hinzukommt, sondern ist ihr bereits wesensnotwendig gegeben. Durch die einzelnen zum Gottesdienst versammelten Feiergemeinschaften, die aus diesem Tun heraus ihr Christsein in der Welt leben können, und in der Verbindung der verschiedenen Feiergemeinschaften in der einen Eucharistie über den ganzen Erdkreis hinweg konstituiert sich Kirche. Was Kirche in ihrem Kern offenlegt, sind also nicht ihre Ämter und ihre Organisation, sondern ist ihre Liturgie. Gottesdienst ist nach heutigem, durch das Zweite Vatikanische Konzil bestimmten Verständnis mehr als der offiziell geregelte Kult, er ist Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens, ja: gleichzeitig Quelle und Höhepunkt des gemeindlichen Lebens (*Sacrosanctum Concilium* 10). Ein Gottesdienst kann demnach nie für sich allein stehen, kann nie ein isoliertes Geschehen darstellen, sondern bedarf des Bezugs zur Gemeinde und muß die tatsächlichen Verhältnisse in der Kirche widerspiegeln, ihren Glauben und ihr Leben zum Ausdruck bringen. Gottesdienstliche Erneuerung ist somit ein ständiger Prozeß, der nur dann möglich ist, wenn eine stete Aufmerksamkeit und Bereitschaft dazu vorhanden ist.

«Kindgerechte» Liturgie ist «menschengerechte» Liturgie

Was haben diese grundsätzlichen Ausführungen über das Wesen der Liturgie und ihrer Bedeutung für Kirche und Gemeinde nun mit unserem Thema «Initiation von und Partizipation der Kinder in die Liturgie» zu tun? Ziel war es, zu verdeutlichen, was für den Aufbau und das Leben einer Gemeinde - zu der auch die Kinder gehören - unerläßlich ist: Die Gemeinde versammelt sich, vergewissert sich ihres Glaubens, bekennt und feiert diesen und wird auf diese Weise gestärkt und befähigt für die Aufgaben, die sich aus diesem Glauben ergeben. Eine isolierte Betrachtung «Kind und Gottesdienst» greift zu kurz, wenn nicht zunächst klar ist, wohin das Kind geführt werden soll, warum es wichtig ist, daß dieses positive Erfahrungen mit «Gottesdienstfeiern» macht. Gemeinhin ist es unbestritten, daß für bestimmte und mit bestimmten Gruppen in der Gemeinde hin und wieder eigene Gottesdienste gefeiert werden können: für alte Menschen, für Jugendliche, für Frauen, für Behinderte und eben auch für Kinder. Problematisch ist nur, daß diese «Gruppen» - so auch die Kinder - in den übrigen «normalen», (nämlich regelmäßigen) Gottesdiensten keine besondere Beachtung finden.

Wohin sollten sich nun angesichts dieser Situation die weiteren Überlegungen wenden? Einerseits ist es wichtig, den Kindern Höhepunkte in ihrem gottesdienstlichen Erleben zu ermöglichen, die ihr Gesamtverständnis von Kirche und Glauben prägen (können). Jede/r, der/die selbst seiner/ihrer eigenen «liturgischen Biographie» nachgeht, stellt leicht fest, daß es wichtige Eckpunkte bzw. Schlüsselerlebnisse in seinem/ihrem Leben gab, die in direktem Zusammenhang mit einer liturgischen Feier stehen und entscheidend dazu beigetragen haben, daß er oder sie noch an der Kirche festhält. So kann es nur zu begrüßen sein, daß wir uns mit besonderen Anstrengungen um solche positiven Erfahrungen für unsere Kinder bemühen. Aber andererseits greift diese Betrachtung zu kurz, denn so wie das Leben nicht nur aus Höhepunkten besteht, so ist die alltägliche und allwöchentliche Situation in unseren Gemeinden von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Den Kindern wird dort häufig signalisiert, daß ihre Bedürfnisse und Wünsche keine Rolle spielen. Nur: Bei genauerer Betrachtung stellt sich heraus, daß auch die Bedürfnisse und Wünsche der Alten, der Jugendlichen, der Frauen, der Behinderten (und wohl auch der

Männer) nicht immer genügend berücksichtigt werden, sonst könnte doch nicht der Eindruck aufkommen, daß die Gottesdienste langweilig seien und am eigentlichen Leben vorbeigingen. So ist es doch nur verständlich, daß die Kinder deutlich äußern (nämlich, indem sie sagen: «Ich habe keine Lust, in die Kirche zu gehen. Das bringt mir nichts!»), daß sie als Subjekte der Liturgie und als vollwertige Gemeindemitglieder ernst genommen werden wollen. Geschieht jedoch eine Einbettung des gottesdienstlichen Lebens in das Gesamtgemeindeleben, d.h., ist die sonntägliche Eucharistiefeier tatsächlich Versammlung der ganzen Gemeinde und Höhepunkt des (gottesdienstlichen und gemeindlichen) Lebens, so wird die Gefahr geringer, über die Köpfe der Mitfeiernden hinweg zu «feiern».

Der Wunsch nach einer kindgerechten Liturgie entspricht also bei genauem Hinsehen dem Wunsch aller Menschen, mit den je persönlichen Bedürfnissen und Fragen gehört zu werden und diese vor Gott bringen zu können.

Aspekte der Mitfeier von Kindern in unseren Gottesdiensten

Sollte bislang der Eindruck entstanden sein, man bräuchte Kinder im gottesdienstlichen Leben einer Gemeinde nicht eigens hervorzuheben, so wären die bisherigen Ausführungen mißverstanden. Es ist richtig und notwendig, auf die Bedürfnisse, Erfordernisse und Möglichkeiten der Kinder zu achten und diese bei der Gestaltung der Gottesdienste zu berücksichtigen und zu integrieren. Nicht nur deshalb, damit diese mit mehr Freude an den Gottesdiensten teilnehmen und diese auch wirklich mit-feiern können, sondern um sie erfahren zu lassen, was Glauben bedeutet. Analog zu einem Buchtitel des Religionspädagogen Albert Biesinger «Kinder nicht um Gott betrügen»[7] möchte ich formulieren: «Kinder nicht um Rituale betrügen». So wie Biesinger seinen «Aufschrei» als Entlastung für die Eltern versteht, der sagen will, daß wir unsere Kinder «um die wichtigsten Erlebnisse und Erfahrungen bringen können, nämlich von Gott geliebt und von ihm umfaßt zu sein, eine Aufgabe zu haben für diese Welt, Licht füreinander zu bringen»[8], so verstehe auch ich «Rituale» als etwas immer Wiederkehrendes, Bekanntes, mit positiven Erfahrungen Besetztes, etwas, das uns in schwierigen Situationen jetzt und später auch als Erwachsene tragen kann[9].

Wenn von kindgerechter Liturgie die Rede ist, so sind damit nicht nur Kindermessen, Familienmessen etc. angesprochen. Die Vielfalt der gottesdienstlichen Feiern birgt einen oftmals im Verborgenen liegenden Schatz in sich, der nicht entdeckt werden kann, wenn man sich nur auf die Hochform «Eucharistie» stürzt, die zumindest die kleineren Kinder auch gar nicht erfassen können. Mit wenigen zentralen Elementen - das sind Hören des Wortes Gottes, die Antwort der Menschen auf dieses Wort und ein diese Antwort zusammenfassendes Gebet - lassen sich eine Fülle von Feiern gestalten.

Der Begriff «Kinder»-Gottesdienste muß demnach nicht eingegrenzt werden auf Gottesdienste, die speziell (nur) für Kinder vorbereitet worden sind (darunter werden «Krabbel-Gottesdienste», «Familienmessen», «Schülergottesdienste» etc. verstanden), sondern kann auch auf solche Gottesdienste ausgeweitet werden, in denen in der Regel einige bis zahlreiche Kinder mitfeiern wollen: so z.B. bei Taufeiern, bei Hochzeiten, Familienfeiern (man denke u.a. an den 70. Geburtstag des Opas) etc. Das will sagen: Immer dann, wenn sich in einer zum Gottesdienst versammelten Gemeinde auch Kinder befinden, kann man diese nicht einfach unbeachtet lassen, sondern muß ihnen die Möglichkeit geben, auch wirklich mit-feiern zu können, Subjekt des Gottesdienstes zu werden, so wie es ihnen nach heutigem Gottesdienstverständnis entspricht.

Es ist hilfreich, dazu einige Gesetzmäßigkeiten zu beachten:

- Das wichtigste Kriterium ist Authentizität. Die Kinder mit ihren feinen Sensoren merken unmittelbar, ob die Personen, die etwas im Gottesdienst tun, und auch die Inhalte, die ihnen mitgeteilt werden sollen, stimmig und glaubwürdig sind. Es geht nicht darum, (immer) etwas Besonderes zu inszenieren, um die Kinder zu begeistern, sondern es ist wichtig, nur das zu sagen und zu tun, was

der agierenden Person wirklich entspricht. Dazu ist eine echte Auseinandersetzung mit den Inhalten, die bedacht und gefeiert werden sollen, notwendig. Nicht nur für die Kinder ist es höchst bedeutsam, sich zu fragen: Was will Gott mir mit seinem Wort sagen? Was bedeutet diese Botschaft Gottes für mein persönliches, tägliches Leben?
Die wissenschaftliche Forschung der Glaubensentwicklung des Kindes verweist auf die grundlegende Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen für die Entwicklung eines tragfähigen und lebenstüchtigen Glaubens. In einer Begegnung, die durch Authentizität und liebevolles Angenommensein geprägt ist, wird es dem Kind möglich, das Gesagte, Getane und Gefeierte anzunehmen und sich darauf zu verlassen. Die Verantwortung, die für uns Erwachsene daraus erwächst, ist nicht geringzuschätzen.

- Diese Überlegungen öffnen den Horizont dafür, die konkrete Lebenswelt der Kinder in den Gottesdienst miteinzubeziehen. Indem ihre Alltäglichkeiten, ihre Wünsche, Freuden und Ängste thematisiert werden, fühlen sich die Kinder in ihrer Person ernst genommen. Sie erfahren, daß sie mit vollem Vertrauen alles, was sie bewegt, vor diesen Gott tragen können und dadurch Zuversicht und Hilfe finden. Weil wir Erwachsene nicht immer wissen können, was im Innersten unserer Kinder vorgeht, ist es der Idealfall, wenn die Kinder bereits in die Vorbereitung der Gottesdienste einbezogen werden können. Das mutet auf den ersten Blick ungewöhnlich an, liegt doch meistens die Vorbereitung der gottesdienstlichen Feiern in den Händen weniger Hauptamtlicher. Daß dies aber letztlich eine Sackgasse auf dem Weg zu einer gemeinschaftlichen, von allen Gliedern der Kirche getragenen Feier ist, braucht nicht mehr extra erläutert zu werden.
- Es ist ein großer Irrtum zu meinen, Kinder im Gottesdienst seien gleichbedeutend mit Unruhe und/oder ständigem Aktionismus. Es geht zwar weniger um Kontemplation und Anbetung, aber sehr wohl um Stille und ein Zur-Ruhe-Kommen. Trotz (oder auch wegen) einer gegenteiligen Praxis, die den Kindern beispielsweise täglich im Fernsehen begegnet, wonach in immer kürzer werdenden Sequenzen die Aufmerksamkeit des Zuschauers durch ständige Aktionen erhalten werden muß, ist es von großer Bedeutung, den Kindern die Möglichkeit zu geben, «ihre Seele spüren» zu können. In den Momenten der Stille geht es nicht in erster Linie um Verarbeitung der gefeierten Inhalte, sondern um Rückbesinnung auf sich selbst vor seinem/ihrem Gott; eine Dimension, die uns Erwachsenen angesichts unserer lauten, umtriebigen Welt nicht leicht fällt, und eine Situation, in der wir viel von Kindern lernen können.
- In aller Literatur begegnet dem Leser und der Leserin überall die Forderung, dem Glauben in der Feier ganzheitlichen Ausdruck zu geben - nur in der Praxis wird diese grundsätzliche Erkenntnis von der Notwendigkeit der Beteiligung von Leib und Seele selten umgesetzt. Dabei wäre es ganz einfach: Die Kinder wollen mit den Händen greifen, mit den Augen sehen, mit den Ohren hören, mit der Nase riechen, mit dem Gaumen schmecken und genauso mit ihrem ganzen Körper jubeln, tanzen und zu sich selbst kommen.
- Unabdingbar ist, daß sich Kinder im gottesdienstlichen Geschehen leicht zurechtfinden können. Hier gilt also auch der Grundsatz «Weniger ist mehr»; d.h. konkret: zu dem Text aus der Heiligen Schrift nicht noch eine Geschichte, noch ein Meditationstext oder noch ein frommes Wort, seien sie für sich genommen auch noch so tiefschürfend. Dies gilt auch für die Lieder: Werden sie auch noch so gerne und gut gesungen, zu viele Texte und Melodien erschlagen sich gegenseitig.
  Das bisher Gesagte macht deutlich, daß eine Meßfeier in unserer heutigen ausgestalteten Form die Kinder (bisweilen) überfordern kann.
- Zum Zurechtfinden im Gottesdienst gehört auch, daß sich bestimmte Gebete und Formeln in den Gottesdiensten wiederholen. Wenn Kinder das Vaterunser beten lernen, wenn sie wissen, was auf die Einladung «Lasset uns beten» folgt etc., so erfahren sie nicht nur, wie Glaube gelebt werden kann, sondern sie erleben sich als Teil einer Ge-

meinschaft, die ihnen vertraut ist. Hinzu kommt, daß sie auf diese Weise zur Feier der Gesamtgemeinde hingeführt werden und an dieser anders teilhaben können.

Dies sind nur wenige Grundsätze für eine kindgerechte Liturgie, die noch weiter ausgeführt werden könnten[10]. Eine letzte Beobachtung möchte ich noch mitteilen: Immer wieder geschieht es, daß Eltern über ihre Kinder den Zugang zu Glauben, Gemeinde und Kirche finden. Eine «kindgerechte» Gestaltung der Gottesdienste ist nicht nur eine Arbeit für die Jüngsten unserer Gemeinde, sondern auch ein Dienst an ihren Eltern.

[1] Diesen Zusammenhängen widmet sich intensiv Arno Schilson. Vgl. z.B. Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Liturgisches Jahrbuch 39 (1989) 206-227; Christlicher Gottesdienst - Ort des Menschseins. Fundamentalliturgische Überlegungen in ökumenischer Absicht, in: K. Schlemmer (Hg.), Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? (Freiburg u.a. 1991) 53-81.

[2] Vgl. dazu z.B. die Arbeiten von J.W. Fowler, Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit (München 1989) und F. Oser, Die Entstehung Gottes im Kinde. Zum Aufbau der Gottesbeziehung in den ersten Schuljahren (Zürich 1992).

[3] Diese Zusammenhänge beleuchtet insbesondere Angelus A. Häußling und weist seine Überlegungen an konkreten Beispielen aus der Liturgie der Kirche nach. Vgl. A.A. Häußling (Hg.), Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Mit Beiträgen von A.A. Häußling u.a. (Schriften der katholischen Akademie in Bayern, Bd. 140) (Düsseldorf 1991) 118-130.

[4] Vgl. A.A. Häußling, Liturgie und Leben, in: Lebendige Seelsorge 39 (1989) 169-174.

[5] Vgl. A. Thaler, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie (Praktische Theologie im Dialog; 2) (Fribourg 1988).

[6] Vgl. K. Richter, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: ders. (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Varikanums für Theologie und Kirche (Mainz 1991) 53-74.

[7] A. Biesinger, Kinder nicht um Gott betrügen. Anstiftungen für Mütter und Väter (Freiburg u.a. 1994).

[8] AaO. 11.

[9] Über die Bedeutung von Liedern als gesungene Gebete für die religiöse Sozialisation berichtet H. Vogel, Das eine alte tun und das andere neue lassen - das eine alte lassen und das andere neue tun! Ein Plädoyer zu neuen Liedern einer alten Sehnsucht, in: Bibel und Liturgie 68 (1995) 104-108.

[10] Vgl. für Weiteres: B. Jeggle-Merz/R. Sauer/A. Schwenzer (Hg.), Gottesdienst feiern mit Kindern. Werkbuch (Freiburg u.a. 1994); B. Jeggle-Merz, Leitfaden für die Gestaltung von Kindergottesdiensten, in: Bibel und Liturgie 66 (1993) 159-164; dies., Das Wort Gottes im Kindergottesdienst, in: Bibel und Liturgie 68 (1995) 208-212.

BIRGIT JEGGLE-MERZ

1960 geboren in Münster (Deutschland); studierte katholische Theologie und Psychologie in Bonn und Freiburg; 1984-1988 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Pastoralliturgik in Freiburg i. Brsg.; mehrere Jahre Fortbildung als Transaktionsanalytikerin; seit 1989 Mitglied im Beirat der Katholischen Fernseharbeit beim ZDF; tätig in der Aus- und Fortbildung von Diakonen und in der Erwachsenenbildung; 1995 Promotion zum Dr. theol.; Mutter zweier Kinder. Veröffentlichungen zu folgenden Themenbereichen: Gottesdienst in audiovisuellen Medien; Gottesdienst feiern mit Kindern; Frau und Liturgie; wissenschaftstheoretische Beiträge; Gestaltungsfragen etc. Z.B. «Pastoralliturgik»: Eigenberechtigter Zweig oder Anwendungsdisziplin der Liturgiewissenschaft?, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 29 (1987) 352-370; (mit H. Schützeichel) Möglichkeiten der musikalischen Gestaltung einzelner Meßteile (mit Notenbeispielen); Eucharistiefeier: Die Messe (Düsseldorf 1991) 90-151; Frauen entdecken die «Mütter des Glaubens», in: Streitfall Feministische Theologie (Düsseldorf 1993) 215-223. Anschrift: Döbelestr. 11, D-88677 Markdorf.

Michael Smith Foster

Die Rechte des Kindes

Einführung

Man teilt die Rechte der Kinder schematisch in zwei einander ausschließende Gruppen ein: in Rechte auf Fürsorge und Erziehung sowie in Rechte auf Selbstbestimmung. Das Recht auf Fürsorge und Erziehung schließt die Bereitstellung und Sicherstellung der Güter und Dienste ein, die für die Selbstverwirklichung eines Kindes notwendig sind, das Recht auf Selbstbestimmung geht davon aus, daß die bürgerlichen Rechte, die Erwachsenen zugesprochen werden, auch auf die Kinder ausgedehnt und für sie beansprucht werden sollen. Selbstverständlich kann Anwaltschaft für die Kinder nicht heißen, nur eine Art von Rechten unter Ausschluß der anderen zu vertreten. Eine wirkliche Anwaltschaft kann sich nicht auf die eine oder andere Art Rechte beschränken, sie muß für beide eintreten.

Anwaltschaft für die Rechte des Kindes im Rechtsstaat umfaßt sowohl das Recht auf Fürsorge und Erziehung wie auch das Recht auf Selbstbestimmung. Das heißt, Kindern sollen die von Natur aus gegebenen Rechte gewährt werden, die ihnen als menschlichen Personen zustehen. Die Ausübung dieser Rechte sollte in der Regel im Rahmen der Familie erfolgen, sofern nicht durch ein Gesetz eine Ausnahme getroffen wird. Diese Möglichkeit der Ausnahme hinsichtlich der Ausübung bestimmter Rechte trägt der Tatsache Rechnung, daß Kinder aufgrund ihrer Reifung in die Lage kommen, in bestimmten Situationen ihre Unabhängigkeit geltend zu machen (Selbstbestimmungsrechte).

Wie die meisten Staaten der Welt hat auch die Kirche die Belange der Kinder ernst genommen und die Konvention der UNO über die Rechte des Kindes ratifiziert. Diese Konvention ist ein Dokument der international geltenden Menschenrechte, das die Verpflichtungen der Staaten gegenüber den Kindern darlegt. Sie ist ein gesetzlich bindendes Instrument. Die Regierungen, die die Konvention ratifizieren, verpflichten sich, ihre nationale Gesetzgebung zu novellieren und den Vorgaben der Konvention anzupassen sowie über die Umsetzung der Konvention in ihrem Land regelmäßig Bericht zu erstatten.

In diesem Beitrag möchte ich in umfassender, wenn auch nicht erschöpfender Weise darlegen, daß die UNO-Konvention über die Rechte des Kindes[1] und das Gesetz der römisch-katholischen Kirche[2] miteinander vereinbar sind. In beiden Gesetzeswerken geht es um die Förderung der Rechte der Kinder. Diese Förderung erfolgt auf drei Wegen: durch Vorsorge, Schutz und Proklamation. Mit anderen Worten: Kinder haben das Recht, daß ihre besonderen Bedürfnisse und Interessen anerkannt und befriedigt werden; sie haben ferner das Recht, vor Gefahr und Schaden geschützt zu werden; und schließlich fordert das Gesetz ihr Recht ein, an Entscheidungen beteiligt zu werden, die ihr individuelles Leben und ihre Rolle in der Gesellschaft und in der Kirche insgesamt betreffen. Beide Gesetzeswerke setzen diese Rechte auch in Bezug zum Vorrang der Elternrechte und zur Ausübung der elterlichen Verantwortung. Im wesentlichen kombinieren beide - die UNO-Konvention und das kanonische Recht - das Recht auf Fürsorge und Erziehung und das Selbstbestimmungsrecht in einer Ausgewogenheit, die die Entwicklung gesunder Familien fördert.

Die folgende Darlegung gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil werde ich die Vereinbarkeit der Artikel der UNO-Konvention und der Canones des Codex des kanonischen Rechts im Hinblick auf die drei genannten Wege von Vorsorge, Schutz und Proklamation darlegen; im zweiten Teil werde ich zeigen, daß die UNO-Konvention und das kirchliche Recht auch darin übereinstimmen, daß die Rechte des Kindes im Kontext der Familie zu sehen sind. Vorweg sei darauf hingewiesen, daß das kirchliche Recht, ebenso wie die UNO-Konvention, als minderjährig eine Person definiert, die unter achtzehn Jahre alt ist (c. 97.1). Ein Minderjähriger bis zum Alter von sieben Jahren wird als Kind bezeichnet

(c. 97.2), das durch kirchliche Gesetze nicht verpflichtet ist (c. 11).

I. Artikel der UNO-Konvention und Canones des Codex

1. Förderung der Rechte des Kindes durch Vorsorge

Insofern mit der Entwicklung des Menschen besondere Bedürfnisse verbunden sind, haben Kinder das Recht, mit den Gütern und Diensten, die für eine gesunde Reifung nötig sind, versorgt zu werden. Aber nicht nur das Heranwachsen des Kindes zu einem Erwachsenen ist ein Anliegen, es geht auch um die Wahrnehmung und Anerkennung der Erfahrung, die das Kind gegenwärtig von der Welt macht, und um seine Entfaltung in dieser Welt der Kindheit. Das heißt, Kindern sind nicht nur die Rechte zuzuerkennen, die in ihrem Personsein begründet sind, sondern noch weitere Rechte, die sich aus den Bedürfnissen der Entwicklung ergeben.

Die UNO-Konvention gewährt den Kindern diese Rechte. Zuallererst das Recht auf Leben, Erhaltung des Lebens und Entwicklung (Art. 6). Die geistige, körperliche, moralische, seelische und emotionale Entwicklung im Leben des Kindes ist zu fördern (Art. 23, 24, 26–32). Kinder haben ferner einen Anspruch auf einen Namen und auf Staatsangehörigkeit sowie darauf, ihre Eltern zu kennen und von ihnen versorgt zu werden (Art. 7). Kinder haben auch das Recht, daß die Eltern ihren Verpflichtungen nachkommen (Art. 18 u. 27). Selbstverständlich haben die Eltern das vorrangige Recht und die Pflicht, für die Erziehung der Kinder unter fünfzehn Jahren zu sorgen (Art. 28). Entsprechend den Bedürfnissen der besonderen Entwicklung des Kindes, muß diese Erziehung ganzheitlich sein und auf ein verantwortungsvolles Leben als Erwachsener vorbereiten (Art. 28 u. 29).

Vergleichbare Vorsorge wird den Kindern im Kirchenrecht zugesprochen. Eltern haben nach Kräften sowohl für die leibliche, soziale und kulturelle als auch für die sittliche und religiöse Erziehung der Kinder zu sorgen (c. 1136). Kinder haben ein Recht auf die Taufe, einen christlichen Namen und auf einen Herkunftsort (cc. 852.1, 867, 855, 877, 101.1 u. 105.1). Wie Eltern die Pflicht und das erstrangige Recht haben, für die Erziehung der Kinder zu sorgen (c. 793.1), haben Kinder das Recht, von den Eltern zu erwarten, daß sie diesen Verpflichtungen nachkommen (vgl. cc. 851 n. 2; 1154, 1071.1,3 u. 1689). Ferner haben die Eltern das erstrangige Recht und die Verpflichtung zur christlichen Erziehung der Kinder (cc. 226.2 u. 835.4). Diese Erziehung muß die umfassende Bildung des Kindes anstreben; Kinder sind so zu bilden, daß sie Verantwortungsbewußtsein und den rechten Gebrauch der Freiheit erwerben und befähigt werden, am sozialen Leben teilzunehmen (c. 795).

Vergleichbar der UNO-Konvention, die die Staaten aufruft, Eltern in der Ausübung ihrer Verantwortlichkeiten beizustehen (Art. 5, 9, 10, 14, 16, 18, 22 u. 27), fordert auch das Kirchenrecht die Ortskirchen auf, Eltern in der Wahrnehmung ihrer Pflichten zu fördern (cc. 776, 777, 794, 851 n. 2, 890 u. 1063 n. 1).

2. Förderung durch Schutz

Kinder haben auch das Recht, vor bestimmten Gefahren für ihre Person geschützt zu werden. Die Gerechtigkeit fordert grundlegende Freiheiten und Schutz für alle Mitglieder der Gesellschaft. Wenn es in der Intention des Gesetzes liegt, die Interessen der Kinder zu schützen, muß die Frage gestellt werden: Schutz wovor und vor wem?

Die UNO-Konvention nennt ausdrücklich den Schaden und den Täter. Die Konvention schützt Kinder vor allen Handlungen, die sie in ihrem körperlichen, seelischen und geistigen Wohl beeinträchtigen. Kinder müssen geschützt werden vor Entführung (Art. 11), vor Mißbrauch oder Vernachlässigung durch die Eltern (Art. 19), vor ökonomischer Ausbeutung (Art. 32), vor der Behandlung mit narkotisierenden oder psychotropen Substanzen (Art. 33), vor sexueller Ausbeutung (Art. 34), vor Verschleppung, Verkauf und Menschenhandel (Art. 35), vor Folter und Todesstrafe (Art. 37), vor Einsatz in Kriegshandlungen in einem Alter unter fünfzehn Jahren (Art. 38) und vor allen anderen Formen der Ausbeutung, die sich auf ihr Wohl nachteilig

auswirken. Schließlich sind die Rechte der Kinder in der Verfahrensordnung des Gerichtswesens zu schützen.

Auch das Kirchenrecht schützt Kinder vor Schaden und Täter. Das Gesetz soll Kinder davor bewahren, Entscheidungen zu treffen, die für ihre Entwicklung schädlich sein könnten. Dies ist der Grund dafür, daß Kinder in der Ausübung ihrer Rechte der Gewalt der Eltern unterstellt werden (c. 98.2). Damit sollen Kinder in ihrem Handeln in der Kirche vor Fehlern bewahrt werden. Das Kirchenrecht trifft aber auch Vorkehrungen für den Fall, daß Eltern ihren eigenen Kindern Schaden zufügen. Wenn ein Elternteil eine schwere Gefahr für Seele oder Leib eines Kindes herbeiführt, ist dies für den anderen Gatten ein rechtmäßiger Grund, sich zu trennen (c. 1153.1). Nach erfolgter Trennung muß nach dem Kirchenrecht ferner zum Wohle der Kinder für den nötigen Unterhalt und die Erziehung gesorgt werden (c. 1154).

Kinder werden im Kirchenrecht ferner vor der Auferlegung von Strafen geschützt. Niemand unter sechzehn Jahren kann für die Verletzung eines Gesetzes oder einer Vorschrift bestraft werden. Umgekehrt jedoch können Erwachsenen Strafen auferlegt werden, die Kindern Schaden zuzufügen drohen. Ein Beispiel: Da menschliches Leben vom Augenblick der Empfängnis an geschützt ist, zieht sich jeder, der eine Abtreibung vornimmt, mit erfolgter Ausführung die Tatstrafe der Exkommunikation zu (c. 1398). Ein Kleriker, der an einem minderjährigen Kind eine sexuelle Straftat begangen hat, kann gegebenenfalls mit der Entlassung aus dem Klerikerstand bestraft werden (c. 1395.2). Eltern, die die nichtkatholische Taufe oder Erziehung ihrer Kinder veranlassen, werden mit einer Beugestrafe belegt (c. 1366). In allen diesen Fällen geht es dem Kirchenrecht darum, die Kinder vor Gefahr und Schaden zu bewahren.

Es ist schließlich ein Anliegen des Kirchenrechts, Kinder im Verfahrensrecht zu schützen. So können Minderjährige vor Gericht nur durch ihre Eltern handeln (c. 1478.1). Wenn aber die Rechte des Kindes im Widerstreit mit den Rechten eines Elternteiles stehen, sollen sie vor Gericht durch einen vom Richter bestellten Vormund handeln (c. 1478.2). In der streitigen Gerichtsbarkeit soll der Richter für den Minderjährigen einen Pfleger bestellen (1478.3).

Minderjährige unter vierzehn Jahren dürfen wegen der Gefahr, daß auf sie Druck ausgeübt wird, nicht zur Zeugenschaft in einer streitigen Verhandlung zugelassen werden, der Richter kann sie aber hören (c. 1550.1). Schließlich laufen die Fristen für die Beantragung der Wiedereinsetzung in den vorigen Stand nicht, solange ein durch ein ungerechtes Urteil Verletzter minderjährig ist (c. 1646.3). In allen diesen Fällen geht es dem Gesetz darum, die Interessen des Kindes zu wahren.

3. Die Proklamation von Rechten

Ein hinreichendes Gesetz für Kinder kann sich nicht damit begnügen, für die Bedürfnisse der Kinder vorzusorgen und sie vor Schaden zu schützen, es muß ihre Rechte auch öffentlich proklamieren. Kinder haben das Recht der Mitwirkung an Entscheidungen, die ihr Leben betreffen, und das Recht der Teilhabe an der Gesellschaft insgesamt. Die UNO-Konvention spricht Kindern diese Rechte im Zusammenhang mit verschiedenen Freiheiten und Grundsätzen zu, zum Beispiel mit dem Gleichheitsgrundsatz, mit der Meinungs- und Informationsfreiheit (Art. 12 u. 13), der Freiheit der Gedanken, des Gewissens und der Religion (Art. 14), der Versammlungsfreiheit, dem Recht auf Wahrung der Intimsphäre, von Ehre und Würde (Art. 15 u. 16), mit der Freiheit, einer kulturellen oder religiösen Gemeinschaft anzugehören (Art. 30), und mit der Freiheit, in Spiel und Erholung Kind zu sein.

Ebenso gesteht das Kirchenrecht den Kindern verschiedene Rechte als Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft zu. Da ist das Recht im Zusammenhang mit dem Gleichheitsgrundsatz. Unter allen Gläubigen - eingeschlossen die Kinder - besteht eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit (c. 208). Kinder haben das Recht, Kenntnis der christlichen Lehre zu erwerben (cc. 229.1, 217). Sie haben das Recht, ihre Meinung zu äußern und ihre geistlichen Anliegen vorzutragen (cc. 212.2 u. 213). Sie haben das Recht, eine tiefere Kenntnis in den theologischen Wissenschaften zu

erwerben (c. 229.2). Es ist ihnen unbenommen, Vereinigungen zu bilden (cc. 215 u. 216). Sie haben das Recht auf einen guten Ruf und Schutz der Intimsphäre (c. 220). Und schließlich haben sie das Recht, ihren Lebensstand frei zu wählen (c. 219).

Abgesehen von diesen Freiheiten, die alle Gläubigen teilen, erklärt das Kirchenrecht auch, daß Kinder bestimmte Rechte unabhängig von der Gewalt ihrer Eltern ausüben können. In ganz bestimmten Fällen also geht das Recht des Kindes dem Grundsatz der Unverletzlichkeit der Eltern-Kind-Beziehung vor. Die Lehre der Kirche spricht sich sehr klar dafür aus, daß die Eltern die vorrangige Pflicht und Verantwortung haben, für die ordentliche Entwicklung der Kinder zu sorgen. Dabei ist vorausgesetzt, daß Eltern und Kinder im wesentlichen die gleichen Interessen haben. Man muß aber einräumen, daß es Situationen gibt, in denen Kinder und Eltern unterschiedliche Interessen haben, besonders dann, wenn die Kinder heranwachsen und in das Alter der Adoleszenz kommen und junge Erwachsene sind. Wenn Kinder reifer werden, ist es ganz natürlich, daß sie von ihren Eltern unabhängig werden wollen. Die Mißachtung der Unterschiedlichkeit der Interessen und des natürlichen Strebens nach partieller Unabhängigkeit kann dazu führen, daß die Proklamation besonderer Rechte des Kindes eingeschränkt oder überhaupt verneint wird.

Das Kirchenrecht läßt diesen Fehler nicht aufkommen. Es berücksichtigt, daß Kinder in bestimmten Fällen ihre Rechte ausüben können, ohne der Gewalt der Eltern unterstellt zu sein (c. 98.2). Es sind darunter Ausnahmen, die sich klar aus göttlichem Gesetz oder kanonischem Recht ergeben. Die meisten Ausnahmen gibt es für ein Kind, das den Vernunftgebrauch erlangt hat, was nach Vollendung des siebten Lebensjahres vermutet wird. Mit sieben Jahren kann ein Kind einen eigenen Nebenwohnsitz erwerben (c. 105.1), aber auch die in den Canones über die Taufe der Erwachsenen enthaltenen Vorschriften können auf Kinder dieses Alters angewandt werden (c. 852.1). Mit sieben Jahren erhält das Kind das Recht, die Sakramente der Buße und der Eucharistie zu empfangen (c. 914) und ebenso die Krankensalbung (c. 1004.1). In geistlichen Angelegenheiten können Kinder ab sieben Jahren ohne Zustimmung ihrer Eltern klagen und sich verantworten.

Mit vierzehn Jahren können Minderjährige frei wählen, ob sie in der lateinischen oder in einer anderen Rituskirche getauft werden wollen (c. 111.2). Wer in einem früheren Alter von den Eltern in eine andere Rituskirche eingeschrieben wurde, kann im Alter von vierzehn Jahren die Rückkehr in die lateinische Kirche wählen (c. 112.1 n. 3). Mit vierzehn Jahren können Minderjährige als Zeugen vor einem kirchlichen Gericht zugelassen werden (c. 1550.1). Mit sechzehn Jahren können sie Paten für Taufe und Firmung sein, und mit siebzehn Jahren sind sie frei, in das Noviziat eines Ordens oder einer Gemeinschaft apostolischen Lebens einzutreten. Auch wenn die Fälle, in denen Kinder unabhängig von der elterlichen Gewalt Rechte ausüben können, im Kirchenrecht begrenzt sind, bezeugt ihr Vorhandensein, daß Kindern, wenn sie heranreifen, die Ausübung bestimmter Rechte aus eigenem Willen zugestanden wird.

Wenn der Codex des kanonischen Rechts die zunehmende Entscheidungsfähigkeit des Kindes herausstellt, widerspricht er damit nicht der UNO-Konvention. Die Konvention vertritt die gleiche Konzeption, wenn sie in Artikel 5 die Staaten auffordert, «die Verantwortlichkeiten, Rechte und Pflichten der Eltern zu achten und entsprechend den sich entwickelnden Fähigkeiten des Kindes in der Ausübung der in dieser Konvention anerkannten Rechte für angemessene Anweisung und Führung zu sorgen».

Die UNO-Konvention und das kanonische Recht widersprechen einander nicht, insoweit beide Vorsorge treffen für die besonderen Bedürfnisse der Kinder, ihr Wohlergehen in gefährlichen Situationen schützen und für ihre Freiheits- und Menschenrechte eintreten. Allerdings dürfen alle diese Rechte nicht losgelöst von der Familie gesehen werden.

II. Achtung der Rechte der Eltern und Vorrang der Familie

Eltern: UNO-Konvention und Codex

Es ist verständlich, wenn befürchtet wird, durch Förderung der Rechte des Kindes in der Gesetzgebung könnten durch den Staat oder die Kirche die Rechte der Eltern zurückgedrängt werden. Aus kirchlicher Sicht ist eine solche Befürchtung jedoch unbegründet. In der Apostolischen Ermahnung über die Familie von 1981 betont Papst Johannes Paul II., daß die Familie die Keimzelle der Gesellschaft ist und als Träger von Rechten vor dem Staat oder jeder anderen Gemeinschaft Vorrang hat. Die Kirche verteidigt die Rechte der Familie gegen jede Anmaßung durch die Gesellschaft oder den Staat. So betont die Kirche zum Beispiel, daß jeder Mensch das Recht hat, eine Familie zu gründen, und die angemessenen Mittel zu ihrer Erhaltung erwerben können muß. Da gibt es das Recht zur Weitergabe des Lebens und der Erziehung der Kinder, ferner das Recht, die Kinder in Übereinstimmung mit den Traditionen und den religiösen und kulturellen Werten der Familie aufzuziehen. In der Sicht der katholischen Kirche müssen die Rechte der Kinder immer unter dem Schutz der Familie gesehen werden.

Wenn auch den Kindern Rechte aufgrund der Menschenwürde (und nicht durch Gewährung der Erwachsenen) zustehen, so leben die meisten Kinder doch ihr Leben im Kontext einer familiären Umgebung. Artikel 5 stellt klar heraus, daß die Staaten die Eltern und die Familie beim Aufziehen der Kinder unterstützen müssen. Dies ist ein Grundpfeiler für die Durchführung der UNO-Konvention. Die Rechte des Kindes dürfen nicht in Gegensatz gesetzt werden zu den elterlichen Rechten und Verantwortlichkeiten (natürlich nur, solange kein elterliches Versagen oder elterlicher Mißbrauch vorkommt). Die UNO-Konvention verweist in zahlreichen Artikeln (Art. 7, 9, 10, 14, 16, 18, 20, 22 u. 27) auf das Gewicht der elterlichen Rechte. Daß Eltern ihren Verantwortlichkeiten und Pflichten nachkommen, setzt die Konvention auch in der Kodifizierung der Elternrechte voraus. Und das gleiche gilt vom kanonischen Recht.

Der Heilige Stuhl ist der UNO-Konvention als staatlicher Souverän beigetreten und hat dazu seine Erklärungen und Bedingungen aufgelistet. Diese gesetzlichen Spezifikationen lassen erkennen, daß der Heilige Stuhl die UNO-Konvention so interpretiert, daß die vorrangigen und unveräußerlichen Rechte der Eltern gewahrt bleiben. Deutlich wird dies hinsichtlich der Rechte, die die Erziehung (Art. 13 u. 28), die Religion (Art. 14), die Bildung von Vereinigungen (Art. 15), die Persönlichkeitsrechte und die Intimsphäre (Art. 16) betreffen. Das liegt ganz auf der Linie des Codex des kanonischen Rechts. Canon 98.2 bringt klar zum Ausdruck, daß Kinder in der Ausübung ihrer Rechte der elterlichen Gewalt unterstellt sind, soweit nicht göttliches Gesetz oder kanonisches Recht Kinder der elterlichen Gewalt entziehen. Diese Anerkennung der elterlichen Vorrechte hat ihren Grund im Naturrecht. Da es die Eltern sind, die den Kindern das Leben geschenkt haben, haben sie das vorrangige Recht und die ernste Pflicht, für ihre Entwicklung zu sorgen.

Schluß

Der Heilige Stuhl war einer der ersten Staaten, die der Konvention der UNO über die Rechte des Kindes beigetreten sind. Die Präsenz des Heiligen Stuhls am Sitz der Vereinten Nationen repräsentiert die Stimme der universalen römisch-katholischen Kirche (c. 113.1 u. 36.1). Die Kirche hat das Recht, immer und überall sittliche Grundsätze zu verkündigen, einschließlich der Grundsätze, die die soziale Ordnung betreffen und die Grundrechte der menschlichen Person fördern (c. 747.2).

Erzbischof Martino, Ständiger Beobachter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen, sagte beim Beitritt: «Man darf nie vergessen, daß die Rechte des Kindes nicht eine Konzession sind, die die Regierungen oder die erwachsenen Mitglieder der Menschenfamilie gewähren. Diese Rechte sind in der Natur der Kinder verankert, und der Zweck der Gesetzgebung ist es, sie anzuerkennen und voll zur Geltung zu bringen.»[3]

Durch den Beitritt zur Konvention hat die katholische Kirche angesichts der Weltöffent-

lichkeit demonstriert, daß der Wohlfahrt der Kinder ihr ureigenes und beständiges Interesse gilt. Dieses Engagement als Anwältin der Kinder findet Bestätigung im Recht der Kirche, das - wie die UNO-Konvention - das Recht auf Erziehung und Fürsorge ausgewogen mit dem Selbstbestimmungsrecht verbindet und beide in den Dienst der Entwicklung gesunder Familien stellt.

[1] Konvention über die Rechte des Kindes, von der Generalversammlung der UNO angenommen am 20. November 1990.

[2] In der römisch-katholischen Kirche sind gegenwärtig zwei Codices in Gebrauch: einer für die Lateinische Kirche und einer für die Ostkirchen. Die Ausführungen in diesem Beitrag beziehen sich auf den Codex des kanonischen Rechts für die Lateinische Kirche von 1983, der 1752 Canones enthält.

[3] Ausführungen anläßlich des Beitritts des Heiligen Stuhls zur UNO-Konvention über die Rechte des Kindes (20. April 1990).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

MICHAEL SMITH FOSTER

wurde 1980 am St. John's Seminary in Boston, Massachusetts, USA, zum Master of Divinity und Master of Arts in Theologie promoviert. Weiter wurde er 1989 an der Catholic University of America, Washington, D.C., zum Lizentiaten des kanonischen Rechts und 1994 zum Doktor des kanonischen Rechts promoviert. Sein Fachgebiet im kanonischen Recht ist das Recht des Kindes. Seine Dissertation hat den Titel «The Promotion of the Canonical Rights of Children in Situations of Divorce and Remarriage». Er war seit 1989 Richter am Boston Metropolitan Tribunal und ist seit 1990 in gleicher Funktion tätig am Boston Provincial Court of Appeals. 1994 wurde er zum Associate Judicial Vicar des Metropolitan Tribunal berufen. Veröffentlichungen (u. a.): The Role of Auxiliary Bishops, in: The Jurist 51 (1991) 423-430; When Churches Close, in: Liturgy 8 (1990) 71-75; The Violation of a Church (Canon 1211), in: The Jurist 49 (1989) 693-703. Anschrift: The Metropolitan Tribunal, One Lake Street, Brighton MA 02135-3800, USA.

Dominique Appy

«Pastoral do menor» in São Paulo

Die «Pastoral do menor» in São Paulo will im Licht des Evangeliums und mit kritischem Blick ein Unternehmen fördern, das die Gesellschaft als einheitliches Ganzes wachrufen will, sensibel und aktiv, geeint, angemessen und wandlungsfähig auf die Herausforderung zu antworten, die sich aus der Lage der Kinder und Jugendlichen ergibt.

Wann und wie wurde die «Pastoral do menor» gegründet?

Die «Pastoral do menor» wurde offiziell im Dezember 1977 gegründet. Der Kardinal von São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, hatte den damaligen Bischof des Diözesanbereichs Belèm (ein Stadtviertel von São Paulo) gebeten, die «Pastoral do menor» zu organisieren und zu leiten mit dem Ziel, Jugendlichen in schwierigen Situationen zu Hilfe zu kommen.

Schon vor 1977 bestand eine Bewegung aus Seminaristen und Ordensschwestern zur Mitarbeit an einem von der FEBEM (brasilianische Sozialfürsorge) aufgestellten Projekt. Es nannte sich «Freiheit unter Aufsicht» und sollte den vom Richter angegebenen jugendlichen Straffälligen beistehen und sie überwachen.

Entwicklung des Projekts entsprechend den andrängenden Problemen

Das neu gebildete Team der «Pastoral do menor» hat nach einer Lageuntersuchung den ursprünglichen Plan geändert. Man hält es für nötig, die Familie des betreffenden Jugendlichen einzubeziehen und die Mitwirkung der Gemeinde zu erbitten; auf diese Weise soll der Heranwachsende bessere Chancen haben, sich in sein eigenes Milieu wieder einleben zu können. Dieses neue Projekt nennt sich «Liberdade asistada communitaria» (LAC), «Freiheit in Beistand und Gemeinschaft». Daraufhin wurden passende Gemeindezentren eingerichtet.

Im Verlauf der achtziger Jahre hat sich die «Pastoral do menor» so ausgestaltet, daß sie den Bedürfnissen der ständig wachsenden Zahl von Kindern und Jugendlichen entsprechen kann. Fürsorgestellen, Kinder- und Jugendheime sowie handwerkliche Ausbildungsstätten wurden geschaffen. Für die Straßenpastoral wurde Erziehungspersonal ausgebildet. Die Adoption wurde zur Option. Vor kurzem hat Pater Julio Lancelotti, bis 1992 Koordinator der «Pastoral do menor» und heute in Kontakt mit der FEBEM, angesichts der Probleme mit der Krankheit AIDS, der viele Jugendliche zum Opfer fallen, das Projekt «Casa Vida» gegründet; die Ergebnisse sind ermutigend.

Gegen Ende der achtziger Jahre wurden für Kinder und Jugendliche Rechtsstatuten ausgearbeitet; die «Pastoral do menor» kämpft unablässig für deren Verwirklichung.

Welcher sozialen Realität steht die «Pastoral do menor» gegenüber?

Die Wirtschaftslage des Landes ist verheerend. Ihre sozialen Auswirkungen sind geradezu dramatisch zu nennen. Die einander ablösenden Regierungen interessieren sich kaum für die Entwicklung einer Sozialpolitik. Alles das sind Ursachen von Armut und Elend, die eine Jugend im Mangelzustand zur Folge haben. Eine Umfrage des Forschungsinstituts für angewandte Wirtschaft hat gezeigt, daß allein in der Stadt São Paulo 202.022 Familien von einem Einkommen leben müssen, das kaum dem von der FAO empfohlenen Existenzminimum entspricht.

Zu den verheerenden Auswirkungen des Hungers tritt noch die umsichgreifende Gewalt hinzu. Nach einem Bericht des NEV (Forschungszentrum zum Kampf gegen Gewalt) wird in São Paulo alle drei Tage ein Kind ermordet. Die Verantwortung für diese Verbrechen liegt zu 17,8% bei den Eltern, zu 12,8% bei der Militärpolizei. Das CRAMI (Regionalzentrum für mißhandelte Kinder) stellte fest, daß im Bundesland São Paulo ungefähr 500.000 Kinder von ihren Eltern mißhandelt werden; das bedeutet nach Schätzung des Sekretariats für Kind, Eltern und Gemeinwohl eine Zunahme zwischen den Jahren 1990 und 1993 von 33,8%.

29,4% der Tötungsdelikte gegen Kinder zwischen acht und zehn Jahren sind Sexualverbrechen; 84% der Opfer sind kleine Mädchen. Zu den wirtschaftlichen und affektiven Faktoren kommt noch die Gewalttätigkeit in der Familie und im städtischen Leben hinzu; sie treibt die Kinder aus dem Elternhaus und sogar auf die Straße, wo sie dann zu Randexistenzen verkommen.

Dem Sekretariat für Kind, Familie und öffentliche Wohlfahrt gemäß sollen sich in den Straßen der Stadt São Paulo tagsüber 4520, nachts 895 Kinder herumtreiben. Man muß wissen, daß hier nur jene Kinder gezählt wurden, denen man auf der Straße begegnete; niemand hat in den leerstehenden Häusern, den abgestellten Waggons oder anderen Schlupfwinkeln, in denen sich die Kinder aufhalten, nachgesucht.

Wie ist die «Pastoral do menor» aufgebaut und wie arbeitet sie?

An ihrer Spitze stehen ein Koordinator der Erzdiözese, sein Assistent und ein Sekretär; die drei bilden den Exekutivstab. Die «Pastoral» ist in sechs Gebiete aufgeteilt und arbeitet in sechs verschiedenen Stadtvierteln von São Paulo: Belèm, Brasilândia, Ipiranga, Lapa, Santana und Sé. Jedes Gebiet ist mit einem Bischofssitz verbunden, und ihre Projekte stehen im Einklang mit den ortstypischen Realitäten. Die leitenden Teams bestimmen zusammen

mit dem Bischof, der Ortsgemeinde oder ortseigenen Gruppen die erforderlichen Einsätze.

Ein erzbischöflicher Pastoralrat vereinigt monatlich den Exekutivstab und zwei verantwortliche Mitglieder jeder Region zu dem Zweck:

- Programme aufzustellen, wie z.B. die Vorbereitung des Kreuzwegs der Kinder während der Karwoche (4000 Kinder kommen aus allen Stadtteilen von São Paulo zu diesem Kreuzweg);
- über das Los gewisser Kinder zu entscheiden, z.B. ob ein mit Aids infiziertes Kind in ein dazu eingerichtetes Heim geschickt wird;
- über Treffen mit anderen, in derselben Richtung arbeitenden Bewegungen nachzudenken;
- darüber zu wachen, daß durch Einführung von Mitgliedern der «Pastoral do menor» in den Vormundschaftsrat und in die kommunalen und staatlichen Rechtsberatungsstellen die Bestimmungen für Kinder und Jugendliche daselbst verankert werden;
- unablässig dafür zu kämpfen, daß die durch Gesetz anerkannten Rechte des Kindes und des Jugendlichen respektiert werden; dieses Gesetz war 1990 durch das brasilianische Volk erarbeitet, vom Kongreß angeordnet und vom Präsidenten der Republik bestätigt worden; die «Pastoral do menor» sorgte für seine Bekanntmachung:

Artikel 227 der Bundesverfassung: «Familie, Staat und Gesellschaft sind verpflichtet, vor allem dem Kind und dem Jugendlichen das Recht auf Leben, auf Erziehung, auf Freizeit, auf Menschenwürde, auf Erlernen eines Berufes, auf Kultur, auf Achtung, auf Freiheit und auf Familien- und Gemeinschaftsleben zu sichern.»

Die «Pastoral do menor» ist der Auffassung, es gehöre zu ihrer Sendung nicht nur die Fürsorge für Kinder und Jugendliche auf der Straße, sondern auch die Mahnung an alle, diese Satzungen in die Praxis umzusetzen; mit gutem Willen und viel Liebe sei dies durchaus möglich.

Für Kinder und Jugendliche in den Stadtvierteln Belèm und Brasilândia bestehen gemeindliche und private Kinderkrippen und Heime, in denen Mitglieder der «Pastoral» arbeiten. In besonderen Häusern werden hier auch Kinder mit Aids aufgenommen. Die sechs Stadtviertel besitzen Gemeindezentren und Behördenstellen zum Schutz der Kinder; vier Stadtviertel haben Werkstätten (Schreinerei, Mechanik, Elektrizität, Papieraufbereitung) zur Berufsausbildung eingerichtet.

Der Stadtteil Sé besitzt bereits eine ausgebaute Struktur; dazu gehören:

- Ein *Wohnheim* für Jugendliche, die in der Berufsausbildung stehen.
- Ein *Ausbildungsheim;* hier lernen die Kinder lesen und schreiben, werden in Gruppen oder einzeln psycho-pädagogisch umsorgt und auf Arbeitswelt, Schule und Familie vorbereitet; für Zahnarzt, Arzt und Krankenhaus ist für sie eine Beratungsstelle eingerichtet.
- *Ein Heim für die oft schwangeren* zwölf- bis sechzehnjährigen *Mädchen* zu vorübergehendem Aufenthalt. Sie erlernen hier in einem strukturierten Lebensrahmen das für ihr späteres Dasein als Frauen Notwendige: Gesundheitspflege, lesen und schreiben, handarbeiten und kochen. Sie werden verpflegt und bekommen, wenn nötig, ärztliche Behandlung.
  Die «Pastoral» kauft in den Slums Baracken für jene Jugendlichen, die alle Stufen dieser Wiedereingliederung in das Gemeinschaftsleben mit Erfolg durchlaufen und einen Arbeitsplatz gefunden haben; die jungen Leute erwerben diese «Häuser» schließlich durch eine symbolische Rückzahlung an die «Pastoral».
- *Ein Landhaus;* hier werden von Zeit zu Zeit Jugendliche aufgenommen, die in Risikosituationen leben; ein Erzieher und einige Kinder verbringen hier gemeinsam ein Wochenende. In einigen Monaten wird dieses Haus fertig eingerichtet sein, und Landarbeit, Viehzucht und Umweltpflege werden sich entfalten können. Die ländliche Herkunft eines großen Teils der Kinder einerseits, der Streß des Lebens in São Paulo andererseits lassen uns hoffen, daß dieses ländliche Erziehungsprojekt den Kindern und Jugendlichen die Verbindung mit der Natur und damit mit den Grundelementen des Lebens zurückgeben kann. Hier werden auch Drogensüchtige und sonstwie gefährdete Jugendliche aufgenommen und versorgt.

Der Erzieher und seine Ausbildung

Die Ausbildung der Erzieher ist nach der «Pastoral do menor» für eine wirksame Tätigkeit absolut notwendig. Die eingestellten Personen sind oft Psychologen, Pädagogen, Philosophen, Ordensleute und solche, die sich aus Berufung zu dieser Tätigkeit entschlossen haben. Sie erhalten für diese Arbeit nur eine bescheidene Vergütung. Übrigens ist es aus Mangel an Geldmitteln unmöglich, eine genügende Anzahl von Erziehern einzustellen.

Jede Region stellt ihr eigenes Ausbildungsprogramm auf. Das geschieht entweder durch eine Zusammenkunft des verantwortlichen Teams mit den Erziehern zu dem Zweck, Theorie und Praxis in Einklang zu bringen, oder man ermutigt die Erzieher zur Teilnahme an Kursen und Vorträgen über Pädagogik. In der Sorge, diese Ausbildung zu vervollständigen, organisiert das erzbischöfliche Team der «Pastoral do menor» Treffen mit den Erziehern und Teams aller Regionen von São Paulo, um die gemeinsamen Probleme gemeinsam zu besprechen.

Die «Pastoral do menor» bildet auch freiwillige Helfer aus. Oft sind es Studenten und manchmal sogar Ausländer, die sich dem Team anschließen und den Erziehern beistehen. Ihre Ausbildung wird von den Verantwortlichen des Stadtviertels geleistet und umfaßt die Geschichte der «Pastoral do menor», die Mystik der «Pastoral», den gesellschaftlich-familiären Kontext der Kinder und Jugendlichen sowie das Verhalten diesen gegenüber.

Worin besteht die Mystik der «Pastoral do menor»?

Wie alle Pastoral der katholischen Kirche kennt auch die «Pastoral do menor» eine ihr eigene christliche Mystik. Allen Erziehern ist das gelebte Evangelium eine Herzensangelegenheit.

Natürlich ist die «Pastoral do menor» katholisch; sie ist aber auch ökumenisch. Sie vereinigt sich mit anderen Gruppen und anderen Kirchen, die mit gleicher Hingabe für die Wiedererlangung eines menschenwürdigen Lebens und der staatsbürgerlichen Rechte der ausgeschlossenen Kinder wirken und kämpfen.

Wenn man mit den Kindern arbeitet, sei es auf der Straße, in den Heimen, in den Werkstätten oder in den Gemeindezentren, ist man immer bemüht, ihnen ganz ungezwungen eine Zeit des Nachdenkens freizuhalten. Freude und Interesse am Leben sind wichtige Werte. Es geht nicht darum, aus diesen Kindern Katholiken zu machen; aber sie sollen die Freude entdecken können, ganz besonders und tief von Gott geliebt zu sein. Ein beredtes Beispiel ist das miteinander Teilen der Nahrung; die Kinder in den Straßen tun das fast instinktiv. Wenn Jungen oder Mädchen etwas zu essen bekommen haben, teilen sie es mit allen, mit Kindern und Erziehern. Und die schwangeren Mädchen müssen mehr essen, also bekommen sie auch mehr! Dieses echt christliche und dem Evangelium entsprechende Verhalten wiegt jede Katechese auf. Der Erzieher greift nur ein, um ihnen deutlich zu machen, wie menschlich schön solches Tun ist, wie wichtig für die Einheit und die gegenseitige Hilfe, und auch um ihnen zu sagen, daß Gott sie für solches Teilen segnet.

Wie soll der Erzieher mit den Jugendlichen umgehen?

Das Leben der Kinder und Jugendlichen der Straße macht die «Pastoral» mit Problemen bekannt, die sie mit Hilfe von Strategien, Methoden und eigenen Grundsätzen durch enge Verbindung mit eben diesen Kindern und Jugendlichen zu lösen versucht. Wenn diese ihre Erzieher kennengelernt haben, entstehen affektive Bande, und das wachsende Vertrauen erleichtert es ihnen, sich den Erziehern mitzuteilen. Die Droge wird unwesentlich, und die Erzieher können die Probleme der Kinder in Angriff nehmen; ja sie leiten diese selbst zu erzieherischem Tun an, was manchmal zu Zukunftsprojekten führt. Die Aussicht auf ein besseres Leben zeichnet sich ab.

Das vordringlichste Ziel besteht sicher in der wirksamen Anleitung der Kinder zu einem Leben in Gemeinschaft, damit sie auf diesem Weg ihre Rechte und Pflichten als

Staatsbürger kennenlernen. Grundstrategie zur Erreichung dieses Ziels ist die stufenweise Einbeziehung und Teilnahme der Kinder und Jugendlichen selbst. Aktivitäten und Dienste werden der Entwicklung, aber auch den Grenzen dieser Kinder und Jugendlichen angepaßt.

Allgemeines Ziel:

Die Kinder und Jugendlichen sollen sich gegenseitig achten lernen. Sie sollen sich dessen bewußt werden, daß ihre Gruppe zu einem Volk mit einer Kultur gehört.

Besondere Ziele:

Es sollen wirksame Bedingungen dafür geschaffen werden, daß die Kinder und Jugendlichen über die Wirklichkeit nachdenken können, mit der sie leben. Gelegenheiten zu Solidarität und gegenseitigem Teilen sollen begünstigt werden. Es soll mit diesen Kindern und Jugendlichen über ihr Verhalten innerhalb der Gruppe nachgedacht werden.

Methode:

Grundhaltung in diesem Projekt ist der Respekt vor dem jungen Menschen, seinen Werten, seinem innersten Lebensgefühl, Ehrfurcht vor ihm als einem Kind Gottes. Unabdingbar dafür ist ein aktives und beständiges Zugegensein. Wir verstehen darunter eine Präsenz, die Liebe und Freundschaft beinhaltet; sie sollen dem Kind helfen, sich auszudrücken.

Konkret betrachtet:

Die Erzieher begegnen den Kindern immer in Gruppen, wie auch diese selbst in Gruppen leben. Das geschieht ganz natürlich in den verschiedensten Situationen: wenn die Kinder Schuhe putzen, wenn sie spielen, in den öffentlichen Springbrunnen baden, wenn sie schlafen oder der Polizei zu entschlüpfen suchen, wenn sie Klebstoff oder Lack inhalieren usw. Man muß sie anhören. Das ist das Wesentliche. Gegenseitiges Vertrauen muß entstehen. Oft schaffen die sportlichen, spielerischen und künstlerischen Betätigungen, die eventuell notwendige ärztliche und medikamentöse Behandlung solche engen Bande; sie erlauben es dem Erzieher, die Jugendlichen zu leiten, zu orientieren, sie manchmal sogar wieder voll in das Gesellschaftsleben zurückzuführen.

Wer sind diese Kinder und Jugendlichen, denen die «Pastoral do menor» die Hände reicht?

Sie entstammen immer einer benachteiligten Bevölkerungsschicht der brasilianischen Gesellschaft. Aufgrund ihrer Armut und ihres zarten Alters sind sie doppelt verletzbar und fragil. Bei den Ihren sind sie unerwünscht und Mißhandlungen ausgesetzt, die sie zur Flucht aus dem Elternhaus treiben. Sie glauben, auf der Straße Zuflucht zu finden, und erleben hier schlimmste Gewalttätigkeit. Um überleben zu können, fangen sie an zu betteln, bekommen aber selten die erwartete Hilfe. Allmählich beginnen sie mit kleinen Diebstählen und entwickeln sich so zu Feinden der Gesellschaft. Auf deren Feindseligkeit antworten sie mit Feindseligkeit. Sie verkümmern zu Randexistenzen, zu kleinen Wilden, sind schmutzig, mürrisch, stecken den Kopf ab und zu in einen Plastiksack voller Klebstoff oder Lack, der sie betäubt und berauscht und ihnen endlich die Kraft zu einer regelrechten Straftat verleiht. Sie werden sehr schnell zur Beute perverser Erwachsener, die sie zum Stehlen und zur Prostitution anstacheln und zum Drogenhandel benutzen. Die Polizei ist zwar durchaus im Bilde darüber, was da vor sich geht, faßt aber nicht die Erwachsenen, sondern diese Kinder und prügelt sie manchmal zu Tode oder schießt kurzerhand auf sie. Diese Straßenjungen sind ganz und gar zu dem geworden, was die Gesellschaft fürchtet und verabscheut. Für viele Leute besteht jetzt die einzige Lösung darin, diese Übeltäter ganz einfach auszumerzen. Denen aber, die wie die Erzieher der «Pastoral do menor» die Chance haben, von solchen Kindern und Jugendlichen gleichsam als Freunde angenommen zu werden, denen enthüllen sie ihr wahres Gesicht. Es ist nicht selten das zarte Herz eines Kindes, eine oft scharfe Intelligenz, eine schier unbegrenzte Sensibilität und wahre Begabungen für Kunst (Malerei, Poesie oder anderes). Das Gedicht «Die Tränen rinnen nicht» vom achtzehnjährigen Jonathan ist dafür ein Beweis:

Ich gehe spazieren und bemerke einen
Vogel,
Der seine Jungen nährt.
Welch ein Glück!

Die Ameisen arbeiten Tag und Nacht und
mit Freude!
Ich gehe weiter auf meinem Weg
Und denke an meine Probleme,
Aber die Tränen rinnen nicht.
Ich kenne einen, der nicht gehen kann,
Der dieses Recht verloren hat,
Doch er ist glücklich!
Er spielt und lächelt und ist intelligent.
Und trotzdem - die Tränen rinnen nicht.
Ich sehe die Kinder,
Wie sie Lack und Klebstoff atmen
Und in die Lungen saugen.
Ich lese auf ihren Gesichtern
Die traurigen Szenen ihres Alltags.
Doch die Tränen rinnen nicht.
Es gibt viele wie wir,
Wie er, wie sie, wie ich,
Die wir nie Vater oder Mutter hatten
Und die wir die Stütze der Menschen
brauchen.
Doch die Tränen rinnen nicht.
Ich sehe dieses kleine Mädchen,
Es hatte ein Zuhause,
Eine mißhandelte Mutter,
Es setzt heute ein arrogantes Lächeln auf
Und verkauft schamlos seinen Körper.
Aber die Tränen rinnen nicht.
Ich halte auf halbem Weg.
Ich denke an alles:
An die Schwierigkeiten aller,
An die Vögel, die nicht arbeiten
Und doch ihre Jungen ernähren.
Plötzlich habe ich unsere Schwierigkeiten
begriffen.
Ich habe aufgehört zu denken: Warum?
Und die Tränen begannen zu fließen.»

Welche Lösung läßt sich vorschlagen?

Die Lage dieser Kinder, Jugendlichen, Randexistenzen, Unterdrückten und Ausgebeuteten ist der klare Beweis für eine haltlose Gesellschaft, deren soziale, wirtschaftliche und politische Werteskala ins Wanken geraten ist. Diese Tatsache liegt offen vor aller Augen. Sie erlaubt die Behauptung, die Lösung liege im Vorrang der menschlichen Person, ihrer Grundrechte, der Werte, vor allem aber in der Bedeutung der Gerechtigkeit und der Geschwisterlichkeit.

Diese verlassenen, verarmten und verstoßenen Straßenkinder sind eine große Herausforderung an die Kirche, die Gesellschaft und den Staat. Angesichts dieser harten Realität wurde 1964 von der nationalen brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) die «Kampagne der Brüderlichkeit» ins Leben gerufen. Ihr Leitthema wechselt jedes Jahr. Für 1995 sind es die Ausgeschlossenen, wie z.B. die Straßenkinder. Im Rahmen der «Pastoral» vertritt die «Kampagne der Brüderlichkeit» die Radikalität christlichen Lebens mit seinen wesentlichen Polen Glaube und Nächstenliebe und entwickelt sich zu einem Weg, das ganze Jahr hindurch die Fastenzeit als inspirierendes Licht und Leitfaden des Lebens der Kirche zu begehen.

Das ethische und kulturelle Geflecht unserer Gesellschaft muß wieder neu geknüpft werden. Dazu bedarf es nicht nur eines besonderen Bekehrungsvorgangs bei jedem von uns und gerechter wirtschaftlicher Ansprüche; es bedarf auch befreiender, vom Glauben belebter Taten. Eines der wichtigsten Mittel hierzu ist die Suche nach Veränderung bei den Leuten und in der Gesellschaft. Diese Veränderung muß beim Kind als dem Opfer dieser Gesellschaft beginnen und es ins Zentrum unserer Gemeinschaften und unserer Projekte stellen.

Gesellschaft, Staat und noch mehr die Kirche sollten nie den Sinn der Worte *Teilen* und *Solidarität* aus dem Auge verlieren.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

DOMINIQUE APPY

Mitglied des Rates der «Pastoral do menor» des Bezirks Sé. Anschrift: Rua Lotario Luz 148, São Paulo 04645060, Brasilien.

~~CONCILIUM aktuell~~

Maurice Cheza

Bilanz der Afrikanischen Synode[1]

Die Sehnsucht der Christen in Afrika nach einer Gestalt des Glaubens, die in ihrer Kultur verwurzelt ist, fand ihren kraftvollen Ausdruck im Lauf der sechziger Jahre. Das wurde einerseits durch die politische Unabhängigkeit, andererseits durch das *aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils gefördert.

Um 1972/73 entwickelte Alioune Diop, ein Christ (Laie) aus Senegal und der Gründer von *Présence africaine*, die Idee einer Versammlung des gesamten afrikanischen Episkopates. Diese Idee trug er den westafrikanischen Bischöfen vor. Diesem Impuls ist es zu verdanken, daß das Kolloquium der *Société africaine de culture* («Civilisation noire et Eglise catholique», Abidjan, September 1977) mit dem Vorschlag eines «Afrikanischen Konzils» an die Öffentlichkeit trat. Mehr als zehn Jahre lang kursierte diese Idee bei den Bischöfen und Theologen, vor allem in Zaire und Kamerun, aber auch innerhalb überregionaler Instanzen wie dem SCEAM (Symposium des Conférences épiscopale d'Afrique et de Madagascar) und der AOTA (Association oecuménique des théologiens africains).

Anstelle des Ausdrucks «Konzil», für das die afrikanischen Bischöfe kraft ihrer Sendung als Nachfolger der Apostel verantwortlich gewesen wären, bevorzugte Rom den Begriff «Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika», oder kurz «Afrikanische Synode». Die Institution der Bischofssynode, von Papst Paul VI. ins Leben gerufen, legt den Akzent stärker auf den Primat des Papstes als auf die Kollegialität der Bischöfe. Ihr Ziel ist es, «dem römischen Pontifex mit ihrem Rat beizustehen».

Zwischen der Ankündigung der Afrikanischen Synode (6. Januar 1989) und der Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens «Ecclesia in Africa» (14. September 1995)[2] lagen mehrere Etappen: Veröffentlichung der Lineamenta im Juli 1990, gefolgt von der Vorbereitung in Afrika auf der Grundlage eines in den Lineamenta enthaltenen Fragenkatalogs; Veröffentlichung des Arbeitspapiers im Februar 1993; dann gab der Papst bekannt, daß die Arbeitssitzungen in Rom stattfinden würden, daß er sich aber im Anschluß daran für die «Phase der Zelebration» nach Afrika begeben würde. Die Synode fand in Rom vom 10. April bis 8. Mai 1994 statt. Die ersten beiden Wochen boten Gelegenheit für zahlreiche Interventionen der Bischöfe (mehr als 200). Dann veröffentlichte das Sekretariat der Synode ein Dokument mit folgenden inhaltlichen Schwerpunkten: Gerechtigkeit; Inkulturation; Laien; lebendige kirchliche Gemeinschaften; Dialog. Von der dritten Woche an wurde der Text sprachlich überarbeitet, und schließlich wurden die Schlußbotschaft einerseits und das Schlußdokument («Propositiones»/ Empfehlungen) andererseits ausgearbeitet. Der Text der Schlußbotschaft der Synode wurde am Ende der Synode veröffentlicht[3], während die 64 Empfehlungen, über die die Bischöfe abgestimmt hatten, grundsätzlich geheim sind. Sie waren dazu bestimmt, dem Papst bei der Redaktion des Apostolischen Schreibens nach der Synode als Vorlage zu dienen. Doch glücklicherweise wurden sie durch Indiskretion bekannt, und der Vergleich zwischen den Propositiones und dem Apostolischen Schreiben erinnert an das, was seinerzeit in Puebla geschehen ist[4].

Eine Bilanz - an sich immer schwierig - darf nicht vom Kontext absehen. Dieser aber ist weder nur ein kirchlicher, noch ist er völlig vorhersehbar. Das Gemetzel in Ruanda (eines der am stärksten christianisierten Länder Afrikas) hat fast gleichzeitig mit der Synode begonnen; der Unfall des Papstes hat starke Emotionen geweckt; die zeitliche Nähe zur Weltbevölkerungskonferenz in Kairo hat den Papst dazu veranlaßt, sich sehr deutlich zu diesem Thema zu äußern; auch die ersten Wahlen in Südafrika, an denen Schwarze teilnehmen durften, fielen in diese Zeit. Und schließlich hatte es der Zufall so gefügt, daß zu dieser Zeit die Frage der Ordination von

Frauen in der anglikanischen Kirche im Vordergrund stand: Am 22. Februar 1994 hatte die Generalsynode der Kirche von England den Beschluß gefaßt, auch Frauen zu ordinieren. Drei Monate später hat das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. den Zugang von Frauen zum Priesteramt endgültig versperrt. Kurzum, die drei «blinden Flecke», das Geschlecht (die Sexualität), das Sakrale und die Macht, bestimmten im Hintergrund die Synode wie so vieles in der Kirche.

Was hat die Afrikanische Synode ermöglicht, was hat sie abgeblockt oder verhindert? Es gibt hier zahlreiche Kriterien. Man müßte die Texte der Synode analysieren und entsprechend einordnen (Vorbereitungsdokumente, Rede des Kardinals Thiandoum, Wortmeldungen der Bischöfe, die Schlußbotschaft, die Propositiones, das Apostolische Schreiben), die symbolischen (besonders liturgischen) Gesten im Rahmen der Synode und die Kontakte, die geknüpft werden konnten, bewerten. Die Bilanz ist also zwangsläufig unvollständig.

In seinem Buch «Le Successeur» (Der Nachfolger) nimmt Giancarlo Zizola auf die Afrikanische Synode Bezug. Das geschieht zwar in knapper Form, aber dem Autor kommt das Verdienst zu, daß er diese Versammlung im römischen Kontext und im Kontext der Rivalitäten und Manöver im Vatikan situiert. Ihm zufolge habe Johannes Paul II. «die Afrikanische Synode entschlossen vorangetrieben und sich für sie eingesetzt» (S. 229), und diese habe die «Plattform neuer Beziehungen zwischen Rom und der Afrikanischen Synode definiert» (ebd.).

Drei große Themen haben die Debatten beherrscht: die Inkulturation, die Leiden des Kontinents und der Rückbezug auf das Bild der Familie, um die Kirche darzustellen.

Inkulturation: Innerhalb weniger Jahrzehnte hat sich der Schwerpunkt der katholischen Welt vom Norden des Planeten in den Süden verlagert. Sollten die Christen im Süden verpflichtet sein, die lateinische Kultur zu übernehmen, um ihre Treue zu Jesus Christus und zum Evangelium zu leben? Genau das ist eine der schwerstwiegenden Fragen, denen sich die Päpste des dritten Jahrtausends mit Klugheit und in christlicher Freiheit stellen müssen. Wenn der gleichmacherische Zentralismus andauert, dann besteht die große Gefahr, daß sich die Wunder, die «inkulturierten» Heilungen und alle möglichen mystischen Gruppierungen vermehren, zum Schaden einer flexiblen kirchlichen Einheit.

Die Synode hat viel von Inkulturation geredet. Für Kardinal Thiandoum, den Generalberichterstatter der Synode, betrifft die Inkulturation alle Aspekte des Lebens: Theologie, Gottesdienst und Liturgie, Eheschließung und Familie, Gesundheit und Krankheit, Initiationsriten, neue und besser der Situation entsprechende kirchliche Ämter, das Ordensleben, die Ahnenverehrung. Zu diesem letzten Punkt heißt es in der Empfehlung Nr. 36 des Schlußdokuments: Die Praxis der Ahnenverehrung bedeutet keineswegs die Anbetung der Ahnen. Deshalb empfehlen wir, daß die Ahnenverehrung - unter der Voraussetzung, daß man die nötigen Vorkehrungen trifft, um sicherzustellen, daß sie nicht die wahre Anbetung Gottes oder die Bedeutung der Heiligen relativiert - im Rahmen eigener Zeremonien erlaubt, autorisiert und von den zuständigen kirchlichen Gremien vorgeschlagen werde.» Das Apostolische Schreiben geht nicht so weit: Die Verehrung der Afrikaner für ihre Ahnen sei «irgendwie eine Vorbereitung auf den Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen (Nr. 43), und diese Frage müsse in den Kommissionen studiert werden (Nr. 64). Dieselbe Abschwächung der Empfehlungen durch das Apostolische Schreiben läßt sich in bezug auf die «Welt der Geister» feststellen: Die Empfehlung 37 sagt ausdrücklich: «Im Sinne eines besseren Dienstes an den Gläubigen müssen wir die Macht Christi über alle bösen Geister verkündigen. Wir brauchen auch heiligmäßige Menschen, die denen zu helfen in der Lage sind, die von einem solchen Geisterglauben bedrängt werden - zu helfen durch die Sakramente und Sakramentalien und auch durch Gebete um Befreiung.» Das Apostolische Schreiben beschränkt sich auf den Vorschlag der Einrichtung von Studienkommissionen (Nr. 64).

Was die Leiden des Kontinents betrifft, so waren bereits viele Wortmeldungen auf der Synode sehr klar. Auch der Text der Schlußbotschaft läßt es nicht an deutlichen

Worten fehlen. Zum Beispiel: «Doch gleichzeitig wenden wir uns an alle afrikanischen Brüder, die öffentliche Gelder veruntreut haben, daß sie rechtens verpflichtet sind, das unserer Bevölkerung angetane Unrecht wieder gutzumachen.» (Nr. 32) «Die Synode prangert jeden Machthunger und jedes egoistische Interesse sowie die Verherrlichung der Ethnien an und verurteilt sie energisch, denn sie führen zu diesen brudermörderischen Kriegen.» (Nr. 36) Die Schlußbotschaft enthält auch einen Aufruf der Bischöfe «an die Christen im Norden», insbesondere im Hinblick auf die Rüstungsexporte und die Last der Auslandsschulden. Allerdings scheinen manche dieser Aufrufe der Synode eher einem Idealismus und moralischem Wunschdenken als einer realistischen soziopolitischen Analyse zu entspringen.

Der Text des Apostolischen Schreibens geht im Hinblick auf die Anklage der Übel, unter denen Afrika leidet, weiter als die Synode. Das ist der Vorteil eines nationenübergreifenden Lehramtes: Es ermöglicht den Ortsbischöfen, wenn sie zu konkreten Problemen in ihren Ländern Stellung beziehen, sich auf eine Lehre zu berufen, die über die konkrete Situation hinaus Gültigkeit beansprucht. Der Papst ruft die enge Beziehung zwischen «Evangelisierung und menschlicher Entfaltung - Entwicklung und Befreiung» in Erinnerung (Nr. 68). Er klagt dann die Korruption an, die Unterschlagung öffentlicher Gelder, autoritäre und unterdrückerische Regime, Stammesdenken, Vetternwirtschaft und Machtgier. Er beschuldigt die Waffenhändler, Komplizen bei verabscheuungswürdigen Verbrechen gegen die Menschheit zu sein. Die internationale Gemeinschaft wird dazu eingeladen, sich stärker in Afrika zu engagieren. Der Internationale Währungsfonds und die Weltbank werden ausdrücklich genannt und dazu aufgefordert, die drückende Schuldenlast der afrikanischen Länder zu erleichtern.

Das Thema der Kirche als Familie spielt eine wichtige Rolle in der Dynamik der Synode insgesamt. Die Mitglieder der christlichen Gemeinde sind untereinander durch eine lebendige Kraft geeint, die mit der Kraft verglichen werden kann, welche die Mitglieder einer Familie zusammenschließt. Das ist ein interessantes Thema. Die Synode entfaltet es, weil sie zeigen will, daß angesichts der Zugehörigkeit zur göttlichen Familie jedes Stammesdenken und alle ethnischen Konflikte verschwinden müßten. Doch auf welches Bild von Familie bezieht man sich? Ist es nicht eine patriarchalische Familie, in der das (männliche) Oberhaupt seine Autorität über Frau und Kinder ausübt? Wenn der Papst die «lebendigen Kirchengemeinden» ermutigt, dann wird das übrigens in Beziehung gesetzt zur Kirche als Familie (Nr. 89).

Der Vergleich zwischen den Propositiones und dem Apostolischen Schreiben ist auch ergiebig im Hinblick auf eine andere Frage, nämlich auf die Frage nach der Stellung der Frau. Die Empfehlung 48 sagt ausdrücklich folgendes: «In zahlreichen afrikanischen Gesellschaften, und manchmal auch innnerhalb der Kirche, gibt es Traditionen und Praktiken, die die Frauen ihrer Rechte und des ihnen geschuldeten Respektes berauben. Die Synode beklagt diese Realität. Es ist zwingend notwendig, daß die Frauen auf angemessene Weise in die Entscheidungsprozesse der Kirche einbezogen werden und daß die Kirche Ämter für sie schafft und die Bemühungen um ihre Ausbildung verstärkt.» Das Apostolische Schreiben spricht nicht mehr vom Versagen der Kirche den Frauen gegenüber, und der Wunsch nach Ämtern für Frauen wird durch folgendes ersetzt: «Was speziell die Kirche angeht, so ist es opportun, daß die in adäquater Weise ausgebildeten Frauen auf den geeigneten Ebenen an der apostolischen Tätigkeit der Kirche beteiligt werden.» (Nr. 121)

Kurz und gut: Die Synode hat einem interessanten Gärungsprozeß Raum gegeben. Einige Kommentatoren gehen sogar so weit, von einer Etappe auf dem Weg zu einem Afrikanischen Konzil zu sprechen. Doch wenn man die Dynamik insgesamt nutzen will, darf man sich nicht nur auf das Apostolische Schreiben beschränken.

[1] Vgl. auch das Sonderheft von CONCILIUM, Auf dem Weg zur Afrikanischen Synode, Heft 1 (Februar 1992) (Anm. d. Übers.)

[2] Deutscher Text in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Ecclesia in Africa (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123) (Bonn 1996) (Anm. d. Übers.)

[3] Deutscher Text: Die Kirche in Afrika und ihre Mission auf das Jahr 2000 hin. Botschaft der Sonderversammlung der Bischofssynode, in: Weltkirche 4 (1994) 99–110 (Anm. d. Übers.).

[4] Dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1979; zur Redaktionsgeschichte des Schlußdokumentes vgl. E. Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Fribourg 1985) 166–181 (Anm. d. Übers.)

Aus dem Französischen übers. von Dr. Bruno Kern MA

Das bahnbrechende Lexikon für Religion, Theologie und Kirche im gesellschaftlichen Kontext

„Neben eindeutig theologischen Artikeln finden sich auch Begriffe aus dem psychologischen, psychotherapeutischen, philosophischen, sozialwissenschaftlichen, verfassungsrechtlichen, entwicklungspolitischen, geographischen und kulturellen Bereich."
Publik-Forum

„ ... ein ausgezeichnetes, auch zum Lesen geeignetes Lexikon, das grundlegende und aktuelle Informationen zu den Kirchen in der Gegenwart, zur Dogmatik, Ethik und besonders Kirchenkunde und Ökumene (Länder, Konfessionen, internationale Organisationen, Bewegungen) enthält."
Das Historisch-Politische Buch

„ ... ein gelungenes, informatives, auf dem neuesten Stand wissenschaftlicher Kenntnis stehendes Lexikon ..."
Reformierte Kirchenzeitung

„Ein Handbuch, das jedem zum Nutzen ist, der sich über Kirche, Theologie und ihr Wirken in der Gegenwart informieren will."
Frankfurter Allgemeine Zeitung

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)

Internationale theologische Enzyklopädie

Hrsg. von Prof. DDr. Erwin Fahlbusch, Prof. Dr. Jan Milič Lochman, Prof. Dr. John Mbiti, Prof. Dr. Jaroslav Pelikan und Prof. Dr. Lukas Vischer

Vier Leinenbände im Lexikonformat mit insgesamt etwa 3.000 Seiten liegen 1996 vor.

Der Registerband mit 5.000 Biographien und Personenhinweisen und etwa 10.000 Stichwörtern folgt 1997.

Subskribieren Sie jetzt noch zum Preis von DM / SFr 1.398,– / öS 10.345,–.
Dieser Preis gilt noch bis etwa 30. Juni 1997, danach DM / SFr 1.498,– / öS 11.085,–.
ISBN 3-525-50144-7

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

Vorwort

Jürgen Moltmann/Karl-Josef Kuschel

Die Pfingstbewegung als Herausforderung

Viel zu lange hat man in katholischer, protestantischer und orthodoxer Theologie übersehen, daß die Pfingstbewegungen eine geistige und politische Macht geworden sind. Während die Mitgliederzahlen bei den traditionellen Kirchen sinken, steigen sie bei den Pfingstkirchen - und dies weltweit. Aus unbedeutenden Anfängen einer schwarzen Gemeinde in der Azusa Street von Los Angeles haben sich diese Kirchen mittlerweile zu einer Massenbewegung mit über 400 Millionen Anhängern entwickelt, vertreten gerade auch in urbanen Großzentren von New York über Mexiko-Stadt bis Seoul. Europa dagegen blieb von dieser charismatischen Bewegung weitgehend unberührt.

Deshalb haben wir diesem Heft von CONCILIUM aus der Sektion Ökumenismus zwei Ziele gesetzt:

Erstens wollen wir Information über die mittlerweile fast hundertjährige Geschichte dieser großen Bewegung sowie über die Pluralität und Internationalität dieser christlichen Kirchen bieten. Diese Überblicksartikel werden unsere Leser und Leserinnen mit Phänomenen vertraut machen, die zum Verständnis der globalen religiösen Situation unserer Zeit unverzichtbar sind. Gerade an der Entstehung und Ausbreitung der Pfingstbewegungen läßt sich ablesen, wie wenig unsere konfessionalistischen Schemata noch taugen, um die Komplexität auch nur der christlichen Erscheinungswelt zu erfassen.

Zweitens soll für CONCILIUM programmatisch der Dialog mit Vertretern der Pfingstkirchen aufgenommen werden. Das setzt ein Doppeltes voraus. Zum ersten die Bereitschaft von seiten traditionskirchlicher Theologie, die Pfingstbewegungen überhaupt als Herausforderung wahr- und ernst zu nehmen. Es geht also um die Anerkennung der Tatsache, daß die schiere Existenz und wachsende Akzeptanz solcher Kirchen bei Massen von Christen offensichtlich schwerwiegende Defizite in den etablierten Kirchen und Theologien offenbaren. Wir haben davon Abstand genommen, die Herausforderung der Pfingstbewegung darauf zu reduzieren, nach ähnlichen Phänomenen in den Traditionskirchen zu suchen und dort charismatische Aufbrüche zu registrieren. Die Pfingstkirchen verstehen wir vielmehr als Herausforderung an alle etablierten christlichen Kirchen, ihre Theologie, Liturgie und Pastoral selbstkritisch zu hinterfragen.

Wir haben deshalb christliche Theologinnen und Theologen aus dem Raum protestantischer Kirchen und der katholischen Kirche gebeten, auf fünf Basisphänomene der Pfingstbewegung selbstkritisch-kritisch zu antworten. Und wer könnte übersehen, daß die Pfingstbewegungen diese fünf großen Themen - allzulang vernachlässigt in traditioneller Theologie und abgestorben in verkrusteten Institutionen - auf die Agenda zeitgenössischer Theologie und spiritueller Praxis zurückgebracht hat: ein neues Gemeindebewußtsein; Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen; Zungenrede und Prophetie; Spontangebete; Taufe und Geisterfahrung. Zugleich waren wir bemüht, auch die Erfahrungen der Traditionskirchen kritisch in den Dialog einzubringen. Der Dialog mit den Pfingstlern darf keine Einbahnstraße sein. Ein gegenseitiges Wahrnehmen und Korrigieren - getrieben von ein und demselben Geist Jesu Christi - muß die Devise sein.

Von seiten der Pfingstkirchen aber war - und das ist das Zweite - ebenfalls eine Voraussetzung zu erbringen. Eine Entwicklung nämlich innerhalb ihrer eigenen Bewegung, den

argumentativen Diskurs mit Theologinnen und Theologen der Traditionskirchen überhaupt zu wollen. Theologisches Argumentieren und exegetisch-systematische Darlegung eigener Glaubensvorstellungen standen ja nicht gerade an der Wiege der Pfingstbewegungen. Ihre Grundkraft war und ist noch vielfach eine völlig andere: geistgewirkte Spontaneität, nicht wissenschaftlicher Diskurs, spirituelle Erfahrung, nicht systematisches Argumentieren.

Und doch ist heute eine Generation von Pfingstlern herangewachsen, die im wissenschaftlichen Diskurs sowie in der exegetisch-systematischen Glaubensentfaltung den Vergleich mit der Theologie der Traditionskirchen nicht zu scheuen braucht. Die Einrichtung von Universitäten und Seminaren, die Gründung von Zeitschriften und die Produktion theologischer Literatur bedeuten von seiten der Pfingstbewegung nichts weniger als ein Angebot von Dialog und Kooperation in den Konfliktfeldern der einen christlichen Ökumene. Ja, das vielleicht überraschende Ergebnis unseres Dialogheftes besteht darin, daß es nur wenige grundsätzliche Differenzen, aber viele Gemeinsamkeiten zwischen den traditionellen Kirchen und den neuen Pfingstkirchen gibt.

Deshalb wird in unserem Synthese-Artikel auch nicht der Versuch gemacht, die vielen Dialogansätze und pluralen Phänomene zu synthetisieren oder in den Prozeß theologisch wertend einzugreifen. Vielmehr soll das zentrale Thema beleuchtet werden, das die Pfingstkirchen besonders ins Bewußtsein gerückt haben und das für alle christlichen Kirchen dieselbe Dringlichkeit hat: eine Theologie des Heiligen Geistes als Theologie des Lebens - verstanden als Theologie geistgewirkter Erneuerung des Gottesvolkes, aller Geschöpfe, ja der ganzen Erde. Wenn dies die Theologie und Praxis aller christlichen Kirchen künftig bestimmt, dann hat die ökumenische Herausforderung der Pfingstbewegungen ihren Sinn erfüllt.

I. Überblick

Walter J. Hollenweger

Von der Azusa Street zum Toronto-Phänomen

Geschichtliche Wurzeln der Pfingstbewegung

Die Pfingstbewegung ist die am stärksten wachsende Missionsbewegung der Welt. Ein Wachstum von Null auf 400 Millionen in neunzig Jahren gab es in der gesamten Kirchengeschichte noch nicht. Es gibt Spezialisten, die erwarten, daß sie im nächsten Jahrhundert die katholische Kirche zahlenmäßig überflügeln werde (zur Statistik siehe unten, VI), treten doch täglich 8000 Menschen aus der katholischen Kirche Lateinamerikas aus. Die meisten von ihnen treten pfingstlichen Kirchen bei. (Daß dieses rasante Wachstum auch seine Probleme hat, wird noch zur Sprache kommen). In Europa ist das Wachstum bescheiden, außer in katholischen oder orthodoxen Ländern wie Frankreich, Italien und Rumänien.

Trotz ihrer Bedeutung und ihrer Gefahr für die etablierten Kirchen ist die wissenschaftliche Beschäftigung der Fachtheologen mit der Pfingstbewegung geradezu lächerlich unbedeutend. Es gibt z.B. in Europa keine ausgewiesenen Spezialisten, keine Bibliotheken zum Thema, keine kompetenten Doktorväter für die vielen pfingstlichen Theologen, die sich ein wissenschaftliches Rüstzeug aneignen wollen. Das meiste, was in den wissenschaftlichen Bibliotheken zu finden ist, ist entweder Propaganda der Pfingstler oder Apologetik der historischen Kirchen.

Und dies, obschon es einige hundert Dissertationen von Pfingstlern und drei wissenschaftliche Zeitschriften gibt (siehe weiter unten: Literatur). Es gibt unter den Pfingstlern in Nord- und Lateinamerika, aber auch in vermindertem Maße in Europa, Afrika und Asien ausgewiesene und universitär gebildete Exegeten, Historiker und Systematiker, die wir zu unserem Schaden ignorieren.

Was ist der Grund für das rasante Wachstum der Pfingstbewegung? Die Pfingstler selber geben als Grund dafür die Erfahrung des Heiligen Geistes an. Diese Antwort ist nicht falsch, aber ungenügend, da der Heilige Geist normalerweise durch Menschen und Traditionen wirkt. Diese historischen Traditionen sollen im folgenden dargestellt werden.

I. Die mündliche schwarze Wurzel

Die wichtigste Wurzel der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen ist eine Erweckung in einer schwarzen Kirche an der Azusa Street in Los Angeles unter der Leitung des schwarzen Ökumenikers William J. Seymour (1870–1922). Dort ging es zeitweise recht enthusiastisch zu, zum Teil auch mit körperlichen Phänomenen wie Weinen, Zungenreden, Tanzen, Umfallen, Visionen und anderem. Die Journalisten von damals beschrieben diese «verrückten Neger» in sensationellen Berichten, denn sie verstanden nicht, was da eigentlich passiert war. Die Mitglieder der Azusa-Versammlung leugneten zwar die beschriebenen Begleiterscheinungen nicht, sahen jedoch den Kern dieser Erweckung in der ökumenischen, rassen- und klassenüberschreitenden Spiritualität. Zum ersten Mal in der Geschichte der USA waren weiße Kirchenführer (z.T. aus dem rassistischen Süden) bereit, sich in einer von Schwarzen geführten Gemeinde die Hände auflegen zu lassen, um zu einem geistlichen Durchbruch zu kommen. Und das im Jahr 1906! Die Pfingstbewegung ist auch die einzige mir bekannte weltweite christliche Kirchengemein-

schaft, die von einem schwarzen Christen begründet wurde - wobei natürlich das Christentum selbst ja auch nicht von einem Europäer, sondern von einem orientalischen Geschichtenerzähler und Heiler begründet wurde. Wie das Urchristentum war die Gemeinde von Los Angeles geprägt von der mündlichen Kultur. Diese hatte sie aus dem afrikanischen Erbe der schwarzen Sklaven übernommen (ähnlich wie Jazz, Spirituals, die Bürgerrechtsbewegung unter Martin Luther King). Die Verkündigung geschah nicht in Lehrsätzen, sondern in Liedern, nicht in Thesen, sondern in Tänzen, nicht in Definitionen, sondern in Deskriptionen. Ihr erstes Glaubensbekenntnis enthielt nicht einmal eine Definition von Wiedergeburt und Geisttaufe. Zungenrede wurde nur am Rande erwähnt (war aber eine tägliche Erfahrung), und die Erwachsenentaufe wurde nicht der Erwähnung für würdig befunden. Der Zusammenhalt der Gläubigen wurde nicht ausgedrückt durch eine systematische Darstellung des Glaubens oder ein Bekenntnis, sondern durch die erfahrene Gemeinschaft, durch Lieder und Gebete, durch aktive Partizipation in Liturgie und Diakonie.

Von Los Angeles aus verbreitete sich diese Erweckung über die ganze Welt. Die Hauptausbreitungsgebiete sind einerseits bestimmte Länder der Dritten Welt, andererseits die von der katholischen Kultur geprägten Länder. In Europa und in den weißen Pfingstkirchen Nordamerikas wurde das schwarze Erbe überdeckt durch eine konservative Mittelstandskultur. Ökumenische Zusammenarbeit wurde bekämpft. Rassismus verdrängte die ursprüngliche Versöhnungskultur. Partizipatorische Gemeindestrukturen wurden durch autoritäre Führungsgremien ersetzt. Die Partizipation aller an Liturgie und Diakonie wurde durch einen professionellen Pastorenstand und ausgeklügelte Finanzierungssysteme abgelöst. Besonders in den USA verbanden sich viele Pfingstler mit rechtsextremen Gruppierungen, z.B. Pat Robertson, der eine wichtige Rolle bei der Gründung der «Christian Coalition» spielte. Robertson verhalf den Republikanern zum Wahlsieg und war sogar ernsthafter Präsidentschaftskandidat. Doch gibt es auch hier Ansätze, die Wurzeln der eigenen Bewegung wiederzuentdecken, z.B. war der Generalsekretär des South African Council of Churches, Frank Chikane, ein Pfingstpastor. Er engagierte sich im Kampf gegen die Apartheid und mußte deswegen mehrmals ins Gefängnis. Die «Fußtruppen» von Martin Luther King waren oft Mitglieder der großen schwarzen Pfingstkirche «Church of God in Christ». Lateinamerikanische Pfingstler beginnen, sich für Ökumene und Theologie der Befreiung zu interessieren (Sepúlveda).

Ein besonderes Kapitel sind die sog. Unabhängigen Kirchen in der Dritten Welt. In den meisten Fällen gehen sie auf pfingstlerische Missionare zurück, haben sich aber dann selbständig und ohne Missionare weiterentwickelt. Besonders deutlich ist das bei den sog. Zionisten in Südafrika zu beobachten (Hollenweger, Enthusiastisches Christentum, Kap. 12), aber auch bei den Aladura-Kirchen in Westafrika, bei den Spiritual Churches in Ghana, bei den pfingstlichen Guru-Kirchen in Indien (Hoerschelmann), bei den schamanistischen Pfingstkirchen in Korea. Es ist in der Forschung jedoch strittig, ob diese Kirchen zur Pfingstbewegung zu zählen sind. Jedoch reihen sie sich - wenn sie im ökumenischen Kontext auftreten - selbst in die pentekostale Tradition ein. David Barrett nimmt sie in seiner «World Christian Encyclopedia» mit guten Gründen in die Statistik der Pfingstler auf. Nur muß man wissen, daß sie auf keinen Fall mit Kirchen wie den Assemblies of God zu vergleichen sind, da sie ihre vorchristlichen Traditionen aufgrund der von den Missionaren übernommenen und ihnen auch sonst bekannten mündlichen Kommunikationsstrukturen selbständig weitergebildet haben.

II. Die katholische Wurzel

Daß die Pfingstbewegung sich vor allem in katholischen Kulturen verbreitet, hat Gründe, denn sie ist nicht - wie gemeinhin angenommen wird - eine typisch protestantische Kirche. Sie hat viele Elemente aus dem Katholizismus aufgenommen, die ihr über John Wesley, den Begründer der Methodistenkirche, und die amerikanische Heiligungsbewegung vermittelt wurden (Wesley hat viele katholische Bücher für seine Laienprediger übersetzt).

Zu diesen Elementen gehören: (a) die Lehre vom freien Willen (während die Reformatoren bekanntlich diese «katholische Lehre» ablehnten); (b) Eine bischöfliche Kirchenstruktur; auch wo die pfingstlichen Führer nicht «Bischöfe» heißen, üben sie bischöfliche Autorität aus. Sie haben tatsächlich «die Schlüssel für Himmel und Hölle» in der Hand - etwas, das viele Beobachter kritisch anmerken; (c) Die Wirklichkeit ist zweigeteilt in einen «natürlichen» und «übernatürlichen» Bereich, wie im vorkonziliaren Katholizismus. Im natürlichen Bereich herrschen die Naturgesetze, im übernatürlichen Bereich die übernatürlichen Gesetze, die von den «Bischöfen» artikuliert werden, wobei allerdings manchmal verschiedene «Bischöfe» zu gegensätzlichen Aussagen kommen, was sich in den vielen Kirchenspaltungen niederschlägt; (d) Sie lehren einen «ordo salutis» (Taufe plus Geisttaufe; Bekehrung plus Geisttaufe oder ähnlich), der eine Stufenordnung der Heilsaneignung vorsieht. Gnade wird quantifiziert. Man kann «mehr» an Gnade und Geist haben als die gewöhnlichen Christen - eine Lehre, die bekanntlich von den Reformatoren bekämpft wurde.

Es ist darum kein Wunder, daß das Einheitssekretariat des Vatikans seit zwanzig Jahren einen intensiven Dialog mit den Pfingstlern führt, in dem sowohl Unterschiede wie auch Übereinstimmungen zwischen dem Vatikan und den Pfingstlern eifrig diskutiert werden (Sandidge; Bittlinger). Viele Pfingstler in Lateinamerika haben sich kritisch, aber kenntnisreich mit der katholischen Befreiungstheologie auseinandergesetzt und Wesentliches übernommen (Sepúlveda), während die katholischen Basisgemeinden von der «mündlichen Kultur» und der Musikkultur der Pfingstler bereitwillig lernten. Nur hat man manchmal den Eindruck, daß im Vatikan die rechte Hand nicht weiß, was die linke tut. Wie wären sonst die polemischen Ausfälle des Papstes gegen die Pfingstler zu verstehen, in denen er sie «reißende Wölfe» nennt? (Cleary)

III. Die evangelikale Wurzel

Gelegentlich bezeichnen sich die Pfingstler als Fundamentalisten. Das ist aber ein Selbstmißverständnis, denn der Fundamentalismus ist erstens jünger als die Pfingstbewegung und zweitens war und ist er ihr erbittertster Gegenspieler (Spittler, Are Pentecostals and Charismatics Fundamentalists?). Dagegen waren die Vorläufer des heutigen Evangelikalismus Pazifisten. Diese Tradition haben die Pfingstler anfänglich übernommen, weil sie den Zusammenhang zwischen Krieg und Kapitalismus erkannten (Lit. in Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum, Kap. 14 und 15). Man kann sich kaum vorstellen, was passiert, wenn die jungen pfingstlichen Historiker ihre eigenen Wurzeln entdecken, die gar nicht dem heutigen Bild der Pfingstkirchen entsprechen. Zudem war die erste Pfingstgemeinde eine schwarze, aber integrierte Gemeinde. Sie baute auf der Tradition der Heiligungsprediger auf, die die ersten waren, die den Schwarzen halfen, von ihren Sklavenmeistern zu fliehen. Sie gründeten Universitäten, an denen Schwarze und Frauen ausgebildet wurden, etwas, das man im kirchlichen Establishment damals als unmoralisch und revolutionär bezeichnen konnte. Sie setzten sich auch für einen Friedensplan ähnlich der heutigen UNO ein - alles Dinge, die von den Fundamentalisten abgelehnt wurden und werden. Im übrigen ist die Pfingstbewegung weder theologisch noch ethisch monolithisch. Sie ist in dieser Hinsicht noch pluralistischer als der Katholizismus. Zum Beispiel gibt es heute pfingstliche Pazifisten und pfingstliche Militärpfarrer. Es gibt Gemeinden, die Kinder, und solche, die Erwachsene taufen (Robeck).

Selbst in Sachen Sexualethik, Definition der Geisttaufe, Sozial- und Individualethik, in der Frage der biblischen Hermeneutik, in Trinitätslehre und Christologie gibt es ein breites Meinungsspektrum. Darum ist es höchst problematisch, von «der Lehre» der Pfingstkirchen zu sprechen. Was die Pfingstkirchen verbindet, ist nicht eine Lehre, sondern eine religiöse Erfahrung, die aber sehr verschieden interpretiert und begründet wird. Diese Vielfalt hat zum Teil ihren Grund darin, daß die Pfingstler viele Riten und Ansichten aus ihren vorchristlichen Kulturen übernahmen und als Gaben des Heiligen Geistes erkannten. Auch kamen die ersten Pfingstpioniere aus einer

Vielfalt von Kirchen (inkl. der katholischen Kirche) und brachten aus ihrer vorpfingstlichen Existenz theologische und liturgische Traditionen mit.

IV. Die kritische Wurzel

Von allem Anfang an hat die Pfingstbewegung eine kritische Theologie und Sozialethik entwickelt, die heute allerdings im Getöse der pfingstlichen Propaganda untergeht, und dies, obschon viele ihrer universitär gebildeten Exegeten nach den allgemein bekannten Regeln der historisch-kritischen Forschung arbeiten. Jedoch sind diese Einsichten - wie bei den anderen Kirchen - kaum in die Gemeinden gedrungen, wie ja auch die meisten pfingstlichen Gemeindeglieder keine Ahnung vom ökumenischen Engagement vieler ihrer Führer haben. Nicht wenige der jungen pfingstlichen Theologen reihen sich ein in den Kampf für Gerechtigkeit, wenn sie auch gelegentlich die mit der Befreiungstheologie nicht-konforme Praxis der katholischen Kirche kritisieren. Von allem Anfang an kritisierten die pfingstlichen Missiologen diejenige Mission, die sich als europäisch/amerikanischer Ideologietransfer verstand. Sie unterstützten und förderten daher die Entstehung einheimischer Kirchen. Heute jedoch sind sie mit einem Pluralismus ihrer ehemaligen Missionskirchen konfrontiert, vor dem sie theologisch und missionspolitisch hilflos sind.

Auch in der Ekklesiologie, in der Pneumatologie und in der Ethik entwickelt sich auf dem Niveau der theologischen Reflexion eine kritische Haltung. Zum Beispiel fand ich die fundierteste Kritik am Toronto-Segen und an den amerikanischen Fernseh- und Heilungsevangelisten in den pfingstlichen Fachzeitschriften. Die Pfingstler haben sich schon einige Male die Finger verbrannt. Sie wissen, was die Verwechslung des «American Way of Life» (oder auch der kleinbürgerlichen Individualethik) mit dem Christentum für verheerende Folgen hat. Sie haben dies am eigenen Leib erfahren. Um so bedauerlicher ist es, daß die katholischen und evangelischen Fachtheologen diese kritischen pfingstlichen Theologen weder kennen noch unterstützen. Ich erwähne einige der wichtigsten: Der kroatische Pfingstler Miroslav Volf hat bei Jürgen Moltmann mit einer brillanten Dissertation über die «Arbeit» promoviert, in der er sich kundig mit Marx und dem westlichen Verständnis von Arbeit auseinandersetzt. Er lehrt heute am theologischen College in Osijek und am Fuller Theological Seminary in Pasadena (Kalifornien). Ähnliches wäre von Peter Kuzmic zu sagen, der in seiner Dissertation an der Universität Zagreb die serbo-kroatische Bibelübersetzung untersuchte. Russ Spittler, Pastor der amerikanischen Assemblies of God und Professor für Neues Testament am Fuller Theological Seminary, schrieb u.a. einen höchst beachtlichen Artikel über das Zungenreden, in welchem er nachwies, daß Glossolalie eine natürliche Gabe ist. Cecil M. Robeck, ebenfalls Pastor der amerikanischen Assemblies of God und Professor für Ökumenik am Fuller Theological Seminary, setzt sich unentwegt für ökumenische Zusammenarbeit und gegen den Rassismus ein, indem er die ökumenische und kirchengeschichtliche Bedeutung von Seymour ins rechte Licht rückt und sich aktiv an zahlreichen Dialogveranstaltungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und der katholischen Kirche engagiert. Murray W. Dempster, auch er Pastor der amerikanischen Assemblies of God, Redakteur von «Pneuma» und theologischer Dozent in San Francisco, schrieb wichtige Arbeiten zur Sozialethik. Die Gebrüder van der Laan in Holland setzen sich gründlich mit dem ökumenischen Erbe der holländischen Pfingstbewegung auseinander (detaillierte Diskussion in Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum).

Was nun den schon erwähnten Toronto-Segen betrifft, so haben die pfingstlichen Theologen grundsätzlich nichts einzuwenden gegen körperliche Manifestationen im Gottesdienst. Diese Erscheinungen sind aus allen Erweckungsbewegungen bekannt, auch aus Erweckungen in der Pfingstbewegung. Aber sie sind für sich kein Zeichen der Kraft des Heiligen Geistes, sondern allgemein bekannte religiöse Phänomene. Ihre Geistqualität bekommen sie erst, wenn sie - so die pfingstlichen Theologen im Rückgriff auf die Erweckung von Los Angeles - in den Dienst des

Schalom gestellt werden, wenn ihre Kraft sich in der Überwindung von Rassen- und Klassenschranken, von Armut, Unterdrückung und Sinnleere zeigt.

V. Die ökumenische Wurzel

Alle Pfingstkirchen begannen als ökumenische Erweckungsbewegung. Sie wollten keine neue Kirche gründen, sondern die bestehenden Kirchen beleben. An einigen Orten ist es ihnen gelungen, ökumenisch zu bleiben. Meist aber entwickelten sie sich zu eigenen Denominationen. Als Beispiel für das frühe ökumenische Engagement erwähne ich den Gründer der deutschen Pfingstbewegung, Jonathan Paul (1853-1931), der bis zu seinem Tode Kinder taufender lutherischer Pfarrer blieb. Der Gründer der englischen Pfingstbewegung war Alexander A. Boddy (1854-1930), ein anglikanischer Priester bis an sein Lebensende. In Frankreich war es der reformierte Pfarrer Louis Dallière (1897-1976), der schon sehr früh den Kontakt zu Juden, Orthodoxen und Katholiken suchte. Die ökumenische Grundhaltung von William J. Seymour habe ich schon erwähnt. In neuerer Zeit ist auf David du Plessis (1905-1987) hinzuweisen. Er stammte ursprünglich aus Südafrika, lebte aber später in Kalifornien und trat unermüdlich für das ökumenische Engagement der Pfingstler ein. Der Ko-Präsident des vatikanisch-pfingstlichen Dialogs ist der schon erwähnte Cecil M. Robeck, der sich zusammen mit seinem katholischen Ko-Präsidenten, dem Benediktiner Kilian McDonell, unermüdlich für ökumenische Belange einsetzt. Heute gibt es zwölf Pfingstkirchen, die Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen sind. Zum Teil handelt es sich um große Kirchen. In England sind die meisten schwarzen Pfingstkirchen Mitglied des British Council of Churches, und einige sind Mitglieder der Konferenz Europäischer Kirchen. Die ersten pfingstlichen Mitgliedskrichen der Konferenz Europäischer Kirchen sind also schwarz. Auch dies ist von Bedeutung (Gerloff). In Lateinamerika engagieren sich viele Pfingstkirchen im Consejo Latinoamericano de Iglesias, an deren Konferenzen sie ein wichtiger Faktor sind.

Es gibt Länder, in denen die Ökumene ausschließlich oder doch hauptsächlich von den Pfingstkirchen vertreten wird, da es sonst keine nennenswerten Mitgliedskirchen in diesen Ländern gibt (z.B. in Chile oder im Kongo-Brazzaville). In Nordamerika arbeitet eine Anzahl Pfingsttheologen bei «Faith and Order» mit.

Doch die meisten pfingstlichen Kirchenleitungen stehen der Ökumene (noch) ablehnend oder wenigstens reserviert gegenüber. Und dies, obschon bereits an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala (1968) ein Pfingstführer aus Deutschland im Plenum ein Referat über das Verhältnis von Ökumene und Pfingstbewegung hielt.

Wie ist es möglich, daß eine ursprünglich ökumenische Bewegung sich so entwickelte? Das ökumenische Entwicklungsschema läßt sich folgendermaßen skizzieren:

1. Phase: Ökumenische Erweckungsbewegung, die allen Kirchen dienen will.
2. Phase: Gründung von lokalen Gemeinden, Bau von Kirchen.
3. Phase: Nationale und internationale Zusammenschlüsse, Erstellen von Katechismen und Glaubensbekenntnissen, Bibelschulen und theologischen Colleges, Einrichten von Pensionskassen für die Pfarrer etc.
4. Phase: Neubesinnung auf die ökumenischen Wurzeln, Aufnahme von Gesprächen mit dem Vatikan und dem Ökumenischen Rat.

Eine Phase dauert ungefähr 25 Jahre, eine Generation. Die sog. klassischen Pfingstkirchen (wie z.B. Assemblies of God oder Church of God [Cleveland]) sind heute irgendwo zwischen der 3. und der 4. Phase anzutreffen, während die sog. charismatische Erneuerung in den historischen Kirchen sich zwischen der 1. und der 2. Phase ansiedeln läßt. Zwar wird immer noch behauptet, man sei eine innerkirchliche Erneuerungsbewegung, doch läßt sich die Tendenz zu unabhängigen Gemeindegründungen eindeutig verfolgen (meist unter dem Namen von «Gemeindeaufbau» oder «Church Growth»), wobei die katholische Kirche mit dieser innerkirchlichen Erweckung besser umgehen kann als die protestantischen Kirchen.

VI. Geschichtsschreibung, Statistik, Bibliographie

Bis vor kurzem war man sich in der Pfingstbewegung über die Wurzeln der eigenen Kirche nicht einig. Die einen leiteten sie fast ausschließlich aus der amerikanischen Heiligungsbewegung ab, wobei das Bindeglied der amerikanische Rassist Charles Fox Parham (1873-1929) war, in dessen Bibelschule William J. Seymour hinter der halboffenen Türe den Ausführungen Parhams über den Heiligen Geist folgen durfte. Die anderen sehen in der Erweckung William J. Seymours in Los Angeles den Ursprung der eigenen Kirche. Diese historisch unterschiedliche Beurteilung beinhaltet eine theologische Wertung. Wenn die Pfingstbewegung vor allem durch die Erfahrung der Geisttaufe (mit Zungenreden) charakterisiert ist, dann ist ihr Gründer Charles Fox Parham. Wenn aber das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur in einer religiösen Krisiserfahrung verstanden wird, sondern ebensosehr in der versöhnenden und der dem Zeitgeist kritisch gegenüberstehenden Kraft des Geistes gesehen wird, dann ist ihr Gründer William J. Seymour. Die Assemblies of God (USA) und viele Drittweltpfingstler haben sich für die zweite Definition entschieden.

Eine globale Geschichte der Pfingstbewegung gibt es momentan nicht. Ich habe in meinem «Handbuch der Pfingstbewegung» die Pfingstkirchen in sämtlichen Ländern der Erde dargestellt mit wichtigen Quellentexten in den Originalsprachen. Dieses Handbuch ist heute veraltet, jedoch nicht ersetzt. In einem gewissen Sinne hat das «Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements» die Fortschreibung des Handbuches aufgenommen. Es konzentriert sich jedoch auf Nordamerika, mit einigen wichtigen Exkursen zur europäischen Pfingstbewegung. Die wichtigen Drittweltkirchen kommen nicht vor. Der Wert dieses Nachschlagewerkes besteht darin, daß die Autoren aus sämtlichen pfingstlichen und nichtpfingstlichen Traditionen (inkl. der katholischen) Nordamerikas kommen. Besonders wichtig ist hier der katholische Ordensmann Peter Hocken. Auch die Bibliographien berücksichtigen nur die amerikanische Szene. Hingegen informieren die im Literaturverzeichnis erwähnten pfingstlichen Fachzeitschriften laufend über die Entwicklung weltweit. Eine länderweise Diskussion der Literatur würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

VII. Nationale und internationale Zusammenschlüsse

In einigen Ländern und Regionen haben sich die verschiedenen pfingstlichen Denominationen zu Dachorganisationen vereinigt, z.B. die British Pentecostal Fellowship. Die Pentecostal Fellowship of North America, zu der nur weiße Pfingstkirchen zugelassen wurden, löste sich 1994 auf. Eine neue Körperschaft, die «Pentecostal/Charismatic Churches of North America», wurde gegründet, in der die schwarzen Kirchen gleichberechtigt waren. Mit ausdrücklicher Berufung auf den Gründer, William J. Seymour, wurde der Rassenkrieg zwischen schwarzen und weißen Pfingstlern beigelegt. Die weißen bekannten «offen ihre Teilnahme an der Sünde des Rassismus durch ihr Schweigen, ihre Ablehnung und ihre Blindheit».

In Europa gibt es die Pentecostal European Conference und in loser Verbindung mit ihr die European Pentecostal Theological Association (EPTA), die regelmäßig theologische Forschungskonferenzen durchführt. In Nordamerika hat die Society for Pentecostal Studies die gleiche Funktion. Die Konferenzberichte dieser beiden akademischen Vereinigungen sind gute Indikatoren für das, was in der Pfingstbewegung ansteht (Erhältlich bei ETPA-Bulletin, resp. Pneuma).

Die Weltpfingstkonferenzen (die erste 1947 in Zürich) waren ursprünglich ein internationales Forum, das strittige Probleme innerhalb der Pfingstkirchen diskutierte (Geisttaufe, Heilen durch Gebet, Fragen der internationalen Zusammenarbeit). Diesen Charakter haben sie heute verloren und sind zu einem u.a. von den westlichen Pfingstkirchen dominierten PR-Ereignis geworden. Die Leute aus der Pfingstbewegung, die sich für Gerechtigkeit, gegen Apartheid und Rassismus engagierten, bekamen nie eine Plattform in dieser Konferenz. Darum repräsentiert sie heute höchstens 60 Millionen der 400 Millionen Pfingstler.

VIII. Die ökumenische Bedeutung

Die ökumenische Bedeutung der Pfingstbewegung besteht in Folgendem:

Erstens ist sie in vielen Ländern eine Kirche der Armen (nicht nur, wie das der katholischen Kirche von den Pfingstlern vorgeworfen wird «eine Kirche für die Armen»). Die Armen nehmen Liturgie, Theologie und Politik selbst in die Hand und sind nicht - wenigstens in ihren besten Ausprägungen - abhängig vom Theologie- und Ideologietransfer aus den westlichen Machtzentren.

Zweitens ist es eine Kirche, die mit unseren konfessionstheologischen Kategorien nicht mehr zu erfassen ist. Das hätte man allerdings schon beim Studium der historischen Konfessionen merken können. Es gib mehr Gemeinsamkeiten zwischen bestimmten katholischen und bestimmten evangelischen Christen als innerhalb der entsprechenden Konfession. Die konfessionellen Familien entsprechen nicht mehr der heutigen Unterscheidungs- und Gruppierungspraxis. Das hat schwerwiegende Konsequenzen für die ökumenische Debatte, die - sowohl katholisch wie auch evangelisch - immer noch die theologischen Ideen für allein maßgebend hält für die konfessionelle Identifikation.

Drittens ist die Pfingstbewegung ein entscheidender theologischer und sozialer Faktor der Dritten Welt, weil sie den Menschen Gesicht, Würde und Unabhängigkeit gibt. Das hat auch für die Politik Folgen, wie man z.B. in Südafrika verfolgen kann.

Viertens stellt uns die Pfingstbewegung vor die grundlegende Frage, was denn eigentlich theologische Wissenschaft ist. Ist theologische Wissenschaft nur das, was an unseren Universitäten gelehrt wird, d.h. ein rationaler, auf aristotelischer Logik beruhender systematischer Diskurs, der mit Begriffen und Definitionen operiert? Oder könnte es nicht sein, daß z.B. die Gleichnisse Jesu, die Geschichten des Alten Testamentes, die Lieder der Reformation, die Heiligengeschichten der katholischen und orthodoxen Tradition auch Theologie sind, nur in anderen Kategorien? Wenn letzteres zutrifft, was bedeutet dies für die universitäre Wissenschaft und die ökumenische Gemeinschaft?

Literatur in Auswahl

D.B. Barrett, World Christian Encyclopedia (Oxford UP 1982)

Ders., Art. Statistics, Global, in: S.M. Burgess u.a. (Hg.), Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements (Grand Rapids, Mich., Zondervan 1988) 810-829

A. Bittlinger, Papst und Pfingstler. Der römisch-katholisch/pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 16) (Frankfurt a.M. 1978)

Ders. (Hg.), The Church is Charismatic. The World Council of Churces and the Charismatic Renewal (Genf, Ökumenischer Rat der Kirchen 1981)

F. Chikane, Mein Leben gehört nicht mir. Autobiographische Skizzen (Erlangen 1990)

E. Cleary, Art. John Paul Cries «Wolf». Misreading the Pentecostals, in: Commonweal 119, 20. 11. 1992, 7f

M.W. Dempster, Pentecostal Social Concern and the Biblical Mandate of Social Justice, in: Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies 9/2 (Herbst 1987) 129-153

R. Gerloff, A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in Britain and its Transatlantic Cultural and Theological Interaction (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 77) (Frankfurt a.M. 1992) 2 Bde.

P. Hocken, European Pentecostalism, in: Burgess (Hg.) aaO. 268-278

W. Hoerschelmann, Christliche Gurus. Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige, charismatisch geführte Gruppen in Südindien (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 12) (Frankfurt a.M. 1977)

W.J. Hollenweger, Handbuch der Pfingstbewegung (1966-1968, 10 Bde., erhältlich bei Yale Divinity School, New Haven, Conn.)

Ders., Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Zürich/Wuppertal 1969)

Ders. (Hg.), Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare (Kirchen der Welt VII) (Stuttgart 1971)

Ders., Charismatisch-pfingstliches Christentum. Ein kritischer Überblick (Göttingen 1996)

C.E. Jones, A Guide to the Study of Pentecostal Movements, 2 Bde., ATLA Bibliography Series no. 6 (Metuchen, N.J., The Scarecrow Press and the American Theol. Library Ass., 1979)

C. van der Laan, Sectarian Against His Will: Gerrit Roelof Polman and the Birth of Pentecostalism in the Netherlands (Studies in Evangelicalism 11) (Metuchen, New York und London 1991)

C.M. Robeck, The Ecclesiology of Koinonia and Bap-

tism, in: Journal of Ecumenical Studies 27/3 (Sommer 1990) 504-534
J.L. Sandidge, Roman Catholic/Pentecostal Dialogue (1977-1982). A Study in Developing Ecumenism (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 44) (Frankfurt a.M. 1987) 2 Bde.
J. Sepúlveda, Pentecostalism and Liberation Theology: Two Manifestations of the Work of the Holy Spirit for the Renewal of the Church, in: H.D. Hunter/P. Hocken (Hg.), All Together in One Place. Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelisation (Sheffield 1993) 51-63
R. Spittler, Art. Glossolalia, in: Burgess (Hg.) aaO. 205-254
Ders., Are Pentecostals and Charismatic Fundamentalists? A Review of American Uses of these Categories, in: K. Poewe (Hg.), Charismatic Christianity as a Global Culture (Columbia 1994) 103-116
M. Volf, Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies, in: Journal of Ecumenical Studies 26/3 (Frühjahr 1989) 447-467

Zeitschriften

EPTA Bulletin, The Journal of the European Pentecostal Theological Association (Elim Bible College, London Road, Nantwich, CW5 6LW, England)
Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies (P.O. Box 2671, Gaithersburg, MD 20886, USA)
Journal of Pentecostal Theology (Sheffield Academic Press, 19 Kingfield Rd., Sheffield S 11 9AS, England)

WALTER J. HOLLENWEGER

geb. 1927 in Belgien, aufgewachsen in der Pfingstbewegung; Theologiestudium in Zürich und Basel; ref. Pfarrer, wiss. Assistent in Zürich, Dr. theol. (1966) mit einem zehnbändigen Handbuch der Pfingsbewegung, Exekutivsekretär beim Ökumenischen Rat der Kirchen, Genf (1965-1971), Professor für Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie an der staatlichen Universität Birmingham, England (1971-1989). Nebst den im Literaturverzeichnis angegebenen Werken zur Pfingstbewegung Verfasser einer dreibändigen «Interkulturellen Theologie» (München/Gütersloh 1979/88), Verfasser zahlreicher Spiele und Musicals für Berufskünstler und Laien. Anschrift: Im Grueb, CH-3704 Krattigen, Schweiz.

Harold D. Hunter

«Wir sind die Kirche»

Neuer Kongregationalismus aus der Sicht der Pfingstbewegung

Mit CONCILIUM vertraute Leser mögen denken, der Titel dieses Artikels deute eine besondere kirchliche Leitungsstruktur an. Dies trifft jedoch für Pfingstler nicht zu, die nur lebendig werden lassen, was die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in ihrer Erklärung «Taufe, Eucharistie und Amt» (im folgenden = TEA-Papier) anerkannt hat, nämlich: «Das Neue Testament beschreibt nicht eine einheitliche Amtsstruktur, die als Modell oder bleibende Norm für jedes zukünftige Amt in der Kirche dienen könnte.»[1] Eine solche Auffassung vom Wesen der Kirche unterscheidet sich von der Ansicht jener, die darauf bestehen, daß wir ohne bestimmte Grundannahmen darüber, wie die Kirche verfaßt sein sollte, über ihre Natur nicht wirklich reden können. Ist sie episkopal verfaßt mit einem Presbyterrat oder einfach eine («freie») Gemeinde? Die «Assemblies of God» («Gottesgemeinschaften») gebrauchen offiziell den Ausdruck «fellowship» (Bruderschaft) als Selbstbezeichnung ihrer Körperschaft, da sie sich dagegen wehren, ihren Status als Denomination anzuerkennen.

I. Die dritte Kraft des Christentums

Im Gegensatz zum bisweilen nach außen herausgestellten monolithischen Charakter der Pfingstgemeinschaften ist es gerade ihre große Vielfalt, die den Vorgang, klar zu identifizieren, was «pfingstlerisch» ist, so kompliziert macht. Die weltweite Verbreitung der internationalen charismatischen Pfingstbewegung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert macht alle Versuche einer Klassifizierung und Klarstellung illusorisch. Angesichts von Bezeichnungen wie «zusammengenähtes Patchwork», «schillernder Regenbogen», «Kaleidoskop», «Mosaik» und «Regenschirm» mag es angemessen sein, das Urteil von Dom Dix über die Kirche von England zu übernehmen, denn die weltweiten Pfingstgemeinschaften sind tatsächlich eine «amorphe Masse pelagianischen guten Willens».

Die Kennzeichnung der klassischen Pfingstgemeinschaften als der Dritten Kraft im Christentum des 20. Jahrhunderts, die von Bischof Lesslie Newbegin und Henry P. van Dusen stammt, läßt Newbegins Modell von Glaube, Kirchenverfassung und Erfahrung deutlich werden. Die folgende Übersicht stellt ein vorläufiges Paradigma dar, das einer Identifizierung der Hauptströme des Christentums näherzukommen sucht, die im nächsten Jahrtausend weiterbestehen werden.

	Apostolische	
Sukzession	*Lehre*	*Restauration*
Katholiken	Reform des	Pfingstler
Orthodoxe	Lehramtes:	Believer's Churches
Anglikaner	Lutheraner	Baptisten
	Presbyterianer	Wesleyanismus

Pfingstler antworten mit einem kräftigen «Amen!», wo immer das TEA-Papier die Gemeinschaft aufwertet, «die in der Kraft des Heiligen Geistes lebt» und «durch eine Vielfalt von Charismen gekennzeichnet»[2] wird. Die Fähigkeit der Erklärung, zu einigen bedeutsamen Konvergenzpunkten zu kommen, sollten die Pfingstler überall auf der Welt als willkommene Gelegenheit begreifen, an der Zukunft des Konziliaren Prozesses teilzuhaben. Obgleich ihre lehrhaften und pastoralen Prioritäten darin nicht vorkommen, was

Anlaß zur Sorge ist, so ist vielleicht der größte Mangel des Dokuments der, so etwas wie das pfingstlerische Ethos nicht wiederzubeleben. Da die Pfingstler Bonhoeffers Begriff der «billigen Gnade» schon vor ihm praktizierten, ist dieser Mangel kein geringfügiges Versäumnis.

Spannungen zwischen dem Institutionellen und Charismatischen hat es in der Kirchen- und Kirchenrechtsgeschichte immer wieder gegeben. Obwohl die Pfingstbewegung den Glauben, in der Gemeinde der Gläubigen Charismen freizusetzen, vor aller Augen sichtbar beweist, sind doch viele solcher Gnadengaben von dominierenden Amtsträgern und -strukturen unterdrückt worden. Die meisten Pfingstler scheinen das Weiterbestehen einer besonderen, allein der Schrift zukommenden Offenbarung zu leugnen, während sie charismatische Einsichten und Inspirationen in der heutigen Zeit anerkennen. Das ließ in der Folge Bürokratien und konventionelle altmodische Kontrollsysteme entstehen, die es mit dem älteren römisch-katholischen Lehramt glatt aufnehmen. Das theologische Problem dabei mag sich nur wenig von dem unterscheiden, das auch die Existenz eines «irrtumslosen» römisch-katholischen Lehramts aufwirft. Pfingstler müssen sich über diese internen Schwierigkeiten erheben und sollten bedenken, was der erste Generalsekretär des Weltrats der Kirchen über sie sagte, nämlich sie seien im Kern der Versuch, die Heilsökonomie der Charismen sichtbar zu machen.

II. Im Zentrum die Ortskirche

Ein gemeinsames Merkmal unterscheidet jedoch die Pfingstgemeinschaften von anderen. Selbst bei der strengsten Kontrolle von oben nach unten werden die Ortskirchen ständig ermahnt, lebendig und voller Begeisterung zu sein. Von jedem Mitglied erwartet man, aktiv zu sein und das Feuer weiterzutragen. In Abwandlung eines gebräuchlichen Bildes könnte man sagen, Pfingstler glauben nicht an die Umwandlung der Naturkräfte oder der Gebäude, sondern an die der Gläubigen. Und wenn sie die Frage nach der Kirche angehen, die in der Welt zerstreut ist - d.h. des Gottesvolkes, das Zeugnis gibt und dient -, so stellen sie sie in den Kontext der Frage, wie das Wesen des Gottesdienstes zu bestimmen sei - obwohl dieser auf einem Forum bisweilen als «heiliges Schauspiel der vom Geist Ergriffenen» bezeichnet wurde.

Da Pfingstler kein radikales Abweichen von ihrer überkommenen Theologie anstreben, sondern eher, sie lebendig zu gestalten, gibt der Ausdruck «Erfahrung» in seiner westlichen Diffamierung nicht die angestrebte persönliche Aneignung biblischer Wahrheiten wieder. Wenn ihre narrative Theologie sich angesichts der vorherrschenden systematischen Ausformulierungen biblischer Wahrheiten bisweilen unwohl gefühlt hat, so gilt doch nicht das gleiche von der Entschlossenheit der Pfingstler, an einmal erkannten Grundwahrheiten des Glaubens festzuhalten.

Viele der Bahnbrecher der Pfingstbewegung in den Vereinigten Staaten haben erhebliche Mühe aufgewandt, auszuräumen, was sie als Bruchstücke kunstvoll in Worte gefaßter, aber belangloser, wenn nicht gar schädlicher Glaubensüberzeugungen ansahen, die die meisten Christen nur in die Irre geführt hatten. Wenn jedoch heutige Führer der Pfingstler Dokumente wie das Apostolische Glaubensbekenntnis prüfen, sehen sie sich selbst meist außerstande, inhaltliche Fehler aufzudecken. Unbewußt bevorzugen sie die Aussagen des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, das der Kirche «in Ost und West, der katholischen ebenso wie der evangelischen, das eine wirklich ökumenische Glaubensbekenntnis zur Verfügung stellt».

Obwohl die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bemerkenswerte Fortschritte erzielt hat, gesellschaftliche Schranken abzubauen, so sind doch möglicherweise ungewollt in ihrem TEA-Papier noch Überbleibsel sozioökonomischer Vorurteile anzutreffen. Die Pfingstbewegung repräsentiert andere sozioökonomische Schichten als die Verfasser des genannten Papiers. Daß nur wenig fachkompetente Leute zur Verfügung stehen, um auf das Papier zu antworten, läßt sich als stillschweigende Hinnahme gegebener sozioökonomischer Realitäten deuten, die Nichtweißen in der Dritten Welt wohlvertraut ist.

III. Die mündliche Erzählung und Praxis

Die allgemeine Vorliebe der Pfingstbewegung für die mündliche Erzählung und Praxis hängt nicht zufällig mit der Überzeugung zusammen, daß pneumatische Erfahrung, die einer ausführlichen Analyse unterworfen wird, unter Bergen theologischer Formeln begraben zu werden droht, von denen für die Gläubigen keine Impulse ausgehen. Ein nicht allzu fernes Echo auf die Crux dieser Sache läßt sich in Spekulationen darüber finden, ob Emil Brunners «Gott und Mensch» sich irgendwie auf das Interesse an den Pfingstlern ausgewirkt hat, das Leute wie Eduard Schweizer ihnen entgegengebracht haben. Interessanterweise war Emil Brunner nicht nur Professor für Dogmatik an der Universität von Zürich, sondern nahm auch den Rang eines Professors in der Predigtabteilung ein. Man denke auch an die ständige Sorge der Pfingstler, beim Predigen «die Salbung» anzustreben.

Wissenschaftliche Untersuchungen über den hebräischen Kanon, die die Macht des gesprochenen Wortes herausgestellt haben, sind in diesem Zusammenhang aufschlußreich. Für die Mehrheit der Pfingstler ist es völlig klar, daß das gesprochene Wort die aktive Tat hervorbringt. In seinen Schriften über den Wortcharakter der Volksfrömmigkeit spanischer Katholiken bemerkt Sixto T. García, daß Heidegger und Gadamer uns daran erinnerten, daß Dichter die spezifische Seinsform, die ihre Verse in sich tragen, zum Leben erwecken. Und Gerhard Lohfink sagt, daß der Grund dafür, sich der Erzählform zu bedienen, nicht die Annahme sei, einfache Leute könnten nicht abstrakt denken, sondern die Tatsache, daß eine Erzählung etwas «vergegenwärtigt».

Da wir unser Dasein als einzelne beginnen, wird - so können Pfingstler geltend machen - unser Heil, wenn wir als Verlorene und Entfremdete in die Gemeinschaft mit Gott wieder eingesetzt werden, nicht darin bestehen, in irgendeinem philosophischen Absoluten aufzugehen, sondern als einzelne erlöst zu werden. Das ist der wahre Gehalt dessen, was Kierkegaard gegen Hegel so stark betont hat, wenn er von «jenem Einzelnen» sprach und sagte, auf seinem Grabstein sollte nur die Inschrift «jener Einzelne» eingemeißelt sein.

Diese Frage hat vielleicht auch etwas mit Emil Brunners Schwierigkeit zu tun, zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu unterscheiden. So beanstandete er es als eines der Ärgernisse der Christenheit, daß in christlichen Nationen die sichtbare Kirche so allumfassend sei, daß sie die große Mehrheit der Bevölkerung einschließt; daß aber die Kirche, was ihre tatsächliche Praxis oder ihr Bekenntnis angeht, nur eine winzige Minderheit innerhalb dieser weiten, allumfassenden und nominellen christlichen Kirche ausmache. Jeder in Dänemark sei, wie Kierkegaard beklagte, evangelischer Lutheraner. In seinem «Angriff auf die Christenheit» führte er bittere Klage darüber, daß wir versuchen, Gott zum Narren zu halten, ihn mit all den Millionen von Taufscheinchristen in Dänemark so «einzudecken», daß er schließlich nicht mehr merkt, daß es in ganz Dänemark keinen einzigen wahren Christen gibt.

Die explosionsartige Zunahme von Untersuchungen über die verschiedenen Facetten, in denen sich die Bedeutung des gesprochenen Wortes im Frühchristentum zeigte, ist aufschlußreich. Der gleichsam unumstößliche Gegensatz zwischen reflexiver und expressiver, narrativer Theologie ist mit Erfolg angefochten worden. Inzwischen ist es schon eine Ironie zu sehen, wie Fachgelehrte die «narrative Unschuld» des vorhellenistischen Christentums «wiederentdecken», während sie historisch belegte wie gegenwärtige Äußerungen des gleichen Phänomens verächtlich abtun.

Es liegt schon Ironie in der gelehrten Verachtung, mit der man die Mythen überhäuft, die einen «Flügel im Gebäude» der Pfingstbewegung bilden, während viele der gleichen Fachgelehrten Teile des biblischen Kanons, die sie als mythisch beurteilen, hoch einschätzen. Die Inkonsequenz, die darin liegt, die eine Art von Mythen als hochwertig zu beurteilen, die gleichen Dinge aber, sofern sie mit der Pfingstbewegung zusammenhängen, einseitig zu verurteilen, mag eine ethnozentrische Sicht der Wirklichkeit an den Tag legen.

Eine Analyse der Glaubenssysteme einfacher Leute hatte bei Intellektuellen oft keinen guten Ruf und gab eine leichte Zielscheibe ab.

Das mangelnde Interesse an der Volksfrömmigkeit läßt sich am Niveau des Desinteresses ablesen, das Theologen gegenüber Lehrmeinungen an den Tag legen, die in ihren eigenen Reihen vorherrschend sind. Stimmen von der Kirchenbank sind beschwichtigt oder bequemerweise ganz überhört worden. Dicke theologische «Wälzer», gelehrte Abhandlungen und konziliare Dokumente ersticken praktisch jedes Interesse an einer Interaktion mit dem Denken des einfachen Volkes.

Das akademische und lehramtliche Christentum ließ sich sein Mißtrauen gegenüber dem volkstümlichen Christentum bestätigen, als die Pfingstbewegung ihre afrikanischen Wurzeln feierte und die Frauen und formal Ungebildeten ins Rampenlicht rückte. Doch pfingstlerische Kirchenführer sollten sich einige ihrer Befürchtungen dadurch mildern lassen, daß man im TEA-Papier einen gesunden Respekt vor der Schrift antrifft und keinerlei Verständnis für trockene akademische Spekulation unzufriedener Intellektueller entdecken kann. Wenn das Bekenntnis des einen Glaubens nizänischer Prägung als «doxologisch» und «konfessionell» beschrieben wird, so paßt das gut in eine Klassifizierung der Pfingstler gegenüber der «historisch-kritischen» Fixierung der Moderne.

Enrique Dussel behauptet, daß die Entdeckung von Amerindien 1492 Europa von der Peripherie des Ostens ins Zentrum des Atlantiks und des Mittelmeeres gerückt hat. Dussels «Transmoderne» entdeckt den Anderen nicht nur diachronisch, sondern auch synchronisch. Spannungen zwischen der Pfingstbewegung und der Moderne haben zu Etikettierungen wie «vorkritisch» und «submodern» Anlaß gegeben. Mit der Ankunft der Postmoderne können wir diese Kategorien als Errungenschaft feiern und brauchen sie nicht als Peinlichkeit anzusehen. Die charismatische und die Pfingstbewegung sind ungewollt von Gutenbergs Erfindung (1440) radikal beeinflußt worden, die aus der Bibel einen Weltbestseller machte, aber auch in rascher Aufeinanderfolge offen sich widersetzende Kommentatoren hervorbrachte, die - von Luthers Gedanken eines direkten Zugangs zu Gott inspiriert - teilweise wie Pilze aus dem Boden schossen. Eine als wahr sich ausweisende Ekklesiologie muß aber auch die beachtenswerte Aufzählung bewältigen, die das ursprüngliche Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis festgeschrieben hat, wenn es die Kirche als «eine, heilige, katholische und apostolische» in unterscheidender Weise kennzeichnet.

[1] Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Paderborn 1982) 36.
[2] AaO. 41.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

HAROLD D. HUNTER

Zur Zeit Direktor des Research Center for the International Pentecostal Holiness Church; gehörte zum Lehrkörper der Church of God School of Theology und der ORU School of Theology. Amt für Weltmission der Church of God, freier Professor mit Schwerpunkt Seminare in der Dritten Welt, die auch mit ein Grund sind für Reisen in über vierzig Länder. Letzter Präsident der Society for Pentecostal Studies; Veröffentlichungen u.a.: Spirit-Christology: Dilemma and Promise, in: Heythrop Journal 24/2 und 3 (1983); Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative (1983); Reflections by a Pentecostalist on Aspects of BEM, in: Journal of Ecumenical Studies 29/3-4 (Sommer/Herbst 1992); All Together in One Place, in: Papers from the Theological Sections of the Brighton Conference on World Evangelization, hg. von P.D. Hocken und H.D. Hunter (Sheffield 1993). Anschrift: International Pentecostal Holiness Church, P.O. Box 12609, Oklahoma City OK 73157, USA.

Faustino Teixeira

Neuer Kongregationalismus: eine katholische Antwort

Die Kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien

Das Experiment der Kirchlichen Basisgemeinden (im Portugiesischen meist abgekürzt CEBs, im folgenden mit dem Begriff «Basisgemeinden» wiedergegeben, A.d.Ü.) ist vielleicht der wesentliche, ureigene Beitrag gewesen, den die lateinamerikanische Kirche für die ganze Weltkirche geleistet hat. Als Paul VI. am Ende der Bischofssynode über die Evangelisierung in der Welt von heute (1974) die Basisgemeinden als eine Hoffnung für die ganze Kirche bezeichnete, war er sicherlich vom Wert dieses Versuchs als eines privilegierten Ortes der Evangelisierung überzeugt. Damals befanden sich die Basisgemeinden in Brasilien in einer Phase kreativer Ausbreitung. Auf dem Weg, der durch die ekklesiologische Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils und den Impuls der Bischofsversammlung von Medellín (1968) gebahnt worden war, setzten sich die Basisgemeinden immer mehr durch als eine neue Form des Kircheseins, die vor allem durch die mutige Option für die Armen und für die umfassende Befreiung gekennzeichnet ist.

In den letzten Jahren erregt die Erfahrung der Gemeinden von neuem Aufmerksamkeit. Vor allem seit der zweiten Hälfte der 80er Jahre stehen die Basisgemeinden in Brasilien vor einer veränderten Situation sowohl auf politischem als auch auf kirchlichem Gebiet. Die Wirklichkeit der neuen politischen Konstellation des Übergangs oder der «Öffnung» begünstigt das Aufkommen neuer Formen politischer Präsenz und Partizipation innerhalb der Zivilgesellschaft. Bildeten die Basisgemeinden früher aufgrund der herrschenden Repression einen bevorzugten Ort kritischer Präsenz, so sind sie in der neuen Situation aufgefordert, über ihre spezifische Identität neu nachzudenken. Die internationale kirchliche Situation verändert sich ebenfalls. Die Betonung einer neuen katholischen Identität während des 1978 begonnenen Pontifikats Johannes Pauls II. verweist auf das Bedürfnis eines «neuen kirchlichen Gleichgewichts». In der Dynamik der propagierten neuen Evangelisierung nehmen die Basisgemeinden nicht mehr den herausgehobenen Platz ein, den sie in der nachkonziliaren Periode besaßen. In Einzelfällen wird sogar die gesamte in Lateinamerika praktizierte Befreiungspastoral in Frage gestellt, mit Skepsis betrachtet, wenn nicht gar verdächtigt und verfolgt.

Auch der Einfluß, den die Krise des historischen Sozialismus auf das Experiment der Basisgemeinden, insbesondere auf ihre Vorstellung von einer neuen Gesellschaft ausgeübt hat, läßt sich nicht bestreiten. Diese Tatsache war jedoch nicht, wie viele heute erklären, der entscheidende Auslöser für den Niedergang dieses Versuchs, denn in den Gemeinden blieb die Sehnsucht nach einer anderen, einer lebensbejahenden Gesellschaft lebendig. Das Ende des historischen Sozialismus hinterließ in der Tat ein enormes Vakuum, und für viele bedeutete es den Beginn einer Phase großer Verunsicherung. Bei den Gemeinden führte es jedoch zur Neuaufnahme des Experiments unter einem neuen utopischen Leitbild, wie auch immer man es benennen mag, in dem das Engagement für die Sache des Lebens, für den Aufbau einer alternativen Gesellschaft der Freiheit und Gleichheit seinen entscheidenden Platz behält. Das Neue besteht in der Wiederaufnahme des Kampfes im Rahmen einer neuen Synthese, in der die auftauchenden Herausforderungen ebenfalls berücksichtigt werden.

Eine neue Untersuchung über die Basisgemeinden der brasilianischen Kirche, die 2965 Pfarreien des gesamten Landes einbezog, lieferte erstmals eine statistisch sichere Grundlage für ein besseres Verständnis des laufenden Experiments. In der besagten Untersuchung wurden einige wichtige Daten vorgelegt.

a) *Die nationale Reichweite des Phänomens:* die Basisgemeinden sind in allen Regionen der

CNBB (Brasilianische Bischofskonferenz) vertreten.

b) *Die Laien* nehmen in dieser neuen Form des Kircheseins einen herausragenden Platz ein. In 10% der befragten Gemeinden tragen sie die Verantwortung für die Sonntagsgottesdienste, wenn keine Eucharistiefeier stattfindet. Die Beteiligung der Laien zeigt sich auch deutlich bei den Gemeinderäten und Leitungsteams, die in 75% der Gemeinden vorhanden sind und die Wichtigkeit einer gemeinschaftlichen und nicht individualistischen Ausführung der pastoralen Arbeit hervorheben. Die Laien nehmen ihre pastorale Verantwortung wahr, indem sie in einer sehr lebendigen Weise die neuen Ämter ausüben und neue ekklesiologische Werte schaffen.

c) *Die lebendige Kraft des Wortes Gottes im Leben der Gemeinden:* Die Untersuchung ergab in 75% der Gemeinden eine gute Beteiligung an biblischen Reflexionsgruppen, die im übrigen eine starke katechetische Ausrichtung haben.

d) *Die Verknüpfung von Glaubensleben und Einsatz für gesellschaftliche Veränderung in den Gemeinden:* Die Untersuchung zeigte, daß diejenigen Gemeinden, die im Bereich der sozialen Pastoral am aktivsten sind, zugleich diejenigen sind, die auch Sonntagsgottesdienst halten, biblische Reflexionsgruppen haben und von einem Gemeinderat oder einem Team von Animatoren geleitet werden [1]. Aufgrund der in der Untersuchung vorgelegten Daten schätzt man die Zahl der heute in Brasilien bestehenden kirchlichen Basisgemeinden, die die Merkmale der auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils und Medellíns liegenden Erneuerung tragen, auf etwa 60 000 bis 80 000 [2].

I. Basisgemeinden: eine Kirche im Dienst des Reiches Gottes

1. Eine Kirche, die durch die Kraft des Geistes von den Armen her erneuert wird

Die Arbeiten, die über die Basisgemeinden geschrieben worden sind, haben deutlich gemacht, daß sie der lebendige Ausdruck einer neuen Form ist, Kirche zu sein, die durch das Wirken der lebendigmachenden Kraft des Geistes von den Armen her erneuert wird. Diese neue Sichtbarkeit von Kirche entspricht der Notwendigkeit, die Kirche neu zu entdecken und sie von unten her umzugestalten. Es handelt sich um eine wirkliche «Ekklesiogenese», die den Impuls zu einer radikalen Umkehr der Kirche zur Welt des Volkes ebenso wie das Bedürfnis nach einer tiefgreifenden Erneuerung ihrer Strukturen hervorruft. Mit den Basisgemeinden erhält die Kirche die Möglichkeit, ihre Verwobenheit mit dem Volk zurückzugewinnen: eine Kirche, die Volk wird, und ein Volk, das Kirche wird, dies gilt in vollkommener Wechselseitigkeit.

Die Erfahrung der Gemeinden führt dazu, daß man allgemein die Frage nach dem Selbstverständnis der Kirche aufwirft, sowohl im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Gesellschaft, als auch hinsichtlich ihrer inneren Strukturen. Im pastoralen Bereich weiß sich die Kirche zu einem anderen Engagement aufgerufen als dem, das sie weithin gewohnt war. Es ergibt sich die Notwendigkeit, prophetische Positionen einzunehmen, die ihrer Option für die Armen entsprechen, und dies bedeutet, alte Allianzen aufzugeben und neue solidarische Beziehungen aufzubauen. Nach innen spürt die Kirche auch, daß sie aufgefordert ist, ihre Arbeitsmechanismen und Strukturen so umzugestalten, daß sie eine stärkere Beteiligung aller am kirchlichen Leben und Handeln ermöglicht.

Die Basisgemeinden fügen sich in die Dynamik der Diakonie des Reiches und der Nachfolge Jesu ein. Es gibt eine in der Erfahrung wurzelnde Überzeugung, daß die Kirche ihre wirkliche evangelisatorische Rolle nur durch die Treue zum geschichtlichen Weg Jesu Christi erfüllt. Das Reich Gottes als Horizont der Nachfolge nimmt einen zentralen Platz in der Erfahrung der Basisgemeinden ein und wird gleichzeitig als unverdientes Geschenk und als fordernder Appell zum Einsatz für das Leben wahrgenommen. Die Nachfolge Jesu und die zentrale Stellung des Reiches Gottes verknüpfen sich in den Gemeinden miteinander zu untrennbaren Wesenszügen. Ist es einerseits richtig zu sagen, daß man die Bedeutung des Reiches Gottes nicht verstehen kann, wenn man es von Jesus trennt, weil es erst in Jesus

seine konkrete Gestalt bekommt, so ist es andererseits genauso wichtig zu betonen, daß ein wirkliches Verständnis Jesu nicht möglich ist, wenn man seine Beziehung zum Reich Gottes außer acht läßt. Die Basisgemeinden helfen uns zu begreifen, daß es keine reale Konzentration auf den Mittler Jesus geben kann, wenn man die Forderungen, das Reich Gottes zu vermitteln, seine Werte praktisch umzusetzen, es als Verwirklichung des Willens des Vaters in die Geschichte hineinzubringen, in den Hintergrund drängt. Jesus selbst ruft auf seinem Weg des Einsatzes für das Leben immer wieder alle dazu auf, Jünger und Jüngerinnen des Reiches Gottes in der Geschichte zu sein.

Die Basisgemeinden bereichern unser Verständnis von Kirche, indem sie die Dynamik der Nachfolge Jesu als wesentliches Merkmal seiner Wirklichkeit ebenso wie die lebendigmachende Gegenwart des Geistes betonen, die ihren Ereignischarakter als Kirche in Bewegung verdeutlicht, in der die Werte des gemeinschaftlichen Teilens von Glaube, Hoffnung und Liebe spürbar werden. In der kommunitären und ekklesialen Dynamik der Basisgemeinden tritt klar zutage, daß im weiteren Horizont der Kirche das Reich Gottes liegt und daß sie als Zeichen und Werkzeug dieses Reiches der Sache Jesu, seinem Traum von Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit in der Geschichte, Kontinuität verschaffen muß.

2. Die Durchsetzung des gesellschaftlichen und kirchlichen Bürgerrechts der Armen

Die brasilianischen Basisgemeinden erlebten den Prozeß ihrer Konsolidierung in einer besonders schwierigen Phase der Geschichte des Landes, die von großer Repression gegenüber allen Formen von kritischem Widerstand und Widerstand aus dem Volk gekennzeichnet war. Vor allem nach 1968 wurden die organisatorischen Strukturen des Volkes gewaltsam zerschlagen, ihre Führer verfolgt, verhaftet, gefoltert oder ins Exil gezwungen. In diesem düsteren gesellschaftlichen und politischen Panorama, das einen Kontrast zum Frühling der nachkonziliaren Periode bildet, beginnen die kleinen Gemeinden, Zelle für Zelle, hervorzukeimen und lassen an den Peripherien der Städte und auf dem Land Formen des Widerstandes aus dem Volk neu entstehen, verstärken solidarische Beziehungen und geben der Hoffnung der Armen neue Kraft.

In einer Phase der Unterdrückung des Wortes trugen die Basisgemeinden dazu bei, das Bürgerrecht der Armen als gesellschaftliche und kirchliche Subjekte zu bekräftigen. In ihrer besonderen organisatorischen Dynamik schufen die kleinen Gemeinschaften einen Raum, in dem das Wort sich Eingang verschaffte, oder besser noch, in dem man zu Wort kam - eine einzigartige Initiative, um die erzwungene Isolation zu durchbrechen, und eine Bedingung für die Ermöglichung einer neuen «Bürgerschaft». Die Erfahrung von Gemeinschaft erlaubte es, ein Bewußtsein der Würde und des Wertes der Armen als gesellschaftliche Subjekte zu entwickeln. Diese Erfahrung wurde als eine persönliche Bereicherung, als eine «Intensivierung ihrer Eigenschaft als Subjekte» erlebt [3]. In diesem neugewonnenen Raum können die Armen sich nicht nur begegnen und ihr Leben zur Sprache bringen, sondern sie wissen sich auch anerkannt und werden sich ihres Wertes, ihrer Würde und ihrer Rechte bewußt. Die Erfahrung, «jemand zu sein», die in zahllosen Berichten hervorgehoben wird, ist eines der Wesensmerkmale, die mit der inneren Dynamik der Gemeinden verknüpft ist; und sie kommt in ihren Liedern zum Ausdruck: «Mit einem Mal sahen wir klar, entdeckten, daß der Arme wertvoll ist».

Gleichzeitig mit der Bestätigung ihrer Würde erkannten die Armen in den Basisgemeinden immer mehr die Bedeutung der Gemeinschaftsdimension. Die Gemeinde entsteht als Raum, in dem das Flechtwerk aus Menschlichem und Gesellschaftlichem wiederhergestellt wird, und dies bedeutet den Bruch mit den damals herrschenden «dissoziativen Strukturen». Die Erfahrung von Gemeinschaft erzeugt eine Atmosphäre von Austausch (Miteinander-Teilen), Herzlichkeit, Anerkennung, Zusammenleben, Geselligkeit und Solidarität. Eine solche Atmosphäre verleiht der Gruppe eine Identität und bildet die Grundvoraussetzung für die Entstehung eines kritischen Bewußtseins. Die Armen stellen gemeinschaft-

lich fest, daß die Probleme, die ihnen zu schaffen machen, gemeinsame Probleme sind, teilen miteinander die Entdeckung ihres Wertes als Subjekte und erlangen ein kritisches Bewußtsein ihrer Rechte. Die Wahrnehmung dieser Erfahrung einer unantastbaren Würde des Subjekts, die einhergeht mit der Tatsache, daß sie sich gemeinsam eines kollektiven Mangels bewußt werden, hat sie in die Lage versetzt, wirksame Maßnahmen für gesellschaftliche Veränderungen zu entwickeln. Daß die Armen in den Basisgemeinden das Wort ergreifen, geschieht aus dem immer stärker werdenden Wunsch nach Beteiligung nicht nur am Leben der Kirche, sondern auch an den Bewegungen, die das Gesicht der Gesellschaft neu zu bestimmen versuchen: Stadtteilvereinigungen, Gewerkschaften, Parteien und andere Volksbewegungen. Und je mehr die Gemeinden ihre Beteiligung an den sozialen Kämpfen intensivierten, um so mehr wurden sie zu Elementen des Konflikts innerhalb des Systems.

In diesem gesamten dynamischen Prozeß des Aufbaus des Bürgerstatus der Armen in den Basisgemeinden spielte der ständige Bezug auf das Wort Gottes eine grundlegende Rolle. Im Prozeß der Offenbarung des Wortes ereignet sich in den Gemeinden die Offenbarung der Person. Das Wort Gottes ist in den Basisgemeinden die wesentliche Dimension bei der Herausbildung des motivationalen Universums der Armen: Es ist das Licht, das die Wirklichkeit beleuchtet, und die Quelle der Kraft für alle Kämpfe. Es bringt das Volk als Gemeinschaft zusammen, gibt den Armen Würde, Autorität, Beharrlichkeit und Hoffnung, da es der Ausgangspunkt des gesamten Weges ist: «Das Volk Gottes spürt, daß politisches Handeln durch das Wort Gottes erhellt, gestärkt und vertieft wird. Die gemeinschaftlich und von unserer Realität her gelesene Bibel verhilft dazu, die großen Linien des Plans Gottes zu entdecken. Das Wort Gottes ist Quelle der Motivation für das politische Handeln.» [4]

3. Eine Kirche der Beteiligung und der allgemeinen Berufung zum Dienst

Die Beteiligung der Laien stellt, wie wir gesehen haben, eine der typischsten Eigenschaften der neuen Art des Kircheseins dar, die sich in der Erfahrung der Basisgemeinden niederschlägt. In der Tat kann man eine große Erweiterung der Möglichkeiten der Laien innerhalb der Gemeinden ebenso wie eine bemerkenswerte Vitalität neuer Ämter oder Dienste feststellen. Die Beteiligung der Laien in den Basisgemeinden und ihre Mitarbeit in verschiedenen Ämtern waren Neuheiten, die von der Brasilianischen Bischofskonferenz in einem Dokument von bleibender Aktualität als «zwei Früchte» anerkannt wurden, «die für das Leben der Kirche größte Bedeutung haben» [5]. Die dynamische Präsenz der Laien zeigt sich auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens, das in den Gemeinden pulsiert: bei der Interpretation des Wortes Gottes, der Katechese, bei den Gebeten und der Gestaltung der Gottesdienste, bei der Sakramentenspendung und der Amtspraxis, der Gemeindeleitung und der evangelisierenden Mission.

Dieses Auftauchen der Laien als Träger eines evangelisatorischen Potentials setzt eine Verlagerung des kirchlichen Schwerpunkts auf egalitäre Basisstrukturen voraus. Dies hebt die grundlegenden Charakteristika der kirchlichen Gemeinde nicht auf, da die Basisgemeinden in Brasilien durch enge Bande der Gemeinschaft mit ihren Hirten verbunden bleiben. Es bringt allerdings neue Anforderungen im Sinne einer kirchlichen Gemeinschaft in Gegenseitigkeit und wechselseitiger Verantwortung mit sich.

In der Erfahrung der Basisgemeinden erlangt die Idee der Kirche als Volk Gottes einen konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Inhalt. Sie bleibt nicht mehr bloß ein theoretisches oder metaphorisches Konzept, das in der Praxis der Kirche verwirklicht werden soll. Die Laien in den Basisgemeinden sind sich wirklich dessen bewußt, Glieder der Volkes Gottes zu sein, mit vollem kirchlichen Bürgerstatus und dem Wissen um ihre Rechte in der Kirche. In den unzähligen Berichten der Gemeinden, die für die - seit 1975 in Brasilien stattfindenden - bundesweiten Tref-

fen der Basisgemeinden erstellt wurden, ist diese Realität sehr anschaulich auf den Punkt gebracht worden: «Kirche, das waren vier Wände aus Stein; heute ist Kirche das Volk, die Leute.» «Bis 1970 dachte ich, daß die Kirche so ein Haus zum Beten wäre; jetzt begreife ich, daß wir die Kirche sind.» «Die Kirche ist kein Gebäude, sondern das Volk der Kinder Gottes.» «Die Kirche von heute sind wir, eine lebendige Kirche, das ganze Volk.» «Die Kirche ist das Volk, das weiß, was Gott will.» [6]

Die Laien fühlen sich auf diese Weise in der Dynamik der eigenen Gemeinde zu einer stärkeren Beteiligung in der Kirche auf der Ebene eines aktiveren Einsatzes für die apostolische und missionarische Aufgabe angespornt. Dies spiegelt sich in der Vitalität der neuen Ämter wieder, die vor allem in vier Arbeitsschwerpunkten auftauchen: bei der Verkündigung des Evangeliums, bei der Feier des Glaubens, bei der Koordination und bei der Aktion in der Welt. Die Dienste, die da im Entstehen sind, unterscheiden sich voneinander, aber sie alle sind - und werden verstanden als - sichtbares Zeichen der Kraft und Ausdruck des Geistes, der mitten in seinem Volk am Werk ist.

Die Dimension der wechselseitigen Verantwortung stellt ein wirkliches Novum in der Art der Ausübung von Ämtern in den Basisgemeinden dar. Sowohl für die Auswahl der Amtsträger als auch für die Dynamik ihres Wirkens bevorzugt man die kollegiale Form. Dieser von einem eher synodalen Bewußtsein bestimmte Weg bedeutete einen starken Appell, die rigidere, traditionelle Struktur der Pfarrei in Frage zu stellen, so daß sich für das kirchliche Leben ein neuer Horizont eröffnete.

In den Basisgemeinden stellt die Partizipation aller ein grundlegendes ekklesiologisches Prinzip dar, und diese Beteiligung beschränkt sich nicht auf die an der Basis gelebte alltägliche Dynamik, sondern erweitert sich immer mehr auf eine größere Präsenz der Basis hin auch bei den wichtigeren Entscheidungen, die auf Diözesanebene getroffen werden. Da diese Perspektive recht neu war, erforderte sie eine große Anstrengung, um ein Umdenken zu erreichen, denn normalerweise war diese Vorgehensweise sogar in eher offenen und fortschrittlichen Diözesen immer sehr auf die Bischöfe und den Klerus zentriert. In einer neueren Evaluation der Pastoral wurden bedeutsame Daten festgestellt, die zeigen, daß die Gemeinden sich über ihre Partizipation um so weniger im klaren sind, je stärker die Distanz der Basis zur Diözese ist. Wenn auf der einen Seite Klarheit hinsichtlich der Beteiligung an den Entscheidungen auf Gemeindeebene herrscht, wird diese Klarheit auf der anderen Seite in dem Maße getrübt, wie man in den Bereich der zentraleren Instanzen, wie Pfarrei und Diözese, vordringt [7].

Es ist wichtig zu unterstreichen, daß durch das Auftauchen der neuen Ämter in den Basisgemeinden die traditionellen Ämter nicht beseitigt werden oder ihr Stellenwert relativiert wird. Wohl aber vollzieht sich eine Neudefinition dieser Ämter, die durch die Dynamik des Engagements und der Umkehr zu den Armen gefördert wird. Es tritt ein neuer Amtsstil zutage, der gekennzeichnet ist durch gemeinsame Partizipation, Gemeinschaft und größere Verbundenheit mit dem Leben der Leute. Die Pfarrer entdecken ihren Ort in den Gemeinden neu als Animatoren des Glaubens, die zuhören, mitmachen, teilhaben können. Die Gemeinden haben vielen Pfarrern geholfen, bei ihrem pastoralen Engagement ihre Identität als Anwälte und Verteidiger der Armen wiederzufinden [8].

Die Problematik der neuen Ämter hat in den Basisgemeinden Anlaß zu eingehender Reflexion gegeben und in den letzten Jahren einen besonderen Akzent bekommen. Selbst im Kontext einer kirchlichen Situation, in der das Thema eher gemieden wird, spürt man, was die brasilianische Erfahrung anbelangt, die Herausforderungen auf und bearbeitet sie mit großer Ernsthaftigkeit: die Frage der Stabilität der Ämter ohne Weihe; das Problem der Notwendigkeit, Sensibilität für die bereits vorhandenen Charismen zu entwickeln und das Recht der Frauen auf Beteiligung an den Ämtern und den Entscheidungsinstanzen stärker anzuerkennen; das Problem der Anerkennung der Befähigung und Würde der Laien bei der Ausübung von Ämtern, ohne daß man diese zu Ersatzlösungen herabmindert, ein-

schließlich der Möglichkeit, ihre Teilhabe an den sakramentalen Ämtern zu erweitern [9].

4. Die Basisgemeinden innerhalb des Projekts/ Prozesses einer Kirche der Armen

Der ekklesiologische Status der Basisgemeinden ist ein Thema, das in den aktuellen Überlegungen über die Basisgemeinden immer wieder aufgegriffen wird. Anläßlich des VI. bundesweiten Treffens der Basisgemeinden im Juli 1986 in der Stadt Trindade im Staat Goiás (Brasilien) wurde dieses Thema zum Brennpunkt intensiver Diskussion. Zur Debatte stand folgende Frage: Sind die Basisgemeinden eine neue Art, Kirche zu sein, oder eine Art, wie die ganze Kirche sein soll? Beide Perspektiven hatten ihre Fürsprecher, die ihre Argumente für die ekklesiologische Legitimität ihrer Position vorbrachten. Die Perspektive, die meiner Ansicht nach am besten zur Lösung des Problems beitrug, wurde vom Theologen und Beiratsmitglied Clodovis Boff dargestellt. Der Theologe warf einige substantielle Fragen auf: «Verkörpern wirklich die Basisgemeinden allein diese neue Art des Kircheseins, oder gehört nicht noch mehr dazu? Die neue Art des Kircheseins ist mehr als die Basisgemeinden» [10]. Um seine Position besser zu verdeutlichen, stellte der Autor das Verständnis von Basisgemeinde in den Rahmen des umfassenderen Prozesses einer Kirche der Armen. Man sei zwar noch auf der Suche nach einer stichhaltigen Definition, aber das Projekt/der Prozeß einer Kirche der Armen sei im Wachsen begriffen und sei «mehr als nur das Phänomen der Basisgemeinden», vielmehr erfaßt es/er «auch die Strukturen der traditionellen Kirche mit ihren verschiedenen Instanzen, die katholische Volksreligiosität usw. Allerdings spielen die Basisgemeinden hierin eine Hauptrolle» [11]. Demnach wären die Basisgemeinden der Motor eines umfassenderen, die gesamte Institution einbeziehenden kirchlichen Erneuerungsprozesses.

Die Überlegungen von Clodovis Boff dienten dazu, eine gewisse Starrheit in der ekklesiologischen Analyse der Basisgemeinden aufzubrechen, indem sie dazu beitrugen, auch die Einzigartigkeit und kirchliche Relevanz anderer derzeit unternommener Versuche und deren Beitrag anzuerkennen, den sie auch für die Basisgemeinden leisten können. Derartige Versuche sind gemeinsam mit den Basisgemeinden durchaus in das umfassendere Projekt einer Kirche der Armen eingeschlossen, da sie der Aufforderung des kategorischen Imperativs zur Nachfolge Jesu nicht aus dem Weg gehen können. Diese Reflexion eröffnete die Möglichkeit für eine Auffassung, die, wie ich meine, besser geeignet ist, die Erfahrung der Basisgemeinden zum Ausdruck zu bringen. Es kommt hier darauf an, die große Herausforderung zu betonen, mit der die Basisgemeinden die ganze Kirche konfrontieren, indem sie auf die Grundwerte des Reiches Gottes und der Nachfolge Jesu hinweisen: Umkehr zur Solidarität mit den Armgemachten, Einsatz für die Sache der umfassenden Befreiung im Blick auf eine egalitäre, im Sinne des Evangeliums lebensbejahende Gesellschaft.

Heute Kirche zu sein, ist nicht möglich, wenn man von dieser Aufforderung des Evangeliums absieht. Dies heißt jedoch nicht, daß die Basisgemeinden die «Art, wie die ganze Kirche zu sein hat», darstellten; vielmehr sind sie «eine neue Art, Kirche zu sein», die die ganze Kirche dazu aufruft, der Perspektive der Kirche der Armen zu entsprechen. Die gesamte traditionelle Gemeindepastoral ebenso wie die Bewegungen der Mittelschicht und andere kirchliche Bewegungen sind durch diese neue Art und Weise des Kircheseins in Frage gestellt. Gefordert sind eine Neudefinition der Pastoral und eine kritische Sensibilität für eine Dimension, die zur Verkündigung des Evangeliums wesentlich dazugehört: das Eintreten für Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt.

II. Basisgemeinden: eine Kirche, die immer im Werden ist

Angesichts der Komplexität der politischen Situation im Land und des Gegenwindes in der Kirche haben die Basisgemeinden Neues dazugelernt. Die Erfahrungen trugen auch dazu bei, daß neue Fragen aufgeworfen wurden, die man bisher nicht wahrgenommen oder

auch angesichts dringender Erfordernisse des Augenblicks zurückgestellt hatte. Vor allem seit der zweiten Hälfte der 80er Jahre erleben die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien, wie ihre Entwicklung durch die größere Aufmerksamkeit, die man den Herausforderungen schenkt, neuen Schwung erhält. Eine große Zahl von Diözesen, die Ausgangspunkte von Basisgemeindeerfahrungen in Brasilien waren, durchliefen Prozesse der Überprüfung ihrer pastoralen Arbeit (Vitória im Bundesstaat Espíritu Santo, Goiás im gleichnamigen Bundesstaat, São Felix do Araguaia in Mato Grosso, Crateús in Ceará, São Mateus in Espírito Santo, Volta Redonda im Bundesstaat Rio de Janeiro)[12]. In diesen Auswertungen tauchen besondere Fragen auf. Bei den 1975 initiierten bundesweiten Treffen der Basisgemeinden treten neue Probleme und Herausforderungen zutage, die die Gemeinden zur Reflexion und Kreativität anregen. Auch das zunehmende Engagement von aktiven Mitgliedern der Basisgemeinden in Volksbewegungen, Gewerkschaften und politischen Parteien schafft neue Tatsachen und verlangt von den Gemeinden weniger Hochmut.

Dieser neue Abschnitt auf dem Weg der Gemeinden, in dem sie ihre Bürgerschaft neu definieren, läßt sich charakterisieren als «Verminderung der Gewißheiten und Vermehrung der zu erforschenden Fragen». Es entwickelt sich ein neues Bewußtsein von der Basisgemeinde als lebendiger Wirklichkeit, die sich in einem dauernden Prozeß des Werdens und Neu-Werdens befindet, aufmerksam und offen auf die neuen Zeichen der Zeit achtet, unbekannte Wege entdeckt und den Versuchungen des Manichäismus und der Simplifizierung widersteht. Heute herrscht die feste Überzeugung, daß die Geschichte der Basisgemeinden eine offene und nicht eine erstarrte Geschichte ist. Idealisierende Reifikationen sind nicht mehr angebracht. Es ist Zeit für eine neue Sensibilität für die Wege des Realen.

Wir erleben heute eine Phase der Wiederaufnahme des Experiments der Basisgemeinden aufgrund neuer Herausforderungen, die innerhalb der Gemeinden wahrgenommen, erkannt und bearbeitet werden. Besondere Aspekte ihrer Realität werden aufgezeigt: neue Probleme und pastorale «Knoten», Herausforderungen, die eine Konsequenz des beschrittenen Weges und seiner inneren Widersprüche sind. So durchleben die Gemeinden eine neue Etappe ihrer Bewertung, in der die aufgezeigten neuen Probleme zur Vervollkommnung des Versuchs und seiner geschichtlichen und gesellschaftlichen Konsolidierung beitragen.

Die Komplexität der neuen Herausforderungen, die heute in der Welt der Basisgemeinden erlebt werden, im einzelnen darzustellen, würde mehr Raum erfordern, und dies würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, der eher eine Übersicht bieten will. Im zweiten Teil der Untersuchung beschränken wir uns darauf, einige besondere Herausforderungen aufzuzeigen, die im Leben der Gemeinden in der zweiten Hälfte der 90er Jahre eine Rolle spielen.

1. Die Herausforderung der ökumenischen Vertiefung und die interreligiöse Herausforderung

Ein ökumenischer Geist begleitete schon immer den Weg der brasilianischen Basisgemeinden, in lebendiger Weise spiegelte er sich in den bundesweiten Treffen wider, die seit der zweiten Hälfte der 70er Jahre anregend auf das Leben der Gemeinden wirken, indem sie ihr Bewußtsein im Hinblick auf ihren kirchlichen Weg weiter vertiefen. Die ökumenische Thematik tauchte in der Erfahrung der Basisgemeinden nicht als ein von Anfang an ausdrücklich formuliertes Anliegen auf, «sondern als Ergebnis einer innerhalb der Gemeinden gemachten, reichen Erfahrung mit der Bibel und einer gemeinsamen Arbeit im sozialen Bereich in den Bewegungen, die die Menschenrechte einfordern und verteidigen»[13]. In gewissem Sinn kann man behaupten, daß Lateinamerika der Welt als seinen ureigenen Beitrag eine aus dem gemeinsamen Einsatz in der Mission der Befreiung hervorgegangene, neue ökumenische Bewegung zum Geschenk macht. Die Dringlichkeit der Mission ermöglichte eine neue Einheit, in der die realen Unterschiede eine neue Form des Zusammenlebens nicht verhindern.

Die ökumenische Dimension ist vor allem bei den beiden letzten bundesweiten Basisge-

meinden-Treffen 1989 in Duque de Caxias, Rio de Janeiro, und 1992 in Santa Maria, Rio Grande do Sul, eines der hervorstechendsten Merkmale gewesen. Bei diesen beiden Begegnungen wurde die Präsenz der evangelischen Teilnehmer deutlicher und wirksamer. In Duque de Caxias waren zwölf evangelische Kirchen durch das Zeugnis von 120 Brüdern und Schwestern vertreten. Diese intensive Beteiligung setzte sich beim zweiten Treffen in Santa Maria mit 106 Teilnehmern fort. Bei diesen interkonfessionellen Begegnungen erregen die evangelischen Christen Aufmerksamkeit, sei es als Delegierte, Beiräte oder Gäste. Einen sichtbaren Ausdruck erhält diese Beteiligung bei den Gottesdiensten, in denen nichtkatholische Bischöfe, Pfarrer und Pfarrerinnen eine erhebliche Rolle spielen, sei es bei der Lesung der Bibeltexte, beim Predigen oder Segnen der Gläubigen, bei den persönlichen Berichten und Wortmeldungen in den Gruppen und im Plenum und bei den Gebeten und symbolischen Gesten.

Auch wenn man die Dimension der Ökumenizität der bundesweiten Basisgemeinden-Treffen als herausragende Ereignisse einer ökumenischen Praxis anerkennt, muß man doch betonen, daß eine solche Erfahrung eher ein Signal ist, das ankündigt und vorwegnimmt, als eine Realität, die im Leben der Gemeinden bereits fest verwurzelt wäre. Spannungen und Widerstände in diesem Bereich machen sich in bestimmten Kreisen noch stark bemerkbar.

Die Sensibilität für das Ökumenische hat sich in den Basisgemeinden in letzter Zeit um die Frage der interreligiösen Herausforderung erweitert. Aufgrund ihrer Einbindung in das Volk erleben die Mitglieder der Gemeinden in der Realität die Nähe zu anderen, im Volk lebendigen religiösen Ausdrucksformen, von denen einige besonders stark sind, wie die Pfingstbewegung und die Frömmigkeitsformen afrobrasilianischen Ursprungs. Daraus ergibt sich für die Gemeinden eine neue Herausforderung: Wie kann man im Sinne einer tiefgreifenden Inkulturation des christlichen Glaubens arbeiten, die einen fruchtbaren und lebendigen Dialog mit diesen neuen religiösen Ausdrucksformen fördert, die im einfachen Volk präsent sind?

Erfahrungen aus jüngerer Zeit, so auch die des letzten bundesweiten Treffens in Santa Maria, weckten den Wunsch nach einer intensiven Beschäftigung mit der ökumenischen Dimension der Basisgemeinden, der multikulturellen Wurzel des brasilianischen Katholizismus, dem Dialog zwischen christlichem Glauben und afrobrasilianischer Religion und den Entwicklungen der Inkulturation auf liturgischem, theologischem und pastoralem Gebiet. Die Realität der in bestimmten Basisgemeinden gemachten Erfahrungen im Zusammenleben mit besonderen Formen christlicher Inkulturation und der doppelten religiösen Praxis einiger ihrer Mitglieder wirft außerordentlich komplexe Fragen auf, die für die Thematik der Inkulturation eine gewaltige Herausforderung bedeuten. Manche Autoren haben sogar betont, wie wichtig es sei, aufgrund der herrschenden Praxis bei bestimmten Mitgliedern der Basisgemeinden in Brasilien über das Prinzip der Identität auch des Katholizismus gründlich nachzudenken und seine Anwendung auszudehnen. In ganz konkreten Fällen bezeichnet die katholische Identität keine exklusive Zugehörigkeit. Die in der Beziehung der Nähe zu der Welt des anderen gewonnene Lernerfahrung ermöglicht die «Resemantisierung» auch der eigenen Welt. Von daher wird in bestimmten Gemeindeerfahrungen die Frage des Synkretismus als Wert neu aufgegriffen, insofern er die eigene religiöse und soziale Identität ihrer Mitglieder neu definiert[14].

Das Auftauchen des Themas der Inkulturation wirkte sich auf das Leben der Gemeinden und ihre Beziehung zur Großkirche in nachhaltiger Weise aus. Hatte früher, in den 70er und Anfang der 80er Jahre, die Fragestellung Glaube und Politik bereits Spannungen und Unbehagen ausgelöst, so übte die Aufnahme dieser neuen Frage eine noch explosivere Wirkung aus.

Das Auftauchen von Überlegungen, die das Problem der Kultur in den Vordergrund rücken, setzt, vor allem, wenn es sich um die religiöse Kultur handelt, ungeahnte oder unterdrückte Energien frei. Es geht um ein Thema, das die Menschen im tiefsten Innern bewegt und starke Emotionen weckt; es läßt das Problem des Autoritarismus in der Dyna-

mik des kirchlichen Lebens deutlicher zutage treten.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß beim VIII. bundesweiten Treffen, das genau das Thema der unterdrückten Kulturen ansprach, das Bewußtsein der Schwarzen, der Frauen und der Indianer und deren Forderungen mit Macht in den Vordergrund drängten. Das Recht auf Anerkennung ihres gesellschaftlichen und religiösen Bürgerstatus spielte die gesamte Tagung hindurch eine Rolle. Die Forderung gewinnt jetzt an Klarheit und Festigkeit. Neue Fragen und Herausforderungen führen zum Bruch mit den traditionellen Paradigmen des abendländisch-westlichen, weißen und männlich dominierten Katholizismus und tragen dazu bei, neue Wege der Inkulturation zu eröffnen, sowohl in der Liturgie als auch im Ausdruck des eigenen Glaubens.

2. Die Herausforderung der Spiritualität

Der Weg des spirituellen Lebens verband sich in den Basisgemeinden immer mit dem Projekt der Nachfolge Jesu. Die Geschichte der Gemeinden wurde ständig von der Forderung des Evangeliums begleitet, die Radikalität des Projektes Jesu zu leben. Als Erfahrung von Kirche sind sie Trägerinnen der «gefährlichen Erinnerung» an Jesus, an seinen Traum von einem Horizont der vollen Lebensbejahung.

Die Nachfolge Jesu setzt eine dreifache Bewegung voraus: Exodus, Engagement und Nähe. Ohne diese - miteinander verknüpften - drei wesentlichen Elemente gibt es keine wirkliche Nachfolge. In den 70er und Anfang der 80er Jahre legten die brasilianischen Basisgemeinden besonderen Nachdruck auf die Dynamik der Inkarnation des Glaubens, des Durchbrechens der Barrieren des Individualismus und des «Auszugs» hin zu den Sektoren der Armgemachten, um sich für deren Sache einzusetzen. Der Schwerpunkt lag auf der Dringlichkeit der Befreiungspraxis, der Verwirklichung des Glaubens durch die Praxis der politischen Nächstenliebe. Diese Dynamik lebte man mit viel Einsatz und Großmut. Die Berufung zur Heiligkeit drückte sich im historischen Engagement aus: Politik als Raum der Heiligkeit. Man hatte ein klares Bewußtsein davon, daß es kein spirituelles Leben geben konnte ohne eine wirksame Solidarität mit den Armgemachten.

Allmählich entwickelte sich während der zweiten Hälfte der 80er Jahre und bereits einhergehend mit der Krise der Paradigmen der Moderne eine neue Perspektive in der Erfahrung der Gemeinden: das Bewußtsein der Notwendigkeit und Wichtigkeit, das gemeinschaftliche und persönliche Leben der Nachfolge als «Nähe» zum Herrn zu vertiefen. Dieses Empfinden gewinnt in den 90er Jahren in der Volkspastoral und vor allem in den Basisgemeinden an Tiefe und Einfluß. Die Erkenntnis, daß es notwendig ist, die Befreiungspraxis mit einem bestimmten Geist zu leben, wird offenkundig.

Die Spiritualität erkennt man jetzt tiefer als Erfahrung von Geschenkhaftigkeit, liebevoller Begegnung mit Gott, inniger Nähe zum Herrn. Es handelt sich um eine ganzheitliche Erfahrung, die für die volle, echte Begegnung mit dem Bruder eine besondere Atmosphäre herstellt. Dieses neue Moment im Leben der Basisgemeinden bedeutet keine Negation ihrer ganzen bisherigen Geschichte, weil der Einsatz für die Sache des Lebens entscheidend bleibt. Das Besondere, das heute zutage tritt und das laufende Experiment bereichert, ist die Wiederentdeckung des Glaubens als «selbständiger Größe, als eines Wertes in sich, als Geschenkhaftigkeit»[15]. Die Glaubenserfahrung hat ihren Wert nicht nur im Hinblick auf den Kampf: Es gibt eine geschenkte Geschenkhaftigkeit, die auch für unsere persönliche Verwirklichung lebenswichtig ist.

Die in den Gemeinden erfahrene Dynamik enthüllt vielen Mitarbeitern und Leitern, die sich «an der Sehnsucht nach Geschichte berauschen», eine Facette, die über die Logik der Produktivität und der Wirksamkeit hinausgeht. Man entdeckt, daß neben einer organisatorischen und bewußtseinsbildenden Vernunft auch ein besonderer Raum für die Arbeit an der persönlichen Dimension des Glaubens, für die Intensivierung der Erfahrung der Gemeinde garantiert sein muß: Raum und Zeit, um «an sich zu arbeiten». Als wesentliche Herausforderung bleibt den Basisgemeinden die Aufgabe, die notwendige Ausgewogenheit

zwischen der politischen und der mystischen Dimension des Glaubens zu gewährleisten: «damit der christliche Glaube - aus innerer Notwendigkeit heraus - der ‹Frage des Armen› zugewandt bleibt und die Solidarität mit dem Armen in der Kirche fest verwachsen bleibt mit ihren Glaubensgrundlagen» [16].

Es ist interessant festzustellen, daß die gegenwärtige Nachfrage nach Spiritualität in einem historischen Augenblick in Erscheinung tritt, der mit der «Krise» der Paradigmen der Moderne zusammenfällt und durch das Auftauchen neuer Formen von Subjektivität gekennzeichnet ist. In all diesem subjektiven Überschwang, der in den Gemeinden herrscht, ist eine Reaktion auf den Aktivismus und die «Vermassung» des Modernisierungsprozesses zu erkennen, die auch die Pastoral ergriffen haben. Angesichts einer auf die instrumentelle Vernunft gegründeten Kultur, die die Lebensenergien kolonisiert, macht das Aufkommen der Subjektivität eine neue Dimension menschlicher Verwirklichung sichtbar, in der Frauen und Männer nicht bloß die Welt beherrschen, sondern vor allem einen Grund zum Leben suchen.

Gerade im Prozeß der Wahrnehmung der Einzigartigkeit der Erfahrung von «Nähe» entdecken die Basisgemeinden in der Herzlichkeit einen Wert des gemeinschaftlichen Lebens wieder. Auf einmal wird man sich dessen bewußt, daß man oft irgendeiner historischen «Dringlichkeit» die Subjektivität und mit ihr das Geschenkhafte, die Gefühlswärme und das Symbolische geopfert hat. Die Subjektivität beansprucht jetzt ihren Raum, ihren Platz. Beim letzten bundesweiten Treffen der Basisgemeinden 1992 in Santa Maria, Rio Grande do Sul, brachten vor allem die dort anwesenden Frauen dieses Problem zur Sprache und betonten ihr Recht innerhalb der Kirche, in ihrer weiblichen Identität und in ihrem Kampf respektiert zu werden, in dem sie sich für die positive Bewertung des eigenen Körpers, die Wiederentdeckung ihrer Sexualität und die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau einsetzen [17].

3. Die Herausforderung, in der breiten Masse präsent zu sein

Die Herausforderung der Basisgemeinden zu missionarischer Vitalität und Verwurzelung im Volk ist heute zu einem der zentralen Anliegen in der pastoralen Praxis der Gemeinden und in der Reflexion über ihre Erfahrung geworden. Tatsächlich hat die Erfahrung der Gemeinden die Arbeit mit kleinen Gruppen mit dem Ziel gefördert, Personen an der Basis im Sinne der Durchsetzung eines neuen gesellschaftlichen und kirchlichen Bürgerrechts heranzubilden und zu sensibilisieren. Schon die Zugehörigkeit zu den Basisgemeinden setzt eine Erfahrung von «Bekehrung» voraus in der Art und Weise, wie man die Glaubenserfahrung lebt, das heißt, ein gewisses Maß an Entwicklung und Empfänglichkeit für eine «reflektiertere» Dynamik des Glaubenslebens. Eine solche Erfahrung läßt sich nicht machen ohne einen gewissen Bruch mit den in der breiten Masse vorherrschenden traditionellen Mustern religiöser Erfahrung.

Bei der Auswertung der pastoralen Arbeit von Diözesen, die mit den Basisgemeinden zusammenarbeiten, zeigte sich kürzlich, daß nur ein kleiner Teil der Katholiken tatsächlich vom Aktionsradius der Basisgemeinden erfaßt wird. Man betont, daß «die am meisten Verarmten am Leben der Kirche noch wenig beteiligt sind oder von ihrer pastoralen Arbeit nicht erreicht werden» [18]. Diese Frage hat sich in den letzten Jahren zugespitzt und ist heute in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt; sie wird sogar Thema des IX. bundesweiten Treffens der Basisgemeinden sein, das 1997 in São Luis de Maranhão stattfinden soll: Kirchliche Basisgemeinden, Leben und Hoffnung in der breiten Masse.

Besondere Probleme haben diese Fragen aufgeworfen und zugespitzt: das starke Vordringen der evangelikalen Pfingstbewegung in den Schichten des einfachen Volkes, die Distanz oder Spannung zwischen den Basisgemeinden und dem traditionellen oder privatisierten Volkskatholizismus, die zahllosen unabgedeckten Gebiete, die von der pastoralen Tätigkeit der Gemeinden nicht ausreichend erfaßt werden, usw. Alle diese Umstände haben die Basisgemeinden vor die große Herausforde-

rung gestellt, ihre Option für die Armen und Ausgeschlossenen in tieferem Sinne wahrzunehmen. Entweder nehmen die Basisgemeinden die Herausforderung an, sich für die große Masse der Katholiken zu öffnen, oder aber sie werden in der brasilianischen Gesellschaft weiterhin die Rolle eines Minderheitenkatholizismus spielen [19].

Die Basisgemeinden in Brasilien sind sich dessen bewußt, daß es illusorisch wäre, sich die ganze Kirche in Brasilien als ein «riesiges Netz von Gemeinden» vorzustellen, aber sie nehmen die Herausforderung an, auf eine stärkere Einbeziehung der Masse von Ausgeschlossenen hinzuarbeiten. Heutzutage gibt es in den Gemeinden ein klareres Wissen um die wirklichen Dimensionen dieses Problems und eine größere Aufgeschlossenheit gegenüber den Themen der Volksreligion, des Sakramentenkatholizismus, der Medien und anderer vorrangiger Vermittlungsformen einer Pastoral für die breite Masse. Man bemüht sich um eine neue Sensibilität bei der Arbeit mit den Massen und ihrer Verknüpfung mit der Gemeindearbeit.

Diese letztgenannte Herausforderung steht, neben den beiden zuvor beschriebenen, in einem größeren Zusammenhang von Themen, die die Basisgemeinden seit den letzten Jahren zunehmend ins Repertoire ihrer Reflexion und Praxis aufnehmen. Es geht dabei um dringende Probleme, aber sie heben die grundlegende Frage, die von Anfang an die Gemeinden auf ihrem Weg begleitete - das Eintreten für das Leben und die evangeliumgemäße Option für die Armgemachten - nicht auf und nehmen ihr nichts von ihrer Bedeutung. Das Engagement für die Sache des Lebens und für das Soziale wird keineswegs abgeschafft. Worum es heute geht, das ist der Versuch, es im Rahmen einer neuen Synthese zu verwirklichen, bei der auch die auftauchenden Herausforderungen mitbedacht werden.

[1] R. Valle/M. Pitta, Comunidades eclesiais católicas - resultados estatísticos no Brasil (Petrópolis 1994). Siehe auch den Kommentar der Studie von P.A.R. de Oliveira, CEBs: o que são? Quantas são? O que fazem?, in: Revista Eclesiástica Brasileira 54 (1994) 931-934.

[2] P.A.R. Oliveira, aaO. 932.

[3] Eunice Durham, Movimentos sociais: a construção da cidadania, in: Novos Estudos CEBRAP 10 (1984) 28.

[4] Carta do 7° Encontro Intereclesial de CEBs, in: Revista Eclesiástica Brasileira 49 (1989) 688.

[5] CNBB, Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil (São Paulo 1982) Nr.78.

[6] F.L.C. Teixeira, A fé na vida: um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil (São Paulo 1987) 192-193.

[7] R. Valle/C. Boff, O caminhar de uma Igreja nordestina: avaliação pastoral da diocese de Picos (São Paulo 1993) 39-42.

[8] Siehe die bedeutsame Aussage von Bischof Aloísio Lorscheider, Die Neudefinition des Bischofs inmitten des armen und gläubigen Volkes, in: CONCILIUM 20 (1984/6) 477-479.

[9] Die Frage der Herausforderung der Ämter in den Basisgemeinden war auch Gegenstand der Zweiten Begegnung der Bischöflichen Kommission der CNBB mit Vertretern der Erweiterten Nationalen Kommission der CEBs im April 1995 in Brasília. Die oben aufgezeigten Herausforderungen wurden bei diesem Treffen hervorgehoben. Vgl. Comunicado Mensual - CNBB 490 (1995) 586-587.

[10] C. Boff, in: Sedoc 19 (1986) 488. Ders., Em que ponto estão hoje as CEBs, in: Revista Eclesiástica Brasileira 46 (1986) 535.

[11] Aao. col. 488.

[12] Ein großer Teil dieser Auswertungsarbeiten wurde unterstützt durch ein Team von Fachleuten des Instituto de Estudos da Religião (ISER), Rio de Janeiro.

[13] CNBB, Comunicado Mensual 482 (1994) 1230 (Erste Begegnung der Bischöflichen Kommission der CNBB mit Vertretern der Erweiterten Nationalen Kommission der CEBs, Juni 1994).

[14] P. Sanchis, O repto pentecostal à «cultura católica-brasileira», in: A. Antoniazzi u.a., Nem anjos nem demônios: interpretacões sociológicas do pentecostalismo (Petrópolis 1994) 48-49; ders., Pra não dizer que nao falei de sincretismo, in: Comunicacões do ISER 45 (1994) 7; J.B. Libânio, VIII Encontro Intereclesial das CEBs (eventos no evento), in: Revista Eclesiástica Brasileira 52 (1992) 794 u. 797.

[15] C. Boff, Comunidades Eclesiais de Base e culturas, in: F.L.C. Teixeira u.a. (Hg.), CEBs: cidadania e modernidade (São Paulo 1993) 81.

[16] C. Boff, Como vai a teologia da libertação (Rio de Janeiro 1995) 8. Vervielfältigtes Typoskript.

[17] Documento Final - Encontro de Santa Maria, in: Sedoc 25 (1992) 364.

[18] Arquidiocese de Vitória - ES, Opções e diretrizes pastorais da Igreja de Vitória (São Paulo 1987) Nr. 59.

[19] P.A.R. de Oliveira, Catolicismo de massa no Brasil: um desafio para as CEBs (Rio de Janeiro 1995) 9-10 (vervielfältigtes Typoskript); C. Boff, Os nós pastorais da Igreja de Picos, in: R. Valle/ C. Boff (Hg.), O caminhar de uma Igreja nordestina (São Paulo 1993) 97-99. Siehe auch CNBB, Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1991-1994 (São Paulo 1991) Nr. 208 u. 219.

Aus dem Portugiesischen übers. von Victoria Drasen-Segbers

FAUSTINO TEIXEIRA

Brasilianischer Laientheologe, 1954 in Juiz de Fora, Minas Gerais, geboren. Studien der Philosophie, Religionswissenschaft und Theologie; Doktorat in Dogmatischer Theologie an der Gregoriana in Rom mit einer Dissertation über die Kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien; Vorlesungstätigkeit in den Jahren 1978 bis 1982 und 1985 bis 1992; seit 1990 außerordentlicher Professor für Theologie der Religionen an der Religionswissenschaftlichen Abteilung der Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, gleichzeitig Koordinator des Postgraduiertenstudiums in Religionwissenschaft; außerdem Beiratsmitglied des Instituto de Estudos da Religião (ISER) in Rio de Janeiro. Veröffentlichungen: CEBs: bases teológicas (Petrópolis 1988); A genêse das CEBs no Brasil (São Paulo 1988); A fé na vida: um estudo teológico pastoral sobre a experiência das CEBs no Brasil (São Paulo 1987); (als Hg.) Teologia da Libertação: novos desafios (São Paulo 1991); (als Koautor:) CEBs, cidadania e modernidade (São Paulo 1993); A espiritualidade do seguimento (São Paulo 1994); Teologia das religiões: uma visão panorâmica (São Paulo 1995). Anschrift: Rua Antônio Carlos Pereira 328, Condominio Tiquera, 36071-120 Juiz de Fora - MG, Brasilien.

Miroslav Volf

Neuer Kongregationalismus: eine protestantische Antwort

Wenn ich die ekklesiologischen Teile des Beitrags von Harold Hunter richtig verstanden habe, lassen sich die ekklesiologischen Grundüberzeugungen der als eine «amorphe Masse» wirkenden weltweiten Pfingstbewegung folgendermaßen zusammenfassen:

- *Die Ortskirche ist zentral*, weil «Gottesdienst» - dieses «heilige Schauspiel der vom Geist Ergriffenen» - im Zentrum des ekklesialen Lebens steht.
- *Die Strukturen der Kirchen sind pluriform*, da es kein besonderes Modell für das Amt, das als Vorbild dienen könnte, für alle Pfingstkirchen gibt.
- *Das Leben der Kirchen ist partizipativ*, denn von allen Mitgliedern wird erwartet, daß sie aktiv sind und das Feuer weitertragen.

In diesem Beitrag werde ich die ersten beiden Grundüberzeugungen voraussetzen und mich nur mit der dritten näher befassen. In dieser dritten Grundüberzeugung liegt m. E. die eigentliche ekklesiologische Herausforderung der Pfingstbewegung für die evangelischen Kirchen. Diese Kirchen müssen heute theologisch neu entdecken und praktisch neu leben lernen, was sie schon von Anfang an wußten und zum Teil auch gelebt haben: das aktive Priestertum aller Glaubenden, ein Priestertum, das sie ursprünglich nicht nur soteriologisch, sondern auch ekklesiologisch verstanden haben.

Wie aber soll die Kirche als eine dynamische, partizipative und polyzentrische communio theologisch gedacht werden, deren Lebensvollzüge nicht nach dem einfachen monozentrisch-bipolaren Muster verlaufen - im Zentrum der aktive und befehlende Bischof oder Pfarrer, an der Peripherie die rezipierende und gehorsame Gemeinde?[1]

I. Die Ortskirche ist zentral

Der partizipativ-polyzentrische Charakter der Kirche hat eine zweifache theologische Begründung: in der christlichen Berufung zum Glauben und in den Charismen. Die Christen sind berufen, in die Gemeinschaft mit Jesus

Christus zu treten (1Kor 1,9) und ihn mit Worten und Taten zu bekennen und zu bezeugen (1Petr 2,9). Sie haben für diesen Dienst bei der Initiation vom Geist Gottes Vollmacht und Befähigung empfangen. Die Berufung zum Glauben und zum Dienst ist allgemein, einmalig und permanent. Die Formen des Dienstes ändern sich dagegen, wie sich auch die Träger des Dienstes und die Situationen, in denen sie sich befinden, ändern. Deswegen ist aus der Berufung nur ein allgemeines, für alle Mitglieder der Kirche gleiches, weil noch nicht konkret differenziertes Priestertum zu begründen, nicht aber die verschiedenen und sich ändernden Dienste jedes Mitgliedes.

Die spezifische Art und Weise, wie ein jeder Christ sein allgemeines Priestertum vollzieht, muß durch die individuell spezifischen Charismen begründet werden - auch wenn es wahr ist, daß schon in der allgemeinen Berufung jeder Christ ein spezifisches Charisma (bzw. spezifische Charismen) bekommt. Denn die Charismen sind die aus der Gnade Gottes hervorgehenden und sich (potentiell) ändernden und überlagernden Befähigungen zum pluriformen Dienen in der Kirche und der Welt. Das Verhältnis von Berufung und Charismen ist folgendermaßen zu bestimmen: Die an alle ohne Unterschied durch das Wort des Evangeliums ergehende Berufung zum neuen Leben und Tun der diesem Leben entsprechenden Werke konkretisiert sich bei der individuellen Zueignung dieser Berufung in die jedem einzelnen gegebenen (oder zu gebenden) Gaben des Geistes für die individuell-spezifischen und sich ändernden Aufgaben in Kirche und Welt[2]. *Daß* alle Christen eine Aufgabe in Kirche und Welt haben, liegt in ihrer christlichen Berufung begründet; *welchen* konkreten Dienst (bzw. Dienste) sie haben, wird durch die ihnen zu diesem Zeitpunkt gegebenen Gaben des Geistes bestimmt.

Entsprechend ihrer Berufung und Begabung durch den Geist Gottes sind alle Mitglieder einer Kirche durch ihre Taten und Worte Darsteller und Darbringer der vielfältigen Gnade Gottes (s. 1Petr 4,10f). Alle haben im Gottesdienst und im ganzen Leben der Kirche einen Beitrag zu leisten[3]. Die Kirche entsteht und lebt dadurch, daß durch das gegenseitige Dienen mit den pluriformen Gaben des Geistes das Heil vermittelt wird. Freilich ist an der Vermittlung des Glaubens nicht jeder in gleicher Weise und mit gleicher Intensität beteiligt. Vor allem sollte man nicht die herausragende Bedeutung der (sogenannten) Amtsträger unterschätzen. Sie haben eine unersetzbare Rolle in der Kirche. Aber es ist nicht das ganze Leben der Kirche um sie herum geordnet. Verschiedene Menschen können für verschiedene Menschen die soteriologisch «signifikanten Anderen» werden. Alle Mitglieder der Kirche schaffen darüber hinaus die «Plausibilitätsstrukturen», in denen erst die Vermittlung des Glaubens und das Leben im Glauben möglich werden. So konstituiert der Geist die Kirche nicht ausschließlich durch die Amtsträger, sondern durch jedes Mitglied, das mit seinen Gaben den anderen dient.

II. Die Strukturen der Kirchen sind pluriform

Im folgenden werde ich versuchen, das polyzentrisch-partizipative Modell des kirchlichen Lebens näher zu bestimmen. Zuerst möchte ich aber kurz einige praktische Konsequenzen dieses Modells thematisieren.

Dieses Modell bedeutet zunächst nur eine *Reinterpretation* dessen, was in den Kirchen tatsächlich geschieht. Das gängige Modell, nach dem der Geist die Kirche durch die (in der apostolischen Sukzession ordinierten) Amtsträger konstituiert, blendet die ekklesiologisch höchst bedeutsame Tatsache aus, daß der Glaube in allen Kirchen vor allem durch die (sogenannten) Laien - in den Familien, in der Nachbarschaft oder am Arbeitsplatz - vermittelt und lebendig gehalten wird; ohne die glaubensvermittelnde Tätigkeit der Laien gäbe es keine lebendige Kirche. Ekklesiologisch unterschlägt dieses Modell auch den Beitrag der Laien im Gottesdienst. In allen Kirchen nehmen diese am Gottesdienst durch das Singen, Beten, durch die Schriftlesung, Bekennen des Glaubens, oder auch durch ihre bloße Anwesenheit teil. Diese Aktivitäten müssen auch ekklesiologisch als kirchenkonstituierend gewertet werden.

Die theologische Reinterpretation dessen,

was in der Kirche immer schon faktisch geschieht, ist zugleich eine wichtige Voraussetzung für eine *neue kirchliche Praxis*. Denn das ekklesiologische Ausblenden der kirchenkonstituierenden Rolle der Laien ist einer der wichtigsten *theologischen* Gründe für ihre Passivität. Wenn sie zur Kirche durch das Nehmen der Sakramente und/oder das Hören des gepredigten Wortes konstituiert werden, dann ist die aktive Teilnahme an der Glaubensvermittlung zu ihrem ekklesialen Sein äußerlich: Sie sind Kirche in ihrer Passivität; ihre Aktivität kommt zusätzlich zu ihrem Kirchesein dazu - oder eben auch nicht. Wird dagegen die Kirche durch alle ihre Mitglieder konstituiert, dann ist die Glaubensvermittlung eine Dimension ihres ekklesialen Seins: Sie sind Kirche in ihrer glaubensvermittelnden Aktivität (die allerdings nur die Kehrseite ihrer rezeptiven Passivität ist und erst durch diese Passivität ermöglicht wird).

Die Passivität der Laien hat freilich auch andere als nur theologische Gründe. Wichtig sind vor allem soziologische Gründe (obwohl auch die architektonischen nicht zu vergessen sind!). Im Anschluß an Max Weber und Ernst Troeltsch versteht Hervé Legrand zu Recht die Tendenz, die Laien religiös zu disqualifizieren, teilweise «von der notwendigen Arbeitsteilung in jeder Gesellschaft [her]... [Es] zeigt sich, daß die Identität des Klerus dialektisch mit der religiösen Enteignung der Laien verknüpft ist (die ‹Kleriker› hämmern den ‹Laien› ein, daß sie nichts wissen und nichts vermögen); spiegelgleich dazu behauptet der Klerus sein Auserwähltsein und seine Überlegenheit»[4].

Ein erster Schritt, um dieser soziologischen Tendenz entgegenzuwirken, ist eine theologische Aufwertung der Laien zum Medium, durch welches die Kirche vom Geist Gottes konstituiert wird. Ich möchte hier einer solchen Aufwertung durch eine kurze Reflexion über einige ekklesiologisch relevante Merkmale der Charismen beitragen.

III. Das Leben der Kirchen ist Partizipation

Erstens, da die Kirche durch die Anwesenheit Christi im Heiligen Geist entsteht, setzt die These von der Konstituierung der Kirche über das ganze berufene und charismatisch begabte Volk Gottes voraus, daß *in den Gaben des Geistes der erhöhte Christus selbst handelt*. Nach dem paulinischen Charismenverständnis ist dies in der Tat der Fall. Denn, wie Ernst Käsemann betont, eine Gabe des Geistes ist «der spezifische Anteil des einzelnen an der Herrschaft und Herrlichkeit Christi»[5]. Deswegen sind die Charismen nicht von der konkreten Anwesenheit Christi in den Menschen abtrennbare Geschenke, mit denen diese frei disponieren könnten. Er selbst ist «in seinen Gaben und den sie erweisenden, durch sie ermöglichten Diensten gegenwärtig»[6]. Da alle Christen - wie gleich zu sehen sein wird - Charismen haben, handelt auch Christus durch alle Mitglieder der Kirche, nicht nur durch die Amtsträger. Dies haben viele Kirchen in ihren offiziellen Stellungnahmen zum Lima-Papier gegenüber dem Text, der zu stark die amtliche Repräsentation Christi betont, kritisch geltend gemacht.

Das zweite Merkmal der Charismen ist ihre *universale Distribution*. Nach den neutestamentlichen Texten sind Charismen eine «nicht auf einen bestimmten Personenkreis beschränkte, sondern in der Kirche ganz und gar allgemeine Erscheinung» (s. 1Kor 12,7; Röm 12,3; Eph 4,7; 1Petr 4,10). In der Gemeinde als dem Leib Christi gibt es keine charismenlosen Glieder. Der Geist, der auf alles Fleisch ausgegossen ist (s. Apg 2,17ff), teilt auch allem Fleisch seine Gaben zu. Deswegen ist die Aufteilung auf die, die in der Gemeinde dienen, und die, die sich bedienen lassen, ekklesiologisch unakzeptabel: Jeder soll mit seinen spezifischen Gaben dienen und jeder in seinen Nöten bedient werden. Faktisch sind aber in den Kirchen viele Mitglieder passiv. So ist zwar nicht jeder Getaufte schon als Charismatiker zu bezeichnen, aber in jedem sind die Charismen «keimhaft» anwesend, wie Karl Rahner es ausdrückt[7]. Entsprechend dem Maß, nach dem einem die Charismen gegeben sind (s. 1Petr 4,10) - kein Zwang zur Aktivität! -, sollen sie anerkannt, belebt und zum Dienst in der Kirche und der Welt benützt werden.

Die universale Distribution der Charismen impliziert die *gemeinsame Verantwortung* für das Leben der Kirche. Die gemeinsame Ver-

antwortung ist durchaus mit den besonderen Charismen der Leitung (dem «Amt») kompatibel. Im Kontext der universalen Distribution der Charismen gewinnen aber diese ein neues Profil. Die Aufgabe der - ordinierten oder auch nicht ordinierten - Leiter kann nicht sein, alles in der Kirche zu tun. Dies würde zu einer Hypertrophie dieses einen Gliedes des Leibes Christi führen, deren Kehrseite eine verhängnisvolle Atrophie aller anderen Glieder wäre. Ihre Aufgabe ist es, alle Mitglieder der Kirche zu den pluriformen charismatischen Aktivitäten zu animieren und diese zu koordinieren. Zweitens tragen die Leiter Verantwortung für eine mündige Kirche, die berufen ist, jede Manifestation des Geistes zu prüfen (s. 1Thess 5,21).

Das dritte Merkmal der Charismen ist ihre grundsätzliche *Interdependenz.* Alle haben Charismen, aber nicht jeder hat alle Charismen. Die Fülle der Gaben befindet sich in der ganzen (Orts-)Kirche. An mehreren Stellen betont Paulus, daß - entsprechend ihren Funktionen - die Glieder des Leibes Christi *«verschiedene* Gaben» haben (Röm 12,6; vgl. 1Kor 12,7ff). Die Kirche ist kein Klub der universal begabten und deswegen selbstgenügsamen Charismatiker, sondern eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, die der Geist Gottes in bestimmten Hinsichten begabt hat, um in Antizipation der neuen Schöpfung Gottes einander und der Welt dienen zu können.

Da die Mitglieder der Kirche interdependent sind, muß ihr Leben durch Mutualität gekennzeichnet werden. Kirche ist eine Gemeinschaft «im [gegenseitigen] Geben und Nehmen» (Phil 4,15). Die «Amtscharismen» müssen in diese Gegenseitigkeit integriert werden. Die Amtsträger stehen nicht als die exklusiv in persona Christi Handelnden der Kirche gegenüber. Da der Geist Christi in ihnen nicht kraft ihres Amtes, sondern im Akt der Ausübung ihres Dienstes handelt[8], unterscheidet sich ihr Handeln prinzipiell nicht von dem Handeln eines jeden anderen Mitgliedes der Kirche. Indem jeder auf seine spezifische Weise zu verschiedenen Aspekten des Lebens der Kirche beiträgt, handelt er gegenüber denen, auf die sich sein Handeln bezieht, als «Repräsentant» Christi. Dadurch wird die unaufhebbare Polarität zwischen dem Dienst in persona Christi und der Gemeinde nicht eliminiert. Sie wird aber dezentralistisch aufgefaßt, und dadurch wird die *Bi*polarität «Amtsträger-Gemeinde» überwunden. *Geistige Aktivität und Rezeptivität sind nicht mehr auf zwei Personengruppen aufgeteilt, sondern stellen zwei Grundtätigkeiten einer jeden Person dar: Jede handelt in persona Christi und jede rezipiert dieses Handeln.*

Viertens teilt der *souveräne Geist Gottes* die Charismen «wie er will» zu (1Kor 12,11). Der Geist wirkt, *wie* er will: Die Kirche - eine ganze (Orts-)Kirche oder eine Schicht in der Kirche - kann nicht vorschreiben, welche Gaben der Geist an welche Mitglieder geben soll; und der Geist wirkt, *wann* er will: Die Kirche kann nicht bestimmen, in welcher Zeit der Geist seine Gaben schenken soll. Damit wird deutlich, daß die Kirche von einer Dynamik lebt, die nicht von ihr selbst kommt. Das Problem, wer was in der Kirche zu tun hat, ist in einem wichtigen Sinne keine kirchliche Angelegenheit. Es ist nicht die Kirche, die ihr Leben organisiert, sondern der Heilige Geist «organisiert» es. So folgt aus der Souveränität des Geistes bei der Verleihung der Charismen die *pneumatologische Struktur* der Kirche. Die Kirche wird zwar zunächst durch die *apersonalen* Institutionen strukturiert, die nicht mit den wechselnden Situationen stets von neuem erdacht werden müssen, sondern die vorgegeben sind. Das sind verschiedene, mehr oder weniger stabile ekklesiale Dienste (wie *Episkopat* und Diakonie). Diese Institutionen sind aber nicht ohne personale Träger zu denken[9]. Die *personale Partizipationsstruktur* dieser Institutionen wird vom souveränen Geist bestimmt, der die Charismen zuteilt, wem er will und wann er will.

Fünftens ist es wichtig darüber nachzudenken, wie die Charismen vom souveränen Geist gegeben werden. Man beschreibt sie oft als «überraschend» oder «ereignishaft», so daß die Menschen in bezug auf die Charismen nichts anderes tun können, als sich für sie zu «disponieren» - oder eben auch nicht[10]. Daraus ergibt sich dann die Gegenüberstellung von Charisma und Amt: Das Charisma ist «unmittelbar» und «unverfügbar», das Amt sakramental tradierbar. Dieses Modell der Zuteilung der Charismen ist aber zu simpel. Paulus

fordert «eifriges Bemühen» um die Charismen und das «Trachten» nach ihnen (1Kor 12,31; 14,1). Dies setzt die Einschätzung der eigenen angeborenen oder gelernten Fähigkeiten und der Nöte der Kirche voraus; man muß wissen, was die anderen brauchen und was man selbst hat oder nicht hat, um ihnen dienen zu können. Freilich kann ich mir nicht mein Charisma einfach aussuchen entsprechend meiner Einschätzung der Situation. Das Streben nach bestimmten Charismen hat nur dann einen Sinn, wenn ich bereit bin, meine Einschätzungen von mir selbst und den anderen durch die Einschätzung der anderen von mir und von ihnen selbst korrigieren zu lassen. Denn die anderen müssen meinen Dienst annehmen wollen. So kommt man zu dem *interaktionellen Modell* der Zuteilung der Charismen[11]. Ich erlange die Charismen vom Geist Gottes durch Interaktion mit mir selbst - mit dem, was ich von Natur aus bin und was ich aufgrund meiner Anlagen in der Gesellschaft geworden bin - und durch Interaktion mit der Kirche und der Welt, in denen ich mich befinde. Charismen sind Gaben des souveränen Geistes Gottes, aber er gibt sie nicht dem isolierten Individuum, sondern den Menschen in ihrer konkreten Naturalität und Sozialität. Gerade als die Gaben des souveränen Geistes sind die Charismen ekklesial nicht erst in ihrer Ausrichtung, sondern *schon in ihrer Zuteilung.*

Für ein partizipatives Modell der Kirche ist sechstens die *synchronische und diachronische Pluralität* der Charismen wichtig. Nach Paulus kann jede Person mehrere Charismen gleichzeitig haben. Zwar kennt er keine universal begabten Persönlichkeiten, die unabhängig von der Gemeinde leben könnten. Aber im Rahmen der ekklesialen Interdependenz geht es ihm gerade darum, daß jeder die Charismen «in Fülle» hat (1Kor 14,12).

In bezug auf die Strukturen der Kirche ist die diachronische Pluralität noch wichtiger als die synchronische. Im Unterschied zur Berufung sind Charismen - im theologischen Sinne der Berufungen und Befähigungen zum bestimmten Dienst in der Kirche und der Welt - nicht «unwiderrufbar» (Röm 11,29). Mehrere Charismen können einander im Zeitablauf ablösen. Dies ist eine Implikation des interaktionellen Modells ihrer Zuteilung: Mit der Geschichte der Gemeinde und ihrer einzelnen Mitglieder ändern sich auch die Charismen, mit denen diese in der Gemeinde dienen - bestimmte Charismen treten zu bestimmten Zeiten in den Vordergrund, andere werden dagegen (entweder für die Gemeinde oder für die Träger der Charismen) unwichtig. Das heißt nicht, daß die göttliche Berufung und Begabung für einen Dienst nicht lebenslänglich sein kann. Sie *muß* dies aber nicht sein. Jedenfalls gibt es keine Korrelation zwischen der Permanenz eines Charismas und seinem göttlichen Ursprung. Der Geist Gottes ist der Geist des Lebens. Deswegen sind seine Gaben so vielfältig und dynamisch wie das ekklesiale Leben selbst.

Michael Welker hat neulich in *Kirche im Pluralismus* zu Recht gefordert, die «einfachen hierarchischen und die Eins-zu-viele-Strukturen, die noch immer unsere Kirchen prägen», durch «die Entwicklung neuer Formen, die es der Gemeinde ermöglichen, die Gottesdienste - auch inhaltlich - mitzugestalten und mitzuprägen», zu ersetzen[12]. Seine Forderung, die meinem Versuch entspricht, die monozentrisch-bipolaren ekklesialen Strukturen zu überwinden und die Kirche als eine partizipative, polyzentrische und dynamische communio zu denken, hat Welker zu Recht an die evangelischen Kirchen gerichtet. Die Pfingstkirchen sollten aber in Welkers Forderung eine Warnung hören.

Harold Hunter moniert «das Entstehen von bürokratischen Strukturen und ‹Shibboleth-Wächtern›» in den Pfingstkirchen. Nancy Bedford, die in Buenos Aires Theologie lehrt, hat dort die folgende Beobachtung über das «Ethos» einiger schnell wachsender charismatischer Kirchen gemacht:

«[Es] ist auf ‹geistbegabte› Caudillos (meistens männlich) ausgerichtet, die sowohl charismatisch als auch autoritär sind. So scheint das äußere Erscheinungsbild zwar kongregationalistisch zu sein, doch die ekklesiologische Substanz fällt in die schlimmste Form eines Priester-zentrierten Katholizismus zurück ... Es ist ein Beispiel dafür, daß sich das Evangelium an eine Kultur anpaßt und sich ausbreitet (manchmal geradezu phänomenal) - aber zu welchem Preis!»[13]

Wird in den Pfingstkirchen hinter der aktiven Partizipation der Vielen die autoritäre Präsenz des alles-bestimmenden *einen* immer stärker? Werden ihre Mitglieder immer mehr zu begeisterten Soldaten, die nach dem Willen ihrer geistlichen Generäle marschieren? Sollte dies tatsächlich der Fall sein, dann werden morgen auch sie das neu lernen müssen, was sie heute noch sehr gut zu wissen meinen, nämlich daß der Geist Gottes der Geist des ganzen Volkes Gottes ist.

[1] Für die Grundzüge einer partizipativen Ekklesiologie, die im Dialog mit der Katholischen Ekklesiologie (repräsentiert durch Joseph Kardinal Ratzinger) und Orthodoxen Ekklesiologie (repräsentiert durch den Metropoliten Johannes Zizioulas) entwickelt wurde, s. M. Volf, Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie (Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996; ersch. im August); siehe auch J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie (München 1975) 321ff.

[2] Für eine kurze *theologische* Reflexion über Charismen s. M. Volf, Work in the Spirit. Toward a Theology of Work (New York 1991).

[3] Dies ist nicht als eine implizite Bejahung der unangebrachten Kritik der liturgischen Gottesdienste zu verstehen, die traditionell in den freikirchlichen und pfingstlichen Kreisen geführt worden ist, sondern als ein Plädoyer, die Liturgie auf eine bestimmte Weise zu verstehen und zu gestalten.

[4] H. Legrand, Die Gestalt der Kirche, in: P. Eicher (Hg.), Neue Summe Theologie, Bd. 3 (Der Dienst der Gemeinde) (Freiburg i.Br. 1989) 87-181, hier 119.

[5] E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen (Göttingen [6]1970) 109-134, 111.

[6] Käsemann, Amt, aaO. 118.

[7] K. Rahner, Charisma, in: LThK II, 1025-1030, 1028.

[8] Siehe E. Schweizer, Konzeptionen von Charisma und Amt im Neuen Testament, in: T. Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution (Gütersloh 1985) 316-49, 331.

[9] Die ekklesiologische Unterscheidung zwischen den apersonalen Institutionen und der personalen Partizipationsstruktur entspricht der soziologischen Unterscheidung zwischen «key roles» in einem sozialen System und «allocation of human capacities and human resources among tasks» (T. Parsons, On Institutions and Social Evolution. Selected Writings, hg. von L. H. Mayhew [Chicago 1982] 120). Dazu muß noch zwischen den Institutionen und Personen einerseits und dem Dienst, der von den Personen durch die Institutionen ausgeübt wird, andererseits unterschieden werden. So ist nach dem protestantischen Verständnis der Dienst am Wort Gottes konstitutiv für die Ekklesialität, bestimmte Institutionen, durch die dieser Dienst ausgeübt wird, aber nicht.

[10] So N. Baumert, «Charisma» - Versuch einer Sprachregelung, in: ThPh 66 (1991) 21-48, 32ff, 45.

[11] Ähnlich auch J. Veenhof, Charismata - Supernatural or Natural?, in: G. Vandervelde (Hg.), The Holy Spirit: Renewing and Empowering Presence (Winfield 1989) 73-91, 90f.

[12] M. Welker, Kirche im Pluralismus (Gütersloh 1995) 125f.

[13] Persönliche Mitteilung.

MIROSLAV VOLF

geb. 1956 in Kroatien; Studien der Theologie und Philosophie in Kroatien, in den USA und in Deutschland; Promotion zum Dr. theol. an der ev.-theol. Fakultät der Universität Tübingen; z.Zt. Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary, Pasadena (Kalifornien); lehrt außerdem Theologie und Ethik an der ev.-theol. Fakultät in Osijek (Kroatien); Habilitation in Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Zukunft der Arbeit - Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung (München/Mainz 1988); Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie (Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996; ersch. im August). Anschrift: Fuller Theological Seminary, School of Theology, 135 North Oakland Ave., Pasadena CA 911 82, USA.

Cheryl Bridges Johns

Heilung und Befreiung aus pfingstkirchlicher Perspektive

Für die Pfingstbewegung sind Heilung und Befreiung konstitutive Dimensionen des Evangeliums. Es sind die beiden Dimensionen, in denen die «Gute Nachricht» sowohl körperlich wie geistlich wirksam wird. In solchen Manifestationen zeigt sich die Kraft des Evangeliums für den ganzen Menschen und die ganze Welt.

Ich möchte in diesem Beitrag zunächst das Verständnis von Heilung und Befreiung von dämonischen Mächten in der Pfingstbewegung skizzieren; diesem Verständnis liegt ein bestimmtes Weltbild zugrunde, wonach durch Sünde kranke Seelen erfahren können, daß es Begegnungen gibt, die den Menschen verwandeln, und daß in solchen Begegnungen ausgestoßene, alleingelassene und ohnmächtige Menschen eine Gemeinschaft finden, die sie bedingungslos auf- und annimmt. Es eröffnet sich eine neue Wirklichkeit, in der die Unberührbaren nicht nur mit den Händen von Menschen, sondern vom Göttlichen berührt werden.

Zweitens möchte ich zeigen, wie in der Pfingstbewegung der geistige und der körperliche Bereich einander entsprechen: Es gibt in ihr nicht den im Christentum der Moderne so verbreiteten und bestimmenden Dualismus. Die Wiederentdeckung der ursprünglichen greif- und fühlbaren Formen des religiösen Ausdrucks ermöglichen es der ganzen Person, die befreiende Kraft des Evangeliums zu erfahren. Drittens will ich dann einige abschließende Bemerkungen zu der Rolle pfingstlicher Gemeinden als Räume der Heilung und der Befreiung machen.

I. Das Weltbild der Pfingstbewegung: auf Gott gerichtet und transrational

Das aus der Aufklärung hervorgegangene Wirklichkeitsverständnis läßt wenig Raum für die Existenz des Übernatürlichen. Dieses «Zeitalter der Vernunft» hat die Wirklichkeit auf das reduziert, was von der Findigkeit des Menschen erklärt und kontrolliert werden kann. Das menschliche Subjekt unternimmt alle Anstrengung, mit seinem Wissen das Universum zu kontrollieren oder sich zu unterwerfen. Dieser Vorstellung von der Wirklichkeit liegt eine Weltsicht zugrunde, die einem mechanistischen Modell folgt, reduktionistische Methoden anwendet, die Forschung einengt, deterministische Auffassungen bevorzugt, in der Wahrnehmung sich einschränkt, in der Richtung unbestimmt ist, in der Praxis dualistisch und in der Bestimmung der Wahrheit positivistisch verfährt[1].

Ganz anders die Pfingstbewegung: Sie erfaßt die Wirklichkeit ausgehend von «einer affektiven Erfahrung mit Gott, die einen apokalyptischen Horizont eröffnet. In diesem apokalyptischen Horizont ist die Erfahrung Gottes mit allen anderen Wahrnehmungen im Raum-Zeit-Kontinuum verschmolzen»[2]. Die meisten dürften eine solche Weltsicht als «vor-kritisch» bezeichnen. Der Ausdruck «para-kritisch» wäre jedoch angemessener. Die Weltsicht der Pfingstbewegung führte sozusagen ein Nischendasein, es gab sie nur an den Rändern der Weltsicht der Nach-Aufklärung. An diesen Rändern erfahren Menschen die Epiphanie der göttlichen Gegenwart in ziemlich der gleichen Weise, wie es in der Heiligen Schrift erzählt wird.

Mit dem Heraufkommen der postmodernen Revolution zeigt sich nun, daß die Sicht der Aufklärung in eine Sackgasse führt. Die «Epiphanien der Finsternis», die alles Wissen umgeben, rufen nach einer radikalen Revision der Sicht auf die Wirklichkeit[3]. Es werden jetzt Fenster geöffnet in Bereiche der Wirklichkeit, die außerhalb des objektiven, wissenschaftlichen Wissens liegen. Und so gibt es ein erneuertes Interesse für die Manifestationen des Heilens und für den Bereich des Übernatürlichen.

Zwar trifft sich die Pfingstbewegung in man-

chen Punkten mit der heraufkommenden postmodernen Weltsicht, sie unterscheidet sich jedoch von ihr erheblich im Verständnis des Phänomens der Heilung und der dämonischen Kräfte. Zum ersten ist die Weltsicht der Pfingstbewegung ganz auf Gott ausgerichtet. In der Pfingstbewegung gilt, worauf Jackie Johns hingewiesen hat: «Alle Dinge beziehen sich auf Gott, und Gott ist bezogen auf alle Dinge. Diese Verschmelzung Gottes mit dem Vorhandenen läßt nicht Gott mit der Schöpfung zusammenfallen. Sie ist vielmehr die Voraussetzung dafür, den transzendenten Gott in, durch, über und jenseits allen Geschehens am Werk zu sehen»[4]. Die Weltsicht der Pfingstbewegung ist zweitens holistisch. Pfingstler sind es gewohnt, in großen Zusammenhängen zu denken; sie sehen die Offenbarung als einen fortschreitenden, sich entfaltenden Prozeß, in dem die Zeitalter untereinander in Beziehung stehen. Alles Geschehen, sei es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, ist Teil eines Gesamtplans, der mit der Wiederkunft Christi seinen Abschluß findet. Pfingstler sehen also die Zeit als ein Ganzes[5]. Es gibt eine Verschmelzung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Steven Land weist darauf hin: In der Pfingstbewegung «sind Raum und Zeit ausgerichtet auf den von den Propheten angekündigten Tag des Gerichts, der vom Geist der Endzeit heraufgeführt wird. Hier und Jetzt, Dort und Dann sind verbunden und durchdrungen vom Geist ...»[6] Heilungen und Befreiung von dämonischen Gewalten in unserer Zeit werden verschmolzen mit dem biblischen Zeugnis und mit der kommenden Welt, in der alles heil und wiederhergestellt sein wird. Pfingstler leben so in der Spannung des schon begonnenen, aber noch nicht vollendeten Reiches Gottes.

In dieser Spannung wird der Heilige Geist erfahren, der alles erfüllen wird und der die geheimnisvollen Tiefen der Trinität erforscht. Anders als die wissenschaftliche Weltsicht, die in der Welt nur Gesetze und Regeln am Werk sieht, hat die Weltsicht der Pfingstbewegung ihren Mittelpunkt in Gott, und das bedeutet im Mysterium[7]. Es gehört zum Mysterium, daß die einen geheilt werden und andere nicht. In ihm können die Benachteiligten Mittler für die Heilung der anderen sein. Bezogen auf das Mysterium, geht der pfingstliche Pilger seinen Weg mit und in Gott, ohne die Wege und Mittel im einzelnen völlig zu verstehen. So können Pfingstler singen: «Wir werden es nach und nach besser verstehen.»

Die Weltsicht der Pfingstbewegung ist ferner transrational. Für sie ist die Wahrheit nicht an die Vernunft gebunden. Das Spektrum des Wissens umfaßt Erkenntnis, Gefühl und Verhalten, wobei jeweils zwei mit dem dritten verschmelzen[8]. Gott erkennen heißt Gott in einer Begegnung erfahren. Diese Begegnung führt zu einer Transformation des Erkennenden. Eine solche Transformation kann in vielen Formen erfolgen. Sie kann erlebt werden als Befreiung von den Dämonen; sie kann vorkommen als eine Wiedergeburt zum Heil; sie kann als Heilung stattfinden; sie kann eine Heiligung der Gefühle beinhalten; und sie kann als die Erfüllung mit dem Heiligen Geist erlebt werden.

In der modernen Weltsicht steht das menschliche Subjekt an der höchsten Stelle, während es in der Revolution der Postmoderne tot oder zumindest an den Rand gedrängt ist. In der Pfingstbewegung jedoch ist das Subjekt abgestorben. Von Gott berührt werden heißt radikal an den Rand gestellt und in Gott neu in die Mitte gestellt werden! Auf diesem Weg erlangen Pfingstler Erkenntnis Gottes, und so geschieht Begegnung mit dem Mysterium des Heiligen. Das radikale An-den-Rand-gestellt-Werden führt zu einer Neuorientierung seiner selbst und der Welt. Manche sehen in dieser Neuorientierung eine Flucht aus der Welt, aber oft ist gerade das Gegenteil der Fall. Die Zeugnisse der Pfingstbewegung lassen vielmehr erkennen, daß es darum geht, sich mit der neuorientierten Sicht auf die Wirklichkeit des Lebens einzulassen. In ihnen ist die Rede von Heilung und Erlösung, aber auch von Leiden und Schmerz. Die Zeugnisse können dazu dienen, «die Wirklichkeit zu dekodieren», und Anhaltspunkte für künftiges Handeln und dessen Reflexion bieten. Das Subjekt wird zum Objekt, das abgestorben ist und zum neuorientierten Subjekt wird. Der Mensch ist deshalb beides: Subjekt der Geschichte und Objekt der göttlichen Initiative.

Viele sind der Meinung, zur Pfingstbewegung gehöre ein fundamentalistisches Verständnis der Bibel, doch gibt es diesbezüglich nicht unwesentliche Unterschiede. Zum einen ist die Bibel zuerst und vor allem ein lebendiges Buch[9]. Sie ist das Wort Gottes. Insofern Gottes Gegenwart mit Gottes Wort verbunden ist, ist Begegnung mit der Schrift Begegnung mit Gott. Vermittler der Begegnung ist der Heilige Geist, der Inspiration und Interpretation miteinander verbindet. Zweitens dient die Schrift sozusagen als Schablone für die Lektüre der Welt. «Die Strukturen des Lebens werden im Licht der Schrift erkannt und hineingewoben in die göttlich-menschliche Geschichte. Die Schrift fördert auf diese Weise im Gläubigen die Bildung von Vorstellungen (vor-analytischen affektiven Dispositionen), die den Menschen dem Wesen Gottes angleichen»[10]. Und drittens stellt die Schrift die Verbindung zwischen dem Volk Gottes und Gottes Gegenwart über die Zeiten hin dar[11].

Schließlich soll noch festgehalten werden, daß in der Weltsicht der Pfingstbewegung das Böse eine Realität ist. Pfingstler wissen, daß es die Epiphanien der Finsternis gibt, die alles Wissen umschließen. Sie konnten nie daran glauben, daß die moderne Vorstellung vom Fortschritt der Geschichte stimme, und ebensowenig konnten sie die entsprechende Mythologie akzeptieren, daß es in der Macht der Menschheit liege, die Probleme der Welt zu lösen. Für die Pfingstbewegung ist die Welt eine Welt «nach dem Fall», ist die Schöpfung eine Welt, in der die Mächte des Bösen wohnen. Der Teufel, der «Fürst dieser Welt», ist ein personales Geist-Wesen, der über die Mächte und Gewalten der Finsternis herrscht. Wie die frühe Kirche sieht sich die Pfingstbewegung in einem Krieg gegen das Reich der Finsternis. Dieser Krieg ist ein Krieg im Reich des Geistes und besteht nicht in Gewalt gegenüber der vorhandenen Welt. In ihm wird mit den Waffen des Gebetes gekämpft, und auch das Fasten gehört dazu. Die Pfingstbewegung glaubt daran, daß Menschen, die sich dem Reich der Finsternis ergeben haben, von bösen Geistern besessen sein können. Exorzismen sind offene Konfrontationen, in denen böse Geister ausgetrieben und Menschen für das Reich Christi zurückgewonnen werden. Sie werden aus den Fängen eines Reiches befreit, das schon tot ist.

Dieses Verständnis des Zusammenhangs von geistiger und körperlicher Welt mag ein Grund dafür sein, daß die Pfingstbewegung in Ländern wie Südkorea großen Anklang findet, weil sie dort an die Geschichte des Schamanismus anknüpfen kann; ähnliches gilt für Brasilien, wo es sowohl im Volkskatholizismus wie im Spiritismus einen weit verbreiteten Glauben an die Existenz von bösen Geistern und an magische Mächte und Wunder gibt. Harvey Cox hat festgestellt, daß in Afrika das Wachstum einheimischer Pfingstkirchen ein Klima schafft, in dem «die Überzeugung der Afrikaner, daß Spiritualität und Heilung zusammengehören, sich wirkungsvoll Ausdruck verschafft»[12].

II. Die Entsprechung von Geist und Körper

Ein zweiter wichtiger Faktor im Verständnis von Heilung und Erlösung in der Pfingstbewegung ist der Nachdruck, mit dem sie die Entsprechung von Geist und Körper betont. In seiner Erörterung der Spiritualität der Pfingstbewegung führt S. Land aus:

«In der Pfingstbewegung traf ich auf einen ganz ‹aus dem Körper-Erleben› gestalteten Gottesdienst. Der ganze Körper antwortete, und jede Teilnehmerin und jeder Teilnehmer bot ihren oder seinen Körper in Empfangsbereitschaft und Ergebenheit dem Herrn dar. Hände wurden im Gebet erhoben und ausgestreckt, sie flehten, der Herr möge wie eine Wolke der himmlischen Herrlichkeit auf sie herabkommen. Hände streckten sich aus, um Jesus zu berühren und durch seinen Geist Heilung und Hilfe zu erlangen. Hände klatschten in Freude über die machtvollen und wunderbaren Taten und die Gegenwart Gottes. Hände wurden ergriffen und festgehalten, wenn die Gläubigen Gott bestürmten, sie zu segnen. Die rechte Hand der Gemeinschaft wurde allen angeboten, die volle Mitglieder der Kirche werden wollten. Körper wiegten sich wie in einer Brise des Himmels, sei es, daß sie Heilung erhofften oder Bestärkung erbaten für einen Dienst, den ihnen die Gemeinde übertragen hatte»[13].

Die Ausübung des Dienstes der Heilung ist Ausdruck des Glaubens, daß Rettung und Heilung sich auf den ganzen Menschen beziehen. Das Auflegen der Hände und die Salbung mit Öl sind in der Pfingstbewegung die sinnenfälligen Zeichen dieses Glaubens. Wie die Evangelien berichten, ist Jesus als der Große Arzt aufgetreten, der sowohl die an der Sünde erkrankten Seelen wie die Krankheiten des Körpers geheilt hat. Seine Berührung bewirkt Frieden und stellt die Ganzheit des Lebens wieder her. Die Angehörigen der Pfingstbewegung sind ein lebendiges Zeugnis dafür, daß Jesus sie berührt und heil gemacht hat.

Die Berührung des sündigen Fleisches durch das Göttliche macht die gute Nachricht offenbar, daß auch das Schwache und Verachtete würdig ist, Tempel der göttlichen Herrlichkeit zu werden. Die Ausgestoßenen werden zu auserwählten Werkzeugen, durch die Gott die Geheimnisse seines Reiches kundtut. Es ist nicht ungewöhnlich, daß man in den Gemeinden der Pfingstbewegung auf Menschen trifft, die geistig oder körperlich behindert sind und deren Gott sich bedient, den anderen Heilung zu bringen. Ihre Hände werden zu Händen Gottes, und ihre Berührung offenbart die Macht Gottes. Dies ist in der Tat ein Mysterium!

Es ist oft diese Entsprechung von Geist und Körper, die die Gegnerschaft zur Pfingstbewegung hervorruft. Für Menschen, die ihr Leben unter Kontrolle haben wollen und deren Bezug zu Gott vor allem kognitiver Art ist, geraten die Gottesdienste der Pfingstler «außer Kontrolle», sind sie «zu gefühlsbetont». Aber gerade diese Entsprechung zieht Menschen an, die in die für die Menschheit förderliche Vernunftregel Kants nicht eingeweiht sind und sehr gut wissen, daß sie sich nicht unter Kontrolle haben. Solche Menschen, die nichts zu verlieren haben, öffnen sich für die Umarmung Gottes. Die Botschaft der Pfingstbewegung ist so für die einen ein Stein des Anstoßes, für die anderen eine Botschaft der Befreiung. Sie gibt denen, die sich nicht auszudrücken wissen, eine Stimme, sie relativiert die wohlgesetzte Rede und gibt den stammelnden Zungen Macht. Wie peinlich, und zugleich: Wie umstürzlerisch mächtig!

III. Heilende Gemeinschaften

Es gibt in der Pfingstbewegung Menschen, die dafür bekannt sind, daß sie über heilende Kräfte verfügen, der Ort aber, an dem Heilung und Befreiung geschehen, sind die gläubigen Gemeinden. Diese Gemeinden sind Orte und Räume der Befreiung, die der Heilige Geist schafft. David Martin sieht die Gemeinden der Pfingstbewegung als Zufluchtsstätten. «In einem von Narben zerklüfteten Gewebe sind sie für die Verstoßenen und Entrechteten wie eine neue Zelle». In diesen neuen Zellen «schafft ein ‹neuer Glaube› neue Regeln, werden die Prioritäten neu gesetzt und die sinnlosen und ungerechten hierarchischen Strukturen der Außenwelt abgeschafft»[14]. Die Gemeinden der Pfingstbewegung verhelfen so den Menschen, neu geboren zu werden.

Das «Für-einander-Eintreten» in den Pfingstgemeinden zeigt sich auch im gemeinschaftlichen Gebet, mit dem für jeden, der es braucht, gebetet wird und jeder betet. Es ist ein Geben und Nehmen zugleich. Keiner weiß sicher, wer das Gebet des Glaubens betet, und zugleich ist das Gebet jedes einzelnen wichtig und bedeutsam. Oft veranstalten Pfingstler ein sog. «Gebets-Konzert», bei dem sie gemeinsam laut beten. Jeder kann zu einem Werkzeug des Heiligen Geistes werden. Die einen werden zum Medium der Heilung, andere zu Überbringern des prophetischen Wortes, und wieder andere zu Mittlern der verschiedenen Gaben des Geistes. In diesem Zusammenhang ist Heilung sozusagen eine natürliche Folge der Zusammenkunft.

Ich fasse zusammen: Die Pfingstbewegung ist eine Bewegung mit vielen Facetten. Sie ist eine weltweite Bewegung mit großen Unterschieden. Aber meine Ausführungen über das Verständnis der Heilung und der Erlösung in der Pfingstbewegung geben hinsichtlich dieser Themen doch einen breiten Konsens wieder. Man kann sagen: Wo es die Pfingstbewegung gibt, finden Menschen Befreiung von den Mächten der Finsternis und erfahren Heilung an Körper und Geist.

[1] Diese Beschreibung der «klassischen wissenschaftlichen Weltsicht» findet sich bei T. Lines, in: Systemic Religious Education (Birmingham, Alabama 1987).

[2] J. Johns, Pentecostalism and the Postmodern Worldview, in: Journal of Pentecostal Theology 7 (1995) 87.

[3] Siehe Ch. Winquist, Epiphanies of Darkness. Deconstruction in Theology (Philadelphia 1986).

[4] J. Johns, aaO. 88.

[5] AaO.

[6] St.J. Land, Pentecostal Spirituality. A Passion for the Kingdom (Sheffield 1993) 98.

[7] Erst seit kurzem, im Zusammenhang mit dem sog. «health and wealth gospel», trat in der Pfingstbewegung ein Verständnis von allgemeinen Gesetzen und Regeln der Heilung und des Wohlstands auf, die auf wirkungsvolle Weise all denen Heilung bringt, die die Regeln beherrschen. Dieses Verständnis widerspricht der Sicht der klassischen Pfingstbewegung, sie resultiert aus einer vereinfachenden «modernen» Weltsicht.

[8] J. Johns, aaO. 89.

[9] AaO. 90.

[10] Ebd.

[11] Ebd.

[12] H. Cox, Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century (Reading, Massachusetts) 247.

[13] AaO. 113f.

[14] D. Martin, Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America (Oxford 1990) 284.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

CHERYL BRIDGES JOHNS

ist Associate Professor of Christian Formation and Discipleship an der Church of God School of Theology. Sie ist Mitglied der Kommission Faith and Order des National Council of Churches und versucht, die Anliegen der Pfingstbewegung in den weiteren Zusammenhang der Ökumene einzubringen. Sie ist Teilnehmerin am Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Pfingstbewegung und war Präsidentin der Society for Pentecostal Studies. Veröffentlichung zum Thema: Pentecostal Formation. A Pedagogy Among the Oppressed (Sheffield Academic Press). Anschrift: Church of God, School of Theology, P. O. Box 3330, Cleveland TN 37320-3330, USA.

Virgilio Elizondo

Geistheilung und Befreiung: die Antwort der Befreiungstheologie

Seit dem Jahr 1968 bin ich von der Kraft, die den Armen durch die Ausbreitung der christlichen Basisgemeinden überall in Lateinamerika sowie durch die Gemeinwesenarbeit in den Vereinigten Staaten erwächst, fasziniert, bereichert und ermutigt worden. Es ist ein unglaubliches Wunder des Geistes, Zeuge zu werden, wie Menschen, die vorher in einer todesgleichen Existenz gefangen waren, zum Leben erwachen durch die Kraft der neuentdeckten Gotteskindschaft; wie sie einzeln und gemeinschaftlich Verantwortung übernehmen für die Besserung ihres persönlichen Lebens und das ihrer Gemeinschaften. Die Stummen werden zu eloquenten Sprecherinnen und Sprechern, die «Dummen» zeigen ein wirklich erstaunliches Wissen. Dies ist wahrhaft ein neues Pfingsten. Die Reflexion auf die innere Bedeutung dieser Glaubenserfahrungen hat zu dem geführt, was wir heute Befreiungstheologie nennen – eine theologische Reflexion, die die Menschen in ihren vom Glauben inspirierten Kampf um Würde, Überleben, Gerechtigkeit und Leben begleitet hat.

I. Religiöse Ausdrucksform von Minderheiten

Während der letzten Jahre wurde ich in der gleichen Weise begeistert vom Wachsen und der Entwicklung der Pfingstbewegung, die sich grundlegend von allen Großkirchen unterscheidet und unabhängig von ihnen ist, seien sie katholisch oder protestantisch. Sie entstand im Jahre 1906 während einer Gebetsver-

sammlung in einem alten und heruntergekommenen Lagerhaus in Los Angeles (USA), wurde geleitet von einem arbeitslosen Afroamerikaner und brachte arme Weiße, Afroamerikaner und mexikanische Amerikaner zusammen. Es war wahrscheinlich das erste wirkliche interethnische Gebetstreffen, das je auf dem amerikanischen Kontinent abgehalten wurde. Es fußte nicht auf irgendwelchen Dogmen, Glaubensbekenntnissen oder Traditionen, sondern schlicht auf der unmittelbaren Erfahrung Gottes und der heilenden, befreienden und stärkenden Kraft, die diese Erfahrung bei den einzelnen Teilnehmern bewirkte.

Diese Form einer spontanen pfingstlichen Erfahrung ist oft die einzige religiöse Betätigung für Minderheiten, die keinen Zugang zu offiziellen Ämtern der großkirchlichen Strukturen haben. Die Armen und Marginalisierten, die zwar von den Seelsorgern der Kirchen unterstützt, aber auch machtlos und unwürdig gehalten wurden, ergriffen nun selbst Amt und Würden - besonders Frauen und akademisch Ungebildete! Diejenigen, zu denen bislang immer nur gesprochen wurde, sprachen nun für sich selbst, diejenigen, die von der kirchlichen Leitung niemals beauftragt wurden, wurden neue Leiter im Namen des Geistes. Sie wurden geheilt von der akademisch verordneten Unwissenheit und befreit von der Bevormundung durch kirchliche Amtsträger. Es war ein einmaliger Augenblick der Gnade, als jene, die von der Gesellschaft verachtet und ohne jede theologische Bildung waren, ohne kirchliche Beauftragung oder kirchliche Unterstützung, zur am schnellsten wachsenden Bewegung innerhalb der christlichen Gemeinschaft wurden. Sie hatten nicht nur einen völlig neuen Begriff von Kirche, sondern sie verteidigten und priesen ihre Trennung von den etablierten Kirchen. Nach ihrer Auffassung waren diese fälschlich und übermäßig mit menschengemachten Dogmen und Traditionen beschäftigt. Man schätzt, daß im Jahr 2000 jeder vierte Christ ein Pfingstler sein wird.

Manche sehen eine Gegnerschaft zwischen der Pfingstbewegung und der Befreiungstheologie. Es gibt den Ausspruch, daß, als die Kirche eine Option für die Armen gewählt hatte, die Armen selbst eine Option für die Pfingstbewegung trafen! Ich persönlich sehe beide Bewegungen als machtvollen Ausdruck des Geistes, die zwar in einigen grundlegenden Fragen verschiedener Auffassung sind, aber nicht wirklich in einer Gegnerschaft stehen oder sich gar widersprechen. Es ist in Wirklichkeit eher so, daß die eine besitzt, was der anderen zur Erlangung ihrer Ziele fehlt und nötig ist. Beide stärken die Ausgegrenzten: die Pfingstler durch eine innerliche Erlösung der einzelnen, während die Bewegungen der Befreiung es unternehmen, dem Volk die Mittel zu verschaffen, mit denen es die gesellschaftlichen Kräfte, die ihr Schicksal bestimmen, besser beeinflussen kann.

II. Die Ursprünge der Befreiungstheologie und der Pfingstbewegung

Die Befreiungstheologie wuchs inmitten der herrschenden Gesellschaft, unter denen, die erkannten, daß die Kirche aufgrund ihres Ursprungs, ihrer Identität und Sendung nicht nur bei den Armen sein, sondern zur Kirche der Armen werden müsse. Die gesamte biblische Botschaft ist die gefährliche Erinnerung der Armen und Marginalisierten, die um Achtung, Identität und ein neues Leben kämpfen mußten. Die Seelsorger und Theologen, die sich von den Täuschungen und der Blindheit der herrschenden Weltanschauung befreien konnten und das ungerechte Elend der Masse des Volkes klar erkannten, wurden die wichtigsten Akteure dieser Befreiungsbewegung. Sie sind trotzdem die ersten, die zugeben, daß eine wirkliche Befreiung erst dann beginnen wird, wenn die Armen selbst zu Akteuren ihrer Befreiung werden. Somit ist sie eine Bewegung von Herrschenden, Nichtmarginalisierten und Nichtarmen, die unter den Armen, Ohnmächtigen und Marginalisierten der Gesellschaft arbeiten, um ihre gottgegebene Würde, Kreativität und Macht zu wecken. Im Glauben, durch Wissen und durch Fähigkeiten versuchen sie, die gegenwärtige sündige Ordnung der Welt in eine Welt zu transformieren, die dem Reich Gottes ähnlicher wird. Die Armen beginnen mit der Hilfe solidarischer Nichtarmer damit, selbst Verantwortung

für ihr Leben zu übernehmen, und arbeiten an einer neuen Schöpfung.

Zweifellos haben die Befreiungstheologen bei ihrer Analyse der Ursachen für die allumfassende Unterdrückung der Massen - Depressionen, Traurigkeiten, Krankheiten, Übelkeiten, Unterernährung und vorzeitiger Tod - die ökonomischen Kräfte am stärksten kritisiert, da sie die gesellschaftlichen und politischen Strukturen der Unterdrückung stützen und legitimieren. Im Laufe der Zeit wurden auch andere Kräfte der Unterdrückung und der Krankheit erkannt und behandelt, so Ethnozentrismus, Rassismus, Sexismus und andere mehr. Das Benennen solcher «Götzen» der herrschenden Strukturen der Unterdrückung ist eine der Hauptleistungen der Befreiungsbewegung zur Heilung und Befreiung geworden. Einer der Kritikpunkte an der Pfingstbewegung aus den Reihen der Befreiungsbewegungen lautet, daß diese zwar häufig Exorzismen durchführen, daß sie aber nicht versuchen, die krankmachenden Dämonen der Gesellschaft zu benennen. Sie geben so dem einzelnen das Gefühl von Befreiung, ohne die Anstrengung zu unternehmen, den Dämon selbst auszumerzen. Wenn man die Krankheit nicht an der Wurzel packt, dann wird sie ohne Zweifel weiterhin Menschen zerstören.

Die Pfingstbewegung entstand unter den Armen, Marginalisierten und Ohnmächtigen selbst, weil sie im Gebet Bestärkung durch den Geist Gottes erfuhren. Genauso wie die ersten Christen nach Pfingsten begannen sie mit großer Freude, Überzeugung und Begeisterung, ihre Erfahrungen mit anderen zu teilen. Niemand brauchte ihnen zu sagen, daß sie Missionare seien - die spirituelle Kraft selbst, die sie erfahren hatten, trieb sie dazu, ihre Grenzen, ja alle Grenzen unverzüglich zu überschreiten. Sie mußten nicht darauf warten, eine kirchliche oder akademische Bestätigung zu erhalten, denn sie handelten im Auftrag der höchsten aller Autoritäten: des Heiligen Geistes. Sie schämten sich nicht länger für ihre Armut, ihre Unbildung, ihre schwarze, braune oder weiße Hautfarbe, denn sie waren wiedergeborene Kinder Gottes. Diese Erfahrung erweckte in ihnen spontane Stimmen (Zungen), die klangen wie die Freudenschreie eines neugeborenen Kindes. Sie bewirkte Heilung: die gesellschaftlich «Unberührbaren» berührten sich gegenseitig in der Kraft des Glaubens. Zu den Gebetstreffen der Pfingstbewegung ist jede und jeder willkommen und darf, vom Geist erfüllt, reden, bekennen und singen von den Großtaten Gottes, die er oder sie erfahren hat. Die große und bedingungslose Freiheit des Ausdrucks ist selbst schon Heilung und Befreiung für diejenigen, denen die Gesellschaft immer eingeredet hat, sie könnten nicht gut reden, sie besäßen nicht genug Bildung, um sich vernünftig auszudrücken, oder sie hätten keine Berechtigung, für sich selbst einzutreten.

III. Kernpunkte und Unterschiede

Auf den ersten Blick ergibt sich eine große Übereinstimmung in den Kernpunkten beider Bewegungen: die Befreiung, die in der Nachfolge Jesu erfahren wird, die Freiheit und Freude des Reiches Gottes, und die Notwendigkeit der fortgesetzten gesellschaftlichen Veränderung, also der Erlösung der Welt (der Domäne des Satans) für Christus. Pfingstbewegung und Befreiungstheologie sind (sehr viel stärker als die Theologien der Aufklärung) sich beide dessen bewußt, wie stark Menschen, Institutionen und ganze Weltanschauungen im Griff der Mächte des Bösen sind, geblendet und versklavt. Beide spüren die Notwendigkeit, daß Gott in dieser Welt durchbrechen muß.

Die Unterschiede zwischen beiden liegen nicht so sehr in der Sache, sondern in der Akzentsetzung. Einer der größten Unterschiede ist der Zeitbegriff. Während die Befreiungstheologien das Eingreifen Gottes im Hier und Jetzt betonen, blickt die Pfingstbewegung eher auf das Erscheinen Gottes im apokalyptischen Christus am Ende der Zeiten, das für sie in greifbare Nähe gerückt ist. Daher rührt der Eindruck, daß die Befreiungstheologie manchmal zu sehr auf die Angelegenheiten und Mächte dieser Welt konzentriert ist, während die Pfingstbewegung oftmals ausschließlich die unsichtbaren, außerweltlichen Mächte betrachtet, die den Menschen versklaven und krank machen. Die eine erscheint zu weltlich, während die andere total unirdisch erscheint.

Nach einer genaueren Untersuchung aber wird deutlich, daß die Befreiungstheologie die Befreiung von Sünde, Bekehrung und Erfahrung Gottes sehr ernsthaft bedenkt und andererseits die Pfingstbewegung schrittweise die Bedeutung der Kräfte des Bösen, die sich in der Gesellschaft manifestieren, in den Blick nimmt. Während für die Befreiungstheologie die Änderung der Gesellschaft da beginnt, wo die Armen die gesellschaftlichen und geschichtlichen Gründe ihrer Unterdrückung kritisch betrachten, und mithin die kritische Untersuchung der Realität betonen, setzt die Pfingstbewegung an der Erfahrung der völligen Annahme, Hochschätzung und Wertschätzung des einzelnen durch die Gemeinschaft des Volkes Gottes an. Die Befreiungstheologie beginnt also mit einer rationalen Glaubensüberzeugung, die fortschreitet zur Erfahrung Gottes, während die Pfingstbewegung von einer transrationalen und transformierenden Erfahrung Gottes ausgeht - einem Geschlagenwerden - und schrittweise zu einer neuen rationalen Einsicht des Menschen, der Gesellschaft und der Welt gelangt.

Die Befreiungstheologie setzt die Notwendigkeit einer persönlichen Bekehrung und des Gebetes einfach voraus und betont stärker die unverzügliche Transformation der Gesellschaft. Zu Beginn war sie im Blick auf die Möglichkeiten der Transformation der Strukturen des Bösen in Strukturen des Reiches Gottes sicherlich zu optimistisch. Heutzutage ist sie realistischer geworden und bedenkt auch die Sicherung des alltäglichen Überlebens, der solidarischen Begleitung und das Leiden der «gekreuzigten Völker». Sie hat den Gedanken einer umfassenden Befreiung nicht aufgegeben, aber sie hat mittlerweile die Komplexität des Prozesses erkannt - es ist ein Prozeß langsamen Fortschritts und führt durch großen Schmerz und Opfer bis zum Ende der Tage. Die Bedeutung einer persönlichen Spiritualität des Kreuzes im Verlauf dieses Prozesses rückt in der Befreiungstheologie immer mehr ins Zentrum, deutlich wird dies in den jüngsten Arbeiten von Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, José Oscar Beozzo, José Miguez Bonino und anderen. Trotzdem aber bleibt die Erlösung/Befreiung von der Sünde und die Heilung, die aus der Kindschaft des Reiches Gottes erwächst, die zentrale Thematik der US-amerikanischen christlichen Gemeinwesenarbeit und der Theologien der Befreiung.

Andererseits erkennt heute auch die Pfingstbewegung, die wegen der Betonung des apokalyptischen Endes der Welt die direkte persönliche Erlösung/Befreiung im Blick hatte und deshalb die bestehende gesellschaftliche Ordnung ignorierte, die Notwendigkeit, die Erlösung vom Bösen auch innergesellschaftlich in den verschiedenen Institutionen der Welt zu wirken. In den Arbeiten von Dr. Cheryl Bridges Johns und Dr. Edwin Villafañe wird von den wiedergeborenen Christinnen und Christen verlangt, daß sie sich entsprechend ihrer Stellung in der gegenwärtigen Weltordnung an der Transformation ungerechter sozialer Strukturen aktiv beteiligen. Diese vom Bösen verursachten Strukturen verurteilten nicht nur den einzelnen, sondern ganze Gesellschaften dazu, in einem entwürdigenden Elend zu leben und zu kämpfen. Dr. Bridges Johns stellt allerdings fest (vgl. ihren Beitrag in diesem Heft, Anm. 7), daß in der Pfingstbewegung eine «Frohbotschaft des Gesund und Reich» (the gospel of health and wealth) sehr verbreitet sei, und daß sie, die doch ursprünglich eine Bewegung der Armen Gottes war, heute oft eine Angelegenheit des «Großen Geldes» und des politischen Konservatismus geworden sei, die die sozialen Krankheiten der Gesellschaft ignoriere und die Bewegung der Armen sogar bekämpfe. Statt daran mitzuarbeiten, die Welt der Sünde, von der sie erlöst wurden, zu verändern, beteiligten sie sich an dieser Welt zur Mehrung ihres eigenen Reichtums und übersähen die Verarmung anderer.

Sowohl der Pfingstbewegung als auch den Theologien der Befreiung geht es um Heilung und Befreiung; beide bestimmen und kritisieren die zerstörerische Wirklichkeit der Individuen und ganzer Gesellschaften aus verschiedenen Perspektiven und anderen Ausgangspunkten. Aber beide wollen, daß das Reich Gottes unter uns wachse. Beide sind in der 2000jährigen Geschichte des Christentums junge Bewegungen, aber es gibt meiner Meinung nach keinen Zweifel daran, daß diese beiden die wichtigsten Erscheinungsformen

des christlichen Geistes im dritten Jahrtausend sein werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

VIRGILIO ELIZONDO

Geboren in San Antonio, Texas (USA); studierte an der Ateneo Universität (Manila), am Ostasiatischen Pastoralinstitut (Manila) und am Institut Catholique (Paris). Seit 1971 ist er Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Zahlreiche Buchveröffentlichungen und Zeitschriftenbeiträge; war Mitherausgeber von CONCILIUM, Catequesis Latino Americana und God With us Catechetical Series (Sadlier Publishers, Inc. USA). Intensive theologische Bildungsarbeit mit den Grassroots-Bewegungen der Armensiedlungen in den USA. Anschrift: Mexican Cultural Centre, 3019 W. French Pl., P. O. Box 28185, San Antonio, Texas 78250, USA.

Elisabeth Moltmann-Wendel

Geist und Leib: feministische Antwort

Das Wortpaar «Geist und Leib» weckt bei ChristInnen unterschiedliche Gefühle. Einmal hat Paulus vom Leib als Tempel des Heiligen Geistes geschrieben und damit eine eindeutig positive Beziehung zwischen Geist und Leib hergestellt. Zugleich hängt «Leib» aber auch unlösbar mit «Fleisch» und Körper zusammen, und mit diesen beiden hatte der Apostel eindeutig Schwierigkeiten: «In meinem Fleisch wohnt nichts Gutes...»

Für viele, vor allem für Frauen, assoziiert sich damit aber noch ein weiteres Problem: Der Dualismus von Körper und Seele, der mit dem griechischen Denken in Theologie und Kirche einzog. Das Selbst identifizierte sich mit Geist oder Seele, der Körper aber wurde verleugnet und verdrängt. Die Verleugnung des Körpers war aber praktisch gleichbedeutend mit der Unterdrückung der Frau. Während der Mann sich mit Geist identifizierte, wurden Frauen auf Körper und Natur festgelegt.

Wie kann nun von diesen diffusen Körper-/Leibvorstellungen aus eine Beziehung zu Gottes Geist hergestellt werden? Mir scheint es zunächst einmal wichtig, das Verständnis von Körper innerhalb der Feministischen Theologie und des Feminismus zu klären und dann der Beziehung zu Geist nachzugehen.

I. Aufdecken des Dualismus Seele - Körper

Wie keine andere theologische Strömung hat die Feministische Theologie den in der Theologie offenen oder versteckten Dualismus von Seele und Körper aufgedeckt und die konkreten Orte dieser Spaltung aufgezeigt. Es sind Frauen, die in einer langen Kirchengeschichte unsichtbar gemacht und diskriminiert wurden, die mit ihren Körpern verdinglicht und zu Objekten von Lust und Haß wurden. Gewalt an Frauen, sexuelle Ausbeutung und Übergriffe, wie sie heute in allen Gesellschaften offenkundig werden, zeigten noch einmal, wie wenig es gelungen ist, Frauen als ebenbürtig und ihre Körper - und die Körper von Menschen überhaupt - als gute Schöpfung Gottes anzunehmen.

Theologische Frauenforschung hat die Ursprünge dieser fatalen Tradition aufgezeigt, die nicht mit der christlichen Geschichte begann, aber nach anfänglichen Lebensmustern von Gleichheit und Ganzheit in der Jesusbewegung und in der frühen Christenheit sehr schnell im Christentum auf fruchtbaren Boden fiel. Das konservative Ethos, wie es sich schon in den Haustafeln des Neuen Testaments zeigt, der Einfluß stoischer Sexualethik, die nicht in der Lust, sondern in der Repro-

duktion das Ziel des Geschlechtsaktes sah, die Abkehr von hebräischen ganzheitlichen Denkmustern und die Übernahme aristotelisch-dualistischer Vorstellungen waren Etappen zu einem christlich legitimierten religiösen Dualismus. Daran änderten auch spätere kritische Einbrüche - etwa bei Hildegard von Bingen - wenig. Frauen wurden mit Natur und Körper identifiziert, und das machte es möglich, sie zur Mutter und Heiligen hochzustilisieren, sie zugleich aber - aufgrund des eigenen unberechenbaren und zu fürchtenden Körpers - als Verführerin, als schwach und als Hure zu fürchten und zu verachten. Frauenkörper waren in der abendländischen Tradition Gefäße, die der Mann zu füllen, zu beherrschen und zu besitzen beanspruchte.

Nach jüdisch-christlicher Tradition sollte Gottes Geist auf alles Fleisch, alle Körper, ausgegossen werden, wie der Prophet Joel, die Apostelgeschichte und Texte der frühen Christenheit es sich vorstellten. Geist sollte ohne Unterschied von Rassen, Klassen und Geschlecht Frauen und Männer ergreifen und in ihnen unterschiedliche Fähigkeiten und Funktionen entfalten. Aber in der sich später institutionalisierenden Kirche wurde der Geist an das Amt und damit an den Mann gekettet. An die Stelle der Geisterfülltheit der jungen Christenheit trat die hierarchische Ordnung der Kirche, die Frauen schließlich von allen wichtigen Ämtern ausschloß. Durch die Kirchengeschichte gab es immer wieder Bewegungen, in denen Frauen sich geisterfüllt und geistberechtigt zu Worte meldeten. Doch sie wurden auch stets wieder zurückgedrängt oder letzten Endes in eine hierarchische Ordnung eingegliedert. Dabei spielte das Mißtrauen gegenüber der Frau und ihrer Körperlichkeit eine Rolle. Die Tabus, die in der Jesusbewegung und Teilen der frühen Kirche aufgehoben waren, kehrten wieder zurück. Die levitischen Reinigungsgesetze, die den Körper der Frau betrafen, die mit anderen Reinheitsgesetzen ihre Gültigkeit verloren hatten, hielten wieder Einzug. Die Folge war, daß nicht nur Seele und Körper der Frau, sondern auch Geist und Körper in kirchlichen Dauerzwist gerieten.

Die gegenwärtigen Analysen und Beobachtungen des Frauenkörpers innerhalb der patriarchalischen Gesellschaft zeigen seine Verdinglichung. Sie weisen auf seine Abhängigkeit von Männern, männlichen Normen und einem abendländischen Wertesystem hin: Der Frauenkörper dient fremdbestimmten Schönheitsidealen, hat Norm und genormte Maße aufzuweisen, dient als Kultobjekt, als religiöse Metapher und gilt vor allem stets als fügsam und anpassungsfähig. Gravierend sind die Analysen über Gewalt am Frauenkörper, die in den letzten Jahren entstanden sind: durch Inzest, Vergewaltigung in der Ehe und auf den Straßen, durch Empfängniserzwingung im Krieg in Bosnien. Aber auch die Medizin, die sich eigentlich dem Körper des Menschen verpflichtet sehen müßte, scheint noch in alten Herrschaftsmustern gefangen: Der Frauenleib ist zu einem öffentlichen Ort geworden, in den alle Wissenschaftler ungeniert hineinsehen, ohne sein Geheimnis zu wahren[1]. In der In-Vitro-Befruchtung wird ganz einfältig der Frauenleib mit Tuben und Ampullen, also Gefäßen, verglichen, der dem formgebenden männlichen Samen als Materiallieferanten und als Aufbewahrungsort zu dienen hätte.

II. Der Hauptwiderspruch: ungerechte Strukturen

Für Feministische Theologie, die Frauen in aller Welt wieder zur Selbstachtung und Selbstverantwortung verhelfen will, ist der Konflikt zwischen Selbst und Körper allerdings nur ein Nebenwiderspruch innerhalb eines größeren Konfliktes. Der Hauptwiderspruch liegt für sie in den ungerechten Strukturen von Rassismus, Sexismus und einer Klassengesellschaft zum Anspruch der Botschaft vom Reich Gottes. Diesen Widerspruch aufzudecken und an seiner Beseitigung zu arbeiten, ist eine gesellschaftliche Aufgabe. Ganzheit, in der Himmel und Erde, Immanenz und Transzendenz, Seele und Körper, Natur und Technik wieder zusammenfinden, ist die Vision, die Feministische Theologie bewegt. Doch diese Vision ist noch lange nicht eingelöst. Ganzheit setzt voraus, daß die Wurzeln der dualistischen Theologie überwunden werden. Heilung der Welt ist das Programm Feministischer Theologie, und diese Heilung ist keine individuelle, sondern eine

gesellschaftliche Aufgabe. In ihr sehen Frauen sich als Hebammen, die einer Gesellschaft zum Leben verhelfen wollen, die Unterschiedlichkeit erlaubt, ermutigt, bestätigt und auch segnet. Der befreite Leib, der Körper nicht mehr von der Seele abgespalten, der Körper vom Geist bewegt ist deshalb auch nur Vision am Rande eines größeren Heilungsprozesses.

Nur eine Erneuerung und Heilung der Erde, nur eine gesellschaftliche Veränderung ungerechter Strukturen kann letzten Endes die Körper von Frauen befreien. Körper/Leib ist in vielen feministischen Entwürfen aus einer individuellen Kategorie zu einer sozialen Kategorie geworden. Inseln solcher Erneuerungen sind deshalb auch vor allem kollektiv zu denken: Frauenkollektive, wie Frigga Haug sie vorstellt, um den aufrechten Gang zu proben, die Frauenkirche, die in der Feministischen Theologie diese Funktion erfüllt. Gemeinschaften sind notwendig, um gesellschaftliche Schäden zu beheben.

III. Weibliche Körpererkenntnisse

Doch innerhalb des Feminismus und der Feministischen Spiritualität sind auch weibliche Körpererkenntnisse entstanden, die die verhärteten patriarchalischen Strukturen unterminieren und individuelle Neuansätze ermöglichen. Sie sind auch für Feministische Theologie wichtig geworden.

Erstens: Da der Frauenkörper am männlichen Leistungsmaß, an männlicher Stärke, kontinuierlicher Leistungsfähigkeit, Einsatzmöglichkeit gemessen wird, haben Frauen begonnen, ihre eigenen Wertmaßstäbe zu entdecken. Der gemeinhin als schwächer als der männliche Körper, labil und anfällig geltende Frauenkörper wird dabei zu einem flexiblen, ungeheuer wandlungsfähigen medizinischen Wunder, dessen Wunden sich z.B. bei der Geburt überraschend schnell schließen. Seine angebliche Passivität bei der Empfängnis hat sich als biologischer Irrtum erwiesen. Frauen können sich heute von falschen medizinischen Zuschreibungen befreien und ihre eigenen Werte erkennen und nach ihnen leben.

Zweitens: Psychologische Untersuchungen von Anne Wilson Schaef zeigen ein höchst eigenständiges weibliches Körperbild. Heilung ist darin ein Prozeß, der mit der Unterstützung und Hilfe des Heilenden im Kranken selbst stattfindet, während Heilung im männlichen Denkmuster als Anstoß von außen kommt[2]. Heilung braucht also keine Autoritäten, eher HelferInnen, die die Lebensenergien frei zu machen suchen und den Prozeß der Selbstheilung unterstützen.

Drittens: Im weiblichen Körper können ein Urwissen freigelegt und Lebensenergien zurückgeholt werden, die unter falschen Zuschreibungen zurückgehalten waren. Instinkte können geweckt werden, die in einer eindimensionalen rationalen Herrschaftskultur verkümmert waren. Die Individualität und Originalität, die in jeder Person ist, die unter einer Decke von Angst, Passivität und Unwissen verborgen war, kann freigelegt werden. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung können weibliches Leben prägen. Körper-Selbstbestimmung kann dann auch freimachen von jeder alten oder neuen Ideologie.

Solche Körpererkenntnisse und Körperheilungen werden auch als politische Prozesse verstanden, die die Dualismen auf der Erde auflösen. Heilende Kräfte zu entwickeln ist für unser Überleben notwendig.

Viele dieser Vorstellungen kommen aus der matriarchalischen Spiritualität, in der die Göttin als die uns innewohnende Kraft gesehen wird, die mit ihrer Lebensenergie den Kosmos erhält. Ein solches Bild der Göttin lehrt Frauen, «sich selbst als göttlich, die Aggressionen als gesund, ihre Körper als heilig»[3] zu sehen.

Spuren solcher Vorstellungen begegnen auch im feministisch-theologischen Denken wieder, so, wenn «Gnade und Sein in Gott der menschlichen Natur selbst innewohnen»[4]. So, wenn Energien im Menschen schlummern, die geweckt und mobilisiert werden. So, wenn die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung auf der Weltkirchenkonferenz in Canberra den Heiligen Geist, den sie meist «sie» nannte, mit der ostasiatischen Ki oder Chi, dem kosmischen Lebensatem, parallelisierte. (Ki oder Chi ist mit dem ursprünglichen platonischen Eros im Abendland zu vergleichen). Von ihren Basisfrauen bekam sie die Botschaft für Canberra: «Richte ihnen aus, daß sie nicht zuviel Energie darauf verwenden sollen, den

Geist anzurufen, denn der Geist ist schon hier bei uns. Stört sie auch nicht durch eure ständigen Anrufungen. Sie wirkt schon stark unter uns. Das einzige Problem ist, daß wir nicht Augen haben, sie zu sehen, und Ohren, sie zu hören, weil wir mit unserer Gier beschäftigt sind... Sag ihnen also, sie sollen Buße tun.»[5]

IV. Traditionen wiederentdecken

Aber über solche matriarchalischen Parallelen hinaus gibt es gerade in der von Frauen wiederentdeckten christlichen, biblischen Tradition Vorstellungen, die Geist und Leib aufs engste zusammenschließen und die zur Neubesinnung über das Verhältnis Geist-Leib herausfordern.

Erstens die neutestamentlichen Frauenheilungsgeschichten, in denen Jesus die integrierende Figur ist, denn «er zerriß den Körper-Seele-Dualismus, indem er Frauen akzeptierte, wie sie waren, einschließlich ihrem Körper»[6].

Zweitens der Heilige Geist als Frau und Gebärerin. Von ihr sagt die Inderin Leelamma Athyal: «Der Heilige Geist ist die Herrin und Geberin des Lebens, und die Frau kooperiert mit Ihr, insofern sie eine wichtige Rolle bei dem Werden des Lebens spielt»[7].

Drittens das Bild von der Kirche als Leib: «Nicht Seele oder Verstand oder innerstes Selbst, sondern der Leib ist das Bild und Modell des Kirche-Seins»[8].

Die Jesus-Frauengeschichte, der weibliche gebärende Geist, die Kirche als Leib Christi sind nun aber noch kaum eingelöste Vorstellungen, durch die wir unsere Scheu, Geist und Leib konkret zusammenzusehen, überwinden können.

Hilfreich sind Mary Greys Reflexionen über den Geist, der nicht-hierarchisch, nicht-jenseitig, nicht die Person auslöschend gedacht ist. Geist ergreift den Körper, verändert ihn, bringt die Organe ins Schwingen und entfaltet schöpferisch-gebärende Kraft. Charakteristisch für dieses Geistverständnis ist, daß er nicht in einem geheimnisvollen Alleingang wirkt, sondern etwas mittut: mitschafft, mitgestaltet, mitverwaltet, oder daß er durch Prozesse, Bewegung veranschaulicht wird. Geist schafft Kommunikation im Hören und Zuhören. Er fördert das Stumme[9], das Ungehörte, das Formlose heraus und bringt es ins Dasein. Schon 1974 hatte eine der frühen feministischen Theologinnen, Nelle Morton, gesagt: «Wir erfuhren Gottes Geist als einen, der Menschen hören lehrt. Das Wort kam und kommt als menschliches Wort, menschlicher Ausdruck der Menschlichkeit. Der schöpferische Akt des Geistes besteht nicht darin, daß Worte erklingen, sondern daß das Wort, der Atem und die Sprache des Geschöpfes gehört werden. Die Erfahrung wird gemacht, wo der Geist in der Gemeinschaft gegenwärtig ist und die pfingstlichen Feuerzungen bewegt. Er ist in der Gemeinschaft gegenwärtig und hängt nicht ab von einem Star, einem Experten oder von dem Sachverstand, den eine hierarchische Struktur einem einzelnen zuspricht ... Wir lernen, mit dem ganzen Körper zu horchen, mit dem Auge zu hören, mit dem Ohr zu sehen und mit dem Gehör zu sprechen, weil wir wissen, daß der Geist gegenwärtig ist, und zwar dynamisch und nicht statisch.»[10]

Geist braucht den Körper, aber er wirbelt ihn durcheinander: Die Augen, die gewöhnt sind zu sehen, hören, die Ohren, die gewöhnt sind zu hören, sehen – unser abgerichteter Körper gerät in fruchtbare Unordnung. Geist schafft ferner Ganzheit, verbindet körperliches, sexuelles und psychisches Leben. In ihm werden Menschen ganz und mit ihm wird man Menschen in ihrer Ganzheit gerecht. Alle unsere kulturbedingten Trennungen und Abspaltungen werden aufgehoben, jedoch nicht eingeebnet. Aber zugleich wird jede «Vergeistigung» abgewehrt. Zur Ganzheit eines Menschen gehört seine soziale Situation – als Frau, als Mann, als Farbige(r), Weiße(r), Behinderte(r). Zur Ganzheit gehört aber auch, daß wir uns unserer Einbindung und Befruchtung durch den Kosmos wieder bewußt werden.

Und schließlich berührt Geist uns im Innersten unseres Seins «auf der Ebene des Archaischen und Instinktiven und macht das Spielerische, freudvolle und Ekstatische lebendig.» In diesem Zusammenhang weist Mary Grey auf die charismatische Bewegung, «die Prophetie, Spontaneität und Freude im Gottesdienst hervorhebt, sowie die Freiheit des Zungenre-

dens» hin. Amt und Geist sind damit entkoppelt.

Geist bringt also neue Dimensionen unseres Seins zutage und verbindet Menschen auf ungewohnte Weise miteinander. Geist berührt dabei zutiefst die Körper von Menschen. In diesen Reflexionen treffen Geist und Leib zusammen. Der Körper ist nun nicht mehr verachtet, unsichtbar gemacht und gefürchtet. Er ist in seinen tiefsten Erfahrungen, in seiner kosmischen Beziehung und in seinen nie gesehenen Fähigkeiten wieder als Schöpfung Gottes gesehen.

Der Ort solcher neuen Erfahrungen ist in der Feministischen Theologie die Frauenkirche, die Gegenkultur zum Patriarchat. Hier werden Wunden geheilt, die in Vegewaltigung, durch Gewalt, Krankheit, Inzest geschlagen sind. Hier wird Trauer ermöglicht, werden die verborgenen Energieströme motiviert und wird von der Gruppe Heilung zugesagt. Hier wird Befreiung von Fremdbestimmung und unterdrückerischen Strukturen gefeiert, so daß wahre Beziehung zu unserer physischen Realität, zum Körper, zur Erde und zum Göttlichen wiederhergestellt wird. Ein alter, aber wieder neu aufgetaner Weg zum Geist sind Heilungen und sogar Exorzismen. Heilung kann auch in neuer Begegnung mit der Bibel geschehen, wo Selbstachtung und Würde Frauen wieder anhand der Geschichten nahegebracht werden, wo auch Trauer und Wut über das Versäumte seinen Platz haben. In Ritualen und Gemeinschaft wird der Weg für Geist freigemacht, wird das Einssein von Geist und Leib lebendig. Noch ist die kirchliche Wirklichkeit fern von solcher Versöhnung und bedarf der heilenden Initiativen. Doch hier begegnen einander bereits Gott und Körper, finden Geist und Leib ihren Platz.

[1] Siehe dazu und zu folgendem: E. Moltmann-Wendel, Mein Körper bin Ich (Gütersloh 1994).

[2] A.W. Schaef, Weibliche Wirklichkeit (Wildberg 1985) 154.

[3] Starhawk, Witchcraft as Goddessreligion, in: Ch. Spretnak (Hg.), The Politics of Women's Spirituality (New York 1982).

[4] R.R. Ruether, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern (Stuttgart 1988) 103.

[5] Siehe E. Moltmann-Wendel (Hg.), Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes (Gütersloh 1995) 176f.

[6] A. Gnanadason, Die Zeit des Schweigens ist vorbei (Luzern 1993) 116.

[7] L. Athyal, Frauen und die Lehre vom Heiligen Geist, in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes (Gütersloh 1995) 165.

[8] E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (München/Mainz 1988) 416f.

[9] M. Grey, Wohin fliegt die Wildgans?, in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes (Gütersloh 1995) 143f.

[10] N. Morton, Auf dem Wege zu einer ganzheitlichen Theologie, in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat (Frankfurt a.M. 1983) 208f.

ELISABETH MOLTMANN-WENDEL

Dr. theol., Publizistin auf den Gebieten Frau, Theologie, Kirche. Bücher dazu: Menschenrechte für die Frau (München/Mainz 1974); Frauenbefreiung - biblische und theologische Argumente (München 1982); Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit (München ^{3}1982); Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus (Gütersloh ^{7}1982); Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat (Frankfurt a.M. 1983); Das Land, wo Milch und Honig fließt (Gütersloh 1985); Wenn Gott und Körper sich begegnen (Gütersloh 1989); Mein Körper bin Ich (Gütersloh 1994). Anschrift: Biesinger Straße 25, D-72070 Tübingen, BRD.

Frank D. Macchia

Zungenrede und Prophetie: eine pfingstkirchliche Perspektive

Während der Kreuzigungsszene der Osterkantate unserer Kirchengemeinde sang der Chor ein bewegendes Stück über die im Kreuz sichtbar gewordene Liebe Christi. Dem Lied folgte eine dramatische Pause. Plötzlich, mitten in der Stille, erscholl ein lauter Schrei in Zungenrede von einer Frau irgendwo unter den Zuhörern. Darauf folgte noch eine ganze Reihe von Schreien in Zungenrede, die eher weinend hervorgestoßen als gesprochen wurden. Die Kreuzigungsszene hatte in dieser Frau offenbar ein überwältigendes Gefühl der persönlichen Trauer oder des Schmerzes freigesetzt. Ihre Schreie ebbten ab, und es schloß sich ein weiterer Moment der Stille an, in dem die Gemeinde geduldig darauf wartete, daß jemand die Bedeutung dessen, was gerade geschehen war, erklärte. Ich bin sicher, daß die meisten von uns dort ein gewisses Verständnis dafür hatten, was die Frau empfand und worin die Kapazität der Sprache offenbar wurde, andere Menschen auf einer Ebene anzusprechen, die tiefer ging als das kognitive Verstehen. In dieser Pause hatten wir ein ehrfürchtiges Empfinden der Gegenwart Gottes.

Ein Mann, der in unserer Nähe saß, versuchte, den Vorfall zu erklären. Er zitierte wörtlich mehrere Schriftstellen, die sich auf die Bedeutung der Kreuzigung im Licht des Triumphes der Auferstehung bezogen. Diese Deutung stellte auf keinen Fall eine Übersetzung der Zungenrede dar, denn keine Worte wären angemessen gewesen, den Sinn dieser glossolalischen Schreie ganz zu erfassen. Der Deuter fungierte eher als Kritiker, der versucht, ein Kunstwerk zu interpretieren. Er versuchte die Zungenrede auch dadurch zu erklären, daß er ihren theologischen Kontext verdeutlichte. Die folgende Interpretation eröffnete uns, daß die Frau uns nicht nur ihr persönliches Gefühl der Trauer oder des Schmerzes mitteilte, sondern daß ihre glossolalischen Schreie auch im viel größeren Geheimnis des Erlösungsdramas von Christi Tod und Auferstehung und von der endgültigen Erlösung, die noch kommen sollte, aufgenommen waren. Die Interpretation erfaßte nicht nur die Bedeutung der Zungenrede, sondern beantwortete sie auch. Im Zusammenwirken mit ihrer Interpretation hallten diese glossolalischen Schreie wider von Trauer und Hoffnung einer auf Gott wartenden Welt.

I. Zungenrede als Wunder

Die Zungenrede betont die Unangemessenheit von Sprache angesichts des ehrfurchteinflößenden Mysteriums Gottes. Indem sie sich auf dieses Geheimnis konzentrieren, werden die Anhänger der Pfingstbewegung zu der großartigen Theophanie am Pfingsttag hingezogen, die ein *prodigium* (ein erstaunliches Zeichen) von Feuerzungen, die von einer Reihe von aus verschiedenen Ländern stammenden Diaspora-Juden verstanden wurden, und das Brausen eines gewaltigen Sturmes einschloß (Apg 2,1-13). Diese Theophanie erinnert an die Sinai-Tradition und andere theophanische Begegnungen mit Gott, insbesondere an die, in deren Zusammenhang ekstatische Prophetie als ein Zeichen von Gottes mächtiger und freier Selbstoffenbarung vorkommt (Num 11)[1]. Die Pfingsttheophanie vollendete außerdem die entscheidende Selbstoffenbarung Gottes in Christi Tod und Auferstehung (2,25-33) und antizipierte die endgültige Theophanie mit «Blut und Feuer und qualmendem Rauch» am Tag des Herrn (2,19-21). Für Lukas war die Zungenrede in erster Linie Zeichen einer eschatologischen Theophanie.

Die Zungenrede verleiht einer Begegnung mit Gott, die erfüllt ist von Ehrfurcht und Staunen, einen dramatischen Charakter. In einer solchen Funktion kann sie helfen, unseren Gottesdienst zu erneuern. Jacques Ellul beklagte, daß zuviele Christen «sich vage und banal an Gott gewöhnt haben». Er fragte: «Wenn das Gebet wirklich ein Gespräch mit

Gott von Angesicht zu Angesicht ist, wie können wir dann hoffnungslose Anwender von Platitüden bleiben?»[2] Ähnlich klagte Kenneth Leech, im Gottesdienst gäbe es einen allmählichen «Verfall von Symbolen, diesen mächtigen Geheimnissen, die uns ganz verschlingen und durch die wir Einsichten erlangen, die über Worte hinausgehen. Das Staunen geht verloren»[3]. Angesichts genau dieses Verlustes des Staunens beschreibt William Samarin die Glossolalie als «linguistisches Symbol des Heiligen», das «sakramentalen Charakter hat» und verkündet: «Gott ist hier»[4].

Das Verständnis von Zungenrede als einer Begegnung mit dem eschatologischen Geist, der sowohl spontan als auch «sakramental» ist, kann uns gelegentlich aus der Sackgasse herausführen, die Paul Tillich in der Auseinandersetzung zwischen der protestantischen (insbesondere der reformierten) Akzentuierung der unumschränkten Freiheit des Geistes und der katholischen Betonung der sakramentalen sichtbaren/hörbaren Mittel der Gnade sah[5]. Die Zungenrede kann die Liturgie zu einer umfassenden dramatischen Antwort auf Gott abrunden, die letztendlich zu tief für Worte ist[6], die aber sowohl dem spontanen als auch dem strukturierten Gottesdienst einen gleichberechtigten Stellenwert einräumt. Die Zungenrede kann auch als «Kathedrale der Armen» fungieren, die sich der «Tyrannei der Worte» im Gottesdienst widersetzt und die Privilegien der Gebildeten ausräumt, wodurch den Armen und Ungebildeten eine gleichberechtigte Stimme zugestanden wird[7]. Wie Krister Stendahl anführt, gibt es einen ehrbaren Platz für ekstatische Zungenrede in der Kirche[8].

Demzufolge spielt die Zungenrede auch eine wichtige Rolle für die Ökumene, so z.B. fungiert sie in der Apostelgeschichte als das maßgebliche Zeichen, das die heidnische Erfahrung mit der der frühesten jüdischen Christen verknüpft (Apg 10,46; 11,15)[9]. Der eschatologische Charakter dieses verblüffenden Zeichens von Pfingsten wird zum Teil in der Tatsache deutlich, daß die ökumenische Relevanz des Geschehens zwar am Pfingsttag beginnt, damit aber auf keinen Fall bereits abgeschlossen ist. Die Menschenmenge, die so sehr über das Wunder der Feuerzungen staunte, repräsentierte nur die Diaspora-Juden; die sogenannte Liste der Sprachen in Apg 2, von denen die Mehrzahl Provinzen und Länder bezeichnet, scheint z.B. wegen der großen jüdischen Bevölkerung in jeder dieser Provinz gewählt worden zu sein[10]. Die Erzählungen der Apostelgeschichte machen deutlich, daß das Gottesvolk Ökumene und Katholizität hart erkämpfen muß. Die ökumenische Bedeutung der Glossolalie wird jedoch bis zur letzten Versammlung des Gottesvolkes vor Gottes Thron nicht in ihrer ganzen Fülle verwirklicht werden (Offb 7,9-10). Wie Russel Spittler feststellte, sind Zungen «eine gebrochene Sprache für einen gebrochenen Körper Christi bis zu seiner Vollendung»[11]. Zungenrede ist ein Symbol unserer Gebrochenheit und ein Vorgeschmack auf die Heilung. Zungenrede drückt den Kampf und die Hoffnung aus, die Tränen und die Freude. Zungenrede widersetzt sich den Ansprüchen einer realisierten Eschatologie, die die Katholizität für selbstverständlich hält, und den Forderungen eines radikalen Sektierertums, das den Skandal der kulturellen und institutionellen Spaltungen der Kirche leugnet[12].

II. Zungenrede und Prophetie: Spannungen zwischen Lukas und Paulus

Ziellose öffentlich zur Schau gestellte Ekstase von Geistbesessenen ohne die Absicht, anderen dadurch zu dienen, bewegten Paulus dazu, die Spannung zwischen Zungenrede und Prophetie zu verschärfen und der Prophetie in öffentlichen Versammlungen den Vorrang vor nicht interpretierter Zungenrede zu geben. Für Paulus ist die Zungenrede in erster Linie für die verborgene Disziplin des privaten unverständlichen Gebets vorbehalten, in dem man «geheimnisvolle Dinge ... nicht zu den Menschen, sondern zu Gott redet» (1 Kor 14,2), sich selbst erbaut (14,4) und Gott mit dem Geist, nicht mit dem Verstand, lobt und das Dankgebet spricht (14,14-17). In diesem Zusammenhang scheint Paulus sehr von der Zungenrede angetan zu sein, denn er dankt Gott sogar dafür, daß er mehr als alle Korinther in Zungen betet (1 Kor 14,14; 18). In der Kirche zieht Paulus jedoch die verständliche

Prophetie vor und läßt Zungenrede nur unter der Bedingung zu, daß sie interpretiert wird (1Kor 14,19; 27-28). Im Gegensatz zu Lukas ist jede Bezugnahme von Paulus auf den öffentlichen Symbolwert von Zungen negativ, als ein Zeichen des Gerichts (1Kor 14,20-25) oder als unaussprechliches Seufzen in Schwachheit, um die zukünftige Erlösung (Röm 8,26), wie wenn wir in einen Spiegel schauen und nur rätselhafte Umrisse sehen (1 Kor 13,12)[13].

Obwohl Paulus öffentliche Ekstase und Prophetie einander gegenüberstellte, hatte die frühe israelitische Prophetie recht ekstatischen Charakter (1Sam 10, 9-11). Jedoch gab es im Alten Testament auch Widerstand gegen die Auffassung, daß Ekstase auf magische Weise göttliches Wirken auslösen kann (1Kön 25-29). Die Prophetie entsprang statt dessen einer scharfen Einsicht in die Wahrheit, die das einschloß, was von sozialer und politischer Bedeutung war (z.B. Amos 5,21-24); so war es auch im Neuen Testament, denn Jesus versprach denen prophetische Inspiration, die vor Königen und Statthaltern Zeugnis ablegen (Lk 21,12-15). Trotz ihres Scharfblicks waren die Propheten mehr oder weniger in einer Art Ekstase gefangen, mit der sie auf den prophetischen Ruf und die Dringlichkeit des Augenblicks reagierten[14]. Dieses Gespür für die prophetische Dringlichkeit wird an Jesus deutlich, der prophetische Einsicht mit dem Anbruch des Gottesreiches assoziierte, und zwar besonders durch das befreiende und heilende Wirken des Geistes bei den Menschen, die in Krankheit und Unterdrückung gefangen sind.

Das in prophetischen Äußerungen angekündigte Reich Gottes ist in dem Sinne apokalyptisch, daß es nicht von dieser Welt aus, sondern von Gott regiert wird. Im Gegensatz zur apokalyptischen Grundhaltung jedoch eröffnet das prophetische Wort des Gottesreiches der Menschheit die freie und verantwortliche Teilnahme an der Befreiungsgeschichte[15]. Pfingstler verstehen Prophetie fast ausschließlich als spontane Warnung und Trost unter den Gläubigen (1Kor 14,3). Was hier fehlt, ist ein umfassenderes Verständnis von Prophetie, die stärker auf der Vernunft basierende Verkündigung und Gesellschaftskritik einschließen würde.

Der Gegensatz zwischen Zungenrede und Prophetie bei Paulus wird von Lukas nicht akzeptiert. Er ist bereit, zumindest in Apg 2 dem Zungenreden eine prophetische Bedeutung zuzugestehen (Apg 2,18). Dennoch wird die Zungenrede in der Apostelgeschichte nicht nur mit prophetischer Mitteilung in Zusammenhang gebracht. Zungenreden wird auch mit Lobpreis assoziiert (2,26; 10,46), und in Apg 2 betont Lukas diejenigen, die die Bedeutung der Feuerzungen nicht verstehen konnten, in genau demselben Maße wie die Menschen, die es konnten. An keiner Stelle außerhalb von Apg 2 vermittelt Zungenreden einen Inhalt[16]. Viele Exegeten wollen in Apg 2 eine ältere Quelle entdecken, in der ekstatische Zungenrede vorkam und die von Lukas mit der Absicht, den weltweiten Einfluß des Evangeliums zu symbolisieren, in ein prophetisches Ereignis umgewandelt worden sei[17]; vielleicht auch, um auf Paulus' Kritik an der uninterpretierten öffentlichen Zungenrede dadurch zu antworten, daß Lukas die Last der Verantwortung auf die Hörer, die empfänglich sein sollten, legt und nicht auf die Sprecher, die die Pflicht der Interpretation haben, wie - im Gegensatz dazu - bei Paulus (1Kor 14,13-17). Man mag dagegenhalten, daß Apg 2 eine frühe Verschleierung des Unterschiedes zwischen ekstatischer Zungenrede und Prophetie darstellt, was den Hintergrund für die extreme Neigung zur Ekstase bildet, die von Paulus korrigiert wird[18]. Anscheinend existierten in der neutestamentlichen Zeit fließende Grenzen zwischen unverständlichem Zungenreden und verständlicher Prophetie.

Am wichtigsten ist, daß Paulus den öffentlichen Nutzen von Zungenreden in den Zusammenhang einer breiteren Vielfalt von möglichen Geistesgaben stellt, wobei keine Gabe den Anspruch auf Überlegenheit über die andere erheben kann (1 Kor 12). Paulus setzt dann alle Gaben in Beziehung zur Liebe Christi, die allein ausschlaggebende Bedeutung für das Volk Gottes hat (1 Kor 13). Alle Gaben, Zungenrede und Prophetie eingeschlossen, müssen nach ihrer Effektivität im Bekenntnis Jesu als Herrn (12,3) und im Aufbau der Gemeinde in der Liebe Christi (13 und 14) beurteilt werden. Wie alle anderen Gaben auch, muß die Zungenrede dem Maßstab

Christi und der Heiligen Schrift untergeordnet werden.

III. Die pfingstkirchliche Praxis

Pfingstler gehen in der Regel mit dieser Spannung zwischen Lukas und Paulus über die Glossolalie um, indem sie funktionale Unterscheidungen zwischen Zungenrede als «Anfangsbeweis» (besser: «Zeichen») (Lukas) und Zungenrede als private Gebetssprache und gottesdienstliche Geistesgabe (Paulus) einführen. Nur die letzte Funktion ist nicht potentiell universal. Obwohl dieses Paradigma den eher fließenden Charakter des prophetischen Lebens, wie es im Neuen Testament dargestellt ist, in enge Kategorien einteilt, so billigt es doch beiden, Lukas und Paulus, die gleiche Bedeutung in einer Theologie der Zungenrede zu. Die paulinische Auffassung von Zungenrede hebt Lukas für Pfingstler nicht auf, aber sie setzt Grenzen im Hinblick darauf, wie Lukas interpretiert werden muß[19]. Die Zungenrede kann im Gottesdienst ein Zeichen sein, ohne anderen Gaben übergeordnet zu sein. Zungenrede kann auch sowohl für die private Selbsterbauung als auch im gemeinsamen Zeugnis der Gemeinde eine wichtige Rolle spielen.

Simon Tugwell stellte fest, daß der Kern unserer Menschlichkeit in dem Wort, das Gott bei der Schöpfung ausgesprochen hat, verborgen ist, und, so könnten wir anfügen, in der Menschwerdung des Logos in Christus[20]. Die Prophetie ist ein Versuch, das Wort für die Anleitung im Bekenntnis und Zeugnis zu erklären, aber die Zungenrede symbolisiert die unergründliche Tiefe des Geheimnisses, die dieses Wort, das größer ist als wir alle, immer noch birgt. Zungenrede zeigt die Grenzen der Sprache des Glaubens auf, dieses Geheimnis zu durchdringen, und erinnert uns daran, daß, wie Karl Barth es formulierte, jede menschliche Sprache und Kultur nur ein zeitweiliges «Pilgerkleid» ist, das uns auf unserer Reise zur Entdeckung unserer freien Menschlichkeit in Christus behilflich ist[21]. Ob man nun die Zungenrede oder die Prophetie betreibt, eingeschlosssen ist immer die kreative Spannung zwischen dem unaussprechlichen Geheimnis, geschrieen aus den Tiefen und der Dringlichkeit, ein Wort zu sprechen, das Christus verherrlichen und zu Glaube, Hoffnung und Liebe führen kann. In dieser Spannung beansprucht uns Gott in den Tiefen und in unserer Verkündigung, oder in der Quelle und in dem Wasser, das sie hervorbringt.

[1] Vgl. Apg 2 mit Philos Beschreibung der Stimme Gottes am Sinai als einer Flamme, die mit einer den Hörern bekannten artikulierten Sprache ausgestattet war: Philo von Alexandrien, Über den Dekalog (Die Werke Philos von Alexandrien, hg. von L. Cohn, Erster Teil [Breslau 1909] 378). Viele Exegeten bemerken eine frühe Verbindung zwischen Pfingsten und der Sinai-Tradition und datieren ihre Anfänge ins 1. Jahrhundert n. Chr., vgl. z.B. R. Pesch, Die Apostelgeschichte (1. Teilband), Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von J. Blank (Zürich/Köln 1986) 101-102.

[2] J. Ellul, Prayer and Modern Man (New York 1970) 10.

[3] K. Leech, True Prayer (New York 1980) 61-62.

[4] W. Samarin, Tongues of Men and Angels (New York 1972) 154, 232. Ein Beispiel für die vielen verschiedenen Ansichten zur Frage der Zungenrede bietet W. Mills (Hg.), Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia (Grand Rapids, Michigan, 1986).

[5] P. Tillich, Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit (Stuttgart 1959); F.D. Macchia, Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience, in: Pneuma 15:1 (Frühjahr 1993) 61-76. Vgl. auch F.D. Macchia, Sighs too deep for Words: Towards a Theology of Glossolalia, in: Journal of Pentecostal Theology, Heft 1 (1992) 47-73.

[6] R. Baer, Quaker Silence, Catholic Liturgy, and Pentecostal Glossolalia: Some Functional Similarities, in: R. Spittler (Hg.), Perspectives on the New Pentecostalism (Grand Rapids, Michigan 1976) 150-164.

[7] W. Hollenweger, Geist und Materie (Interkulturelle Theologie III) (München 1988) 314-315. H. Cox, Fire from Heaven, the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century (Massachussetts 1995) 93.

[8] K. Stendahl, Tongues: The New Testament Evidence, in: M.P. Hamilton (Hg.), The Charismatic Experience (Grand Rapids, Michigan 1975) 58.

[9] M. Dempster, The Church's Moral Witness. A Study of Glossolalia in Luke's Theology of Acts, in: Paraclete 23.1 (1989) 1-7. Nach Auffassung von H. Gunkel war die Zungenrede die «auffallendste und charakteristischste Wirkung des Geistes»; vgl. H. Gunkel, Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus (Göttingen 1909) 18; oder nach Ansicht von R. Pesch war sie das «Anfangswunder» des Wirkens des Heiligen Geistes; vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte, aaO. 108.

Die pfingstkirchliche Lehre von der Zungenrede als «Anfangsbeweis» der Geisttaufe wird unter Pfingstlern nicht allgemein vertreten. Kürzlich hat sie Kritik hervorgerufen, z.B. als unrechtmäßige Suche nach «Beweisen» des unvergleichlichen Wirkens des Heiligen Geistes; vgl. H.I. Lederle, Initial Evidence and the Charismatic Movement: An Ecumenical Appraisal, in: G.B. McGee (Hg.), Initial Evidence (Peabody, Massachussetts 1991) 131-141. Meine Reaktion auf diese Auffassung besteht darin, daß ich auf die Notwendigkeit einer Lehre von Zungenrede als Anfangs-«Zeichen» hingewiesen habe, wodurch sich der Schwerpunkt von den «Beweisen» auf eine sakramentale Begegnung verlagern würde: Zungenrede als Zeichen. C.M. Robeck stellt fest, daß der Gründer der Pfingstbewegung, William Seymour, Liebe und Heiligkeit über Zungenrede als Zeichen des Geistes stellt, vgl. C. M. Robeck, William Seymour and the «Bible Evidence», in: G.B. McGee (Hg.), Initial Evidence, aaO. 72-95.

[10] Vgl. J. Rohloff, Die Apostelgeschichte (Das Neue Testament V) (Göttingen 1981) 45.

[11] R. Spittler, Glossolalia, in: Dictionary of Pentecostal-Charismatic Movements, hrsg. von G. B. McGee u.a. (Grand Rapids, Michigan 1988) 441.

[12] An dieser Stelle möchte ich mich bei M. Volf für die Einsichten in die eschatologische Natur des Katholizismus bedanken; vgl. M. Volf, Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie (Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996; ersch. im August).

[13] E. Käsemann bemerkt, daß das Seufzen in Röm 8,26 «in irdischer Sprache nicht auszudrücken, unaussprechlich», nicht «wortlos» ist, eine paradoxe Äußerung, typisch für Reaktionen auf den eschatologischen Geist. Es macht mehr Sinn, wenn das Seufzen von beobachtbaren Phänomenen im Gottesdienst herrührt: E. Käsemann, An die Römer (Tübingen 1974) 232-233. Vgl. außerdem Käsemann, Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit, in: ders., Paulinische Perspektiven (Tübingen ^{2}1972) 211-236. Die paulinische Anspielung auf das Zungenreden bei Engeln (1Kor 13,1) ist möglicherweise eine andere Verbindung mit dem apokalyptischen Kontext des Zungenredens, vergleichbar mit dem pseudo-epigraphen Testament des Hiob, 48-50, in dem Hiobs Töchter in Engelszungen singen. Vgl. R. Spittler, Perspectives on the New Pentecostalism, aaO. 338.

[14] G. von Rad, Die Botschaft des Propheten (München 1967) 38ff.

[15] Die Bedeutung des apokalyptischen Denkens für die Theologie wird erkannt von Pannenberg, Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology, in: Harvard Theological Review (April 1984) 123-127. Der Unterschied zwischen einem prophetischen und einer apokalyptischen Orientierung wird jedoch von Martin Buber in Prophecy, Apocalyptic, and Historical Hour, in: N.N. Glatzer (Hg.), On The Bible. Eighteen Studies (New York 1982) 172-187, dargestellt.

[16] Unhaltbar ist R. Gundrys Auffassung, der Zungenrede in der Zeit des Neuen Testaments lediglich mit wunderlichen Verkündigungen in ungelernten fremden Sprachen assoziiert: R. Gundry, Ecstatic Utterances, in: Journal of Theological Studies 17 (1969) 299-307. Dieses Phänomen, bekannt als Xenoglossie, soll sich nach Ansicht zahlreicher Pfingstler auch in der modernen Zeit ereignet haben. Es ist jedoch bisher nicht wissenschaftlich nachgewiesen worden.

[17] Vgl. z.B. G. Schneider, Die Apostelgeschichte (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von A. Wickenhauser u.a., Bd V, 1. Teil) (Freiburg i.Br. 1980) 234f.

[18] Die Ansicht von I.N.S. Engelsen, Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech According to I Corinthians 12-14, Ph.D. Dissertation (Yale University 1970) 147f.

[19] Zum hermeneutischen Prinzip, das bei der Bedeutungsvermittlung zwischen kanonischen Zeugnissen von historisch verschiedenen Traditionen eine Rolle spielt, vgl. G.T. Sheppard, Canonization: Hearing the Voice of the Same God in Historically Dissimilar Traditions, in: Interpretation 36 (Januar 1982) 21-33.

[20] S. Tugwell, Speech-giving Spirit, A Dialogue with Tongues, in: S. Tugwell u.a. (Hg.), New Heaven and New Earth? An Encounter with Pentecostalism (Springfield, Illinois 1976) 136.

[21] Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/4 (Zürich 1947/70) 325-328.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

FRANK D. MACCHIA

1952 in Gary, Indiana, USA., geboren. Er ist zur Zeit Associate Professor für Theologie am Southeastern College of the Assemblies of God in Lakeland, Florida. Er promovierte an der Universität Basel in der Schweiz zum Doktor der Theologie und machte sein Magisterexamen am Union Theological Seminary in New York. Veröffentlichungen: Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Württemberg Pietism (London 1993); sowie weitere Artikel über die Blumhardts und über pfingstkirchliche Spiritualität und die Zungenrede. Anschrift: Southeastern College of the Assemblies of God, 1000 Longfellow Boulevard, Lakeland, Florida 33801-6099, USA.

Hermann Häring

Amt und Geist: eine katholische Antwort

Es geht in dieser Antwort auf F.D. Macchia um einen für das ökumenische Gespräch neuralgischen Punkt. Seit den siebziger Jahren erfuhren charismatische Gaben in der katholischen Kirche eine hohe Aufwertung[1]; auch Bischöfe und hohe Würdenträger haben sich dem charismatischen Aufbruch zugewandt. Zudem erlangen die Pfingstgemeinschaften im ökumenischen Konzert eine wachsende Bedeutung, von allen ernst zu nehmen, die an die Zukunft einer versöhnten Christenheit glauben[2]. Wie aber kann die katholische Kirche die Gaben des Geistes, der Glossolalie und der Prophetie, einordnen in ihre hierarchisch geordnete Organisation? Dürfen ihre Ämter über die Gaben des Geistes urteilen oder gebührt dem charismatischen Wort das letzte, geradezu sakramentale Wort? Ich will versuchen, in vier Schritten eine Antwort zu finden.

I. Begeisterung

Niemand kann leugnen, daß die Charismen aus natürlichen Vorbedingungen erwachsen. Sie entspringen einer intensiv erfahrenen Religiosität und sind in bestimmte Verhaltensmuster eingebettet. Zwar treffen wir sie auf allen Kontinenten an, aber es ist kein Zufall, daß die modernen Pfingst- und charismatischen Bewegungen nicht in Europa oder im Schoß der westlichen Kultur entstanden sind. Gewiß, zu allen Zeiten gab es ein enthusiastisches Christentum[3], aber die charismatischen Gaben fanden auch dort nur ein beschränktes Echo. Sie wurden in den Bereich mystischer Einzelerfahrungen abgedrängt und ziehen heute das Interesse von Psychologen und Soziologen, von Sprach- und Verhaltenswissenschaftlern auf sich. Charismatische Personen können, wie wir seit M. Weber wissen, Autoritäts- und Machtstrukturen aufbauen und stabilisieren; Charismen und eine kirchliche Ordnung sind also kein Widerspruch[4]. Wir kennen die Ekstase, das Seufzen und unartikulierte Rufen in extremen Situationen; dies kann also außerhalb eines christlichen Gottesdienstes oder religiöser Ereignisse geschehen. Auch anderswo können Menschen einander verstehen, auch wenn ihr Sprechen die Regeln der kodierten Laute und der Grammatik durchbricht. Und schließlich weiß die Linguistik uns viel zu erzählen über die massive performative und gemeinschaftsbildende Kraft des - artikulierten oder unartikulierten - Wortes, über das Wechselspiel von Wort und Antwort oder (wie es K. Rahner tat[5]) über die Polarität von (rituellem) Handeln und dem «sakramentalen» Wort. Zudem scheint die Liturgie, in der es immer um Gottes unaussprechliche Gegenwart geht, außerordentliche Äußerungen zu lieben und den Raum der rational geregelten Artikulation zu überschreiten. Stimmungen und Erlebnisse werden erzeugt, Erfahrung von ungeahnten Wirklichkeiten, Werten und Erwartungen wird intensiviert. Was hier passiert, überschreitet den Rahmen der rationalen Rede und reißt dadurch ungewohnte Saiten an.

Man muß kein Christ oder Theologe sein, um ein weiteres zu begreifen: Gerade Menschen, die in Endzeitstimmung sind, können sich in dieser ekstatischen Weise äußern. Für das Verständnis der frühen Gemeinden ist die Zeitfrage von entscheidender Bedeutung. Vom «Jubel» ist im Lukasevangelium (Lk 1,1) sowie in der Apostelgeschichte (Apg 2,46) die Rede. Man weiß, wie groß die Erwartungen geworden sind und wie sehr die Erfüllung schon erfahrbar wurde. Gemäß Lukas ruht der Geist auf Jesus (Lk 3,22; 4,18). Schließlich wird er über die ganze Gemeinde ausgegossen (Apg 2). Hoffnung hat sich hier und jetzt erfüllt. Wenn wir diese Konfrontation mit einer unerfüllten Gegenwart ernst nehmen, müssen die charismatischen Gaben ein ökumenisches Thema sein. Sie dürfen nicht in den Bereich einiger Sonderlinge abgedrängt oder einfach privatisiert werden, wie das lange Zeit geschehen ist.

Sind Glossolalie, Prophetie und andere Charismen also nicht Ausdruck einer spezifisch christlichen Wahrheit oder Haltung? Zunächst entdecke ich in ihnen keine spezifischen Aspekte, denn das Staunen vor dem Unermeßlichen und die betäubende Erfahrung seiner Gegenwart ist in vielen Religionen zu finden. Auch hier setzt, um mit einer guten theologischen Regel zu sprechen, die Natur die Gnade voraus. Paulus scheint das erkannt zu haben, denn nach ihm gewinnt das Zungenreden gerade für die Ungläubigen Bedeutung (1Kor 14,22). Ausgerechnet die Ungläubigen sollen niedersinken, weil «in Wahrheit Gott in euch ist» (1Kor 14,25). Das biblische und ein christlich theologisches Verständnis werden erst noch zu eruieren sein.

II. Gefährdete Praxis

Natürlich sind die Charismen vom Geist Gottes verliehene Gaben. Es kommt nur darauf an, daß das Außerordentliche dieser Phänomene den Sinn für Gottes messianische Zukunft schärft. Gegenüber aller «natürlichen» Interpretation ist in diese Konzeption jedoch ein Stachel eingebaut. Biblisch gesehen, kommt der Geist ja nicht einfach aus blauem Himmel; hier tanzen sich keine Derwische in Verzückung. Wenn die auf die Wiederkunft harrende Gemeinde das Brot «mit Frohlocken» bricht (Apg 2,36), dann kommt der Jubel aus der Hoffnung auf Gerechtigkeit und eine universale Versöhnung. Im Pfingstbericht engen die Zungen des Geistes den Kreis der Verstehenden gerade nicht ein, sondern babylonische Sprachverwirrung wird überwunden. Gottes Wort übersteigt die Grenzen menschlicher Sprache. Hier geschieht keine überwältigende Ekstase, sondern Unmögliches: Alle Völker finden zur ursprünglichen Einheit zurück. Natürlich weisen katholische Christen gerne darauf hin, daß da die Apostel selbst zu Prototypen des neuen Geistbesitzes werden. Allerdings entpuppt sich das Sprechwunder dann als ein Hörwunder, dessen Gelingen schließlich vom inneren Licht all jener abhängt, die glauben und sich taufen lassen; alle Menschen können dazugehören: «Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau» (3,28).

Aber zu Recht weist Macchia darauf hin, daß Paulus mit den Gaben des Geistes kritisch umgeht[6]. Zu ihrer Beurteilung stellt er strenge Regeln auf. Er wacht eifersüchtig und konkret über das Neue, das gekommen ist; mit den enthusiastischen Erfahrungen stehen harte Auseinandersetzungen ins Haus. So besteht er auf der Freiheit der Kinder Gottes, die im kritischen Dialog mit Israel gesichert werden muß (Gal 3-5). Wie Paulus nun die jüdische Lebenspraxis seiner Zeit mit dieser neuen Freiheit konfrontiert, konfrontiert er die jubelnd messianische Erwartung mit dem alltäglichen Gemeindeleben, in dem Unfreiheit, Zwiespalt, die sozialen und kulturellen Konflikte aufs neue entstehen. Paulus' Theologie ist an diesem Punkt sehr realistisch; denn in der scheinbar überbordenden Kraft sieht er auch Scheitern und geistliche Schwäche. Er sagt nicht wie Petrus: «Gottes Geist ist über uns ausgegossen, unsere Töchter weissagen und die Alten erzählen von ihren Träumen!», sondern: «Nur weil wir nicht wissen, was wir beten sollen, tritt der Geist für uns ein.» (Röm 8,26). Die alte, immer noch unvollendete Welt hat uns im Griff. Dieser Kosmos jubelt nicht, sondern er seufzt und muß auf die Offenbarung noch warten (Röm 8,19).

Das ist unbestreitbar der Zungenschlag der ersten Enttäuschung. Die Geduldsprobe nach den Auferstehungserfahrungen schafft einen nüchternen, kritischen Ton. So wie in anderem Zusammenhang das Lukasevangelium zur Geduld bis zur Ernte aufruft (Lk 8,15) und wie der Zweite Petrusbrief darauf hinweist, daß für den Herrn tausend Jahre wie ein Tag sind (2Petr 3,8), so erscheint der Geist jetzt nicht mehr als revolutionär vorwärts treibende, sondern als mahnende, unserer Schwäche beistehende Kraft. Die apokalyptischen Wehen sind nicht ausgestanden (Mt 6,13). Der ekstatische Schrei enthüllt sich als begriffsloses Stammeln. Gemäß E. Käsemann[7] trägt dieser Schrei die ganze Last des Kosmos, der (mit uns) seufzt. Er trägt die Last der Menschheit, die noch nicht einmal weiß, welcher Art die ihr zugesagte Freiheit ist.

Damit konfrontiert uns Paulus mit einer paradoxen Situation von Verstehen und Un-

verständnis. Offensichtlich kennen wir uns selbst nicht gut genug, um unser Schreien interpretieren zu können. Deshalb verlangt er, der gegenüber den Enthusiasten die Unwissenheit unseres Gebets betont, daß jedes Zungenreden verstehbar, zum kommunikativen Element des Gottesdienstes wird. Gibt es aber ein Verstehen des Unwissens, eine Kommunikation im Unsagbaren und eine Aktualität dessen, das nicht ausgesprochen werden kann? Mit welchem Recht unterwirft Paulus das Reden in Zungen und «Seufzen» einem weiteren Kriterium?

Die Situation zwingt ihn dazu. Die Gaben des Geistes haben in Korinth zu Unfrieden und zu Spaltung geführt; Enthusiasmus sprengt die Einheit, schafft apokalyptisches Chaos. Deshalb gilt: Bevor wir uns dem Heil nahe wähnen, sollten wir uns unserer Situation bewußt werden, sonst führt aller Enthusiasmus ins Unglück. Diese biblisch inspirierte Erkenntnis ist von unmittelbarer Aktualität.

III. Wohl der Gemeinschaft

Für die Enttäuschung tragen nicht die Enthusiasten die Schuld; vielleicht sind sie nur weltfremd und naiv. Genau besehen wäre Enttäuschung schon aus der Lebensgeschichte Jesu zu lernen. Schon er hat in entscheidenden Augenblicken jene profane Brechung der Enttäuschung, des Verstummens, ja der Gottesferne (Mk 15,14) ertragen. Der Gerechte, der ganz auf seiten der Gottlosen stand, war schließlich am Kreuz verflucht (Gal 3,13).

Paulus zieht daraus die Konsequenzen und warnt vor einem Enthusiasmus, der tödlich wirkt, weil er sich - unrealistisch und unsolidarisch - über die Schwachen und Geschundenen hinwegsetzt[8]. Er reagiert auf eine spezifisch christliche Weise, indem er die Geistesgaben radikal relativiert. Er nimmt ihnen ihre sakramentale Selbstverständlichkeit und unterwirft sie einem sehr menschlichen Maßstab.

Für Paulus lautet dieser Maßstab Gemeinschaft[9]; deshalb ordnet er der Glossolalie die Übersetzung zu. Gabe der Interpretation ist, wie Macchia am Beginn seines Artikels gut zeigt, zu verstehen als eine Art Test oder Korrektur. Denn nur als Weg zur Kommunikation kann der unverstandene Ruf als Gabe des Geistes wirken. In 1 Kor 13 wird dieses Kriterium noch grundsätzlicher als «Liebe» umschrieben. Das Hohelied ist deshalb nicht als romantischer Hymnus zu begreifen. Unnachgiebig und nüchtern fordert Paulus mit ihm eine Solidarität, die allein dem Enthusiasmus des Geistes christliche Legitimität verleiht. Wie also und unter welchen Bedingungen können sie in der katholischen Kirche ihren Raum erhalten und mit dem Lehranspruch des Amtes in Einklang kommen?

IV. Wege der Konfliktlösung: Amt und Geist

Wir greifen noch einmal auf das Kirchenkonzept des Lukas zurück. Dort befindet sich die Kirche, unter Leitung der Apostel, im großen pneumatischen Aufbruch; es ist keine Frage, daß das Amtsverständnis der katholischen Kirche deutlich von dieser Konzeption geleitet ist. Die Apostel und Bischöfe als deren Nachfolger verstehen sich als die authentischen Träger des Geistes. Leider entwickeln schon die Kirchenväter für ihre Amtsvollmacht eine einseitige christologische Begründung[10]. Das hat zu schwerwiegenden Verengungen geführt, doch führt uns diese Problematik hier nicht weiter. Die Frage lautet: Wie kann die katholische Kirche die charismatischen Gaben in ihre hierarchisch gegliederte Organisation einordnen?

Es wurde schon angedeutet: Auch viele katholische Amtsträger finden es gut, daß charismatische Begeisterung wieder Raum gewinnt, und sei es als Protest gegen die Intellektualisierung und Geistvergessenheit vieler christlicher Gottesdienste, zumal im Umkreis der westlichen Kultur[11]. In der liturgischen Alltagspraxis haben viele verlernt, daß Gott Geheimnis und das Heilige unaussprechlich ist. Wir haben vergessen, daß uns diese Welt mit ihrem schreienden Unrecht an die Grenze rationaler Mitteilung bringt, daß bisweilen nur noch Tränen, Schreie oder Drohungen angemessen sind. So wurde die Gabe des Geistes den Gläubigen auch nie völlig abgesprochen, und in den großen Aufbrüchen der vergangenen Jahrzehnte nahmen katholische

Christen dieses Recht kraft ihrer Taufe immer wieder in Anspruch.

Natürlich bleiben tiefgreifende Unterschiede. Dazu gehört die Selbstverständlichkeit, mit der sich pfingstliche Gemeinschaften - vom Zungenreden bis zur Geisttaufe - der Eigendynamik charismatischer Ereignisse anvertrauen. Nicht der Charismatiker, sondern dessen Kritiker trägt die Last des Beweises. Für die katholische Kirche dagegen gilt der Vertrauensvorschuß nicht dem außerordentlichen Geisterweis, der die Beweislast trägt, sondern der apostolischen Kontinuität, d.h. der Bewahrung des Glaubens in seiner durch Jahrhunderte bewährten Form.

An sich ist gegen beide Konzepte nichts einzuwenden. Wie aber steht es in Zeiten der Krise und der Enttäuschung? Erinnern wir uns an Paulus. Charismatische Gaben garantieren an sich noch nicht die Wahrheit, sondern müssen dem Kriterium der Liebe standhalten. Nun kann dieses Kriterium viele Konflikte lösen. Dennoch liegt dieses Wohl einer Gemeinschaft nicht immer deutlich zutage. Müssen für diese Fälle nicht weiter Möglichkeiten gefunden werden? Die Schrift bietet drei Wege der Konfliktlösung an.

Der erste, der königliche Weg ist die Auseinandersetzung und das Argument. Paulus und spätere Generationen haben für ihre Überzeugungen immer wieder geworben und argumentiert. Die großen Kirchenspaltungen entstanden, sobald die Kraft dazu erlahmte. So gesehen kann die charismatische Vitalität einer Gemeinde als unverzichtbar betrachtet werden; denn sie wirkt als Einübung in das offene Wort (2Kor 3,12). Aber auch dies bietet keine Gewähr für eine Lösung des Konflikts.

Der zweite Weg ist die Gabe der Unterscheidung; auch sie gehört zum klassischen Kanon der Charismen (1 Kor 12,10; 1 Thess 5,12). Sie kann als Gabe der Gaben verstanden werden, denn sie gibt an, wes Geistes Kind ein Verhalten oder eine Äußerung ist. Diese Gabe ist von unüberschätzbarer Bedeutung, weil sie das entscheidende Problem offen thematisiert[12]. Aber auch sie bietet keine Garantie für die Lösung des Konflikts.

Bleibt nur noch der dritte Weg, der in Mt 18,15-20 in klassischer Weise beschrieben ist. Letztlich ist es Sache der Gemeinde, die Geister zu unterscheiden: «Was ihr auf Erden bindet, das wird im Himmel gebunden sein» (Mt 18,18). In diesem Rahmen hat die Binde- und Lösegewalt von Bischöfen und dem Papst (Mt 16,18) ihr Recht.

Aber die Wirklichkeit der Institutionen ist komplizierter[13]. Immer ist mit dem ersten Weg zu beginnen, und er muß immer offen bleiben. Wer ihn abschneidet, setzt sich ins Unrecht. Auch der zweite Weg ist von allen zu sehen. Er sucht nach der geistlichen Tiefe und spürt die Grenzen, die Vorentscheidungen und geheimen Interessen unseres Argumentierens auf[14]. Der dritte Weg schließlich ist der Weg der großen Ausnahmefälle und nur dann zu beschreiten. Vor allem aber wird kein Amt funktionieren, wenn es sich nicht seinerseits dem Argument und der Unterscheidung der Geister stellt[15]. Mag es auch in besonderer Weise diese Gabe für sich reklamieren, so darf es doch nie der Illusion des Alleinbesitzes erliegen.

Die Antwort ist aus innerkirchlich vergleichender Perspektive geschrieben. So kam der eigentlich kritische Punkt nicht zur Sprache[16]. Paulus fragt sehr nüchtern, ob die Geistesgaben der Gemeinschaft nützen. Dies schließt die Frage ein, ob und wie heute die Geistesgaben auf eine messianische Zukunft ausgerichtet sind. Nährt sich die charismatische Spiritualität von beliebigen Themen oder vom großen charismatischen Wort, das für die Zukunft kulturelle, soziale und Geschlechtsunterschiede ausschließt? Nur wenn letzteres der Fall ist, erübrigt sich jede weitere Diskussion. Charismatisches Reden ist nur dann aktuell, wenn es zum Suchen, zum Begreifen und zur Artikulation einer erlösteren Zukunft verhilft. Dann allerdings hat es auch in der katholischen Kirche zu gelten als - wie es vor über zwanzig Jahren E. Käsemann schon nannte - gottesdienstlicher Schrei nach Freiheit.

[1] Zur katholischen Rezeption im deutschsprachigen Raum: H. Mühlen, Einübung in die christliche Grunderfahrung, 2 Bde. (Mainz 1976/1982).

[2] K. McDonnell, Presence, Power, Praise, 3 Bde. (Collegeville [Minn.] 1980); J.R. William, The Era of the Spirit (Plainfield 1971); ders., The Pentecostal Reality

(Plainfield 1972); P. Hocken, Charismatic Movement, in: Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, 1988, 130-160.; ders.: The Pentecostal-Charismatic Movement as Revival and Renewal, in: Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies, 1983, Nr. 3, 31-47.

[3] Noch immer lesenswert ist: R.A. Knox, Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion (Oxford 1950); W.J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Wuppertal 1969).

[4] M. Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen [3]1968) 478-488.

[5] K. Rahner, Priester und Dichter, in: ders., Schriften zur Theologie III (Einsiedeln/Zürich 1964) 349-375.

[6] U. Brockhaus, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen (Wuppertal 1972).

[7] E. Käsemann, Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit, in: ders., Paulinische Perspektiven (Tübingen [2]1972) 211-236; ders., An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament 8a) (Tübingen 1973) 219-234.

[8] Zu den theologischen Zusammenhängen der paulinischen Charismenlehre: E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1969) 109-134.

[9] Eine für die katholische Theologie wichtige systematisch-ekklesiologische Verarbeitung findet sich bei H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 215-230.

[10] H. Häring, Der Geist als Legitimationsinstanz des Amtes, in: CONCILIUM 16 (1980) 534-539.

[11] K. Suenens, Hoffen im Geist. Ein neues Pfingsten der Kirche (Salzburg 1974).

[12] J.D.G. Dunn, Discernment of Spirits - A neglected Gift, in: W. Harrington (Hg.), The Witness of the Spirit (Manchester 1979) 79-96.

[13] T. Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution (Gütersloh 1985).

[14] G. Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (Freiburg i.Br. 1969).

[15] K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche (Freiburg i.Br. 1958).

[16] J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie (München 1975) 318-326.

HERMANN HÄRING

geboren 1937; Theologiestudium in München und Tübingen; 1969-1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Veröffentlichungen: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule (Freiburg i.Br. 1972); Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (Habilitation, 1979); Zum Problem des Bösen in der Theologie (Darmstadt 1985); Wörterbuch des Christentums (Zürich 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.

Michael Welker

Wort und Geist - Geist und Wort: eine protestantische Antwort

«Darum ist es [das Wort Gottes] ein Wort der Kraft und der Gnade: wenn es die Ohren trifft, gibt es inwendig den Geist ein ... Das Wort, sag ich, und das Wort allein ist Gefährt der Gnade Gottes ... Der Satz steht fest, daß der Geist durch die Predigt vom Glauben [ex auditu fidei] empfangen werde.» [1]

Diese Aussagen Luthers im Blick auf Gal 3,2f sind exemplarisch für eine «typisch protestantische» Vorordnung des Wortes vor den Geist. Gegen diese Vorordnung ist - bis hin zu Frank D. Macchias Beitrag - immer wieder eingewandt worden: Sie nimmt die Armut und Ohnmacht des Wortes nicht ernst. Die Vorordnung des Wortes vor den Geist sieht einfach nicht das Unvermögen des Wortes, dem Reichtum und dem Geheimnis der Gottheit zu entsprechen. Die Vorordnung des Wortes vor den Geist wird aber auch nicht der Kraft des Geistes gerecht. Befähigt doch erst der Geist die Menschen dazu, von Gott und zu Gott zu sprechen. Dort, wo das Wort versagt, vertritt der Geist vor Gott die Menschen, die nicht wissen, wie sie die Gottheit anrufen sollen und worum sie um ihrer Ret-

tung willen bitten sollen, mit «unaussprechlichem Seufzen» (Röm 8,26). Sind diese Einwände nicht einfach schlagend?

I. Das ohnmächtige menschliche Wort - und die Kraft des Geistes

In vielfacher Weise muß der Geist Gottes tatsächlich immer wieder «unserer Schwachheit aufhelfen». Ohne den Geist gewinnen Menschen keine religiöse Einsicht und Weitsicht. Ohne den Geist Gottes gewinnen sie keine Kraft des Glaubens und keine Sprache des Glaubens. Die Menschen bleiben unsicher, wie sie Gott richtig anrufen sollen. Können sie Gott und die von Gott beabsichtigte Wirklichkeit überhaupt erkennen? Der Geist befreit aus dieser Ungewißheit. Der Geist überwindet unsere Unsicherheit, ob wir von Gott und Gottes Schöpfung überhaupt angemessen sprechen können. Der Geist durchdringt das «unzulängliche Licht», in dem Gott wohnt. Der Geist ergründet die «Tiefen der Gottheit». Von der Erkenntnis Gottes aus können wir Menschen dann unsere Wirklichkeit in ihrer wahren Bestimmung wahrnehmen und andere an dieser Wahrnehmung teilnehmen lassen. Allerdings ist der Geist nicht eine ganz einfache Orientierungskraft, kein simpler Wegweiser, nach dem immer wieder gesucht wird. Der Heilige Geist gibt nämlich viele Gaben, die in ihrem Zusammenwirken zu Zeugnis, Verkündigung, Bekenntnis, gottesdienstlicher Feier und Spiritualität befähigen. Er gibt viele Gaben, die wir nicht nur zum geistlichen Leben, sondern auch zum Aufbau eines lebensförderlichen Ethos, zu seiner Pflege und zum «Gottesdienst im Alltag der Welt» brauchen.

Der Geist muß uns nicht nur von den Unsicherheiten in unserer religiösen Orientierung befreien. Er muß uns auch aus falscher oder trügerischer religiöser, weltanschaulicher und moralischer Sicherheit herausreißen. Die Einseitigkeiten und Verzerrungen unserer Wahrnehmung Gottes und unserer Rede von Gott und zu Gott werden durch die «Ausgießung des Geistes» in Frage gestellt und überwunden. Um unserer Unsicherheit und um unserer falschen Sicherheit willen müssen jeweils andere Gaben des Geistes unsere eigene Begabung korrigieren und ergänzen. Um der schöpferischen Stärkung und um der schöpferischen Kritik unserer Gotteserkenntnis und Glaubenspraxis willen wird der Geist «ausgegossen». Das heißt: «Von allen Seiten» werden wir durch das Wirken des Geistes erbaut und herausgefordert.

«Männer und Frauen, Alte und Junge, Knechte und Mägde» geben ihrer jeweiligen Gotteserkenntnis prophetisch Ausdruck, wenn der Geist ausgegossen wird, sagt der Prophet Joel (Joel 3,1ff). Menschen verschiedener Sprachen, Herkunft und kultureller Hintergründe verstehen gemeinsam die Rede von den «großen Taten Gottes», heißt es im Pfingstbericht (Apg 2,1ff). Entsprechend vielgestaltig und vielgliedrig, reich an Kontrasten und fruchtbaren Differenzen ist der vom Geist erbaute «Leib Christi». Wenn Paulus die «Einheit in Christus» und die «Einheit des Geistes» beschwört, hat er nie eine abstrakte und homogene Einheit und Gleichheit vor Augen, sondern die schöpferische und lebendige differenzierte Einheit des Leibes mit den verschiedenen Gliedern (vgl. 1Kor 12).

Die Ausgießung des Geistes ist ein Geschehen, das aller Eintönigkeit, aller Einseitigkeit, allen menschlichen Monopolansprüchen, allen einfachen menschlichen Hierarchiebildungen und allen Selbstabschließungen entgegenwirkt. Die Ausgießung des Geistes, die der Schwachheit der Menschen von allen Seiten her aufhilft, die aber auch falsche Selbstsicherheit und falsche religiöse Sicherheiten aufbricht, macht die Ohnmacht des menschlichen Wortes unübersehbar deutlich. Frank D. Macchia hat ganz recht: Hier ist mehr als nur kognitives Verstehen. Hier ereignen sich auch Vorgänge und Einsichten, die Menschen nicht in Worte zu fassen vermögen. «Tyrannei der Worte» und «Ohnmacht der Worte» werden gleichermaßen überwunden. Nicht nur Denken, Hören und Sprechen - alle menschlichen Sinne und Vermögen werden vom Geist in Anspruch genommen. Keine einzelne Gabe des Geistes darf ein Monopol oder eine einseitige Überlegenheit für sich reklamieren.

Durch das Wirken des Geistes - wenn der Geist denn wirken darf und nicht massiv behindert, wenn er nicht «verscheucht» (Weish 1,5), «ausgelöscht» (1Thess 5,19) oder «be-

trübt» (Eph 4,30) wird - erfolgt eine reiche Erbauung der Gemeinde. In ihr kommen dem menschlichen Wort wohl großes Gewicht und große Bedeutung zu. Doch von einer Vorordnung dieses Wortes vor den Geist, von einer Überordnung kann gar keine Rede sein.

Nun hat Luther in seiner entschiedenen Vorordnung des Wortes vor den Geist allerdings nicht das bald ohnmächtige, bald selbstmächtige und eigenmächtige menschliche Wort, sondern Gottes Wort vor Augen. Sobald dies klar gesehen ist, muß die Frage der Vor- und Überordnung neu gestellt werden.

II. Das schöpferische Wort Gottes - und der Zeugnisdienst des Geistes

- «Jesus Christus ist das eine Wort Gottes...» hat die Barmer Theologische Erklärung in eine durch und durch korrumpierte Gesellschaft und Kirche hinein bekannt.
- Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes, an dem wir unsere Traditionen, Normen und Überzeugungen immer neu zu messen haben. Damit hatte die Reformation eine theologische Auseinandersetzung ausgelöst, die für viele erst durch das Zweite Vatikanische Konzil im Prinzip beigelegt wurde.
- «Gesetz und Evangelium» sind die beiden Gestalten des Wortes Gottes. Bis heute wird in der Systematischen Theologie über die rechte Unterscheidung und Zuordnung dieser beiden «Gestalten» nachgedacht und gerätselt.
- Das Wort Gottes begegnet in dreifacher Gestalt: als Offenbarung, Schrift und Verkündigung. Wie ist diese Differenzierung mit der Unterscheidung von «Gesetz und Evangelium» zu vermitteln? Wie hängen beide Differenzierungen mit der christologischen Bestimmung des Wortes Gottes zusammen?

Es ist nicht riskant, zu behaupten, daß wir bis heute große Schwierigkeiten haben, die verschiedenen Grundaussagen und Formeln der Hochtheologien über «das Wort Gottes» seit der Reformation in konsistente Zusammenhänge bringen. Können wir aber keine Klarheit im Verständnis von «Gottes Wort» gewinnen, so ist es kaum verwunderlich, wenn «das Wort» immer wieder nur in der kleinen Portionierung der menschlichen Aneignung und Aneignungsversuche des Wortes Gottes gefaßt wird. Das schöpferische Wort Gottes, das «ergehende» Wort, das Menschen zum Heil oder zum Unheil «überkommen» kann, das Wort, von dem Geschöpfe leben, der «unvergängliche Samen», die «Quelle aller Weisheit», das «Schwert des Geistes» bleibt dann numinos.

Eine erfolgreiche, doch trügerische theologische Vereinfachung hat das Verständnis von Gottes Wort in unseren Kulturen erheblich erschwert. Diese machtvolle, aber trügerische Vereinfachung besagt, daß Gottes Wort immer in «der Anrede» begegne. Das Wort Gottes begegne wesentlich in «der Anrede», in einer Dialogsituation, im Verhältnis von «Ich und Du», in Form einer «Begegnung». Damit ist ein durchaus wichtiger, aber eben doch nur ein Aspekt und eine Form des Wortes Gottes und seines Wirkens unter anderen wichtigen Formen und Aspekten absolut gesetzt worden.

Mit dieser dialogischen Form ist verkannt und verstellt worden, daß das Wort Gottes nicht nur in einer direkt vernommenen Verkündigung wirksam ist, sondern daß es uns auch «von allen Seiten» umgibt. Das «Bleiben» des Wortes Gottes in seinen vielen Ausprägungen wurde so schwer begreiflich und leicht verdrängt. Es wurde verkannt, daß das Wort Gottes uns auch da trägt, herausfordert, in Frage stellt, wo wir es gar nicht direkt wahrnehmen wollen oder wahrnehmen können. Es wurde verkannt, daß das Wort Gottes nicht nur dramatisch, wie «ein fahrender Platzregen» (Luther), über uns kommen kann, sondern daß es auch latent, in der Stille und in sanfter «emergenter» Überzeugung wirkt. Es wurde verkannt, daß das Wort Gottes auch im beharrlichen Wirken im uns je Verborgenen lebendig ist.

«Wohl dem, der Freude hat am Gesetz, an der Weisung Gottes, der über Gottes Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht!», sagt Psalm 1. «Maria aber behielt alle diese Worte (Worte der Hirten, Worte des Engels, Worte Gottes) und bewegte sie in ihrem Herzen», heißt es in Lk 2. Gewiß denken nur sehr wenige Menschen in unseren westlichen Kulturen Tag und Nacht über das Gesetz Gottes nach, wie es im Alten Testament niedergeschrieben ist.

Vermutlich haben die meisten Menschen große Schwierigkeiten, eine klare Vorstellung davon zu gewinnen, was es heißt, «Gottes Wort im Herzen zu bewegen». Doch zugleich sind unsere Kultur, unser Ethos, unsere Moralen, unsere Lebensformen bis hin zu den Wochen- und Jahresrhythmen zutiefst von Gottes Wort durchzogen und geprägt. Wir mögen dies wollen und wertschätzen oder nicht. Wir mögen das karikieren, pervertieren, verdrängen, beklagen oder sogar bekämpfen. Wir mögen mit großem Recht auf zahllose Verformungen, mißbräuchliche Aneignungen und auf gute und schlechte Säkularisierungen hinweisen. Die Wirkkräfte und Spuren von Gottes Wort und seinen menschlichen Aneignungen sind unabweisbar in die Tiefenschichten unserer Kultur, unserer Bildung, in unsere Normen und unsere kleinen und großen Visionen eingegangen - im guten wie im schlechten. Das aber heißt, daß das lebendige und bleibende Wort Gottes an unseren Lebensformen und Normen wirkt und arbeitet. Es ist als eine dynamische Kraft wirksam in den Tiefenschichten unserer Gesellschaften und unserer Gemüter.

Werden wir uns dieser Kraft und Macht des Wortes Gottes bewußt, dieses Wortes der Wahrheit, dieses Wortes, das in Ewigkeit bleibt, dieses Wortes, das uns trägt und überkommt, so wird es unmöglich, die «Macht des Geistes» gegen die «Ohnmacht des Wortes» auszuspielen. Es wird fragwürdig, das Wunderbare und Geheimnisvolle, das - mit Frank Macchia gesprochen - «Dramatische» nur dem Geist und seinem Wirken zuzuschreiben. Das Wort Gottes, das Menschen erbaut, tröstet, aufrichtet, belebt, erfreut, stärkt, befreit, hoffen läßt, das ihnen Orientierung und Gewißheit gibt, das Wort Gottes, das sie aber auch in Frage stellt, erschreckt, bindet, bedrängt, mahnt, richtet - dieses Wort scheint nun in seiner Macht, in seiner wunderbaren Kraft, in seiner Geheimnisfülle und in seiner Dramatik geradezu mit dem Geist Gottes verwechselbar zu werden. Wie können wir die direkte Gegenwart Christi bei einem Drittel der gegenwärtig lebenden Menschheit und seine indirekte Gegenwart weit darüber hinaus, wie können wir das Wirken der biblischen Überlieferungen in einer Jahrtausende übergreifenden Kulturgeschichte, wie können wir die Kraft der täglichen und wöchentlichen direkten Verkündigung in Millionen von Gemeinden auf dieser Erde und die vielen indirekten Ausstrahlungskräfte dieses Geschehens gegen das Wirken des Geistes ausspielen?[2] Wie können wir die sicher vieldeutige, aber ebenso gewiß atemberaubende und überwältigende Kraft des indirekten Wirkens des «Wortes Gottes» in den verschiedensten menschlichen Aneignungen geringschätzen?

Haben wir uns diese Dimensionen des Wortes Gottes - über seine jeweils anredende «dialogische» Vergegenwärtigung hinaus - auch nur von fern deutlich gemacht, so wird verständlich, warum die biblischen Überlieferungen den Geist als eigentümlich «selbstlose» Kraft dem Wort zu- und nachordnen können. Einerseits können und müssen wir von einer wechselseitigen Durchdringung, von einer Perichorese von Geist und Wort, Wort und Geist sprechen. Andererseits gibt der Geist nicht von sich selbst Zeugnis, sondern von Jesus Christus. Der Geist führt immer wieder zu Gottes Wort hin. Der Geist läßt Gottes Wort immer erneut zu den Geschöpfen kommen. Der Geist verbindet die Menschen mit Christus, dem «einen Wort Gottes». Der Geist verbindet, erleuchtet und klärt die vielfältigen Zeugnisse der Schrift so, daß sie die Menschen auf Gott und die von Gott beabsichtigte Wirklichkeit hinweisen.

Ohne das Geistwirken erstarrt Gottes Wort im Gebrauch der Geschöpfe. Es wird starr, unlebendig und als Gottes Wort unkenntlich. Es wird mißbrauchbar und mit dem menschlichen Wort verwechselbar. Aber ohne das Wort ist das Wirken des Geistes von allen möglichen numinosen Macht- und Krafterweisen nicht zu unterscheiden. Es ist das Wort, das den Heiligen Geist von allen möglichen Geistern, Gespenstern und Dämonen trennt. Dieses Wort ist «ein Gefährt der Gnade Gottes», weil es den Geschöpfen das Wirken des Geistes allererst deutlich macht. Das Wort bringt den Menschen die schöpferische und neuschöpferische Kraft Gottes so nahe, daß Menschen diese Kraft annehmen und wertschätzen können. Ohne den Geist wären die Menschen ihrer Ohnmacht und ihrer falschen Selbstsicherheit ausgeliefert. Sie würden Gottes

Wort nicht als schöpferisches Machtwort erkennen, das an ihnen und durch sie wirken will. Ohne das Wort aber wären die Menschen der Übermacht des göttlichen Wirkens und den nicht-göttlichen Kräften ohne Erkenntnisfähigkeit und Unterscheidungskunst ausgeliefert. Nur in perichoretischer Verbindung mit dem Wort erweist sich der Geist Gottes als Geist der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens.

III. Das nicht zu verschmähende Linsengericht der Zungenrede

Erkennen wir die perichoretische Einheit von Wort und Geist, Geist und Wort samt ihren schöpferischen Wechselverhältnissen, so gewinnen wir eine klare Perspektive auf die Zungenrede und die deutliche Haltung der biblischen Überlieferungen ihr gegenüber. Der einzige zentrale Punkt in Frank D. Macchias Beitrag, den ich nicht wirklich nachvollziehen konnte, war seine wiederholte Behauptung, Paulus und Lukas stünden in einer Spannung im Blick auf die Zungenrede. Ich kann ihm darin nicht zustimmen. Versuchen wir, die biblischen Texte ohne eine ablehnende Voreingenommenheit gegenüber der Zungenrede, aber auch ohne eine «Preferential Option for Tongues» zu lesen, so ergibt sich vielmehr ein erstaunlich klares Bild.

Nicht nur Paulus ordnet die Zungenrede den prophetischen Gaben und anderen Gaben des Geistes ganz klar und unzweideutig unter und nach[3]. Auch die Apostelgeschichte unterscheidet die der Interpretation bedürftige Glossolalie deutlich von dem, was im Pfingstereignis geschieht. Das Wunder der pfingstlichen Geistausgießung liegt nicht in einer Glossolalie, die auf die weitere Gabe der Deutung und Interpretation angewiesen wäre. Das Wunder der pfingstlichen Geistausgießung liegt in einem unwahrscheinlichen gemeinsamen Verstehen inmitten sprachlicher, kultureller und sozialer Verschiedenheit. Nicht unverständliches und der Deutung bedürftiges «Zungenreden», sondern ganz unwahrscheinliches, wunderbares universales Verstehen und Verständlichkeit ist die Pointe des Pfingstereignisses und der Geistausgießung. Ohne die verschiedenen Sprachen, ohne die verschiedenen kulturellen Zugehörigkeiten und geschichtlichen Prägungen aufzuheben, wird eine differenzierte universale Gemeinschaft geschaffen bzw. offenbar. Wo keine natürlichen Voraussetzungen für gelingende Verständigung vorliegen, können doch die durch den Geist zusammengebrachten bzw. vom Geist ergriffenen oder von der Geistausgießung betroffenen Menschen gemeinsam die Rede von «Gottes großen Taten» vernehmen[4].

Eine Xenoglossie, ein Sprechen in fremden Sprachen, nicht eine in sich unverständliche und deutungsbedürftige Glossolalie wird von der Pfingstgeschichte beschrieben. Die gelegentlich geäußerte Vermutung, daß Lukas eine Glossolalie in Xenoglossie umgedeutet habe, wird weder von diesem Text noch von den anderen Reden von der Geistausgießung in der Apostelgeschichte gestützt[5]. Auch die anderen Texte der Apostelgeschichte, die von Geistausgießung sprechen (z.B. Apg 4,31; 8,15ff; 10,44ff; 11,15ff; 15,8; 19,2ff), spezifizieren entweder die Folgen der Geistausgießung gar nicht näher, oder sie heben die damit verbundene Verkündigung hervor. In den beiden einzigen Fällen, in denen die Glossolalie als Folge der Geistausgießung ausdrücklich genannt wird, wird zugleich betont, daß diese mit einem von außen wahrnehmbaren Gotteslob und mit prophetischer Rede einhergeht (Apg 10,46 bzw. 19,6). Auf dieser Basis erscheint es nicht ratsam, eine prinzipielle Differenz zwischen Paulus und Lukas zu konstruieren[6].

Die enge Verbindung von Wort und Geist, Geist und Wort bringt Christinnen und Christen in intime und zugleich dramatische und kraftvolle Nähe zu Gott. Menschen werden durch Wort und Geist zu Kindern und Erben Gottes. Sie gewinnen die Kraft, Gott und Gottes Intentionen mit der Schöpfung zu verstehen und mit Gott in lebendige und klare Beziehung zu treten. Gegenüber der engen Verbindung von Geist und Wort, Wort und Geist, die den Christinnen und Christen geoffenbart und geschenkt worden ist und die wir immer besser zu verstehen und zu schätzen suchen sollten, ist die Zungenrede wohl nur ein «Linsengericht». Sie wird mit Recht von den biblischen Überlieferungen, die diese Gabe des Geistes hervorheben und

bedenken, den anderen Gaben des Geistes bzw. der klaren prophetischen Rede nachgeordnet[7].

Fassen wir aber diese Nachordnung einmal gelassen ins Auge, gehen wir über die Versuche hinaus, die Glossolalie zum Zentrum eines Konflikts «Geist contra Wort» oder «Wort contra Geist» zu machen, so verwundert es, daß viele christliche Kirchen auf dieser Erde sich mit dieser Gabe des Geistes nicht anfreunden konnten. Verständlich wird, daß diese relativ «wortferne» Gabe des Geistes von manchen Kirchen der «geistfernen» monologischen Wortverkündigung anderer Kirchen geradezu polemisch entgegengesetzt wurde. Verständlich werden die Versuche, durch eine Konzentration auf die Zungenrede die Vielfalt, Lebendigkeit und provokative Kraft der Gaben des Geistes in das gottesdienstliche Leben einzuholen. Verständlich wird, daß gerade mit der Glossolalie Armut und Reichtum des vom Geist ergriffenen Menschen sinnenfällig deutlich gemacht werden können. Zumindest von ferne erkennbar werden alternative Formen und Verständnisse von Kirche, von gottesdienstlichem Leben, alternative Verständnisse des Menschen und der Existenz im Glauben, die sich in der Konzentration auf diese Gabe des Geistes ausdrücken.

Befreien wir uns von der falschen, ja fatalen Entgegensetzung «Geist gegen Wort», «Wort gegen Geist», zu der die «Überordnungsdebatten» in der Regel führen, so können wir uns gelassen auf die unterschiedlichen Gewichtungen im Verhältnis von Wort und Geist, Geist und Wort einlassen. Diese unterschiedlichen Gewichtungen in den verschiedenen Kirchen führen tatsächlich zu sehr verschiedenen theologischen, liturgischen, spirituellen und lebenspraktischen Formen. Haben diese Gewichtungen und die Denk- und Lebensformen, die sie hervorbringen, einen Anhalt in den biblischen Überlieferungen, so können sie füreinander nur förderlich sein. Die Differenzen der Kirchen, Theologien und Frömmigkeitsstile sind dann nicht mehr Konfliktstoff und Anlaß zu wechselseitigen Angrenzungen, sondern Quellen zu schöpferischer wechselseitiger Herausforderung und Befruchtung.

Was aber Luthers oben zitierte klare Vorordnung des Wortes vor den Geist anlangt, so ist seiner sehr steilen Wendung «Das Wort, sag ich, und das Wort allein ist Gefährt der Gnade Gottes» in Luthers eigener Redeweise entgegenzuhalten:

«Nein, Gesell, wo du mir das Wort als Wirkwort hinstellst, da mußt du mir auch den Geist hinstellen!» Trotz aller notorischen Bereitschaft zu Konflikt und Polemik hätte der große Streiter in diesem Fall wohl nur «Amen» gesagt.

[1] M. Luther, Kleiner Galaterkommentar, 1519 (D. Martin Luthers Werke. Krit. Gesamtausgabe, hg. v. H. Böhlau, Bd. II., Weimar 1884) 509.

[2] S. dazu J. Moltmanns Überlegungen zum Verhältnis von Kirche als Gemeinschaft der «Anrufung des Geistes» und Kirche als «creatura verbi», in: ders., Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie (München 1991) 243ff.

[3] Vgl. Th.W. Gillespie, The First Theologians. A Study in Early Chrstian Prophecy (Grand Rapids 1994) 129ff.

[4] Dazu ausführlich: M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes (Neukirchen-Vluyn [2]1993).

[5] Zu tieferen Dimensionen der Sprachkompetenzen jenseits der Alternative Glossolalie - Xenoglossie («Sprache der Engel») s. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (Tübingen/Basel 1994) 367ff.

[6] Der Klärung bedürftig bleibt, warum die deutliche Bezugnahme auf Glossolalie nur und gerade dort erfolgt, wo Heiden (Apg 10) und Menschen, die noch nichts vom Heiligen Geist gehört hatten (Apg 19), zum Glauben kommen.

[7] Ob wir der Zungenrede - ebenso wie dem Sakrament - eine herausragende Stellung in der «Verkündigung des Todes Christi, bis er kommt» einräumen sollten, wird ebenso Stoff für schöpferische ökumenische Gespräche und Auseinandersetzungen bleiben wie der Gedanke, die Zungenrede könnte sozusagen eine Direktbegegnung mit dem «eschatologischen Geist» (F. Macchia) darstellen.

MICHAEL WELKER

Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Er nahm mehrfach Gastprofessuren in Nordamerika wahr und ist ständiges Mitglied der Consultation on Science and Theology, Princeton. Neuere Buchveröffentlichungen: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes (Neukirchen-Vluyn [2]1993); Kirche im Pluralismus (Gütersloh 1995); Schöpfung und Wirklichkeit (Neukirchen-Vluyn 1995). Anschrift: Princeton Theological Seminary, P.O. Box 821, Princeton NJ 08542-0803, USA.

Steven J. Land

Beten im Geist: eine pfingstkirchliche Perspektive

I. Die Wirkung des Heiligen Geistes

Jesus Christus ist der Mittelpunkt der Pfingstbewegung des zwanzigsten Jahrhunderts, die in einem Jahrhundert die Welt umlaufen und die christliche Kirche insgesamt beeinflußt hat. Sie hat eine Tiefe und eine architektonische Struktur, deren Ursprung über die Heiligungsbewegung in den Vereinigten Staaten im neunzehnten Jahrhundert auf John Wesley in England im achtzehnten Jahrhundert und über ihn auf zutiefst asketische, mystische, missionarische und Erneuerungsbewegungen unter Laien bis auf den Pfingsttag zurückverfolgt werden kann.

Pfingstgläubige bekennen Jesus Christus als den Erlöser, Heiligmacher, Heilenden, Geisttäufer und kommenden König. Sie legen dafür Zeugnis ab, daß sie gerettet, geheiligt, geheilt und mit dem Geist erfüllt worden sind. Dieses fünffache Evangelium Jesu Christi mit entsprechender Zeugnisablegung war das Herzstück der ersten zehn Jahre der Bewegung zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts und charakterisiert sie auch heute noch. Von Anbeginn und in seinen mehrheitlich vertretenen Ausdrucksformen wahrt das Pfingstlertum die Hauptlehren des Christentums: die Dreifaltigkeit, die Fleischwerdung und das Sühneopfer Jesu Christi, die Notwendigkeit des Glaubens an Jesus Christus, um gerettet zu werden, die Gegenwart und Kraft Gottes des Heiligen Geistes in allen wahrhaft Gläubigen und die segensreiche Hoffnung auf die Wiederkunft Christi, um das Reich Gottes zu vollenden.

Das Pfingstlertum hat ein ihm eigenes Ethos, das mit den Begriffen Geist-Leib-Entsprechung, mündlich-narrative Liturgie, Verschmelzung-Spaltung-Spannungen und Krisis-Entwicklung-Dialektik beschrieben werden könnte. Pfingstgläubige sind keine gnostischen, weltverleugnenden, körperlosen Betenden. Sie bewegen sich gemeinsam in Lob, Anbetung, Anrufung und Fürbitte, so wie der Geist auf sie haucht. Sie praktizieren Krankensalbung und Handauflegung, um zu heilen, und sie tanzen im Geist, reichen einander die rechte Hand in Freundschaft und umarmen einander in geschwisterlicher Liebe. Viele praktizieren die Fußwaschung als Reinigungssakrament nach der Taufe. Sie erheben die Hände, halten einander an den Händen und klatschen in die Hände in Gebet und Gotteslob. Bei der Anbetung Gottes wird der ganze Leib vom Geist in Anspruch genommen.

Ihre Liturgie ist eine mündlich-narrative Demonstration von Gemeinschaft als Teilnahme an Lob, Verkündigung, Bezeugen, persönlichem Zeugnis und Liedern, die von einer Reise in Gott hinein und mit Gott erzählen; natürlich gibt es auch Prophezeiung, Zungenreden und Interpretation. Das Lehren und Verkünden des Wortes ist das Wesentliche an ihrem Gottesdienst und Zeugnis. Ihr Gottesdienst ist eine tönende Kathedrale.

Unter der Einwirkung des Heiligen Geistes kommt es zu Verschmelzung-Spaltung-Spannungen, die auf den Schon-noch-nicht-Charakter des Reiches Gottes hindeuten, nach dem sich Pfingstgläubige inbrünstig sehnen. Da das Reich Gottes durch den Heiligen Geist in der königlichen Herrschaft Jesu gegenwärtig ist, sind Glaube und Werke in der Liebe verschmolzen; Frucht und Gaben werden im ganzheitlichen Zeugnis für das Evangelium verschmolzen, das sich in Wort, Bekundung und Kraft des Geistes vollzieht. Aber einige Momente werden durch Spaltung besser charakterisiert. Es gibt eine deutliche Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Kirche und Welt, Gott und Satan. Es gibt einen radikalen Aufruf zur Reue, eine Einladung, aus der Dunkelheit ins Licht zu treten. Eine radikale Aufforderung, heilig zu leben, ergeht an die, die bezeugen, daß sie vom Heiligen Geist erfüllt sind, um für den Heiligen Erlöser Zeugnis abzulegen.

Zudem kann das christliche Leben in dieser Spiritualität als eine Krisis-Entwicklung-Dia-

lektik beschrieben werden, die der Dialektik der biblischen Geschichte entspricht, in der die Ereignisse Schöpfung, Abrahams Berufung, Israels Exil, Kommen Jesu, Ausgießung des Heiligen Geistes usw. als Krisen im Hinblick auf eine bestimmte heilsgeschichtliche Entwicklung und innerhalb dieser gesehen werden. Deshalb sprechen Pfingstgläubige davon, daß sie gerettet, geheiligt, mit dem Heiligen Geist erfüllt, geheilt und geleitet werden, bestimmte Dinge zu tun, usw. Diese Krisen oder Momente göttlichen Eingreifens befinden sich innerhalb des noch andauernden heilsgeschichtlichen Dramas der Erlösung und werden im Hinblick darauf verstanden. In diesem Drama verstehen sich Pfingstgläubige nicht mehr als Opfer, sondern als Teilnehmende an der Missionsbewegung Gottes auf die Vollendung der Zeit hin in diesen letzten Tagen.

Pfingstgläubige sind zutiefst dankbar, daß Gott sie aus der Dunkelheit ins Licht geführt hat; sie stehen der Welt voller Mitgefühl gegenüber und ersehnen die Rettung und Heilung verlorener und leidender Menschen aufgrund der heiligmachenden Gnade Gottes. Durch die Eingießung des Heiligen Geistes, der es ihnen ermöglicht, in der eschatologischen Sprache des Reiches Gottes zu reden, das schon da, aber noch nicht vollendet ist, sind sie von Mut und Hoffnung erfüllt. Diese wesentlichen christlichen Affekte (Früchte des Geistes) der Dankbarkeit, des Mitgefühls und des Mutes entsprechen den Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung und müssen mit der Gerechtigkeit, Liebe und Kraft Gottes in Beziehung gesetzt werden, die ihre Quelle sind.

II. Beten in der missionarischen Gemeinschaft

Pfingstlerische Affekte werden durch die Gebete der missionarischen Gemeinschaft geformt und ausgedrückt. Dort wird das Gemüt für Anbetung und Zeugnis als sich gegenseitig bedingende Aspekte der christlichen Nachfolgegemeinschaft geformt. Die gemeinsamen und privaten Gebete werden folgendermaßen geprägt: durch Verkünden und Lehren des Wortes, Liedersingen, Sprechen und Hören persönlicher Zeugnisse und Fürbitten, Gemeinschaft der Gläubigen vor, in und nach dem Gottesdienst, ständige Lobpreisungen und Danksagungen, die während des Gottesdienstes dargebracht werden, Wirkung der verschiedenen Gaben des Geistes und Fürsprache der Heiligen. Alle diese Tätigkeiten prägen die Gebete, und die Gebete wiederum prägen die Affekte. Pfingstlertum heißt aber nicht Gefühlsduselei. Diese Affekte können nur in bezug auf ihre Quelle und ihr Ziel in Gott verstanden werden. Sie stellen dar, was es heißt, mit Gott richtig verbunden zu sein. Sie charakterisieren die Gläubigen und begründen ihre Anbetungs- und Zeugnispraktiken. Sie sind grundlegend christlich, haben aber eine unverkennbare pfingstlerische Form wegen der Eigenart pfingstlerischer Spiritualität.

Beten in der missionarischen Gemeinschaft ist das primäre Mittel für die Teilnahme am Gottesdienst und eine Vorübung für das Zeugnis. Im Gebet werden die großartigen Taten Gottes und seine Treue ins Gedächtnis gerufen, anerkannt und antizipiert. Gerade diese Erinnerung und diese Antizipation rufen Dankbarkeit hervor, erregen Mitleid und ermutigen. Oft werden die Zeugnisse der Gläubigen, die gewöhnlich in regelmäßigen «Zeugnisgottesdiensten» abgelegt werden, in Form von andächtigen Meditationen über das Leben des einzelnen gegeben, worauf dann die Gemeinschaft antwortet. Dieses Zeugnisablegen schließt in der Regel mit der Bitte, daß die Gemeinschaft für bestimmte Bedürfnisse beten möge, daß das Leben des Gläubigen oder der Gläubigen ein Segen sein möge und daß er oder sie am Ende «den Himmel als Heimat erlangen» möge.

In Zeiten des «Konzertgebetes» klingt es, als ob die Gemeinde ein Orchester sei, das sich für das Konzert erst einspielt, statt die gleiche musikalische Bearbeitung zu spielen. Manchmal sind die Gebete der Gemeinde wie ein Jazz-Konzert, in dem erst die eine, dann der andere über das gemeinsame Thema improvisiert; und dann wieder ist es so, als ob alle eine einzige, große Symphonie des Lobes spielten. Es gibt Lobpreisungen, Zeiten der Stille und Phasen des Wartens auf den Heiligen Geist. Zuweilen kommt die Gemeinschaft stundenlang zusammen, um Gott in einer ganz bestimmten Notlage anzurufen. Oder die

Gemeinde legt eine ausgedehnte Fastenzeit ein und betont damit die Vorstellung, daß Beten «Warten auf den Herrn» bedeutet. Ein solches Warten ist unabdingbar für die Konzentration und affektive Veränderung.

Für Pfingstgläubige ist Beten die vornehmste theologische Tätigkeit. Alles wertvolle Wissen muß im Gebet gewonnen und bewahrt werden, weil nur der Geist in die ganze Wahrheit führen kann. Ohne unermüdliches Lobpreisen, Danksagen und Fürbitten führt selbst richtiges Wissen zur Spekulation. Eine Kirche, die im Geist jubelt, wartet und sich hingibt, eine Kirche, die das Wort liebt und sich so lange wie erforderlich aufhält, um im Gebet bis zum Willen Gottes, zum Gedächtnis Christi und zur Führung durch den Geist vorzudringen - diese Kirche ist geisterfüllt.

Von daher ist Beten die wichtigste Tätigkeit der Pfingstgemeinde. Es durchflutet jede andere Tätigkeit und bekundet den affektiven Reichtum der Gläubigen und der Kirche. Alles Beten vollzieht sich im Geist, und alle, die wahrhaftig beten, öffnen sich dem Geist und empfangen, was der Geist in ihnen und unter ihnen sagt und tut. Den Geist Christi zu empfangen und vom Geist erfüllt zu sein, heißt, Christ zu sein. Diese Einwohnung und stete Empfänglichkeit konstituieren die Kirche als missionarische Gemeinschaft oder als Teilhabe an Gott. Alle, die das einwohnende Zeugnis des Geistes bezüglich Jesu Christi haben, sollen seine Zeugen und Zeuginnen sein. Teil der missionarischen Gemeinschaft zu sein bedeutet, Teil der Familie Gottes zu sein. Die Kirche ist das Heim Gottes, in dem Väter und Mütter in Zion sind und Schwestern und Brüder auf ihre grundlegende christliche Berufung - das Zeugnisablegen - vorbereitet werden.

III. Vom Geist erfüllt

Im Mittelpunkt der pfingstlerischen Gebetspraxis steht die Auffassung von Erfülltsein oder von Erfüllung mit dem Geist. Alle Christen beten im Geist. Was aber verstehen Pfingstgläubige unter Geist-erfülltem Gebet? Spiritueller Hochmut ist möglicherweise oder, wie einige sagen, notwendigerweise eine unverkennbare und stets vorhandene Gefahr, weil Geist-erfülltes Gebet eine weitere Entwicklung der Frucht des Geistes sowie eine größere Offenheit für den Geist und eine tiefere Sehnsucht nach ihm zu beinhalten scheint. Anscheinend schafft diese spätere Erfahrung von Erfüllung zwangsläufig zwei Klassen von Christen: diejenigen, denen der Geist einwohnt, und die Geisterfüllten. Eine kurze Erörterung dessen, was Erfüllung oder Fülle heißt, mag verdeutlichen, wie Pfingstgläubige versuchen, dieser Gefahr auszuweichen.

Die spirituellen Disziplinen, die mit der Heiligung verbunden werden, sollen die Herzen für Gott weiter öffnen und all das ausschalten, was seiner Natur und seinem Willen entgegensteht. Erfülltsein sollte heißen: vom Geist ganz entscheidend bestimmt werden. Das entspricht zum Beispiel der Vorstellung, von Angst erfüllt zu sein. Wenn das geschieht, fliehen oder kämpfen wir - oder vielleicht erstarren wir auch völlig. Angst erfüllt das Herz und beherrscht den ganzen Menschen. Vom Geist erfüllt zu sein heißt also, von den Dingen des Geistes, von dem, was der Geist sagt und tut, entscheidend bestimmt zu werden. Die Frucht der Einwohnung des Geistes erfährt eine größere Intensität und gewinnt in der eschatologischen Gemeinschaft des Pfingstlertums eine neue Dringlichkeit.

Mit dem Geist erfüllt und einer größeren Fruchtbarkeit gegenüber offener zu sein, wirkt sich auf den Charakter und die Berufung der Gläubigen aus. Menschen, die eine solche Erfüllung oder Geisttaufe nicht für sich beanspruchen, könnten als gefestigtere Persönlichkeiten erscheinen und sind es womöglich auch. Es gibt viele, die mehr Menschen bekehrt haben, und viele, die bezüglich des Christentums über größere Kenntnisse und mehr Einsicht verfügen. Das erste Pfingsten, wie auch alle folgenden, nahm die Jünger und Jüngerinnen so an, wie sie waren, und entflammte sie. Sie mußten noch vieles lernen und auch vieles abschütteln. Es sollte noch manche Meinungsverschiedenheit, Mutlosigkeit und Kämpfe geben. Aber die dynamische Wirkung und der charismatische Charakter der nachpfingstlichen Gemeinschaft lassen sich nicht bestreiten.

Pfingstgläubige bezeugen, daß sie stärker,

offener und nützlicher sind, als sie es vor der Geisttaufe und Erfüllung durch den Heiligen Geist waren. Unablässig suchen sie die Erfüllung durch den Geist, denn, obwohl sie von der einen Geisttaufe sprechen, bezeugen sie, daß sie wiederholt vom Geist erfüllt werden. Zu sagen, daß man wachsen und vom Geist erfüllt werden möchte, könnte das gleiche bedeuten oder auch nicht, weil die Geisttaufe im wesentlichen für die Berufung der Gläubigen zu Zeugen und Zeuginnen in der Kraft des Heiligen Geistes da ist.

Wenn der Geist kommt, um in den Gläubigen zu ihrer Erneuerung einzuwohnen, bringt er den Sohn und den Vater. Das Leben Gottes in den Gläubigen und das Leben der Gläubigen in Gott - ein gegenseitiges Einwohnen - machen aus den Christen und der Kirche insgesamt eine Wohnstätte Gottes durch den Geist. Beten im Geist heißt Verkehr oder innige Gemeinschaft mit Gott. Es soll bedeuten: «für Gott entflammt sein». Vom Geist erfüllt zu sein heißt, daß wir uns Gott unterwerfen und daß er uns führt und ermächtigt, damit wir ein Zeugnis für Jesus Christus ablegen, das seinem Geist besser entspricht. Sünden wider den Geist vereiteln dieses Zeugnis, entzweien die missionarische Gemeinschaft und verzerren die christlichen Affekte.

Aus einer Betrachtung der Sünde in bezug auf den Geist ergibt sich tatsächlich ein notwendiges Korrektiv zu einer Auffassung von Sünde als Vergehen und zum daraus resultierenden Moralismus. In der Schrift kann man sich dem Heiligen Geist widersetzen (Apg 7,51), und er kann beleidigt (Eph 4,30), geschmäht (Hebr 10,29), ausgelöscht (1 Thess 5,19), belogen (Apg 5,3f) und gelästert (Mt 12,31; Lk 12,10; Mk 3,29) werden. Sich entgegengesetzte Reaktionen auszudenken, würde deutlich machen, was es hieße, vom Geist erfüllt zu sein.

Jeder Geist, der von Gott kommt, wird in Wort, Tat und Wesen den fleischgewordenen Sohn bezeugen, der den Geist in grenzenloser Fülle hatte. Die geisterfüllte Gemeinschaft ist der beste Schutz vor den Täuschungen der Welt, des Fleisches oder des Teufels. Die Schrift ist die Geschichte von Gerechtigkeit und Wahrheit. Der Geist erzeugt Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und führt in die ganze Wahrheit. Kanon und Charisma, wie sie im Geist gegeben und im Leib Christi empfangen werden, bedingen sich gegenseitig. Keines von beiden kann losgelöst vom anderen erklärt werden oder von Nutzen sein. Ohne die Schrift gibt es letztlich keinen Weg. Ohne den Geist gibt es kein Licht. Die Frucht des Geistes ist die Wesensart Gottes und wird daher für Gläubige im Leben Jesu umfassend und narrativ dargestellt. Aber wir müssen die Taten Jesu, die Taten des Geistes und die Geschichte von Gott dem Vater durch die gesamte Schrift hindurch zusammensehen, denn alle drei sind Teile der einen Geschichte, die das christliche Leben für das Reich Gottes erwecken und gestalten soll. Beten ist die grundlegende Berufung der Gemeinschaft und aller Gläubigen. Es ist die Übung, die die Affekte schafft und formt, und es ist unentbehrlich für das Unterscheidungsvermögen und jede andere Gabe. Der Mund spricht aus dem Herzen, das affektiv auf Gott den Vater hin durch Gott den Sohn und in Gott dem Heiligen Geist ausgerichtet ist.

Pfingstlerisches Gebet wird in drei Formen dargebracht, die jeweils auf ihre Weise die Affekte gestalten und ausdrücken. Diese Formen sind: Worte, die verstanden werden, Gebet ohne Worte, und Worte, die von anderen nicht verstanden werden, die aber für die Gläubigen selbst bedeutsam sind. Ich werde jetzt jede der drei Gebetsformen mit einem bestimmten Affekt verbinden, um zu zeigen, wie sich diese Formen teilweise decken und gegenseitig durchdringen.

Die erste und nächstliegende Art zu beten geschieht durch Worte, die verstanden werden, oder Beten in der Muttersprache. Pfingstlerische Gebete wurden hauptsächlich durch die Bibel und durch die Auffassung vom christlichen Leben geprägt, die die frühe Heiligungsbewegung übermittelt hat. Dankbarkeit ist von jeher das Gebet der Pfingstgemeinde gewesen, das am häufigsten formuliert wird. Dank für das, was Gott getan hat, und Lob für das, was Gott ist, wird in Pfingstgottesdiensten immer wieder ausgesprochen. Es ist für die Pfingstgemeinde höchst charakteristisch, daß der Anwesenheit des Geistes auf diese Weise begegnet wird.

Aber auch Seufzer, Stöhnen und Lachen artikulieren und formen die Affekte. Mitgefühl motiviert die Fürbitten der Pfingstgläubigen, wenn sie über die Verlorenen und Beladenen weinen und das Kommen des Herrn herbeisehnen. Beten als Seufzer wird vom Geist heraufbeschworen, der sich, wie die ganze Schöpfung, nach der vollen und endgültigen Offenbarung der Söhne und Töchter Gottes sehnt. Üblich ist auch das «Geisteslachen», wenn Gläubige den Trost und die Freude des Geistes erfahren und über die eschatologischen Verheißungen und eschatologische Vision nachsinnen. Danksagen, Liebe und Zuversicht deuten auf das «schon» hin, das Gott getan hat, tut und tun wird, wohingegen flehentliches Sehnen, Jauchzen und Preisen aufgrund des verheißenen Sieges wie auch das mutige Ausharren in harten Prüfungen eher auf den «noch nicht»-Charakter der Affekte hinweisen.

Das Zungenreden, der am meisten untersuchte und diskutierte Aspekt pfingstlerischer Frömmigkeit, ist eine Gebetsform, die für die einzelnen besonders erbaulich ist; es schenkt Sicherheit, Zuversicht und Mut. Das Ende begann mit Jesus Christus und schreitet jetzt zur Vollendung. Dieses Reden erschafft und erhält eine Gemeinschaft, deren Kultur gleichzeitig in dem «schon» und dem «noch nicht» eschatologischer Existenz angesiedelt ist. Nicht alle werden dieses Geschenk des Zungenredens in der Gemeinschaft zeigen; für Pfingstgläubige dürften jedoch alle um der Selbsterbauung willen in Zungen reden, was letztendlich, wenn auch indirekt, die Gesamtheit erbaut. Das Zungenreden als Zeichen der Geisttaufe ist eine pfingstlerische Lehre, die entwickelt wurde, um den anfänglichen Beschuldigungen zu entgegnen, daß Pfingstgläubige entweder verrückt oder besessen seien. Pfingstgläubige sind der gleichen Meinung wie der Apostel Petrus, der bezeugte, daß das Zungenreden im Hause des Kornelius ein Zeichen der Geisttaufe sei (Apg 10,46). Folglich ist das Zungenreden ein Sakrament des eschatologischen Geistes, der ermutigt und ermächtigt, indem er den Opfern, denen die Welt befohlen hat, den Mund zu halten, Stimmen des Lobes verleiht. Das Zungenreden im Gottesdienst könnte analog zum Kuß zur Schließung des Ehebundes verstanden werden. Der Kuß symbolisiert und übermittelt den geschlossenen Ehebund und feiert die Freude aneinander. Für die Pfingstgläubigen ist das Reden in Zungen nicht Gesetz; es ist Evangelium. Gott hat dieses Erbauungsmittel allen Gläubigen zur Verfügung gestellt und schenkt diese Gabe der Kirche, wo sie neben Interpretation ebenso heilig ist wie die Prophetie.

Alles Beten ist, wie oben bereits angedeutet, im Geist. Die drei Arten lassen vermuten, daß sich im Gebet jede Person am Dialog und Verkehr mit Gott ganzheitlich beteiligen soll. Weiterhin zeigt die dreifache Form des Betens, daß die Affekte nicht nur komplexe, kognitive Integrationen sind, sondern auch, daß sie auf verschiedenen Ebenen oder Dimensionen des menschlichen Bewußtseins wirken und diese ausdrücken. Und das gilt für alle Kulturen, ganz gleich ob sie mündlich-narrativ oder schriftlich überliefern. Teilnehmende aus der Ersten sowie der Dritten Welt benötigen solch prüfendes, formendes und vielschichtiges Beten. Alle drei Gebetsformen hängen voneinander ab und bedingen sich gegenseitig. Beim Beten heiligt der Heilige Geist die Gläubigen unaufhörlich, so daß sich Struktur, Inhalt und Dynamik der Heiligkeit Gottes bei den Christen als Gerechtigkeit, Liebe und Kraft wiederfinden. Diese drei entsprechen der Dankbarkeit, dem Mitgefühl und dem Mut, die oben angeführt wurden, um Pfingstgläubige zu charakterisieren.

In der missionarischen Gemeinschaft werden die Gebetsformen als die grundlegenden Mittel entwickelt und praktiziert, um die spezifischen Affekte zu prägen und auszudrücken. Zeugnis, Frucht, Gaben und Erfüllung mit dem Heiligen Geist tragen zu einer einzigen, einigenden Leidenschaft bei, die die Affekte ordnet und auf ein einziges Ziel hinlenkt: das Reich Gottes.

IV. Leidenschaft für das Reich Gottes

Das Reich Gottes ist die Regierung oder Herrschaft Gottes. Es ist jene Gesellschaft und Situation, in denen Menschen, die nach dem Bilde Gottes geschaffen wurden, Gott und ihre Nächsten mit ganzem Herzen lieben. Das

Reich Gottes ist «gegenwärtig und zukünftig», «schon und noch nicht», «in, aber nicht von dieser Welt». Die Gemeinschaft Christi erkennt diese Herrschaft an und ist bereit, sich ihr freudig zu unterwerfen. Die Leidenschaft für das Reich Gottes ist das Ordnungsprinzip, das integrierende Zentrum der Affekte.

Beten für das Reich der Gerechtigkeit und Schreiten im Licht sind Möglichkeiten, den Affekt der Dankbarkeit auszuformen und zu artikulieren. Durch Danksagen erkennen wir grundsätzlich an, daß das eigene Leben und das Reich Geschenke Gottes sind. Lob und Dank bedeuten, daß wir im Lob der Herrlichkeit Gottes leben und uns in Werken bewegen, die von Anbeginn der Welt dazu bestimmt waren, Gott zu verherrlichen und das Wohl der Nächsten zu suchen.

Es ist schon mehrfach betont worden, daß das Leben in der Gegenwart Gottes für christliche Spiritualität und insbesondere pfingstlerische Frömmigkeit von entscheidender Bedeutung ist. Das heißt weder, daß wir mit bestimmten, stets vorhandenen Gefühlen leben müßten, noch, daß es lediglich eine geistige Übung sei. Es gibt eine tägliche, lebenswichtige Erfahrung, in der wir unser eigenes Selbst dem Geist als Quelle und Lenker des Lebens zur Verfügung stellen (Gal 5,25). Privates und gemeinsames Beten, Leben aus der Schrift, geschwisterliche Begleitung, Abendmahl, Fasten und Buße - das alles sind Möglichkeiten zu lernen, sich in der Nachfolge Christi dem Geist zu widmen. In der Gegenwart Gottes zu leben, im Lichte zu gehen und sich am Herrn zu erfreuen sind alles Aspekte der gleichen Sache. Sie bedeuten, Gott zu kennen.

Im Geist getauft oder vom Geist erfüllt zu sein, ist ein Ausdruck für die Integration dieser Aspekte des christlichen Lebens. Die Freude des Herrn ist Stärke, Ermutigung und Quelle der Hoffnung. Diese Freude ist die Frucht des Geistes, der den Gläubigen einen «Vorgeschmack» der Kraft des kommenden Zeitalters schenkt. Zuweilen reicht den Gläubigen auch schon eine Kostprobe, um fast das Bewußtsein zu verlieren. Die Ekstase der Pfingstgläubigen ist kein Besitz und auch nicht Verlust der Selbstbeherrschung. Sie bedeutet Verzicht auf Kontrolle im Vertrauen auf die Überzeugung, daß Erlösung eine Gabe Gottes ist, die nichts mit eigenmächtigem und durch Technik gesteuerten Fortschritt zu tun hat; sie hat jedoch alles mit der Macht des Gottes zu tun, der Jesus vom Tode erweckt hat und den Geist mit Zeugnis und Wundern in die Gemeinschaft der Hoffnung aussendet. Diese Freude ist vorwiegend eine ruhige, stetige, bleibende Wahrnehmung der Führung und Vorsehung Gottes. Aber sie ist auch - und die beiden stärken sich gegenseitig - durch Momente unsagbaren Entzückens gekennzeichnet.

Alle Geistesgaben sind eschatalogische, proleptische Zeichen eines Reiches der Freude, in dem Leid, Tod und Sünde besiegt und ein für allemal verbannt sind. Das Zungenreden könnte das schmerzhafte Sehnen der Freude oder ihren jubelnden Sieg ausdrücken, aber wahre Freude flößt immer Mut ein, weiterhin auf das Reich Gottes zuzuschreiten. Heilungen von Kopfschmerzen und sogar Herzanfällen sind provisorische, vorübergehende Anreize, sich zu freuen, da der Vater den Armen, die zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen, dieses Reich geben wird. Wenn wir bedenken, daß die meisten Pfingstgläubigen arme, farbige, junge Erwachsene aus der Dritten Welt sind, nimmt es nicht wunder, daß diese Erneuerung im Geist, diese vorwegnehmende Feier des Reiches Gottes, so häufig durch Lachen, Hüpfen und Gotteslob gekennzeichnet ist. Die Leidenschaft für das Reich Gottes ist der beherrschende Affekt pfingstlerischer Spiritualität.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

STEVEN J. LAND

früher als Missionar und Pfarrer auf städtischer Ebene tätig; zur Zeit akademischer Dekan und Professor für Pfingstlerische Theologie an der Church of God School of Theology in Cleveland, Tennessee. Er ist auch Mitherausgeber der Zeitschrift Journal of Pentecostal Theology, die von Sheffield Academic Press, Sheffield, England veröffentlicht wird. Für eine ausführlichere Behandlung der Fragen, die in diesem Aufsatz diskutiert wurden, siehe St. Lands Beitrag: Pentecostal Spirituality: Living in The Spirit, in: Louis Dupré/Don E. Saliers (Hg.), Chri-

stian Spirituality: Post-Reformation and Modern (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, 18) (New York 1989) 479–494. Dieser Beitrag wurde größtenteils, jedoch mit einigen Veränderungen, aus St. Lands Buch übernommen: Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 1) (Sheffield 1993). Anschrift: Church of God School of Theology, P.O.Box 3330, Cleveland, Tennessee 37320-3330, USA.

David N. Power

In Geist, Verstand und Körper: eine katholische Antwort

Ich bin von den Herausgebern von CONCILIUM gebeten worden, mich bei meinen Bemerkungen in Erwiderung auf den Artikel von Steven Land in erster Linie auf die Frage des Gottesdienstes zu konzentrieren. Über Bereiche der Annäherung und Übereinstimmung zwischen Pfingstlern und Katholiken hinsichtlich dieses Aspektes ist bei verschiedenen Zusammenkünften von bestimmten Katholiken und Angehörigen von einigen Pfingstkirchen gesprochen worden[1]. Angeregt durch Lands Artikel, werde ich mich der Frage unter drei Überschriften widmen und versuchen, die Bereiche, in denen es zwischen katholischer und pfingstkirchlicher Praxis eine Annäherung gibt, sogar in den Meinungsverschiedenheiten, aufzudecken. Diese drei Überschriften sind a) Gottesdienst im Geist, b) Körper und Gottesdienst und c) Gottesdienst und Reich Gottes.

I. Gottesdienst und Geist

Die Anrufung des Heiligen Geistes hat in der Geschichte der katholischen Liturgie nie eine große Rolle gespielt, und vor der Mitte dieses Jahrhunderts hat die katholische Sakramententheologie dem Wirken des Heiligen Geistes in Gebet und Gottesdienst nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn diesbezüglich ein Wechsel stattgefunden hat, so ist das dem stärkeren Austausch mit östlichen und orthodoxen Traditionen zu verdanken. Auf der anderen Seite hat in der letzten Zeit der Kontakt zu den Pfingstkirchen sowohl auf einer formalen als auch auf einer praktischen Ebene neue Perspektiven über das Wirken des Geistes im Gebet eröffnet. Von zentraler Bedeutung für die gesamte katholische Liturgie ist die Auffassung, daß alles, was im Gottesdienst getan wird, in der Kraft und mit den Gaben des Heiligen Geistes getan wird, was sowohl unser Gedächtnis und unser Lob Christi als auch unsere Hinwendung zu Gott aus aktueller Not heraus prägt. Unter diesen Einflüssen ist das, was von den katholischen Gemeinden von der westlichen Tradition am bereitwilligsten aufgenommen wird, die Lehre des heiligen Augustinus über die Einheit in der Liebe und im Geiste. Obwohl er die Gültigkeit der Taufe, die außerhalb der Gemeinschaft des einen Glaubens gespendet wurde, anerkannte, vertrat er die Auffassung, daß sie keine Gnade bringen könne, wenn sie nicht in der Einheit des Geistes und der Liebe gespendet worden sei. Diese Gemeinschaft ist für Katholiken das größte Zeichen der Gabe des Heiligen Geistes und das größte Zeugnis von der Herrschaft Jesu Christi.

Zum Handeln dieser Gemeinschaft tragen jedoch vielerlei Gaben und Dienste aus dem Leib der Kirche bei. In Rückbesinnung auf die Anfangszeit des gemeinschaftlichen Gottesdienstes haben die Katholiken über den Rand der ihnen bekannten Modelle hinausge-

schaut, um neue Anregungen zu bekommen. Das ergibt sich aus dem Bericht der Ausschüttung der Gaben des Heiligen Geistes am Pfingsttag und aus dem, was von der Gemeinde in Korinth mit ihren zahlreichen Charismen und Ämtern, die alle aus dem einen und selben Geist hervorgingen, bekannt ist. Darüber hinaus müssen Propheten eine Funktion bei der Gestaltung des Schriftkanons, wie er in den normalen Gottesdiensten verwendet wurde, gehabt haben, die in der Interpretation der Schriften und der Verkündigung Jesu als Herrn bestand. Auch Lehrer halfen durch ihre Begabungen, die Erinnerungen der Apostel zu sammeln und zu tradieren. Und wenn diese Gaben bereits in der frühen Gestaltung der Tradition eine besondere Bedeutung hatten, so können sie auch heute noch eine gewisse Rolle im Gottesdienst spielen.

Es entwickelt sich außerdem das Bewußtsein, daß ein bestimmtes Maß an freiem mündlichen und körperlichen Ausdruck, innerhalb eines Rahmens von Bekenntnis und Erinnerung, Bestandteil der frühen Formen von Eucharistie und Segen gewesen ist. Dieser Teil war in der Tat in einen Kontext von Anamnese oder Erinnerung an Gottes große Taten eingebunden, die in Jesus Christus gipfelten, und mit einem feinen Gehör für den korrekten Ausdruck des Glaubensbekenntnisses, so wie er im Apostolischen Glaubensbekenntnis existiert, verbunden. Trotzdem boten die frühesten bekannten Texte für Segensgebete eher Anleitungen als rigoros festgelegte Formen. Mit einem größeren Glauben an das Wirken des Geistes konnten solche Gebete im Vertrauen auf seine Inspiration gesprochen werden und stellten somit eine gelungene Verbindung zwischen dem tradierten Glauben und den gegenwärtigen Bedürfnissen bzw. der Realität der Gemeinde her[2].

Obwohl es fest umrissene Grenzen gibt, kann man in den aktuellen liturgischen Vorschriften der katholischen Kirche eine gewisse Bereitschaft feststellen, Momente des frei gesprochenen Gebetes in den Gottesdienst zu integrieren. Obwohl im römischen Meßbuch z.B. bestimmte Formulierungen angeboten werden, wird darauf hingewiesen, daß das Schuldbekenntnis, das Glaubensbekenntnis und die Auswahl von Wechselgesängen und Liedern der Wahl und der Zusammenstellung durch die Geistlichen und die versammelte Gemeinde überlassen werden.

Die Frage, wie all diese Elemente in die Liturgie eingegliedert werden sollen, ist keine Frage, über die man sich leicht geeinigt hat. Die Katholiken würden es im allgemeinen vorziehen, den Ausdruck «Taufe im Geist» auf das Sakrament der Taufe zu beziehen, durch das Erwachsene und Kinder in die Kirche und in Christus aufgenommen werden, und nicht auf eine Taufe warten, die sich später ereignen soll[3]. Sie glauben, daß die Verheißung des Lebens und der Gaben des Geistes mit dem Sakrament einhergeht, und diese Verheißung wird durch die Inspiration des Geistes das ganze Leben lang verwirklicht, auch, aber nicht notwendigerweise in Momenten tiefempfundener Umkehr. Es ist einfacher, diese Vorstellung eines lebendigen Glaubens in das Erwachsenenkatechumenat und die Erwachsenentaufe zu integrieren als in eine Kindertaufe. Wie auch immer, auch diese wird als Beginn des Lebens des Wachstums nach Art des Geistes, in der Nachfolge Jesu Christi, verstanden.

Theologisch und praktisch muß dem Propheten, der die Rigidität festgelegter Formen untergräbt, höhere Anerkennung gezollt werden. Viele verstehen die Prophetie jedoch lieber als Interpretation, die Gottes Wort auf die Gegenwart bezieht, und legen wenig Wert auf Geistesgaben, wie z.B. das Gebet in Zungenrede. Die charismatische Bewegung im Katholizismus hat der Frage der Erwartung der prophetischen Gaben, die mit der Taufe einhergehen, Nachdruck verliehen. Die Anhänger dieser Bewegung verstehen dieses Ereignis als etwas, das im späteren Leben erfahrbar wird, obwohl es seine Wurzeln bereits im Empfang des Taufsakraments hat. In einem anderen Bereich des Gebets fragt man sich in Kulturen, in denen die Tradition des «begabten» Heilers und des Heilens an sich erhalten ist, wie man diese Elemente als Zeichen des Wirkens des Geistes und der Gegenwart des Reiches Gottes in den Gottesdienst integrieren kann. Unter Katholiken wird immer noch viel über diese Fragen und ihre Relevanz für den allgemeinen Gottesdienst diskutiert. Mehr Gespräche und ein stärkerer Kontakt zu den

Pfingstkirchen wären in dieser Hinsicht sicherlich sinnvoll.

II. Körper und Gottesdienst

Die Sakramentalität ist das Herzstück des katholischen Gottesdienstes. Sie wurde in der Reformationszeit vehement verteidigt. Die katholische Liturgie ist Ausdruck der Überzeugung, daß das Geschenk der Gnade und die Erfahrung der göttlichen Präsenz auf irdische und körperliche Weise vermittelt werden, in der gläubigen Erinnerung an das fleischgewordene Wort. Eine bereitwillig angenommene augustinische Gebetsformel besagt, daß die vier grundlegenden sakramentalen Zeichen des christlichen Gottesdienstes Brot, Wein, Öl und Wasser in Verbindung mit der Handauflegung sind. Da sie grundlegende Elemente der menschlichen Existenz und der Einheit der Menschheit mit der Erde darstellen, haben sie auch eine grundsätzliche Funktion bei der Vermittlung der Gabe und der Gemeinschaft des Geistes. Im Gedächtnis an Christus, in der Verkündigung seiner Herrschaft über alle Dinge und in der Kraft des Geistes wird der Körper gereinigt, gesalbt und genährt, wenn er in den Rhythmus der rituellen Handlung vertieft ist. Das Segnen dieser Elemente und derer, die sie ausüben, geht auf das Judentum mit seinen Segenssprüchen über die Früchte der Erde und seine Bitten für das Land und für die Heilung des Körpers, der Seele und des Geistes zurück. Gott wird für seine Gaben gelobt, und die Gaben sind von Gott so gesegnet, daß sie zur Vermittlungskraft des Lebens und des Geistes werden.

Im Laufe der Zeit haben ein gewisser neoplatonischer Dualismus und ein gewisses mechanisch-instrumentalistisches Denken die Geisterfülltheit der körperlichen Elemente und Handlungen verdunkelt. Trotzdem bleibt die Überzeugung bestehen, daß Gott Gläubigen im Körper begegnet und sie heiligt und Menschen in «Körper, Seele und Geist» heilt. Wir glauben, daß Gott in der Eucharistie den Gläubigen in sakramentaler Form das Fleisch Christi opfert und die Gabe des Geistes spendet, «für die Vergebung der Sünden und die Gabe der Unsterblichkeit», wodurch er die Gläubigen bereits heute in Körper und Geist in der Hoffnung auf die endgültige Auferstehung erhebt. Das ist die eigentliche Mitte der katholischen Liturgie. Der Glaube an die Gemeinschaft der Lebenden und der Toten, in eschatologischer Hoffnung, oder sogar im Glauben an die Reliquien von Heiligen gehört zu dieser körperzentrierten Spiritualität, hervorgerufen durch Sakrament und Ritual. Katholiken befinden sich im Einklang mit den Worten von Irenäus, wenn er vom Glauben an die Güte der Schöpfung und der Auferstehung des Körpers sagt: «Weil also die Kirche in Einfalt opfert, so wird ihre Gabe mit Recht von Gott als reines Opfer angesehen.»[4]

Trotz alledem muß eingeräumt werden, daß der körperliche Ausdruck der katholischen Liturgie zu Formalismus und Ritualisierung neigt, obwohl in neueren Dekreten über die Inkulturation der körperlichen Bewegung, die die ganze Aktionsbreite des Gottesdienstes durchziehen soll, mehr Beachtung geschenkt wird, was insbesondere im afrikanischen Kontext bereitwillig aufgenommen wird. Der Grund dafür, die formale rituelle Handlung zu betonen, besteht in der wahrgenommenen Übereinstimmung zwischen dem Körper der Person und dem sozialen Körper. Körpererfahrung im Gottesdienst ist die einer Person innerhalb einer korporativen oder kommunalen Tradition und Bewegung, mit der alles und jeder in einer sehr persönlichen Weise durch die liturgische Handlung verknüpft ist.

Ausschlaggebend ist das Verständnis des Körpers als Träger von Tradition, das Bewußtsein für die Weitergabe von Traditionen und von Lebenskräften durch erlernte Körper-Rituale, die mit der erlernten Geschichte, dem Glaubensbekenntnis und dem Gebet eine Einheit bilden. Diese «konzertierte Aktion» führt Menschen und Gemeinschaften zu einer lebendigen Tradition zusammen, die Geschichte und soziale Zugehörigkeit umfaßt. Somit werden die körperlichen Auswirkungen von Taufe und Eucharistie und die körperlichen Auswirkungen, die im Salben und Heilen erfahren werden, als Elemente der Aufnahme in das Mysterium Christi betrachtet, durch das Wirken des Geistes, und als Elemente, die die Kirche in ein Zeichen des Reiches Gottes verwandeln.

III. Gottesdienst und Reich Gottes

Im Einklang mit dem oben Gesagten besteht für Katholiken die Notwendigkeit, in größerem Maße die Tatsache anzuerkennen, daß jeder Gottesdienst Zeugnis von dem Reich, das in Jesus Christus angebrochen ist, ablegt. Damit das lebendiger erfahren werden kann, müssen die Gemeinden öfter lebendige Zeugnisse in ihre Liturgie aufnehmen. Die Grundlage der katholischen Heiligenverehrung ist der Glaube an ihr Zeugnis von Jesus Christus, an die Weiterführung dieses Zeugnisses und an eine lebendige Gemeinschaft mit ihnen im Gedenken an sie. Hieraus entsteht das Risiko, daß das Zeugnis zu sehr in der Vergangenheit verhaftet bleibt, insbesondere, da der Kanonisierungsprozeß sehr lange dauert. Die Volksfrömmigkeit begegnet diesem Problem jedoch mit der Aufmerksamkeit, die sie der Gegenwart entgegenbringt. Katholiken betrachten heute z.B. Menschen wie Oscar Romero als Märtyrer und verehren ihn, ohne daß er bisher von offizieller Seite formell als Heiliger anerkannt worden ist. Auf diese Weise assoziieren sie ihre Erinnerung mit lebendigen Bewegungen und Handlungen, die als Zeugnisse für Jesus Christus und seinen Geist, selbst angesichts der schlimmen Zeit, in der wir leben, Fortbestand haben.

Es ist jedoch richtig, daß Katholiken die Heilsgeschichte im Gegensatz zu den Pfingstlern nicht so sehr als dialektische Bewegung von Krise und Entwicklung auffassen. Das liegt an ihrer Konzentration auf Tradition, Institution und Lehre, die angeblich im Namen Christi tradiert wird. Es liegt aber auch an dem bereits erwähnten Aspekt, nämlich an der Betonung der Gemeinschaft der Nächstenliebe im Geiste Christi als Zeichen des Reiches Gottes und als Garant für seine Gegenwart. Es gibt außerdem eine größere Bereitschaft, das Gedächtnis Jesu Christi prophetisch zu interpretieren und auf diese Weise offener für die dramatischen Elemente in seiner Leidensgeschichte und im Leben von Christen allgemein zu werden. Dies entspricht einer Interpretation der Zeichen der Zeit, die besagt, daß man dem Bösen widerstehen muß und das Werk des Geistes in verschiedenen, sich immer wieder neu entwickelnden Lebenskräften entdecken wird.

Schluß

Vielleicht können diese Überlegungen über die katholischen Formen des Gottesdienstes, einerseits so wie sie tradiert wurden, andererseits wie sie nun Gestalt annehmen, dazu beitragen, die Vergleiche und die Gegensätze zwischen dem von Steven Land erläuterten pfingstkirchlichen Gebet und der katholischen Tradition aufzuzeigen. Vielleicht können sie auch zu einem größeren gegenseitigen Verständnis und zu stärkerem Austausch und Dialog anregen.

[1] Vgl. den Bericht über den Dialog zwischen Pfingstlern und der römisch-katholischen Kirche aus dem Jahre 1976, in: H. Meyer/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung (Paderborn 1983) 476-486.

[2] Diesbezüglich sagt der oben erwähnte Bericht folgendes: «Der öffentliche Gottesdienst sollte ein ganzes Spektrum verschiedener Elemente wahren: Spontaneität, Freiheit, Ordnung, Objektivität. Auf katholischer Seite wurde festgestellt, daß die neue, reformierte Liturgie bei der Eucharistie und in den Bußriten mehr Raum läßt für Spontaneität im Beten und Singen. Die Tradition der Pfingstbewegung hat mit der Zeit ein gewisses Maß von Struktur im Gottesdienst angenommen und erkennt in ihrer eigenen Geschichte eine Entwicklung zu einer Art Liturgie.» AaO. 482.

[3] Zu den Bereichen, in denen beide Kirchen übereinstimmen bzw. divergieren, vgl. den Abschnitt zur Taufe in dem oben genannten Bericht, aaO. 478-481.

[4] Irenäus von Lyon, Adversus haeresis, hrsg. von O. Berdenhewer u.a. (München 1912) IV, 18.4.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

DAVID N. POWER

1932 in Dublin, Irland, geboren; ist z.Zt. Professor für Theologie an der Catholic University of America in Washington D.C. Von 1970 bis 1993 gehörte er zu den Herausgebern von CONCILIUM. Veröffentlichungen: Gifts that Differ: Lay Ministries Established and Unestablished; The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition. Anschrift: Catholic University of America, Dept. of Theology, Washington D.C. 20064, USA.

Juan Sepúlveda

«Wiedergeboren»: Taufe und Geist aus pfingstkirchlicher Sicht

Heute gilt es in der akademischen Literatur als eine gesicherte Tatsache, daß das, was die Pfingstbewegung nicht nur von den traditionellen christlichen Konfessionen, sondern auch von *Evangelikalen* und *Charismatikern* unterscheidet, in der Auffassung von der Geisttaufe als einer zusätzlichen, der Bekehrung oder Initiation ins christliche Leben folgenden Erfahrung, das heißt, als einer «zweiten (oder dritten) Segnung», besteht.

I. Die Geisttaufe als «zweite Segnung»

Die theologische Entwicklung dieses Postulats, angefangen bei der Lehre von der christlichen Vervollkommnung von John Wesley über die Verbindung der christlichen Vervollkommnung mit dem Wirken des Heiligen Geistes, die von John Fletcher angestrebt und von der Heiligungsbewegung in den Vereinigten Staaten weiterentfaltet wurde, bis zur «klassischen» Formulierung der Pfingstbewegung Ende des letzten Jahrhunderts, ist von Donald Dayton genau erforscht worden[1]. Auch die Frage nach der neutestamentlichen Grundlage der Lehre von der «zweiten Segnung» ist Gegenstand einer Fülle von Untersuchungen und Diskussionen gewesen, vor allem seit James Dunn sie in seinem berühmten Buch *Baptism in the Holy Spirit* einer strengen exegetischen Prüfung unterworfen hatte[2].

Für einen Pfingstler, der in einer Version des Pentekostalismus, deren Überlieferung im wesentlichen mündlich geschieht, und gleichzeitig in geographischer und kultureller Entfernung von dem - wie man sagen könnte - ursprünglichen Kontext der «Lehrentwicklung» der klassischen Pfingstbewegung ausgebildet worden ist, bedeutet es eine Überraschung festzustellen, welche Überfülle an Frömmigkeitsschrifttum und akademischer Literatur die verschiedenen Protagonisten des von Dayton rekonstruierten historischen Weges hervorgebracht haben. Ähnliches ließe sich von der Unmenge von Seiten sagen, die geschrieben wurden, um die Frage zu klären, ob das Neue Testament die Geisttaufe als eine zweite Segnung verstand oder nicht. Natürlich ist diese Überraschung in hohem Maße positiv. Diese umfangreiche Literatur bringt viel Licht ins Dunkel und erlaubt es dem von der mündlichen Tradition bestimmten Pfingstler, seinen Ort in der Geschichte und im Stammbaum der christlichen Familien zu finden, und legt gleichzeitig den Gedanken nahe, daß die pfingstkirchliche Erfahrung nicht, wie viele Leute gern behaupten, «reine Subjektivität» ist.

Aber diese Überraschung wirft auch Probleme auf. Der Eindruck, den die von Donald Dayton erzählte Geschichte erweckt, ist - auf die Gefahr hin, ihn zu karikieren - folgender: Einige Gruppen von Christen, die in den Vereinigten Staaten und Großbritannien erzogen worden sind und Zweifel hatten, ob ihr Verständnis vom Heilsplan rechtgläubig genug war, verwandten einen großen Teil ihrer Zeit auf das Gebet und ein systematisches Studium, um die richtige Interpretation festzulegen, wobei ihnen zahlreiche akademische Zentren und Veröffentlichungen zur Verfügung standen. Als sie zu der Überzeugung gelangten, daß sie eine bisher vernachlässigte Dimension des Heilsplans entdeckt hätten, wurde eine Erweckungsbewegung in Gang gesetzt, um die gewöhnlichen Mitglieder der Kirchen auf die vergessene Dimension aufmerksam zu machen und mit Hilfe außerordentlicher Bemühungen um Gebet und Frömmigkeit zu der vernachlässigten Erfahrung zu gelangen. Wenn dieses Bild zutreffend wäre, dann wäre diese Erfahrung anscheinend immer sekundär und der «Orthodoxie» untergeordnet gewesen, und die Erweckung wäre die (technische?) Vermittlerin zwischen Orthodoxie und Erfahrung gewesen. Die endlosen Debatten darüber, ob es zwei oder drei Segnungen gibt oder ob der Heilige Geist vielleicht nur in der letzten oder auch in der

ersten (oder den beiden ersten) am Werk ist, scheinen zu beweisen, daß zuerst das «rechte Wissen» festgelegt werden mußte, um es dann auf die «richtige Erfahrung» anzuwenden.

II. Die Perspektive eines Pentekostalismus der mündlichen Tradition

Vielleicht rührt dieser Eindruck zum Teil von der Tatsache her, daß es in der Literatur nur wenige Hinweise auf die konkreten Subjekte des Prozesses gibt, der zur Formulierung des Pentekostalismus führte. Welches waren die sowohl persönlichen als auch kollektiven biographischen oder existentiellen Voraussetzungen, die die Zweifel am Verständnis des Heilsplans aufkommen ließen und in der Folge die Erweckungen und ihre theologischen Ausdrucksformen hervorbrachten? Auf jeden Fall kommt es mir hier darauf an zu betonen, daß es mir ziemlich schwer fällt, die pfingstkirchliche Erfahrung, so wie sie mir in vielen Zeugnissen chilenischer Pfingstler erzählt worden ist, mit den in letzter Zeit skizzierten komplexen Lehrinhalten in Verbindung zu bringen. Mit anderen Worten, von einem rein formalen Standpunkt aus betrachtet: Der Pentekostalismus, in dem ich aufgewachsen bin, paßt nicht zu der allgemein anerkannten Definition von Pentekostalismus.

Es stimmt, daß die «ursprüngliche Erweckung» der chilenischen Pfingstbewegung (1902-1910) einem ähnlichen Muster entspricht: Zweifel oder geistliche Unzufriedenheit / Studium und Gebet auf der Suche nach einer Antwort, bis zu der Entdeckung der «klaren und endgültigen Taufe mit dem heiligen Geist (...) als etwas, das zur Rechtfertigung und zur Heiligung hinzukommt»[3] / Erweckung. Es trifft auch zu, daß aus dem Englischen übersetzte und in lokalen pfingstkirchlichen Zeitschriften veröffentlichte Artikel über die Lehre die klassische Formulierung wiedergeben, und dies tun auch manche Pastoren, deren Ausbildung von ausländischen Pfingstmissionen beeinflußt worden ist. Für die große Mehrheit des chilenischen Pentekostalismus läßt sich die pfingstkirchliche Erfahrung jedoch in einer einfachen Aussage zusammenfassen, die in den «Zeugnissen» immer wieder auftaucht: «Ich bin dem Herrn begegnet, und er hat ein *neues Geschöpf* aus mir gemacht.»[4]

Diese Grundaussage und ihre zahlreichen Varianten («Gott hat mein Leben verändert», «Er hat einen neuen Menschen aus mir gemacht» usw.) beziehen sich in narrativer Weise auf eine grundlegende Erfahrung, welche die verschiedenen Dimensionen, die das Bemühen um Verstehen trennt, zu vereinigen scheint: Dieselbe Erfahrung wird gleichzeitig als bedingungslose Annahme durch Gott (Rechtfertigung), als Beginn eines neuen Lebens (Heiligung) und als Empfang einer neuen Kraft wahrgenommen, um das neue Leben in einer widrigen gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt durchzuhalten und um die Erfahrung mit anderen zu teilen und anderen mitzuteilen (Geisttaufe?). Sicher würde diese Beschreibung genügen, um einen um die strikte Einhaltung der anerkannten Kategorien besorgten Akademiker dazu zu bringen, sich für die Einordnung dieser Erfahrung unter die Kategorie der *Evangelikalen* statt der *Pentekostalen* zu entscheiden. Dennoch sind das zweite Kapitel der Apostelgeschichte und Johannes 3, 1-15 (wiedergeboren werden = aus dem Geist geboren werden) nach wie vor die bevorzugten biblischen Paradigmen, auf die die chilenischen Pfingstler zurückgreifen, um ihrer Erfahrung «einen Namen zu geben», und diese geht oft, aber nicht notwendigerweise, mit außerordentlichen (im Sinne von nicht alltäglichen) Erscheinungen einher wie fremden Sprachen, Tanz, Visionen, Klage, Lachen, deren biblisches Paradigma sie in den «Geistesgaben» (1Kor 12,4-11.28-30; Eph 4,7-12) erkennen. In dem Verständnis, das die chilenischen Pfingstler von ihrer Erfahrung haben, ist Gott ihnen freilich nicht nur durch die Verkündigung des Wortes entgegengekommen. Gott Vater und sein Sohn Jesus Christus sind auf reale und aktive Weise durch den Heiligen Geist gegenwärtig geworden. Es gibt demnach mehr als einen Grund, diese Erfahrung weiterhin als pfingstlich zu bezeichnen.

III. Eine Neuinterpretation der Metapher vom «Wiedergeborenwerden»

Im Sinne eines Beitrags zum ökumenischen Dialog, den dieses Heft fördern will, möchte ich diese relativ «heterodoxe» Position des chilenischen Pentekostalismus[5] als eine Position des «Vorsprungs» nutzen, die es erlaubt, zwei grundlegende Bedeutungen herauszuarbeiten, die sich mit der pfingstkirchlichen Betonung des *Wiedergeborenwerdens = Geborenwerdens (Taufe) aus dem Geist* verknüpfen. Damit will ich nicht behaupten, daß diese Bedeutungen in der klassischen pentekostalen «Orthodoxie» völlig fehlten, wohl aber, daß sie in den Lehrunterscheidungen allzusehr verdünnt worden sind.

Die erste Bedeutung hat mit dem Erlebnis von *Veränderung* zu tun: Christ zu sein bewirkt für den Menschen einen radikalen Unterschied. Das «Christsein» gehört nicht zu der Art von Kategorien wie «Nationalität» oder «Kultur», durch die man sich mit allen Mitgliedern der Gesellschaft identifiziert, in die man biologisch hineingeboren wird. Ebensowenig entspricht es Kategorien wie «Beruf» oder «politische Zugehörigkeit», die, zumindest in der modernen Gesellschaft, auch eine gewisse Veränderung und persönliche Entscheidung einschließen, aber nicht unbedingt das Ganze der Person betreffen. Christ zu sein bringt im Menschen etwas völlig Neues hervor, das all die anderen Formen der Identifikation einschließt und neu ordnet und auch die Beziehungen zu einem selbst und zu den anderen verwandelt.

Diese Veränderung schließt sicherlich eine Entscheidung, sich zu verändern, ein, das heißt die Entscheidung, den Anruf Gottes anzunehmen, der an uns ergeht. Aber die Veränderung ist nicht nur ein Ergebnis unserer Entscheidung. Die Veränderung wird durch die Kraft des Geistes, die in uns wirkt, möglich gemacht. Deshalb ist das Thema der «Macht» so wichtig: Es geht darum, die Macht, die Kraft, die Energie, die Lebendigkeit zu empfangen, die notwendig sind, um in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu leben, der nicht unbedingt den Werten und Lebensstilen entspricht, die uns durch unsere Sozialisation vermittelt worden sind. Bei dem einen wird dieser Wandel im wesentlichen als eine heilende Erfahrung wahrgenommen, das heißt als Überwindung von persönlichen Situationen, die ein Leben in Fülle und in Liebe blockiert haben, bei den anderen als eine befreiende Erfahrung, das heißt als eine Kraft, die es einem ermöglicht, «sich auf die Beine zu stellen», um gegen Abhängigkeiten, Strukturen und Beziehungen anzugehen, die das Leben in Bedrängnis gebracht haben. Wieder andere erleben es als eine gewaltige Herausforderung, ein routinemäßiges, egoistisches Leben aufzugeben zugunsten eines zielgerichteten, für Gott und den Nächsten offenen Lebens.

Natürlich setzt diese Perspektive voraus, daß «Christsein» eine vorherige Situation des Mangels oder der Unvollständigkeit, die nach Veränderung verlangt, überwindet. Theologisch nennen wir eine solche Situation *Sünde.* Aber um weiter «erfahrungsbezogen» zu sprechen, müssen wir sagen, daß für die überwiegende Mehrheit der Menschen, die in Chile, Lateinamerika und der übrigen Welt ihre Begegnung mit Gott durch die Pfingstbewegung erlebt haben, diese nach Veränderung rufende Situation sich einfach als *tiefe Not* beschreiben ließe. Denn für die allermeisten Leute sind ihre persönliche Geschichte und die Lebensbedingungen ihrer Gemeinschaft weit davon entfernt, die beste der möglichen Welten zu sein. Für sie ist das Leben keine Selbstverständlichkeit, sondern eher etwas, das von Tag zu Tag mühselig erkämpft werden will. Und gerade für die «Bedürftigen» hat eine «Gute Nachricht» Sinn: «Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken», sagte Jesus (Mk 2,17 par). Und was ist mit den Zufriedenen, mit denen, die nichts nötig zu haben meinen? Nach Auskunft der Evangelien bedeutete die Begegnung mit Jesus für sie im allgemeinen eine gewaltige Herausforderung, die die Grundlagen ihrer falschen Sicherheit in Frage stellte.

Die zweite Bedeutung ist eine ekklesiologische Konsequenz der ersten: Auch Kirchesein bringt einen radikalen Unterschied mit sich. Ein System von Christenheit oder «Staatskirche», ein Erbe der konstantinischen Epoche, verträgt sich nicht mit dem gerade dargelegten Verständnis von «Christsein». Kirche ist die

Gemeinschaft all derer, die die Erneuerung ihres Lebens durch die Kraft des Geistes erfahren haben. Für den Pfingstler ist die Kirche die Gemeinschaft, die im Namen ihres Herrn *einlädt, aufnimmt* und *aussendet.* Durch ihre Einladung und Aussendung macht die Kirche als Gemeinschaft des Geistes ihre missionarische Dimension sichtbar, die untrennbar mit ihrer Identität verbunden ist. Durch ihre liebevolle Aufnahme zeigt die Kirche die wiederherstellende, heilende und befreiende Macht des Geistes, indem sie einen jeden und die Gemeinschaft als ganze mit der Kraft ausstattet, um das neue Leben zu bejahen und sich an der Mission ihres Herrn zu beteiligen.

Höchstwahrscheinlich haben diese beiden Dimensionen im Hintergrund der Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle gespielt. Ihre theologische Formulierung blieb jedoch einer allzu begrifflichen Tradition verhaftet. Die Zwänge der Logik verwandelten schließlich das, was wir als verschiedene Dimensionen der christlichen Erfahrung bezeichnen könnten, in voneinander abgetrennte «Erfahrungen». Die ganze Debatte um die Frage, ob Lukas/Apostelgeschichte ein einziges Ereignis der Bekehrung/Initiation oder verschiedene «Segnungen» kennt, wird durch die gewisse Möglichkeit erschwert (oder gelöst?), daß Lukas sich eine derartige Frage niemals gestellt haben mag. Da jede Erfahrung unwiederholbar ist, hat eine Reduzierung auf Begriffe keinen Bestand. Die bildhafte Sprache - etwa, wenn wir vom «Wiedergeborenwerden» sprechen - erweist sich als ein geeigneteres Instrument zur Vermittlung dessen, was das *Neue* an der christlichen Erfahrung und der Glaubensgemeinschaft ausmacht.

IV. Eine abschließende Überlegung

Beim Modell der «Staatskirche» - oder bei Kirchen, die «frei sind» und den Stil dieses Modells übernehmen - hat der Rhythmus des kirchlichen Lebens die Tendenz, sich an den «Zufriedenen» zu orientieren, die «Bedürftigen» hingegen werden nicht beachtet. Die «Bedürftigen» mögen als Objekte der Wohltätigkeit angesehen werden, aber nur selten als vorrangige Subjekte des kirchlichen Lebens. In diesem Kontext kann man das Hereinbrechen neuer Formen von Christentum, die besonderen Wert auf das «Wiedergeborenwerden» legen, seien sie nun in strengem Sinn pfingstkirchlich oder nicht, nicht nur als eine Bewegung interpretieren, die ein frühes (neutestamentliches oder vorkonstantinisches) Muster christlicher Erfahrung wiederherstellt, sondern auch als eine Form des Protestes gegen ein Christentum, in dem die «Bedürftigen» an den Rand gedrängt worden sind.

Die Grenzen des verfügbaren Raumes haben es nicht erlaubt, in diesem Artikel das Thema des Ortes der Taufe mit Wasser in der christlichen und kirchlichen Erfahrung anzusprechen. Hierzu ist jedoch die Bemerkung angebracht, daß die komplexe ökumenische Problematik im Hinblick auf die Taufpraxis und das Mittel der «Wiedertaufe» eher eine historische Folge des Systems der Christenheit an sich ist als ein Problem, das von den Versuchen, sie zu reformieren, «geschaffen» worden ist. Wie J. Moltmann nachgewiesen hat, sind die Formen der Taufspendung im traditionellen Christentum ein Erbe der konstantinischen Ära[6].

[1] D. Dayton, Theological Roots of Pentecostalism (Grand Rapids 1987).

[2] J. Dunn, Baptism in the Holy Spirit (London 1970). Eine Fortsetzung des Dialogs zwischen James Dunn und pfingstkirchlichen Intellektuellen findet sich in Journal of Pentecostal Theology Nr. 3 (1993), Nr. 4 (1994) und Nr. 6 (1995).

[3] W. Hoover, Historia del avivamiento pentecostal en Chile (Valparaiso 1948) 14.

[4] Vgl. Canales/Palma/Villela, En tierra extraña II (Santiago 1991) 59-74; J. Sepúlveda, Pentecostalism as Popular Religiosity, in: International Review of Mission 309 (1989) 80-88.

[5] Auch wenn ich es nicht in allgemeingültiger Weise behaupten kann, habe ich doch den Eindruck, daß diese «heterodoxe» Position von vielen Pfingstbewegungen der bis vor kurzem sogenannten «Dritten Welt» geteilt wird.

[6] J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) 252-268.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria Drasen-Segbers

JUAN SEPULVEDA
Pastor der Misión Iglesia Pentecostal in Santiago de Chile. Lizentiat in Theologie 1980 am Instituto Superior

de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires. Derzeit zu Promotionsstudien an der Universität Birmingham, England. Veröffentlichungen mit Bezug zum Thema des vorliegenden Heftes: Pentecostal Theology in the Context of the Struggle for Life, in: D. Kirkpatrick (Hg.), Faith Born in the Struggle for Life (Grand Rapids 1988) 298-318; Die Pfingstbewegung und ihre Identität als Kirche, in: Jahrbuch Mission 1992 (Hamburg 1992) 145-153; Pentecostalism and Liberation Theology, in: H. Hunter/P. Hocken (Hg.), All Together in One Place (Brighton 1992's papers) (Sheffield 1993) 51-64. Anschrift: Servicio Evangélico para el Desarrollo, Casilla 238, Correo 3 Santiago, Chile.

James D.G. Dunn

«Wiedergeboren»: Taufe und Geist aus protestantischer Sicht

Es ist eingangs wichtig, die Entwicklung der Debatte über die Taufe und den Heiligen Geist zu betrachten. Am Beginn dieses Jahrhunderts hatte die klassische Pfingstbewegung die traditionelle Theologie und Kirche besonders durch zwei Lehren herausgefordert: 1. Durch die Lehre von der Geisttaufe als zweiter ermutigender Erfahrung nach der Bekehrung (und Taufe), eine Folgeerfahrung, nach der alle Christen streben sollten; 2. Durch die Auffassung, daß sich die Geisttaufe durch das Zeichen der Zungenrede erweise. Durch eine ganze Reihe von Entwicklungen (Neue Pfingstbewegung, charismatische Erneuerung, Hauskirchenbewegung «Vineyard churches» und die «Toronto-blessing»-Bewegung) hat sich die Problemlage, zumindest im englischsprachigen Raum, deutlich verändert. Themen wie «zweite Segnung» und «Zungenrede» sind in den Hintergrund gerückt und von Fragen wie denen nach Wundern und Zeichen und nach dem Charakter (und der Kontrolle) von charismatischer Führung und Autorität ersetzt worden.

Trotzdem bleiben die früheren Themen immer noch wichtig, nicht zuletzt deshalb, weil der Einfluß der pfingstlichen Erfahrungen und Lehren weit über den englischsprachigen Raum hinausreicht. Entsprechend sind diese früheren Probleme in vielen Teilen der Welt noch von großer Aktualität. Außerdem wirft die Erfahrung geistlicher Erneuerung Fragen auf, die unsere kirchlichen, liturgischen und theologischen Traditionen betreffen, da diese nicht in der Lage waren, zahlreichen Gottsuchern entsprechende Erfahrungen zu vermitteln. Was, so ist zu fragen, kann man aus der Ausbreitung der pfingstlichen Erfahrung und aus den kirchlichen Spannungen und theologischen Debatten, die sie heraufbeschworen haben, lernen? Einiges dazu aus neutestamentlicher und (in erster Linie) protestantischer Sicht möchte ich im folgenden nennen.

I. Die Relevanz der Erfahrung

Niemand darf oder sollte bezweifeln, daß in einem geglückten christlichen Zeugnis theologische Reflexion sowie kirchliche und persönliche Praxis zusammengehören. Dabei verdient die lebendige Erfahrung der Gnade als Quelle des Glaubens und des gemeinschaftlichen Lebens besondere Aufmerksamkeit. Die Geschichte der Anfänge des Christentums, und nicht weniger die Apostelgeschichte und die neutestamentlichen Briefe geben ein reiches Zeugnis davon: «Die Gemeinschaft im Geiste» ist vor allem «die gemeinschaftliche Erfahrung des Geistes» (in der Hauptsache ist dies eine Frage der richtigen Übersetzung des Griechischen). Aber die christliche Geschichte

mahnt uns auch davor, so wir solcher Ermahnung bedürfen, wie gefährlich eine Betonung der Erfahrung sein kann und wie leicht eine solche persönliche Gotteserfahrung unbemerkt unter die Bevormundung einer kirchlichen Autorität und theologischer Besitzansprüche geraten kann. Hier kommt der Pfingstbewegung das Verdienst zu, die traditionellen Kirchen an die Bedeutung dieser Dimension des christlichen Glaubens und Lebens erinnert zu haben. Unleugbar liegt in diesem vielfältigen persönlichen Zeugnis - der ersten Pfingstbewegung, der chilenischen Pfingstler von heute, der Menschen, die durch die charismatische Erneuerung ein Erwachen im Geist erfahren haben und in der traditionellen Struktur ihrer Kirche bleiben, usw. - eine Dynamik. Ein Außerachtlassen dieser Dimension der persönlichen Erfahrung im Gesamt christlicher Nachfolge ist zu unserem Schaden und unserer Verarmung.

Noch bedeutsamer ist, wie Juan Sepúlveda in seiner Kritik an Dayton und in seiner Darstellung der Anfänge der Pfingstbewegung in Chile feststellt, daß sie die Bedeutung der «Gründungserfahrung» in der frühen Kirche widerspiegeln. Im Anfang war Erfahrung; die lebendige Wurzel des Christentums (wie generell aller Religionen) ist die Erfahrung von Gottes Geist. In einem wichtigen Sinn stellt die kirchliche Lehre die Rationalisierung dieser Gründungserfahrung dar, und die Kirche ist der gemeinschaftliche Ausdruck und die Ordnung einer solchen Erfahrung; ein Christentum, das dies vergißt, muß Ez 37 und die Schilderung von Pfingsten (Apg 2) neu lesen lernen. Außerdem müßte man hier ergänzen: Auch Einheit erwächst aus der gemeinsamen Erfahrung des Heiligen Geistes. Ein Ökumenismus, der dies vergißt oder nicht beachtet, ist zum Scheitern verurteilt.

II. «Mit welchem Namen du sie auch nennst, es bleibt doch immer eine Rose ...»

Der Wert der «pfingstlichen Erfahrung» für die gesamte Kirche wurde durch die Dispute, die sie sowohl bezüglich ihrer Form und ihrer theologischen Bedeutung hervorrief, gemindert.

Zuerst einmal hat die klassische Pfingstbewegung den Fehler gemacht, aus den vielen besonderen Erfahrungen eine allgemeine Regel abzuleiten: daß die Zungenrede das Zeichen der Geisterfahrung sei. Dieser Schluß wurde trotz der Tatsache, daß die breite Palette individueller Erfahrungen keineswegs so einheitlich war, und trotz der beschränkten Bestätigung, die man dafür im NT finden kann (es gibt drei Berichte in der Apostelgeschichte, während das übrige NT diese nicht bestätigt), gezogen. Die schwache biblische Bestätigung sowie die Unterschiedlichkeit der tatsächlichen Zeugnisse geistlicher Erneuerung waren deshalb auch wichtige Gründe für die sinkende Bedeutung dieser Erfahrung, auch wenn die Neue Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts die Lehre vom Zungenreden als «Zeichen der Initiation» nachhaltig vertrat und mit ihr all die Bewegungen, die in anderen Teilen der Erde von der klassischen Lehre der Pfingstler beeinflußt waren.

Noch wichtiger war die Gleichsetzung der pfingstlichen Erfahrung mit der «Geisttaufe». Denn damit wurde scheinbar gleichermaßen die Bedeutung der Bekehrung und der Taufe am Beginn der christlichen Existenz sowie die Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben derjenigen Christen, die keine pfingstlichen Erfahrungen gemacht hatten, in Frage gestellt (und in vielen Formulierungen ist dies tatsächlich der Fall). Das darin implizierte Elitedenken und daraus resultierende Abgrenzungen gehören zu den wichtigsten Negativpunkten der ganzen Angelegenheit. Jedoch ist es im Laufe unseres Jahrhunderts auch hier zu einer Abschwächung der ursprünglichen Betonung dieses Punktes pfingstlicher Theologie gekommen.

Zum einen wird die Position der nötigen Aufeinanderfolge von Taufe und Geisttaufe in der theologischen Diskussion wegen mangelnder biblischer Fundierung auch von seiten der Pfingstbewegung nicht mehr massiv vertreten, wie dies zum Beispiel im kürzlich gegründeten «Journal of Pentecostal Theology» deutlich erkennbar wird. Erstens wird anerkannt, daß die paulinische Theologie der christlichen Initiation einer solchen Theologie entgegensteht, vor allem in folgendem klassischen Text: «Durch den einen Geist wurden wir in der

Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen.» (1Kor 12,13) Das Bild der Taufe, so wie sie von Beginn an geübt wurde, das Paulus hier gebraucht, um die Verbindung mit Christus und seinem Tod zu beschreiben, kann schwerlich anders verstanden werden als das eines initiatorischen Geschehens.

Zum anderen wird anerkannt, daß sogar die entscheidenden Passagen in der Apostelgeschichte (Apg 1,2,8,10-11,19) zwar deutlich den Aspekt der Ermutigung und der Prophezeihung betonen, diese aber nicht von der Bekehrung/Initiation absetzen oder als deren direkte Folge betrachten. Auch in den Kreisen eher traditioneller Pfingstler ist deshalb die Lehre von den Folgewirkungen der Taufe als unwesentlich aufgegeben worden. Und mit diesem Eingeständnis ist der Diskussion um die Frage, ob die «Geisttaufe» ein eigenständiges Handeln des Heiligen Geistes im Nachgang zu Bekehrung und Initiation sei, viel von ihrer Schärfe genommen.

Da die gesamte Bewegung - oder eine Reihe von Bewegungen - die enge Basis der klassischen Pfingstbewegung verbreitert hat, sind auch die Probleme, die aus der Theologie der Geisttaufe erwuchsen, verringert worden. Der Begriff selbst wird weniger häufig gebraucht, da nun Fragen der charismatischen Gaben, der Ordnung des Gottesdienstes und der Leitungsautorität eine größere Bedeutung gewonnen haben. Man kann vielleicht - ein wenig verallgemeinernd - sagen, daß die Kraft der Erfahrung des Heiligen Geistes als wichtiger angesehen wird als die Bezeichnungen oder Theologien, die sich damit verknüpfen. Wiederum ist es das Zeugnis der neutestamentlichen Autoren, das hier gute Einsichten erschließt. Denn sie geben ein klares Zeugnis von der Bedeutung der Erfahrung des Heiligen Geistes (sowie der Erfahrung von Christus als dem Herrn und Gottes als dem Vater), ohne gleichzeitig die Auffassung zu unterstützen, es gäbe eine spezifische Folgeerfahrung mit klar bestimmbaren Eigenschaften, die jede und jeder Gläubige als normativ zu erwarten und anzustreben habe.

Die Bereinigung solcher störender Fragen hat den Vorteil, den dynamischen Charakter der initiatorischen Erfahrung des Heiligen Geistes in den Vordergrund zu stellen. Dieser wird beispielsweise aus dem Zusammenhang deutlich, in dem Paulus von der Geisttaufe spricht (1Kor 12,13). Die Geisttaufe wird hier bestimmt als Befähigung der Glieder des Leibes zum charismatischen Dienst für den Leib. Der gleiche Gedanke wird zutreffend auch bei Juan Sepúlveda betont, wenn er die Erfahrung des Geistes als «neue Geburt», als eine Erfahrung der *Veränderung* und Beauftragung beschreibt, in der den Bedürftigen eine Stimme und den an den Rand Gedrängten eine eigene Sendung verliehen wird. Man muß feststellen, daß die Pfingstbewegung der Teil der Weltkirche ist, der das Ideal «des Dienstamtes des ganzen Volkes Gottes», das zwar andernorts uneingeschränkt bejaht und doch so zaghaft umgesetzt wird, mit größter Aufmerksamkeit und Konsequenz verwirklicht.

III. Einklang von Erfahrung mit Lehre und Ritus

Auch nach dem bisher Gesagten stellt das Phänomen der Pfingsterfahrung weiterhin zumindest zwei wichtige theologische und kirchliche Herausforderungen, die verstärkt einer Antwort bedürfen.

Die eine liegt darin, der Erfahrung «einen Namen zu geben», wie es Juan Sepúlveda überzeugend genannt hat. Wir vergessen leicht, wieviele unserer theologischen Termini zuerst Metaphern waren (Heil, Rechtfertigung, Wiedergeburt und so weiter) - Metaphern, die die Wirklichkeit einer weitreichenden Erfahrung von Gnade auszudrücken suchten, da die etablierten Glaubenssätze und Praktiken des Judentums, der Mutter, dadurch in Frage gestellt wurden. Es scheint, als ob die ersten Christen sich ihr Vokabular zusammenklauben mußten, um den Reichtum und die Vielfalt ihrer Erfahrung der Gnade auszudrücken. Die traditionelle Theologie aber versuchte, diese Metaphern in eine Fachterminologie umzuformen. Dabei blieben die Metaphern auf der Strecke. Anstatt Fenster zu bauen, die einen Teilblick auf die Erfahrung der Gnade eröffneten, anstatt Ausdrucksformen zu entwickeln, in denen diese lebendige Erfahrung sich äußern konnte, verloren die Metaphern gerade ihre Fensterfunktion. Sie wurden gleichsam zu fensterlosen Räumen, in denen

Erfahrung eher schwächlich wird und stirbt, als zu wachsen und zu gedeihen, oder, um es mit einem Wort Jesu zu sagen: Sie wurden zu alten, vertrockneten Weinschläuchen, ungeeignet, die lebendigen und neuen Erfahrungen der Gnade aufzunehmen.

Die Herausforderung besteht also in der Frage, ob die Lebendigkeit gegenwärtiger Erfahrungen des Heiligen Geistes immer noch eine angemessene Ausdrucksform in den Metaphern einer anderen Zeit finden kann und soll. Mehr noch: ob man es diesen neuen, lebendigen Erfahrungen, pfingstlichen und anderen, überhaupt wünschen soll, daß sie mit diesen alten (und vertrockneten) Metaphern übereinstimmen und selbst zu Fachbegriffen einer neuen geordneten Lehre werden. Nach dem Zeugnis der Pfingstbewegung (und anderer) - das bestätigt auch der vorhergehende Beitrag - ist die Erfahrung der Erneuerung des Geistes sehr ähnlich den Erfahrungen der ersten Christen. Es handelt sich hier also darum, daß eine Erfahrung nach einer frischen und angemessenen Sprache sucht, um ihre existentielle Dynamik auszudrücken. Angesichts dessen nun bestimmte Metaphern auszusortieren und zu bemängeln oder andere, zutreffendere zu verlangen, gehört zu den unsensibelsten und enttäuschendsten Anworten, die man einem vom Heiligen Geist erfüllten Menschen nur geben kann. In solchen Fällen sollte - sowohl theologisch als auch pastoral - die Ummünzung alter Metaphern (sogar der der Geisttaufe!) nicht einfachhin abgewiesen werden und zum Prägen neuer Metaphern (die den Heutigen als Fenster dienen können) ermuntert werden. Treffend ist hier Juan Sepúlvedas Bemerkung, daß die «Gerechten» (ihrer Dogmen sicher und mit ihren Erfahrungen zufrieden) darauf hinzuweisen sind, daß das Wort der Gnade an die «Sünder» ergeht.

Die zweite Herausforderung betrifft den Zusammenhang von Erfahrung und Sakrament. Alle, die mit Menschen zu tun hatten, die in der einen oder anderen Weise pfingstliche Erfahrung machen, wissen, wie machtvoll und ergreifend dieser Prozeß ist. Besonders Jugendliche und junge Erwachsene, die das Erwachen des Geistes erlebt haben, suchen nach einer angemessenen sakramentalen Ausdrucksform ihrer Erfahrung. Das ist unproblematisch bei denjenigen, die noch nicht getauft wurden. Die reiche Symbolik der Taufe, besonders in der paulinischen Deutung, befriedigt das tiefe Bedürfnis nach einem Ritus des Übergangs vom alten Leben in ein neues. Für diejenigen aber, die bereits als Kinder getauft wurden, ist die Situation völlig frustrierend. Sie empfinden ihre zurückliegende Taufe nicht als etwas, das wirklich zu ihnen gehört; eine theologische Argumentation, die den Abstand von Jahrzehnten und Generationen außer acht läßt, kann das tiefe spirituelle Bedürfnis nach einer rituellen Anerkennung ihrer Erfahrungen *als ihnen wirklich zu eigen* nicht befriedigen. Auch die Firmung oder die Erstkommunion oder andere neugeschaffene Alternativen besitzen eine zu geringe symbolische Ausdruckskraft und emotionale Tiefe, um das Eintauchen zu ersetzen.

Über ein solches Bedürfnis nach sakramentalem Ausdruck der erfahrenen Gnade, ein solches Annehmen und Verstehen der Kraft des Symbols, sollte man sich freuen. Denn dieses Bedürfnis ist die Wurzel sakramentaler Theologie und Praxis. Es zu ignorieren, wäre im Grunde eine Anzweiflung der Wirklichkeit der sakramentalen Gnade selbst (ist denn die Erfahrung der Gnade immer unbewußt, hängt sie nur von der richtigen Spendung ab, kann sie nie bewußt erfahren werden?). Natürlich haben die für die Wahrung der kirchlichen Tradition Verantwortlichen dem Begehren nach einer zweiten Taufe nicht nachgegeben. Im NT findet sich kein Beleg für eine wiederholte Taufe im Namen Christi (man vergleiche Apg 8,1-17 mit Apg 19,1-7). Und die symbolische Endgültigkeit der Taufe, die im Evangelium so nachdrücklich betont wird, erlaubt keine leichtfertige Mißachtung. Es stimmt zwar, daß einige Religionsgemeinschaften mit der Idee einer der Taufe (bis auf den Namen) ähnlichen Zeremonie gespielt haben, um solche machtvollen (ein für allemal gültigen?) Erfahrungen der Erneuerung zu feiern. Jedenfalls haben die meisten wieder von dieser Überlegung abgelassen - ohne das Problem damit gelöst zu haben. Es könnte hier zu einer Situation kommen, in der man zu wählen hat zwischen der Bewahrung einer fundierten Tauflehre und -praxis einerseits

und dem Verlust der jungen Menschen, deren Erfahrung von Gnade nicht zu dieser Sakramententradition paßt - eine Wahl, die bei vielen Menschen schon zuungunsten der älteren Traditionen ausgefallen ist.

Wenn das NT hier überhaupt eine Hilfestellung geben kann, so die einer Warnung an beide Seiten: Bewertet den Zeitpunkt und den Vollzug des Rituals nicht zu hoch. Die von allen Hauptquellen des NT (Johannes, Apostelgeschichte und Paulus) getragene Lehre läßt sich so zusammenfassen: die Gabe des Geistes ist nicht fester an die Taufe gebunden als sie an die Beschneidung gebunden war. Dies ist sicher eine Warnung an die zeitgenössischen Wächter der Tradition: Begeht bei der Taufe nicht den gleichen Fehler, den die frühen Judenchristen bei der Beschneidung gemacht haben; erkennt und akzeptiert die Erfahrung der Gnade, wo immer sie auftaucht, und setzt dort an (Apg 15,6-29; Gal 2,6-10). Genauso aber richtet sich die Warnung auch an diejenigen, die sich eines neuen oder erneuerten Lebens im Heiligen Geist erfreuen: Ist die Kirche nur dazu da, euren Erfahrungen zu dienen? Macht nicht den Fehler, Gottes Gabe an euch zu hoch zu bewerten (1Kor 4,6-8; 2Kor 12,1-10).

Nur besonders mißgünstige oder pedantische Traditionalisten können sich die Freude am Wiedererwachen der spirituellen Erfahrung versagen, so wie sie vom dritten Zweig der Christenheit, gegenwärtig repräsentiert von der Pfingstbewegung in allen ihren Formen, bezeugt und verkündet wird. Selbstverständlich ist die Bejahung und Begrüßung verbunden mit einigen Fragen und Bewertungen - keiner, der die Geschichte dieses dritten Zweiges der Christenheit kennt, bezweifelt das. Aber die Bejahung und Begrüßung kann nur dann aus vollem Herzen kommen, wenn die Fragen, die von diesem dritten Zweig an die alten Kirchen herangetragen werden, angemessen aufgenommen und respektiert werden, analog zu der Anerkennung, die jede Konfession im ökumenischen Dialog für die eigenen Traditionen erwarten darf. Entscheidend unter all den Fragen aber ist die folgende, bislang ungelöste Frage: Bietet unsere gegenwärtige Theologie und Liturgie der Erfahrung des Heiligen Geistes, von dem die Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts so eindrucksvoll Zeugnis gibt, einen angemessenen Ausdruck?

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

JAMES D.G. DUNN

geboren 1939 in Birmingham, Großbritannien; 1964 Diplom in Neuem Testament und Altem Testament am Trinity College, Glasgow; 1968 Dissertation über: «Die Taufe im Heiligen Geist. Eine Untersuchung der neutestamentlichen Lehre des Geistes in Verbindung mit der heutigen Pfingstbewegung», University of Cambridge; 1976 Verleihung des B. D. für das Buch «Jesus und der Heilige Geist», University of Cambridge; 1991 Verleihung des B. D. für seinen Kommentar zum Römerbrief, University of Cambridge. Zur Zeit Professor an der University of Durham. Vorsitzender der British New Testament Society. Zahlreiche Buch- und Zeitschriftenveröffentlichungen. Anschrift: 4 Fieldhouse Terrace, Durham DH1 4NA, Großbritannien.

Michel Quesnel

Taufe und Heiliger Geist: Was erbaut Kirche? – eine katholische Antwort

Das Verständnis der Geisttaufe als eines zweiten Segens oder, anders gesagt, als Ritus, der die zweite Bekehrung sanktioniert, ist zweifellos geeignet, die katholische Kirche ganz besonders gut zum Nachdenken anzuregen. Die in diesem Heft beschriebene chilenische Pfingstbewegung macht sichtbar, daß die Geisttaufe einem wirklichen Bedürfnis im einfachen Volk entspricht; sie ist für diese Leute heute oft der einzige Weg zu einer Verbindung mit der Kirche. Kann diese Aussage als begründet gelten? Zwei Fragen unterschiedlicher Art sollen die Antwort vorbereiten. Zunächst ist zu fragen, ob ein solcher Ritus nicht die bereits bestehenden Sakramente oder Sakramentalien verdoppelt. Und dann: Entspricht die Taufe im Heiligen Geist, so wie sie in den derzeitigen Gruppen der Pfingstbewegung praktiziert wird, jenen allgemein gültigen Kriterien, nach denen ein Ritus als katholisch anerkannt werden kann? Falls die Antwort auf diese beiden Fragen die Geisttaufe bejahen hilft, wäre noch zu prüfen, wie eine solche Taufe der katholischen Kirche und den anderen Kirchen einschließlich der ökumenischen Bewegung förderlich sein kann.

I. Andere Riten eines zweiten Segens

Auf den ersten Blick scheint die katholische Kirche mit ihren sieben Sakramenten und der Überfülle ihrer Riten weniger das Bedürfnis nach einem Ritus wie dem der Taufe im Heiligen Geist zu verspüren. Fast jede Entwicklungsstufe des christlichen Lebens wird durch ein besonderes Sakrament geprägt; die Empfänger dieser Sakramente und auch die Theologen selbst haben den darin enthaltenen Reichtum noch lange nicht ausgeschöpft. Zwei von diesen Sakramenten spielen gewissermaßen die Rolle einer zweiten Taufe, nämlich die Firmung und das Bußsakrament.

Die christliche Initiation vollzieht sich in drei Schritten: Taufe, Firmung und Eucharistie, üblicherweise in dieser Ordnung. Jedoch schwankte im Lauf der Jahrhunderte das Empfangsalter für die Firmung. Heute ist sie in zahlreichen, vor allem westeuropäischen Ländern zum Sakrament des Jugend- oder Nachjugendalters geworden; die traditionelle Ordnung ist einer neuen Abfolge gewichen: Taufe, Eucharistie, Firmung.

Der Christ, der zehn oder fünfzehn Jahre nach der Taufe die Firmung empfängt, erlebt dieses Sakrament oft als eine tiefer in der kirchlichen Gemeinde verwurzelte und zugleich bewußtere Annahme der ihm schon im frühesten Kindesalter gespendeten Taufe. Der 1992 erschienene «Katechismus der katholischen Kirche» zitiert das Zweite Vatikanische Konzil: «Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen»[1]. So betrachtet kann die Firmung sehr wohl als ein «zweiter Segen» oder als Ritus einer zweiten Bekehrung angesehen werden, was ja die Pfingstler tatsächlich der Geisttaufe zuschreiben.

Genauer betrachtet muß man jedoch zugeben, daß ein solches Verständnis der Dinge mindestens teilweise theoretisch bleibt. Natürlich kann es geschehen, daß ein Junge von fünfzehn oder achtzehn Jahren die ihm gespendete Firmung als eine Bestätigung seines persönlichen Einsatzes im Glauben, fast als eine zweite Taufe am Beginn des Erwachsenenalters versteht. In diesem Fall spielt die Firmung eine der Geisttaufe ähnliche Rolle, freilich nicht oft, wenn man bedenkt, daß dieses Sakrament lediglich als unabdingbare Voraussetzung für den Abschluß der katholischen Initiation angesehen wird. Gerade diese Tatsache eines gleichsam programmierten Sakraments nimmt der Firmung ihre Dimension

eines freien persönlichen Aktes, eben das also, was durch den Ritus in den Pfingstgemeinden unterstrichen wird: Man bekehrt sich, weil man von Gott auf unvorhersehbare Weise erfaßt wurde, und nicht auf Anordnung hin; die Bekehrung läßt sich nicht programmieren.

Und doch besteht in der katholischen Kirche ein anderes Sakrament, das besser als die Firmung der Verfassung des einzelnen Rechnung trägt und auf seinen Willen, sich zu bekehren, antwortet: das Sakrament der Buße und der Versöhnung. In der konstantinischen Epoche galt es übrigens als eine Art zweiter, nicht wiederholbarer Taufe. Man ging sogar so weit, den Empfang dieses Sakramentes auf eine Zeit möglichst kurz vor dem Tod hinauszuschieben, um nicht nach der Taufe noch in eine nicht wiedergutzumachende Sünde fallen zu können; das Grundsakrament wurde zu einer Art Reisepaß in die Ewigkeit[2].

Die soeben erwähnte Praxis macht indes deutlich, wie wenig sich das Verlangen nach einer zweiten Taufe oder einem zweiten Segen mit dem katholischen Sakrament der Versöhnung zufriedengeben kann. Gewiß, eine seiner Wirkungen, nämlich die Vergebung der Sünden, hat das Bußsakrament mit der Taufe gemeinsam; aber die Kirche und die Theologen haben das Bußsakrament immer als einen Ritus bedacht, der eher dazu bestimmt ist, die Sündenschuld zu löschen, als den eigentlichen Inhalt der Taufgnade: rechtfertigen, heiligen und stärken im Heiligen Geist, zu neuer Blüte zu bringen.

Am Ende einer recht verschlungenen Geschichte ist nun im 20. Jh. die positive Kraft des Bußsakramentes wieder deutlicher ins Bewußtsein getreten. Das zeigt sich darin, daß der Begriff der Versöhnung immer häufiger den der Buße zu ersetzen beginnt. Es ist aber unbestreitbar, daß das individuelle Bekenntnis und die individuelle Lossprechung die kirchliche Tragweite des Sakramentes einschränken und daß dieses Sakrament noch nicht ganz seinen Charakter einer «spirituellen Wäsche» verloren hat, was ziemlich quer liegt zu den frohen Festen, die sich um die Feiern der Geisttaufe ranken.

Firmung und Bußsakrament lassen sich, das kann man immerhin behaupten, der Geisttaufe annähern. Und doch ist nach dieser kurzen Untersuchung der zwei Sakramente zugegeben, daß die klassische Theologie der katholischen Kirche keinen Ritus kennt, dessen Wirkungen mit denen der Geisttaufe vergleichbar wären. Somit besteht noch ein Freiraum für einen «zweiten Segen» als Siegel einer wirksamen Bekehrung des Christen.

II. Die Geisttaufe im Feuer der Kritik

Es besteht also in der katholischen Kirche ein ritueller Leerraum, der mit einer Art Weihe der zweiten Bekehrung auszufüllen wäre. Nunmehr ist zu prüfen, ob die Geisttaufe, so wie sie von den Pfingstlern praktiziert wird, diese Stelle einnehmen kann. Eine Unterscheidung ist also durchzuführen; sie wird traditionsgemäß «Unterscheidung der Geister» genannt. Sieben oder acht Kriterien werden gewöhnlich an die Bewegungen oder Inspirationen angelegt, um zu prüfen, ob sie dem göttlichen Willen entsprechen. Die *Encyclopédie catholique* führt folgende Kriterien an: Wahrheit, Ernst bzw. Nützlichkeit, intellektuelle Klarheit, Diskretion, Maß, Demut im Verein mit Fügsamkeit und Vertrauen, Friede, lautere Absicht und Hingabe an unseren Herrn[3]. Wir wollen diese Kriterien nicht alle einzeln an die Geisttaufe anlegen; doch läßt sich immerhin prüfen, ob sie diesen Kriterien global entspricht.

Zuerst ist zu fragen, ob sie dem Kriterium der Wahrheit standhält. Findet man in der Bibel bzw. im Neuen Testament die Legitimation oder wenigstens direkte Bezeugung eines solchen Ritus? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. J.D.G. Dunn antwortet mit Ja. Sein schon älteres Buch wurde von den Pentekostalen damals freudig begrüßt[4]. Auch die erste Gesamtstudie der Patres Mc Donnell und Montague, beide Amerikaner und selbst Mitglieder der Erneuerungsbewegung, beantwortet die Frage bejahend[5]. Die Ansichten der Exegeten, die nicht zur Pfingstbewegung gehören, sind nuancierter[6]. Die Praxis der Jünger Jesu, in größerem zeitlichen Abstand zur Wassertaufe durch Handauflegung den Heiligen Geist zu vermitteln - dieser Ritus ist nach dem NT möglich, jedoch nicht klar bezeugt; der diesbezüglich deutlichste Text ist

die Aussendungsrede im Markusevangelium: «Er rief die Zwölf zu sich und sandte sie aus, jeweils zwei zusammen. Er gab ihnen die Vollmacht, die unreinen Geister auszutreiben» (Mk 6,7). Doch wird hier keine zu vollziehende rituelle Handlung angegeben. Übrigens wird kein einziges Sakrament der Kirche nach seiner äußeren Gestalt in der Heiligen Schrift von Jesus vorgeschrieben; was die Geisttaufe betrifft, so findet sich in den Texten aber auch nichts, was als Gegenanzeige zu verstehen wäre.

Korrelativ zu diesem Wahrheitskriterium gilt das der Ernsthaftigkeit bzw. Nützlichkeit für die Kirche. Anders ausgedrückt: Es ist zu fragen, ob die Geisttaufe - ja oder nein - dem Wort des Apostels entspricht: «Alles geschehe so, daß es aufbaut» (1Kor 14,26). Es handelt sich hier im Ersten Korintherbrief um die verschiedenen Charismen. Und die Forderung des Apostels, daß alles zum Aufbau des Leibes der Kirche gereichen soll, ist das Kriterium zur Unterscheidung der Geister. Die Antwort auf die obige Frage muß unbestreitbar positiv ausfallen. Es gab eine Zeit, da die katholische Kirche die charismatischen Gemeinschaften mit einem regelrechten Mißtrauen betrachtete, und die katholischen Pentekostalen sahen sich fast gezwungen, die Kirche zu verlassen. Diese Zeit ist vorbei. Natürlich ist weiterhin Wachsamkeit gegenüber einem möglichen Ausufern geboten. Und die Erneuerungsbewegung ihrerseits darf ihre Mitglieder nicht zur Verachtung jener Geistlichen anstacheln, die ihre eigentümliche Sensibilität nicht teilen; sie darf auch nicht eine parallele Hierarchie aufstellen. Doch ist das Mißtrauen fast überall einer zu Recht bestehenden Umsicht gewichen. Das kann einen nur freuen. Das gehört ja zum Pluralismus, der auch in der Kirche seinen Platz finden muß.

Was Diskretion und Maß betrifft, so könnte man der Praxis in den Pfingstgemeinden gegenüber reservierter sein. Nicht wenige der traditionell eingestellten Christen fühlen sich nämlich dadurch verwirrt, daß in den charismatischen Versammlungen gerade das Affektive einen so großen Raum einnimmt und ihre Zelebrationen oft jedes vernünftige Maß überschreiten. Das mußte schon Paulus den Zusammenkünften der Korinther vorwerfen (vgl. 1Kor 12-14). Das Gefühlsmäßige spielt in den charismatischen Versammlungen tatsächlich eine große Rolle, wenn es sich auch je nach dem Breitengrad unterschiedlich zu geben weiß. Umgekehrt kann man aber auch die Ansicht vertreten, daß die Bewegungsfreiheit im Rhythmus des Heiligen Geistes, so wie sie in den Erneuerungsgruppen gepflegt wird, eine Anfrage an die Christen bedeutet, die bravere, ja allzu brave Gottesdienste gewohnt sind - so brav, daß es die Gläubigen immer weniger interessiert, daran teilzunehmen. Auch hier kann ein freimütig geführtes Gespräch manche Verhärtung vermeiden.

Übrigens läßt sich den Christen, die die Geisttaufe praktizieren, reine Absicht und Hingabe an unseren Herrn nicht absprechen. In zahlreichen Ländern ist diese Praxis zuerst vor allem in benachteiligten Volksschichten entstanden, während die Amtsträger der Kirchen durchwegs der führenden Schicht angehören; das Leben der Pfingstgemeinden hat oft den Anstrich einer echten Volksreligion. Es stimmt allerdings, daß die Erneuerungsbewegung gegenwärtig besonders in Westeuropa ziemlich bürgerliche Schichten erfaßt und daß für gewisse begünstigte Gruppen die Versuchung besteht, ihre Legionen zum Aufbau einer Kirche nach ihrem Geschmack auszusenden. Doch solche strategisch wendigen Absichten dürfen nicht verallgemeinert werden; jede Gruppe, die sich durchsetzen will, hat dagegen zu kämpfen.

III. Schlußgedanken

Nach diesem Durchblick kann der katholische Theologe nicht umhin, die Geisttaufe als eine Anfrage an die Kirche zu verstehen. Der Ritus ähnelt in seiner Segensdimension der Firmung, in seiner Bekehrungsdimension dem Sakrament der Versöhnung. Das Eigentümliche beim Ritus der Geisttaufe ist bezüglich der klassischen Initiationssakramente die Tatsache, daß der Zeitpunkt vom Menschen mit Rücksicht auf seinen persönlichen Lebensweg frei gewählt wird. Die katholische Theologie hat die bleibende Gabe Gottes, die uns durch die Sakramente zuteil wird, stark betont; sie hat einer zu großen Subjektivität stets miß-

traut, so daß die Sakramente aufgrund ihrer Universalität manchmal fast zu einem zeitenthobenen und unpersönlichen Geschehen wurden. Es ist sicher eine der Aufgaben der katholischen Theologie, dem Subjektiven sein volles Gewicht zurückzugeben.

Freilich kam die Geisttaufe in den Kirchen nicht mit der Stimme der Amtsdiener zu Gehör und zur Erscheinung - der Ritus stammt «aus der Basis» -, und ein pyramidal aufgebauter Katholizismus öffnet solchem Aufbruch nicht spontan die Tore. Betrachtet man aber die Geschichte einiger der sieben Sakramente und etlicher anderer katholischer Riten von gestern und heute, so zeigt sich doch, daß die Dinge oft folgendermaßen verlaufen sind: Ein Bedürfnis der Gläubigen wurde erkennbar, eine manchmal sogar aus dem Heidentum stammende Praxis bestand noch fort. Die Kirche ließ sich durch sie befragen, die Theologen dachten nach, das Lehramt unterschied, wies ab, begünstigte oder orientierte um. Die Hierarchie hat das Amt, im Namen Christi zu lehren, zu heiligen und zu leiten[7]. Sie hat nicht die Aufgabe, alles zu erfinden.

Das Problem der Geisttaufe stellt sich heute in mehreren christlichen Bekenntnissen zugleich. Ist das nicht eine Chance für die Kirchen, gemeinsam zu untersuchen und zu prüfen, ob hier nicht ein Weg zur Einheit vorliegt?

[1] Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 1285; das Zitat aus *Lumen Gentium* 11.

[2] Vgl. C. Vogel, Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne (Paris 1966).

[3] Vgl. Encyclopédie catholique, Art. «Discernement des esprits: Catholicisme; Bd. 3 (1951) Sp. 874-877.

[4] Vgl. J.D.G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit (London 1970).

[5] Vgl. K.Mc. Donnell/G.T. Montague, Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit (Collegeville 1991). Das Werk untersucht nicht nur das NT, sondern auch die Väterliteratur.

[6] Ich erlaube mir den Hinweis auf meinen Vortrag bei einer von der «Communauté du Chemin neuf» am Institut catholique in Paris organisierten Gesprächsrunde, veröffentlicht in: Tychique 114 (März 1995) 3-23 und in: Revue de l'Institut catholique de Paris 54 (April-Juni 1995) 47-63.

[7] Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 888-896.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

MICHEL QUESNEL

1942 in Paris geboren; Oratorianer; Dr. theol. und Lizentiat in Bibelwissenschaft; Professor am Institut Catholique in Paris; von 1988 bis 1994 Vizerektor daselbst. Mitglied der ACFEB, der SNTS und der ASAE. Wichtigste Veröffentlichungen: Aux sources des sacrements (Paris 1977); Les épîtres aux Corinthiens (Paris 1977); Comment lire un évangile: saint Marc (Paris 1984); Baptisé dans l'Esprit, Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres (Paris 1985); Jésus-Christ selon saint Matthieu, Synthèse théologique (Paris 1991); La Bible et son histoire (Paris 1991); L'histoire des évangiles (Paris 3 1992); Jésus-Christ (Paris 1994); Petite bible du baptême (Paris 4 1995). Anschrift: 17, rue des Lyonnais, F-75005 Paris, Frankreich.

Jürgen Moltmann

Pfingsten und die Theologie des Lebens

Die Dialoge in diesem Heft zeigen, daß es nur wenige grundsätzliche Differenzen, aber viele Gemeinsamkeiten zwischen den traditionellen Kirchen und den neuen Pfingstkirchen gibt. Es gibt sehr verschiedene Perspektiven, aber es sind Perspektiven auf eine gemeinsame Sache. Ich will in diesem Syntheseartikel darum nicht die kleinen Synthesen resümieren, sondern jene große Synthese ins Auge fassen, die heute unter dem Stichwort «Theologie des Lebens» ökumenisch und weltweit im Entstehen begriffen ist.

Das Leben selbst ist heute wie nie zuvor in tödlicher Gefahr. Seit Hiroshima 1945 ist das Menschengeschlecht sterblich geworden. Wir existieren in einem säkularen Sinne in der Endzeit, d.h. in einer Zeit, in der das Ende des Lebens durch die modernen Massenvernichtungsmittel (A-, B-, C-Waffen) jederzeit möglich ist[1]. Es ist keine Zeit vorstellbar, in der diese Selbstbedrohung der Menschheit nicht mehr besteht, denn die Formeln für die Zerstörungsmächte lassen sich nicht mehr vergessen. Seit Tschernobyl 1986 wissen wir, daß die Erde durch Kontamination unbewohnbar werden kann, wie es jene Region in Weißrußland und der Ukraine für Jahrhunderte geworden ist. Die von Menschen gemachten ökologischen Verwüstungen der Erde, des Wassers und der Luft breiten sich zusammen mit der Industrialisierung und Urbanisierung aus und zerstören nicht nur menschliches Leben. Die moderne Welt produziert *surplus people,* überflüssige Menschen, die dem frühen Tod ausgesetzt werden: durch Abtreibung ungeborenen Lebens, durch Verwahrlosung der «Straßenkinder», durch Arbeitslosigkeit erwachsener Frauen und Männer und den Krankheitstod durch die Rückkehr der Epidemien in den Hungerländern. Mit der Globalisierung des Kapitals und der Märkte werden immer mehr Menschen überflüssig. Afrika ist zur Zeit der vergessene Kontinent[2].

Die «Theologie des Lebens» entsteht ökumenisch und weltweit. Ich nenne einige Anzeichen: Wie der Sammelband «Mysterium Liberationis», 1990, ausweist, entwickelt sich die lateinamerikanische Theologie der Befreiung weiter zu einer «Theologie des Lebens» und des Reiches Gottes[3]. Die Kommission der Einheit III des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf) beschloß 1993 ein Studienprogramm zur «Theologie des Lebens», nachdem auf der Weltkirchenkonferenz in Canberra 1991 die koreanische Theologin Chung Hyung Kyung in ihrem aufsehenerregenden Vortrag eine neue «Kultur des Lebens» gefordert hatte[4]. In Deutschland entstanden im Umfeld der «Theologie der Hoffnung» Entdeckungen auf dem Weg zu einer neuen Theologie des Heiligen Geistes[5]. Die ökologischen Theologien von Rosemary Ruether z.B. und Leonardo Boff nehmen immer stärker das menschliche Leben im Gewebe alles Lebendigen wahr und fördern eine neue Bioethik[6]. Nicht zuletzt ist auf die Enzyklika Johannes Pauls II. vom 30. März 1995, *Evangelium vitae,* hinzuweisen. Der theologische Einsatz bei der christlichen Pfingsterfahrung sollte eine integrale Theologie des Lebens möglich machen, in der sich die verschiedenen Konfessionen und Denominationen zusammenfinden, um der göttlichen Mission des Lebens zu folgen.

I. Erwartung und Kommen des Heiligen Geistes

Die Gebete an den Heiligen Geist gründen alle im Bitten um das Kommen des Geistes. Das ist etwas Besonderes und wird in der

christlichen Tradition die Epiklese des Geistes genannt. Die meisten Pfingstlieder rufen nur «Komm, Heiliger Geist» (Hrabanus Maurus: Veni Creator Spiritus). Das Bitten um den Heiligen Geist richtet sich auf seine umfassende Gegenwart. Der Geist ist mehr als eine Gabe Gottes unter anderen Gaben: Heiliger Geist ist die unbegrenzte Gegenwart Gottes, in der unser Leben erwacht, ganz und gar lebendig und mit den Kräften des Geistes begabt wird. Die Bitten um das Kommen des Heiligen Geistes sind Maranatha-Gebete. Maranatha-Gebete werden bekanntermaßen an Christus gerichtet und sind eschatologisch gemeint: «Amen. Ja, komm, Herr Jesus» (Offb 22,20). Auch hier ist nicht nur die Person Jesu gemeint, sondern seine Parusie in der Herrlichkeit Gottes zur Neuschöpfung der Welt. Die Parusie des Heiligen Geistes ist nichts anderes als der Anfang der Parusie Christi. «Angeld der Herrlichkeit» wird der Heilige Geist darum genannt (Eph 1,14; 2Kor 1,22). Was im Heiligen Geist hier beginnt, wird im Reich der Herrlichkeit dort vollendet. Das Reich der Herrlichkeit kommt nicht unerwartet und unvorbereitet, sondern kündigt sich im Reich des Geistes schon an und wird in ihm der Gegenwart mächtig.

Im Bitten um das Kommen des Geistes öffnen sich die Rufenden zur Erwartung und lassen die Energien des Geistes in ihr Leben einströmen. Auch wenn Menschen nur noch nach Erlösung seufzen können und im Seufzen dann verstummen, seufzt der Geist Gottes schon in ihnen und tritt für sie ein (Röm 8,26). Das Bitten und Seufzen um das Kommen Gottes in dieses gefangene Leben und in diese zerstörte Welt sind erste Lebenszeichen des Heiligen Geistes, wie Frank Macchia gezeigt hat.

Wir erfahren den Heiligen Geist immer wieder als beides: als göttliches Gegenüber, nach dem wir rufen, und als göttliche Gegenwart, in der wir rufen. Das ist nicht ungewöhnlich. Als Kinder erlebten wir unsere Mütter auch als beides: Gegenwart, die uns umgibt, und Gegenüber, das uns ruft[7].

Die Antwort auf die Bitte um den Heiligen Geist ist sein Kommen und seine Einwohnung (Schechina). Wer um das Kommen des Heiligen Geistes zu uns, in unsere Gemeinschaft und auf unsere Erde bittet, der will nicht in den Himmel flüchten oder ins Jenseits entrückt werden, sondern der hat Hoffnung für sich, seine Gemeinschaft und diese Erde. Wir beten nicht: «Laß uns in dein Reich kommen», sondern: «Dein Reich komme ... wie im Himmel so auf Erden». Große, ungebrochene Lebensbejahung steckt in der Bitte um das Kommen des göttlichen Geistes zu uns gebrechlichen Menschen.

Eine andere Antwort auf die Bitte um den Heiligen Geist ist seine «Ausgießung auf alles Fleisch» (Joel 3,1; Apg 2,17ff). Was sagt diese ganz erstaunliche Metapher? «Alles Fleisch» ist gewiß zuerst das menschliche Leben, umfaßt aber, wie Gen 9,10ff sagt, auch alles Lebendige überhaupt, Pflanzen, Bäume und Tiere. Gott selbst wird in Ps 36,10 «die Quelle des Lebens» genannt. Jesus sagt der samaritanischen Frau in Joh 4,14, daß er das «Wasser» geben werde, das aus dem Brunnen des ewigen Lebens quillt. Das Bild vom «Brunnquell des Lebens» wird verwendet, um das Wirken des Heiligen Geistes verständlich zu machen: Als das «Wasser des Lebens» macht er lebendig und fruchtbar, was stirbt und verdorrt.

Das Erstaunliche liegt darin, daß der Heilige Geist hier nicht als eine göttliche Person, sondern als das göttliche Element angesehen wird. Er wird «gesandt» und er «kommt», aber wie eine Wasserflut breitet er sich über alles Lebendige aus und durchdringt alles. Ist der Heilige Geist die besondere Gegenwart Gottes, dann wird in der «Ausgießung des Geistes Gottes» alles Fleisch vergöttlicht, denn was aus Gott kommt, das ist göttlich und ewig wie Gott selbst. In der «Ausgießung des Geistes Gottes» öffnet sich die Gottheit und wird zur «gießenden und fließenden Gottheit», wie die Mystikerin Mechthild von Magdeburg dichtete. Der Übergang vom Geist selbst zu den vielen verschiedenen Geisteskräften, von der cháris zu den charísmata, ist fließend. Das Göttliche wird zur umfassenden Gegenwart, in der sich das Menschliche, ja alles Lebendige fruchtbar entfalten und ewig leben kann (Ps 139,6).

II. Ursprung und Mitteilung des Heiligen Geistes

Die Frage nach dem Ursprung des Heiligen Geistes ist keine spekulative, sondern eine notwendige Frage, denn im Ursprung ist schon das Ziel angelegt. Der Heilige Geist teilt mit, woraus er entspringt. Woraus also entspringt der Heilige Geist?

Erstens: Das leuchtende Angesicht Gottes: Die Antwort aus dem Alten Testament ist überraschend: «Verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir», beten wir mit Ps 51,12. Und mit Ps 104,29ff erkennen wir das an allen lebendigen Wesen: «Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du deinen Atem (Geist) weg, so vergehen sie und werden wieder zu Staub. Du läßt deinen Atem (Geist) ausgehen, so werden sie geschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde.» Das «Angesicht Gottes» ist ein Symbol für die Zuwendung Gottes, seine hinsehende Aufmerksamkeit und seine besondere Gegenwart[8]. Überall ist das Angesicht der Ort der besonderen Offenbarung der inneren Gemütsbewegungen: Ärger und Freude, Lachen und Weinen zeigen sich auf unserem Gesicht, so in übertragener Weise auch auf dem Angesicht Gottes. Das «verborgene Angesicht» Gottes *(hester panim)* gilt im jüdischen Denken als Symbol des Gerichtes Gottes, das «abgewandte Angesicht» Gottes als Symbol für die Verwerfung und den ewigen Tod. Das «leuchtende Angesicht» Gottes aber ist die Quelle der Geistausgießung und des Lebens, der Liebe und des Segens Gottes. «Laß dein Angesicht leuchten über uns und sei uns gnädig...» beten wir im aaronitischen Segen.

Wann «leuchtet» ein Angesicht? Im Blick der Liebe beginnen die Angesichter von Menschen zu leuchten. Wenn eine Mutter ihr Kind in den Arm nimmt und liebt, sieht man ein Leuchten in ihren Augen. Wenn einer einem anderen etwas Wunderbares schenken will, leuchten seine Augen in gespannter Erregung. Die «strahlenden Augen» bringen Freude. Alles dies und mehr können wir uns vorstellen, wenn wir an das «leuchtende Angesicht» Gottes denken und das Licht des Heiligen Geistes von dort erwarten. Lebensgewißheit und neue Lebenskräfte erwachen, wenn Gott uns mit den leuchtenden Augen seiner Freude ansieht. Das vor Freude leuchtende Angesicht Gottes ist die Lichtquelle des Heiligen Geistes. Sein Licht überflutet uns, und unsere Gesichter werden zu Spiegeln, die dieses Licht reflektieren und ausbreiten.

Nach Paulus leuchtet die Herrlichkeit Gottes auf dem «Angesicht Jesu Christi» auf und wirft einen «hellen Schein in unsere Herzen» (2Kor 4,6). Dann werden auch wir die Herrlichkeit des Herrn «mit aufgedecktem Angesicht» widerspiegeln (2Kor 3,18). Unsere Sehnsucht nach Selbstbegegnung und Selbsterfahrung entsteht aus der Selbstverborgenheit und wird erst in jener Apokalypse erfüllt, die im «Schauen» Gottes «von Angesicht zu Angesicht» (1Kor 13,12) entsteht. Geisterfahrung ist jener «helle Schein in unserem Herzen», mit dem die Apokalypse unser selbst beginnt.

Zweitens: Kreuz und Auferstehung Christi: Im Neuen Testament entspringt der Heilige Geist aus den heilsgeschichtlichen Ereignissen der Christusgeschichte, die wir auch im Kirchenjahr feiern: Weihnachten - Karfreitag - Ostern - Himmelfahrt - Pfingsten. Pfingsten ist das letzte Fest in dieser Reihe und damit auch das Ziel der anderen Feste.

Auf den ersten Blick sehen wir die Geschichte Christi und die Geschichte des Heiligen Geistes ineinander verschränkt: Nach den synoptischen Evangelien kommt Christus aus dem Heiligen Geist, wirkt Wunder und verkündet das Reich Gottes in der Kraft des Geistes, gibt sich zum erlösenden Tod am Kreuz dahin durch den ewigen Geist, wird von Gott durch den lebendigmachenden Geist auferweckt und ist in ihm jetzt gegenwärtig. Die Geistgeschichte Christi beginnt mit seiner Taufe und endet in seiner Auferstehung. Dann kehren sich die Verhältnisse um: Christus sendet den Geist auf seine Gemeinde und ist im Geist gegenwärtig: Das ist die Christusgeschichte des Geistes. Aus dem Geist Gottes wird der Geist Christi. Aus dem im Geist gesandten Christus wird Christus der Sender des Geistes[9].

Drittens: Der gekreuzigte Christus und die Sendung des Geistes vom Vater: Was wir bisher dargestellt haben, ist die geschichtliche Außenseite des Heils. Es gibt aber auch eine göttliche Innenseite. Sie wird in Joh 14

ausführlich dargestellt. Das Kapitel gehört zu den «Abschiedsreden» Jesu, in denen mit seinem «Abschied» sein Sterben für die Erlösung der Welt gemeint ist, und die Erlösung der Welt mit dem Kommen des «Parakleten» verbunden wird, wie der Heilige Geist hier heißt: «Wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden.» (Joh 16,7) Hier wird der neue Anfang des Lebens im Heiligen Geist unmittelbar an das Geheimnis der Erlösung gebunden. Kraft seiner Hingabe zum Tod am Kreuz sendet Christus den Geist des Lebens. Die Papstenzyklika *Dominum et Vivificantem* von 1986 hat diesen inneren Zusammenhang von Karfreitag und Pfingsten sehr gut herausgestellt[10]. Wahre Kreuzestheologie ist Pfingsttheologie, und christliche Pfingsttheologie ist Kreuzestheologie.

Blicken wir auf Joh 14, dann ist der Zusammenhang noch etwas komplexer, weil er ein trinitarischer Zusammenhang ist: Nach Joh 14,16 geht Jesus fort, um «den Vater zu bitten, euch einen anderen Tröster zu geben». Nach Joh 14,26 «sendet Christus diesen Tröster vom Vater». Er ist «der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht». Nach dieser Vorstellung ist der Heilige Geist beim Vater Jesu Christi, und Christus «geht fort», d.h. er stirbt, um den Vater um die Sendung des Geistes zu bitten und ihn vom Vater zu senden. Der Heilige Geist geht also vom Vater aus und wird vom Sohn gesandt. Zwischen Christus, dem Empfänger des Geistes, und Christus, dem Sender des Geistes, steht Gott der Vater als ewiger Ursprung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist geht nicht «vom Vater und vom Sohn aus», wie das westkirchliche Nicänum sagt, sondern geht vom Vater aus, ruht auf dem Sohn und strahlt vom Sohn aus in die Welt[11].

Viertens: Die Unterscheidung der Geister: Es wird oft nach einem Kriterium zur «Unterscheidung der Geister» gefragt. Für die Gemeinde Christi besteht dieses Kriterium im Namen Jesu und im Zeichen des Kreuzes. Durch die Anrufung des Namens Jesu und mit dem Zeichen des Kreuzes wurden die bösen Geister vertrieben und der gute Geist Gottes herbeigerufen. Was also für den Exorzismus negativ gilt, das gilt für die Erkenntnis des Heiligen Geistes positiv. Was im Angesicht des Gekreuzigten bestehen kann, das ist von Gott; was nicht bestehen kann, ist nicht von Gott: Der Geist der Gewalt, des Besitzes und der Arroganz kann nicht bestehen. Der Geist der Liebe, des Teilens und der Demut kann bestehen. Immer ist es das Zeichen des Kreuzes, das die Unterscheidung der Geister notwendig macht. Mit dem Namen Jesu werden die ganze Person und der Weg Jesu Christi beschworen. Was der Nachfolge Jesu dient und in ihr gebraucht werden kann, das ist vom Heiligen Geist, und was vom Heiligen Geist ist, das führt uns auf den Weg Jesu Christi und in seine Nachfolge hinein. Denn das sind die zwei Seiten derselben Sache: Was die synoptischen Evangelien «Nachfolge Jesu» nennen, das nennt der Apostel Paulus das «Leben im Geist». Die persönliche, öffentliche, politische und ökonomische Nachfolge Jesu ist also das praktische Kriterium zur «Unterscheidung der Geister».

III. Die Mission des Leben

Mission ist im ursprünglichen und ewigen Sinn missio Dei[12]. Nur wenn die christliche Mission der göttlichen Sendung folgt und ihr entspricht, ist sie eine Mission mit Gottvertrauen und Glaubensgewißheit. Nur wenn Menschen der göttlichen Mission zu anderen Menschen folgen und ihr entsprechen, respektieren sie die Würde der anderen Menschen als Geschöpfe Gottes und sein Ebenbild und widerstehen der Versuchung, sie religiös beherrschen zu wollen. Missio Dei ist nichts Geringeres als die Sendung des Heiligen Geistes vom Vater durch den Sohn in diese Welt, damit diese Welt nicht verderbe, sondern lebe. Was von Gott durch Christus in die Welt gebracht wird, das ist einfach gesagt: Leben. «Ich lebe, und ihr sollt auch leben.» (Joh 14,19) Denn der göttliche Geist ist die «Quelle des Lebens» und bringt Leben in die Welt: ganzes Leben, volles Leben, unbehindertes, unzerstörbares, ewiges Leben. Der schöpferische und lebendigmachende Gottesgeist bringt dieses ewig lebendige Leben schon hier vor dem Tod, nicht erst dann nach dem Tod, denn er bringt Christus in diese Welt, und

Christus ist «die Auferstehung und das Leben» in Person. Mit Christus ist «unzerstörbares Leben» ans Licht gekommen, und der Lebensgeist, den Christus in die Welt sendet, ist die «Kraft der Auferstehung», die neues Leben bringt. Die Sendung des Heiligen Geistes ist die Offenbarung der unzerstörbaren Lebensbejahung Gottes und seiner lebendigmachenden Lebenslust. Wo Jesus ist, da ist Leben, erzählen die synoptischen Evangelien, da werden Kranke geheilt, Traurige getröstet, Ausgegrenzte angenommen und die Dämonen des Todes ausgetrieben. Wo der Heilige Geist gegenwärtig ist, da ist Leben, erzählen die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe, denn da ist Freude über den Sieg des Lebens gegen den Tod, und da werden die Kräfte der zukünftigen Welt erfahren. Mission in diesem göttlichen Sinn ist also nichts anderes als die Lebens- und Heiligungsbewegung, die Lebensmut verbreitet und aufrichtet, was sterben will. Jesus hat nicht eine neue Religion in die Welt gebracht, sondern neues Leben. Was folgt daraus für das Verständnis der christlichen Mission?

Bisher kannten wir Mission als die Ausbreitung des christlichen Imperiums, der christlichen Zivilisation oder der religiösen Werte der westlichen Welt. Bisher kannten wir Mission als Ausbreitung und Fortpflanzung der Kirche (plantatio ecclesiae), die das ewige Heil garantiert. Bisher kannten wir Mission als die Mitteilung der eigenen Glaubensentscheidung und der eigenen Bekehrungserlebnisse. Aber ist die Bürgerschaft im christlichen Imperium, in der christlichen Zivilisation oder der westlichen Wertegemeinschaft schon das neue Leben im Geist Gottes? Ist die Mitgliedschaft in der christlichen Kirche schon das Heil im Heiligen Geist? Sind Bekehrungserlebnis und Glaubensentscheidung schon die Wiedergeburt aus dem ewigen Gottesgeist? In diesen traditionellen Formen der christlichen Mission haben wir die Sendung des Geistes und das neue Leben offenbar zu eng gesehen. Gewiß gehören ein christlicher Lebensstil, die Gemeinschaft der Kirche und die Entscheidungen und Erfahrungen des persönlichen Glaubens dazu. Aber die Mission des Heiligen Geistes ist die Mission des neuen Lebens, und das ist mehr.

Sie bedeutet für uns heute, daß wir an die Stelle der Ausbreitung einer christlichen Zivilisation oder der Werte der westlichen Welt eine «Kultur des Lebens» aufbauen und der «Barbarei des Todes» widerstehen, wo immer wir sind. In unseren westlichen, europäischen und nordamerikanischen Ländern ist die Bejahung des Lebens das Hauptproblem geworden. Die Hybris früherer Welteroberer haben wir längst verloren, tristesse ist unser Lebensgefühl geworden. Wir sind wie gelähmt von einer kalten Apathie. Unsere soziale Kälte gegen Arme und Fremde zeigt, daß wir ihr Leben nicht lieben. Wir sehen das Elend in Bosnien und Ruanda am Fernsehschirm, aber es berührt uns nicht mehr. Wissen ist nicht länger Macht, sondern Ohnmacht: «Wir können ja doch nichts tun», also bleiben wir stumm und still. Die Menschheit wird an seelischer Apathie sterben, bevor sie in sozialen und ökologischen Katastrophen untergeht. Nichts brauchen wir mehr als die Mission des Lebens, damit wir das Leben wieder so sehr bejahen und lieben, daß wir gegen den Tod und alle Mächte, die Tod verbreiten, protestieren. Nicht eine neue Religion, sondern das Leben brauchen wir, das ganze, volle und unteilbare Leben.

Das bedeutet für uns aber auch, daß wir an die Stelle der Ausbreitung unserer orthodoxen, römisch-katholischen oder evangelischen Kirchen die «Leidenschaft für das Reich Gottes» setzen.[13] Mission heißt nicht: «Nötigt sie hereinzukommen» (cogite intrare), sondern ist die Einladung zur Zukunft Gottes und die Hoffnung auf die Neuschöpfung aller Dinge: «Siehe, ich mache alles neu.» (Offb 21,5) Wollen die Pfingstkirchen nicht diese postkonfessionelle und postdenominationelle Mission des Lebens?[14] Tritt die Leidenschaft für Gottes Reich an die Stelle der Ausbreitung der Kirche, dann werden wir nicht mehr die europäischen Kirchenspaltungen exportieren und statt Hoffnung auf das Reich Gottes religiösen Denominationalismus ausbreiten. Als in China nach der antireligiösen Kulturrevolution die Christen aus den Lagern und dem Untergrund wieder an die Öffentlichkeit traten, gab es keine Methodisten, Baptisten, Episkopalisten, Presbyterianer mehr, sondern nur noch Glieder der einen Kirche Christi,

und sie breitete sich so schnell aus, daß Tag für Tag eine neue Kirche eröffnet wurde und heute mehr als 50 Millionen Menschen dazu gehören. Es braucht wohl immer die Erfahrung der gemeinsamen Verfolgung und des Vorbildes der Märtyrer, damit die getrennten Kirchen zur ökumenischen Gemeinschaft kommen und ihre historischen Eigeninteressen der gemeinsamen Hoffnung auf das Reich Gottes unterordnen.

Die Mission des Lebens kommt nicht voraussetzungslos, sondern knüpft überall an, wo Leben ist, wo Leben von Gewalt und Tod bedroht wird, wo Leben verkümmert, weil der Lebensmut verlorengegangen ist. Das ewige Leben des Geistes Gottes ist kein anderes Leben als dieses Leben hier, sondern die Kraft, mit der dieses Leben hier anders wird. «Dies Sterbliche muß anziehen Unsterblichkeit und dies Verwesliche Unverweslichkeit», betont Paulus in 1Kor 15,53. Die Heilsökonomie des Heiligen Geistes umfaßt das ganze Leben und alles Lebendige und kann nicht nur auf private Religion und Spiritualität beschränkt werden.

IV. Geisterfahrung im Horizont der Neuschöpfung aller Dinge

Wir folgen der Mission des Heiligen Geistes in drei Wellen und fragen, was da geschieht und wie wir daran teilnehmen.

Erstens: Die Erneuerung des Gottesvolkes: Die erste christliche Pfingstgemeinde (Apg 2,17ff) verstand das, was ihr geschah, als Erfüllung der Weissagung des Propheten Joel (3,1-5). In der Endzeit ungeheurer Katastrophen wird der Geist Gottes «ausgegossen auf alles Fleisch». Damit ist zunächst natürlich alles menschliche Leben gemeint, wie der nächste Satz erklärt. Aber es ist nicht nur das fromme Fleisch Israels gemeint, sondern «alles Fleisch», die ganze Menschheit. Joel meint mit diesem Ausdruck «Fleisch» besonders die «Schwachen, Kraft- und Hoffnungslosen»[15]. «Eure Söhne und Töchter werden prophezeien, eure alten Menschen werden Träume träumen.» Junge Menschen, die noch nicht voll im Leben stehen, und alte Menschen, die nicht mehr am vollen Leben teilnehmen, werden als erste diesen Geist des Lebens erfahren. Die noch zu jung oder schon zu alt sind, nehmen die Geistausgießung wahr. Es entsteht damit eine neue Gleichheit der Generationen: Keiner ist zu jung, keiner zu alt, sie sind alle gleich im Empfang des neuen Lebensgeistes. Jugend ist kein Vorteil und Alter kein Nachteil. «Söhne und Töchter» werden prophezeien, «Knechte und Mägde» empfangen den Geist. Männer und Frauen sind gleichgestellt. Frauen sind dem Geist Gottes genau so nahe wie Männer. Es gibt keine männlichen Vorrechte mehr. Im Heiligen Geist «prophezeit» gleichbegabt und gleichberechtigt eine neue, messianische Gemeinschaft von Frauen und Männern. Das Christentum hat darum von Anfang an unbestritten Männer und Frauen gleichermaßen getauft und damit beide als geistbegabt anerkannt. Hat eine christliche Kirche, die nur Männer ordiniert und Frauen von der Verkündigung, der Prophezeiung, ausschließt, den Heiligen Geist, oder «dämpft» sie ihn und unterdrückt sein befreiendes Wirken? In der Geisterfahrung entsteht eine neue Gemeinschaft von Herren und Knechten, Damen und Mägden. Der Gottesgeist respektiert soziale Unterschiede nicht, sondern hebt sie auf. Alle geisterfüllten Erweckungsbewegungen im Christentum haben diese sozialrevolutionären Elemente der Geisterfahrung bemerkt und verbreitet. Sie wurden dem Patriarchat, der Männerkirche und den Sklavenhaltern gefährlich, wie Walter Hollenweger an der frühen Pfingstbewegung gezeigt hat. Heute werden diese Geisterfahrungen der Kinder und der Alten denen gefährlich, die sie aus dem Leben verdrängen.

Kommt der Geist des Lebens auf das verletzbare und sterbliche Leben herab, dann kommt er auf alles Lebendige, das von den großen kosmischen Katastrophen bedroht wird: «Die Sonne wird sich in Finsternis wandeln und der Mond in Blut.» Dazu gehören zuletzt auch die Herrschenden, heute «die Reichen und die Schönen», die sich «das Leben nehmen» im doppelten Sinn des Wortes. Die geisterfüllte Gemeinschaft von Alten und Jungen, Männern und Frauen, Herren und Knechten verkündet und bezeugt durch sich selbst der Welt «Rettung in der Gefahr», das, was bleibt, in einer Welt, die vergeht, und also ewige Zukunft in vergehender Zeit.

Zweitens: Die Erneuerung alles Lebendigen: Geist (ruach) ist nach dem Alten Testament der Lebensatem Gottes: Gott schafft alle Dinge durch seinen Geist; nimmt er seinen Lebensatem zurück, dann zerfällt alles zu Staub (Ps 104,29ff). «Alle Dinge» sind in diesem kosmischen Zusammenhang «alles Fleisch». Ijob 34,14: «Wenn Gott Geist und Atem zu sich holte, müßte alles Fleisch zusammen sterben und der Mensch zum Staub zurückkehren.» Es ist dieser Lebensatem Gottes, der «den Erdkreis erfüllt und alles zusammenhält» (Weish 1,7; Jes 34,16). Alle Lebewesen sind aus dem Lebensatem Gottes ins Dasein gerufen und werden durch ihn in einer lebensförderlichen Schöpfungsgemeinschaft «zusammengehalten». Auch der Mensch gehört in diese Lebensgemeinschaft aller Geschöpfe. Löst er sich aus ihr, verliert er den lebendigen Geist. Zerstört er sie, zerstört er sich selbst. Geist des Lebens - das sind insbesondere die Lebenszusammenhänge der Geschöpfe. Alle sind aufeinander angewiesen und leben miteinander und füreinander und oft genug ineinander. Leben ist Gemeinschaft, und Gemeinschaft ist Lebensmitteilung. Wie der Geist der Schöpfung, so stellt auch der Geist der Neuschöpfung Lebensgemeinschaften zwischen Menschen und allen anderen Lebewesen her. Die Neuschöpfung hebt die Fleischlichkeit nicht auf, sondern erneuert sie zur ewigen Lebendigkeit. Menschen verlieren ein «versteinertes Herz» und bekommen ein «Herz aus Fleisch», wenn Gott seinen Lebensgeist in ihr Inneres gibt (Ez 11,19; 36,27). Schalom wird Menschen und Tiere in eine neue Lebensgemeinschaft bringen, wie Jes 11 prophezeit. Wird «der Geist aus der Höhe ausgegossen, dann wird die Wüste zum Acker werden und der Acker wie ein Wald geachtet werden. Dann wird das Recht in der Wüste wohnen und Gerechtigkeit auf dem Acker» (Jes 32,15.16). Es gibt nicht nur eine «Heilsökonomie», sondern auch eine Heilsökologie des Geistes Gottes.

Drittens: «Und du erneuerst das Antlitz der Erde»: Menschen sind wie alle lebendigen Wesen, mit denen wir leben, Erdgeschöpfe (Gen 2). Diese Erde ist unsere gemeinsame Umwelt und in einem realistischen Sinn «unsere Mutter» (Sir 40,1). Mit «Erde» meinen wir nicht nur den Boden, auf dem wir stehen, sondern das globale System mit seiner Atmosphäre und Biosphäre, in dem wir leben. Nach den biblischen Traditionen ist die Erde die «Hervorbringerin» von Pflanzen, Bäumen und Tieren, und auch die Menschen sind von ihr genommen. Zur Schöpfungsgemeinschaft alles Lebendigen gehört dieser Lebensraum der Erde. Erst die moderne Industriegesellschaft nimmt die Erde nur noch als Material und hält sie nicht mehr heilig. Es ist Zeit, daß wir die Heiligkeit der Erde Gottes wieder achten, bevor die ökologischen Katastrophen über uns kommen. Der Geist Gottes erfüllt «den Erdkreis», wie die Weisheit in Israel sagt. Das Reich Gottes, dessen Anfang und Siegel hier und heute der Heilige Geist ist, wird einen «neuen Himmel und eine neue Erde» (Offb 21) bringen. Es gibt kein ewiges Leben ohne das Reich Gottes und kein Reich Gottes ohne die neue Erde[16].

[1] G. Anders, Die atomare Drohung (München 1983) 203ff: «Nicht in einem Zeitalter leben wir, sondern in einer Frist.»

[2] R.D. Kaplan, The Coming Anarchy (Athlantic Monthly 273 Nr. 2, Febr. 1994) 44-76.

[3] I. Ellacuría/J. Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung (Luzern 1995) bes. 293ff, 461ff; G. Gutiérrez, The God of Life (London 1991).

[4] Chung Hyung Kyung, Komm Heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung, in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes (Gütersloh 1995) 171-182.

[5] J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie (München 1991); M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes (Neukirchen-Vluyn 1992); G. Müller-Fahrenholz, Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit (Gütersloh 1993).

[6] Rosemary Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde (Luzern 1994); L. Boff, Von der Würde der Erde. Ökologie - Politik - Mystik (Düsseldorf 1994); dazu: Gott und Gaja. Zur Theologie der Erde, in: EvTh 53 (1993) 5.

[7] Über die eigentümliche Personalität des Heiligen Geistes vgl. C. Keller, Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen (Gütersloh 1993); J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie (München 1991) 299ff.

[8] M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen

Geistes (Neukirchen-Vluyn 1992) 147ff. Vgl. auch A.S. van der Woude, Art. Panim, Angesicht, in: THAT 2 (1976) 431-460.

[9] Das hat besonders betont H. Berkhof, Theologie des Heiligen Geistes (Neukirchen-Vluyn 1968/1988), mit einem Nachwort zur neueren Diskussion von U. Gerber.

[10] Johannes Paul II., Enzyklika «Dominum et vivificantem». Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt, vom 18. Mai 1986 (dt.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 71 [Bonn 1986]). Ihr zugrunde liegt das große Werk von Y. Congar, Der Heilige Geist (Freiburg i.Br. 1982), auch wenn es nicht genannt wird. Congars Liebe gilt der charismatischen Bewegung in der katholischen Kirche. Seine Schwäche liegt m.E. im Auslassen des Schöpfungsgeistes und der ökologischen Krise des kosmologischen Denkens heute. Siehe meine Rezension in: ThLz 108, 1983, 8, 624-627.

[11] D. Staniloae, Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung und Kindschaft zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft, in: L. Vischer (Hg.), Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (Frankfurt a.M. 1981) 153-164. Ich selbst halte das westkirchliche Filioque 1. für überflüssig, weil nach dem Nicänum der Heilige Geist «vom Vater», d.h. vom Vater Jesu Christi ausgeht, und der Sohn im Vater ist wie der Vater im Sohn (Joh 13,10.11) und 2. für schädlich, weil damit der Geist an Christus, das Amt und das Wort gebunden wird und es nicht zur geisterfüllten, charismatischen Gemeinde kommen kann. Vgl. J. Moltmann, Der Geist des Lebens, aaO. 320ff.

[12] Vgl. H.J. Margull, Aufbruch zur Zukunft. Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien (Gütersloh 1962) bes. 110ff: Zukunft als Zu-Kommen Gottes.

[13] St.J. Land, Pentecostal Spirituality. A Passion for the Kingdom (Sheffield 1993); J. Moltmann, The Passion for Life. A messianic Lifestyle (Fortress Press Philadelphia 1978).

[14] Vielleicht kann man unterscheiden zwischen der Urchristenheit, der konstantinischen Reichs-, Staats- und Volkschristenheit und der kommenden Geistchristenheit. Das mag eine historische Überforderung der neuen Pfingstkirchen sein, aber es könnte sich in ihnen jene dritte Formation der Christenheit ankündigen.

[15] H.W. Wolff, Dodekapropheton 2. Joel und Amos, BKAT XIV/2 (Neukirchen-Vluyn 1975) 80; M. Welker, Gottes Geist, 143ff.

[16] J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Teil IV: Neuer Himmel - neue Erde. Kosmische Eschatologie (Gütersloh 1995) 287-350.

JÜRGEN MOLTMANN

Geboren 1926 in Hamburg, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958-1963 Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, von 1963-1967 an der Universität Bonn und ist seit 1967 Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Vorsitzender der «Gesellschaft für Evangelische Theologie» und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung (Gütersloh [12]1985), Der gekreuzigte Gott (München [6]1993), Kirche in der Kraft des Geistes (München [2]1989), Trinität und Reich Gottes (Gütersloh [3]1994), Gott in der Schöpfung (Gütersloh [4]1993), Der Weg Jesu Christi (München 1989), Der Geist des Lebens (Gütersloh 1991), Das Kommen Gottes (Gütersloh 1995). Anschrift: Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen, BRD.

Vorwort

Virgil Elizondo

Wallfahrt - bleibendes Ritual der Menschheit

An einem jeden gewöhnlichen Tag des Jahres, während viele der Kirchen der Christenheit ziemlich leer bleiben, ziehen Pilger aus allen Lebenslagen an Wallfahrtsorte, auf der Suche nach etwas, das über das hinausgeht, was ihnen in Heimatkirchen oder Hörsälen geboten wird - pro Tag sind es 20.000 in Lourdes in Europa oder in Tepeyac auf dem amerikanischen Kontinent, und ähnliche Zahlen gelten für andere Orte überall in der Welt. Man schätzt, daß um den 12. Dezember herum, dem Fest Unserer Lieben Frau von Guadalupe, weit mehr als zwei Millionen Menschen deren Heiligtum in Tepeyac besuchen. Im Jahr 1993 wurden im spanischen Compostela 70.000 «Pilgerpässe» ausgestellt, die bescheinigen, daß ein Pilger zumindest 100 Kilometer auf den mittelalterlichen Pilgerpfaden gewandert ist - im Jahre 1983 waren es nur 2000. Kürzlich wurde in einem Artikel der New York Times Reverend Michel de Roton, der Rektor des Heiligtums von Lourdes, zitiert: «Man könnte meinen, daß Wallfahrten in unserer Zeit im Verschwinden begriffen sind. Aber die Zahl der Wallfahrten ist nachweislich gestiegen. Sie scheinen einem Bedürfnis der Seele zu entsprechen... Vielleicht empfinden die Menschen ihr religiöses Leben als zu eintönig und wünschen sich etwas Intensiveres, Festlicheres, Emotionaleres. Vielleicht entspricht die Form, die unsere Religion angenommen hat, nicht den Bedürfnissen der Menschen.»[1] Das Gesagte zeichnet sich nicht nur in der christlichen Welt ab, es gilt auch für andere Religionen.

Inmitten eines wachsenden Säkularismus und wachsender Modernität mit ihrer Technik und Elektronik, ihrer Mobilität und ihren schnellen Reisen, der Raumfahrt und den Datenautobahnen suchen die Menschen die stabile und unveränderliche Verwurzelung in heiligem Boden. Je heftiger sich die Menschheit bewegt, um so mehr braucht sie einen festen Wurzelgrund. Es scheint, daß Wallfahrtsorte auf dieses tiefe anthropologische Bedürfnis der menschlichen Seele, mit Mutter Erde verbunden zu sein, eingehen. Je mehr Wissen, Wissenschaft und Information uns zur Verfügung stehen, um so größer wird das Verlangen der Seele nach einem letzten Sinn; je stärker wir uns psychologischer Analyse und Psychotherapie unterziehen, desto größer wird auch das Verlangen der Seele nach Vergebung und Reinigung; je weiter die medizinische Wissenschaft sich entwickelt, desto größer wird die Suche nach Wundern; und je stärker die Familien auseinanderfallen und die Kirchen immer regelorientierter werden, desto größer wird das Verlangen nach einer unbedingten menschlichen Gemeinschaft.

Die Menschen unternehmen Wallfahrten, weil sie suchen und erhoffen, was sie in ihrer Alltagswelt - sei sie modern oder traditionell - nicht finden können. Das Ritual und Geheimnis der Pilgerschaft läßt sich in der Menschheitsgeschichte so durchgehend nachweisen, ungeachtet aller zivilisatorischen Veränderungen und Fortschritte, daß es so scheinen könnte, als ob sie in unseren menschlichen Genen verankert sei!

Wallfahrtsorte ziehen Touristen und Pilger an, die Jungen und Alten, die Gesunden und die Kranken, Familien und einzelne, die Frommen und die Neugierigen, die Almosengeber und die Taschendiebe, die Sucher und die Händler. Das Wesen der Pilgerfahrt selbst bewirkt die Aufhebung der üblichen sozialen Schranken, da die unterschiedlichen Pilger in der Erfahrung der Pilgerschaft ein einigendes Band erleben. Die Pilgerfahrt spiegelt dabei

nicht nur die fundamentalste Wirklichkeit der Kirche: das Volk Gottes auf der Pilgerfahrt des Lebens, sondern auch und noch eindringlicher, daß Menschen gemeinsam auf dem Weg sind zu einem geheimnisvollen «Dahinter». Dieses unterschwellige Geheimnis der Menschheit kann auf einer Pilgerfahrt in gewisser Weise gesehen und erfahren werden. Wegen der friedlichen und harmonischen Vermischung von Menschen aller Klassen, Völker und Rassen, die sich am Wallfahrtsort treffen, bilden sie gewiß ein Bild und einen Vorgeschmack der idealen Menschheit der Zukunft, einer Menschheit, die schon im Wachsen ist, aber noch in mancherlei Bedrängnissen, Konflikten, Widerständen und sogar Blutvergießen verwickelt ist: der multiethnischen und multikulturellen Wirklichkeit der Welt von heute. Die Kirche ist, genauso wie die Welt, dabei, eine multiethnische und multikulturelle Gruppe von Menschen zu werden, in jeder Pfarrei und jeder Stadt - werden wir am Ende gegeneinander um den gleichen Raum kämpfen oder gelingt es uns, eine uns alle umfassende neue Familie zu bilden, die den einen und selben Raum bewohnt?

Wallfahrtsorte sind besondere irdische Orte, an denen das große Eingreifen Gottes auf der Erde und in der menschlichen Geschichte erinnert wird. In solchen Augenblicken kann man auf persönlichere Weise mit den großen Wundertaten Gottes in der Natur vertraut werden, so wie auf dem Sinai, Kailâsh und Mânasasaras und/oder in den einfachen Menschen, durch die Gott gesprochen und gehandelt hat, wie den Hirten in Fatima oder Juan Diego in Tepeyac oder, direkter, durch das Zeugnis der Menschen, denen man auf dem Weg begegnet. Sogar im Heiligen Land kommt man mit der Göttlichkeit Christi in Berührung, aber gerade durch die Elemente des irdischen Daseins Jesu von Nazaret, der von einer Frau in einem ländlichen Gebiet geboren wurde, unter gewöhnlichen Menschen lebte, für seinen Lebensunterhalt arbeitete, der mit seiner Berufung und mit den Menschen seiner Umgebung gerungen hat, der in den Synagogen und auf freiem Feld gelehrt hat, der als Verbrecher gekreuzigt worden ist und der begraben wurde auf einem geliehenen Stückchen Erde.

Wallfahrtsorte brechen aus den anerkannten Bereichen organisierter Religion aus und liegen außerhalb der Kontrolle ihrer Autoritäten. Sie sind vielleicht dem Humor Gottes zuzuschreiben, der alle legitimen Autoritäten - ob nun kirchlich oder akademisch - davor bewahrt, sich selbst so ernst zu nehmen, daß sie sich mit Gott verwechseln. Sie sind nicht gegen die offizielle Religion und deren rechtmäßige Autoritäten gerichtet, normalerweise beleben sie diese sogar, aber sie sind schlicht Gottes Weise, Autoritäten demütig zu halten, indem er sie mittels der Armen und Niedrigen darüber belehrt, daß seine Zärtlichkeit keine Begrenzungen kennt und daß Gott auch weiterhin alle menschlichen Kriterien und Bewertungen zur Auswahl seiner besonderen Boten für die Menschheit mißachtet[2]. So bezeugen sie die Begrenztheit jeder offiziellen Religion oder Theologie, die die geheimnisvolle Unbegrenztheit der Liebe Gottes einzuzäunen und einzusperren sucht, so wie sie unter uns durch die Armen, Bedürftigen, Niedrigen und gesellschaftlich Bedeutungslosen manifest wird.

Wallfahrten erweitern und bereichern die Grenzen unserer alltäglichen Weltsicht. Menschen kommen zusammen aus einer Vielfalt von Kulturen, Hintergründen, Lebensaltern und persönlichen Befindlichkeiten. Und sie kommen alle aus eigenem Antrieb, auf der Suche nach etwas, das über das Normale hinausreicht. Es gibt kein kirchliches Gebot, das Wallfahrten vorschreibt, und doch steigt die Zahl der Menschen, die sich zur Pilgerfahrt aufmachen, während die Teilnahme an den kirchlich vorgeschriebenen Feiern immer weiter zurückgeht. Der Sinn einer Wallfahrt scheint einem tiefen Bedürfnis des Menschen zu entsprechen, die Grenzen der gewöhnlichen Erfahrung zu überschreiten, hinein in den Bereich des Geheimnisvollen. Wallfahrtsorte besitzen offenbar die Kraft eines geographischen, biologisch-spirituellen Magneten, der die Pilger in den Bereich des lebenspendenden Geheimnisses zieht. Jedoch sind Wallfahrtsorte nicht Zweck an sich selbst, sondern sie dienen oft als Schwellen zu einem neuen Lebensabschnitt. Man wird nicht Pilger, um es dauerhaft zu bleiben, sondern um eine besondere Erfahrung zu durchleben, die uns in

einer unerwarteten und unkontrollierbaren Weise verändert, so daß wir ganz neu in unser Alltagsleben treten können. Man durchbricht Grenzen, um ein wenig mehr von der endgültigen und unbegrenzten Existenz zu erfahren.

Die Anziehungskraft heiliger Orte macht sie auch zu bevorzugten Orten des religiösen Kommerzes, und in vielerlei Weise kümmern sich die Händler um die Bedürfnisse und Wünsche der Pilger nach Unterkunft, Verpflegung, Unterhaltung, Andenken, Kerzenopfern und Souveniren. Das ist unvermeidlich und stellt wohl ein nützliches Element im Betrieb eines Wallfahrtsortes dar. Leider aber überlagern die kommerziellen Aspekte die religiösen und spirituellen Anliegen einer Pilgerfahrt, wenn auf hohe Geldspenden und den Verkauf von religiösen Artikeln mehr Wert gelegt wird als auf die pastorale Sorge um die Pilger. Doch auch der Mißbrauch kann das Potential der Wallfahrtsorte nicht zerstören, das darin liegt, herausgehobene Orte der Begegnung mit dem Endgültigen zu sein: Begegnungen mit sich selbst, mit dem Leben, mit anderen, mit der Geschichte, der Natur, dem Kosmos und mit Gott.

Pilgerfahrten sind ein immer wichtiger werdender Bestandteil nicht nur des christlichen Lebens, sondern auch des Lebens der Menschheit. Sie verschwinden nicht aus unserer modernen Welt, ganz im Gegenteil: Ihre Bedeutung wächst; immer mehr Menschen ziehen zu den traditionellen Orten wie dem Heiligen Land, nach Compostela (Spanien) oder Tepeyac (Mexiko), und auch neue Ziele wie Lourdes, Fatima, Taizé und Medjugorge entstehen in großer Zahl. Die protestantische Reformation und die Aufklärung betrachteten sie als unnütz und kindisch, während der verkopfte nachkonziliare Katholizismus versuchte, ihre Bedeutung herunterzuspielen. Trotzdem machen sich die Menschen in immer größerer Zahl, aus den verschiedensten Lebenslagen und Religionen, auf den Weg der Pilgerschaft. Diese Ausgabe von CONCILIUM versucht, dieses universale Phänomen zu untersuchen, das alte Traditionen mit solchen der Moderne und der Postmoderne verbindet.

[1] M. Simons, Pilgrims Crowding Europe's Catholic Shrines, in: New York Times, 12. Oktober 1993.

[2] V. Elizondo, La Morenita, Evangelizer of the Americas (San Antonio, Texas, 1980); ders., Maria und die Armen. Ein Modell eines evangelisierenden Ökumenismus, in: CONCILIUM 19 (1983), Heft 10, 641-646; ders., Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: «Die Macht der Machtlosen», in: CONCILIUM 13 (1977) Heft 2, 73.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Paul Post

Der moderne Mensch auf Pilgerfahrt

Ein christliches Ritual zwischen Tradition und (Post-)Moderne

1. Einleitung

1.1 Das Paradox der Krise des christlichen Rituals

Zahlreiche Fachleute aus Liturgiewissenschaft und Ritenforschung haben auf das sogenannte «Paradox der Krise des Rituals» in Europa und den Vereinigten Staaten hingewiesen. Einerseits befindet sich die christliche Liturgie im Westen in einer Krise, die Kirchen bleiben häufig leer, und Fragen bezüglich der Inkulturation von Riten werden mit wachsender Dringlichkeit gestellt. Andererseits jedoch besteht zur gleichen Zeit unerwartet und oft in Bereichen außerhalb der Kirche großes Interesse an Riten und Symbolen, bei dem mancherorts das «traditionelle» christlich-liturgische Repertoire eine Rolle zu spielen scheint. In vielen Fällen könnte man sagen, daß in Europa öffentliche wie auch private Rituale ganz einfach eine neue Blüte erleben, an der insbesondere Rituale aus der religiösen Volkskultur beteiligt zu sein scheinen - zumindest in den Augen der Forschung. In diesem Zusammenhang, der für die Liturgiewissenschaft höchste Bedeutung hat, ist es deshalb angebracht, den oft vergessenen Themen Wallfahrten und Andachten in Form von multidisziplinärer Forschung mehr Aufmerksamkeit zu widmen.

Im Forschungsprogramm der Liturgiewissenschaft in den Niederlanden spielt die Wallfahrt schon seit einigen Jahren eine Rolle. Diesbezügliche Fragen wurden im größeren Zusammenhang des Interesses an der Erneuerung von Feiern und Riten und im Rahmen des Themas Liturgie zwischen Tradition und (Post-)Moderne aufgeworfen. In mancher Hinsicht kann man hier, wie in vielen Zweigen der christlichen Liturgie- und Ritenforschung, von einem dynamischen Wechselspiel von *cultus* und Kultur sprechen, das zu einem kreativen Wechselspiel von neuen Fragen, Quellen, Techniken und Forschungsmethoden führt[1].

1.2 Wallfahrt und Wallfahrtsberichte

Hier treffen und beleuchten wir das Wallfahrtsphänomen selbst. Die alten Pilgerstraßen Europas sind heutzutage sehr belebt: Zu Tausenden und Abertausenden verbringen Pilgernde, die zumeist allein und keiner Gruppe angeschlossen sind, Wochen, ja Monate auf dem Weg zu den traditionellen Wallfahrtszielen wie Rom, Assisi, Chartres und dem Heiligen Land. Die schon im Mittelalter benutzten Wege nach Santiago de Compostela in Spanien sind bei weitem die beliebtesten. Von allen Ecken und Enden Europas radeln oder wandern Menschen zum Grab des heiligen Jakobus. Aber auch kleinere, lokale oder regionale Ziele scheinen von diesem «Wallfahrtsboom» zu profitieren.

Hier stellen sich eine Reihe Fragen: Geht es tatsächlich um eine Renaissance im gesamten Bereich der Wallfahrt? Dürfen wir weiterhin von einer Kontinuität oder aber einer Diskontinuität in der Pilgertradition sprechen? Was können wir über die «religiösen Inhalte», Motive, Wirkungen und Funktionen sagen? Suchen Menschen Heiligkeit und Heilung, oder geht es eher um den allgegenwärtigen Wandel von Tourismuskultur zu Kulturtourismus? Wir können letztlich auch nach relevanten, weltweiten Kulturprozessen suchen, die als fruchtbare Auslegungsrahmen dienen können. Was sollten wir diesbezüglich beachten?

Die Rückkehr der Religion in einem postmodernen Zeitalter? Oder eher eine «Kulturalisation» der Religion? Wie soll dieser «Erfolg der Tradition» gedeutet werden?

Bezüglich des Themas der modernen Wallfahrt sind wir heute im Besitz einer interessanten Quelle. Viele (post-)moderne Pilgernde führen Tagebuch, und so verfügen wir über eine einzigartige Quelle, an der es früher in der Forschung so häufig gemangelt hat: das sogenannte Ich-Dokument, das uns auf die Fährte der sehnlich erwünschten Rezeption und Erfahrung des christlichen Rituals seitens der Teilnehmenden selbst setzen kann[2].

Wie können wir nun, wenn wir von dieser bestimmten Quelle der Wallfahrtsberichte ausgehen, auf die gestellten Fragen antworten?

2. Wallfahrtsberichte

Nach ihrem ersten Auftauchen in den späten 60er Jahren häuften sich in den Niederlanden und Belgien ab etwa 1980 die Berichte über Wallfahrten. Von den rund 100 holländischen Wallfahrtsberichten unterschiedlichster Art und Natur habe ich sechs für eine gründliche Untersuchung ausgewählt (Annink, 1980: Santiago de Compostela; Bosch, 1986: Assisi; Lamers, 1987: Santiago de Compostela; Vuijsje, 1990: Santiago de Compostela; Houdijk/Houdijk, 1990: Santiago de Compostela; Post, 1991: Rom)[3].

Mit Bezug auf andere Veröffentlichungen zu diesem Projekt werde ich hier nur einen Eindruck von der Analyse und Auslegung vermitteln[4].

2.1 Drei Ebenen

Wir müssen zunächst drei Ebenen in den Wallfahrtsberichten unterscheiden:

a. die Ebene des Tagesberichtes, der Erlebnisse während der Fahrt;

b. die Ebene der kontemplativen Elemente, die den Bericht umrahmen oder in ihn eingefügt sind, d.h. die Ebene der Wahrnehmung der Fahrt; und

c. die Ebene der unausgesprochenen Botschaften, z.B. in bezug auf die eigentliche Funktion des Buches im Leben der Erzählenden oder der Gruppe, in der der Bericht eine Rolle spielt, d.h. die Ebene der «endgültigen, primären Funktion(en)/Bedeutung(en)» der Wallfahrt.

Die erste narrative Ebene stimmt in allen Berichten überein. Wie bei Internatserlebnissen oder ausführlichen Lebensgeschichten enthält die Wallfahrt eine Reihe sogenannter Alltagselemente, die als eine Art «Drehbuch» betrachtet werden können. Vertrautheit, Selbstdarstellung und Erkennbarkeit gehen Hand in Hand mit einem bestimmten Lebensmuster. Folglich berücksichtigt jeder Bericht den feststehenden Tagesablauf: aufstehen, den Weg suchen, den Weg verlieren, Zusammenkünfte, essen und trinken, Unterkunft für die Nacht suchen, schlafen, Wetter, Landschaftseindrücke.

Überraschendes - oder vielleicht besser ausgedrückt, das, was sich von der alltäglichen Routine zu Hause unterscheidet - wird hervorgehoben. Aufgrund der Fahrten, die sie durchgeführt haben, entwickeln diese Menschen ein Interesse an Dingen, denen sie zuvor nie Beachtung geschenkt hätten. Die erste Person «ich» durchläuft diese alltägliche Ebene buchstäblich als eine Art Leitmotiv. Die Geschichte wird sozusagen von Helden oder Heldinnen getragen, die Entwicklung, Wachstum, zuweilen sogar Bekehrung erleben. Die sich daraus ergebende Form des «Ich-Berichtes» hebt dies hervor. Verbunden mit dieser ersten linear-narrativen Ebene oder in sie eingebettet, finden wir auf einer zweiten Ebene eine Reihe repräsentativer Momente. Auf dieser abgeleiteten zweiten Ebene läßt sich gleichfalls eine klar umrissene Folge von Themen, Handlungen oder narrativen Mustern ausmachen.

2.2 Themen

Meiner Meinung nach überwiegen in allen Berichten folgende Inhalte und Themen:

Abfahrt und Ankunft

Es überrascht, daß die *Ankunft* fast durchgängig kurz und stichpunktartig geschildert wird. Die ganze Betonung liegt auf der Wall-

fahrt, der Reise selbst. In einigen Fällen kommt die Ankunft einer Enttäuschung gleich: «... das war schon alles ...?»

Begegnungen
Eine wichtige Rolle kommt den *Begegnungen* auf dem Wege zu, und Ausführungen ganz unterschiedlicher Art werden mit ihnen verbunden. An erster Stelle steht die Anekdote. In vieler Hinsicht läßt sich der Bericht auch als eine Verbindung verschiedener, meist ungeplanter Begegnungen unterwegs lesen; der Reflexion über den Kontakt mit anderen Menschen wird große Aufmerksamkeit gewidmet.

Wesen und Anlaß der Wallfahrt
Verschiedene Erfahrungen unterwegs geben den Anstoß zu Exkursen, z.B. in bezug auf das religiöse oder liturgische «Kaliber» des Geschehens (verglichen mit einem Rundgang oder mit früheren Zeiten, insbesondere dem Mittelalter), aber vor allem in bezug auf Anlässe, Motive und Auswirkungen der unternommenen Reise und diesbezügliche Veränderungen während der Reise, usw.

Natur
In allen Berichten ist die ständige Begegnung mit der Natur während der Reise ein vorherrschendes Thema. «Natur» wird in ihnen sehr weit gefaßt. Es geht nicht nur um das Erleben der Landschaft oder wechselnde Wetterbedingungen, sondern auch um Entdeckungen, die den eigenen Körper angehen. Bezogen auf das Thema Natur lesen wir Exkurse, die vor allem den Kontrast zum zurückgelassenen bürgerlichen Dasein in Worte fassen und manchmal zu Diskussionen führen, die unsere Entfremdung von der Natur erörtern. Hierbei geht es um die Natur und Sinngebung, Umwelt und Lebensqualität, die mit einem Leben in Einklang mit der Natur verknüpft werden sollen. Diese Beziehung zur Natur ist ein «klassisches» Wallfahrtsthema. Die Forschung zeigt eindeutig, wie wichtig der (emotionale und religiöse) Zugewinn als «Liturgie im Freien» für die Pilgernden ist. Auch für die kleineren lokalen und regionalen Wallfahrten ist das Erleben der Natur von großer Anziehungskraft.

Die Vergangenheit
Zum Schluß möchte ich ausführlicher auf die Beschäftigung mit der Vergangenheit als Thematik eingehen. Zunächst spielt die Vergangenheit eine wichtige Rolle in den verschiedenen kulturellen/touristischen Exkursen: Sehenswürdigkeiten laden dazu ein, sie nach Art eines Reiseführers und in Geschichten über ihren Ursprung und ihre Entwicklung zu beschreiben. Eine Verknüpfung mit einer christlichen Vergangenheit, die mit der religiösen, persönlichen Identität der Schreibenden oder mit einem allgemeineren kulturellen Nenner zusammenhängt, wird ebenfalls dargelegt oder angestrebt. Hier begegnen wir persönlicher Erinnerung wie auch einem allgemeinen kulturellen Rahmen. Dabei spielt die zweifache Kontrastierung von Engagement und Ferne oder von der Aktualität der Reise und dem allgemeinen historischen Zusammenhang eine Rolle.

Die Vergangenheit dient auch oft als Möglichkeit, mehrere der oben angeführten Themen zu beleuchten: Denken Sie insbesondere an Motivation, Wahrnehmung, Sinngebung, usw.

Meines Erachtens könnten drei Gruppierungen vorgenommen werden, mit Hilfe derer das Material zwecks einer inhaltlichen Analyse geordnet werden kann: a. das Ritual, die Reise, das Pilgersein; b. Begegnungen, Beziehungen; c. die Vergangenheit. Diese drei Gruppierungen sind als ineinandergreifende Kreise zu verstehen, die unter dem tragenden und verbindenden Nenner der «Kontrasterfahrung» und «Selbstdarstellung» geordnet werden. Das «Warum» der vorgetragenen Geschichte ist das mitgeteilte und erzählte Bewußtsein, das die Reise durchlebte, die als eine Folge von Kontrasterfahrungen unternommen wurde. Diese Erfahrungen unterscheiden sich grundlegend von den Lebenserfahrungen, die vor der Reise bestimmend waren. Sie betreffen Lebensqualität und Interaktion mit der Natur, mit anderen Menschen und mit der eigenen Vergangenheit, die wiederum in eine größere Vergangenheit eingebettet ist.

3. Eine nähere Untersuchung des Themas «Umgang mit der Vergangenheit»

Ich beabsichtige weiterhin, den Aspekt der Beziehung zur Vergangenheit in den Mittelpunkt zu rücken. Dazu gehört wohl auch, daß (volkstümliche) religiöse Rituale und Symbole einen Teil dessen ausmachen, was treffend als «Musealisierung der Kultur» beschrieben wird. Wenn der Bericht die Vorstellung von «musealen Pilgernden» offenbart, sind wir dann nicht einer neuen (post-)modernen Sinngebung oder Aneignung eines «traditionellen» christlichen Rituals auf der Spur? Vielleicht geht es gar nicht um Wallfahrten, und das traditionelle Wallfahrtsritual ist aus seinem Zusammenhang gerissen worden; vielleicht geht es vielmehr um einen kulturellen und rituellen Rahmen für unterschiedliche individuelle Darstellungsformen einer Reihe kontrastierender Erfahrungen.

3.1. Einleitung zum Mechanismus der Musealisierung der Kultur

Durch Musealisierung wird ein Kulturprozeß nachvollzogen und kategorisiert. Es geht um eine bestimmte Form der Beschäftigung mit kulturellen Elementen, eine bestimmte Aufzeichnung menschlicher Erfahrungen. Im Brennpunkt stehen hier in erster Linie Gegenstände, aber ich werde ganz entschieden auch Riten mitbedenken, insbesondere die Riten religiöser (Volks-)Kultur wie die Wallfahrt.

Unter Musealisierung versteht man eine hypothetische Diagnose von Zeit oder Kultur, ein Diagnosemodell, das unsere menschlichen Erfahrungen betrifft. Der Begriff Musealisierung setzt zum Beispiel eine zweifache Bewegung voraus: einen Zug zur Historisierung, also eine ganz bestimmte Beschäftigung mit der Vergangenheit, die unter anderem dazu neigt, kulturelle Elemente als bloßen Ausdruck fremden, anderen Lebens zu sehen; und eine Neigung zur Ästhetisierung, die alles ins Hübsche, Schöne wendet und letztlich alles auf den bloßen Schein von Schönheit reduziert. Im Todesritual eines Kölner Prälaten, der auf dem Sterbebett das hingestellte Kreuz mit der Bemerkung «schlechte Arbeit, 18. Jahrhundert» versah, hat Wolfgang Zacharias beide Aspekte des Musealisierungsprozesses aufgezeigt. Er starb, wie er vermutlich gelebt hatte: in einem Museum[5].

Beim Musealisierungsprozeß dreht es sich also hauptsächlich um einen Erfahrungswandel - hier und da auch Erfahrungs- oder Wirklichkeitsverlust genannt - mit veränderten und verändernden Versuchen, einer sich ständig wandelnden Welt Sinn zu verleihen. Die Beschäftigung mit kulturellen Elementen wird eher durch Distanz bestimmt, durch Betrachtung statt Eingliederung ins tägliche Leben.

3.2 Musealisierung und die Wallfahrtsberichte

In (post-)modernen Wallfahrtsberichten, und indirekt bei (post-)modernen Wallfahrten, dient meiner Meinung nach die Vergangenheit als Heraufbeschwörung des ganz Anderen; wir lesen über den Gegensatz, den nicht einholbaren Gegensatz zu mittelalterlichen Pilgernden, die gerade wegen ihrer Unerreichbarkeit und ihres Andersseins eine große Faszination ausstrahlen. Die unternommene Reise wird in hohem Maße als Reise in die Vergangenheit erlebt. Man sucht eine Möglichkeit, die Erfahrungswelt der Vergangenheit zurückzuholen; man wünscht sich eine Verbindung mit der Vergangenheit bis hin zur unmittelbaren Erfahrung. Das alles wird in der ständig wiederkehrenden Formel «Pilgerin/Pilger werden» zusammengefaßt.

Die Art, wie Erfahrungen, soweit sie die Vergangenheit betreffen, in (post-)modernen Wallfahrtsberichten erzählt werden, scheint zu beweisen, daß es sich bei ihnen tatsächlich weitgehend um diesen Mechanismus der Musealisierung handelt. Wie wir bereits bemerkt haben, werden viele Erfahrungen im Lichte des (post-)modernen Alltagslebens gesehen, das die Reisenden für unterschiedlich lange Zeit hinter sich gelassen haben. Dies ist kein Einzelfall von Musealisierung und Kompensation, sondern steht in dem weit größeren Zusammenhang der Funktion von (volkstümlichen) religiösen Ritualen in Vergangenheit und Gegenwart. Die Pilgernden scheinen mit einem ständigen Gefühl kontextuellen

und funktionellen Wandels zu ringen. Ich möchte die Wallfahrtsberichte zum Teil als unverkennbares Zeichen der Musealisierung religiöser (liturgischer, Volks-) Kultur deuten. In den 80er und 90er Jahren unseres Jahrhunderts wird ein alter Ritus nachvollzogen, jedoch eingebettet in einen neuen Zusammenhang. Aufgrund der Verschiebung im Kontext werden die nachfolgenden Erfahrungen immer verwirrender.

Die Beschäftigung mit der Vergangenheit, die (post-)moderne Pilgernde zur Schau stellen, und die aufgezeigten Verschiebungen in Kontext und Funktion könnten uns veranlassen, das «Gefäß-Ritual» der (post-)modernen Wallfahrt als einen Aspekt der Musealisierung zu verstehen: In dem Falle würden wir die Pilgernden als Darstellende in einer gespielten Wirklichkeit sehen; wir würden aus ihrer Reise ein Stück religiöses Theater machen. Keiner der mir bekannten Berichte zieht den Schluß, daß die Wallfahrt lediglich eine nachgestellte, lebende Geschichte in einem vollständigen musealen Kontext sei. Alle Berichtenden versuchen, das traditionelle Ritual in ihrem Alltag und ihren Alltagserfahrungen zu verwurzeln, und schaffen somit ein Gleichgewicht der Auswirkungen, die sie erkennen. In vieler Hinsicht nimmt der Bericht den Charakter eines Ringens, aber auch den einer Legitimation an. So wird die rituelle, religiöse, liturgische Komponente häufig als kulturelle Komponente ausgewiesen.

Wir sollten uns jedoch der Tatsache bewußt sein, daß die Pilgernden durch ihre Beziehung zum traditionellen «Gefäß-Ritual» der Wallfahrt in die Nähe des Theatralischen rücken. Der Santiago-Bericht von Herman Vuijsje bezieht sich mit Hilfe einer Anekdote unmittelbar auf die Folgen eines radikalen Wandels in Kontext und Funktion: «Begeistert erzählte mir ein Gastvater irgendwo auf dem Weg von einer Gruppe echter Pilgernder, die kürzlich vorbeigezogen war. ‹Zwanzig Franzosen in klassischer Pilgertracht mit Wanderstab und Kürbisflasche. Unter ihnen waren mehrere Ärzte, wie auch Journalisten und ein Fernsehproduzent. Ihr Gepäck wurde von einem Chauffeur transportiert.› ... Hier wurde die letzte Konsequenz aller Entwicklungen gezogen, die die Echtheit des Camino bedrohen. Pilger als Schauspieler in einer Hyperrealität, einer aufgeführten Realität. Der Camino als künstliche Hervorrufung einer Sache, die es tatsächlich nicht mehr gibt ... Es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis Drehkreuze montiert werden, ein lebensgroßes Bild des Apostels auf dem Giebel des Klosters aufgestellt wird und nach jeder Messe wohlwollender Beifall zu hören ist.»[6]

4. Wallfahrt zwischen Tradition und (Post-)Moderne: neue Pilgernde?

Fragen nach dem Umgang mit der Vergangenheit sind grundsätzlich in der Frage nach Tradition und (Post-)Moderne enthalten: bezogen auf den Grad des Wandels oder der Kontinuität im Wallfahrtsritual, in der Tradition oder im Modus, und bezogen auf Veränderungen in Funktionen oder Motiven. Wallfahrten, und insbesondere Wallfahrten nach Compostela, gelten als interessante, alte Traditionen, an die Menschen anknüpfen möchten. Meiner Meinung nach geht es daher vor allem um Kontinuität und Tradition. Andererseits finden wir auch Diskontinuität. Vielleicht ist es die Sorge um die alte Tradition, die diese Pilgernden von anderen Pilgernden unterscheidet. Was Motive und Funktionen angeht, sollten diese Wallfahrten auf alten, traditionellen Wegen, die zu alten, kulturhistorischen, in der Geschichte Europas tief verwurzelten Regionen führen, grundlegend von traditionellen Sinngebungen unterschieden werden. Vielleicht habe ich das falsch formuliert: Die Pilgernden selbst und nicht die Wallfahrten sollten unterschieden werden. Oder: Wir müssen auf unterschiedliche Verhaltensmuster und vor allem auf unterschiedliche Aneignungsformen achten. Verschiedene Menschen können sich einen Wallfahrtstypus auf gänzlich unterschiedliche Weise zu eigen machen. Durchweg wird deutlich, daß in den Berichten dieser Aneignung große Bedeutung zukommt. Die Vergangenheit wird benutzt, heraufbeschworen und eingesetzt; sie weitet sich zu einer Art «Gefäß-Ritual», das entsprechend den individuellen Bedürfnissen gefüllt werden kann. Sie ist demnach ein ritueller Rahmen, den die vielen Möglichkeiten von

Kontrasterfahrungen vermitteln und den die Pilgernden entsprechend ihrer eigenen Einsicht und vor allem ihren eigenen Bedürfnissen füllen können.

Bis zu einem gewissen Grade erfüllt jedes Ritual eine solche «Gefäß-Rolle». Es handelt sich aber hier in hohem Maße um einen offenen Rahmen, und das «Gefäß-Ritual» selbst bestimmt weitgehend Anziehungskraft und Funktion.

Aus diesem Grund möchte ich keinesfalls die Renaissance dieser Wallfahrtsberichte nur mit verschiedenen Überlegungen zum veränderten Pilgerverhalten, zur Rückkehr zur Religion oder zur unheilbaren Religiosität der Menschheit in Verbindung bringen. Es ist ein «Gefäß-Ritual», das aufgrund seiner «traditionellen» Natur verlockend wirkt. Hier spielen zweifelsohne verschiedene, sich ergänzende Funktionen eine wichtige Rolle: Die Vergangenheit - ein traditionelles Ritual wie die Wallfahrt - bietet festen Halt in einem (post-) modernen, hektischen und ausgesprochen geordneten Leben, das kaum Überraschungen oder Aufregungen bereithält, aber auch für ein Dasein, das in bezug auf Identität und zwischenmenschliche Beziehungen an Qualität verloren hat, aus dem Ruder gelaufen oder verfahren ist. Man sucht in der Vergangenheit einen festen Halt als Orientierung für die Zukunft. Der Suchprozeß kann, muß aber nicht ein deutliches religiöses Element enthalten.

Dieses ausgesprochen wichtige Element der Vergangenheit, der Tradition, weist uns auf die Unterschiede zu anderen Wallfahrten hin. Hier begegnen wir einem völlig neuen, sich noch entwickelnden Typ von Pilgernden und Wallfahrt: Neben der schon erwähnten Sorge um Kontinuität und Tradition geht es auch um Erneuerung im Sinne einer grundsätzlich unterschiedlichen Funktion oder Aneignung. An dieser Stelle sprechen wir zu Recht vom «Erfolg des Traditionellen». Es gibt aber auch einen grundlegenden Wandel in Bedeutung und Adaptation: Diese sind weniger deutlich religiös und decken sich nicht in vollem Umfang mit den Kontrasterfahrungen, die anderweitig mit Begriffen wie Gemeinschaft und Solidarität umrissen werden. Von dem komplexen Handlungsrahmen, der eine Wallfahrt ausmacht, bleiben in den Fällen, die wir jetzt in Betracht ziehen, lediglich die ungenauen kulturellen Konturen eines allgemein verwendbaren «Gefäß-Rituals». Über den Umweg in die Vergangenheit sucht man durch eine Reihe Kontrasterfahrungen Identität und Lebensqualität. Wie an so vielen anderen Orten in der (post-)modernen Welt bietet auch hier die Tradition eine Insel, die Zeit und Sinn schenkt. Ich sehe auch, wie sich die (Post-) Moderne zunehmend traditionelle Pilgerorte wie Lourdes und manch andere Form aus dem traditionellen christlich-liturgischen Repertoire auf diese Weise aneignet.

[1] Vgl. das schon seit 1986 bestehende, multidisziplinäre, holländische Forschungsprogramm über die christliche Wallfahrt und seit 1995 das Forschungsprogramm des Liturgischen Instituts (Tilburg): Liturgische bewegingen en feestcultuur: Landelijk Onderzoeksprogramma Liturgiewetenschap (Liturgisch Instituut, Tilburg 1995).

[2] Für einige internationale Santiago-Berichte vgl. Aebli, 1991; Bentley, 1992; Fiennes, 1992; Hanbury-Tenison, 1991; Neillands, 1985.

[3] Die Jahresangabe bezieht sich auf das Jahr der Veröffentlichung des Berichts, nicht auf das der Wallfahrt selbst.

[4] Für Einzelheiten über den Korpus der Berichte, die Methode und Analyse vgl. P. Post, Pelgrimsverslagen: verkenning van een genre, in: Jaarboek voor Liturgieonderzoek 8 (1992) 285-331; ders., Pelgrims tussen traditie en moderniteit. Een verkenning van hedendaagse pelgrimsverslagen, in: J. Pieper/P. Post/M. van Uden (Hg.), Bedevaart en pelgrimage (Baarn 1994) 7-37; ders., Thema's, theorieën en trends in bedevaartonderzoek, in: J. Pieper/P. Post/M. van Uden (Hg.), Bedevaart en pelgrimage (Baarn 1994) 253-301; ders., The modern pilgrim. A study of contemporary pilgrims' accounts, in: Ethnologia Europaea 24 (1994 [1995]) 85-100.

[5] Das Beispiel des Kölner Prälaten stammt von W. Zacharias (Hg.), Zeitphänomen Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Konstruktion der Erinnerung (Essen 1990) 29; er bezieht sich hier auf B. Waldenfels, Der Stachel des Fremden (Frankfurt a.M. 1990).

[6] H. Vuijsje, Pelgrim zonder god (Amsterdam 1990) 121.

Literatur

A. Pilgerberichte

H. Aebli, Santiago, Santiago... Auf dem Jakobsweg zu Fuß durch Frankreich und Spanien. Ein Bericht (Stuttgart [4]1991).

H. Annink, Een late pelgrim op de melkweg. Een retourtje Enschede-Santiago de Compostela - 5500 kilometer te voet (Den Haag 1980).
J. Bentley, The Way of Saint-James. A Pilgrimage to Santiago de Compostela (London 1992).
L. Bosch, Pelgrimeren naar de vrede. Pelgrimstocht naar Assisi 7 juni - 24 aug. (Utrecht, privat veröffentlicht, 1986).
J. Fiennes, De bedevaart. Verslag van een pelgrim (Baarn 1992; ursprünglich: On Pilgrimage).
R. Hanbury-Tenison, Spanish Pilgrimage (London 1991).
C. Houdijk/J. Houdijk, Naar de ware Jacob: dagboek van een voettocht naar Santiago de Compostela (Santiago de Compostela bibliotheek 4) (Schoorl 1990).
H. Lamers, Dagboek van een pelgrim naar Santiago de Compostela (Utrecht, privat veröffentlicht, 1987).
R. Neillands, The Road to Compostela: Discovering the Pilgrim's Road (Ashbourne 1985).
H. Post, Te voet naar Rome. In het spoor van Bertus Aafjes (Rom-bibliotheek 1) (Schoorl 1991).
H. Vuijsje, Pelgrim zonder god (Amsterdam 1990).

B. Weitere Literatur

P. Assion, Der soziale Gehalt aktueller Frömmigkeitsformen. Zur religiösen Volkskunde in der Gegenwart, in: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 14/15 (Materialien zur Volkskultur 1) (Gießen 1982/1983) 5-17.
Ders., Historismus, Traditionalismus, Folklorismus. Zur musealisierenden Tendenz der Gegenwartskultur, in: U. Jeggle u.a. (Hg.), Volkskultur der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung (Reinbek bei Hamburg 1986) 351-362.
J. Boissevain (Hg.), Revitalizing European Rituals (London 1992).
W. Brückner, Gemeinschaft - Utopie - Communio. Vom Sinn und Unsinn «sozialer» Interpretation gegenwärtiger Frömmigkeitsformen und ihrer empirischen Erfaßbarkeit, in: Bayerische Blätter für Volkskunde 10 (1983) 181-201.
A. Dupront, Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages (Bibliothèque des Histoires) (Paris 1987).
H. Gerndt, Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauches (Aus Forschung und Kunst 20) (Klagenfurt 1973).
K. Köstlin, Folklorismus und Modernisierung, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 87,1-2 (1991) 46-66.
H. Lübbe, Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt, in: Gießener Universitätsblätter 12,2 (1979) 42-53.
Ders., Der Fortschritt und das Museum, in: Dilthey Jahrbuch I (Göttingen 1983) 39-56.
P.J. Margry/P. Post, Wallfahrt zwischen Inventarisierung und Analyse. Ein niederländisches Forschungsprojekt in historiographischem und methodologischem Kontext, in: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 39 (1994 [1995]) 27-65.
M. Scharfe/M. Schmolze/G. Schubert (Hg.), Wallfahrt - Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 65, Tübinger Vereinigung für Volkskunde) (Tübingen 1985).
E. Sturm, Museifizierung und Realitätsverlust, in: W. Zacharias (Hg.), Zeitphänomen Musealisierung (Essen 1990), 99-113.
W. Zacharias (Hg.), Zeitphänomen Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Konstruktion der Erinnerung (Essen 1990).

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

PAUL POST

studierte Theologie an der katholischen theologischen Universität (KTU) in Utrecht und christliche Kunst und Archäologie am Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana in Rom. 1984 reichte er seine Doktorarbeit an der KTU ein. Von 1980 bis 1983 hielt er Vorlesungen in Liturgie und Sakramententheologie an der katholischen theologischen Universität in Heerlen; von 1988 bis 1994 war er Leiter des Seminars für Volkskunde/Europäische Ethnologie am P.J. Meertens-Institut (Königlich-Niederländische Akadamie für Geistes- und Naturwissenschaften) in Amsterdam. Seit 1994 ist er Professor für Liturgie und Sakramententheologie an der theologischen Fakultät in Tilburg und Leiter des Tilburgschen Liturgischen Instituts. Seit 1986 beteiligt er sich an einem seit langem bestehenden, multidisziplinarischen, holländischen Forschungsprogramm über die christliche Wallfahrt in Zusammenarbeit mit dem Koordinator, Prof. Dr. M. van Uden. Seine Hauptinteressen gelten der Liturgie, Volksreligion und christlichen Kunst und (post-) modernen Entwicklungen in Ritual und Liturgie. Zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen. Anschrift: Anna Paulovnalaan 5, NL-1412 AK Naarden, Niederlande.

David Carrasco

Die auf eine heilige Reise gehen

Formen und Vielfalt der Pilgerschaft

Die Erfahrung und die Erscheinungsformen des sich auf eine heilige Reise Begebens hat die Bildung und die Erneuerung der sozialen Ordnung die ganze Menschheitsgeschichte hindurch und in allen Teilen der Erde begleitet. Das Bedürfnis des Menschen, sein Zuhause zu verlassen, an einen heiligen Ort zu reisen, um mit heiligen Wesen in Kontakt zu treten, körperliche und spirituelle Heilung zu erfahren und neues Wissen zu erlangen und so das Leben zu erneuern, stellt eine fundamentale Dimension des religiösen Lebens dar. Auch wenn es manchmal in Opposition zur theologischen und kirchlichen Autorität unternommen wird, stellt das Pilgern an heilige Orte (Erscheinungsorte, Geburtsorte, Grabstätten, Höhlen, Berge, Reliquienschreine) eine kontinuierliche Manifestation aller Religionen durch die Geschichte dar. Dieser Pilgeraspekt des menschlichen Lebens wird in dem tibetanischen Wort reflektiert, das man zur Bezeichnung für ein lebendiges Wesen, menschlich oder nicht-menschlich, benutzt, nämlich *«groba»*, was wörtlich übersetzt «einer/eine/etwas, der/die/das geht» heißt[1].

Eine bemerkenswerte Vielfalt von Zielen und Beweggründen, Bildern und Symbolen, Strecken und Gebieten, Wundern und Heilungen, Botschaften und Verheißungen kennzeichnet den Werdegang des *homo mobilis*, der in diesem Artikel näher betrachtet werden soll. Auf der einen Seite gibt es die klassischen, prototypischen Pilgertraditionen wie die großen Wallfahrten nach Jerusalem in Israel (von Juden, Christen und Muslimen); nach Rom in Italien (von Christen); nach Mekka in Saudi-Arabien (von Muslimen); nach Jeiron in Israel (von Juden); nach Ise in Japan (von Vertretern des Schintoismus); oder zum Berg Wu-t'ai in China (von Buddhisten). Auf der anderen Seite gibt es Hunderttausende von anderen lokalen oder regionalen Wallfahrtsorten auf der ganzen Welt und über alle religiösen Traditionen verstreut.

Dennoch scheint es ein allen zugrunde liegendes Grundmuster zu geben, eine allgemeingültige Morphologie der Erfahrung und der Ausdrucksweise, die diese unterschiedlichen Pilgerschaftstraditionen miteinander verbindet. Angesichts der Vielfalt der Wallfahrten ist es sinnvoll, eine gedankliche Unterteilung in drei Entwicklungsstufen vorzunehmen (Trennung vom *status quo*, Übergang über eine Schwelle und Regeneration und Rückkehr zur gesellschaftlichen Verantwortung), die zu sozialer und spiritueller Erneuerung führen. Im folgenden sollen 1) die Morphologie von Wallfahrten und 2) die Vielfalt von Wallfahrten untersucht werden, wobei eindrucksvolle Beispiele aus verschiedenen Weltreligionen Berücksichtigung finden werden. Auf diese Weise wird deutlich werden, wie Verschiedenartigkeit und Ähnlichkeit das menschliche Trachten danach, Zugang zu den heiligen Quellen des Lebens und der spirituellen Erneuerung zu erhalten, ausmachen und bereichern.

I. Der Ablauf der Wallfahrt

Eine der ertragreichsten Untersuchungen über den Verlauf von Wallfahrten wurde von dem Anthropologen Victor Turner angestellt. Seine Studie zu afrikanischen, mexikanischen, muslimischen, christlichen und anderen Pilgerschaftstraditionen macht deutlich, daß trotz vieler Unterschiede gleichzeitig auch eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten existiert. Anhand

der weitverbreiteten Grundzüge von Wallfahrten läßt sich zeigen, daß fast alle Ausprägungen von Pilgerschaft übereinstimmend in gewisser Weise drei miteinander verbundene Stadien aufweisen: 1) die Trennung von einem räumlichen, sozialen und psychologischen *status quo* und den Übergang in 2) einen Grenz- oder Schwellenbereich und ein Gefüge von sozialen Bindungen, innerhalb derer sich eine Theophanie ereignet. Diese Theophanie resultiert in einem tiefen Gemeinschaftsgefühl, das den Pilger normalerweise dazu führt, 3) sich als ein verändertes, erneuertes menschliches Wesen neu in die Gesellschaft einzufügen. Unter Bezugnahme auf die älteren Untersuchungen des belgischen Völkerkundlers Arnold van Gennep richtete Turner seine Aufmerksamkeit besonders auf die zweite Stufe der Übergangsriten - das Stadium der Liminalität oder den Zustand, sich für die Dauer einer längeren Zeitspanne auf einer räumlichen, sozialen und spirituellen *Schwelle* zu befinden, wie Pilger es oft beschreiben. In seinem Artikel «Pilgrimages as Social Processes» schreibt er:

«Ein ‹limen› ist natürlich wörtlich übersetzt eine ‹Schwelle›. Vom Standpunkt des gläubigen Menschen aus gesehen, stellt auch ein Wallfahrtszentrum eine Schwelle dar, einen Ort und eine Zeit ‹innerhalb und außerhalb der Zeit›, und wie das Zeugnis von vielen Pilgern der verschiedenen Religionen beweist, hofft solch ein gläubiger Mensch darauf, dort die direkte Erfahrung der heiligen, unsichtbaren oder übernatürlichen Ordnung zu machen, entweder in der materiellen Form einer wundersamen Heilung oder in der immateriellen Weise einer innerlichen Veränderung des Geistes oder der Persönlichkeit.»[2]

Turner fand heraus, daß sich in dem Schwellenstadium der Pilgerschaft eine starke und spezifische Form der sozialen Gemeinschaft zeigt, die er als *communitas* bezeichnete. Communitas bedeutet Beziehungen zwischen Menschen, «die miteinander rituelle Wandlungen durchmachen», durch die sie ein intensives Gefühl von Intimität und Gleichheit, ein «Ich-Du-Bewußtsein», erleben. «Communitas ist spontan, unmittelbar, konkret, ... undifferenziert, egalitaristisch, direkt, nicht-rational ...»[3] Im Prozeß der Liminalität erreichen die Pilger nach und nach eine Loslösung von der Übereinstimmung mit allgemeinen Normen und erleben manchmal ein tiefes und kollektives Gefühl für Humanität, das die Suche nach einem und die Gegenwart eines heiligen Ortes, Gottes und Geistes entweder einschließt oder durch sie angeregt wird. Auf die verschiedenen Formen der communitas wird an späterer Stelle ausführlich eingegangen werden. Zunächst sollen jedoch das Stadium der Trennung und die Erfahrung der Liminalität betrachtet werden.

Der Prozeß der Trennung

Im allgemeinen entscheiden sich Menschen, die eine Wallfahrt unternehmen, bewußt dazu, sich vom sozialen und spirituellen *status quo* zu lösen. Die Kraft, durch die sie angetrieben werden, reicht von Schmerz, Erschöpfung, Hoffnung bis zu unzähligen anderen Motiven. Diese geographische und gesellschaftliche Trennung wird oft durch das Ablegen eines Gelübdes, eines Versprechens (*promesa*), oder durch die Einhaltung einer Verpflichtung, das Zuhause zu verlassen und an einen heiligen Ort zu reisen, symbolisiert. Ob man die Trennung von zu Hause, vom sozialen Status und vom Alltag nun freiwillig oder obligatorisch auf sich nimmt, ein *Bruch* mit dem sozialen und spirituellen *status quo* ist in jedem Fall unerläßlich. Diese Trennung kann sich symbolhaft auf vielerlei Weise äußern, z.B. dadurch, daß man einen neuen Namen annimmt, die übliche Kleidung ablegt, seinen letzten Willen oder das Testament abfaßt, sich das Haar abschneiden läßt oder eine neue Sprache spricht. Der entscheidende Punkt ist, daß die Wallfahrt damit beginnt, daß man sich von seinem sonstigen Leben *«abhebt»*.

Ein anderer Aspekt, der das Stichwort *Trennung* in bezug auf das Thema Pilgerschaft beinhaltet, ist die Lage vieler, wenn auch nicht aller Wallfahrtsorte außerhalb von Zentren des städtischen Lebens. Das bedeutet, daß das Wallfahrtszentrum vom politischen, sozialen und kulturellen Zentrum getrennt ist. Das wird besonders am Beispiel von Zentralmexiko deutlich, wo sich die bedeutenden Pilgerzentren, z.B. das der Jungfrau von Guadalupe

in Tepeyac, das Pilger aus der ganzen Welt anzieht, und das von Unserer Lieben Frau von Zapopan in der Nähe von Guadalajara, zu dem Pilger aus vielen Teilen Mexikos kommen, und das von Unserer Lieben Frau von Ocotlan in Tlaxcala, alle an der Peripherie der stark bevölkerten Gebiete von Großstädten und Städten befinden (oder sich zumindest ursprünglich dort befanden)[4]. Ein ähnliches Grundmuster, viele Wallfahrtsorte von den Stadtzentren zu trennen, findet sich auch in den meisten zur Zeit populären katholischen Wallfahrtstraditionen Europas, einschließlich der Wallfahrtsstätten in Lourdes, Fatima, Tschenstochau, La Salette und Oostacker. Wie später noch deutlich werden wird, führen viele Wallfahrtstraditionen die Menschen an Reliquienschreine und Tempel in den Bergen und in anderen Landschaftsformen, die Hunderte von Meilen von der nächsten menschlichen Ansiedlung entfernt waren.

Schwellenerfahrung und communitas

Nachdem der Pilger einmal sein Versprechen abgelegt und sich symbolisch und geographisch gelöst hat, tritt er/sie ein in die Erfahrung des *Fließens*, der Veränderung, und sieht sich neuen Landschaften, ungewohnter Ernährung und Essensgewohnheiten, andersartigen Vorstellungen, fremden Menschen, Gefahren und Unsicherheiten ausgesetzt. Die Welt wird zu einem größeren Ort, der Gefahren, Neuheiten und ein wunderbares Potential für Freundschaft in sich birgt. Wie Turner bemerkt, vergrößert der Schwellenübergang die Chancen für Bindungen an Menschen und ebenso für Bindungen an heilige Kräfte. Ein wichtiges Beispiel für das *liminale Fließen* stellt die hinduistische Tradition des Betretens heiliger *ksetras* (Gebiete) dar, die Wälder, Gehölze oder Bergregionen umfassen. Diese Gebiete, durch die die Wallfahrtsstrecken verlaufen, werden von Gottheiten bewohnt, die jagen, kämpfen und miteinander Spiele machen. «Das Pilgern durch *ksetras* ist gleichbedeutend mit der Teilhabe an der Erfahrung des Heiligen selbst.»[5] Man tritt ein in und bindet sich an die Orte, Handlungen und Abenteuer der Götter.

Turner bezeichnet dieses Eingehen von Bindungen als *communitas* und beschreibt drei Arten von communitas, die im Kontext mit Wallfahrten auftreten können. Die erste Form ist die *existentielle* oder *spontane communitas*. Es ist die ungeplante, intensive, direkte und totale Konfrontation von menschlichen Persönlichkeiten, die sich auf einer Pilgerschaft befinden. Momente spontaner communitas sind eher mit «happenings» als mit vorgeschriebenen Ritualen zu vergleichen und rufen ein kurzfristiges Gefühl der tiefen Freiheit von sozialen Normen und Voreingenommenheiten und neues Bewußtsein kollektiver Identität hervor. Pilger, die die Musik oder die Stille von Wallfahrten, die Erfahrung der Gleichheit, die Erschöpfung und vielleicht die Gefahren der Reise erleben, erfahren vielleicht diese Art der communitas. Die spontane communitas trägt oft zum Wunsch nach einer etwas stärker organisierten Wiederholung bei, und daraus entsteht der zweite Typ der communitas, als *normative communitas* bezeichnet. Auch wenn sich Dinge wie das Eingehen von Bindungen, die Gemeinschaft und die religiöse Erfahrung auf Wallfahrten spontan ereignen, sind sie maßgeblich von der normativen communitas geprägt. Normative communitas meint die Organisation von Hilfsmitteln (Transport, Nahrungsmittel, Unterkunft, Liturgie), die die Pilger benötigen, um weitergehen zu können, Erfolg zu haben, zu kommunizieren, und das alles mit einem Bewußtsein für kollektive Ziele im Kopf. Die Wallfahrt muß der Tradition entsprechend vorausgeplant werden, die Teilnehmer müssen den Anforderungen der Vorbereitung entsprechen, der Zug muß organisiert werden, Geistliche oder Führer müssen die Pilger anwerben und auswählen, Hospize entlang der Reiseroute müssen ausgesucht werden, Lehrer müssen zur Verfügung gestellt werden, um angemessenen Unterricht zu ermöglichen, und schließlich muß Zeit für entscheidende Momente der Erleuchtung, zum Ablegen von Gelübden, zum Gebet und für die Anbetung am Wallfahrtsort freigehalten werden. Dieser Sinn für geordnete Bewegung spiegelt sich in der tibetanischen Bezeichnung für Wallfahrt, «*gnas-skor*», wider, was wörtlich übersetzt «das Herumgehen um heilige Orte» bedeutet, das

Nachvollziehen einer vorgeschriebenen heiligen Kreisbewegung. Wenn man sich dem heiligen Ort nähert, öffnen diese normativen Richtlinien den Pilger für eine direkte Wahrnehmung der spirituellen Kraft des Ortes und für ein tiefes Bewußtsein davon, dieses Erlebnis mit den Mitpilgern zu teilen.

Einer der eindrucksvollsten Aspekte der Pilgerschaft besteht darin, daß das neue Bewußtsein von der zwischenmenschlichen Gemeinschaft einerseits und der Gemeinschaft zwischen Menschen und ihren Göttern andererseits in Symbolen und Bildern zum Ausdruck gebracht wird. Turner bezeichnet dies als *ideologische communitas*, d.h. als die «utopischen Modelle oder Entwürfe von Gesellschaften, von denen ihre Verfasser annehmen, daß sie die optimalen Bedingungen für eine existentielle communitas veranschaulichen oder darstellen». Die ideologische communitas kann sich in Form von heiligen Schriften, Gedichten, Manifesten, Gemälden oder sogar in großen architektonischen Gebäuden äußern und bringt idealtypische Bilder von neuen sozialen und spirituellen Beziehungen zum Ausdruck. Als Beispiele gelten die zahlreichen Bilder von der Jungfrau Maria, die Heilung, Vergebung und Liebe für die Gläubigen bereit hält. Ein besonderes Beispiel ist das heilige Bild der Jungfrau von Guadalupe in Mexiko, das millionenfach reproduziert worden ist, und, wie ein Pilger selbst, in Autos, Bussen und sogar als Tattoo durch Mexiko, Lateinamerika und die ganze Welt im Umlauf ist. In der buddhistischen Tradition kommt die ideologische communitas in den Bildern von Avalokitesvara zum Ausdruck, einem bodhisattva des unbegrenzten Mitleids, dessen Gesicht in Gemälden (mit elf Köpfen, die den alles sehenden Herrn repräsentieren) erscheint, und in Skulpturen, die überall verbreitet sind, damit Pilger auf der ganzen Welt kommen und sie besuchen und sehen können[6].

Auf besonders religiösen Wallfahrten bewegen sich die Pilger räumlich oder in ihrer Vorstellung auf eine *heilige* Quelle der communitas zu. Das ermöglicht den Pilgern, letztendlich nach Hause zurückzukehren und der täglichen Routine und den Unbilden des Lebens mit einem neuen Bewußtsein von Sinn und Hoffnung zu begegnen.

II. Die Verschiedenheit von Wallfahrten: Beispiele aus den Weltreligionen

«Meine Wallfahrt erweiterte meinen Horizont. Sie segnete mich mit einer neuen Erkenntnis.» (Malcolm X nach seiner Wallfahrt nach Mekka[7])

Manchmal verändert sich das Leben eines Individuums von Grund auf, und oft erlebt die Gruppe der Pilger ein tiefes Bewußtsein menschlicher und sozialer Solidarität. Das kann in einer neuen Psychologie, einer neuen Weltanschauung und einem erweiterten Bewußtsein dafür resultieren, wer die eigene soziale und spirituelle Gemeinschaft prägt.

Eine der nachhaltigsten und bedeutendsten Pilgerreisen, die von einem einzelnen Menschen in der letzten Zeit unternommen wurden und Aufschluß über die Vielfältigkeit, Morphologie und den Einfluß von Wallfahrten im allgemeinen gibt, ist die von Malcolm X, der sich fortan El-Hajj Malik El-Shabazz nannte und seine rassistische Weltanschauung radikal veränderte. Der Bericht von seiner Wallfahrt ermöglicht einen flüchtigen Einblick in die menschliche und kulturelle *Verschiedenheit* innerhalb einer Wallfahrtstradition.

Malcom X, der unter dem Namen Malcolm Little geboren wurde, hatte bereits während seiner Zeit im Gefängnis eine tiefe Veränderung seiner Persönlichkeit und Weltanschauung durchgemacht, als die «Nation des Islam» sein Leben von dem eines Diebes abwendete und ihn zum Prediger Malcolm X konvertieren ließ, dem zweiteinflußreichsten schwarzen Muslim in den USA. Er verinnerlichte die konzentrierte, starke, aber provinzielle und rassistische Weltanschauung der «Nation des Islam», bis sich ein Bruch mit Elijah Muhammad, dem geistlichen Führer der Gruppe, abzeichnete. Während dieser Krise unternahm der Prediger Malcolm X den «Hajj», eine der fünf Säulen des Islam, den wichtigsten religiösen Pflichten der muslimischen Religion. Ein Islamexperte beschreibt den *Hajj* folgendermaßen:

«Der *Hajj* gebietet dem Gläubigen, leibhaftig zum heiligen Zentrum (dem Heiligtum in Mekka) zu reisen, wo, wie die Muslime glauben, Adam und Eva gelebt haben, Abraham

und sein Sohn Ismael die *Ka'ba* als erstes Gebetshaus für den Einen Wahren Gott erbaut haben, und wo Muhammad oft die Stimme zum *Salat* (dem obligatorischen muslimischen Gebetsdienst, der fünfmal täglich verrichtet werden muß) erhoben und wohin er seine Mitgläubigen geführt hat, auch wenn sie brutal verfolgt wurden, weil sie sich im Gebet und Lob Gottes zu Boden warfen.»[8]

Tatsächlich unternehmen jährlich über drei Millionen Muslime den *Hajj* nach Mekka und folgen einer komplizierten Abfolge von Pilgerpfaden in und zwischen den Städten Mekka und Medina. Es gibt bestimmte Tore, Eingänge, Bewegungen, Prüfungen und Gebete, denen man in der pulsierenden Menge der Pilger nachkommen muß. Es gibt *Hajj*-Anleitungen und eine ganze *Hajj*-Industrie von Dienstleistungen für die Pilger aus der ganzen Welt, die dazu beitragen, die Pilger an die Stelle zu führen, die manchmal auch als «der Ort, an dem Männer zusammen beten» bezeichnet wird.

Malcolm X gesellte sich zu den Millionen Pilgern, die 1964 nach Mekka reisten. Seine Beschreibung seiner Erlebnisse vermittelt uns einen Eindruck sowohl von der communitas, d.h. von der Vielfalt der muslimischen Pilgerschaft, als auch von der starken sozialen und spirituellen Erfahrung der Ein-heit, die man machen kann. Als Erwiderung auf die Frage, was ihn am *Hajj* am meisten beeindruckt habe, schrieb er:

«Die *Brüderlichkeit!* Die Menschen aller Rassen, Hautfarben, von überall auf der ganzen Welt, kommen zusammen als *einer!* Darin hat sich mir die Kraft des Einen Gottes gezeigt ... Ich war einfach sprachlos und fasziniert von der Gnade, die ich um mich herum durch Menschen *aller Hautfarben* entfaltet sah ... Da waren Zehntausende von Pilgern, aus allen Teilen der Welt. Vertreter aller Hautfarben waren da, vom blauäugigen Blonden bis zu schwarzhäutigen Afrikanern ... Das, was ich auf dieser Pilgerreise gesehen und erlebt habe, hat mich dazu genötigt, viel von den Denkstrukturen, die ich vorher vertreten habe, *neu zu überdenken* und einige meiner früheren Schlußfolgerungen *über Bord zu werfen* ... Und in den Worten und den *Handlungen* und den *Taten* der «weißen» Muslime spürte ich die gleiche Aufrichtigkeit wie bei den schwarzen afrikanischen Muslimen aus Nigeria, dem Sudan und aus Ghana.»[9]

Es gibt eine endlose Zahl von Wallfahrten, die verschiedene Arten von communitas und neue Psychologien veranschaulichen. Zu den herausragenden Beispielen, die das Ausmaß von Pilgerschaftstraditionen deutlich machen, gehören die hinduistische Wallfahrt nach Benares, die katholische Pilgerschaft nach Compostela und die äußere und innere Pilgerschaft in Asien.

III. Pilgerschaft, heiliges «sight-seeing» und die Überwindung des Todes

Eine Wallfahrt, die größtenteils, aber nicht ausschließlich nationalen Charakter hat, findet in der indischen Stadt Benares oder Kashi statt. Hindus aus ganz Indien richten ihr Denken, ihre Vorstellung und sogar ihren *Tod* nach der Stadt des Lichtes aus, wo Buddha unter dem Bodhibaum seine erste Predigt hielt, nachdem er das Nirvana erreicht hatte. Wenn Hindus sich auf eine Pilgerreise nach oder innerhalb von Benares begeben, nennen sie das *«darshana»* oder Sehen. Diese Pilger machen kein «sight-seeing», sondern ein *«heiliges sight-seeing»*[10]. Sie machen sich auf, um die heilige Stadt zu sehen, die Tausenden ihrer heiligen Stätten, und besonders das Antlitz der Götter. Im Mittelpunkt der Wallfahrten in Indien und nach Benares steht die Vorstellung von *tirtha-yatra* oder den Reisen nach den *tirthas* - den heiligen Furten oder Übergangsstellen. Pilger gehen nach Benares, weil es *der* kosmische *tirtha* oder Übergangsort ist. Nach der Vorstellung von Hindus schärft und vertieft die harte Reise ihre Fähigkeit, die Götter zu sehen. Sie legen zu Fuß weite Entfernungen zurück, unter der Last von Bündeln fast erdrückt, oder reisen in überfüllten Zügen und Bussen[11].

Benares ist ein besonders interessantes Wallfahrtszentrum, weil nicht nur die Pilger, sondern auch die kosmischen Richtungen und die peripheren Götter nach Benares reisen. Einige Menschen bezeichnen sie als *die Stadt Indiens.* Das bedeutet zum Teil, daß man glaubt, daß alle *tirthas* oder heiligen Über-

gangsstellen zu den Göttern, die eigentlich über ganz Indien verteilt sind, sich wundersamerweise auch innerhalb der Stadt befinden. Demnach stellt die Stadt den Mikrokosmos des ganzen indischen Kontinents und der hinduistischen Weltsicht dar. Es finden sich in Benares nicht nur alle *tirthas*, sondern man glaubt, daß auch die sieben heiligen Städte, die sich eigentlich über das ganze Land verteilen, innerhalb der Stadtgrenzen der spirituellen Hauptstadt liegen.

Benares hat viele Namen, unter anderem Kashi - «Stadt des Lichts», Avimukta - «Die niemals (von Gott) Verlassene», Anandavana - «Der Wald der Glückseligkeit», Rudravasa - «Die Sadt Shivas» und Mahashmashana - «Der große Bestattungsort». Unter dieser letzten Bezeichnung übt die Stadt offensichtlich die größte Attraktion auf die Pilger aus. Als großer Bestattungsort ist die Stadt der meistversprechende Ort zum Sterben, weil sie auch die oberste Übergangsstelle zur Erlösung ist. Einige Pilger kommen nach Benares, um hier zu sterben und am heiligsten Ort verbrannt zu werden. Ein Forscher faßt zusammen: «... denn Tod in Kashi ist umgewandelter Tod. Wie man sagt ‹*Kashyam maranam muktih*› (Tod in Kashi ist Befreiung). Es ist das Sterben, in dem die größte heilige Kraft von Kashi freigesetzt wird, die Kraft, die Erlösung, *moksha* oder *mukti*, zuteil werden läßt.» [12]

IV. Peripherie und Zentrum: Wallfahrtsgebeine in Compostela, Spanien

Die katholische Wallfahrtstradition nach Santiago de Compostela in Spanien erweitert unsere Wahrnehmung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den Wallfahrten. Im Laufe der Jahrhunderte gehörten zu den beliebtesten Orten der internationalen christliche Pilgerschaft Jerusalem, die Stadt, durch dessen Straßen schon Jesus ging, und Rom, wo Petrus und Paulus starben - zwei Städte, die als majestätische *Zentren* der religiösen Erfahrung und Orientierung dienten. Im weiteren Verlauf der christlichen Geschichte entwickelten sich Wallfahrtszentren auch in nicht so zentral gelegenen Gemeinden (Städte, die oberflächlich betrachtet dazu bestimmt zu sein schienen, Orte von geringer Bedeutung zu sein), jedoch da, wo Christen lebten und ihren Glauben praktizierten. Ein solcher Ort war Compostela, wo, einer Legende nach, eine wundersame Entdeckung stattfand, die die Peripherie in ein lebendiges Zentrum für Wallfahrt und Glauben verwandelte.

Ein Einsiedler namens Pelayo und andere Menschen sahen seltsame Sternenlichter und vernahmen engelsgleiche Stimmen nahe einem bewaldeten Gebiet und gingen dorthin, um das Gesehene näher zu untersuchen. Überzeugt davon, daß etwas von außerordentlicher Bedeutung die Menschen in die Wälder zog, ging Pelayo mit den Neuigkeiten zu Bischof Theodomir. Der Bischof fastete drei Tage lang, durchsuchte die dichten Wälder und fand eine Hütte, in der sich ein marmorner Sarg befand. In diesem Sarg entdeckte er die Gebeine des heiligen Jakobus und ein Pergament mit der ausführlichen Beschreibung, wie die Gebeine nach Spanien gelangt waren. Der König, überzeugt davon, daß Pelayo und der Bischof auf die Gebeine von einem der Apostel Christi gestoßen waren, ließ die Kirche erbauen, aus der schließlich die Kathedrale von Compostela hervorging, das sich von *campus stellae*, dem «Feld des Sternes» ableitet.

Die religiöse Ausstrahlung des Ortes nahm in Verbindung mit einer Reliquie vom 12. Jahrhundert an ständig zu, und heute ist Compostela eine der beliebtesten Pilgerstätten der christlichen Kirchen. Diese Erzählung über seinen Ursprung macht deutlich, inwiefern peripheren Orten und Angehörigen von Randgruppen entscheidende Rollen in den religiösen Ereignissen, die einen Wallfahrtsort begründen, zukommen können. In diesem Sinne sind Wallfahrtsorte Orte der *Integration* und nicht in erster Linie Orte des *Ausschlusses*. Wie so oft, empfängt eine Person niedriger Herkunft ein Zeichen, eine Botschaft oder eine Erleuchtung, während sie sich auf einer Reise befindet oder weit vom Zentrum einer Stadt entfernt ist. Diese periphere Ansiedlung eines Ortes bildet eine Parallele zum gesellschaftlichen Randstatus der Person. Aber die Randperson ist der Bote, den Gott erwählt hat, um den Gläubigen seinen Willen mitzuteilen. Dann teilt dieser Außenseiter die Epiphanie einer kirchlichen Autorität mit, die

der Botschaft anfänglich kritisch gegenübersteht, dann aber überzeugt ist, daß sich eine neue Offenbarung ereignet hat. Einmal überzeugt, beanspruchen die Autoritäten den Ort zum Bau einer Kirche, und ein Heiligtum wird an der entsprechenden Stelle errichtet. Mit der Zeit wird es zu einem Gebäude oder Ort von monumentaler Bedeutung, und Pilger reisen auf der Suche nach wundersamer Erleuchtung oder Heilung dorthin[13].

V. Berge und Seelen: äußere und innere Wallfahrt in Asien

Bis jetzt hat sich der Artikel mit der Pilgerschaft zu Städten und regional bedeutenden, peripheren Orten beschäftigt. In asiatischen Religionen werden wir im Überfluß mit zwei anderen Arten von Pilgerschaft konfrontiert – Pilgerschaften zu heiligen Bergen und innere Pilgerschaften. Die innere Pilgerschaft und ihre Beziehung zu einer Reise durch die Landschaft ist, obwohl sie sich auch in allen anderen Religionen finden läßt, in der buddhistischen Wallfahrtstradition von China, Tibet und Japan vielleicht am eindrucksvollsten.

Wallfahrten zu heiligen Bergen sind seit Jahrtausenden in China und Japan verbreitet. Buddhistische, schintoistische und konfuzianische Pilger pilgern zu heiligen Bergen, wo sich Schreine für Götter und Göttinnen, Vorfahren, Geister und die zahlreichen Buddhas befinden. Die Topographie von japanischen Wallfahrten beeindruckt z.B. durch ihre Variation und Entfernung. Überall in China und Japan gelten die Berge als heilige Orte, die die mühsamen Anstrengungen von Pilgern anziehen, die sie besteigen und oben beten. Vom 8. bis 12. Jahrhundert unternahmen in Japan Mitglieder der kaiserlichen Familie, des Adels und buddhistische Mönche Wallfahrten zu entlegenen heiligen Bergen, unter anderem zum Kumano, zum Koya und zum Kinpu. In den folgenden Jahrhunderten wurden Wallfahrten im großen Stil von der allgemeinen Bevölkerung unternommen, und obwohl die Regierungen die Reisen zwischen den Provinzen einschränkten, ließ man im Fall der Wallfahrten sonst untersagte Grenzüberschreitungen zu.

Zu den eindrucksvollsten Wallfahrten in Japan gehören die Wallfahrten entweder zu einem bestimmten heiligen Ort oder zu einem komplexen Gefüge von Wallfahrtsstätten. Unter die erste Kategorie fallen die Wallfahrt zu dem glanzvollen Ise, einem der wichtigsten Schinto-Schreine, sowie zu einzelnen Stellen auf heiligen Bergen. Herausragende Pilgernetze schließen die Wallfahrt zu den 33 heiligen Orten von Kannon ein, einem weiblichen *bosatsu* oder bodhisattva, deren Mitgefühl unbegrenzt und alles umfassend ist. Eine der längsten Pilgerschaftstraditionen in Japan ist die Wallfahrt zu den 88 Tempeln auf der Insel Shikoku, die sich über eine Strecke von 746 Meilen ausdehnt. Die Pilger müssen die 88 Tempel nach einer vorgeschriebenen Reihenfolge besuchen. Ein solches Pilgernetz erfordert eine komplexe Beziehung zwischen der allgemeinen Bevölkerung und den Tempelgemeinden, deren Angehörige die Tempel versorgen und den Pilgern als Priester zur Verfügung stehen.

Einer der beeindruckendsten Aspekte der buddhistischen Pilgerschaft besteht in der Homologie zwischen der äußeren Wallfahrt, mit dem Ziel, Buddha in der Welt zu finden, und der meditativen Pilgerschaft, um das Wesen des Buddha in sich selbst zu finden. (Ähnliche Strukturen, um die Suche nach der Seele und die äußere Pilgerschaft in Einklang zu bringen, gibt es auch im Christentum, Judentum, Islam und vielen anderen Traditionen).

Die innere Pilgerschaft kann innerhalb der heiligen Grenzen eines Klosters unternommen werden, wo der Neuaufgenommene singen, beten, sich konzentrieren und den Kosmos sowie seine eigene Pilgerschaft durch den Kosmos visualisieren und das Wesen des Buddha in sich selbst pflegen muß. Im Mittelpunkt dieser inneren Pilgerschaft steht das *Mandala*, ein Wort aus dem Sanskrit, das «Kreis» bedeutet. Auch im Hinduismus und im tibetanischen Lamaismus werden Mandalas in Form einer geometrischen Zeichnung mit unzähligen Varianten, aber immer mit einem Zentrum, einer Achse und Richtungspunkten entworfen. Das Mandala als Mitte einer Pilgerschaft der inneren Befreiung besteht aus einer Versammlung der Gottheiten, die in hierarchischer Ordnung um einen zentralen Gott ange-

ordnet sind. Der Novize, der wahres Wissen über den Kosmos, seine eigene Natur und die Natur des Buddha anstrebt, muß sich konzentrieren, fokussieren, still werden, singen und sich die innere Natur der Bilder, die das Mandala ausmachen, vor seinem inneren Auge vorstellen. Das Ziel der Person, die über die Götter und ihre Kräfte meditiert, besteht darin, einem vorgeschriebenen Weg zu folgen und zum Zentrum des Mandala, dem Zentrum der Wahrheit, zu gelangen und eine Verbindung mit der zentralen Gottheit einzugehen. «Durch seine intensive Meditation realisiert der Geistliche das dargestellte Universum, beseelt die Gottheiten und ihre Kräfte und verbindet sich selbst mit der zentralen Gottheit.»[14] Diese innere Pilgerschaft kann Monate oder Jahre dauern, je nach der Tradition und der Stufe des eigenen Bewußtseins.

In diesem Artikel habe ich die Pilgerschaften unter Beachtung der ihnen gemeinsamen Morphologie und unterschiedlicher Ausprägungen in verschiedenen religiösen Traditionen beschrieben. Es ist deutlich geworden, daß Wallfahrten sowohl individuelle als auch kollektive Erlebnisse sind und in der Absicht unternommen werden, das Leben des Pilgers und seine Beziehung zur Gesellschaft und zu den Göttern zu erneuern. Ich glaube, daß alle Wallfahrten auch in einem gewissen Sinne eine Kombination von äußerer und innerer Pilgerschaft darstellen. Die Suche nach einer Erfahrung von Ganzheit im Sinne einer Übereinstimmung von innerem und äußerem Leben könnte das gemeinsame Ziel aller Pilger auf dieser Welt sein.

[1] E. Bernbaum, Pilgrimage: Tibetan Pilgrimage, in: The Encyclopedia of Religion, hrsg. von M. Eliade (New York 1987) Bd. 11, 351.

[2] V. Turner, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca 1974) 196–197.

[3] AaO., 274.

[4] AaO., 193.

[5] S.M. Bhawdwaj, Pilgrimage. Hindu Pilgrimage, in: The Encyclopedia of Religion, hrsg. von M. Eliade (New York 1987) Bd. 11, 353.

[6] Ein anschauliches Beispiel für eine ideologische communitas stammt von dem berühmten Marsch auf Washington D.C. im Jahre 1963, als Martin Luther King Jr. vor Hunderttausenden von Menschen, die nach Washington gekommen waren, seine berühmte Rede «I have a Dream» (Ich habe einen Traum) hielt. In seiner Rede beschreibt King die grausamen Jahrhunderte der Sklaverei und des Kampfes der afrikanischen Amerikaner (eine leidvolle Pilgerschaft durch die Geschichte) und verkündet seine Utopie, daß eines Tages alle Völker in Amerika «miteinander am Tisch der Brüderlichkeit sitzen können». Hier vermischte King das christliche Bild der communitas mit Jesus, das heilige Mahl mit der amerikanischen Ideologie von Freiheit und Gerechtigkeit für alle, mit dem Ziel, ein modernes Moment der spontanen communitas für Bürgerrechtspilger zu schaffen! Vgl. P. Helbich (Hg.), Der Traum vom Frieden. Texte zur Orientierung: Martin Luther King (Gütersloh 1983).

[7] Malcolm X, The Autobiography of Malcom X, with the assistance of A. Haley (New York 1973) 317.

[8] F.M. Denny, Islam and the Muslim Community (San Francisco 1987) 53.

[9] Malcolm X, Autobiography, aaO., 388–392.

[10] D. Eck, Banaras, City of Light (Princeton 1983) 12.

[11] Alle Kashi-Pilger folgen dem Weg der *«sadhus»* oder *«sannyasins»* – der heiligen Männer oder der Enthaltsamen, deren lebenslängliche Hingabe an die spirituelle Wahrheit das Modell für das heilige «sight-seeing» darstellt. Eigentlich ist das Unterwegssein für diese Pilgerexperten selbst eine Form der Erlösung. In einem Hindu-Text, dem Aitareya Brahmana, sagt der Gott Indra, der Schutzheilige der Reisenden, zu einem jungen Mann: «Die Füße des Wanderers sind wie die Blume, seine Seele läßt die Frucht wachsen und reifen. Und alle seine Sünden werden zerstört durch seine Erschöpfung vom Wandern. Darum: wandere!» Vgl. D. Eck, Banaras, aaO. 21.

[12] Die Anziehungskraft von Benares für die Pilger gründet sich zum Teil darauf, daß die acht Richtungen des Universums dort entspringen und sich über das Universum verteilen, es organisieren und den Pilgern Wege zur Verfügung stellen, um zum Zentrum der Welt reisen zu können. Vgl. aaO., 325.

[13] Es ist wichtig zu bemerken, daß es auch im katholischen Europa überall Tausende von kleinen Kirchen gibt, die als regionale Wallfahrtszentren dienen und mindestens einmal im Jahr am Festtag, der mit einem Heiligen oder mit der dortigen Reliquie in Verbindung gebracht wird, zum Leben erwachen. Wie andere Artikel in diesem Heft zeigen, besteht ein anderer wichtiger Typus von Wallfahrtszentren in Orten, die der Anbetung der Jungfrau Maria gewidmet sind, entweder in Form einer wundertätigen Statue oder eines Ortes, der durch eine Erscheinung Marias und der Weitergabe einer Botschaft an die Gläubigen geheiligt ist. Heute reisen z.B. jährlich drei Millionen Pilger nach Lourdes.

[14] E. Dale Saunders, Mandalas: Buddhist Mandalas, in: The Encyclopedia of Religion, hrsg. von M. Eliade (New York 1987) 9, 155–158, 156.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

DAVID CARRASCO

Professor für Religionsgeschichte. Mehr als zwanzig Jahre lang hielt er Vorlesungen über Religionen der Neuen Welt, millenaristische Bewegungen, Theorie und Methode der Religionswissenschaften, etc. Zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Princeton University, Department of Religion, Seventy-Nine Hall, Princeton, New Jersey 08544-1006, USA.

Seán Freyne

Jesus, der Pilger

Die Vorstellung von Jesus als Pilger legt anregende historische und theologische Fragen nahe, sie bietet aber auch eine Perspektive für unsere persönliche und gemeinschaftliche Reise in dem geschichtlichen Moment, in dem wir uns befinden. Die gegenwärtigen Entwicklungen in Philosophie, Gesellschaftswissenschaften, Literatur und sogar in den Naturwissenschaften haben uns den transitorischen Charakter unseres Universums und unseres Lebens noch klarer zu Bewußtsein gebracht. Der Begriff der Veränderung kann dabei leicht umschlagen in ein Verständnis von der Diskontinuität und des Provisoriums unserer Existenz. Das Motiv der Reise steht aktuell hoch im Kurs und dient als ein motivierendes Symbol für die geistliche Suche unserer Tage. Zu dem Bild der geistlichen Reise auf der Suche nach Gott gesellt sich ein Gottesverständnis, das - im Gegensatz zum abstrakten Gott des klassischen Theismus, der auf der philosophischen Spekulation der Griechen über Gottes unveränderliches Wesen beruht - den Gott des Exodus thematisiert.

Aber Pilger sind nicht irgendwelche Reisende; das Wort «Wallfahrt» deutet auf einen bestimmten Zielpunkt, zu dem sich einzelne und Gruppen hingezogen fühlen. Sie hängt von den beiden grundlegenden Dimensionen unserer Existenz, von Zeit und Ort, ab und steht zugleich für die Sehnsucht des menschlichen Herzens und für die Gegenwart Gottes in unserer Welt. Dabei geht es gleichermaßen um die menschliche Suche wie um die göttliche Selbsterschließung, die das Versprechen einer dauernden und völligen Gemeinschaft einschließt. Beide Aspekte sind in allen großen Weltreligionen von zentraler Bedeutung, auch wenn sie geschichtlich in den verschiedenen Religionen eigene kulturelle Ausdrucksformen finden. Die Wallfahrt zum zentralen Heiligtum in Jerusalem wurde das prägende Zeichen der religiösen Erfahrung der Israeliten mit dem Beginn des Königtums Davids im zehnten Jahrhundert vor Christus und wurde durch die deuteronomistische Reform im 7. Jahrhundert wiederaufgenommen: «*Dreimal* im Jahr sollen alle deine Männer hingehen, um das Angesicht des Herrn, deines Gottes, an der *Stätte*, die er auswählt, zu schauen» (Dtn 16,16). Die drei genannten Feste waren das Fest der Ungesäuerten Brote, das Wochenfest und das Laubhüttenfest. Die Schaffung des Zentralheiligtums, vor dem ganz Israel versammelt wurde, bezeichnet die Stufe der geschichtlichen Entwicklung von einem Stammesbund hin zu einer zentralistischen Monarchie. Es entspricht auch der religiösen Entwicklung auf einen strengen Montheismus, so wie er im Gebet *Shema* ausgedrückt wird: «Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig.» (Dtn 6,4). Diese Reform, entstanden im Kontext der Bedrohung des für Israel einzigartigen Bewußtseins seines Gottes, der es aus Ägypten gerufen hat, schuf in der Folge eine Trennung zwischen diesem Gott und Israel. Damit nämlich war eine Grenze gezogen zwischen dem Heiligen und dem Alltag, und das Gefühl der Intimität mit

Jahwes bewegender Gegenwart in der Zeit der Wüstenwanderung ging verloren. Zum Ausgleich wurde das Exodus-Motiv in den Topos der Wallfahrt übernommen und bildete damit einen Teil der symbolischen Ausdrucksformen, durch die Israel seine gemeinschaftliche und religiöse Identität zu erhalten suchte.

Jesus, der Pilger

Die Rede von Jesus als Pilger stellt ihn entscheidend in seine eigene religiöse Tradition, zu der die regelmäßige Reise nach Jerusalem, die Unterstützung des Tempels und die Feier der befreienden Taten Jahwes gehören. Diese wesentlichen Bestandteile der religiösen Erfahrung waren thematisch mit der Wallfahrt verknüpft. Die religiöse Literatur des Judentums - Psalmen, Erzählungen, visionäre Literatur und Gesetzessammlungen -, die auf dem deuteronomistischen Ideal gründet, betrachtet den Tempel in Jerusalem als die symbolische Mitte eines gemeinsamen Glaubenssystems. Jede Bedrohung dieser Mitte hatte tiefgreifende Auswirkungen. Aus Babylon stammt das eindrückliche Lied des Verlustes, als sich die Exilierten nach Zion verzehren und nach den Feiern sehnen, die nur dort abgehalten werden können (Ps 137). Deuterojesaja hallt wider von den glücklichen Liedern der Rückkehrer, als sie triumphierend durch die Wüste nach Hause ziehen. Diese Lieder entsprechen den Hallel-Psalmen, die die Pilger sangen, wenn bei ihrem Aufstieg, «aliah», zur Heiligen Stadt Jerusalem in den Blick kam. Die Vision Ezechiels vom neuen Tempel als dem Mitttelpunkt einer neuen Schöpfung klang fort durch die Jahrhunderte. Besonderen Widerhall fand sie bei den Essenern, so wie es in der Tempelrolle von Qumran ausgedrückt wurde. Auch nach der Zerstörung durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. behielt der Tempel eine wichtige Rolle in der Vorstellung der Juden, seine Heiligkeitsvorschriften wurden die Grundlage des Mischna-Systems. Das Maß, in dem dieses Werk des zweiten Jahrhunderts noch immer mit Details des Tempels beschäftigt ist, seinen Festen, Opfern und Verpflichtungen, ist angesichts der Tatsache, daß es - nachdem der zweite Aufstand des Jahres 132-135 n. Chr. mißlungen war - keine Möglichkeit des Wiederaufbaus gab, sehr bemerkenswert.

Die Rede von Jesus als dem Juden stellt sein religiöses und persönliches Leben in dieses komplexe symbolische Gefüge. Für alle, die die Welt des jüdischen Glaubens teilten, ob sie nun aus Babylon, Kleinasien, Ägypten, Rom oder Galiläa kamen, war der Jerusalemer Tempel der gemeinsame Kristallisationspunkt dieses Glaubens. Die Wallfahrt selbst war eine schwierige und gefährliche Unternehmung. Selbst für Galiläer bedingte sie eine dreitägige Reise, eine Unterbrechung des normalen Lebensmusters in Haus und Dorf. Aber durch die Bestätigung der religiösen und ethnischen Identität war es auch eine zutiefst bestärkende Erfahrung. Schon die Reise mit dem aus Verwandten und Nachbarn zusammengesetzten Pilgerzug erzeugte jenes tiefe Gefühl der Zugehörigkeit und Gemeinschaft, das so bezeichnend für alle bäuerlichen, vorindustriellen Gesellschaften und besonders für die jüdische war. Für Bauern vom Land gab es dazu die Fremdheit der städtischen Umgebung, die auch im Staunen der Jünger über die Größe der Bauten im Tempelbezirk gespiegelt wird (Mk 13,2). Das Gefühl der Isolation beim Versuch, ein unterscheidend jüdisches Leben zu führen, in Zusammenhängen, die dafür nur Spott oder sogar offene Feindschaft übrig hatten, wurde durch die emotionale Erfahrung solcher Gelegenheiten mehr als ausgeglichen.

Vor Antritt eines solchen Abenteuers wurden nicht nur die verwandtschaftlichen Beziehungen erneuert, sondern auch örtliche Streitigkeiten beigelegt (Mt 5,23f). Das Ziel der Reise lohnte sich sowohl menschlich als auch religiös, besonders im Sinne der Zugehörigkeit zu einem Glauben, der einen universellen Anspruch besaß, ausgedrückt durch die Anwesenheit von Pilgern aus allen Teilen der bekannten Welt. Es verwundert nicht, daß Propheten wie Jesaja und Zefanja die Pilgerfahrt nach Zion als Symbol universellen Heils für alle Nationen betrachten, eine Sichtweise, die von Lukas in seiner Darstellung des ersten christlichen Pfingsten (Apg 2,1-13) fortgeführt wird.

Wegen des Hochgefühls, das die Feiern der

Ereignisse, auf die Israel seine Hoffnung gründete, schufen, bedeuteten sie auch eine Zeit erhöhter Wachsamkeit der römischen Verwaltung: Auch der nationale Eifer wallte auf. Die Menschen kehrten spirituell gestärkt und mit einem erneuerten Identitätsgefühl nach Hause zurück, denn die Pilgerschaft war zuallererst eine gemeinschaftliche Erfahrung Israels mit seinem Gott.

Diese kurze Schilderung der Bedeutung der Wallfahrten für das Leben der frommen Juden macht das Handeln Jesu als Pilger schwer verständlich. Zwar kann man sein Gefühl der Sendung und ihrer Inspiration verstehen, den Mut Jesu, der zur Herausforderung seiner eigenen Tradition nötig war, seine Bereitschaft und sein Vertrauen auf Gottes behütende Sorge, gleich wie undurchschaubar die Entwicklung auch werden würde. Es gab Vorgänger, die trotz der eigenen Teilnahme an den Tempelfeiern das Zentrum kritisierten: Aus seinem bäuerlichen Hintergrund verurteilte der Prophet Amos Korruption und Ausbeutung durch das Kultpersonal des zentralen Heiligtums schon im achten Jahrhundert v. Chr. Dreißig Jahre nach Jesu Tod verkündete ein anderer ländlicher Prophet, Jesus, Sohn des Ananias, seine Unheilsweissagungen gegen Jerusalem, die Stadt und das Volk, und bezeichnenderweise wurde er von Josephus, dem priesterlichen Aristokraten, als geistesgestört geschildert.

Im Vergleich zu solchen einzelnen stellten die Essener eine andere Form der Kritik dar. Sie errichteten eine alternative Gemeinschaft in der Wüste, die nach ihrer Meinung den existierenden, illegitimen Tempel ersetzte. Ob man Jesus nun als ein Mitglied dieser Protestbewegung gegen den Tempel oder als eine einzelne prophetische Stimme betrachtet, hängt in gewisser Weise davon ab, wie man die Tatsache beurteilt, daß nur er die Folgen seines Protestes zu erleiden hatte, während seine Jünger von den Autoritäten nicht belangt wurden. Im Zusammenhang unseres Themas ist jedenfalls der Gedanke von unbezweifelbarer Relevanz, daß der irdische Jesus durch sein Handeln im Tempel das Beispiel eines Pilgers gegeben hat, der den Ort seiner Wallfahrt radikal veränderte. Das zumindest ist die Perspektive, aus der die Evangelisten dieses Ereignis betrachten, besonders bei Johannes (2,19f). Worin aber bestand das Motiv dieser Infragestellung? Ging es nur darum, bei dieser Gelegenheit die Zentralität des Tempels anzugreifen, oder waren für Jesus tieferliegende Aspekte im Spiel?

Die Handlung im Tempel ist verschiedentlich als eine zelotenhafte Reinigung interpretiert worden, als prophetische Kritik ungerechten Handels, als eine symbolische Geste zur Überwindung der Regeln, die das Darbringen der Opfergaben bestimmten bzw. die Sorge um deren authentische Beachtung. Jeder dieser Vorschläge besitzt Plausibilität, je nach der jeweiligen Gesamtsicht des Handelns Jesu. Es scheint jedenfalls klar zu sein, daß hier kein isolierter Zwischenfall geschildert wird, sondern daß er im Licht der gesamten Mission Jesu in Galiläa und Jerusalem interpretiert werden muß. Jesus war nicht respektlos gegenüber dem Tempel oder dem, was er symbolisierte, nämlich die Gegenwart Gottes für und in Israel. Es ging ihm eher um das Wie und Wo der Begegnung mit dieser Gegenwart. Nach seinem prophetischen Verständnis war Gott jetzt im Mahl mit Sündern zu finden, die nicht die Reise nach Jerusalem abwarten mußten, um dort ihr Sühneopfer darzubringen, um die Vergebung ihrer Sünden zu erlangen. Gott war jetzt unter den Armen, die keine nennenswerten Opfer darbringen konnten, auch wenn sie die Reise nach Jerusalem hätten unternehmen können, er war anwesend in den Heilungen, also der Entfernung des gesellschaftlichen Stigmas von Blinden, Kranken und Körperbehinderten, denen das Recht auf eine vollgültige Teilnahme am nationalen Kult durch die Reinheitsgesetze des Tempels verwehrt war. In der Sicht Jesu war das wiedererrichtete Israel nicht durch hierarchische Gräben geteilt, die den heiligen Raum des Tempels regelten, denn Gott sollte nicht länger als von den Menschen in unterschiedlichen Abstufungen getrennter begriffen werden. Gott hatte die Niedrigen besucht.

Die Infragestellung der überkommenen Orthodoxie der eigenen Tradition und der Versuch, ihre wichtigsten Aussagen zurechtzurücken, erforderte eine besondere Gestimmtheit von Herz und Verstand. Es ist dies eine einsame, gefährliche und anstrengende Rolle,

es heißt, das Los der Propheten zu tragen. Indem sie ihrer persönlichen Erfahrung mehr trauen als der überkommenen Tradition, können sich die Propheten auf keine andere Autorität berufen als auf ihre innere Stimme. Der Selbstzweifel ist Teil der Agonie, die die Propheten durchleiden, aber in diesem Durchbruch werden sie dazu befreit, ihre Erfahrungen als von Gottes Geist gesandt zu benennen. Sie können als Legitimationsgrund so auf die tiefsten Früchte ihrer Visionen verweisen, um ihre Behauptung, daß das Reich Gottes hier sei und nicht dort, daß diese und nicht jene Handlung erforderlich sei, daß es sich jetzt verwirkliche und nicht später, zu untermauern. Die größte Leistung des Pilgers Jesus bestand darin, diesem Ruf uneingeschränkt gefolgt zu sein und seine Ansprüche ohne Abstriche erfüllt zu haben. Seine Reise hatte ihn vielleicht auf den Pilgerweg nach Jerusalem geführt, aber tatsächlich wies sein Weg darüber hinaus, zu «den Enden der Erde». In seiner prophetischen Schau war der Tempel «die Stadt auf dem Berge», die allen Völkern signalisierte, daß Gott die ganze Welt aufsuchte. Die Gegenwart Gottes sollte sowohl in allen Winkeln Israels als auch in seinem Zentrum, in Jerusalem, anerkannt werden.

Vom pilgernden Jesus zu einer Christologie der Pilgerschaft

Konfrontiert mit dem Verlust ihres Führers unter den zutiefst entwürdigenden Umständen der Kreuzigung («Verflucht sei jeder, der am Holz hängt»), standen die ersten Nachfolger Jesu vor bedrückenden Alternativen: *Entweder* nach Galiläa zurückzukehren, zum alten Leben, und den neuen Sinn, den sie bei Jesus erfahren hatten, zu vergessen, *oder* zu versuchen, die Ereignisse im Licht des Planes Gottes mit Israel zu verstehen. Die Auferstehungserfahrung war natürlich der entscheidende Angelpunkt. Sie bewirkte ein neues Verständnis von Jesus, eine veränderte Wahrnehmung der symbolischen Natur ihrer eigenen Gruppe als dem wiederhergestellten Israel, und ein geschärftes Bewußtsein für die neuen Aufgaben, die nun vor ihnen lagen. Aus den ängstlichen galiläischen Pilgern, die versuchten, ihre Identität zu verbergen (Mk 14,27), wurden offene und überzeugte Verkünder eines neuen Verständnisses von Jesus, das sie im Kontext der Wiedererrichtungs-Eschatologie der Propheten entwickelten. Für einige (nämlich die Hebräer) bedeutete dies, in Jerusalem zu bleiben, weil die Prophezeiungen die Wiedererrichtung dort erwarteten (Jes 2,2–4; 28,16f). Andere (die Hellenisten) brachen zu einer Mission in die Diaspora und schließlich zu den Heiden auf, nachdem sie die Jerusalemer Autoritäten mit ihrem neuen Verständnis von Tempel und Tora konfrontiert hatten, so wie sie es in ihrer Deutung bei Jesus vorgezeichnet sahen. In der Literatur der Folgezeit sind Spannungen zwischen diesen beiden Antwortversuchen auf den Sinn des Lebens Jesu unübersehbar, schließlich folgten aus ihnen sehr verschiedene praktische Konsequenzen. Genauso deutlich wird aber, daß beide Gruppen aus dem Motiv der Wallfahrt und den damit verbundenen Symbolen passende Deutungskategorien für die Formulierung des Gedankens von der Sendung des pilgernden Volkes entnehmen konnten. Wir können hier einige Beispiele dafür nennen, wie dieses Bild in den uns überlieferten Schriften seinen Ausdruck fand.

So merkwürdig es auch klingen mag, man kann in den Schriften von Paulus und speziell im *Römerbrief* (Kap. 9–11) sehr gut nachvollziehen, wie sich die Wallfahrtstheologie der Hebräer im Zusammenhang mit der ausgeweiteten christlichen Mission entfaltete. Wie jeder andere Jude auch konnte Paulus seine emotionale Verbundenheit mit Jerusalem und den mit ihm verbundenen Verheißungen nicht verleugnen. Andererseits war er mit dem Erfolg seiner Heidenmission konfrontiert und damit, daß deren Zulassung das Prinzip aller bisherigen prophetischen Hoffnung: «erst die Juden, dann die Heiden» beeinträchtigen könnte. Aus diesem Grund war Paulus sehr an einem guten Verhältnis mit der Jerusalemer Kirche gelegen, auch wenn er sich in der Frage der Aufnahme von Heiden radikal von ihr unterschied.

Die christliche Gemeinschaft im Herzen des Judentums war für Paulus der wiederhergestellte Rest Israels, aus dem die eine Kirche aus Juden und Heiden entstehen sollte. Nur

in diesem Fall nämlich wäre die Sendung wirklich erfüllt, dann erst könnte die endgültige Wallfahrt stattfinden. Mit dieser Wallfahrtstheologie war trotz der starken Bindung an die jüdischen Wurzeln in Jerusalem eine inklusive Deutung möglich, die auch die Rolle Jesu im «mystérion», im Plan Gottes für die Geschichte, berücksichtigte, da sie auf einem Verständnis Gottes gründete, der keine Grenzen kennt und deshalb alle einschließt.

So ironisch es klingt: Erst als nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. die Verbindung mit Jerusalem abbrach, wurde es möglich, diese Erkenntnis umfassend und klar zu formulieren. Der Verfasser des *Briefes an die Epheser* entwickelte den paulinischen Gedankengang im Licht der neuen Situation in seiner bewegenden Reflexion über Christus als den Versöhner von Juden und Heiden im einen Leib weiter. In deutlicher Anspielung auf die verschiedenen Vorhöfe des Tempels für die verschiedenen Gruppen und den Ritus der Versöhnung schrieb der paulinische Autor: «Denn er (Christus) ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Christen) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder ... Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott ... Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater» (Eph 2,13-18). Der Verfasser fährt in seiner Beschreibung der neuen Wirklichkeit fort als einer gemeinsamen Bürgerschaft in der einen Stadt und als einen Tempel, der auf dem Fundament der Apostel und Propheten mit Christus Jesus als dem Eckstein gegründet ist. So sind alle im Geist gemeinsam in ein gemeinsames Haus gestellt, in dem Gott wohnt.

Die Wallfahrtstheologie der Hellenisten auf der anderen Seite erwuchs aus der Erfahrung der Feindseligkeiten von seiten des etablierten Judentums. Nach dem Märtyrertod des Stephanus wurden sie aus Jerusalem vertrieben und entwickelten eine Theologie des Gegensatzes, in der die Bilder von Tempel und Pilgerfahrt eine polemische Rolle im Blick auf die rivalisierenden Ansprüche von Kirche und Synagoge spielten. Im *vierten Evangelium* und im *Brief an die Hebräer* wird diese Richtung christlicher Reflexion in ihrer entwickeltsten Form vorgestellt. Es ist erwähnenswert, daß hier trotz der Atmosphäre der Feindschaft die jüdischen Wurzeln deutlich betont werden und auch die Hoffnung auf eine Zukunft in diesem Sinne artikuliert wird. Man muß auch berücksichtigen, daß es solche Ersetzungstheologien schon bei anderen dissidenten Gruppen gegeben hat, beispielsweise bei den bereits erwähnten Essenern. In der hellenistischen Welt wurde diese Theologie durch die Übernahme der Kategorien, die mit der platonischen Philosophie assoziiert wurden, nachhaltig gefördert, besonders durch die Unterscheidung zwischen der unvollkommenen äußeren Erscheinung und der perfekten inneren Wirklichkeit - der platonischen Ideenlehre. Philo, ein jüdischer Platoniker in Alexandria, hatte den Weg dazu bereits bereitet, indem er die biblische Überlieferung im gleichen Kontext interpretierte. Es gab so für die christlichen Hellenisten eine ganze Reihe von Präzedenzfällen, die es ihnen erlaubten, das symbolische Universum des Judentums in dieser Richtung zu deuten.

Das *vierte Evangelium* orientiert seine Darstellung des Wirkens Jesu bestimmt an den Jerusalem-Reisen zu den jüdischen Festen. Jedesmal allerdings endete der Besuch in Polemiken, da der Pilger Jesus erklärt, daß in ihm die Erfüllung der jeweiligen geistlichen Bedeutung des Festes gekommen sei, oft ausgedrückt in Symbolen wie Brot, Licht und Wasser. Solche Ansprüche führten zu einer Konfrontation mit «den Juden», den Widersachern in den Texten, die dies als blasphemisch ablehnten. Die Ironie dieser Erzählung liegt in der Tatsache, daß der Heimatort Jesu und seine Bestimmung zum Verständnis seiner wahren Identität nötig waren. Seine Gegner beurteilen ihn aber nach dem, was man äußerlich von Jesus erkennen konnte: ein galiläischer Pilger, der schon wegen seines Herkunftsortes nicht der Messias sein konnte. Der Leser aber ist vom Prolog an ein Eingeweihter, er kennt Jesu wahre Rolle als das fleischgewordene Wort, das in unserer Mitte wohnt (Joh 1,14). Seine wahre Pilgerfahrt führt nicht nach Jerusalem, sie führt dorthin, wo er früher war (Joh 6,62; 7,1-10). Diese Reise erreicht ihren Höhepunkt im letzten Gebet Jesu (Joh 17), das eine geistliche Reise zu Gott in Vorwegnahme seines Todes, hier verstanden als seine Verherrli-

chung, darstellt. Die traditionellen *Orte* der Anbetung, Jerusalem und der Berg Garizim, sind demnach für den echten Beter im Geist und der Wahrheit transzendiert worden, und die bestimmten *Zeiten* der Anbetung, die jüdischen Feste, wurden aufgehoben in die gegenwärtige Stunde, die die Erfüllung aller Erwartungen und Hoffnungen ist (Joh 4,22f).

Demgegenüber ist der *Brief an die Hebräer* stark am Ritus des großen Versöhnungstages ausgerichtet, der im Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste mündet, um dort für seine und die Sünden des ganzen Volkes ein Opfer darzubringen. Dieses feierliche Ritual war der Höhepunkt der Wallfahrt, selbst für diejenigen, die keinen Zutritt zum inneren Vorhof des Tempels erhielten, denn der Hohepriester handelte stellvertretend für ganz Israel. Der Autor des Briefes versteht dieses ausgeklügelte und feierliche Ritual, einmal im Jahr durchgeführt, als Vorläufer des Eingangs Christi in Gott, als den immerwährenden Hohenpriester, «der sich selbst ein für allemal hingab» für die Sünden aller. Dieser endgültige Charakter des Eingangs Christi in Gott macht die wiederholte und unzureichende Art des Handelns der bisherigen Hohenpriester mit ihren Bittgängen zum irdischen Allerheiligsten deutlich. Wie in den johanneischen Schriften begegnet uns hier der Kontrast zwischen der wirklichen Welt der himmlischen Realitäten und der unvollständigen hier auf Erden.

Das Priestertum Christi wird im Zusammenhang mit der universalen Verheißung, die an Abraham erging, mit Melchisedek verknüpft und nicht etwa mit dem Priestertum Aarons, von dem das existierende Priesteramt sich herleitete. Das «Gute, das noch kommen wird», Ergebnis der priesterlichen Wallfahrt Christi zu Gott, ist noch verborgen, aber für die Gläubigen, die standhaft bleiben und ihren Glauben nicht mehr am irdischen Heiligtum und seinen überwundenen Ritualen orientieren, im Geiste schon zugänglich. Darum werden sie angewiesen, aus der Stadt hinauszugehen, um Christus zu begegnen, der außerhalb der Stadtmauern starb. Ihr Glaube hängt nicht mehr an der bestehenden Stadt, sondern an der kommenden. Die Gläubigen sind aufgefordert, sie im jubelnden Geist von Pilgern, die sich ihrem Gott nähern, zu betreten: «Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind» (Hebr 12,22f).

Viele Gestalten des Glaubens werden als Vorbilder dieses christlichen Weges genannt, jede war darauf vorbereitet, eine Reise ins Ungewisse zu unternehmen, statt den Sicherheiten der Gegenwart zu vertrauen. Abraham und Mose werden als beispielhafte Vorbilder für dieses Vertrauen in die Zukunft herausgestellt. Ihr Glaube gründete in der Hoffnung auf Jesus, er ist der Anker, der das Schiff sicher dort hält, wo er ausgeworfen wurde (Hebr 6,19f; 11,1f). Der Glaube eröffnet nach diesem Autor den Weg für eine Wallfahrt zu Gott. Unterwegs ist eine Gemeinschaft, die im Glauben an Jesus, den pilgernden Priester, geeint ist. Jesus ist der Führer derjenigen, denen es bestimmt ist, das himmlische Heiligtum zu betreten.

Schlußfolgerungen

Die frühchristlichen Autoren nutzten das Thema der Wallfahrt, so wie sie besonders in der jüdischen religiösen Tradition gepflegt wurde, bei ihrem Versuch, den Glauben an das, was Gott in Jesus gewirkt hatte, auszudrücken und die Anforderungen an all jene zu formulieren, die ihm dabei folgen wollten, als ergiebige Quelle. Das den Pilgern so vertraute Gefühl, zum Glaubenszentrum zu reisen, um dort in eine umfassende und ständige Begegnung mit Gott zu treten, entsprach dem angebrochenen, gleichwohl noch unvollständigen Wesen christlicher Existenz in der Welt. Die Verheißung dessen, was am Ziel der Reise lag, erleuchtete und belebte den Weg der Pilger. Jede Teilerfahrung bestärkte das Verlangen nach der endgültigen und vollständigen Erfahrung, wenn die Fahrt im Verweilen mündete. In der Zwischenzeit jedoch war es unmöglich, an irgendeinem zentralen Ort verwurzelt zu bleiben, man mußte in die Welt, zurück in die Kämpfe des Lebens, immer aber war man der Verheißung sicher, daß Gott

wirklich nicht bloß im religiösen Zentrum war, sondern daß er vielmehr auf allen Reisen, wohin sie auch führten, als Mitte anwesend war. Die Rückkehr konnte also nicht darin bestehen, das frühere Alltagsleben wiederaufzunehmen. Das Erfahrene hatte eine unausweichliche Veränderung verursacht. Die Transformation vom Pilger zum Missionar war so zu einer Selbstverständlichkeit geworden.

Der Grund für die frühen Christen, sich stark auf das Wallfahrtsthema und damit verwandte Motive zu konzentrieren, hat viele Ursachen. Nicht zuletzt hatten sie selbst solche Erfahrungen gemacht. Außerdem konnten sie sich auf die reiche Tradition der Hoffnung Israels und dieser Bilderwelt stützen. Dieses Schriftgut lieferte ihnen eine Fülle farbiger, bewegender und anregender Metaphern, mit denen sie ihre Hoffnungen, Überzeugungen und Werte ausdrücken konnten. Die in der Auferstehungserfahrung gewonnene Überzeugung, daß Jesus durch Gott gerechtfertigt wurde und daß sein Leben und Sterben einen unüberbietbaren Sinn für jedes menschliche Leben besaß, grub sich in allen wesentlichen Einzelheiten seines irdischen Lebens tief in ihre Erinnerung ein. Jesu irdischer Pilgerweg ist scheinbar in einer Katastrophe geendet; nun aber erkannten sie, daß seine wirkliche Reise ein anderes Ziel hatte und eine tiefere Bedeutung für ihn und sie besaß. Bei unserer Relecture stoßen wir auf verschiedene Nuancen, die sich aus der Kombination der Tendenzen innerhalb der christlichen Gemeinschaft erklären lassen. Wir tun gut daran, zu erkennen, daß die Spannungen zwischen den Traditionen des «Zurück nach Zion» einerseits und andererseits dem Motiv der himmlischen Reise, das die Besonderheiten der jüdischen Hoffnungen transzendierte, Spannungen umfaßt, die auch wir heute als Pilger auf dem Weg erfahren. Unser Leben entfaltet sich zwischen dem Erwartungshorizont nach menschlicher Erfüllung und Gemeinschaft, dort, wo wir sind, und der Sehnsucht nach Einheit mit Gott, dem Erfüller aller menschlichen Hoffnungen. Es ist deshalb gut, daß die Texte, die von der Erinnerung an Jesus provoziert wurden, diese Spannung zwischen den beiden Polen unserer Existenz bewahren. Bestandteil der Pilgerschaft, zu der wir berufen sind, ist das suchende Vor und Zurück zwischen diesen Polen, wobei der eine dazu dient, daß unsere Hoffnung sich auf die Suche nach Gerechtigkeit gründet. Der andere besteht darin, daß unsere Ruhelosigkeit von Gott herrührt: «Steht auf, wir wollen weggehen von hier.» (Joh 14,31)

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

SEAN FREYNE

ist Theologieprofessor am Trinity College in Dublin und Mitglied im Herausgeberkomitee von CONCILIUM. Er verfaßte eine Reihe von Büchern und Artikeln zu neutestamentlichen Themen mit Schwerpunkt auf dem Leben und der Kultur Galiläas im Kontext des Judentums des Zweiten Tempels. Anschrift: 24 Charleville Road, Rathmines, Dublin 6, Irland.

Jaime R. Vidal

Die Pilgerschaft in der christlichen Tradition

Im Sommer des Jahres 1970 verlebte ich mit einem Kommilitonen von der Fordham University zwei Monate am Ivan Illich's Center for Intercultural Documentation in Mexiko. Auf mein Drängen hin war praktisch der erste Ort, den wir besuchten, der Wallfahrtsort Guadalupe. Obwohl ich nicht mexikanischer Abstammung bin, ist Unsere Liebe Frau von Guadalupe doch seit der Gründung im Jahre 1670 die Patronin meines Heimatortes. Als der klapprige, alte Bus, mit dem wir unterwegs waren, sich dem Wallfahrtsort näherte, begann ich zu meinem eigenen Erstaunen im Flüsterton biblische Wallfahrtslieder zu murmeln: »Der Herr liebt (Zion), seine Gründung auf heiligen Bergen; mehr als seine Stätten in Jakob liebt er die Tore Zions» (Psalm 87); «Ich freute mich, als man mir sagte: ‹Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern›» (Psalm 122). Als wir dann aber aus dem Bus ausstiegen und auf die Basilika zugingen, wurde ich von einer Frage meines Reisebegleiters aus meiner Stimmung herausgerissen: «Warum sind wir eigentlich den ganzen Weg hierher zum Beten gekommen? Ist denn Gott nicht überall? Kann er dich nicht genauso gut hören, wenn du in der Kirche deiner Heimatgemeinde betest?»

Allgegenwärtiger Gott oder heiliger Ort

Ich erlaube mir, meine Ausführungen mit dieser persönlichen Anekdote zu beginnen, da wir beide, mein Freund und ich, zwei sehr verbreitete Einstellungen zur Pilgerschaft vertreten. Die Frage meines Freundes ist im Laufe der Jahrhunderte von zahllosen Christen, einschließlich Hieronymus und Augustinus, Thomas a Kempis und Erasmus, gestellt worden, während meine Haltung nicht nur von unzähligen einfachen Gläubigen, sondern auch von Persönlichkeiten wie René Descartes geteilt wurde[1].

Von der Logik her ist die Frage meines Freundes nicht zu beantworten. Gott *ist* überall, und er kann uns an einem Ort genauso gut hören wie an einem anderen. Und man könnte meinen, die Heilige Schrift selbst würde diese Position auch vertreten: Schließlich sagt Jesus der samaritischen Frau, daß ihre Frage nach dem rechten Ort für Pilgerschaft und Gottesverehrung irrelevant ist: Da Gott Geist ist, muß man ihn nicht in Jerusalem oder auf dem Garizim, sondern im Geist und in der Wahrheit anbeten (Joh 4,19–24). Und Augustinus sagte: Da Gott überall ist, können wir zu ihm «nicht mit den Füßen, sondern nur mit dem Herzen gehen»[2].

Psychologisch gesehen, ist das eine ganz andere Sache, und als Religion, in der die Inkarnation eine zentrale Rolle spielt, muß das Christentum solche psychologischen Instinkte ernst nehmen – sie gehören zur menschlichen Natur, die das Wort angenommen hat. Auf psychologischer Ebene steht der logischen Position das Gewicht eines fast universalen menschlichen Instinktes gegenüber: des Instinktes, bestimmte Orte für heilig zu erklären (was im Umkehrschluß den übrigen Teil des von Menschen genutzten Raumes dem profanen Gebrauch überläßt). Damit einher geht der Instinkt, zwischen den Orten, die *wir* für das Göttliche reserviert haben, und den Orten, die das Göttliche sich sozusagen für sich selbst auserwählt und *motu proprio* geheiligt hat, zu unterscheiden. Das ist die Unterscheidung zwischen «Kirche» und «Heiligtum».

Eine Kirche ist ein Ort, der für die Zusammenkunft der Versammlung der Gäubigen zum Gebet bestimmt ist; die Auswahl ihres Standortes wird bestimmt von der Verfügbarkeit des Grundstückes, von der Frage, inwieweit ein bestimmter Standort den Bedürfnissen der Gemeinde, z.B. Sichtbarkeit und Erreichbarkeit, gerecht wird. Im Gegensatz dazu wird die Lage eines echten «Heiligtums» von der heiligen Person oder der heiligen Kraft festgelegt, die sich dort manifestiert – nicht selten an einer sehr einsamen und schwer zugänglichen Stelle; einer Stelle, die eine Ge-

meinde oder ihre Amtsträger niemals ausgesucht hätten. An einem solchen Ort hat sich eine Tür zwischen den Welten geöffnet, und eine Leiter, die Himmel und Erde miteinander verbindet, ist sichtbar geworden, oder die Wolke der göttlichen Gegenwart hat sich niedergelassen. Wenn an einem bestimmten Ort einmal eine solche Hierophanie stattgefunden hat und diese Erfahrung von einer Gemeinde anerkannt worden ist, bleibt es nicht aus, daß andere Menschen zu derselben Stelle reisen, vielleicht auf der Suche nach einer kleineren Version derselben Erfahrung oder mit der Überzeugung, daß Gott ihre Gebete an diesem Ort wirklich auf eine andere Art und Weise erhören wird, als er es in ihrer Heimatkirche tun würde. Dieser Instinkt ist spontan und findet sich in jeder Religion und in jedem Zeitalter[3].

Ein Ort wird also zu einem heiligen Ort durch die Erfahrung der Gegenwart des Heiligen, die an ihm *in einem außergewöhnlichen Ausmaß* gemacht worden ist. Aber dieses Empfinden der außerordentlichen Präsenz kann beweglich oder unbeweglich sein, je nachdem, ob das außergewöhnliche Empfinden der Präsenz intrinsisch an den jeweiligen Ort gebunden ist, oder ob es nur mit dem Ort verknüpft ist, weil sich an ihm ein Objekt befindet, mit dem dieses Empfinden der Präsenz in Beziehung steht. Die erste Kategorie ist ein heiliger Ort, da sich an ihm etwas Bestimmtes ereignet hat, ein Ereignis in der heiligen Geschichte (Betlehem oder Jerusalem), eine Erscheinung oder ein Wunder (Lourdes, Guadalupe) oder ein Schlüsselmoment im Leben eines Heiligen (La Verna, wo sich bei Franz von Assisi die Stigmata zeigten). Die Anziehungskraft solcher Stätten ist oft mit dem verbunden, was Ewert Cousins als den «Mystizismus des historischen Ereignisses» bezeichnet[4], durch den sich der Besucher auf unerklärliche Weise mit dem Ereignis, dessen Ort er besucht, und mit den spirituellen Kräften, die dieses Ereignis ausgelöst hat, verbunden fühlt.

Die zweite Art von «heiligem Ort» ist heilig, weil er über die Reliquie eines Heiligen oder ein Kultbild verfügt, von dem übernatürliche Kräfte ausgehen sollen; da solche heiligen Objekte bewegt werden können, ist der heilige Ort an sich nur solange heilig, wie sich die Reliquie oder das Bild an ihm befindet. Diese zwei Kategorien können sich natürlich bis zu einem gewissen Grad überschneiden; so z.B. behielt die Kathedrale von Canterbury auch nach der Zerstörung der Reliquie von Thomas Becket ihre Wirkungskraft als heiliger Ort, da sich an ihm das Martyrium Beckets ereignet hatte[5]. In Guadalupe legen die Geistlichen in der Bergkapelle besonderen Wert auf den Ort der Marienerscheinung, während die Geistlichen der Basilika beim Erzählen der gleichen Geschichte stärker das wundertätige Bild, das über dem Altar hängt, betonen.

Die Basilika von Guadalupe stellt auch ein Beispiel für die Überführung eines heiligen Objektes an einen neuen Ort dar, der vom Zeitpunkt der Überführung an zum heiligen Ort wird. 1976 wurde die im 17. Jahrhundert erbaute Basilika wegen irreparabler baulicher Mängel geschlossen und das antike Bild feierlich in ein neues, nicht weit entfernt liegendes Gebäude gebracht. In Rußland gibt es den uns fremd anmutenden Fall eines Museums, das durch die Anwesenheit eines verehrten Kultobjektes zu einem inoffiziellen Wallfahrtsort geworden ist. Die wundertätige Ikone der Jungfrau von Vladimir wurde auf Geheiß der Sowjet-Regierung aus der Klosterkirche des Kreml entfernt und in der Tretyakov-Gallerie aufgehängt. Daraufhin entpuppten sich so viele «Touristen», wenn sie dieses bestimmte Kunstwerk erreichten, plötzlich als «Pilger», daß die Museumsleitung ein Schild aufstellen mußte, das den Besuchern untersagte, sich vor dem Bild zu verbeugen, hinzuknien oder zu bekreuzigen - ein Verbot, an das sich natürlich keiner hielt[6].

Solche heiligen Objekte können auch vorübergehend an andere Orte überführt werden, entweder aus Gründen der Tradition, wenn z.B. ein Bild oder eine Reliquie jedes Jahr aus Anlaß eines bestimmten Festes in einer feierlichen Prozession von seinem eigentlichen Ort in eine andere Kirche oder in eine andere Stadt überführt wird, oder aufgrund einer Ausnahmesituation oder einer öffentlichen Notlage. 1995 z.B. wurden wichtige Teile der Reliquie des heiligen Antonius in mehrere Kirchen außerhalb Italiens gebracht, um den 800. Jahrestag seiner Geburt zu feiern, und sie

wurden von der Bevölkerung begeistert empfangen. In *Krieg und Frieden* beschreibt Tolstoi auf bewegende Weise die Prozession, in der den Soldaten vor der Schlacht von Borodino die wundertätige Ikone der Jungfrau von Smolensk gebracht wurde.

Einige heilige Stätten, wie z.B. Zapopan in Mexiko, verfügen sogar über ein eigenes «Pilgerbild», das an andere Orte gebracht wird, während das Original niemals den heiligen Ort verläßt. (Die *Peregrina* von Zapopan - ein wunderschönes, aus Elfenbein geschnitztes Bild, das zu Kolonialzeiten von den Philippinen eingeführt worden ist - trägt einen Reisehut und einen *rebozo* statt der Krone, die auf dem Originalbild, das in Zapopan bleibt, zu sehen ist.) Derartige Besuche einer Reliquie oder eines heiligen Bildes an einem Ort, der von seinem eigentlichen Standort weit entfernt ist, bieten in der Regel die Gelegenheit für Wallfahrten aus der näheren Umgebung an den Ort, der von der Reliquie besucht wird. Insbesondere Personen, die möglicherweise nicht in der Lage sind, den eigentlichen heiligen Ort zu besuchen, machen hiervon gerne Gebrauch.

Die Reise zu einem weit entfernten heiligen Ort ist oft eine ganz individuelle Erfahrung; besonders dann, wenn sie zu Fuß unternommen wird, kann sie den Pilger von seiner normalen sozialen Umwelt und seinen Alltagserfahrungen trennen und so Grenzerfahrungen verursachen - andererseits führt sie aber auch zur Erfahrung der Solidarität mit Fremden: mit Pilgern, die man unterwegs auf der Straße trifft, oder Menschen, die an der Reiseroute wohnen und Unterkunft, Verpflegung oder Motivation bieten. In den Erzählungen heutiger Compostela-Pilger kommen die Grenzerfahrung und das Solidaritätsgefühl auf sehr unmittelbare Weise zum Ausdruck: Anders als Touristen, die ihren Angehörigen eine Liste der Hotels, in denen sie übernachten werden, schicken können, so daß sie im Notfall brieflich oder telefonisch erreichbar sind, ist der wandernde Pilger völlig isoliert und unerreichbar, und nach ein oder zwei Wochen beginnt er, in einer anderen Welt zu leben, mit einer anderen Art, Entfernungen im Verhältnis zur Zeit zu messen, und mit einer völlig neuen Art, Fremden zu begegnen. Pilger, die zum gleichen Ziel auf dem Weg sind, begleiten den Wanderer vielleicht für einige Stunden oder Tage, fallen dann aber zurück oder laufen schneller als man selbst. Begegnet man sich jedoch ein zweites Mal, hat man das Gefühl, einen alten Freund wiedergetroffen zu haben. Ein Bauer und seine Frau lassen dich vielleicht in ihrer Scheune übernachten und bieten dir ein Frühstück an; du wirst sie nie wiedersehen, aber sie erwarten von dir, daß du dich an sie erinnerst, wenn du vor dem Grab des Apostels kniest[7]. Ähnliche Erfahrungen von Grenzsituationen und Solidarität finden sich in dem klassischen russischen Reisebericht aus dem 19. Jahrhundert «Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers»[8].

Im Unterschied zu diesen individuellen Erfahrungen müssen wir auch auf die Erfahrung der traditionellen und kollektiven Wallfahrt einer Stadt oder einer Bruderschaft zu relativ nahegelegenen heiligen Orten aus Anlaß des Festtages dieses Heiligtums eingehen. Hier steht die Erfahrung einer größeren Solidarität im Vordergrund, die dadurch zustande kommt, daß die nachbarschaftlichen Bindungen durch den gemeinsamen Gottesdienst an einer numinosen Stelle, die - obwohl sie außerhalb der natürlichen Grenzen einer *pólis* liegt - seit Menschengedenken mit der fraglichen Gemeinde verknüpft ist, gefestigt und intensiviert werden. Sich von einer solchen Feier fernzuhalten, würde bedeuten, sich selbst aus der kollektiven Gruppenidentität zu lösen. In der mediterranen Kultur geht dieses Phänomen auf vorklassische Zeiten zurück und wird heute noch vielerorts gepflegt: Ein bekanntes Beispiel ist die festliche Wallfahrt des früher vorwiegend von Zigeunern bewohnten Stadtteils von Sevilla, Triana, zum Heiligtum von Unserer Lieben Frau von El Rocío, die jedes Jahr am Pfingstmontag stattfindet. Viele bekannte Volkslieder betonen die Erfahrung, zu der fröhlichen Menge von *romeros* zu gehören, und die Tatsache, daß man *con Triana*, mit ganz Triana, dorthin geht. Solche Feierlichkeiten üben auch auf Emigranten eine besondere Anziehungskraft aus. Oft nehmen sie große Anstrengungen auf sich, um genau am Tag der jährlichen Wallfahrt ihres Heimatortes zu einem Besuch zurückzukehren[9].

Pilgerschaft im frühen Christentum

Es wird oft behauptet, die Praxis der christlichen Wallfahrt stamme aus der Konstantinischen Ära, als nämlich die heilige Helena die mutmaßlichen Stätten der Geburt, der Kreuzigung und des Grabes Jesu Christi entdeckte und an diesen Stellen Basiliken errichten ließ. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß Helena nur in der Lage war, diese Orte genau zu identifizieren, weil der römische Kaiser Hadrian, als er Jerusalem 135 n. Chr. in die römische Stadt Aelia Capitolina verwandelte, nicht nur einen Tempel zu Ehren des Zeus auf dem Tempelberg, sondern auch einen Venus-Tempel auf Golgota[10] und ein Adonis-Heiligtum über der Höhle in Betlehem hatte bauen lassen. Diese Tempel machten es Christen oder Juden unmöglich, ihre heiligen Stätten zu besuchen, bewahrten sie aber ironischerweise auch davor, vergessen zu werden. Hadrians Aktion läßt ebenfalls darauf schließen, daß es bei den Christen (die er als jüdische Sekte betrachtete) bereits zu dieser Zeit Brauch war, diese Orte aus religiösen Gründen der Verehrung zu besuchen.

Die Gräber der Märtyrer wurden außerdem seit frühester Zeit an den Geburtstagen der Heiligen kollektiv von der örtlichen Gemeinde besucht, die dort die Eucharistie feierte. Das früheste bekannte Zeugnis für diesen Brauch stellt der Brief der Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium dar, der den Märtyrertod ihres Bischofs Polycarp beschreibt, der zwischen 155 und 160 stattgefunden haben muß[11]. Wahrscheinlich haben auch Einzelpersonen diese Gräber zu anderen Zeiten zum persönlichen Gebet besucht. Die Gräber der Apostel Petrus und Paulus in Rom waren bei der römischen Gemeinde bekannt und wurden von ihr und von den zahlreichen Christen, die aufgrund privater oder kirchlicher Angelegenheiten in die Hauptstadt kamen, verehrt. Es gibt jedoch keinen zuverlässigen Beweis dafür, daß eine solche Reise vor der Konstantinischen Zeit ausschließlich zur Verehrung der Apostel unternommen worden ist[12]. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schreibt Gaius von Rom an Proclus aus Phrygien, daß, wenn dieser nach Rom käme, er ihm die Grabmäler (*tropaia*) der Apostel zeigen könne, die die römische Kirche gegründet hätten, eines auf dem Vatikanberg, das andere an der Straße nach Ostia[13]. Ausgrabungen unter dem Hochaltar des Petersdomes haben eine große Zahl von religiösen Inschriften freigelegt, die die Fürsprache der Apostel für die Menschen und ihre Angehörigen erbitten. Einige dieser Inschriften können bereits auf 150 n. Chr. datiert werden[14].

Die Bekehrung Konstantins zum Christentum gab der christlichen Wallfahrt großen Auftrieb. Der Kaiser selbst ließ über den Gräbern von Petrus und Paulus verschwenderische Basiliken erbauen, und nachdem seine Mutter Helena Palästina besucht hatte, um die heiligen Stätten zu finden, ließ er Hadrians heidnische Tempel abreißen und außerdem Basiliken über der Höhle von Betlehem und über der Kreuzigungsstätte errichten; die letztere ist über Kolonnaden mit einem kuppelförmigen Rundbau über dem Heiligen Grab verbunden, das seine Ingenieure in einen kleinen freistehenden Raum verwandelten, indem sie den Stein darum herum abtrugen. Im Jahre 333 n. Chr., weniger als zehn Jahre nach Helenas Reise nach Jerusalem, verfaßte ein anonymer Pilger aus Bordeaux (am anderen Ende des Imperiums) die erste umfassende Beschreibung der heiligen Stätten, die bereits die Tendenz dazu aufweist, nicht nur die Orte Golgota, das Heilige Grab und die Geburtshöhle, sondern darüber hinaus die Schauplätze vieler anderer im Alten und Neuen Testament beschriebener Ereignisse zu identifizieren.

Noch deutlicher festzustellen ist diese Tendenz in der *Peregrinatio* von Aetheria, einer geweihten Jungfrau aus Gallaecia in Spanien, deren Identifikationen zuweilen recht naiv und ungenau sind[15]. In ihrem Werk, das offenbar einen Brief an die anderen geweihten Frauen ihrer Stadt darstellt, gibt Aetheria detaillierte Beschreibungen der Jerusalemer Liturgie, sowohl wie sie das Jahr über als auch wie sie zu bestimmten festlichen Anlässen, wie z.B. der Geburt Jesu, der Darstellung Jesu im Tempel und besonders in der Fastenzeit, in der Karwoche und zu Ostern zelebriert wurde, wieder. Sie berichtet von der Prozession von Betlehem nach Jerusalem am Geburtsfest Jesu

und von der Prozession vom Ölberg in die Stadt am Palmsonntag sowie von der gefühlvollen Vigil, die in der Nacht des Gründonnerstags im Garten Getsemani gehalten wurde, und von der individuellen Verehrung des *Lignum crucis* am Karfreitag. (Die Osternacht wurde jedoch «ziemlich genau so, wie wir sie zu Hause feiern, begangen»[16]). Der Einfluß von heimkehrenden Pilgern - viele von ihnen Bischöfe oder einflußreiche Geistliche – führte bald zur Übernahme vieler dieser liturgischen Bräuche in den Kirchen des Westens und des Ostens; ein Beispiel dafür ist der Brauch (den Aetheria wiederholt als ungewöhnlich herausstellt), bei der Eucharistiefeier und den Stundengebeten statt der *lectio continua* zu den Festtagen passende Schrifttexte zu verwenden.

Pilgerschaft und Kreuzzüge im Mittelalter

Das goldene Zeitalter des christlichen Palästina endete 638 n.Chr., als Kalif Omar als Eroberer in Jerusalem einzog. Da Jesus im Koran als der größte Prophet neben Muhammad betrachtet wird und auch Maria eine hohe Wertschätzung zukommt, respektierten die neuen Herren des Heiligen Landes die heiligen Stätten der Christen und beließen sie in der Hand der vorherigen Verantwortlichen. Die in Palästina lebenden Christen waren nun Bürger zweiter Klasse, denen Sonderabgaben aufgebürdet wurden, aber im allgemeinen wurden sie gerecht behandelt, was auch für Pilger aus dem byzantinischen Weltreich und den Königreichen des Westens galt.

Im 11. Jahrhundert wurde Palästina jedoch von den Seljuks erobert, einer fanatischeren muslimischen Volksgruppe. Heimkehrende Pilger berichteten von Schikanen und Unterdrückung, die 1010 darin gipfelte, daß die Machthaber die Basilika des Heiligen Grabes bis auf die Grundmauern niederbrannten. Allerdings erlangte der byzantinische Kaiser kurze Zeit später durch Verhandlungen die Erlaubnis zu einem bescheidenen Neubau der Kirche. Gegen Ende dieses Jahrhunderts rief Papst Urban II. einen heiligen Krieg mit dem Ziel der Rückeroberung der heiligen Stätten aus, und 1099 stürmten die Kreuzritter Jerusalem und errichteten ein lateinisches Königreich, worauf bald lateinische Patriarchate in Jerusalem und Antiochia folgten. Für ein paar Jahrzehnte konnten die Pilger die heiligen Stätten in einem christlichen Territorium besuchen, allerdings wurden sie von den Bewohnern der direkt angrenzenden muslimischen Staaten auf den Pilgerwegen oft derart schikaniert, daß Ritterorden wie die Templer und die Hospitaliter zu ihrem Schutz gegründet wurden.

Das lateinische Reich war jedoch ein künstliches Konstrukt; trotz neuer Kreuzzüge fielen die Stadt Jerusalem 1187 und die letzte Bastion des Königreiches 1291 an Saladin. Erneut befanden sich die heiligen Stätten unter muslimischer Oberherrschaft, wurden aber den Christen zur Verwaltung überlassen, wenn auch zu lästigen Bedingungen. Aus dieser Zeit stammt jedoch die unbequeme und oft empörende Aufteilung der Hauptkirchen in Zonen, die für die verschiedenen christlichen Kirchen reserviert waren, die sich miteinander im Schisma befanden und eifersüchtig ihre Territorien vor Übergriffen der anderen Parteien zu schützen suchten[17]. Pilger aus dem Osten wie aus dem Westen besuchten weiterhin das Heilige Land, aber die Wallfahrten entwickelten sich zunehmend zu einem gefährlichen und unerfreulichen Unternehmen - obwohl man die Gefahren und Notsituationen in Büßerhaltung auf sich nahm und das «Niederfallen vor dem Schemel seiner Füße» (Ps 132,7) trotz allem ein höchst bewegendes Erlebnis bedeutete.

Die Pilgerschaft war im Mittelalter jedoch nicht auf das Heilige Land beschränkt. Für den Osten stellte Konstantinopel eine reiche Fundgrube für bedeutende Reliquien dar, von der bis zu der schrecklichen Plünderung im Jahre 1204, in deren Gefolge die meisten der Stadtschätze im ganzen Westen verteilt wurden, Pilger aus dem Osten und dem Westen angezogen wurden. Einer der Schätze, der in der Stadt zurückblieb, die Dornenkrone, wurde später von einem lateinischen Herrscher, der sich in einer verzweifelten finanziellen Lage befand, an den heiligen Ludwig von Frankreich verkauft und wird seitdem in der Sainte Chapelle aufbewahrt.

Sowohl im Osten wie auch im Westen ent-

wickelten sich die Gräber von bestimmten Heiligen zu größeren Wallfahrtszentren; das des heiligen Martin und des heiligen Dionysius in Frankreich, das des heiligen Cuthbert und des heiligen Thomas von Canterbury in England, das des heiligen Franz von Assisi und des heiligen Nikolaus in Italien, die der ersten Mönche des Höhlenklosters in Kiew. Die Reliquien von Heiligen, deren ursprüngliche Verehrungsorte sich in von Muslimen besiedelten Gebieten befanden, wurden oft von den unterdrückten ortsansässigen Christen gestohlen und in westliche Städte gebracht, wie es z.B. beim heiligen Nikolaus (von Myra nach Bari), beim heiligen Markus (von Alexandria nach Venedig) und beim heiligen Isidor von Sevilla (von Sevilla nach León) der Fall war. Solche *pia furta* wurden auch in christlichen Gebieten durchgeführt, wofür es keine bessere Entschuldigung als den Wunsch gab, die Pilger in die eigene Kirche zu locken[18]. Da viele Legenden über Heilige kursierten, die den Diebstahl ihrer Reliquien angeblich verhindert hatten, wurde die bloße Tatsache eines erfolgreichen Raubes bereits als Zeichen der Zustimmung des jeweiligen Heiligen interpretiert.

Im Westen stellten im Mittelalter zwei große Heiligtümer alle anderen in den Schatten; zum einen die Gräber von Petrus und Paulus in Rom, zum anderen das Grab des heiligen Jakobus des Älteren in Santiago de Compostela. Wallfahrten zu diesen beiden Orten wurden so populär wie Pilgerreisen nach Jerusalem. Die heiligen Gräber in Rom konnten, wie wir gesehen haben, mit einer langen Tradition der religiösen Verehrung aufwarten, und diese herausragende Rolle wurde durch die Anwesenheit des Papstes, dessen Einfluß auf das Leben der im Westen lebenden Christen immer mehr an Bedeutung gewann, noch verstärkt[19]. Das mutmaßliche Grab des heiligen Jakobus wurde im 9. Jahrhundert im äußersten Nordwesten Spaniens entdeckt. Die unterdrückten christlichen Königreiche betrachteten diese Entdeckung als ein Zeichen des göttlichen Wohlwollens, und Geschichten, die sich um die Erscheinung Jakobs rankten, der den Lauf der Schlacht gegen die übermächtigen muslimischen Horden zugunsten der Christen wendete, verbreiteten sich schnell. Die große Anziehungskraft, die das Heiligtum auf Pilger aus anderen Teilen Europas ausübte, scheint auf die Propaganda der Mönche von Cluny zurückzuführen zu sein, die nach Spanien geholt worden waren und bei den christlichen Königen in hoher Gunst standen.

Außer den Grabstätten von Heiligen (und Reliquien, die ihnen entnommen und an andere Kirchen gesandt wurden) zogen im Mittelalter auch wundertätige Bilder, besonders Mutter-Gottes-Bilder, Pilger an Orte wie Montserrat in Katalonien oder Le Puy und Rocamadour in Frankreich; wundertätige Ikonen stellten in Konstantinopel, auf dem Berg Athos und in Rußland Objekte der Verehrung dar. Dieses Phänomen weitete sich später bis zu dem Grad aus, daß praktisch jede Stadt in ihrer unmittelbaren Nähe ein Marienheiligtum in Form eines aus dem jeweiligen Ort stammenden Bildes, in dem sich die Frömmigkeit der Region ausdrückte und das Pilger aus der näheren und weiteren Umgebung anzog, beanspruchte.

Reformation und Gegenreformation

Gegen Ende des Mittelalters kritisierte die *devotio moderna* die Pilgerschaft und verfolgte die Absicht, den Glauben zu spiritualisieren und zu rationalisieren. Thomas a Kempis und andere Verfasser spiritueller Schriften betonten die innerliche Frömmigkeit, während Erasmus sich über den Mißbrauch von heiligen Orten und die Torheiten und die Leichtgläubigkeit von Pilgern lustig machte. Luther selbst nagelte seine 95 Thesen genau an dem Tag an die Tür der Schloßkirche, in der sich die umfangreiche Reliquiensammlung des Kurfürsten von Sachsen befand, an dem die Pilger von deren feierlicher Zurschaustellung angezogen wurden. Die Verbreitung der Reformation war gekennzeichnet vom Ende der Wallfahrtsbewegung und von der Plünderung der heiligen Stätten, die nicht selten von der Zerstörung der Kultbilder und Reliquien begleitet wurde.

Die katholische Reaktion auf die Reformation neigte dazu, alle Einzelheiten des alten Glaubens zu verteidigen, die die Reformation

als Götzendienst oder Aberglaube kritisiert hatte; diese wurden von Mißbrauch befreit, aber dann besonders hervorgehoben und empfohlen. So setzte die Frömmigkeit des Barock eine neue Blütezeit des Wallfahrertums und der heiligen Orte in Gang. Die Fürsten der Gegenreformation gingen oft mit gutem Beispiel voran, indem sie die heiligen Stätten selbst besuchten und verschwenderisch in dem neuen, übertriebenen Stil wiederaufbauen ließen. Genauso wie die Entdeckung der neuen Welt der katholischen Kirche eine Gelegenheit bot, die im Norden Europas verlorenen Mitglieder durch neue zu ersetzen, bot sie auch neuen Raum, der von Heiligtümern und Wallfahrtsorten geheiligt werden konnte. Die Einsiedelei von Guadalupe in Tepeyac in der Nähe von Mexiko Stadt wurde als Ort, an dem sich häufig Wunder ereignet hatten, bereits von Cortes' altem Soldaten Bernal Díaz del Castillo erwähnt, und wundertätige Bilder von Maria und dem Gekreuzigten zogen bald Pilger in jede Provinz des Spanischen Weltreiches. Eine beträchtliche Zahl dieser Bilder wurde, wie der *Señor de Chalma* und Guadalupe selbst, an Orten situiert, die bereits in der Tradition der einheimischen Religionen heilig gewesen waren. Dies geschah im Zuge einer Politik, die vorher schon bei der Bekehrung von Europa zum Christentum eingesetzt worden war, die heute aber oft den Verdacht des Synkretismus weckt[20].

Die großen Heiligen der Gegenreformation, wie z.B. Philipp Neri und Franz von Sales, brachten bestimmten Heiligtümern eine besonders ausgeprägte Verehrung entgegen und besuchten sie nicht nur selbst, sondern empfahlen diese Praxis auch weiter. Insbesondere der heilige Ignatius von Loyola begann sein neues Leben mit einer Pilgerreise nach Montserrat, wo er eine die ganze Nacht lang dauernde Vigil hielt und sein Schwert der Jungfrau Maria als Geschenk hinterließ; die Höhle von Manresa, in der ihm das Erlebnis widerfuhr, das die Grundlage seiner *exercitia spiritualia* werden sollte, liegt am Fuße des heiligen Berges. Danach pilgerte er nach Jerusalem, wo er zu bleiben versuchte, wovon ihm jedoch der Superior der Franziskaner abriet. Eines der Gelübde, die er und seine Gefährten ablegten, besagte, zusammen die heiligen Stätten in Jerusalem zu besuchen. Dieses Gelübde konnten sie wegen eines Krieges zwischen Venedig und den Türken nicht einhalten, aber die Erfahrung der Pilgerschaft bedeutete Ignatius so viel, daß er schriftlich festlegte, daß alle Novizen seines Ordens als Teil ihrer Ausbildung eine Fußwallfahrt zu einem nahegelegenen Heiligtum unternehmen sollten.

Pilgerschaft im Christentum der Moderne und der Gegenwart

Die Aufklärung war ein Zeitalter, in dem Praktiken der Volksfrömmigkeit nur geringe Wertschätzung genossen, und hierbei stellte die Pilgerschaft keine Ausnahme dar. Die gebildeten Bevölkerungsschichten und die Regierung waren im allgemeinen negativ eingestellt und reagierten mit der ganzen Skala, angefangen bei dem Wunsch nach Reformen, Kontrolle und der Rationalisierung von Volksbräuchen bis hin zu offenem Hohn und in einigen Fällen Repression. Sowohl in westlichen Ländern als auch in Rußland blieb das einfache Volk von diesen Einstellungen nahezu unberührt, abgesehen davon natürlich, daß die Gesetze aufgeklärter Despoten (und aufgeklärter Bischöfe) ihre Religionsausübung zuweilen störten - was im Westen stärker der Fall war als in Rußland.

Die Französische Revolution und ihre Ausweitung auf den übrigen Teil Europas durch Napoleons Feldzüge zerstörten sowohl die Orte an sich als auch den Rhythmus der Volkswallfahrten. Obwohl viele Heiligtümer den Sturm nicht überstanden, erinnerte sich das einfache Volk voller Sehnsucht an viele andere, und sie wurden nach 1815 von Ordensgemeinschaften wieder aufgebaut oder zurückerobert. Im Osten blieb hinsichtlich der Strukturen alles beim Alten; bis zur Revolution im Jahre 1917 waren die Straßen Rußlands übersäht mit Pilgern, die von einem Heiligtum zum anderen wanderten, besonders zu den Heiligtümern der Heiligen Antonius und Theodosius im Höhlenkloster von Kiew, zum Grab des heiligen Sergius im Dreifaltigkeitskloster von Zagorsk und zum Heiligtum der Begründer des Solovky-Klosters auf einer Insel im Weißen Meer[21]. Das wohl bekannteste

Beispiel ist der namenlose Pilger, der von Wallfahrtsort zu Wallfahrtsort wanderte, wobei er sich selbst immer wieder das Jesusgebet («Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner, eines Sünders») rezitierte und uns in «Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers» seine einfachen Erinnerungen hinterließ[22]. Russische Pilger reisten auch in großer Zahl nach Jerusalem, wo es viele russische Klöster und Hospize gab, und zum Berg Athos; sogar in Bari unterhielt die Reichsregierung ein Hospiz für russische Pilger, die das Grab des heiligen Nikolaus besuchen wollten.

Im Westen zeigten sich die ersten Neuanfänge der Pilgerschaft nach den Umwälzungen der Revolution. Wie oben bereits angedeutet, wurden viele Heiligtümer restauriert und stellten erneut eine Attraktion für Pilger dar. In Lateinamerika waren die meisten Heiligtümer noch nicht einmal zerstört worden, und viele republikanische Regierungen proklamierten das Marienbild des beliebtesten Heiligtums der jeweiligen Region zur Landespatronin. Unsere Liebe Frau von Guadalupe wurde in besonderem Maße mit der mexikanischen Unabhängigkeit assoziiert; sogar die antiklerikalsten Regierungen haben niemals gewagt, den Wallfahrtsort zu schließen. Aber mehr noch als die traditionellen Heiligtümer, die sich um das Grab eines Heiligen oder ein wundertätiges Bild konzentrierten, zogen im 19. und 20. Jahrhundert solche Orte die Pilger in ihren Bann, an denen über Marienerscheinungen berichtet wurde, so wie in La Salette, Lourdes und Fatima. Eine Eigenschaft dieser Erscheinungen besteht darin, Botschaften für die heutige Welt zu vermitteln, die den Widerstand gegenüber neuen oder säkularen Weltanschauungen untermauern; allein das Auftreten vieler Wunder wurde als Ablehnung der weltlich ausgerichteten Ideologie des 19. Jahrhunderts verstanden, der ein Universums zugrunde lag, das von starren Gesetzen regiert und in dem die Wissenschaft und nicht das Gebet der Schlüssel zur Heilung sein würde.

Solche Erscheinungen wurden von Regierungen, die auf den Prinzipien des neuen Zeitalters basierten, häufig als Drohungen aufgefaßt und wie im Fall von Fatima tatsächlich mit dem Widerstand gegen «gottlose» politische Systeme verknüpft[23]. In jedem Fall jedoch waren diese Erscheinungen in einem gewissen Maße *kontra-kulturell*; sie bedeuteten eine Bestätigung der permanenten Gültigkeit einer supranaturalistischen Weltanschauung, die die herrschende säkulare Kultur als überholt und nicht länger glaubwürdig abschrieb. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, daß eine Reihe von vorgeblichen Erscheinungen in der nachkonziliaren Zeit die Öffnung des Konzils zur modernen Welt offen verurteilt oder als eine Sammelstelle für vorkonziliare Einstellungen gedient hat, während ihre Botschaften das Konzil nicht offen ablehnten. Bei den Pilgern, die an solche Orte strömten, findet sich nicht selten ein Verlangen nach Gewißheit und klaren Richtungen im Leben sowie nach emotional überzeugenden Beweisen für das Übernatürliche.

Im Gegensatz zu diesen Erscheinungen steht die vor kurzem wiedererwachte Begeisterung für die Wallfahrt nach Compostela. Hierbei bildet die *Erfahrung* der Pilgerschaft an sich den zentralen Punkt, das Ziel ist fast Nebensache; viele der Pilger, die sich auf der «Straße der Sterne» befinden, sind Agnostiker, und auch von den Gläubigen ist ein Großteil nicht der Überzeugung, daß die in der Kathedrale liegende Reliquie der Leichnam des heiligen Jakobus ist. Und dennoch ist die Pilgerschaft keine bloße Wanderung; das Erleben von Grenz- und Solidaritätserfahrungen übt eine bestimmte spirituelle Wirkung auf die Pilger aus.

In unterschiedlicher Form und aus unterschiedlichen Gründen scheint das Bedürfnis nach Pilgerschaft noch heute in unserer Zeit sehr lebendig zu sein. Wallfahrer im traditionellen Sinne strömen immer noch an die alten Gräber und Ikonen, «weltliche» Pilger suchen die Erfahrung von Grenzen und Solidarität um ihrer selbst willen, andere erhoffen sich Bestätigung für den tatsächlichen Einfluß der übernatürlichen Weltanschauung, indem sie an die Orte von Erscheinungen reisen. Aber sie alle scheinen instinktiv der Auffassung zu sein, daß, wenn Gott auch überall ist, man ihn doch manchmal an bestimmten Orten suchen muß. Dieser Instinkt läßt sich am eindrücklichsten in den Worten eines schotti-

schen Gärtners beschreiben. Als er jemandem begegnete, der gerade erst von einer Reise zur Insel Iona zurückgekehrt war, die in der Erinnerung an den irischen Missionsabt St. Columkill heilig gehalten wird, sagte dieser Gärtner: «Ah, Iona ist ein sehr dünner Ort». Auf den Wunsch, seine Äußerung zu erklären, antwortete er: «Es liegt sehr wenig zwischen Iona und dem Herrn.»[24] Gott mag an jedem Ort sein, aber die Erfahrungen, die die Menschen durch die Jahrhunderte hindurch gemacht haben (und in unserer heutigen Zeit immer noch machen), zeigen uns, daß bestimmte Orte «dünner», transparenter, sind als andere, so daß die allgegenwärtige Präsenz Gottes dort leichter und unmittelbarer erfahren werden kann. Die Menschen, die, aus welchem Grund auch immer, danach hungern, Gottes Angesicht zu schauen, werden immer einen Weg zu solchen Plätzen finden.

[1] Im entscheidenden Moment, der ihn auf die Suche nach der bestimmten Erkenntnis führte, die schließlich im *cogito* gipfelte, gelobte Descartes eine Wallfahrt nach Loretto; ein ironischer Anfang für den modernen Rationalismus. K. Stern, The Flight from Woman (London 1966) 79.

[2] A. Augustinus, An Macedonius 2. Brief, in: O. Bardenhewer u.a. (Hg.), Des heiligen Kirchenvaters Augustinus ausgewählte Briefe (Bibliothek der Kirchenväter 30) (Kempten/München 1917) 115.

[3] In diesem Zusammenhang muß das Phänomen des «künstlichen Heiligtums» erwähnt werden, das einfach eine Kirche bezeichnet, die von der Kirchenführung oder von eigensinnigen Geistlichen ohne die Grundlage einer spontanen oder außergewöhnlichen Manifestation des Heiligen zum Heiligtum erklärt wird. Diese sogenannten Heiligtümer schlagen selten Wurzeln in den Herzen der Menschen; an diesen Orten gibt es nichts, was sie nicht auch in ihren Heimatkirchen finden könnten.

[4] Vgl. E. Cousins Aufsatz: Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads, in: S. Katz, Mysticism and Religious Traditions (New York, Oxford 1983). Eine ähnliche Erfahrung berichtet Leon Zander in: Le Pelèrinage (Paris 1954).

[5] Dieser Ort war sehr bekannt und ist in der letzten Zeit sowohl für Anglikaner als auch für Katholiken wieder neu zu einem Zentrum der Verehrung geworden.

[6] Vgl. N. Arseniev, Russian Piety (New York 1964) 142.

[7] Berichte über solche Schwellenerfahrungen und über das, was wir als «liminale Solidarität» bezeichnen könnten, kommen gehäuft vor in E.O. Feinberg, Following the Milky Way (Ames 1989), B. Selby, Pilgrims Road (Boston 1994) und E.F. Stanton, Road of Stars to Santiago (Lexington 1994).

[8] E. Jungclaussen (Hg.), Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Erste vollständige deutsche Ausgabe (Freiburg i.Br. 1974).

[9] Andere Beispiele werden diskutiert in R. Hertz, St. Besse: a Study of an Alpine Cult, und P. Sanchis, The Portuguese Romarías, beide in S. Wilson (Hg.), Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History (Cambridge 1983).

[10] Vgl. Eusebius v. Cäsarea, Über das Leben des Kaisers Konstantin, III, 26, hrsg. von F. Winkelmann (Berlin 1991); Hieronymus, Brief 58.

[11] Martyrdom of Polycarp, 18, 2-3.

[12] Die Legende des heiligen Maris, einem adeligen Perser, der mit seiner Frau Martha sowie seinen beiden Söhnen Audifax und Avacum nach Rom reiste, um die Gräber der Apostel zu verehren, und dort gefangen und getötet wurde, ist spät und unzuverlässig.

[13] Der gesamte *Dialog gegen Proclus* existiert nicht mehr, diese Stelle jedoch ist bewahrt worden in Eusebius' *Kirchengeschichte*, übersetzt von P. Häuser (München 1932) Buch II, 25. Gaius verfaßte diesen Dialog während des Pontifikats von Zephyrinus (198-217) oder möglicherweise auch bereits unter Victor I. (186-197).

[14] Vgl. M. Guarducci, La Tomba di Pietro (Rom 1959). Man kann die Inschriften ungefähr datieren, da der Zugang zu den Mauern, in die einige von ihnen eingeritzt wurden, aufgrund von späteren und eindeutig datierbaren Bauwerken in diesem Gebiet versperrt wurde.

[15] Sie oder vielmehr ihre Stadtführer verwechselten Salim am Jordan (Vgl. Joh 3,23) mit Salem, der Stadt Melchisedeks, das eigentlich Jerusalem war; dort zeigte man ihr die Ruinen von Melchisedeks Palast und die Kirche, die an der Stelle steht, an der er Abraham mit den Gaben von Brot und Wein willkommen geheißen hat. Vgl. Peregrinatio Aetheriae XIII, 4-XIV,3.

[16] Peregrinatio Aetheriae XXXIII,1.

[17] Bis zu den Kreuzzügen hatte man den Gottesdienst in den Basiliken nach dem ortsüblichen (östlichen) Ritus gefeiert; während der Zeit der lateinischen Herrschaft zelebrierte man nach westlichem Ritus, aber den Griechen war gestattet, ihre Gottesdienste zu bestimmten Zeiten oder in Seitenkapellen abzuhalten.

[18] Der bekannteste Fall ist wohl der Diebstahl der Reliquie des heiligen Foy von Agen durch die Mönche von Conques, das sich in der Folgezeit zu einem großen Wallfahrtszentrum entwickelte.

19. Man sollte in diesem Zusammenhang bedenken, daß man als Pilger im Mittelalter nicht fest mit der Anwesenheit des Papstes rechnen konnte. Abgesehen von den 70 Jahren des Exils in Avignon neigten die mittelalterlichen Päpste dazu, die meiste Zeit auf Reisen zu sein und lange Perioden in Orvieto, Viterbo und anderen Städten des Kirchenstaates zu verbringen. Eine Pilgerreise nach Rom stand demnach nicht notwendigerweise in unmittelbarer Beziehung zu einem Besuch der Kurie aufgrund von kirchlichen Angelegenheiten.

[20] Gregor der Große riet Augustinus von Canterbury ausdrücklich dazu, auf den heiligen Stätten der Angelsachsen Kirchen zu errichten, und sowohl Martin von

Tours als auch Bonifatius bauten Kirchen aus dem Holz von heiligen Bäumen, die sie hatten fällen lassen. Die Krypta der Kathedrale von Chartres war seit vorrömischer Zeit immer schon ein Heiligtum zu Ehren der Muttergöttin gewesen. Zur Frage der Orthodoxie dieser Praktiken vgl. J. Vidal, Towards an Understanding of Synthesis in Iberian and Hispanic American Popular Religiosity, in: A. Stevens-Arroyo (Hg.), An Enduring Flame: Studies in Latino Popular Religiosity (New York 1995).

[21] Arseniev, Russian Piety, aaO. 15.

[22] Vgl. oben, Fußnote 8: Der ähnliche Fall eines mystischen Pilgers, der sich auf einer ständigen Wanderschaft von Heiligtum zu Heiligtum befand, existiert im Westen im heiligen Benedikt Joseph Labre.

[23] Diese Tatsache kam bei einigen unbestätigten Erscheinungen noch deutlicher zum Ausdruck, z.B. der von Necedah in Staat Wisconsin in den USA, wo es eine ausgesprochen antikommunistische Botschaft gab - die die Botschaft von Fatima an ihre «logische» Konsequenz führte.

[24] Diese Geschichte erzählt die englische Mystizismus-Studentin Evelyn Underhill. Das Zitat findet sich in Bp. Kallistos (Ware) of Diokleia, C.S. Lewis: an «Anonymous Orthodox», in: Sobornost 17/2 (1995) 20.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

JAIME R. VIDAL

1943 in Ponce, Puerto Rico, geboren. Er ging zum Studium in die USA, wo er 1984 an der Fordham University zum Doktor der Theologie promovierte. Von 1990 bis 1994 war er stellvertretender Leiter des Cushwa Center for the Study of American Catholicism an der University of Notre Dame und gleichzeitig als Dozent für Christliche Spiritualität an der Theologischen Fakultät der University of Notre Dame tätig. Seit 1994 ist er Direktor des Fachbereiches «Hispanic Studies» am Theologischen Seminar des Päpstlichen Kollegiums Josephinum in Columbus, Ohio. Dr. Vidal ist Mitherausgeber des zweiten Bandes der «Notre Dame History of US Hispanic Catholics» mit dem Titel: Puerto Rican and Cuban Catholics in the US: 1900-1965 (Notre Dame 1994) und Verfasser des Aufsatzes «Citizens, yet Strangers: the Puerto Rican Experience» in diesem Werk (vgl. 11-132). Anschrift: 38 East New England Avenue, Worthington, OH 43085, USA.

Raimon Panikkar

Eine Pilgerfahrt zum Kailâsh und Mânasasaras

Meine 25tägige Pilgerfahrt im September 1994 erschloß mir die dreifache symbolische Kraft jenes heiligen Berges und jenes heiligen Sees, die beide seit Jahrtausenden durch ihr Dasein die Menschen faszinieren und die Religionen dazu auffordern, ihre dogmatischen Aufgeblasenheiten zu überwinden. Pilgerschaft ist nicht Theorie (Orthodoxie), sondern Praxis (Orthopraxis). Ich werde auf den Kailâsh die symbolische Kraft einer menschlichen Konstante projizieren. Sie könnte auch in jeder anderen Form der Pilgerfahrt auftreten, sei sie körperlich oder rein innerlich, und in jeder anderen Form eine Erfahrung des Äußersten sein.

Ich habe mich höflich geweigert, «meine Eindrücke» während dieser Pilgerfahrt aufzuschreiben, weil das Absolute unergründlich ist und das Unergründliche nicht niedergeschrieben werden kann. Ich ging ohne Papier, Stift und Kamera. Ich ging, formte aber keine Begriffe. Das Folgende ist nur eine Erzählung – kein «Tatsachenbericht».

1. Der Überstieg über die Geschichte

Der Kailâsh ist ein Tempel des Absoluten. Anders als jede Moschee, Kathedrale oder jedes Heiligtum ist er nicht von Menschenhand gemacht. Der Kailâsh *ist*, ist einfach da. Er wurde von den meisten südasiatischen Religionen als heiliges Symbol *entdeckt* (von den

Bon-po, Hindus, Jainas, Buddhisten, Sihks etc.). Er war aber schon vorher da.

Niemand kann einen ausschließlichen Anspruch auf den Kailâsh erheben. Er ist kein Privatbesitz; er ist nicht bloß ein Haufen schneebedeckter Materie, keine geographische Verwerfung und weniger noch ein abgrenzbares geschichtliches Phänomen. Er ist für all jene, die ihn erkennen, ein geheiligtes Symbol - sie füllen den Berg mit einem neuen Wirklichkeitsgehalt.

Viele Pilgerfahrten sind gefährlich, diese aber ist besonders riskant. Man setzt sein Leben aufs Spiel, man macht sich auf einen Weg ohne Wiederkehr. Die neuzeitlichen «Annehmlichkeiten» einer Bergung sind genauso wenig verfügbar wie die traditionellen, da es auf den langen Pilgerstraßen von Kathmandu, Kodari, Nyalam etc. praktisch keine Pilger gibt. Man ist allein, und es gibt keine Rettung vor dem Tod, wenn das Herz schwach wird. Man muß bereit sein, die Geschichte zu verlassen, der Zeit zu entsagen.

Dies bedeutet für das persönliche Bewußtsein, daß man dazu bereit sein muß, sein Leben zu wagen - besonders, wenn man nicht mehr jung ist und das Wandern in großer Höhe nicht gewohnt ist. Mehrmals erreicht man Höhen von bis zu 6000 Metern. Man mag theoretisch bereit und darauf eingestellt sein, aber wenn der Fall tatsächlich eintritt, schwindet alle Bereitschaft, vergeht der vorgefaßte Mut. Der Tod ist keine intellektuelle Angelegenheit. Er ist schlicht das Aufhören des Lebens - zumindest in diesem Abschnitt und in diesem Körper. Worte und Gedanken sind keine Hilfe. Man schwebt zwischen Sein und Nicht-Sein: zwischen «asti» und «nâsti» (Katha-Upanishaden). Der Tod ist nicht in einem. Es geht einem nicht schlecht. Man will sich gar nicht aufrichten, um leichter atmen zu können. Der Tod umgibt einen. Aus dem Schlafsack zu steigen, hilft nichts. Es ist die sich anschmiegende Atmosphäre, die einen von allen Seiten zu umarmen scheint, mit den Armen des Todes. Es ist keine Drohung. Es ist eine Umarmung, die friedlich tötet - für diesmal allerdings blieb ich verschont.

Während der Nacht hält diese subjektive Wahrnehmung an, tagsüber aber überwältigen die objektiven Eindrücke. Über Stunden und Tage ist das Szenarium zeitlos, steht die Landschaft außerhalb der Geschichte. Alle menschlichen Anliegen, der Zeitlichkeit verhaftet, vergehen. Die menschliche Geschichte, die persönliche und die kollektive, versinkt in Bedeutungslosigkeit. Die weiten Täler, die fernen Gipfel, der Mangel an Bäumen, die Felsen und Flüsse, die mächtigen Hochebenen, alles existiert ohne die Geschichte. Sie entstammen keinem Ursprung, sie laufen auf kein «éschaton» zu. Sie sind einfach da.

In unserer modernen Zeit fließt fast die gesamte menschliche Existenz im Flußbett der Geschichte. Fast all unsere menschlichen Handlungen sind zielorientiert, unser Leben eschatologisch ausgerichtet. Wir scheinen für das Morgen zu leben, für die Zukunft zu arbeiten und für ein in der Zeit erreichbares Ziel zu handeln. Der Tod ängstigt, denn er entmachtet all unsere Projekte und durchkreuzt unsere Träume. Wir leben pro-jektiv, glauben, daß wir etwas in der Geschichte erreichen. All dies verschwindet in den tibetischen Höhen. Nicht, daß die Geschichte stillsteht. Dort gibt es einfach keine Geschichte. Das Leben ist Gegenwart. Wenn man das Leben ganz lebt, muß man es heute leben, ohne auf das Morgen zu warten, ohne Energie für die Zukunft aufzusparen. Eine solche überwältigende Gegenwärtigkeit besitzt die Erde. Sie ist da mit dem Mond, der Sonne - da sind auch die Sterne, die sich kreisend bewegen -, glatt und ohne Hast.

Der Pilger nun geht «da», um eben da zu gehen, ohne Ziel - und falls jemand das geheime Verlangen nach «Verdiensten» (punya) hätte, er würde bald enttäuscht. Der Pilger unterbricht all seine Obliegenheiten und «wichtigen» Aufgaben seines eigenen Lebens und ist sich noch nicht einmal sicher, ob er sie nach der Reise wieder aufnehmen können wird.

Das Bewußtsein, daß es ein Weg ohne Wiederkehr ist, befällt ihn und bringt ihn zu der Einsicht, daß all seine geschichtlichen Leistungen unwichtig sind. Das geschichtliche Bewußtsein ist einer der Hauptfaktoren für die gegenwärtige menschliche Verzweiflung. Nur eine winzige Minderheit in unserer Wettbewerbsgesellschaft hat «es geschafft». Nur ganz wenige werden Generaldirektoren, Topmana-

ger, weltberühmte Künstler und Schöpfer, glückliche Eheleute, wirtschaftlich sorglos oder sogar Heilige oder spirituell verwirklichte Menschen. Wir müssen uns damit bescheiden, die zweite Geige zu spielen oder gar keine, und mögen Trost finden in einem zukünftigen Himmel, Karma oder dergleichen - womit wir den Mythos der Geschichte so überhöhen, als sei er der Stoff, aus dem die Wirklichkeit gewebt ist.

Wenn man sich darüber klar wird, daß er der letzte sein könnte, bemerkt man die Bestimmtheit eines jeden Schrittes. Er ist nicht der letzte, denn der nächste ist noch beschwerlicher. Man ist nicht beim Bergsteigen, deshalb droht er nicht gefährlich zu werden oder unmöglich. Der nächste Schritt ist eigentlich identisch mit dem vorigen. Das Menschenleben ist ein Schritt nach dem anderen, und keiner davon ist ein «Sprung Vishnus», sondern ein ganz gewöhnlicher, bis zu dem - zumindest bewußten - letzten Schritt. Jeder «gewöhnliche», «triviale» Augenblick könnte unser letzter sein. Wie steht es dann mit unserem Leben? Frustration, weil wir nicht angekommen sind? Traurigkeit, weil wir die Vergangenheit verschleudert haben? Oder die Erfahrung, daß in jedem Augenblick unser ganzes Leben gegenwärtig ist?

So paradox es ist, unsere Pilgerfahrt hilft uns verstehen, daß der Weg ins Nirgendwo («no-where») der Weg des Ganz-da-Seins («now-here») ist, daß jeder Schritt die Erfüllung des «yâtrâ» ist. Wir machen keinen Tourismus. Es ist der erste Schritt, der zählt. Und jeder Schritt ist der erste - und der letzte.

Manchmal neigen wir zu der Vorstellung, daß es leichter sei, die Neuheit des ersten Schrittes zu fühlen als die Endgültigkeit eines Schrittes. Ich wage zu sagen, daß es nicht eigentlich einen *ersten* Schritt geben kann, wenn er nicht gleichfalls der *letzte* ist. Sonst nämlich wäre jeder Schritt nur die Fortsetzung des vorigen - nicht wirklich ein erster. Wir merken, daß er der erste ist, wenn uns dämmert, daß er der letzte sein könnte und er es in einer bestimmten Weise auch ist.

2. Heiliger Raum

Es gibt in der Welt viele heilige Flecken, viele heilige Orte der Pilgerschaft. Die Heiligkeit des Kailâsh und des Mânasasaras hilft uns zu erkennen, daß jeder heilige Ort einmalig ist. Der Charakter der Heiligkeit liegt dabei nicht an einem begrenzten Ort. Es ist der leere Raum, der seine Heiligkeit manifestiert, das heißt seine definitive Wirklichkeit. Das Staunen der Pilgerfahrt besteht darin, daß der leere Raum sichtbar, besser noch: transparent wird: die Leere ist erfüllt von reinem Licht, der Raum ist gefüllt mit Leere. Der Kailâsh ist nicht Grenze, sondern Mittelpunkt.

Dieser leere Raum ist von einer anderen Wirklichkeit erfüllt. Er ist erfüllt vom Menschen. «Purusha erfüllt das All». Der Pilger füllt diesen Raum. Es ist ein menschlicher Raum, der Raum, der dem Menschen erlaubt, frei zu sein: sich von der Zwangsjacke der Geschichte zu befreien.

Mensch und Natur gehören zusammen, der Raum verbindet sie. Es stimmt nicht, daß sich der Mensch im Raum befindet wie in einer Schachtel. Eine solche Schachtel gibt es nicht. Es gibt Ebenen, Berge, Täler, Pässe, Flüsse, Gras, Felsen, Bäume, Tiere und Menschen ... Alle gehören zusammen, und der Raum vereint sie.

Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, aber er ist nicht ausschließlich geschichtlich bestimmt. Der Mensch ist genauso ein kosmisches Wesen. Unsere Bestimmung ist verwoben mit der Bestimmung der Erde. Der Kailâsh ist ein Symbol für die kosmische Natur des Menschen. Der Kailâsh ist beeindruckend, aber nicht beängstigend. Sein Gipfel ist wie eine Kuppel oder wie eine riesige weibliche Brust: rund, weich, schneeweiß, faszinierend, einladend, verführerisch. Dem Blick zugänglich, der Berührung entzogen. Schönheit könnte das Wort sein, das ihn am besten beschreibt. Er ruft Bewunderung, Respekt und Verehrung hervor.

Ein heiliger Raum ist eine kosmische Größe. Auch die christliche Schrift redet vom «neuen Himmel und von der neuen Erde» und nicht bloß vom «neuen Menschen». «Himmel und Erde werden von Skambha gehalten» sagt die Atharva-Veda. Die Erde,

«dêvi», wird von der Bhûmi Sûkta derselben Veda als die «Urmutter» besungen.

Der Pilger zum Kailâsh spürt dieses kosmische Einssein ohne pantheistische Verwirrung. Wir sind Epiphänomene des kosmischen Prozesses unserer Bestimmung - und tief in unserem Sein gibt es das Bewußtsein einer Unsterblichkeit, die nicht der Privatbesitz unseres Körpers oder unserer Seele ist, sondern das Geschenk des Geistes, das wahre Atman, nicht nur in uns, sondern am Grund eines jedes Wesens. Es wird oft gesagt, daß wir uns nur dann der göttlichen Freundschaft erfreuen können, wenn wir unsere Mitmenschen lieben. Oft vergessen wird, daß auch eine kosmische «koinonía» nötig ist, um mit dem Göttlichen vereint zu sein, um letztlich wirklich wir selbst zu sein. Die Entfremdung von der Erde bewirkt menschliche Entfremdung und Trennung von Gott.

3. Eine endgültige Pilgerfahrt

Der Kailâsh ist eine endgültige Pilgerfahrt, ein «parama yatra». Man erreicht den Kailâsh nicht, man ersteigt nicht den Gipfel, man umkreist ihn, man unternimmt das «parikrama», vollzieht das «pradakshina» (Umkreisen).

Wie alles Endgültige ist auch diese Pilgerfahrt unergründlich. Sie liegt nicht jenseits der Sprache, weil uns die Worte fehlen. Sie ist unaussprechlich, weil ihre Erfahrung den Logos transzendiert. Die Pilgerfahrt ins Endgültige gehört dem Geist, dem anderen Ufer der Vernunft. Anders gesagt, sie beschäftigt nicht das Denken. Wir befinden uns in einem Raum, befreit von logischer Notwendigkeit (die griechische anagké), nicht, weil sie über dem Denken steht, sondern weil sie sich außerhalb des Denkens vollzieht.

«Ins Endgültige» meint auch, daß es eine Pilgerfahrt ohne Wiederkehr ist. Falls man wiederkommt, so aus reiner Gnade, als ein neues Wesen. Da eine Pilgerfahrt «ins Endgültige» unbeschreiblich ist, werde ich nicht versuchen, sie zu beschreiben.

Ich werde statt dessen schildern, was ich *nach* dieser Erfahrung feststellen konnte. Vor meiner Pilgerfahrt hatte ich zu ihr keine Neigung. Stets war mir die geistliche Pilgerschaft wichtiger. Und doch gab es die Erinnerung an einen Hindu, der seinem zehnjährigen Sohn vom Kailâsh und Mansarovar erzählte, die immer wieder anklang, seit sich die Gelegenheit ergab, die letzte Gruppe Sadhus, die im Jahr 1959 von den Chinesen eine Einreiseerlaubnis erhielt, zu begleiten. Dann aber mußte er aus Gründen des «heiligen» (christlichen) Gehorsams darauf verzichten, und später aus anderen Gründen, nicht zuletzt auch deshalb, weil sich herausstellte, daß sein Herz die großen Höhen nicht aushielt. Durch eine unerklärliche Gleichzeitigkeit von Ereignissen fand er sich jetzt geradezu gedrängt, diese Pilgerfahrt zu unternehmen, die für ihn nicht nur ins Endgültige führte, sondern auch die letzte war...

Ein dreifacher transformativer Prozeß begleitete meine Pilgerfahrt. Ich bin sicher, daß diese Metamorphose, die im Mikrokosmos meiner Person stattgefunden hat, auch Auswirkungen auf den Makrokosmos haben wird.

Friede zwischen den Menschen, das meint zwischen Religionen, denn es ist unbezweifelbar, daß die Religionen eine Hauptursache menschlicher Konflikte darstellen. Meine Pilgerfahrt war eine ökumenische Geste: die Überwindung aller Ausschließlichkeit (einer jeden Überlieferung oder Religion); der Kailâsh ist nicht nur für Hindus da. Die Überwindung aller Vereinnahmungen (und aller «Erfüllungs-Theologien»); der Kailâsh ist auch für Christen da, jedoch nicht aufgrund eines höheren Rechts zur Übernahme aller anderen Überlieferungen. Das Widerstehen gegen alle Solipsismen («Wir kümmern uns um unsere Angelegenheiten und ihr euch um eure - und keiner kümmert sich um die anderen»); der Kailâsh ist für alle da.

In dieser Haltung, so wie ich es in Arunacala und Gangotri mit Svami Abhishiktananda tat, feierte ich das kosmische Kreuzesopfer im Geist der Veden, Melchisedeks und all der anderen «Kontaktlinien» zwischen Himmel und Erde, für mich symbolisiert in der Eucharistie. Drei kurze Sätze aus den Chandogya-Upanishaden, der Prolog des Johannesevangeliums und das Nagarjuna wurden in der Liturgie rezitiert, im Gedenken an Prajapati, Abel und Abraham, in Vergegenwärtigung des Handelns Jesu, des Christus, der uns daran erinnerte, daß weder auf dem Garizim, noch

in Jerusalem, noch auf dem Kailâsh ..., daß weder ausschließlich unter Juden, Hindus, Christen, Afrikanern ... der Geist und die Wahrheit wohnen.

Unter dem Himmel, dem Symbol des Göttlichen, mit einem Freund, der die Menschheit repräsentierte, und auf dem Erdboden stehend, der die ganze Schöpfung verkörpert, wurde «das eine und einzige Opfer», wie es die Rig-Veda ausdrücklich besingt, diese heilige Urhandlung (mit Brot und Wein) vollzogen.

Friede mit der Erde war die zweite ökosophische Transformation. Zu sagen: «Ich gehe dorthin, um zu sterben» hört sich furchtbar an und wäre falsch. Zu erklären, man gehe dorthin, wohin man auch gehöre, und sich nicht darum zu kümmern, daß einem dort das «requies in pace» aus dem Schoß der Mutter Erde ertönen könnte, ist eine völlig andere Sache. Ich nenne diese Transformation ökosophisch: die Teilhabe an der Weisheit der Erde, deren intelligente Blüte und Stimme die Menschheit ist. Es war keine Reise in den Abgrund. Es war eine Pilgerfahrt, ein «itinerarium» einer Gegend, zu der man auch gehört. «Kephas eleison» ist ein für unsere Zeit unverzichtbares Gebet.

Friede unter den Göttern war die dritte und auch die anspruchsvollste Veränderung. Wenn die verschiedenen Gruppen jener Spezies, die wir noch immer «homo sapiens» nennen, nicht damit aufhören, sich zu entzweien, dann kann dies gut auch daran liegen, daß es keinen Frieden im «devaloka», im Pantheon der höheren Sphären gibt. Die Götter waren nicht immer Götter des Friedens. Das Opfer dient nicht nur dazu, den Zorn der Götter auf uns zu besänftigen. Es wird auch vollzogen, um in deren Reich Frieden zu stiften.

Es ist mir bewußt, wie anspruchsvoll diese Utopie religiöser Orthopraxis ist. Wenn Eklektizismus die Gefahr ist, in der mein erster Punkt steht, und Anthropomorphismus die des zweiten, so ist eine Essentialisierung des Göttlichen der Fallstrick meines dritten Punktes. Wir befinden uns alle in einem kosmotheandrischen Abenteuer. Wie kann ich kleiner Mensch es wagen, solch buchstäblich subtile Ansprüche zu hegen? Ich entschuldige mich nicht, denn ich habe diese Pilgerfahrt nicht selbst gewählt. Auch hatte ich vor ihr keine Absicht, solches zu tun oder zu denken.

Diese Ausgabe von CONCILIUM möchte uns dazu anhalten, über das Wesen und die Bedeutung von Pilgerschaft nachzudenken. Vielleicht können diese Zeilen ein Zeugnis dafür sein, was eine Pilgerfahrt vermag - genauso wie die folgenden Verse:

Kannst du nicht zum Kailâsh gehen?
Dein innerer Pfad - traurige Tröstung!
Warst du schon am Mansarovar?
Dein Weg - erfolgloses Streben!

Führt der Weg nur ins Selbst,
weil das Selbst die Reise ist,
wie es der Buddha und der Christus sahen?

Deshalb:

Gehe nicht, als ob du gingest;
Entsage nicht, als ob du entsagtest.
Sei Pilger ohne Pilgerfahrt.
Sei Pilger im Nirgendwo:
Sei Ganz-Da!

Und doch:

Seit Jahrtausenden
hat der Kailâsh Pilger
aus vielen Religionen angezogen.
«Gott hat dich unter die Steine gestellt»
sprach ein großer Meister zur Ka'ba.
Ist das nur Aberglaube?
Kann ein Berg nicht heilig sein?
Sollte der Körper nicht heilig sein?
Ist Wahrheit nur ein Begriff?
Und Schönheit bloß Gefühl?
Ist Religion nur Dogma?
Und Glaube bloß Ideologie?
Wir hören es noch einmal:
«Steh auf, und geh' deines Weges!»

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

RAIMON PANIKKAR

begeht in diesem Jahr sein goldenes Priesterjubiläum. Nach einem Leben für seinen priesterlichen Dienst (in der Hauptsache unter Intellektuellen) und seiner akademischen Tätigkeit als Professor für Religiöse Studien (Emeritus der University of California) führt er sein kontemplatives Leben in der Zurückgezogenheit eines kleinen Dorfes am Fuß der Pyrenäen weiter, mit gelegentlichen Reisen nach Indien und in andere Teile der Welt. Zahlreiche Buchveröffentlichungen. Anschrift: Can Felo, 08511 Tavertet (Catalunya), Spanien.

Philippe Baud

Wallfahrt und Literatur

«Glücklich, wer wie Odysseus eine schöne Reise gemacht hat!» [1]

Schon immer haben sich die Menschen gern auf den Weg gemacht, um *die Welt* zu durchwandern, zu erforschen, zu entdecken, aus Notwendigkeit oder aus Vergnügen, aus Frömmigkeit auch oder aus geheimem Anreiz, auf der Suche nach Nahrung oder nach Wissen, das ja gleichsam geistig nährt. Sie «verschlingen» ganze Räume, von denen sie ihrerseits verschlungen werden; es ist für diese «Wanderer der großen Weiten» eine Weise, die Furcht in den Griff zu bekommen, eine brennende Sehnsucht zu stillen und die aus dem (inneren) Hunger aufbrechende Angst dadurch zu beschwören, daß man sich ihr noch bewußter aussetzt. Wo die einen von «Flucht» reden, Pascal vielleicht von «unterhaltsamer Zerstreuung», sprechen andere von Abenteuer (von *adventura* = was auf einen zukommen wird). Nur das Wagnis läßt einen über die Grenzen hinauswachsen und erwachsen werden. Alle Weisheit der Welt wiederholt den Refrain: «Reisen bildet die Jugend».

Um nach eigenem Belieben «in die Welt zu wandern» und das All «zu umfangen», muß sich der kleine Mann dem mütterlichen Umfangen entwinden im wehen Verlangen nach einer neuen Geburt, zu der ihn das uralte Heimweh nach einer kosmischen Mutterschaft dunkel drängt. Ein *Bedürfnis* der bisher vom Traum befriedigten Seele läßt dem Jugendlichen beim Verlassen der Kindheit keine Ruhe mehr; er sucht bald hinter, bald vor sich nach einem *Garten Eden,* nach einem Land der Verheißung. Sobald der junge Mensch sich auf der Erde als ein Fremder und Wanderer erkennt, besingt er Länder und Epochen; sie sind oft mehr fiktiv als wirklich: *mythisch* wird jede Reise im Raum und in der Zeit! Der Mensch macht sich auf den Weg. Er kehrt den Zwängen des *Establishment* wie der Bequemlichkeit feststehender Grenzen den Rücken. Er sucht jenseits der aufgezwungenen Weltsicht seinen Gral, seinen Weg zur eigenen *Heimat* - zum Land der Väter! Er weiß wie Rimbaud, der «Mann mit den Windsohlen», daß ihn «das wahre Leben anderswo» erwartet. Er ist sicherlich ein Pilger! Kein Wunder, daß in den Staaten mit sakralisierter Macht der Zugang zu den Wallfahrtsstätten verboten, den Vagabunden ein fester Wohnsitz vorgeschrieben, die Neugierigen eingekerkert, die Schriftsteller mundtot gemacht, die Dichter verwünscht, die Seher verbrannt und als Reisewege nur die Straßen ins Exil gewiesen werden. Die starke Persönlichkeit wird zum Sündenbock erklärt und muß außerhalb der Mauern sterben, damit seine Brüder ruhig schlafen können.

Der Wanderer durch ferne Welten, Forscher, Flüchtling, selten Dilettant vor Anbruch der modernen Tourismusindustrie, wird auf diesem Weg ein *Eingeweihter.* Um diesen Titel - die «Muschel» der Jakobuspilger - zu verdienen, muß er tagtäglich «von Anfang zu Anfang» sich einsetzen, Stürme bestehen, Gefahren trotzen, vielfältige Hindernisse niederwerfen, «Teufelsbrücken» überschreiten, feuerspeiende Drachen an den Boden spießen. Daraus entstehen die Reiseberichte. Es sind natürlich epische Erzählungen abenteuerlicher Wanderschaften von Helden und Göttern, dieser großen Wanderer in allen Mythologien. Reisen ist tatsächlich ein «religiöses» Tun: Es *verbindet (religare!)* die Bewohner des Himmels mit denen der Erde und auch die Menschen untereinander. Können denn die Völker sich kennenlernen, wenn sie ihre Götter gegenseitig verachten? Und um jede *Odyssee* oder Pilgerschaft rankt sich auch ein Kranz von Riten: Man befragt die Auguren, man bringt vor dem Aufbruch ein Opfer dar, man spricht Gebete gegen die bösen Wegegeister, man feiert rituell die Ankunft am Ziel. Denn es handelt sich um ein Wandern zur Begegnung mit dem anderen, dem Fremden, ja sogar mit dem «ganz Anderen» im Land furchterregender Mächte, die gewöhnlich als *«jenseitig»* gelten. Darum empfindet die Volksfrömmigkeit

das Bedürfnis, heilige «Fährleute» zu verehren. An ihrer Spitze steht der Schutzpatron des Straßenvolkes, Christophorus! Der Christ, der dem «wandernden Menschen»[2] die Haustür öffnet, weiß, wen er aufnimmt: einen «Gottesboten»: Es ist Christus selbst. Die Prüfungen der «Erkenntnis von Gut und Böse», die den Wanderer unterwegs heimsuchen, *weihen* ihn wirksam ein. Das Pilgern vollzieht sich wie beim Tannhäuser: Jedesmal, wenn er an jener Weggabelung steht, wo es nach Rom oder zum Venusberg führt, erfaßt ihn ein Schwindelgefühl; vom Sündenfall zur Läuterung, vom Rückfall zur Bekehrung führt der Weg letzten Endes zur Quelle hin. Das Leben erneuert sich hier und offenbart endlich seinen Sinn.

Auf die berauschenden Stunden der ersten Entdeckungen folgen Ermüdung und Ernüchterung. Nach so vielen Abenteuern, bei denen sich das Wunderbare und das Schicksalhafte den Rang streitig machten, kehrt Odysseus an den heimatlichen Herd zurück, «voller Erfahrung und Einsicht, um den Rest seines Lebens unter den Seinen zu verbringen». Aus der Kraft ihrer Erfahrungen können die Heroen nun «Weise» werden. Die Erinnerungen wandeln sich, schmücken sich mit lebhaften Farben, rufen Bilder wach. Die Einbildung beginnt, über die Wirklichkeit zu siegen. Es entstehen Epen, Märchen, Romane und Gedichte. Die Legende wird das «Wahre» sagen, die Fabel wird die Geschichte begründen, die Seiten eines «Tagebuchs» werden zu sakralen Reliquien, das ganze Leben zur Odyssee. So kommt unser Wunsch ins Wort, von einem mythischen Helden, einem «herumirrenden Aramäer» abzustammen, der uns bildet und uns gleicht wie unser eigenes Kind.

*

Caminando se hace el camino.[3] Im Gehen entsteht der Weg. Wer unterwegs ist, seine Straße sucht, «übers Feld» geht - *per agra = peregrinus* - erbettelt sein Brot und damit zugleich «den Sinn» seines eigenen Lebens. Er antwortet auf diese Weise auf einen Anruf, der mehr von innen als von außen kommt. Auf seinem Weg zum Ort des Wiederfindens spricht er in seinem Herzen bereits: «Hier bin ich!». Jede Etappe nimmt die künftige Begegnung vorweg. Um auf sich selbst zuzugehen[4], nimmt er den einen und anderen Bruch mit dem Vertrauten in Kauf, nimmt er «Distanz», nimmt er (sich) «Zeit». Er unternimmt keineswegs eine «Flucht in die Ablenkung»; er weiß dunkel, daß sein Pilgern auf den lockenden Anspruch der Ursprünge antwortet - *Nächstes Jahr in Jerusalem!* - und daß alles Leben Pilgern ist. Eine tiefliegende Sehnsucht lenkt seine Schritte in ein «heiliges Land», von wo jedes Leid verbannt sein wird: Garten der Hesperiden oder Montsalvatsch (Gralsburg). Auf diesem Weg kann Mangel bereichern, Ermüdung Kräfte schenken, sobald der Pilger die Möglichkeit bejaht, nie wieder zurückzukommen, zumindest nicht mehr als *derselbe.*

Ein ähnlicher Anruf trieb auf dramatische Weise Kinder auf den Weg in den wahnsinnigen Kreuzzug vom Jahre 1212, wie heute die blasierten jungen Leute des postindustriellen Westens zum Flug nach Katmandu auf der Suche nach ihren entschwundenen Göttern. Als Marco Polo 1298 sein *Buch der Wunder der Welt* veröffentlichte, weckte das in den Herzen - und blies wie Wind in die Segel - den stürmischen Drang nach Entdeckung und Mission, mit anderen Worten nach «Eroberungsfahrten». Im Industriezeitalter zieht Jules Verne in seiner Begeisterung für die messianischen Aussichten, die der technische Fortschritt zu öffnen scheint, den Leser mit sich ins «Zentrum der Erde», zur «Reise um den Mond» und «zwanzigtausend Meilen unter (das) Meer»[5]. Ein gutes halbes Jahrhundert später lädt Céline den Leser zu seiner *Reise an das Ende der Nacht* (1932) ein; es ist ein bitteres Epos erbärmlicher und burlesker, so verzweifelt menschlicher Personen. In einer dem Haß und dem Krieg ergebenen Welt ist *Die menschliche Komödie*[6] zu einer Tragödie geworden. Nach den Zügen ohne Rückkehr in Richtung Auschwitz und nach der Bombe über Hiroshima erhebt sich eine neue Generation von Pilgern als Antwort auf die «wilde Lebenslust»[7]; sie organisiert «Friedensmärsche», während sich die Masse der Städter weiterhin von den saisonbedingten Migrationen forttragen läßt, sich um einen kleinen Fleck Strand oder Schnee streitet wie jene Armen im alten Ägypten, die zu mittellos waren, um sich ein

Grab oder einen Sarkophag zu beschaffen und also suchten, sich zur letzten Reise in Tuchstreifen einwickeln zu lassen, die sie sich aus den Segeln der Nilboote herausschnitten.

Der Weg zum Land der Toten hat sicher die Lebenden zu ihren ersten Reiseberichten inspiriert. Die Irrfahrten der Stammeshäuptlinge konnten bei ihrer Rückkehr ins Land der Ahnen nicht plötzlich unterbrochen sein; der Weg mußte noch weitergehen mit Kämpfen, mit Sieg über die Ängste und Prüfungen derer, die so verwegen waren, sie zu überleben. Die Lebenden ihrerseits mußten in der Nachfolge ihrer Helden oder Götter die Spuren ihrer eigenen Schritte erkennen können. Zwischen diesen beiden miteinander verbundenen und doch voneinander getrennten Welten steht der Barde - Orpheus! - als «Fährmann». Der Mann des Gesangs und des Wortes öffnet den Weg: Aber wenn er in das «anderswo» vorgedrungen ist, kann er auf diesem Weg nicht mehr anhalten und auch nicht mehr zurückschauen.

*

Aus der Wallfahrt entsteht der früher oder später auch schriftlich abgefaßte Bericht, der, wenn er gelesen wird, Pilgern den Weg zu neuer Wallfahrt öffnet. Es besteht eine eigentliche *Wallfahrtsliteratur* in Form von *Führern* für die Pilger mit Karten und praktischen Hinweisen, ähnlich dem modernen Touristen-Reiseführer; auch entfaltet solche Literatur in Form von *Memoiren* ein Zeugnis, eine Sammlung der besten Erinnerungen. Als sich Helena, die Mutter Kaiser Konstantins, im September 326 nach Palästina begab, machte sie, ohne es zu wissen, den Anfang einer Art zu reisen, die sich außergewöhnlich stark entwickeln sollte: die «Wallfahrten ins Heilige Land», ganz in den Spuren einer jüdischen Tradition: des «Aufstiegs nach Jerusalem». Knapp sieben Jahre später verfaßt ein anonymer Autor, aufgrund seiner Herkunft als «Pilger von Bordeaux»[8] bekannt, das erste Reisetagebuch. Dieses *«Itinerarium a Burdigala Jerusalem usque»* ist eine kurzgefaßte Wegbeschreibung von Aquitanien nach Palästina. Alle Entfernungen sind in gallischen und römischen Meilen genauestens angegeben, zusammen mit zahlreichen nützlichen Hinweisen; man hat den Eindruck, der Reisende habe in den zwei Jahren so viele Kilometer zu dem einen Zweck zurückgelegt, um nachprüfen zu können, ob die heiligen Stätten dem Bild entsprechen, das man sich macht, wenn man die Bibel liest. Nichts von dem, was ihm gezeigt wird, nimmt ihn wunder: weder «die vom Patriarchen Jakob gepflanzten Bäume» in der Nähe des Brunnens von Sichem, noch «die Palme, deren Zweige die Kinder abschlugen, um sie Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem unter die Füße zu breiten». Und doch hatte schon der heilige Hieronymus dem heiligen Paulinus von Nola, auch er aus Bordeaux, im Jahre 325 von Betlehem aus geschrieben: «Denke nicht, es würde Deinem Glauben etwas mangeln, weil Du Jerusalem noch nicht gesehen hast!»[9]. Er selbst hatte die gebildeten Salons von Rom gegen die Einsamkeit von Palästina getauscht und rühmte keine andere Wallfahrt ins «Heilige Land» als jene, die zur Begegnung mit dem lebendigen Christus im eigenen Herzen führt.

Hier muß auch ein anderes wertvolles Dokument erwähnt werden, nämlich das *«Reisetagebuch»* aus dem ausgehenden 4. Jahrhundert von einer «gottgeweihten Frau» mit Namen Aetheria; sie ritt von Galizien aus über Ägypten und die Wüste Sinai bis nach Jerusalem. Das Tagebuch ist eine unerschöpfliche Informationsquelle über die Heiligtümer, die sie besuchte, und ganz besonders über das liturgische Leben, den Kalender und die Riten, die in der heiligen Stadt in Brauch waren. Wer sich für die Geschichte der Kirche interessiert, tut gut daran, solche Wallfahrtschroniken zu lesen!

*

Jerusalem sehen! Das war der Wunsch zahlloser Christen, sobald vom 4. Jh. an die Wege sicherer wurden. Freilich hatten die Pilger von damals, ganz ähnlich wie die eiligen Touristen von heute, größeren Spaß an den stereotypen Anekdoten eines Führers als an einer genauen Information. Um sie nicht zu enttäuschen, mußte man ihnen unbedingt die berühmten Stätten zeigen: Nicht nur jene, von denen die Evangelien sprechen, sondern auch jene ande-

ren, die das fromme Volk «sehen» und «berühren» wollte, etwa das Wirtshaus in Kana, das Wohnhaus des Lazarus, ja sogar das Haus der Veronika und die Schule, in die einst Maria gegangen war. Alle diese Stätten, wohin die Pilger eilten, um ein Grab zu verehren, eine Erinnerung gleichsam mit Händen zu greifen, hatten ihre Berichte; sie wurden später schriftlich niedergelegt. So entstanden die *«legenda»*, d.h. «das, was man lesen muß», die «Legenden» also, Erzählungen, die mit heiligen Personen zu tun hatten und an ihrem Festtag bei der Matutin zu lesen waren.

Diese Literatur entfaltete sich ganz besonders an den Pilgerstätten zur Erweckung und Vertiefung der Andacht der Gläubigen; sie bot in reicher Fülle Zeugnisse von Heilungen und Berichte von Wundern; sie wies den Gläubigen Beispiele des Lebens und des Glaubens und umrankte zu diesem Zweck unbekümmert alles mit dem nötigen verschönernden Beiwerk. Um das Jahr 1265 vereinte ein Dominikaner aus Genua mit Namen Jacobus a Voragine diese Fabeln zu einer Anthologie mit dem Titel *«Legenda Sanctorum»*. Aus dem Werk wurde im 15. Jh. die *«Legenda aurea» («Goldene Legende»);* sie erlebte eine gewaltige Verbreitung und inspirierte eine reiche ikonographische Produktion; das Werk profitierte als eines der ersten Bücher von der Erfindung der Druckerkunst. Weil das Wunderbare erbauen soll, geht es über die Wirklichkeit hinaus; es ist verbunden mit frommen Ergüssen und einer Inbrunst, die bald in den Heldengesängen und Ritterromanen auftauchen. Es kommt der Tag, da Cervantes die «schlechte Lektüre» verspottet: er zeichnet die ins Äußerste verzerrte Legendengestalt, den lächerlichen Heiligen mit seiner Kriegerkleidung, den Kreuzfahrer der Dummheit, diesen Don Quichote, den närrischen Ritter, närrischer als die «Narren in Christus», seine Zeitgenossen.

*

Von 634 an fielen die Araber unter geschickter Ausnützung des Zusammenbruchs der byzantinischen Macht und in der Kraft ihrer gerade vollzogenen Bekehrung zum Islam in Palästina und Syrien ein. Unter der Regierung der Kalifen der Omaijaden-Dynastie von Damaskus, dann der Abbassiden von Bagdad erlebte das Heilige Land eine vierhundertjährige relative Friedenszeit. Im 10. Jh. begann dann die Eroberung des Landes durch die ägyptischen Fatimiden, und 1076 wurde Jerusalem von den aus der Türkei heranrückenden gefürchteten Seldschuken erstürmt. Für die abendländischen Christen war der Weg nach Jerusalem zu gefahrvoll geworden. So verwundert es nicht, daß sich gerade zu dieser Zeit durch die «Auffindung eines heiligen Leibes» neue «Wege des Glaubens» auftaten, nämlich durch die wunderbare Entdeckung des Grabes eines seit langem verehrten Heiligen, der die Pilger «bis an die Grenzen der Erde» zu locken vermochte. Zu dieser Zeit «er-findet» man am *Cabo Finisterre - finis terrae* - das Grab des Apostels Jakobus! Heiligenlegenden blühen auf, um den Mangel an Echtheit zu ersetzen. Man braucht hier das Ausmaß des Phänomens dieser Wallfahrt nach Compostela nicht noch eigens betonen; es herrscht im ganzen Mittelalter und weit darüber hinaus, sowohl kulturell und sozial als auch spirituell und kirchlich. Die Wege des heiligen Jakobus durchziehen ganz Europa, besonders aber Frankreich und Spanien - *el camino francés*; sie werden vom 9. Jh. an zu Hauptverkehrsadern für den Austausch der Gedanken und des künstlerischen Schaffens, wovon religiöse Architektur, Malerei und Musik ausgiebig profitieren. Diese Wallfahrten werden auch eine Quelle literarischer Werke und führen schließlich zur Redaktion von Reiseführern oder Wallfahrtsbüchern. Um sich von deren Bedeutung und Interesse zu überzeugen, braucht man nur den Themenreichtum betrachten, der in jenen Büchern behandelt wird, aus denen sich der *Liber Sancti Jacobi*[10] zusammensetzt: Band 1: «Anthologie liturgischer Texte», also eine Sammlung von Predigten, Meßgebeten und Hymnen; Band 2: «Buch der Wunder»; Band 3: «Buch der Translation», ein ausführlicher Bericht über die Evangelisierung Spaniens durch den heiligen Jakobus, gefolgt vom Martyrium des Apostels und seiner Legende; Band 4: «Geschichte von Karl dem Großen und Roland»; Band 5: «Sankt-Jakob-von-Compostela-Pilgerführer», eine Summe praktischer Ratschläge für den Pil-

ger mit Angaben der Orte, wo man anhalten, der Reliquien, die man verehren, der Heiligtümer, die man besuchen sollte, bevor man zur Kathedrale von Compostela kommt. Der letzte Band bietet schon für sich allein über das hagiograhische Interesse hinaus wertvolle Angaben in den Bereichen Ortskunde, Bevölkerungsgeographie, Geschichte und Philologie.

Als Urban II. den ersten Kreuzzug (1096–1099) predigte, öffnete er damit erneut den Weg ins Heilige Land. Ein wahnsinniges Unternehmen, diese Kreuzzüge, trotz der zunächst durchaus uneigennützigen Absicht; die Unternehmen verdarben rasch zu Eroberungsfeldzügen. Immerhin inspirierten sie aus ihrer Neigung zu Heldenerzählungen heraus auch eine Fülle von literarischen Werken, die den Glauben und die Tapferkeit in den Kämpfen gegen «die Ungläubigen» rühmen. In ihren Heldenepen *(chansons de geste* - von lateinisch: *gesta* = Taten) feierten die Minnesänger die militärischen Großtaten der karolingischen Helden, als handele es sich um Heldentaten führender Kreuzfahrer. So entstanden neue Epen wie das Rolandslied, wo der Ritt einer Nachhut Karls des Großen zu einer Kreuzfahrt auswächst und der Hinterhalt einer Truppe baskischer Bergler zum gigantischen Angriff von 400.000 sarazenischen Reitern wird.

Joseph Bédier, ein hervorragender Kenner des Mittelalters, erneuerte um 1910 die literarischen Theorien über die Entstehung des französischen Epos; er verwies auf den engen Zusammenhang zwischen den verschiedenen, in den Heldengesängen erwähnten Ortschaften und den Etappen der großen Wallfahrten. Seine berühmte These läßt sich gut in den Spruch fassen: «Am Anfang war die Straße». Nach Bédier machten es sich die Mönche und Kleriker in den Abteien und Heiligtümern, in denen die Pilger sich von der Mühsal des Weges erholten und die Sarkophage, Inschriften und Gräber bewunderten, zur Aufgabe, «die Steine sprechen» zu lassen; sie wollten auf diese Weise die Neugier der Pilger befriedigen und sie auch unterhalten. So soll sich der «epische Stoff» gebildet und geweitet haben; bald wurde er von den Bänkelsängern an die Straßen der Wallfahrer kolportiert, bis dann schließlich ein Dichter oder ein begabter Erzähler dem ausgewachsenen Epos seine endgültige schriftliche Form verlieh. Wenn die Orte und Gegenstände für die Erzählung nichts hergaben, konnte im Notfall eine neue «Reliquie erfunden» werden, um dem Text mehr Gewicht zu verleihen. So wurde dem Pilger auf dem Weg nach Spanien in Blaye an der Gironde das Grab Rolands und dessen *«olifant»* in Saint-Seurin zu Bordeaux gezeigt.

So bestechend diese These Bédiers auch sein mag, sie wurde deswegen nicht weniger bestritten. Nach Ansicht einiger Fachleute wären die Gedichte nicht aus den Ortslegenden entstanden; im Gegenteil, diese Legenden hätten ihrerseits ihre Quelle in den Werken der Gelehrten. Wie es nun mit der rein literarischen Frage nach dem Ursprung der *«chansons de geste»* auch stehen mag, niemand leugnet die wichtige Rolle der Wallfahrten im Entstehen und Verbreiten der mittelalterlichen Literatur. Ebenso entscheidend war der Einfluß der Kreuzzüge auf diese Literatur.

Wie diese Kreuzzüge die heimatlichen Küchen mit neuen Gewürzen bereicherten, so würzten sie auch die französische Literatur mit zwei außerordentlich fruchtbaren Neuheiten: mit der *Geschichtschronik* und dem *Exotismus.* Man war im Abendland begierig auf authentische, von Augenzeugen verfaßte Berichte großer orientalischer Abenteuer. Das bewog die «alten Kämpfer» zur Niederschrift ihrer *Memoiren.* Die Geschichtsschreibung hörte auf, Werk von Gelehrten oder romanhafte Darstellung der Ereignisse zu sein; sie entdeckte jetzt ihre endgültige Sprache: die flüssige und klare «französische Prosa». Wenn die Leser einer sich als Zentrum der Welt betrachtenden abendländischen Christenheit die großen Chronisten der Kreuzzüge lasen – einen Geoffroi de Villehardouin (1150–1213), einen Robert de Clary (1170–1216) oder einen Jean de Joinville (1224–1317), den Vertrauten des heiligen Ludwig –, dann ging ihnen die Existenz anderer Horizonte, anderer Zivilisationen, anderer Gläubiger auf.

*

Auch die arabische Literatur entwickelte in dieser Zeit eine besondere literarische Gat-

tung. Sie war aus den Berichten der Mekka-Pilger entstanden. Gemeint ist damit die *rihla*, ein Reisetagebuch oder Reisebericht. Sie umfaßt Angaben und Beschreibungen der Pilgerwege mit einer Menge politischer, sozialer und wirtschaftlicher Beobachtungen, wie sie längs der Pilgerstraßen gemacht werden konnten, und ist daher ein wertvolles geographisches und geschichtliches Dokument. Zwar legen ihre Verfasser besonders großes Gewicht auf die Beschreibung der heiligen Stätten - Mekka und Medina; sie versuchen aber auch, das Gefühl der Fremde wiederzugeben, das den Besucher der großen Metropolen des Islam erfaßt. Ibn Jubayr (1145-1217) verlieh der Gattung der *rihla* den letzten Schliff und wurde in dieser Literatur zum unerreichten Meister; er verband eine reiche religiöse Dokumentation mit einer malerischen Sicht der durchwanderten Weltgegend. Zu nennen wäre auch der bedeutende Schriftsteller Ibn Battûta (1304-1377); für ihn war die Wallfahrt zweifellos nur ein Vorwand, um zur Entdeckung der Welt aufzubrechen. Fünfundzwanzig Jahre lang wanderte er auf den Straßen Spaniens, Nordafrikas, Kleinasiens, Indiens, Rußlands und Chinas - ein unermüdlicher Weltenbummler; er hatte so viele ungewöhnliche Dinge gesehen, so zahlreiche berühmte Persönlichkeiten getroffen, daß er Mühe hatte, die Fülle seiner Erinnerungen in Worte zu fassen. Die Jahre waren vergangen und die Schwierigkeiten des Weges vergessen, als er endlich daranging, seinem Sekretär die *rihla* seiner Reisen zu diktieren; wie im Wachtraum erzählte er seine weite Weltentour und ließ die Bilder seiner Vorstellungskraft Wirklichkeit werden.

*

Doch in welchem Land der Welt finden sich auf den Wegen größere Pilgerscharen als in Indien? Sie wandern heute auf Teerstraßen wie ehemals auf Sandpisten, auf Wegen, die anscheinend nur dazu dienen, die Tempel untereinander zu verbinden. In Gruppen oder einzeln ziehen sie singend dahin; denn wenn sie singen, bleiben sie auch inmitten der Menge mit Gott allein.

Indien wurde durch seine großen Pilger erzogen. Jede heilige Stätte zählt zahlreiche Klöster, in denen die ursprünglichen geistlichen Lehren erarbeitet und weitergegeben wurden; die ununterbrochen heranströmenden Besucher verbreiteten sie auf dem ganzen Kontinent. Daher der tiefe innere Zusammenhalt eines von dreihundert Millionen Indern gelebten Hinduismus, und dies trotz der üppig ins Kraut schießenden örtlichen Abwandlungen. Um ihre Lehre weiterzugeben, erfanden die «Meister des geistlichen Lebens» (nur die gepilgert waren, durften nach der Würde eines *Guru* streben!) eine besondere poetische Form: das *Abhanga* oder «bruchlose Lied»; es soll das Denken des Pilgers mit dem langsamen Rhythmus seines Ganges harmonisieren. Kurz gesagt, das Gedicht läßt sich endlos verlängern, um das Gedächtnis nicht zu ermüden, und dies nach freiem Ermessen des Sängers, kraft eines Refrains; ein gleiches Thema und eine gleiche Sprache sichern die Einheit. Der Meister dieser literarischen Form war Toukârâm (1598-1650). Seine Jünger, die man «Pilger» nannte, trugen die mystischen Gesänge von Geschlecht zu Geschlecht weiter. Es sind Lieder, ähnlich jenen Gebeten, wie sie die jüdischen Scharen bei ihrem Aufstieg nach Jerusalem sangen; sie bilden ein Buch von *Psalmen:* «Herr, laß mich ein kleiner oder großer Stein oder auch einfach Staub sein auf dem Weg nach Pandharpur, damit mich die Füße der Heiligen treten!» [11]

*

So ist in den verschiedensten religiösen Traditionen die Gestalt des Pilgers gleichsam zum Emblem des geistlichen Weges geworden. Literarische Beispiele liegen reichlich vor. Angelus Silesius (1624-1677) zum Beispiel verkündet in Treue zur Negativen Theologie und als Erbe Eckharts und Taulers unter dem barocken deutschen Himmel den innerlichen Menschen - den *cherubinischen Wandersmann* - als einen Herumirrenden, der Gott immer jenseits alles dessen suchen muß, was sein eigener Geist von Gott zu erfassen vermag. Die orthodoxe Spiritualität besitzt in den *Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers* (1856/1861) (dt. hg. von E. Jungclaussen, Freiburg i.Br. 1974) eine wundervolle, praktische

und jedermann zugängliche Einführung in das Jesusgebet und damit in den Hesychasmus. So auch die Schrift *Le pèlerinage aux sources* (1943) eines Lanza del Vasto, der darin den Weg zu einer den versklavenden Zwängen und Gewalttätigkeiten der modernen Welt abgerungenen spirituellen Entdeckung darlegt. Paulo Coelho übernahm in *L'Alchimiste* (1988) auf sehr konventionelle Weise das Schema von der «innerlichen Pilgerschaft» in einer erbaulichen, von «New Age» inspirierten Erzählung; das Buch wurde zu einem Bestseller. Schon früher übertrug Selma Lagerlöf in ihrem Werk *Die wunderbare Reise des kleinen Nils Holgersson mit den Wildgänsen* das Thema der Initiationsreise in die skandinavische Fabel: Das kapriziöse Kind wird durch seine Teilnahme an der Migration der Wildgänse ein Mann.

Aber das für immer gültigste, das vollendetste Beispiel aller Pilgerschaften in der fiktionalen und theologischen Literatur bleibt sicher jene, die Dante (1265–1321) in seiner *Commedia* entworfen hat; die Nachwelt hat ihr das Beiwort *divina* hinzugefügt. Es ist die Odyssee des «mitten auf dem Weg des Lebens» im dunklen Wald der Sünde verlorenen Dichters, aus der Gefahr errettet durch die Mittlerschaft der Beatrice. Seine zum Heil in der anderen Welt führende Pilgerschaft wird zuerst von Vergil angeführt (Hölle und Läuterungsberg), dann von Beatrice selbst (Paradies). Der Verlauf des Gedichts – 14.229 Verse – folgt der Ligatur seines persönlichen Schicksals, zu beispielhafter Gestalt christlicher Berufung verklärt. Dante integriert in sein eigenes Lebensschicksal den bisher von der ganzen «Menschheitsfamilie» durchlaufenen Weg und entziffert so die Weltgeschichte als die einer stufenweise im unveränderlichen göttlichen Wollen entdeckten Freiheit. Das Ziel der Pilgerschaft, anfanghaft im aufblühenden Gefühl der Liebe gesucht, kann nur in Gott liegen: in jener «Liebe, die die Sonne und alle Sterne bewegt».

*

Wenn die «großen Romantiker» ihre *Pilgerjahre*[12] erzählen, wollen sie ihren Lebensüberdruß beschreiben, weniger ein Verlangen nach Entdeckung oder Begegnung. Ihre geistliche Suche bleibt unbestimmt und subjektiv. Ihre heiligen Stätten sind Grotten oder Kaskaden, antike oder mittelalterliche Ruinen, schroffe Gipfel oder nächtliche Ufer. Ihre Naturfrömmigkeit – ein Pietismus außerhalb jeder Offenbarung, die nicht rein innerlich und personal geschieht – hält Ausschau nach einem paradiesischen Zeitalter; sie ist Feier einer Urzeit, einer privilegierten oder grundlegenden Epoche, die sich als «Goldenes Zeitalter» von der wildbewegten Geschichte abhebt. Diese «Pilger der Romantik» schiffen sich ein zur Fahrt in das unsterbliche Griechenland oder in das sonnige Italien. Sie fahren hinauf zu den Quellen des Nil oder wagen einen Sprung zu den «guten Wilden» Amerikas und anderswo. Sie reisen im Traum wie in der Wirklichkeit; neue Horizonte steigern die Vorstellungskraft und liefern der Schriftstellerei vielversprechende Themen. Der ausgewogene Goethe überquert die Alpen, um – freilich nur vorübergehend – seiner Umwelt, seinen Ämtern und seinem Ruf zu entrinnen und endlich, mit 37 Jahren, schlichte Lebensfreude zu entdecken. Ein Byron, ein Shelley, ein Nerval dagegen und viele andere, die wie sie nach Freiheit dürsten, von Ehrgeiz angestachelt oder von dumpfer Bangigkeit gequält, machen sich auf den Weg, um ihre «Exilsangst» zu bannen. Diese unruhigen Generationen fliehen in größere Weiten und mehr Sonne und versuchen so, sich besser zu verstehen, sich selbst zu entdecken. Zahllose Reisenotizen, Tagebücher, dramatische Werke, Elegien und Gedichte geben davon Zeugnis. Sie zeugen zugleich von der uralten Heimatlosigkeit des Menschen in dieser Welt.

Der Aufenthalt eines Chateaubriand im Heiligen Land (vom 4. bis zum 12. Oktober 1806, wovon der Besichtigung Jerusalems nur ein einziger Tag gewidmet war) geschah in größerer Eile und weit weniger überlegt, als der Schriftsteller uns glauben machen will. Sein Interesse für die «maurischen Antiquitäten» entsprang genau besehen der Sehnsucht nach einer Dame, die in Granada auf ihn wartete. Doch «da ich nun einmal bis hierher gekommen bin», schreibt er aus Konstantinopel, «muß ich auch noch Jerusalem sehen!» Der Umweg über Palästina kann sich für den Verfasser des *Génie du Christianisme* als nütz-

lich erweisen. Was seine Beschreibungen des Landes betrifft, so begnügt er sich damit, die Werke der Reisenden früherer Zeiten auszuplündern, ohne freilich von diesem «Diebstahl» auch nur ein Wort zu flüstern.

*

Ist ein Schriftsteller oder Bücherfreund nicht Pilger von Geburt? Während seine Augen über die Schriftzüge dahinwandern, weitet sich sein Geist einer «anderen Welt», einer «anderen Zeit», einem Land des Imaginären und der Kindheit. Er ist mit unsichtbaren Lesern verbunden und von einem geheimnisvollen Gefühl der Freundschaft mit ihnen erfaßt; und doch reist er allein mit «seinem» Buch in der menschlichen Gesellschaft, sucht sich seine Wege, hält an, wo es ihm gefällt, mit sich selbst konfrontiert in der Frage nach dem «Sinn». Im Strom des Schreibens oder Lesens erregt sich sein Gefühl, empfängt er Lehren, nimmt er an Schicksalen teil, überschreitet er Grenzen, horcht auf die großen Fragen der Menschheit. Ein anspruchsvolles Unternehmen! Es erfordert Einsamkeit, Ausdauer und Stille. Der Pilger löst sich paradoxerweise von der Welt, die er durchwandert, und bereitet sich auf jene «Begegnung» vor, auf die der große Romancier und Wanderer Valéry Larbaud verweist. Einer seiner Romangestalten legt er folgende Worte von echt augustinischem Klang in den Mund:

«Ich stelle keine Fragen mehr. Ich weiß nichts. Ich bin voller Unwissenheit. Aber ich bin ruhig. Denn eines weiß ich: Ich liebe! Wie lange habe ich gebraucht, um es zu wissen, um den Grund des Unbehagens zu verstehen, das ich überall mit mir herumtrug. Wie dumm! Seit langem liebte ich nur ihn: Er verbarg sich hinter all meinem Lieben, er berührte mich sachte am Arm inmitten meiner Freuden, er wartete hinter den Scheiben des Zimmers, und auch in den Betten der Frauen dachte ich an ihn. Ach, du weißt, von wem ich rede, ich brauche den heiligsten und so geschändeten Namen nicht zu nennen ...» [13]

[1] Joachim du Bellay (1522–1560), Les Regrets XXXI.

[2] «L'homme en marche» – Titel einer Kleinschrift von Christian Bobin über Jesus (Cognac 1995).

[3] «Im Gehen kommt der Weg zustande», ein beliebter Gedanke bei Antonio Machado (1875–1939).

[4] *Pour aller vers soi-même* – so übersetzt Marie Balmary sehr schön und treffend den Sinn des Rufes Gottes an Abraham, Gen 12,1. Vgl. Le sacrifice interdit (Paris 1986) 123–126.

[5] Jules Verne, Voyage au centre de la Terre (1864), deutsch: Die Reise zum Mittelpunkt der Erde; De la Terre à la Lune (1865), deutsch: Die Reise von der Erde zum Mond (Hamburg 1994); Vingt Mille Lieues sous les mers (1869), deutsch: 20 000 Meilen unter den Meeren (Würzburg 1994); Autour de la Lune (1871); deutsch: Reise um den Mond (Zürich 1994); L'Ile à hélice (1895); deutsch: Die Insel der Milliardäre (Zürich 1994).

[6] Balzac hat sein gesamtes Romanwerk mit *«La Comédie humaine»* betitelt.

[7] Titel eines Kult-Films von 1955; hier verkörpert der amerikanische Schauspieler James Dean den Mythos einer beunruhigten und rebellischen Jugend.

[8] Itinera Hierosolymitanae, CSEL XXXIX (Vienne 1898) 3-33.

[9] Epistolae 58,2.

[10] Das Buch wurde um 1139 verfaßt, aber erst 1882 vollständig veröffentlicht.

[11] Toukârâm, Psaumes du pèlerin, LXXXIX (Paris 1956) 151.

[12] *«Années de pèlerinage»*, Titel eines Zyklus für Piano (Ausgabe 1855) von Franz Liszt, inspiriert durch seine Reisen in der Schweiz und in Italien.

[13] V. Larbaud/A.O. Barnabooth: Journal intime, in: Oeuvres (Paris 1958) 272.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

PHILIPPE BAUD

1942 in Vevey (Schweiz) geboren; Theologiestudium im Priesterseminar Fribourg. Maîtrise en théologie am Institut Catholique in Paris; Weltpriester; sechzehn Jahre lang Pastoraldienst in einer großen Genfer Pfarrei. Starker Einfluß auf das liturgische Leben daselbst; seit 1984 mit der katholischen Studentenseelsorge an der Universität und dem Polytechnikum von Lausanne betraut; gründet 1985 das *Centre catholique d'études de Lausanne*, wo er so verschiedene Persönlichkeiten wie Hans Küng und Kardinal J. Ratzinger, den Schriftsteller Ismail Kadaré und General Morillon empfängt. Veröffentlichungen: Première épître aux techniciens (zusammen mit Jacques Neirynck) (Lausanne 1989); Nicolas de Flue. Un silence qui fonde la Suisse (Paris 1993); Prier avec l'Ancien Testament, in: Reihe Foi vivante – Etudiants Nr. 335 (Paris 1994); Prier avec le Nouveau Testament, aaO. 344 (Paris 1994); Le chemin de croix. Les origines d'une dévotion populaire (Paris 1995). Anschrift Aumônerie Universitaire Catholique, 31, Bd. de Grancy, CH-1006 Lausanne, Schweiz.

José Oscar Beozzo

Der arme Migrant

Auf der Wanderschaft zu einer menschlicheren Existenz

I. Nomaden im neuen Jahrtausend

Die Mobilität der Menschen ist zum Markenzeichen unserer Zeit geworden. Im Jahre 1995 transportierten allein die Fluggesellschaften etwa 1,2 Milliarden Menschen, das ist mehr als ein Fünftel der Weltbevölkerung. Autos, Busse, Züge und Schiffe brachten eine noch größere Anzahl von Personen von einem Land in ein anderes, von einer Region in eine andere. Gut die Hälfte der Weltbevölkerung war damit von Ortsveränderungen betroffen, über mehr oder weniger große Entfernungen hinweg. In der Gestalt des Tourismus, heute in vielen Ländern die Hauptindustrie und -einnahmequelle, wird diese intensive Bevölkerungsbewegung erwünscht und gefördert. Allein Frankreich beherbergt im Jahr mehr als sechzig Millionen ausländischer Touristen, während die Schweiz einen Touristenstrom aufnimmt, der zweimal so groß ist wie die ansässige Bevölkerung.

Flüchtlinge

Es gibt jedoch auch andere, weniger heitere und glückliche Ortsveränderungen, die sich die Leute, die sie erleben, nicht gewünscht haben, als Ergebnis von Kriegen, ethnischen Säuberungen, Natur- und Wirtschaftskatastrophen, die die Zahl von Asylsuchenden und Flüchtlingen anwachsen lassen. Die Anzahl der Flüchtlinge verdoppelte sich in den vergangenen zehn Jahren und stieg auf 18,2 Millionen; ein Drittel davon betrifft Afrika, wo vor allem die Tragödien von Burundi, Ruanda, Liberia, Somalia und die Tragödien, über die man weniger spricht, nämlich Mozambique und Angola, zu nennen sind, die seit mehr als drei Jahrzehnten zuerst in Unabhängigkeitskriege und anschließend in Bürgerkriege verstrickt sind. In Asien stehen die Flüchtlinge aus Afghanistan an erster Stelle, im Nahen Osten die Palästinenser, die Kurden und die Opfer des Krieges am Persischen Golf, in Europa die Flüchtlinge des Krieges in Ex-Jugoslawien und der Konflikte in der ehemaligen UdSSR (Armenien/Aserbeidschan;Rußland/Tschetschenien) und in Lateinamerika die Flüchtlinge der Kriege in Mittelamerika, vor allem in Guatemala, wo man bis heute noch keinen Friedensvertrag zustande gebracht hat. Zu diesen Flüchtlingen kommen 25 Millionen Personen, die innerhalb von Ländern im Kriegszustand unterwegs sind[1].

Wirtschaftsflüchtlinge und Flüchtlinge ohne Ausweispapiere

Und dann gibt es noch die armen Migranten im Überlebenskampf, die in Ländern mit einer florierenden Wirtschaft verzweifelt einen Platz an der Sonne suchen und dadurch die Masse der unqualifizierten Arbeitskräfte anwachsen lassen, die den Schwarzarbeitsmarkt beleben. Sie bilden das Heer von Mexikanern, Haitianern, aus der Dominikanischen Republik stammender und vieler anderer Lateinamerikaner und Karibikbewohner «ohne Papiere» in den Vereinigten Staaten; in Westeuropa bilden sie die Masse der sogenannten «Wirtschaftsflüchtlinge» oder «illegalen Einwanderer» aus Osteuropa und Afrika. In einem Klima, das von einer zunehmend fremdenfeindlichen öffentlichen Meinung bestimmt ist, werden die Ausländer immer mehr

diskriminiert, gejagt, verhaftet und in summarischen Gerichtsverfahren ohne Recht auf Berufung ausgewiesen. Das 1994 in Kalifornien approbierte Dekret 187 schloß etwa 1,7 Millionen Arbeiter ohne Papiere mitsamt ihren Frauen und Kindern vom öffentlichen Erziehungs- und Gesundheitswesen aus. In der 1994 in Kairo abgehaltenen Konferenz der UNO über Bevölkerung und Entwicklung konzentrierte sich die Presse auf die Diskussion über Abtreibung, Zugang zu den Mitteln der Empfängnisverhütung und Durchsetzung der Rechte im Zusammenhang mit der Fortpflanzung; sie vernachlässigte dagegen sehr stark die lebhaften Debatten über die Probleme von Entwicklung, Recht auf Einwanderung und Schutz für Migranten und Flüchtlinge, die für die weniger entwickelten Länder und die davon betroffenen Menschen lebenswichtig sind. Sogar im Falle legaler Einwanderer war es in einer so wesentlichen Frage wie der der Familie nicht möglich, den reichen Ländern mehr zu entlocken als die Erklärung, daß «die Familienzusammenführung einen wichtigen Faktor bei der internationalen Immigration darstellt». Hinzugefügt wurde die schäbige Empfehlung, man möge das Recht auf Zusammenführung der Mitglieder einer Familie sicherstellen, ohne daß dies von den Staaten als Verpflichtung anerkannt wurde[2].

Dieselbe Welt, die auf den freien Verkehr von Kapital, Waren und Touristen zusteuert, verschließt sich den Flüchtlingen und armen Einwanderern in brutaler Weise mit Gesetzen, die immer restriktiver werden, wenn sie nicht gar von Fremdenhaß und kaum verhohlenem Rassismus vergiftet sind. Das Institut des «humanitären Asyls» mit seinen biblischen Wurzeln in den «Asylstädten» (Dtn 19,1-13) befindet sich in der Krise, da es durch gesetzliche Regelungen ersetzt wird, die seine Anwendung drastisch einschränken und sich in der Praxis in Gesetze verwandeln, die nicht mehr das Asyl, sondern die summarische Verbannung der Flüchtlinge zum Inhalt haben.

Das Bild, das sich uns heute bietet, können wir in der Aussage zusammenfassen, daß in den armen Ländern der Druck zur Auswanderung als Weg, um Bürgerkriegen, ethnischen oder religiösen Säuberungen, Folter, Gewalt und politischem Mord, Arbeitslosigkeit und Mittellosigkeit, die das wirtschaftliche Überleben gefährdet, zu entfliehen, im Wachsen begriffen ist. Gleichzeitig werden in den reicheren Ländern die Barrieren angehoben, um Flüchtlinge aufzunehmen, und es gibt immer mehr gesetzliche Einschränkungen für arme Einwanderer.

Exodus vom Land in die Städte

Neben diesen internationalen Wanderungsprozessen wiederholt sich im Süden der Welt, allerdings in einer sehr viel dramatischeren Weise, das große europäische Phänomen des 19. Jahrhunderts und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts: das der internen Migrationen vom Land in die Städte. Die ihres Landes Beraubten verlassen den ländlichen Raum und bewirken ein Anschwellen der städtischen Siedlungsgebiete, in denen sie unter immer ärmlicheren Bedingungen leben. Städte wie São Paulo entwickelten sich von kleinen städtischen Zentren mit weniger als 20.000 Einwohnern innerhalb von kaum mehr als hundert Jahren zu Riesenstädten, die sich der 20-Millionen-Grenze nähern. In Favelas, Armensiedlungen, unter Brücken und Unterführungen überleben dort Millionen von Menschen, die im äußersten Fall ins Heer der Obdachlosen und Straßenbewohner abrutschen. Kalkutta, Bombay und Delhi in Indien, Djakarta in Indonesien, Kairo, Lagos, Kinshasa und Johannesburg in Afrika, Mexiko, Caracas, Bogotá, Lima, Santiago, Buenos Aires, Rio de Janeiro und São Paulo in Lateinamerika folgen demselben Muster krankhaften Wachstums: Notunterkünfte und städtisches Elend, verschlimmert durch die Arbeitslosigkeit und den Zusammenbruch der sozialen Leistungen des Staates in der neuen Welle neoliberaler Politik. Im Brasilien von heute ist etwa ein Drittel der Bevölkerung abgewandert und lebt außerhalb des Herkunftsortes.

Saisonale Migranten

Dann gibt es noch diejenigen, die aus Arbeitsgründen saisonale Wanderungen auf sich nehmen und zu den großen Ernten von Trauben,

Orangen, Äpfeln, Zuckerrohr, Kaffee, Tabak und anderen Erzeugnissen ziehen oder sich in ärmlichen Unterkünften am Rande großer öffentlicher Arbeiten einrichten: bei Projekten wie Staudämmen, Talsperren, Wasserkraftwerken und Eisenbahnanlagen. Manche Menschen sind ständig unterwegs: Seeleute, Flugpiloten, Lastwagenfahrer für Fernstrecken, Angestellte von multinationalen Unternehmen und diejenigen, die, wie die Zigeuner, das Nomadendasein zu ihrer Tradition und ihrem Lebensstil machen.

Pilger und «Nomaden Gottes»

Und schließlich gibt es noch diejenigen, die sich aus religiösen Gründen auf Pilgerschaft begeben; sie konzentrieren sich im Hinduismus auf die Ufer des Ganges, im Islam streben sie Mekka als Ziel an, im Christentum die großen Wallfahrtsorte Rom, Assisi, Lourdes, Santiago de Compostela, Fátima, Guadalupe in Mexiko, Aparecida in Brasilien, das Heilige Land und insbesondere Jerusalem, den Ort, an dem die drei großen monotheistischen Religionen Judentum, Islam und Christentum sich begegnen und sich trennen. Wichtige Anliegen vereinen heute Gläubige und Nichtgläubige in neuen Pilgerbewegungen: in den Friedensmärschen von Assisi und Sarajevo, im Marsch der Schwarzen nach Washington gegen die Rassendiskriminierung, in *Romarias da Terra* in Brasilien, initiiert von den «Sem Terra» (Landlosen), die ein Stück Land zum Bearbeiten und Wohnen fordern, im «Schrei der Ausgeschlossenen», einem Marsch, den die Sozialpastoral in Brasilien organisiert hat, um den Ausschluß öffentlich zu brandmarken, der mit der Politik der neoliberalen «Strukturanpassung» die Armen getroffen hat.

In diesen Zusammenhang gehören auf eine ganz besondere Weise die messianischen Wanderungen bestimmter indigener Völker wie der Guaraní, die seit dem 16. Jahrhundert bis heute noch aufbrechen, um nach dem «Land ohne Übel» *(Terra sem Males)* zu suchen. Ihr Exodus wird ausgelöst durch Prophezeiungen ihrer Schamanen, die, überzeugt vom nahen Ende der Welt, ihre Landsleute auffordern, in einem «Land, in dem man nicht stirbt», in dem die jungen Mädchen ihre Jugendlichkeit behalten und die Erde ihre Ernte ohne mühselige Arbeit hergibt, Zuflucht zu suchen.

Ein tiefer Grund bewegt fast alle Migranten: die geheime Hoffnung auf ein leichteres Leben mit mehr Möglichkeiten zum Überleben und zum Wohlstand für sich und ihre Kinder, der Traum, aus der Armut herauszukommen und ein neues Leben beginnen zu können.

II. Spiritualität des armen Einwanderers

Das Land, in dem Milch und Honig fließen

An ihrem Ausgangspunkt hat die Spiritualität des armen Einwanderers viel von der Erfahrung Abrahams und den Verheißungen des Exodus an sich: ein Wagnis eingehen, indem man seine Heimat verläßt auf der Suche nach einem besseren Land für sich und seine Familie. *«Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen ...»* (Ex 3,8).

Der Aufbruch wird in erster Linie vom Überlebenswillen bestimmt. Diesem Weggang haftet nichts Romantisches an, und der Arme verfügt kaum über Alternativen. Der Einwanderer verläßt sein Land im allgemeinen, weil harte Not ihn dazu zwingt. Da sind die Söhne Jakobs, die auf der Suche nach Brot nach Ägypten ziehen, auf die Gefahr hin, nicht aufgenommen zu werden, schlecht behandelt und betrogen zu werden (Gen 42–45); da sind die nach Babylonien «Verschleppten» (2 Chr 36) und, in moderner Zeit, diejenigen, die illegal einwandern, Schwarzarbeit annehmen und oft, als halbe Sklaven, die Prostitution oder andere entwürdigende Formen der Ausbeutung akzeptieren und sich dabei nur an die Hoffnung auf Überleben klammern.

Ohne Haus und ohne Land, aber verankert in der Hoffnung

Die Träume, die den Einwanderer vor seiner Abreise beflügelten, verwandeln sich bald in den Alpdruck der Diskriminierung, wie es das

Buch Jesus Sirach so treffend schildert: *«Schlimm ist ein Leben von Haus zu Haus; denn wo du als Fremdling weilst, darfst du den Mund nicht auftun. Ein Fremdling bist du, und Schmach mußt du schlucken und mußt noch bittere Worte hören.»* (Sir 29,24–25)

Die Situation des Einwanderers in einem fremden und feindlichen Land ist das Hauptthema des ersten Briefes des Petrus an die Menschen «ohne Haus», die *pároikoi*, die Christen, die verstreut und verloren in den Städten und Dörfern Kleinasiens, auf den unwirtlichen Hochebenen der heutigen Türkei, leben. Der Brief versucht, sie zu ermutigen und ihnen den Rücken zu stärken angesichts der Mißachtung und Diskriminierung, angesichts der Beleidigungen (1 Petr 4,14), der schlechten Behandlung (2,19), der Verleumdung (3,16) wegen der Tatsache, daß sie Fremde und Christen sind[3]. Er empfiehlt ihnen: *«Fürchtet euch nicht vor ihnen und laßt euch nicht erschrecken»* (3,14); *«Geliebte, ihr seid Pilger und Fremde (...) Führt unter den Heiden ein vorbildliches Leben, damit sie, die euch jetzt als Übeltäter verleumden, durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag des Gerichts.»* (2,12)

Angesichts der Verlassenheit dieser Christen «ohne Dach und ohne Land» dringt Petrus darauf, daß sie die Gemeinde aufbauen als das «Haus» der «Unbehausten» und darüber hinaus untereinander Entgegenkommen und Gastfreundschaft üben: *«Seid untereinander gastfreundlich, ohne zu murren.»* (1 Petr 4,9)

Der Widerspruch zwischen Traum und Wirklichkeit, die Erfahrung vieler Mißerfolge und die Schwierigkeit, zu Wohlstand zu kommen und sich zu integrieren, drohen den armen Einwanderer in die Mutlosigkeit und Verzweiflung zu treiben.

Wenn seine Schwäche ihn lehrt, den Wert der Solidarität zu schätzen, dann liegt das Wesentliche an seiner spirituellen Erfahrung in der Frage: Wie kann man in schwierigen, widrigen Zeiten die Hoffnung bewahren?

Die Tugend, die die Einwanderer bewegt, ist letzten Endes die Hoffnung, die Tugend der Füße. Sie läßt nicht zu, daß wir in Niedergeschlagenheit verfallen oder uns auf den Boden werfen, sondern hilft uns, aufzustehen und uns auf den Weg zu machen, wie Elija hinauf zum Horeb (1 Kön 19).

«Führe heimwärts, Jahwe, unsere Gefangenen wie die Bäche des Negev.» (Ps 126, 4)

Am Ende erhält der Traum von der Rückkehr den Einwanderer aufrecht. Nicht nur der Traum, aufzubrechen und zu einem menschlicheren, glücklicheren Leben zu finden, sondern auch der Traum heimzukehren nährt die Hoffnung im Alltag. Selten ziehen die Einwanderer weg mit dem Entschluß, niemals wieder zurückzukommen. Sie gehen fort in der Hoffnung, in ihr Land, zu ihrer Familie, ihrem Volk zurückzukehren und dieselbe Erfahrung zu machen wie die Exilierten bei ihrer Rückkehr in die Heimat:

«Als der Herr das Los der Gefangenschaft Zions wendete,/ da waren wir alle wie Träumende./ Da war unser Mund voll Lachen/ und unsere Zunge voll Jubel.» (Ps 126,1–2)

Pilger und Fremdlinge

Aber der letzte Horizont der Spiritualität des Einwanderers rührt von der tiefen Erfahrung her, daß wir *«Pilger und Fremdlinge»* (1 Petr 2,12) sind, daß wir hier keine dauerhafte Bleibe haben und daß eine bessere, endgültige Heimat auf uns wartet, in einer radikalen Öffnung zum Transzendenten, wie uns der Hebräerbrief lehrt: *«Voll Glauben sind diese alle gestorben, ohne das Verheißene erlangt zu haben, nur von fern haben sie es geschaut und gegrüßt und haben bekannt, daß sie Fremde und Gäste auf Erden sind.»* (Hebr 11,13) Und er führt uns noch Mose als Vorbild vor Augen, denn dieser *«hielt standhaft aus, als sähe er den Unsichtbaren»* (Hebr 11,27).

Es ist das «Unterwegssein» jedes menschlichen Lebens, das den heiligen Augustinus ausrufen läßt: *«Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te»*, «Unser Herz ist unruhig, bis es ruht in Dir», und das den heiligen Thomas dazu veranlaßt, die Grundverfassung des *«homo viator»*, des wandernden Menschen, zum Zentralbegriff seiner *Summa theologiae* zu machen.

Dies vermittelt demselben heiligen Thomas ein feines Gespür für den Horizont, in dem sich die theologalen Tugenden bewegen. Wenn der Glaube der Ausgangspunkt und Beginn jeglicher christlichen Erfahrung ist,

wenn die Liebe an sich die größte Tugend ist (1 Kor 13,13), dann ist die Hoffnung ihrerseits die erste Tugend des *«homo viator»* auf seinem irdischen Pilgerweg.

In «Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung»[4] gelangt Charles Péguy zu einer ähnlichen Erkenntnis:

«Der Glaube, den ich am liebsten mag, sagt Gott, ist die Hoffnung.»

«Die kleine Hoffnung schreitet einher zwischen ihren zwei großen Schwestern, und man beachtet nicht einmal, daß sie da ist.

Auf dem Pfad des Heils, auf dem fleischlichen Pfad, auf dem holprigen Pfad des Heils, auf der endlosen Straße zwischen den beiden großen Schwestern schreitet die kleine Hoffnung.

Voran.

...

Und in der Mitte, zwischen den beiden größeren Schwestern, scheint sie sich schleppen zu lassen.

Wie ein Kind, das nicht Kraft genug hätte, zu gehen.

Und das man wider Willen weiterschleppt auf dieser Straße.

Und in Wirklichkeit ist sie's, die die beiden andern voranzieht.

Und sie voranschleppt.

Und die ganze Welt in Bewegung bringt.

Und sie voranschleppt.»

III. Die Herausforderung der Zuwendung, der Gastfreundschaft und der Solidarität

«Herr, wann haben wir dich als Fremden gesehen und dich bei uns aufgenommen?» (Mt 25,39)

Die Anwesenheit des Einwanderers stellt unsere Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid und der Angst desjenigen in Frage, der ein Ausländer, ein Durchreisender ist, dem die Kultur, das Volk oder die Religion des Ortes, an dem er ankommt, fremd sind. Der arme Migrant zwingt uns, nach den Ursachen zu fragen, die den Massenexodus von Völkern und gesellschaftlichen Gruppen hervorrufen.

Die Zuwanderung ist nicht nur eine ökonomische oder politische Herausforderung. Sie ist auch eine spirituelle Herausforderung. Es geht darum, ein Gegenstück zur Spiritualität des armen Einwanderers zu schaffen und eine spirituelle Beziehung der Wechselseitigkeit von seiten derer aufzubauen, die in den Regionen, Ländern und Städten leben, in denen die Migranten ankommen.

Heutzutage nehmen die Reaktionen der Feindseligkeit, Diskriminierung, Ablehnung und sogar der Verfolgung und physischen Gewalt gegen ausländische Migranten zu, wobei die Gefahr besteht, daß in Europa die alten «Pogrome» wiederaufleben, die einst den Juden galten und sich jetzt gegen die Ausländer im allgemeinen und gegen die Muslime im besonderen richten, nämlich gegen Algerier, Marrokaner, Tunesier, Türken, Bosnier.

In den Vereinigten Staaten sind die Schwarzen noch immer die Zielscheibe der Diskriminierung, und jetzt kommen die Lateinamerikaner und Asiaten hinzu; in Asien und Australien sind es die Chinesen und Vietnamesen, in Brasilien die Bolivianer und im Süden des Landes die Zuwanderer aus dem Nordosten. Die «ethnischen Säuberungen» im ehemaligen Jugoslawien und die Massaker zwischen verschiedenen Stämmen Schwarzafrikas lassen für die Zukunft nichts Gutes ahnen.

Eine Spiritualität der Zuwendung und Gastfreundschaft, des Mitgefühls und der Solidarität zu entwickeln und zu pflegen, ist eine dringende und notwendige Aufgabe. Eine solche Spiritualität müßte noch tiefer verwurzelt werden im Bemühen um mehr Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen und mehr Gleichheit und Solidarität unter den Völkern.

Für die Aufnahme der Migranten bestehen objektive Schwierigkeiten sowohl in ökonomischer als auch in politischer und kultureller Hinsicht. Die gegenwärtige weltweite Krise der Arbeitslosigkeit erschwert die Aufnahme neuer Arbeitskräfte, insbesondere derjenigen ohne berufliche Qualifikation. Die Unterschiede in Sprache, Religion und Kultur richten erhebliche Barrieren für das gegenseitige Verstehen auf; uralte Vorurteile und Haßgefühle werden von Rechtsparteien, von Presse und Fernsehen wiederbelebt, die gierig nach Ursachen und Sündenböcken für die Zunahme der Gewalt in den Städten, der Unsicherheit, der Arbeitslosigkeit oder der wirtschaftlichen Rezession

suchen. Selbst in diesem für Offenheit gegenüber Fremden so ungünstigen Klima ist es in erster Linie die eigene Gottesvorstellung, die für den Christen auf dem Spiel steht. Wie kann man den Fremden ablehnen und weiter zu dem Gott beten, der *«Waisen und Witwen ihr Recht verschafft, die Fremden liebt und ihnen Nahrung und Kleidung gibt»* (Dtn 10,18), der *«Herrlichkeit, Ehre und Frieden»* jedem verheißt, *«der das Gute tut, zuerst dem Juden, aber ebenso dem Griechen, denn Gott richtet ohne Ansehen der Person»* (Röm 2,10-11)?

Wie soll man vor den gerechten Richter treten, der von uns Rechenschaft fordern wird: *«Ich war fremd, und ihr habt mich nicht aufgenommen»* (Mt 25,43) und der uns befiehlt, dem Beispiel des Samariters zu folgen (Lk 10,25-37), der sich um einen Fremden kümmert, um ihm zu helfen und ihn zu retten?

«Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.» (Ex 22,20) In Ermangelung eines besseren Arguments verweist Gott auf die Geschichte, um in den Ethnozentrismus des alten Israel eine Bresche zu schlagen, in einen Ethnozentrismus, den wir in unseren Kulturen und Kirchen immer wieder reproduzieren.

Im heutigen Europa hat man eine klare Unterscheidung zwischen dem politischen Flüchtling und dem Wirtschaftsflüchtling eingeführt, mit der entsprechenden Gesetzgebung und repressiven Maßnahmen. Wenn auch widerstrebend, sind die Staaten bereit, das Recht auf Asyl und Schutz des ersteren anzuerkennen angesichts der Gefahr für sein Leben oder angesichts von Gefängnis oder Mißhandlungen, die ihm in seinem Herkunftsland drohen. Dem Wirtschaftsflüchtling dagegen spricht man jegliches Recht ab, obgleich er der gleichen Lebensgefahr ausgesetzt ist, da ihm die Mittel fehlen, um in seiner Region oder seinem Land zu überleben, die von Dürre, Kriegen oder wirtschaftlicher Rezession betroffen sind. Nur allzu leicht vergessen Gesetzgeber und öffentliche Meinung, daß von 1840 bis 1914 etwa 70 Millionen Europäer nach Nordamerika, Brasilien, Uruguay, Argentinien, Südafrika und Brasilien auswanderten, weil sie unter Hunger und Arbeitslosigkeit litten und darin tatsächlich mit den Wirtschaftsflüchtlingen von heute wetteifern können. Es ist gut, sich an die Mahnung im Deuteronomium zu erinnern: *«Du sollst das Recht von Fremden und Waisen nicht beugen ... Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, dort freigekauft. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten»* (Dtn 24,17-18); *«... ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen»* (Dtn 10,19).

Diese Erinnerung ist keineswegs ausgelöscht, und so hat uns folgende Begebenheit tief bewegt: Als wir spät in der Nacht in der deutschen Stadt Neuwied ankamen, trafen wir vor einer Unterkunft ausländischer Migranten junge Leute an, die in der Kälte Wache hielten, um die Sicherheit und Ruhe der Bewohner zu garantieren angesichts der Welle von Attentaten durch Neonazis, die in anderen Städten Deutschlands in ähnlichen Heimen Brände legten. Ebenso hat in Italien der zivile Ungehorsam von Gemeinden und der Caritas albanischen und afrikanischen Migranten, denen von seiten der Regierung Abschiebung drohte, Asyl und Schutz verschafft. In den Vereinigten Staaten hat in den 80er Jahren die Sanctuary-Bewegung Tausende von salvadorianischen Flüchtlingen aufgenommen, versteckt und geholfen, sie an die Grenze zu bringen; diese Flüchtlinge wollten nach Kanada, um der Repression in ihrem Land zu entgehen, für die die US-amerikanische Regierung Finanz-, Ausbildungs- und Waffenhilfe geleistet hatte.

Solche Taten und Räume der Zuwendung lassen die - in der Welt der Nomaden so zentrale - Tugend der Gastfreundschaft wiederaufleben, die in ihrer Fülle als Mysterium Gottes wiedergewonnen werden muß, des Gottes, der in der Person des Fremden vorbeikommt und uns besucht. Der Hebräerbrief erinnert uns daran mit einer schönen Bemerkung: *«Vergeßt die Gastfreundschaft nicht, denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt.»* (Hebr 13,2)

Damit Gott in der Fremde sichtbar wird, muß es Zuwendung, Bereitschaft zum Teilen und Solidarität geben.

[1] Für genauere Daten über die internationale Migration und Flüchtlinge vgl. die Stichworte «Population and Population Movements: International Migration; Refugees», in: Encyclopaedia Britannica, Book of the Year 1994, 1995.

[2] «Governments are urged to promote, through family reunion, the normalization of the family life of legal migrants who have the right to long-term residence»; vgl.: United Nation International Conference on Population and Development: Program of Action (unofficial information version) 30-09-1994, X, B, 10.13.

[3] Vgl. J.H. Elliot, Um lar para quem não tem casa. Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro (São Paulo 1985); P.A. de Souza Nogueira, O evangelho dos sem teto. Uma leitura da primeira carta de Pedro (São Paulo 1993).

[4] Ch. Péguy, Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung (übers. von H.U. v. Balthasar) (Einsiedeln 1980) 14-16.

Aus dem Portugiesischen von Victoria M. Drasen-Segbers

JOSÉ OSCAR BEOZZO

1941 in Santa Adélia, São Paulo, geboren; 1964 in der Diözese Lins zum Priester geweiht; Studium der Philosophie in São Paulo, der Theologie an der Gregoriana in Rom, der Soziologie und Sozialen Kommunikation an der Katholischen Universität Löwen, Belgien; Promotion in Soziologie mit einer Arbeit über die katholischen Studentenbewegungen in Brasilien (Os movimentos universitários católicos no Brasil, Löwen 1968). Exekutivsekretär des CESEP (Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular); Mitglied des Direktionskomitees der CEHILA (Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika); Professor an der Fakultät für Theologie in São Paulo, Vikar in Lins. Veröffentlichungen: Igreja no Brasil: de João XXIII a João Paulo II (São Paulo 1995); Herausgeber der portugiesischen Ausgabe des fünfbändigen internationalen Standardwerkes G. Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (deutsche Ausgabe Mainz 1997ff). Anschrift: Rua Oliveira Alves, 164, 04210 - 060 São Paulo (SP), Brasilien.

Paul Philibert

Pilgerschaft zur Ganzheit: ein Bild christlichen Lebens

In den ersten Tagen des 14. Jahrhunderts verfaßte Dante Alighieri diese unsterblichen Zeilen:

«Nach halber Fahrt durch unser Erdenleben
Fand ich in einem Wald mich, irrgegangen,
Weil ich des rechten Wegs nicht achtgegeben» [1].

Vielleicht hat kein anderer Text der westlichen Literatur verstanden, das Thema der spirituellen Pilgerschaft so eindrucksvoll darzustellen wie diese Eröffnungszeilen der *Göttlichen Komödie.* Der Autor dieses unvergänglichen Werkes war ein Exilant auf einer Pilgerreise, um eine neue Heimat zu finden und die Welt verstehen zu lernen. Politische Feinde hatten ihn der Korruption beschuldigt, ihn mit einer Geldstrafe belegt, seinen Besitz konfisziert und ihn zum Tod durch Verbrennen verurteilt. In der *Göttlichen Komödie* erzählt er die Geschichte einer Reise der Läuterung, die den gepeinigten Poeten durch Sphären der Bestrafung, Reinigung und ewiger Seligkeit in eine andere Welt führt [2].

Dante behauptete, daß diese Hoffnung dazu diene, die Menschen, die in den Konflikten der Welt gefangen seien, dadurch aus ihrer Misere zu befreien, daß sie zu einem Zustand von Glückseligkeit geführt würden. Was Dante getan hat, besteht zumindest darin, eine universelle Erfahrung anzusprechen, unter der jeder Mensch zuweilen leidet: seinen Besitz und seine Bedeutung zu verlieren. Diese Erfahrung der *Anomie* entsteht durch den Verlust der Unterstützung durch Beziehungen und Umwelt - den Tod von Freunden oder dem Fehlen von Arbeit. Indem er den Leser auf seine Reise durch das *Inferno* (die höllische

Seite der Bestrafung und Erweckung zur Reue), durch das *Purgatorio* (das Reich der Läuterung) und auf den «herrlichen Berg» des *Paradiso* (das Reich des immerwährenden Glücks) mitnimmt, fordert er ihn dazu auf, die Hindernisse, die dem Glück im Wege stehen, zu überwinden und als Pilger der Fülle des Lebens entgegenzugehen. Sowohl seine Überzeugung, daß das Leben eine Reise ist, als auch die Tatsache, daß er das Ziel des Lebens als Zustand der Glückseligkeit bei Gott betrachtet, nehmen die klassische Struktur von zahlreichen anderen Berichten der menschlichen Reise als einer Pilgerreise vorweg und spiegeln sie gleichzeitig.

Ich möchte Dante folgen, indem ich auf einige Aspekte der menschlichen Entwicklung durch den Lebenskreislauf als Pilgerreise zur Ganzheit verweisen möchte. Das dieser Pilgerschaft zugrunde liegende Thema ist der Übergang von der *Heteronomie* zur *Autonomie*. Dies ist ein Prozeß von der Abhängigkeit zur Verantwortlichkeit. Das Ziel des Lebens besteht darin, die spirituellen Tiefen einer Seele, die sich in einer liebenden Beziehung zu ihrem göttlichen Urheber befindet, durch die Gesten der Arbeit und der Gemeinschaft zu inkarnieren und zu manifestieren. Das johanneische Thema des «fleischgewordenen Logos» läßt sich nicht nur auf den Christus anwenden, sondern auf alle, die kommen, um die Stimme des Vaters zu hören. Dem Thema der Pilgerschaft liegt eine spirituelle Anthropologie zugrunde, deren Dynamik durch ein Leben, das ausschließlich in passiver Abhängigkeit von der direktiven Autorität anderer gelebt wird, zerstört werden kann. Indem wir anerkennen, daß ein reifes Leben von spirituellen Überzeugungen Zeugnis gibt, können wir auch das Thema des «fleischgewordenen Wortes» ins Auge fassen, d.h. daß sich die Qualität unserer Präsenz und Integrität in jedem Aspekt des Lebens manifestiert.

Jedes Zeitalter hatte das Problem, die Menschen dazu zu bewegen, sich ihrer kreativen Verantwortung für ihr eigenes Wohlergehen und ihrer gegenseitigen Verantwortung für die Gemeinschaft zu stellen. Heute sehen wir, wie dieses Problem auf der Weltbühne der Politik des Nationalismus ausgespielt wird, in der autoritäre Führer einen destruktiven Zwang auf Menschen, die in politischen Schwierigkeiten sind (wie in Bosnien, im Iran, im Irak und anderswo), projizieren, einander im Interesse der Selbstdarstellung ihres Führers zu zerstören. In ähnlicher Weise haben in der Kirche einige herausragende Führergestalten das Thema der Abhängigkeit als eine Möglichkeit, die Fortsetzung einer erneuerten Ekklesiologie zu behindern, ausgenutzt. Eines der größten Vermächtnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils ist seine Forderung nach moralischer und spiritueller Autonomie, die eine ältere Ekklesiologie abschafft, die den Zustand der Heiligkeit nur für einige wenige Menschen reserviert (vgl. *Lumen gentium* 40) oder den kirchlichen Laien das apostolische Zeugnis abgestritten hätte (vgl. *Lumen gentium* 32–33). Die Entwicklung einer spirituellen Persönlichkeit in Höhe, Breite und Tiefe stellt eine der drängendsten Aufgaben für den Neubeginn der pastoralen Erneuerung des Konzils dar.

Die Entwicklung des Themas der Pilgerreise wird in diesem Artikel unter Berücksichtigung von drei Aspekten der menschlichen Reise, hier im weiteren bezeichnet als «die Reise nach innen», «die Entwicklungsreise» und «die Reise nach außen», untersucht. Zunächst jedoch möchte ich einige Bemerkungen über die biblische Grundlage dieses Themas als eines theologischen Projektes vorausschicken.

Biblische Einsichten

Das Neue Testament läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Erfahrung, Jesus begegnet zu sein, eine Aufforderung zu einer einschneidenden Veränderung ist. Die Aufforderung des Herrn lautet: «Folge mir nach.» (Vgl. Mt 8,22; Mk 2,14: Lk 5,27; Joh 21,19; 22) Die spirituelle Reise für Christen besteht darin, Christus selbst in einer Jüngerschaft zu folgen, die Imitation, Intimität und Identifikation einschließt.

In einer anderen Perikope sagt Jesus: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich.» (Joh 14,6) Was in dieser bekannten Passage oft übersehen wird, ist das Ziel; der Gläubige ist eingeladen, zum Vater zu

kommen durch die Erfahrung, Jesus kennenzulernen und zu lieben. Ähnlich sagt Jesus: «Ich bin die Tür zu den Schafen.» (Joh 10,7) Wer auch immer in die Gemeinschaft der Einheit mit dem Vater in Jesus eingeht, wird «gerettet» werden. Die Schafhürde ist eine Metapher für ein neues Leben. Die Notwendigkeit für die Umkehr liegt im Herzen des Aufrufs zur Nachfolge und zum Eintritt. Das ist das Kernstück der spirituellen Reise des Gläubigen. Umkehr impliziert Veränderung; Veränderung impliziert Bewegung; Bewegung führt in diesem Zusammenhang zu Pilgerschaft.

Im Johannesevangelium wird das Geheimnis der Erlösung in Form der Reise Jesu, des Sohnes, der vom Vater in diese Welt kommt, dargestellt. Seine Reise zurück zum Vater aus dieser Welt durch Tod und Auferstehung ist das Paradigma für unseren Übergang oder Passah in der Nachfolge Jesu: «Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater.» (Joh 16,28) Wahres Leben wird durch die Teilnahme an diesem Passah Christi erfahren. Man geht in dieses Geheimnis ein, indem man auf den Sohn Gottes im Glauben antwortet.

In ähnlicher Weise beschreibt Paulus' Theologie die Erlösung in Form einer Reise des Sohnes als *kenosis* - der Selbstentäußerung des Gottessohnes -, die zu seinem «Gehorsam bis zum Tod» und zu seiner Erhöhung in Ehre als der Quelle der Erlösung für alle führt (Phil 2,5-11). Das ist der Kern des Passahgeheimnisses, das die Gläubigen von der Sklaverei der Sünde in ein neues Leben im Geiste führt. Das Dekret über die Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils spricht von Jesus, der die Offenbarung vollendet «durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke» *(Dei Verbum* 4). Jesus ist der Umwandler der menschlichen Reise nicht nur durch seine Wundertaten, sondern in seiner ganzen Person und seiner Erscheinung. Aber wie kommt man zu einer umwandelnden Beziehung zu diesem Sohn, der der Weg ist? Die Pilgerschaft durch die drei Reisen bietet eine Antwort auf diese Fragen.

Im dritten Jahrhundert stand die Alexandrinische Schule unter dem Einfluß von Themen der neoplatonischen Philosophie, die sich den Aufstieg der Seele aus dem Fegefeuer durch tugendhaftes Leben mit dem Ziel der Vereinigung und des Vertieftseins mit dem Einen vorstellte. Origenes, einer der einflußreichsten Gestalten christlicher Spiritualität, beschrieb aufeinanderfolgende Stadien der spirituellen Entwicklung. Sein Bericht über eine Reise in drei Teilen beschreibt den Fortschritt im spirituellen Leben für die, die er als Anfänger, Meister und Vollkommene bezeichnet. Diese Theorie wurde zu einem der klassischen Äußerungen über die typischen Stadien der spirituellen Reise. In der Nachfolge von Origenes beschrieben spätere Theologen immer wieder die drei Wege des spirituellen Lebens als reinigenden, erleuchtenden und vereinigenden Weg. Diese Auffassung der spirituellen Entwicklung weist Parallelen zu der spirituellen Vorstellung auf, die in der mittelalterlichen *Summa theologiae* von Thomas von Aquin deutlich wird, der sich den Menschen auf einer Reise von *exitus* zu *reditus* (einer Abstammung von Gott dem Schöpfer in einer Reise, die schließlich zu Gott als Schicksal zurückführt) vorstellte[3].

Die Reise nach innen

Das Ziel der «Reise nach innen» besteht darin, durch Kontemplation und mystische Hingabe Nähe zu Gott zu erlangen. Eine der bekanntesten Ausdrucksformen dieser Analogie der spirituellen Reise findet sich in Teresa von Avilas *Die innere Burg.* Teresa benutzt das Bild einer Seele, die eine Reise in verschiedene Wohnungen in der Burg des spirituellen Lebens macht. Am Anfang befindet sich der Pilger in einem Zustand der Gnade, auch wenn er noch den Genüssen des Lebens zugetan ist und von Eigenwillen beherrscht wird. Die Disziplinen der spirituellen Übungen (Gebet, geistliche Lesung und Gehorsam) unterrichten den Menschen in tugendhaftem Leben und opfernder Nächstenliebe. Allmählich gelangt man zum tieferen Gebet - dem stillen Gebet -, das den Menschen dazu führt, durch Verlangen in Gottes Liebe zu ruhen. Nach und nach wird derjenige, der bereit ist, die Reise in das tiefere Gebet der Vereinigung

fortzusetzen, durch das Erleiden von passiven Läuterungen zu dieser göttlichen Intimität gelangen. Schließlich kann sich das, was Teresa als «geistliche Vermählung» bezeichnet hat, als ein Zustand der Einheit mit Gott im Innersten der Seele (in ihrem innersten Raum – «der vereinigende Weg») ereignen[4].

Das Werk der «Reise nach innen» ist etwas, das in der einen oder anderen Form für jeden Christen das Ziel der spirituellen Transformation darstellt. Auf dieser Reise lernt man die «dynamische Stille». Das ist ein der Reflexion vorausgehendes Gespür für die Fülle der Realität, die über die Symbolfähigkeit des Wortes hinausgeht. Verbunden mit meditativen Disziplinen wie der Atmungskontrolle, der liebenden Wiederholung eines *mantra*, das das Heilige anruft, oder Visualisierungsübungen, die dazu anleiten, den Geist in verschiedenen Körperteilen präsent sein zu lassen, ist die dynamische Stille eine Art natürlicher Offenbarung des großen Mysteriums der Gabe des Lebens. Sie ist eine Tür zum Geheimnis von Gottes Selbsthingabe in der Mitte des Lebens.

Ein Aspekt dieser starken Erfahrung von Stille ist das, was man als «inkarnierte Kontemplation» bezeichnen könnte, die Einsicht, daß es nicht die Darlegung von Gedanken und Worten im Verstand ist, was den Inhalt für das Gebet darstellt, sondern die ganze erlebte phänomenale Realität der Person. Dieses Stillwerden und Öffnen für die psychologische und spirituelle Erfahrung einer Person bereitet sie auf das eigentliche göttliche Wirken der Gnade des Gebets vor. Der Christ betrachtet das Gebet auf dem Hintergrund seiner eigenen Lebenserfahrung als innerlicher und umfassender. Das ist der Weg nach innen, der den Gläubigen auf die Gabe Gottes vorbereitet, was sich in einem «Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können», ereignet[5].

Ein wichtiger Aspekt der Reise nach innen wird in Abschnitt 16 der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, angesprochen:

«Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.»

Diese Aussage des Zweiten Vatikanums über die Reife des Gewissens setzt die Entwicklung einer «begnadeten» Autonomie voraus. Sensibilität gegenüber der Stimme Gottes im Innersten der eigenen Person setzt die Entwicklung eines Bewußtseins für die Dynamik der Innerlichkeit voraus. Diese Innerlichkeit konstituiert sich aus Staunen, Reflexion, Kontemplation und Hingabe zu der Intimität mit dem offenbarenden Gott. Wie könnte es da ein vollkommen funktionales christliches Leben geben ohne Entwicklung in dieser Dimension der christlichen Pilgerschaft?

Die Entwicklungsreise

Die Gebiete der Theologie und Spiritualität werden von einem Dialog mit den empirischen Wissenschaften, insbesondere der Psychologie mit den Fachrichtungen psychoanalytische Theorie, Sozialpsychologie und transpersonale Psychologie beeinflußt. Das menschliche Leben wird allgemein in zunehmendem Maße als eine Reise betrachtet, die von herausragenden Entwicklungsstadien, Passagen, Übergängen, Krisen und prägenden Ereignissen gekennzeichnet ist. Von jedem Menschen wird erwartet, daß er durch langsame Schritte des Erwachens und der Zusammenarbeit in die soziale Welt des «Erwachsenseins» eintritt. Katholiken sind an die Vorstellung der stufenweisen Entwicklung, insbesondere im Kontext der religiösen Erziehung, gewöhnt. Die Schriften der Psychologen Jean Piaget und Lawrence Kohlberg und des Pastoraltheologen James Fowler sind mittlerweile vielen Menschen auch über Nordamerika hinaus bekannt.

Piaget beschäftigte sich mit der Entwicklung zu einer adäquaten menschlichen Logik, während Kohlberg versuchte, eine Theorie der Entwicklung zu adäquaten moralischen Stadien zu entwerfen. Indem er auf dem Werk von beiden aufbaute, versuchte Fowler, in seinen «Stadien des Glaubens» verändernde Strukturen der menschlichen Sinnfindung zu beschreiben. In den Werken dieser drei Entwicklungspsychologen gibt es eine gemeinsame Entwicklungslinie psychischer Verände-

rung, die ihren Beschreibungen des menschlichen Reifens zugrunde liegt. Um es in Kohlbergs Terminologie auszudrücken, trägt jeder von uns das Potential in sich, sich von einer frühen Kindheitshaltung, die *präkonventionell* ist, d.h. die sich noch nicht mit Sinnhorizonten von Erwachsenen, wie sie in unserer Kultur für selbstverständlich gehalten werden, im Einklang befindet, weiter zu entwickeln. Das könnte die prä-logische Phantasie des kindlichen Denkens (Piaget), das auf das Selbst zentrierte Feilschen der kindlichen Moral (Kohlberg) oder die naive und für Eindrücke empfängliche Erfüllung des mythisch-wörtlichen Glaubens (Fowler) bedeuten. Der Weg eines jeden Menschen zur Reife beginnt in einem Zustand von Abhängigkeit von der Sinngebung und den Ansichten von kompetenteren Erwachsenen[6].

Später entwickeln wir eine *konventionelle* Haltung, in der unsere Vorstellungen mehr oder weniger mit denen unserer Eltern, Lehrer, Schulbücher, Regeln und Gesetze und historischen Traditionen übereinstimmen. Wir können diese Haltung als «operationales Denken», «Ruhe-und-Ordnungs-Moral» oder «synthetischen konventionellen Glauben» bezeichnen. Wie man es auch immer nennt, die Kategorien des Entwicklungsweges machen es deutlich, daß man nur ganz allmählich, durch viel Ausprobieren und Experimentieren und letztendlich durch soziale Kooperation, die uns nach einer Welt mit zuverlässigen und selbstverständlichen Werten verlangen läßt, die geteilt werden können und auf denen aufgebaut werden kann, zu einer solchen Haltung gelangen kann.

Kohlberg und Fowler führen uns darüber hinaus zu einer dritten Haltung, die als *postkonventionell* bezeichnet wird. In diesem Stadium führt uns etwas Ursprüngliches, Tiefes und Ruheloses über das Selbstverständliche hinaus. Kohlbergs Bericht von einer Gewissensorientierung und Fowlers paradoxe Glaubens- und universelle Liebesstufen (5 und 6) haben die Erkenntnis gemein, daß einige Erwachsene von einem inneren Hunger nach Sinngebung getrieben werden, der sie in die Lage versetzt, sich von der Starrheit und Ordentlichkeit einer vorgefertigten gesellschaftlichen Welt abzusetzen.

Derartige Entwicklungsvorstellungen sind bekannt. Welche Schwierigkeiten es mit diesen Beschreibungen des Entwicklungsweges auch geben mag, es gibt keinen Zweifel daran, daß jeder von uns einen Übergang von Abhängigkeit über Kooperation bis zur Initiative vollziehen muß, wie die Reise, die in den Stufen von Piaget, Kohlberg und Fowler vorgestellt wurde.

Eine feministische Kritik der Stufen-Theorie

Angesichts der Bedeutung der Bewegung von einem präkonventionellen über ein konventionelles bis hin zu einem postkonventionellen Verständnis von Gesellschaft und Moral ist es besonders wichtig, eine Kritik an Kohlbergs Moralstufen zu berücksichtigen, die von einer Frau geäußert wurde, die in der gleichen psychologischen Schule ausgebildet wurde wie Kohlberg selbst. Carol Gilligan veröffentlichte ein wichtiges Buch mit dem Titel *Die andere Stimme*, in dem sie behauptet, daß die von Kohlberg nahegelegte Darstellung der moralischen Reife von männlichem Chauvinismus geprägt sei[7]. Im Hinblick auf Kohlbergs Beschreibung seiner postkonventionellen Person auf den Entwicklungsstufen 5 und 6 stellt Gilligan fest, daß die reife Person als mit diesen Werten ausgestattet beschrieben wird: dem Idealen, dem Abstrakten, dem Generellen oder Universalen und der individuellen Verantwortung. Kohlberg zeichnet die Person im 6. Stadium als einen Moralvirtuosen, der sich gegen die Mehrheit durchsetzen kann, der sich rational seinen Weg in moralische Klarheit bahnt und der Probleme in einer weitschweifigen, allgemeinen und abstrakten Redeweise formuliert. Die höchste Stufe erreichen die Menschen, die verbal, analytisch und auf individuellen Erfolg ausgerichtet sind.

Gilligan kontrastierte dieses Profil von männlichen kognitiven und moralischen Werten mit dem, was sie in unserer Kultur für typisch weibliche Werte hält. Frauen, die sie in ihren Personenstudien als in moralischen Krisensituationen postkonventionell einschätzt, legen ein anderes Wertegefüge an den Tag. Im Gegensatz zu Männern neigen diese Frauen dazu, sich mit dem Realen statt

dem Idealen, dem Konkreten statt dem Abstrakten, dem Einzelnen statt dem Allgemeinen und dem Relationalen statt dem Individualistischen zu beschäftigen. Eigentlich entstand Gilligans Buch aus ihrer Verwirrung darüber, daß sie feststellen mußte, daß viele dieser Frauen von Kohlbergs Mitarbeitern in die Stufe 3 des moralischen Denkens eingestuft worden waren. Sie kam zu der Überzeugung, daß das Beharren der Frauen auf der Bedeutung von persönlichem Einsatz, Beziehungen und dem nachhaltigen Bemühen um die Belange von Familie und Freundschaften dazu geführt hatte, daß diese Werte einer niedrigen Stufe des moralischen Denkens zugeordnet worden waren, denn das ist der Platz, an dem in Kohlbergs Schema wichtige Beziehungswerte außer acht gelassen werden.

Es gibt noch weitere Indikatoren für die unvermeidlichen Veränderungen in der Logik, in der moralischen Erkenntnis und im sozialen Denken (das wir hier als den «Entwicklungsweg» beschrieben haben). Gegenwärtig ist jedoch das Wichtigste, auf die Notwendigkeit eines solchen Entwicklungsfortschritts hinzuweisen.

Durch einen Vergleich zwischen dem Formalismus von Kohlbergs Stufen und dem Kontextualismus von Gilligans Auffassung kommen wir zu der Überzeugung, daß keine dieser theoretischen Darstellungen für sich allein genommen angemessen ist. Während wir immer noch auf eine überzeugende Synthese der Faktoren in der moralischen und sozialen Reifung warten, müssen wir unser Bestes tun, die Eigenschaften, die das Vermächtnis des Entwicklungsweges darstellen, zu beschreiben. Diese Eigenschaften sind *Autonomie* (die Verantwortung für moralische Entscheidungen), *Kooperation* (die Gemeinschaft als die grundlegende Einheit für die moralische Analyse zu betrachten), *Mitgefühl* (die eigenen moralischen Grenzen innerhalb eines Rahmens von menschlicher Solidarität anzusiedeln) und *Leidenschaft für das Gute* (das Leben als Gelegenheit zum Zeugnisablegen für die Güte des Schöpfers zu verstehen). Diese Ziele können nur Schritt für Schritt erreicht werden. Der Entwicklungsweg beschreibt Pfade, auf denen wir unsere Pilgerschaft zur Ganzheit angehen und wie wir anderen dabei helfen können, den langen und schwierigen Übergang zu diesem Ziel fortzusetzen.

Die Reise nach außen

Der letzte Teil des 20. Jahrhunderts ist geprägt von einem konkreten Bewußtsein für die Solidarität der ganzen Menschheit. Ob es uns gefällt oder nicht, unsere Schicksale sind offensichtlich durch die Frage von Krieg und Frieden, die Umweltverschmutzung oder das Wohlergehen unseres Planeten und die Notwendigkeit einer weltweiten Zusammenarbeit zur Förderung des Wohls der Menschen miteinander verknüpft. Jedesmal wenn Menschen über die schützende Sphäre ihrer Ursprungskultur hinausgerufen werden, werden ihnen die verschiedenen Arten der menschlichen Existenz überraschend zu Bewußtsein gebracht. Die volle Bedeutung von «Menschheit» kann nicht in einer Rasse oder Kultur allein gefunden werden, sondern liegt vielmehr im ganzen Spektrum der kulturellen, rassischen und sprachlichen Vielfalt. Eine der großen Durchbrüche des Zweiten Vatikanums war die Äußerung des Konzils zur Frage der Achtung und Offenheit für die verschiedenen Traditionen der Menschheit. In einer vielfach vernachlässigten Passage in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate* 2, lesen wir:

«So erforschen im Hinduismus die Menschen das Göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch aszetische Lebensformen oder durch tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder - sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe - zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen. So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht,

der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.»

Mit diesem Dokument verfolgte das Konzil die Absicht, Offenheit und Zusammenarbeit mit den großen Weltreligionen in einem Augenblick in der Geschichte zu fördern, in dem die Zusammenarbeit aller Menschen, die das Transzendente anerkennen, für den Frieden unter den Menschen und für ihr Wohl unerläßlich ist. Über dieses wichtige Motiv hinaus spiegelt der Geist der Offenheit des Konzils jedoch auch ein wachsendes Bewußtsein dafür wider, daß die «Überkreuzungs-Erfahrung» (die eigene kulturelle und religiöse Tradition aus der Perspektive eines anderen zu sehen) in einer Welt bereichert und heilt, in der sich selbst die edelsten Traditionen im Übergang befinden und oft in einer der Erneuerung vorausgehenden Rigidität gefangen sind. Die Überkreuzungserfahrung spiegelt Unzufriedenheit mit der konventionellen Spiritualität und kirchlichen Disziplin und mit moralischem Formalismus wider. Thomas Merton schrieb einmal, daß der Wunsch der westlichen Christen, die Spiritualität des Ostens zu erlernen, «ein Symptom des verzweifelten Bedürfnisses des westlichen Menschen sei, Spontaneität und Tiefe in einer Welt zurückzuerlangen, die von ihrem technologischen Wissen starr, künstlich und spirituell leer gemacht worden ist»[8]. Der Beweggrund für das Überkreuzen ist der Wunsch, ein authentisches Bewußtsein für die Realität des Unendlichen wiederzuerlangen und die Disziplinen der eigenen Tradition durch die Linse einer anderer großen moralischen oder religiösen Tradition zu betrachten.

Der kürzlich verstorbene amerikanische Wissenschaftler Joseph Campbell widmete sein Leben der Erforschung der «Reise nach außen». Er war fasziniert von den Parallelen der spirituellen Erfahrungen, die die verschiedenen Traditionen aufweisen. In einer informellen Äußerung über seine wissenschaftlichen Interessen sagte er:

«Du hast den gleichen Körper, mit den gleichen Organen und Energien, den der Cro-Magnon-Mensch vor dreißigtausend Jahren hatte. Ob du das Leben eines Menschen in New York City oder das Leben eines Steinzeitmenschen führst, du gehst durch die gleichen Stadien, bei der Geburt angefangen über die sexuelle Reifung, die Umwandlung der Abhängigkeit der Kindheit in die Verantwortung des Mannseins oder Frauseins, die Heirat, den Verfall des Körpers, den allmählichen Verlust seiner Kräfte und den Tod.»[9]

Campbell war fasziniert von den Symbolen, die die Menschen in verschiedenen Kulturen benutzten. Diese Symbole, ägyptische Schnitzereien, polynesische Masken oder amerikanische Zeltmalereien der Irokesen, handeln von denselben Fragen.

«Es ist, als würde das gleiche Theaterstück von einem Ort an einen anderen gebracht, und an jedem Ort zögen die Schauspieler die ortsüblichen Kostüme an und spielten in der gleichen alten Weise. Es ist ein *mysterium*, ein Geheimnis, *tremendum et fascinans* - ungeheuerlich, erschreckend, weil es alle deine festen Begriffe von Dingen zerstört, und gleichzeitig ausgesprochen faszinierend, da es von deiner eigenen Natur und deinem Wesen ist. Wenn du anfängst, über diese Dinge nachzudenken, über das innere Geheimnis, das verborgene Leben, das geistige Leben, stehen dir nicht gerade viele Bilder zur Verfügung, auf die du zurückgreifen kannst. Du beginnst ganz von selbst die Bilder zu entwickeln, die es in einem anderen Denksystem bereits lange gibt.»[10]

Campbells Einsichten wurden in klassischer Form in seinem Buch *The Hero With A Thousand Faces* entwickelt, in dem er eine komparative Studie über die Reise des Helden unternahm, wie sie in den Traditionen von zahlreichen Kulturen, antiken und modernen, versinnbildlicht wird[11]. Das Ziel der «Reise nach außen» besteht darin, dem Pilger die Unermeßlichkeit der menschlichen Erfahrungen bewußt zu machen. Alle Traditionen versuchen in der einen oder anderen Weise ihre Anhänger in die Lage zu versetzen, sich dieser eindrucksvollen Realisierung des Reichtums der spirituellen Erfahrung bewußt zu werden.

Eine Form dieser spirituellen Weisheit, die im Westen zunehmend bekannter wird, ist die buddhistische Disziplin. Der Buddhismus spricht von einem Erwachen, das auf einem «Leeren» oder «Öffnen» des Selbst basiert. Es

verbindet das Bewußtsein des eigenen Nichts-Seins (eine Person ist *kein Ding*) mit der Erfahrung von Mitgefühl. Chögyom Trungpa schreibt:

«Wenn du anfängst, Nichtexistenz zu begreifen, dann kanst du es dir leisten, mitleidender, gebender zu werden. Ein Problem besteht darin, daß wir normalerweise dazu neigen, unser Territorium zu verteidigen. Wenn wir einmal beginnen, uns auf diesen Grund festzulegen, haben wir keine Möglichkeit mehr, etwas zu geben. Zu verstehen, was *Shunyata* (Leere) bedeutet, heißt, daß wir anfangen müssen zu begreifen, daß es keinen Grund gibt, den es zu besitzen gilt, daß wir letztendlich frei, nicht aggressiv, offen sind ... Wir haben viel zu gewinnen und nichts zu verlieren.» [12]

Ähnlich spricht Thich Nhat Hanh von dem im Bewußtsein des Leidens verwurzelten Mitgefühl:

«Wir sehen, daß durch die Zerstörung des Lebens Leid verursacht wird, und wir geloben, das Mitleid zu pflegen und es als eine Quelle der Energie für den Schutz der Menschen, Tiere, Pflanzen und Gesteine einzusetzen ... Und nicht zu töten reicht nicht aus. Wir müssen auch lernen, andere vom Töten abzuhalten. Das Leben ist so kostbar, und dennoch werden wir in unserem Alltag normalerweise von unserer Vergeßlichkeit, von Ärger und Sorgen fortgetragen ... Der beste Nutzen unserer Zeit besteht darin, großzügig und wirklich für andere da zu sein ... Wir scheinen in unserer Arbeit Zuflucht zu suchen, um einer Konfrontation mit unserer wirklichen Trauer und inneren Zerrissenheit aus dem Weg zu gehen. Wir bringen unsere Liebe und Sorge für andere dadurch zum Ausdruck, daß wir hart arbeiten, aber wenn wir keine Zeit für die Menschen haben, die wir lieben, wenn wir ihnen nicht zur Verfügung stehen, wie können wir ihnen dann sagen, daß wir sie lieben?» [13]

Diese Worte von Thich Nhat Hanh veranschaulichen die Art und Weise, in der die Weisheit einer anderen Tradition uns davor warnen kann, daß ein leichtfertiger Umgang mit unserer eigenen Tradition uns in destruktive Gewohnheiten verstricken kann. Das Ziel der Reise nach außen besteht nicht darin, eine andere Tradition anzunehmen, sondern mit einem neuen Bewußtsein für die immensen Möglichkeiten, die im menschlichen Leben auf dem Spiel stehen, nach Hause zu kommen. Das führt zu einem besseren Augenmerk auf den Reichtum der Weisheit in unserer eigenen Tradition. So beschrieben, kann die «Reise nach außen» jedoch als esoterisch, elitär und für eine kleine Minderheit von Menschen verstanden werden. Tatsächlich ist aber jeder zu einer ihm angemessenen Form der Reise nach außen eingeladen.

Mitgefühl ist der Schlüssel zu der Tür, die diesen Weg eröffnet. Überall auf der ganzen Welt entstehen neue Bewegungen für freiwillige Dienste, die Menschen eine Erfahrung der immensen Schönheit des Daseins durch die Ausübung eines liebenden Dienstes vermitteln. Die bemerkenswerten Beispiele von *L'Arche* («Die Arche»), den Missionaren der Nächstenliebe (die einen sehr großen Zulauf an freiwilligen Helfern auf Zeit haben) oder die zahlreichen Freiwilligendienste, die jungen Menschen eine strukturierte Gelegenheit für den sozialen Dienst in ihren eigenen Ländern bieten, sind Beispiele für die Anwendung dieses Prinzips. Grundsätzlich wichtig ist, daß man sich selbst dadurch, daß man durch den persönlichen Kontakt erlebt, daß man sich gegenseitig braucht, in den leidenen Augen der Menschheit sieht. In der Erfahrung dieses Dienstes geschieht eine mächtige Veränderung, die Umkehr zum Mitgefühl, das allem Leben einräumt, mit neuen Augen gesehen und erfahren zu werden.

Die Erfahrung der Pilgerschaft

Das, was allen drei Reisen - der Reise nach innen, der Entwicklungsreise und der Reise nach außen - gemein ist, ist ein Prinzip, das von Entwicklungspsychologen als «kognitive Dissonanz» beschrieben wird [14]. An einem bestimmten Punkt überflügelt unsere Erfahrung unseren Verstand, und wir sind gezwungen, die Philosophie und die Weisheit, auf deren Grundlage wir handeln, neu zu erarbeiten. In der «Reise nach innen» ist dieser Moment erreicht, wenn wir im Verlauf der größer werdenden Intimität mit Gott an den Punkt

gelangen, an dem wir erkennen, daß Gott uns mehr anerkennt, so wie wir sind, als wir selbst es tun. Wir erkennen dies in der Salbung der liebenden Zärtlichkeit, die auf dem Weg der dynamischen Stille wächst. Dies ist ein revolutionärer Augenblick, in dem wir zum ersten Mal wirklich die Grenzenlosigkeit von Liebe zu verstehen beginnen.

In der «Entwicklungsreise» kommt der kritische Moment, wenn wir begreifen, daß die konventionellen Strukturen unserer sozialen Welt zu rigide sind, um fähig zu sein, den außergewöhnlichen Dingen, die im Leben eines jeden Menschen passieren, gerecht zu werden. Was die alten Griechen *epikeia* nannten, ist das Tor zum «Postkonventionellen». Nur durch die Unannehmlichkeit, die Notwendigkeit anzuerkennen, autonom zu sein - persönlich verantwortlich in einer schöpferischen Art und Weise -, akzeptiert jeder Mensch schließlich, daß jede Tradition erneuert werden muß. Das ist es, was die Generativität in ihrer Konzentration auf die Bedürfnisse von anderen und die Bedürfnisse der Gemeinschaft tut.

Bei der «Reise nach außen» ist der kritische Moment dann erreicht, wenn man entdeckt, daß «Wunden nicht umsonst sind» (vgl. 1 Petr 2,24). Durch den Eintritt in die Intimität der mitleidenden Liebe zu den Verwundeten beginnt man die ironische Kraft der «verwundeten Heiler» zu spüren[15]. An diesem Punkt lernen wir, das Geheimnis, daß Gott in dieser Welt, in all ihren Katastrophen, immanent ist, die Schwächsten der Menschheit liebt und ihnen durch die kleinsten Gesten des Mitgefühls wieder Kraft gibt, zu akzeptieren. «Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.» (Mt 25,40)

All diese Veränderungen sind Teil der Autonomie. Es ist deutlich geworden, daß Autonomie nicht Unabhängigkeit, sondern gegenseitige Abhängigkeit bedeutet. Sie ist kein Aufruf zu absichtlicher Isolation, sondern zu bewußtem Mitgefühl. Nur ganz am Ende dieser Reisen wird die Autonomie in Weisheit, Gerechtigkeit und Mitgefühl verkörpert werden. Das ist der Grund, warum die Pilgerschaft zur Ganzheit, wie hier beschrieben, für die menschliche Integrität wesentlich ist.

Dante war versucht, in den dunklen Wald zurückzugehen, um vor den wilden Tieren zu fliehen, die ihm begegneten, und er hoffte mehr als alles andere auf der Welt, zu dem Zustand der Dinge zurückkehren zu können, wie sie vor seinem Weggang waren. Das ist natürlich immer eine Versuchung. Wie Dante braucht jeder von uns einen Vergil (einen Mentor), der uns auf der beschwerlichen Reise durch unser *Inferno* und unser *Purgatorio* zum Berg der Glückseligkeit geleitet. Oder vielleicht ist es besser zu sagen, daß wir gerufen sind, ein Vergil - ein Mentor - zu werden. Die Reisen, die hier als Aspekte unserer menschlichen Pilgerschaft zur Ganzheit beschrieben sind, sind keine einsamen Abenteuer, sondern Einladungen zur Gemeinschaft. Jede dieser Reisen fordert uns zur Solidarität mit all unseren menschlichen Gefährten auf der Pilgerschaft zur Ganzheit auf. Wir helfen einander zu sehen und weiterzumachen.

[1] Dante Alighieri, Die göttliche Komödie (Basel 1989) 7.

[2] Vgl. J. Gallagher, To Hell and Back with Dante: A Lift for the Intimidated (Ligouri, Missouri, 1996).

[3] Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae. Die deutsche Thomas-Ausgabe, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg, Bd 1, Appendix I, 43f.

[4] Teresa von Avila, Die innere Burg, hrsg. und übersetzt von F. Vogelsang (Stuttgart 1966). Vgl. J. Welch, Spiritual Pilgrims: Carl Jung and Teresa von Avila (New York 1982).

[5] Für unser schnellebiges Zeitalter sollte es einen «spirituellen Gesetzentwurf» geben, der einschließen müßte: 1) das Recht jedes Christen, in die dynamische Stille eingeführt zu werden, um zu lernen, daß die Stille ein Bereich ist, in dem verschiedene Ebenen den ganzen Weg zum Unendlichen führen; 2) das Recht, über die verkörperte Kontemplation als einer Dimension, die Zeugnis von der inkarnierten Gottesgegenwart ablegt, informiert zu werden; 3) das Recht, in eine Spiritualität von Gemeinschaft eingeführt zu werden, die über die einschränkende Dynamik der Rollen hinaus eine spirituelle Solidarität mit allen Menschen bietet; und 4) das Recht, zu der Erkenntnis des Mitgefühls gerufen zu sein, das alle Menschen unabhängig von ihrer sozialen und religiösen Identität miteinander verbindet.

[6] J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde, aus dem Französischen übersetzt von L. Goldmann (Olten/Freiburg i.Br. 1973). L. Kohlberg, Die Psychologie der Moralentwicklung, hrsg. von W. Althoff (Olten/Freiburg

1995). J. Fowler, Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning (San Franciso 1981).

7 C. Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau (München 1993).

8 T. Merton, The Way of Chuang Tzu (New York 1965) 16.

9 J. Campbell, The Power of Myth (New York 1988) 37-39.

10 AaO. 38-39.

11 J. Campbell, The Hero with a Thousand Faces (New York 1949).

12 Chögyam Trungpa, Training the Mind and Cultivating Loving Kindness (Boston 1993) 11-17.

13 Thich Nhat Hanh, Living Buddha, Living Christ (New York 1995) 91-94.

14 Alle drei Entwicklungspsychologen folgen der Interpretation, daß die «kognitive Dissonanz» Bewegung für die Stufenentwicklung verursacht. Die Erkenntnis einer Person, daß bestehende kognitive Strukturen ein zufriedenstellendes Bild der Realität nicht angemessen vermitteln können, regt, wie sich auf neue Weise herausstellt, die Entwicklung neuer Denkstrukturen an. Vgl. J. Phillips, The Origins of Intellect: Piaget's Theory (San Francisco 1969) Kapitel 1.

15 Vgl. H. Nouwen, Geheilt durch seine Wunden. Wege zu einer menschlichen Seelsorge (Freiburg i.Br. 1987).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

PAUL PHILIBERT

1936 in Baltimore, Maryland, geboren, ist Dominikaner. Er promovierte an der Dominican Pontificial Faculty in Washington, D.C., zum Doktor der Theologie. Zur Zeit ist er Direktor des Institutes für kirchliches Leben an der Universität von Notre Dame (USA). Er ist Autor verschiedener Artikel über die moralische Entwicklung und Spiritualität. Veröffentlichungen: (Hg.) Living in the Meantime: Concerning the Transformation of Religious Life (1994); Seeing and Believing (1995). Anschrift: Institute for Church Life, 1201 Hesburgh Library, Notre Dame, Indiana, 46556, USA.

Alex García-Rivera

Die «pilgernde Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils

Eine Geschichte von zwei Altären

Untersuchungen zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils basieren oft auf einem «vorher/nachher»-Ansatz. Die Verfassung der Kirche vor dem Konzil wird der Kirche nach dem Konzil gegenübergestellt. Dieser Artikel legt einen ähnlichen, wenn nicht sogar den gleichen Ansatz an das Verständnis einer bestimmten Dimension der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – nämlich die der «pilgernden Kirche» – zugrunde. Ein solcher Ansatz ist jedoch mit der Gefahr verbunden, die Unterschiede überzubetonen und die Kontinuität zwischen der vor- und der nachkonziliaren Kirche außer acht zu lassen. Man könnte den Eindruck haben, die Vorstellung von der «pilgernden Kirche» sei eine Neuerung des Konzils. Im Gegensatz dazu behauptet dieser Artikel, daß sich die Kirche bereits vor dem Konzil über einen langen Zeitraum hinweg als pilgernde Gemeinschaft verstanden hat, auch wenn ein solches Selbstverständnis anhand der vorkonziliaren Kirchendokumente nicht nachgewiesen werden kann. Somit soll das eigentliche Verdienst dieses Beitrags nicht darin liegen, die Vorstellung von der «pilgernden» Kirche als eine «neue» ekklesiologische Entwicklung vorzustellen, sondern sie vielmehr als eine von jeher gegenwärtige Seinsweise der Kirche vor und nach dem Konzil zu bestätigen. Der Begriff der «pilgernden» Kirche soll hier nicht einfach nur im Sinne einer Reaktion auf eine veraltete Vorstellung von Kirche betrachtet werden, sondern es soll auch darum gehen zu

untersuchen, wie die Kirche sich selbst vor und nach dem Konzil als «pilgerndes Volk» gesehen haben könnte.

Eine solche Aufgabenstellung erfordert mehr als das bloße Studium von Begriffen und Vorstellungen, die in Dokumenten niedergeschrieben sind. Begriffe und Vorstellungen können auch in Form von Zeichen und Symbolen, die nicht auf Papier, sondern in den Raum und in die Mauern der Kirche selbst «eingeschrieben» wurden, ausgedrückt sein. Ein derartiger Ansatz beinhaltet nicht nur eine traditionelle Analyse von geschriebenen Texten, sondern auch das, was man als semiotische Analyse von «kulturellen Texten» bezeichnet. Ein erster Versuch in der semiotischen Analyse von nicht-traditionellen theologischen Texten wurde von Virgil Elizondo[1] unternommen. Robert Schreiter und Alex García-Rivera entwickelten daraufhin einen formalen Rahmen für Elizondos Pionier-Studie, der unter der Bezeichnung «Semiotik der Kultur» bekannt geworden ist.

Die Semiotik an sich untersucht Zeichen und die zwischen einzelnen Zeichen bestehenden Beziehungen. In der Semiotik der Kultur werden verschiedene Zeichen, Codes oder Gesetze miteinander verbunden, was dann in einer «kreativen Zusammenarbeit» die jeweiligen Botschaften für eine bestimmte Kultur herstellt. Eine dem entsprechende Metapher aus dem Bereich der Linguistik wäre ein Satz. Wenn Worte Zeichen sind und ein sinnvoller Satz bestehend aus einer Kette dieser Wörter eine Botschaft enthält, dann sind die Regeln, die Grammatik, die die Worte in diesem Satz zusammenhält, die Codes. In einem «kulturellen Text» gibt es also statt der Wörter Zeichen, statt der Grammatik Codes und statt der Sätze eine Bedeutung. Die Aufgabe der semiotischen Analyse von Kultur besteht darin, die kulturellen Texte zu «lesen», was bedeutet, «ihre Zeichen, die Codes, die die Zeichen in eine dynamische Interaktion miteiander setzen, und die Botschaften, die überbracht werden sollen, zu ermitteln»[2]. Die Anwendung dieses Ansatzes ermöglicht die Erfassung von gedanklichen Kontinuitäten, auch dann, wenn sie nicht in schriftlicher Form existieren. Setzt man den vorher/nachher-Ansatz und die Semiotik der Kultur gleichzeitig ein, so kommen sowohl die Einzigartigkeit als auch die Kontinuität der Vorstellung, die das Zweite Vatikanum mit dem Begriff der pilgernden Kirche verband, zu ihrem Recht. Darüber hinaus gewinnt man durch die Erhaltung der Einzigartigkeit und der Kontinuität des vatikanischen Verständnisses von der pilgernden Kirche einen lebendigen Einblick in das Wesen der Kirche. Dieser Artikel wirft also zunächst einen Blick auf den nicht-traditionellen «Text», ein kirchliches Bauwerk voller Traditionen - eine Kathedrale.

Die Kathedrale von Metz stand vor mir voller Traditionen und reich an Symbolen. Ich war nach Elsaß-Lothringen in Frankreich gekommen, um einen Vortrag über die lateinamerikanische Kirche zu halten. Die großzügigen Gastgeber der Universität Metz hatten eine Besichtigung dieser berühmten Kathedrale für mich arrangiert. Nun erhoben sich die massiven und unbeweglichen Mauern dieses ehrwürdigen Vorfahren der lateinamerikanischen Kirche vor mir und bestätigten meine Vermutungen über die vorvatikanische Ekklesiologie. Das Wesen der vorvatikanischen Kirche muß so ausgesehen haben - wie eine Festung im Belagerungszustand von steinernen, bis in den Himmel ragenden Mauern umgeben, die den irdischen Raum in ein Inneres und ein Äußeres unterteilten. Das war mein erster Eindruck. Als ich jedoch das Innere der Kathedrale betrat, veränderte sich dieser Eindruck. Aus den massiven Mauern waren riesige Steinstücke herausgehauen worden, und an ihre Stelle waren tanzende Felder von Farben und Licht getreten, die von feinen eisernen Fäden zusammengehalten wurden, und verwischten die unerschütterliche Spaltung - die Trennung zwischen Himmel und Erde. Diese Mauern waren nicht dazu gemacht worden, Grenzen zu schaffen, sondern sie zu verwischen!

Ich begann, der diesem Ort innewohnenden Logik mehr Beachtung beizumessen. Der Domführer wies auf die Unterschiede zwischen den vibrierenden Visionen des Lichts hin. In der Tat konnte man starke Unterschiede im Stil erkennen. Nebeneinander gab es Fenster in gotischem Stil, streng und maßvoll, und Fenster im Stil der Renaissance, voller Farbe und Leben. Und hinten in der Ecke lud

uns ein Fenster aus diesem Jahrhundert, entworfen von Marc Chagall, ein, uns auf seinen surrealen Mystizismus einzulassen. In meinem Herzen begann sich ein neues Verständnis zu bilden, aber ich konnte es noch nicht benennen. Dann drehte ich mich um und sah einen Namen, eigentlich waren es eher Initialen als ein Name, die in die Wand, an der ich lehnte, eingemeißelt waren. Daneben war ein Datum (1529) eingeritzt worden. Mein Verstehen nahm Gestalt an. Die Kathedrale von Metz hatte eine Reise hinter sich. Das Gebäude der Kathedrale zeigte auf seinem Gemäuer und auf seinen Fenstern, daß die Kathedrale eine Reise durch verschiedene Zeitalter gemacht hatte und Gastgeber einer Vielzahl von Reisenden gewesen war. Wohin aber waren diese Reisenden auf dem Weg gewesen? Was hatte sie angetrieben? Die Fenster schienen von Bedeutung zu sein. Sie wiesen darauf hin, daß sich diese Reisenden auf einer Reise zu einer Vision in der Vorstellung ihres Glaubens befunden hatten. Aber wie reist man zu einer Vision? Wie reist man zu einer Vorstellung?

Als ich mich umsah, entdeckte ich ein weiteres Zeichen. Zwei Altäre bildeten einen scharfen Gegensatz zueinander. Ein Altar drückte sich an die östliche Wand der Kathedrale. Ein Priester, der an diesem Altar die Messe zelebriert hätte, wäre gleichsam in dem höhlenartigen Raum, der von den Wänden und Fenstern der Kathedrale erzeugt wurde, verschwunden. Der Altar stand im Einklang mit der gesamten Logik des Kirchenraumes, die das Verschwimmen der Grenzen zwischen Himmel und Erde betonte. Eigentlich wirkte dieser Altar wie ein Tor. Die Menschen, die zu seinen Füßen die Messe feierten, verschwanden aus dem Blickfeld, als wären sie durch eine Tür in einen anderen Raum getreten. Der Altar kennzeichnete eine Dimension der vorvatikanischen Ekklesiologie, die ich bis dahin nicht verstanden hatte. Die Kathedrale von Metz schien mehr als eine Station von Reisenden auf dem Weg zu einer Glaubensvision zu sein. An seiner östlichen Seite befand sich ein Altar, eine Art Tür, die für den erschöpften Wanderer einen Zugang darstellte, der einen Blick auf das Ende seiner Reise eröffnete. Somit war die Kathedrale von Metz mehr als eine Wegstation. Sie bedeutete vielmehr einen Zugang zu der Vision dieser müden Reisenden. Der Altar der vorvatikanischen Kathedrale von Metz bildete den Schlüssel zu seiner religiösen Imagination, zu seiner Vision des Glaubens. Es war eine Tür, die sich auf einen Ausblick öffnete. Dies war jedoch ein sehr spezieller Ausblick. Er betonte einen Himmel, der auf die Erde gekommen war, der in seiner Transzendenz anscheinend auch eine Erfrischung bedeutete. Die Reisenden des vorvatikanischen Metz waren Pilger gewesen, angetrieben von einer transzendenten Vision der zukünftigen Dinge und gleichzeitig erfrischt durch ihre Immanenz in einer an der Ostseite angesiedelten Tür.

Im Gegensatz dazu hob sich der andere Altar von der Wand ab, drängte sich in den Vordergrund und verlangte Aufmerksamkeit für sich selbst. In Metz steht dieser Altar genau an dem Punkt, an dem die horizontalen «Arme» der Breite der Kathedrale auf die Länge ihres «Körpers» treffen. Anders ausgedrückt, der Altar war hier vom «Kopf» zum «Herzen» der Kathedrale gewandert. Das war der Altar des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einen Priester, der an diesem Altar die Messe feierte, konnte man nicht übersehen. Nach der in vielen Gemeinden gängigen Meßpraxis sieht man am Altar allerdings wenig vom Priester selbst. Er teilt den Altarraum mit Lektoren, Kommunionhelfern, Meßdienern, Gastpredigern und Verlesern der Gemeindeankündigungen. Außerdem umgeben die Gläubigen den Altar von allen Seiten. Wie beim vorvatikanischen Altar verschwindet der Priester gewissermaßen, aber in diesem Fall nicht in den «materiellen» Raum der Kathedrale, sondern in den «menschlichen» Raum der Gemeinde. Anders gesagt, der Priester verschwindet in das Herz der Kathedrale, und nun offenbart sich eine neue Art von Tür. Die Eigenart dieser Tür ist das Thema dieses Artikels.

Daß eine solche Tür eher am «Herzen» der Kathedrale als an seinem «Kopf» gefunden werden kann, mag jene Leser nicht überraschen, die mit der Theologie Johannes' XXIII. vertraut sind. Seine Theologie könnte man in einem Satz zusammenfassen, der einer Ansprache entnommen ist, die er kurz nach seiner Wahl zum Papst gehalten hat: *veritatem*

facere in caritate, «die Wahrheit in Liebe tun». Neben der vertikalen Dimension der Verteidigung der Wahrheit der katholischen Lehre, so behauptete Johannes XXIII., beinhalte das bischöfliche Amt eine horizontale Dimension, eröffnet durch die Ausübung der Nächstenliebe[3]. Für Johannes XXIII. wurden die Höhepunkte der christlichen Wahrheit nicht mit dem Auge, sondern mit dem Herzen gemessen. Die Höhe der Sorge der kirchlichen Dogmatik um den Himmel vereinigt sich mit der Breite der Sorge der kirchlichen Pastoral um die Erde. Ihr Schnittpunkt verursacht wie die Glasfenster der vorvatikanischen Kirche ein Verschwimmen von Himmel und Erde, aber auf eine andere Art und Weise.

Dieser Unterschied wird deutlich in den Änderungen hinsichtlich der Schlüsselbegriffe im ersten und letzten Entwurf von *Lumen gentium*. Zwei Jahre vor der ersten Versammlung bat Papst Johannes seine Bischöfe auf der ganzen Welt um Vorschläge zum Programm des bevorstehenden Konzils. Er erhielt insgesamt 8972 Vorschläge, die 9520 Seiten füllten[4]. Diese ungeheure Materialmenge wurde der Kommission *De doctrina fidei et morum* unter der Leitung von Kardinal Ottaviani vorgelegt. Die Kommission war mit der schweren Aufgabe betraut worden, die Themen für eine dogmatische Abhandlung über die Kirche, *De Ecclesia*, auszuwählen. Die von der Kommission ausgewählten Themen sollten auf dem Konzil diskutiert werden. Ottavianis Kommission erarbeitete in den nächsten zwei Jahren einen ersten Entwurf, der aus 11 Kapiteln und einem Anhang über Maria bestand. Das erste Kapitel dieses ersten Entwurfes trug die Überschrift «Das Wesen der streitenden Kirche». Als der letzte Entwurf fertiggestellt war, hatte sich ein Wandel der Formulierung von der «streitenden» Kirche zur «pilgernden Kirche» vollzogen.

Die Entwicklung von der «streitenden» zur «pilgernden» Kirche wurde ermöglicht durch eine neue Lösung des Verhältnisses zwischen dem spirituellen und dem zeitlichen Bereich, d.h. zwischen den «beiden Mächten». Das traditionelle Verhältnis war zum Kampf der Kirche (angeführt von den Päpsten) gegen die Absolutheitsansprüche der weltlichen Mächte geworden. Anders ausgedrückt: Die Kirche wurde seit dem 11. Jahrhundert in immer stärkerem Maße als eine *societas perfecta* betrachtet. Im Hinblick auf die zeitliche Macht der Kirche bedeutet das, daß die Kirche aus sich selbst heraus jedes Mittel anwenden kann, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Dieses Verständnis betont die sichtbare Natur der Kirche durch ihre juridische Ordnung[5]. Im Hinblick auf die spirituelle Macht der Kirche beinhaltet dies, daß sie eine *libertas Ecclesiae* genießt, die bestimmte Ansprüche an ihre Struktur stellt. Diese Bedeutung betont die unsichtbare Natur der Kirche durch die Charismen und die Dynamik ihrer Mitglieder. Die «streitende» Kirche war als eine sichtbare, juridische Gesellschaft, die berechtigt war, sich selbst kraft ihres Anspruchs auf eine besondere Art der Freiheit über und gegen die Ansprüche der weltlichen Mächte zu organisieren, zum Konzil gekommen.

Zwischen dem ersten Entwurf und der endgültigen Fassung erhielt die zweite, spirituelle Bedeutung der *societas perfecta*, die *libertas Ecclesiae*, einen tieferen Sinn. Die Freiheit des Geistes, die die Kirche beseelte, war eigentlich nicht so sehr ein kämpferischer Widerstand gegen die Welt, sondern bestand eher in der Freiheit, die Welt in sich einzuschließen. Dieses positive Verständnis der *libertas Ecclesiae* drang langsam in das erste Angebot einer sichtbaren, zeitlichen «streitenden» Kirche ein und durchdrang es schließlich. Diese Entwicklung resultierte in einem tieferen Verständnis von der *societas perfecta*. Man begann, die Kirche als eine Gesellschaft zu sehen, die einerseits eine zeitliche Realität mit sichtbaren Grenzen aufwies, was sie jedoch andererseits gerade als unsichtbare, spirituelle Realität auszeichnete, die diese sichtbaren Grenzen überschritt und so die ganze Welt in sich aufnahm. Anders ausgedrückt: Die Kirche hatte sich von einer «streitenden» Gesellschaft im Widerstandskampf gegen die Welt zu einer pilgernden Gemeinschaft verändert, die die Welt dazu einlud, sie auf ihrem Weg zu begleiten.

Tatsächlich war eine der ekklesiologischen Schlüsselkonzeptionen, deren Bedeutung vertieft werden sollte, der Wandel der Vorstellung von der Kirche als einer Gesellschaft zur Kirche als einer Gemeinschaft. Natürlich ist

die Kirche eine Gesellschaft. Sie ist einerseits ein sichtbarer Zusammenschluß von Institutionen, die durch ihre Gesetze eine moralische Solidarität bilden. Diese Interpretation allein läßt jedoch viel zu wünschen übrig. Die Kirche ist nicht einfach eine Gesellschaft des Sichtbaren, sondern auch des Unsichtbaren. Die Betonung der Sichtbarkeit der Kirche war seinerzeit als eine Möglichkeit, sich von der für die Reformationskirchen typischen Überbetonung des Unsichtbaren zu distanzieren, verständlich. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sich die Welt jedoch verändert, und diese andere Welt beinhaltete neue Herausforderungen. Die Schwerpunkte, die der Kirche im 16. Jahrhundert Identität verliehen hatten und für sie richtungweisend gewesen waren, begannen im 20. Jahrhundert an Bedeutung zu verlieren. Die Welt war materialistischer geworden. War die Betonung des Sichtbaren in vergangenen Jahrhunderten für die Kirche eine Hilfe gewesen, so stellte sie jetzt eine Belastung dar. Pius XII. widmete sich dieser Unausgewogenheit in seiner Enzyklika *Mystici Corporis*. Einer Welt, in der das Materielle und das Sichtbare besonders wichtig waren, zeigte Pius XII. eine Vision von der Kirche als einer sichtbaren Institution, die eine unsichtbare Realität lebt, eine göttliche communio mit ihrem Herrn. Und dennoch konnte nach Ansicht der Bischöfe und Kardinäle, die sich zum Zweiten Vatikanum versammelt hatten, selbst ein solch eindrucksvolles Bild der enormen Herausforderung, die die Welt nach dem Zweiten Weltkrieg an die Kirche stellte, nicht vollkommen gerecht werden.

Die Mehrheit der Bischöfe und Kardinäle war sich eigentlich über den ersten Entwurf einig. Der Gemeinschaftscharakter der Kirche sollte stärker betont werden als der Gesellschaftscharakter. Bischof Elchinger z.B. bemerkte, daß man die Kirche in der Vergangenheit vor allem als Institution betrachtet habe und man sie heute als Gemeinschaft erfahren müsse. Kardinal Liénart ging weiter. Er bedauerte, daß die sichtbare Kirche und der mystische Leib Christi zu streng gleichgesetzt worden seien[6]. Mit der Fertigstellung der letzten Fassung des Entwurfs hatte sich ein großartiger Wandel vollzogen. Die Weltkirche erscheint als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» *(Lumen gentium* 4). In anderen Worten: «Die Kirche ... wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt» (*Lumen gentium* 3). Die kosmische Autorität des Vaters und die sich ausdehnende Freiheit des Geistes verleihen einer Kirche, die im Namen des Sohnes versammelt ist, Dimension und Tiefe. Der von Pius XII. beschriebene «mystische Leib» erstreckte sich nun über die sichtbaren Grenzen seiner Institutionen hinaus.

Die vielleicht aufschlußreichste Dimension, die diesem Verständnis von der Kirche als Gemeinschaft zugrunde liegt, ist die entscheidende Bedeutung, die dem Verhältnis zwischen der johanneischen und der paulinischen ekklesiologischen Tradition beigemessen wird. Die Worte, die der gekreuzigte Jesus an seine Mutter und an den «Jünger, den er liebte» richtete - «Frau, siehe, dein Sohn ... Siehe, deine Mutter» - können als paradigmatisch für diese *communio* gelten. Nicht Pfingsten, sondern das Kreuz steht hier im Mittelpunkt. Als solches mag das Kreuz als der Ursprung und als das Wachstum der Kirche gesehen werden, zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. *Lumen gentium* 3). Tatsächlich scheint das Konzil die Grenzen der Kirche mit den Augen des gekreuzigten Christus zu sehen - «Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen» (Joh 12,32; Vgl. *Lumen gentium* 3). So drückt die heilige Anagoge «denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden» (1 Kor 5,7) durch diese Erhöhung im Sakrament der Eucharistie nicht nur die sichtbare Einheit der Gläubigen (vgl. 1 Kor 10,17) aus, sondern es werden auch alle Menschen zu dieser Einheit mit Christus, dem *Lumen gentium*, gerufen.

Diese Bezüge fassen in einem gewissen Sinne die moderne Entwicklung der Vorstellung von der Kirche als einer Gesellschaft zur Kirche als *communio* zusammen. Die mystische Gemeinschaft, die als Leib Christi bezeichnet wird, ist auch ein Zeichen und Sakrament des *Lumen gentium*. Der Leib Christi erweist sich dann als mehr als nur eine Analogie, d.h. eine statische Auffassung durch einen metaphori-

schen Vergleich zwischen zwei einander unähnlichen Dingen. Obwohl er auch das ist. Darüber hinaus wird der Leib Christi aber nun auch zu einer *Anagoge*, einer dynamischen Auffassung, die verwandelt und «erhöht». Als Anagoge wird der Leib Christi zu einem Sakrament, einem wirksamen Zeichen einer unsichtbaren Realität, einer Heilung der Wunden der ganzen Welt, symbolisiert durch das Blut und das Wasser, das aus den Wunden des Gekreuzigten Jesus floß. Diese als Leib Christi bekannte Gemeinschaft ist gleichzeitig eine bescheidene und eine erhabene Vision der Kirche. Sie ist bescheiden, weil ihre sichtbaren Ursprünge in der Erniedrigung ihres gekreuzigten Christus liegen. Sie ist erhaben, weil sie teilnimmt an der unsichtbaren Realität von glorreicher Dimension.

Ein zweiter ekklesiologischer Begriff, der im Laufe des Konzils eine tiefere Dimension annahm, war die Heiligkeit der Kirche. Aus juridischer Perspektive wurde die Heiligung des Menschen in gewissem Sinne zu einer einfachen Analogie mit der himmlischen Gesellschaft. Um heilig zu sein, muß der heute lebende Mensch sichtbar ein Leben führen, das sich mit dem Leben, das er oder sie am Ende der Zeiten führen wird, im Einklang befindet. Eine solche Analogie wurde vom Konzil für unzulänglich und einseitig erklärt. Heiliges Leben in der Gegenwart ist mehr als eine zeitliche Analogie zum ewigen Leben im Himmel. Das bedeutet, daß die Heiligkeit heute der zukünftigen Heiligkeit entspricht. Heiliges Leben in der Gegenwart ist auch mehr als eine spirituelle Analogie. Diese Analogien sind für sich selbst genommen hilfreich. Eine analoge Sprache hilft uns, die Verschiedenartigkeit der zeitlichen und der spirituellen Dimensionen der Heiligkeit der Kirche zu verstehen. Trotzdem legte das Konzil Wert darauf, die Untrennbarkeit der zeitlichen und der spirituellen Dimension im Hinblick darauf, wie sie die Heiligkeit der Kirche, und somit die Heiligung des Menschen betreffen, zu betonen.

Weitaus wichtiger zum Erreichen dieses Ziels als eine analoge Sprache, die auf das Verstehen einer Lebensanschauung gerichtet war, war eine anagoge Sprache, die die Veränderung der Lebensweise anstrebte. Bei der Heiligung geht es schließlich um *metanoia*, um die Umkehr zu einer heiligen Lebensweise. Die anagoge Sprache ist in einem gewissen Sinne die Sprache der Heiligung, die Sprache der Gnade und der Erlösung. Sie motiviert eher als zu verstehen, «erhöht» eher als daß sie «herausstellt». Sie zielt auf eine Vision, die verändert und nicht einfach betrachtet. Ein solches Verständnis von Heiligkeit muß mit einem entsprechenden Menschenbild einhergehen. Dieses Bild muß zwei Komponenten aufweisen. Erstens muß die Fähigkeit des Menschen, heilig zu werden, bejaht werden, ohne die tragische Realität der Sünde zu leugnen. Zweitens muß gegenüber einer einseitigen Sichtweise des Menschen als eines ewigen und unveränderlichen Wesens seine Dynamik artikuliert und verdeutlicht werden. Das Konzil leistete beides, indem es das Verhältnis der Kirche der Gegenwart zum Reich Gottes der Endzeit klärte.

Die Kirche, so versicherte das Konzil, ist nicht das Reich Gottes, sondern das Reich Gottes subsistiert in der Kirche. Eine solche Beziehung kann man als anagog bezeichnen. Das endzeitliche Reich «erhöht» die Kirche der Gegenwart, indem es sie nicht nur zu einem sichtbaren, sondern auch zu einem wirksamen Zeichen einer profunden unsichtbaren Realität macht. Da beide, Kirche und Welt, von der Endzeit betroffen sein werden, wird die Kirche durch ein gläubiges Leben in der Gegenwart nicht nur für ihre sichtbaren Institutionen, sondern für die gesamte Welt die Erlösung erwirken. Durch ein gläubiges Leben in der Gegenwart erlöst die Kirche nicht nur ihre Mitglieder, sondern alle Menschen. Anders gesagt: Die Kirche der Gegenwart wird durch ihre anagoge Beziehung zur Endzeit zu einem Sakrament für die Welt.

Dieses anagoge Verhältnis spiegelt sich auch in der hohen Meinung, die das Konzils vom Menschen hat. Menschen besitzen eine besondere Würde unter allen anderen Geschöpfen. Sie wurden nach dem Abbild Gottes gemacht (vgl. *Gaudium et spes* 1) Als solche haben die Menschen, wie die Kirche auch, eine Beziehung zum Reich Gottes. Der Mensch, egal ob er oder sie der Kirche angehört oder nicht, steht auch in einem bestimmten Verhältnis zur Endzeit. Dieses Verhältnis kann man als

die Würde des Menschen ausdrücken. Als Abbild Gottes ist der Mensch mehr als eine Analogie Gottes, die uns durch das «Herausstellen» des Menschen aus der Gemeinschaft der anderen Geschöpfe das Wesen unserer Menschheit besser zu verstehen hilft. Als Abbild Gottes ist der Mensch auch eine Anagoge Gottes, die den Menschen «erhöht», da er eine bestimmte Würde besitzt. Diese «Erhöhung» stellt das paradoxe Bild, das die Reformation vom Menschen zeichnete, der einerseits als Sünder, andererseits als Gerechter gesehen wurde, klar. Durch ihre anagoge Beziehung zur Endzeit verdeutlicht die Würde des Menschen gleichzeitig nicht nur das Bedürfnis des Menschen nach Erlösung, sondern auch seine Fähigkeit zur Gnade. Dies ist mehr als das paradoxe Zusammentreffen von Gegensätzen. Es ist vielmehr eine wirkliche Anagoge, Menschen werden wirksam geheiligt durch die Gnade. Heiligkeit in der Gegenwart ist eine wirkliche Realität, gleichzeitig jedoch eine ständige Notwendigkeit, denn es gibt eine wirksame Beziehung zwischen der Endzeit und der Gegenwart.

Somit wurden auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwei wichtige ekklesiologische Begriffe an Tiefe und neuen Dimensionen bereichert: das Verständnis der Kirche als Gesellschaft und die Heiligkeit der Kirche. Die Auffassung von der Kirche als heilige Gesellschaft wurde in die Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft, die durch ihr spirituelles und zeitliches Verhältnis zur Endzeit an Heiligkeit zunimmt, vertieft. Das umschreibt meiner Ansicht nach das Verständnis des Konzils von der «pilgernden Kirche», zumindest soweit uns die «schriftlichen» Dokumente schließen lassen. Ich glaube jedoch, daß das noch nicht alles ist. Ich möchte behaupten, daß noch eine weitere Dimension der Vorstellung von der «pilgernden Kirche» existiert. Diese zusätzliche Dimension kann durch die Fortführung der am Anfang dieses Artikels begonnenen semiotischen Reflexion aufgedeckt werden. Diese Fortführung muß bei der Bedeutung des zweiten Altares, des Altares des Zweiten Vatikanischen Konzils, ansetzen. In der Semiotik der Kultur wird dieser Altar zu einem zusätzlichen «Dokument», einem «Text», der etwas über die «pilgernde Kirche» aussagt. Die nachfolgenden Ausführungen stellen einen Versuch dar, die Bedeutung dieses ungeschriebenen Textes und seine potentielle Botschaft über das Wesen der «pilgernden Kirche» zu verstehen.

Der Altar der nachkonziliaren Kirche hat eine besondere Bedeutung für das Verständnis der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Von allen Veränderungen, die nach dem Konzil stattgefunden haben, stellt der Altar die sichtbarste Manifestation der Präsenz des Konzils dar. Die meisten der römisch-katholischen Kirchen, die vor dem Zweiten Vatikanum gebaut wurden, besitzen heute zwei Altäre. Um auf das Beispiel der Kathedrale von Metz zurückzukommen, können wir feststellen, daß dieser nachkonziliare Altar eine ähnliche semiotische Funktion hat wie der vorkonziliare Altar. Beide tragen zu einer «Verwischung» der Trennung von Himmel und Erde bei und fungieren als Zugang zu einer Vision. Im Falle des nachkonziliaren Altars findet dies nicht so sehr durch den trägen Raum der Kathedrale, sondern durch den um den Altar versammelten «menschlichen» Raum statt. Es ist hier, wo meiner Ansicht nach die «pilgernde» Kirche gefunden werden kann. Das Wesen der «pilgernden» Kirche ist an diesen «menschlichen» Raum gebunden.

Die schriftlichen Dokumente beschreiben diesen «menschlichen» Raum als Gemeinschaft. In der gängigen Vorstellung ist die Gemeinschaft eine harmonische Gruppe von miteinander vertrauten Menschen, die vieles gemeinsam haben. Diese Vorstellung von Gemeinschaft scheint jedoch auf den «menschlichen» Raum, der durch das «pilgernde» Volk definiert ist, nicht zuzutreffen. Eine «pilgernde» Gemeinschaft ist selten eine, bei der die einzelnen vieles gemein haben. Pilger sind *per definitionem* «Außenseiter». Sie kommen als «Fremde» aus «anderen» Gemeinschaften, um mit anderen «Fremden» zusammenzusein, wobei jeder mit seinem eigenen besonderen Anliegen, unter den eigenen besonderen Umständen unterwegs ist. Was diese Menschen verbindet, ist das Ziel der Reise und die Reise an sich. Ein «menschlicher» Raum, der auch eine «pilgernde» Kirche ist, muß also diese zwei Elemente der «Pilger»-Erfahrung beinhalten.

Der «menschliche» Raum, der um den Altar versammelt ist, fungiert dann also nicht mehr so sehr als «Tür», die einen Blick auf den Himmel eröffnet, sondern vielmehr als «Herz», das gleichzeitig eine Reise zum und eine Vision vom Himmel ist. Der um das Herz der Kathedrale versammelte «menschliche» Raum ist eine dynamische Betrachtung, ein schlagendes «Herz», eine Vision der Endzeit, die sich als «unterwegs sein» erweist.

Der «menschliche» Raum, der die «pilgernde» Kirche ausmacht, ist demnach nicht so sehr eine Versammlung von Menschen, die ein gemeinsames Ziel haben, sondern vielmehr ein dynamisches Bild von einem Ende, das gemeinsam herbeigesehnt wird. Dieser «menschliche» Raum ist der Vorstellungskraft ähnlich. Die Vorstellungskraft wird unglücklicherweise mit Phantasien oder Träumen assoziiert. Die Vorstellung, die die Menschen am Fuße des Altars haben, ist jedoch mehr als eine Phantasie oder ein Traum. Sie hat sakramentalen Charakter. Es ist die Vorstellung einer unsichtbaren Realität, durch die der Mensch verwandelt, verändert, geheiligt wird. Somit basiert die dynamische Vorstellung um den Altar herum nicht auf einer kollektiven Phantasie, sondern auf einer unsichtbaren Realität, die Fleisch annimmt in diesem «menschlichen» Raum. Das läßt darauf schließen, daß die Vorstellungskraft der «pilgernden» Kirche mehr ist als bloße Psychologie, als ein Akt des Verstandes, sondern vielmehr eine Anthropologie, ein Akt des gesamten menschlichen Wesens, auf individueller und sozialer Ebene. Eine solche Analyse legt nahe, daß einem derart erhabenen Menschenbild wie dem des Abbildes Gottes eine hohe Wertschätzung der menschlichen Vorstellungskraft entspricht.

Die menschliche Fähigkeit, sich Dinge vorzustellen, liegt im Herzen einer «pilgernden» Kirche, die ein Sakrament ist, das nicht nur über die Kapazität verfügt, sich eine unsichtbare Realität vorzustellen, sondern auch die Fähigkeit hat, zu dieser Realität ein wirkungsvolles Verhältnis aufzubauen. Die menschliche Fähigkeit, sich Dinge vorzustellen, liegt im Herzen einer «pilgernden» Kirche, die nicht nur über die Kapazität verfügt, das Reich Gottes in ihrer Mitte wahrzunehmen, sondern auch die Fähigkeit hat, in einer wirklichen und wirksamen Art und Weise zu diesem Reich Gottes in Beziehung zu treten.

Darüber hinaus deutet die Anordnung des zweiten Altars in der Kathedrale von Metz darauf hin, daß der Ort für eine solche Vorstellung nicht der Kopf, sondern das Herz ist. Der «menschliche» Raum, der den nachvatikanischen Altar umgibt, ist in einem gewissen Sinne ein «Herz», das eine Vision hat. Dieses Verständnis hat starke biblische Wurzeln. Das Herz ist auch in der Bibel als Ort der Vorstellungskraft definiert[7]. Außerdem scheint nach biblischem Verständnis die Vorstellung mehr zu sein als eine mentale Angelegenheit[8]. Eigentlich schließt eine Vorstellung, die mit einer Psychologie gleichzusetzen ist, eine Vision mit privatem Charakter ein. Eine derartige Vorstellungskraft würde innerhalb der Kirchenmauern gehalten werden. Eine Vorstellung jedoch, die eine Anthropologie bedeutet, schließt eine Vision ein, die öffentlich ist und dazu gedacht ist, über die Kirchenmauern hinaus gesehen zu werden. Dadurch wird der Intention der johanneischen Ekklesiologie Gelegenheit gegeben, Fleisch anzunehmen. Durch die anthropologische Vorstellung der «pilgernden» Kirche wird unser Herr erhöht, damit die ganze Welt ihn «sehen» kann. Durch die anthropologische Vorstellung wird die Welt außerdem dazu eingeladen, sich in ihrer Mitte eine unsichtbare Realität vorzustellen. Als solche ist die Vorstellungskraft der «pilgernden» Kirche keine private, sondern eine öffentliche Vision dessen, was der Welt Leben spendet, aber die Welt nimmt das «Herz» der Welt, ihren Herrn Jesus Christus, nicht wahr. Eine solche Vorstellungskraft ist gemeint, wenn der gekreuzigte Christus bei Johannes sagt: «Ich werde alle an mich ziehen.»

Der zweite Altar scheint also nicht nur das «Herz» der Kirche zu verkörpern, sondern auch das «Herz» der Welt. Somit scheint das Verständnis des Zweiten Vatikanums von der «pilgernden Kirche» durch diesen ungeschriebenen «Text» noch eine zusätzliche Dimension zu besitzen. Die Pilgerschaft zum Ende der Zeiten findet weder nur auf der Straße noch nur durch die Zeiten statt, sondern in den Herzen der Menschen. Um den zweiten Altar

herum findet eine Reise durch eine unsichtbare Realität, durch einen «menschlichen» Raum, das Herz, statt, und auf dieser Reise nimmt eine Vision Gestalt an, die nicht nur die dort versammelten Menschen, sondern die ganze Welt auch außerhalb der Kirchenmauern verändert. Denn die um den zweiten Altar versammelte «pilgernde» Kirche hat sich eigentlich um das «Herz» der Welt versammelt, und durch ihre Reise der anthropologischen Vorstellungskraft hat sie auch die ganze Welt miteingebracht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte sich zum Ziel gesetzt, einer lebenssprühenden Ekklesiologie Ausdruck zu verleihen. Mit dem Begriff der «pilgernden Kirche» hat es nicht nur dieses Ziel erreicht, sondern möglicherweise auch das Fundament für eine lebendige Anthropologie gelegt. Die in diesem Artikel vertretene Anthropologie ist die anthropologische Vorstellungskraft, die Reise der «pilgernden» Kirche im «Herzen» der Welt, die nicht nur den Pilger selbst, sondern auch die Welt heiligt. In diesem Sinne war dieser Artikel eine Geschichte von zwei Altären. Ein Altar zeigte uns die Pforten zum Himmel, der andere das «Herz» der Welt. Ihre Unterschiedlichkeit hilft uns, den einen durch den anderen zu verstehen. Zusammen tragen sie jedoch auch zu einem anderen, vielleicht tieferen Verständnis bei. Himmel und Erde sind untrennbar miteinander verbunden. Die «Türen» zum Himmel sind im «Herzen» der Welt zu finden. Wir, die wir uns auf der Pilgerschaft zu diesen Türen befinden, haben vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelernt, daß die Sehnsucht nach dem Ende der Zeiten keine Sehnsucht nach einem Ende der Welt, sondern vielmehr nach ihrem Herzen bedeutet.

[1] Vgl. V. Elizondo, Our Lady of Guadalupe as a Cultural Symbol, in: Liturgy and Cultural Traditions (New York 1977) 25-33.

[2] Vgl. R. Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien (Freiburg i.Br. 1992) und A. García-Rivera, St. Martin de Porres: The «Little Stories» and the Semiotics of Culture (Maryknoll 1995).

[3] Vgl. J.L.M. Descalzo, El Concilio de Juan y Pablo: Documentos Pontificios Sobre la Preparación, Desarollo e Interpretación del Vaticano II (Madrid 1967) 31.

[4] Vgl. H. Vorgrimler, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (Freiburg i.Br. 1966) 139.

[5] Vgl. Y. Congar, Moving Towards a Pilgrim Church, in: A. Stacpoole (Hg.), Vatican II Revised: By those who were there (Minneapolis 1986) 129-152.

[6] Vgl. Vorgrimler, Das Zweite Vatikanische Konzil, aaO. 140.

[7] Vgl. R. Kearney, The Hebraic Imagination, in: The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture (Minneapolis 1988).

[8] Vgl. A. García-Rivera, A Matter of Presence, in: Journal of Hispanic/Latino Theology 3 (November 1995).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

ALEX GARCÍA-RIVERA

geboren in Havanna, Kuba. Römisch-katholischer Laientheologe, promovierte zum Doktor der Theologie an der Lutheran School of Theology in Chicago und legte an der Ohio State University sowie an der Miami University Examina in Physik ab. Zur Zeit Lehrbeauftragter für Systematische Theologie an der Jesuit School of Theology in Berkeley. Als Autor zahlreicher Artikel ist er Gewinner von zwei Preisen der Catholic Press Association. Neuere Veröffentlichungen: St. Martin de Porres: The «Little Stories» and the Semiotics of Culture (Maryknoll 1995); Religious Imagination, in: A.F. Deck/T.M. Matovina/Y. Tarango (Hg.), Perspectivas: Hispanic Ministry, (Kansas City 1995) 94-97. Anschrift: Jesuit School of Theology, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.

Virgil Elizondo

Wallfahrt und Pilgerfahrt als Feld der Pastoral

Die Wallfahrt ist eine der ältesten körperlichen und geistlichen Übungen der Menschheit und auch der christlichen Tradition. Zwar haben im Laufe der Zeit unterschiedliche Menschen verschiedenste Sinngebungen und Zielsetzungen mit dieser Übung verbunden, die Wallfahrt selbst aber stellt vor dem Hintergrund des ständigen Wechsels in der Situation des Menschen eine Art Konstante dar. In einer Ansprache vor Rektoren von Wallfahrtsorten im Jahr 1980 hat Johannes Paul II. festgestellt: «Sie halten einen Schlüssel zur religiösen Zukunft in Händen.»

Wallfahrten machen vielleicht nicht den innersten Kern des christlichen Glaubens aus, mit Sicherheit können sie aber hervorgehobene Abschnitte und zugleich faszinierende Abenteuer voll überraschender Erfahrungen auf dem persönlichen Lebensweg sein. Für das Wachstum im Glauben ist nicht unbedingt eine Pilgerreise zu einem Ort auf der Landkarte erforderlich, aber eine solche wirkliche Pilgerreise kann sicher dazu beitragen, auf dem persönlichen Glaubensweg zur Fülle des Lebens ein Stück voranzukommen. Eine wirkliche Wallfahrt kann in besonderer Weise Zeit und Raum für neue Entdeckungen und Einsichten, für heilsame Erfahrungen und Erleuchtungen öffnen. Und für die Kirche bietet sich eine große Chance, solche den Menschen tief berührende Phasen des Lebensweges geistlich zu begleiten und noch fruchtbarer zu machen[1]. Menschen gehen auf Pilgerreise: Wie könnte der unverwechselbare Dienst der Kirche für den Pilger aussehen?

Zu den Wallfahrtsstätten kommen die Menschen in großer Zahl; da die meisten in einer Gesinnung der Reue und Dankbarkeit offen sind für die göttliche Gnade, sind diese Stätten besonders geeignet für die Verkündigung des Evangeliums und den pastoralen Dienst der Kirche. Im Verlauf einer Wallfahrt bieten sich zahlreiche Gelegenheiten, das Evangelium durch Gastfreundschaft, Gesprächsangebote und andere Formen der Pastoral zu verkünden. Dabei ist die Wallfahrt als solche zumindest ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger als das, was an der heiligen Stätte selbst geschieht. Man kann nicht eine Wallfahrt hastig absolvieren und erwarten, dennoch die geistigen Früchte zu ernten. Für die wesentliche Erfahrung einer Pilgerreise ist eine bestimmte zeitliche Dauer Voraussetzung. Schweiß, Anstrengung, Müdigkeit und sogar Blasen an den Füßen können wichtige Elemente einer Pilgerreise sein.

Der Pilgerweg und der Aufenthalt an der Wallfahrtsstätte können - nach dem Vorbild Jesu und der beiden Jünger auf dem Weg nach Emmaus - genutzt werden zu einem freimütigen Austausch mit Fremden über das, was im persönlichen Leben, in der Gesellschaft und in der Welt geschieht; man kann offen darüber reden, was einem am Herzen liegt, und man kann erörtern, welche Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben zukommt. So kann es geschehen, daß im Wort des Fremden, des schlichten Reisegefährten, das kostbarste «Wort Gottes» zu hören ist, das wir in unserem Leben vernehmen. Niemand plant das Gespräch, keiner leitet es oder lenkt es in eine bestimmte Richtung, die Gesprächspartner überlassen sich ganz der Führung durch den Geist. Das ist Evangelisierung im besten Sinn des Wortes: eine Einladung zum Gespräch und ein gegenseitiges Erzählen der eigenen Geschichte, nicht als Proselytenmacherei in einem moralisierenden und belehren-

den Ton, sondern in einer Sprache, die - wie die Sprache der Erzählungen des Evangeliums - aus dem Leben genommen und dem Leben verbunden ist. Dies ist genau der Ort, wo wir, die Pilger, einander zum «Wort Gottes» werden können, auch wenn wir uns dessen nicht bewußt sind. Im Augenblick des Geschehens denken wir kaum daran, daß ein «Wort Gottes» ergeht, aber wenn wir dann darüber nachdenken, kann klarwerden, daß einfache Wörter und Sätze, Bilder und Einsichten sich als Wort Gottes erweisen, das er in dieser besonderen Situation an mich richtet.

Ich nenne drei Bereiche, in denen die Kirche im Zusammenhang mit Wallfahrten und Pilgerreisen pastoral tätig werden kann.

1. Vorbereitung auf die Pilgerreise

Die Rede vom pilgernden Gottesvolk ist eines der zentralen Bilder für die Kirche, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen wurde und im Dritten Eucharistischen Hochgebet besonders herausgestellt wird. Die Pilgerfahrt bzw. Wallfahrt ist zugleich Bild und lebendige Erfahrung der innersten Wirklichkeit der Kirche. Pfarreien, Diözesen, Orden, Seminare und Universitäten täten deshalb gut daran, die Menschen zur Pilgerfahrt zu ermutigen. Aber es sollte von Anfang an klar sein, daß das Wort «Wallfahrt» nicht nur ein religiöses Etikett für den heutigen Tourismus sein darf.

Die Vorbereitung auf die Pilgerfahrt darf nicht nur die äußeren Gegebenheiten betreffen, sie muß mehr noch die spirituelle Ebene einbeziehen. Unabhängig davon, warum jemand sich entschließt, eine Pilgerfahrt anzutreten, sollte der Pilger darin bestärkt werden, die gesamte dafür geplante Zeit als eine besonders wichtige Zeit seines Lebens zu schätzen und sich auf nicht planbare, völlig unerwartete und lebensbedeutsame Überraschungen einzustellen. Die Pilgerfahrt soll zu einer einzigartigen Entdeckungsreise werden, die zur Entdeckung des Selbst, der Mitmenschen, anderer Kulturen, der Natur und Gottes führen kann. Die dafür verwandte Zeit soll eine Zeit innerer Freiheit von den Geschäften und Pflichten des Alltags sein, eine Zeit, die uns erlaubt, Dinge des Lebens zu sehen und zu hören, die wir sonst vernachlässigen, sie soll eine Zeit der Besinnung, des Verstehens und des Gesprächs sein. Wer sich auf eine Pilgerfahrt begibt, muß wirklich bereit sein, alle geschäftlichen, beruflichen und auch familiären Probleme hinter sich zu lassen, und das heißt: kein Fax, kein E-Mail, kein Telefonanruf. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, sich wirklich «gehen zu lassen», um während der Pilgerfahrt offen zu sein für das Handeln Gottes.

Wenn man den Kopf frei hat von den Belangen des Alltags, tut man sich leichter, sowohl mit den Schatten- wie mit den Lichtseiten seines Lebens klarzukommen und sich selbst anzunehmen, zu achten und zu lieben, wie man wirklich ist. Man sollte nicht mit vorgefertigten Erwartungen auf Pilgerfahrt gehen, sondern Geist und Herz für Einsichten und Fügungen offenhalten, die sich irdischen Instanzen entziehen. Die reichsten Früchte einer Pilgerfahrt erntet, wer sich in völliger Offenheit der Weisheit und Macht der göttlichen Liebe überläßt. Diese für die Pilgerfahrt angemessene geistliche Haltung, die innere Freiheit, die aus Distanz und Loslösung folgt, ist von größter Wichtigkeit, wenn die Pilgerfahrt wirklich erfolgreich sein soll.

Unser Gebet wird immer erhört, aber nicht immer in der Weise, wie wir es erwarten. Viele Menschen gehen mit einer ganz bestimmten Erwartung, zum Beispiel auf körperliche Heilung, auf Pilgerfahrt, und das ist auch völlig in Ordnung, solange klar ist, daß nicht die magische Kraft eines bestimmten Ortes, sondern der Glaube des Pilgers zur Heilung führt. Schon bei Jesus finden wir immer wieder die Aussage: Dein Glaube hat dich geheilt. Da bestimmte Orte mit besonderen Gunsterweisen Gottes verbunden sind, ist es ganz natürlich, daß das Aufsuchen eines solchen Ortes den Glauben des Pilgers stärken kann, und der Glaube kann Berge versetzen und Leben wiederherstellen. Es gibt zweifellos Wunder, mehr als wir zu glauben wagen; das größere Wunder ist aber oft nicht die Heilung eines körperlichen Leidens, sondern die innere Heilung des ganzen Menschen, der auf seiner Pilgerfahrt zu einem neuen Leben erweckt wird. Oft besteht die Heilung in einer neuen Sicht des Lebens und in einer

veränderten Einstellung, die durch die Pilgerfahrt gewonnen wurden. Ich kenne zahlreiche Zeugnisse solcher Erfahrungen.

2. Pastoraler Dienst während der Wallfahrt

Pastoral für Pilger, die von sich aus auf Wallfahrt gehen

Viele Menschen gehen zusammen mit einer Gruppe auf Pilgerfahrt, andere machen sich lieber allein auf den Weg. Im Verlauf der Wallfahrt treffen aber auch sie auf andere Menschen und tun sich mit ihnen zusammen. Ob nun jemand zu einem Heiligtum, zu einem Kloster, zu einem Berg, in die Wüste oder sonst an einen Ort pilgert, immer kann die Kirche ihre Dienste anbieten, indem sie die Pilger willkommen heißt und ihnen Gastfreundschaft gewährt. Zu Zeiten der großen Wallfahrten des Mittelalters war dies alles wohl organisiert. Heute wäre es sicher schon hilfreich, wenn man an den bekannten Wallfahrtsorten über Gasthäuser und Raststationen Auskunft erhielte, die besonders auf die Aufnahme von Pilgern eingestellt sind. Es macht schon einen Unterschied, ob man in einem nach Zufall ausgewählten Hotel absteigt oder eine Unterkunft zusammen mit anderen Pilgern teilt. Auch an den Raststätten auf dem Weg sollte die Möglichkeit bestehen, sich auszuruhen, zu essen, zu beten, zu meditieren und andere Pilger zu treffen, mit denen man zumindest einen Teil des Weges zurücklegen kann. Jede neue Erfahrung mit einem Weggefährten kann zum Vorgeschmack werden auf die letzte Weggefährtenschaft am Ende der Zeiten.

Von der Kirche (Pfarrei oder Diözese) organisierte Wallfahrten

Eine Pilgerfahrt bzw. Wallfahrt ist ein komplexer Vorgang, der verschiedene Stufen umfaßt: die spirituelle Vorbereitung der Pilger vor dem Aufbruch, die Reise von längerer Dauer und über eine weitere Entfernung, den längeren Aufenthalt am Wallfahrtsort und die aktive Teilnahme an verschiedenen Veranstaltungen an der heiligen Stätte. Menschen gehen oft auf Wallfahrt, weil sie auf der Suche sind nach etwas, das sie in ihrem Leben vermissen. Das Leben heute mit den immer schneller sich überstürzenden Informationen auf den Datenautobahnen macht immer weniger Sinn. Was fangen wir mit all den uns zur Verfügung stehenden Informationen an? Die letzten Fragen nach Sinn und Zweck werden immer dringlicher. Ob Menschen ein Leben in Reichtum oder Armut führen, ob sie hochqualifizierte Abschlüsse haben oder Analphabeten sind: Alle spüren, daß dem Leben in der heutigen Welt etwas Wesentliches fehlt und daß die institutionalisierte Religion und die Bildungseinrichtungen auf die wirklichen Fragen offenbar keine angemessenen Antworten haben. Die üblichen Dienste der Kirchen und die Bildungsangebote der Universitäten antworten, so scheint es, nicht auf die tiefsten Fragen und Sehnsüchte des Herzens. Vielleicht ist in dieser Situation die ehrwürdige Tradition der Pilgerfahrt ein Weg zur Erleuchtung.

Pilgerfahrten dürfen aber nicht zu einem frommen Tourismus mit religiösem Etikett werden, was leider oft der Fall ist. Es geht nicht darum, den Ort zu besichtigen, Souvenirs zu kaufen, Ansichtskarten zu verschicken, in eine Messe zu gehen und dann den Ort gleich wieder zu verlassen. Eine Wallfahrt ist etwas anderes als ein Ausflug, es darf kein Zeitdruck herrschen, sie hat ihren eigenen Rhythmus, der sich vom üblichen Rhythmus des Lebens völlig unterscheidet. So hilfreich und notwendig das aktive Tun ist, so notwendig ist auch eine Zeit «heiligen Müßiggangs», wenn man mit seinem inneren Selbst in Berührung kommen will. Gemeint ist damit eine Zeit der persönlichen Freiheit, eine Zeit weg von daheim, von Freunden und Verwandten, eine Zeit für die Entdeckung anderer Orte, Lebensweisen, Sprachen, Menschen und Situationen, eine Zeit der Unterscheidung und der Erleuchtung, und es ist vor allem eine Zeit für das Hören auf das Wort Gottes, das auf der Pilgerfahrt in verschiedenen Gestalten, in Erfahrungen und durch Menschen, an uns ergeht. In einer Zeit, in der unsere Terminkalender immer voller werden mit drängenden und letztlich doch nebensächlichen Vorkommnissen, kann diese «Auszeit» zu einem Heils-Weg werden, auf dem wir zu

den Tiefen des Selbst, der Menschheit und der Schöpfung Gottes unterwegs sind und der zugleich weit über die Grenzen unserer alltäglichen Welt hinausführt. Es ist eine Reise zugleich nach innen und nach außen: in den innersten Raum des eigenen Seins und über die äußersten Grenzen allen Seins hinaus.

Eine Pilgerfahrt kann zu einer einzigartigen Erfahrung von Nähe und Distanz werden und so den tiefsten Sehnsüchten des menschlichen Herzens antworten - Sehnsüchten, die oft im Widerstreit liegen und doch beide Erfüllung suchen. Damit Nähe zugelassen werden kann, braucht man sowohl einen Raum der Absonderung, damit die Beziehung zu den anderen wachsen, reifen, wertgeschätzt und vertieft werden kann, und ebenso braucht die Distanz die Rückbindung zur vertrauten Nähe, damit sie nicht zu einer bedrückenden Einsamkeit und zu spirituellem Tod führt. Bei einer Pilgerfahrt im wahren Sinn des Wortes muß genügend Zeit gegeben sein, daß die Loslösung von den andern und von der alltäglichen Routine des Lebens auch wirklich erfolgen kann, es muß aber auch reichlich Zeit zur Verfügung stehen, die man zusammen mit anderen verbringt: Zeit für Besichtigungen, für gemeinsames Singen, für Zerstreuung, für das gemeinsame Essen und Ausruhen, aber auch Zeit für gemeinsames Fasten, betrachtendes Gebet, für das Hören auf die Rufe um Hilfe und die Zeugnisse der Erhörung, für das Erzählen und Hören der Geschichte der heiligen Stätte und ihres besonderen Segens, für das Hören auf Gottes Wort und vor allem für den Empfang des Bußsakraments und die Feier der Eucharistie. Im Bußsakrament treffen sich Distanz und Nähe, insofern der Mensch die Vergangenheit hinter sich läßt und sich ihm in der Vereinigung mit Gott, den Mitmenschen und der Welt eine neue geistliche Wirklichkeit eröffnet, die in der Eucharistie feierlich bestätigt wird.

In der Zurückgezogenheit von der gewöhnlichen Umwelt und den Anforderungen des Alltags kann eine neue und tiefere Vertrautheit mit dem inneren Selbst aufscheinen, deren Fehlen uns oft davon abhält, selbst denen, die uns am nächsten stehen, wirklich nahe zu sein. Wenn wir nicht mit unserem inneren Selbst vertraut sind, können wir auch mit anderen nicht wirkliche Nähe erleben. Die neue Erfahrung von Nähe und Vertrautheit in mir selbst ermöglicht mir dann, nach der Rückkehr, neue Dimensionen der Vertrautheit mit den Menschen zu erleben, die ich liebe, die mir aber doch ferne gerückt waren. Die Erfahrung der Loslösung von den andern auf der Pilgerfahrt kann so, nach meiner Rückkehr, zum Anstoß werden für neue Formen und neue Stufen der Nähe.

Eine Wallfahrt ist nicht eine günstige Gelegenheit für die katechetische Unterweisung in Glaubenslehre und Moral, sie ist vielmehr eine günstige Zeit für die Katechese des Herzens, die auf neuen tiefen Erfahrungen der Freundschaft in menschlichen Beziehungen und auf der Erfahrung von Wundern und Gnade, von Frieden und Freude aufbaut. Eine Wallfahrt ist weniger eine Lösung von Problemen und eine Antwort auf die Fragen des Lebens, sie ist eher eine erhellende und befreiende Hinführung auf den geheimnisvollen Weg des Lebens. Die lebendige Erfahrung des Wortes Gottes, wie ich sie eben angedeutet habe, hilft dem Pilger, sein Leben neu zu sehen und es an dem wahren Bild, das bei Gott ist, auszurichten. Durch diese neue Sicht auf sich selbst wird es möglich, schrittweise den geheiligten Sinn und Zweck des eigenen Lebens und der Menschen zu erfassen. Unser eigener Weg durch die Geschichte mit seinen Freuden und Erschütterungen, Erfolgen und Mißerfolgen, Hoffnungen und Zweifeln, Lastern und Tugenden wird so zu dem Heils-Weg, der das Leben ist. Es geht nicht mehr um Rechtfertigung und Reue, auch nicht um Behauptung oder Begründung, es geht um die Entdeckung der Nähe in der Distanz, der Zeitlichkeit in der Zeitlosigkeit, der Grenzenlosigkeit innerhalb der Grenzen von Zeit und Raum, des Heiligen und Göttlichen im Menschlichen und Gewöhnlichen, des Ewigen im Zeitlichen. Es geht darum, sich auf die geheimnisvolle Vielschichtigkeit des Lebens einzulassen, die nie völlig durchschaut, die aber angenommen und angeeignet werden kann; sie wird überschritten und auf völlig neue Art aufgehoben in die völlige Ergebenheit in Gott, die eben keine den Menschen auslöschende Preisgabe ist, sondern der Be-

ginn der Vereinigung mit dem Unendlichen und die Eröffnung der unendlichen Möglichkeiten des Lebens. Diese alles verwandelnde Erleuchtung ist wohl das größte Wunder, das auf einer Pilgerfahrt geschehen kann.

Das beste Beispiel dafür, wie jede Facette des Lebens - das Heroische ebenso wie das Skandalöse, Schwäche wie Stärke, Tugend und Laster - einen unverwechselbaren Mosaikstein in Gottes Offenbarung bildet, ist die Bibel selbst. Das Meditieren der Schrift im Lichte des eigenen Lebenswegs kann zur Erleuchtung des Geistes und des Herzens führen, die mich von innen her verwandelt. Diese Erleuchtung erfolgt nicht unter Blitz und Donner am Himmel, sie geschieht in der Teilnahme an der Gemeinschaft mit den anderen Pilgern. In dieser Teilhabe wird das Licht der Gnade immer stärker, es hellt die Trübungen der Seele auf und öffnet den Blick für die völlig überraschenden Wege Gottes.

Ernsthaftigkeit steht nicht in Widerspruch zum Glück, Frömmigkeit nicht zur Freude. Spaß und Fröhlichkeit sollten auf der Pilgerfahrt nicht fehlen, können sie doch ein Vorgeschmack sein auf das nicht endende Glück im Himmel. Gute Laune und Lachen gehören zu den größten Geschenken, die Gott den Menschen gegeben hat. Bei allen Mühen und Entbehrungen der Wallfahrt sollten Fröhlichkeit und Unbeschwertheit nicht zu kurz kommen. Eine freud- und lustlose Wallfahrt ist ebensowenig eine christliche Wallfahrt wie eine vorgebliche Wallfahrt, bei der es nur um Zerstreuung und Unterhaltung geht und die Zeit für Nachdenklichkeit, Gebet, Buße, Einsicht, Sinnesänderung und Betrachtung fehlt. Bei einer Wallfahrt, die diesen Namen verdient, müssen Ernst und Fröhlichkeit in einem ausgewogenen Verhältnis stehen. Die Erfahrung einer Pilgerfahrt, bei der beides Platz hat, kann jedem Teilnehmer dazu verhelfen, daß er in der Annäherung an Gott, an andere Menschen, an andere Kulturen und Sprachen selbst an Menschlichkeit gewinnt.

3. Pastoral an der heiligen Stätte

Alles an der heiligen Stätte sollte dem Pilger dazu verhelfen, wirklich Abstand zu gewinnen - Abstand von unmittelbaren Sorgen, fixen Ideen, eingeengten Sichtweisen - und sich einer neuen und vertieften Sicht und Wertschätzung des Lebens in seiner ganzen geheimnisvollen Fülle zuzuwenden. Begonnen wird der Aufenthalt am Wallfahrtsort am besten mit einer gemeinsamen heiligen Messe, bei der die Pilger willkommen geheißen und in den Geist und die Besonderheiten des Ortes eingeführt werden. Es sollte ein breites Angebot bestehen, so daß die Pilger an unterschiedlichen gottesdienstlichen Gestaltungen des Glaubens teilnehmen können. Wichtig ist die heilige Stätte in ihrer Gesamtheit: das Gelände, die Wege, Orte zum Nachdenken, Andachtsstätten und das zentrale Heiligtum. Die Pilger sollten aufgeschlossen sein und hingewiesen werden auf die natürliche Umgebung - seien es schöne Berge, eine einsame Landschaft, weite Ebenen und dergleichen -, denn dieser erste Eindruck kann zu einer ersten Offenbarung von Gottes Gegenwart, Schönheit und Güte werden. Der Stil der Bauwerke, die Ansicht der Häuser, ihre künstlerische Ausschmückung können zur Wertschätzung der schöpferischen Werke von Männern und Frauen beitragen, die sie nach dem Vorbild des Schöpfer-Gottes schaffen. Da ein Wallfahrtsort immer auch ein Ort des Zusammentreffens verschiedenster Menschen mit unterschiedlichsten Lebensgestaltungen ist - es treffen Menschen aufeinander, die einander völlig fremd sind und die zu Hause nie miteinander in Berührung kämen -, bietet die Wallfahrtsstätte eine ausgezeichnete Gelegenheit, andere Menschen in verschiedensten Umständen und Verhältnissen wahrzunehmen: Man trifft auf Behinderte, Kranke, Flüchtlinge, auf die «Unberührbaren», die es in jeder Gesellschaft gibt. Indem wir so erfahren, daß wir, auch wenn wir füreinander Fremde sind, mit anderen zusammen eine Gemeinschaft bilden, wird für uns die letzte Wahrheit der Kirche erfahrbar: Sie ist das Volk Gottes, in dem es keine Grenzen gibt und das für alle Menschen - ohne jede Ausnahme - offen ist. Es sollten den Pilgern viele Möglichkeiten geboten werden, einander zu treffen und mit Fremden gute geschwisterliche Erfahrungen zu teilen. Wie bescheiden eine solche Erfahrung auch sein mag, ist sie doch

bedeutungsvoll für das Verständnis davon, was Kirche auferbauen eigentlich heißt. Eine solche erlebte Erfahrung kann ein wichtiger Beitrag sein zu einem erweiterten und vertieften Verständnis von Kirche.

Während des Mittelalters wurden bei Wallfahrten zur Bildung und Erbauung der Pilger oft große Spiele veranstaltet. Die Portale der Kirchen waren zur Belehrung der Gläubigen oft mit biblischen Szenen künstlerisch gestaltet. An diese Tradition können wir heute durch den Einsatz der modernen Medien - Videos, Photos, multimediale Veranstaltungen - anknüpfen. Szenen aus dem Letzten Gericht nach Matthäus können in Zusammenhang gebracht werden mit Szenen, die die Notlage der Armen, Verlassenen, Gefangenen und Hungernden unserer Welt darstellen. Da die Menschen offen für Begegnungen an den Wallfahrtsort kommen, ist es möglich, die Pilger mit Veranstaltungen dahin zu führen, daß sie mit Menschen aus dem eigenen oder aus fremden Ländern in Berührung kommen, die sie sonst nicht wahrnehmen: mit Kranken und Drogenabhängigen, Unterernährten und Krüppeln, mit Wohnsitzlosen, jugendlichen Aussteigern und älteren Obdachlosen; man kann also auf alle die treffen, die unsere bürgerliche Welt, so gut es geht, versteckt. All dies kann dem Pilger dazu verhelfen, den Schwestern und Brüdern in Not mehr Aufmerksamkeit und Mitgefühl zu widmen.

Im Zusammenhang mit solchen Begegnungen ist darauf zu achten, daß immer auch Gelegenheit zur Stille und zum Nachdenken bleibt, zu ausdrucksstarken Andachten wie etwa dem Kreuzweg, zum Empfang des Bußsakraments bei einfühlsamen Beichtvätern, wenn jemand sich von der Vergangenheit lossagen und einen neuen Anfang machen will, und es sollte die Möglichkeit bestehen, an gut gestalteten Gottesdiensten teilzunehmen und Predigten zu hören, die die Pilger wirklich ansprechen. Die abschließende Eucharistiefeier vor dem Aufbruch zur Rückkehr sollte nicht ein zwar notwendiges, aber folgenloses Ritual bleiben, sie sollte einen Höhepunkt der ganzen Pilgerfahrt darstellen: In dieser Feier sollen alle Anliegen noch einmal zusammengefaßt und die Pilger mit erneuertem Glauben, mit gestärkter Hoffnung und neu entfachtem apostolischen Eifer entlassen werden. Niemand soll so nach Hause zurückkehren, wie er von zu Hause aufgebrochen ist! Das «Ite missa est» der Pilgermesse wird für die Menschen, die durch die Pilgerfahrt verwandelt worden sind und ein neues Leben erhalten haben, zum missionarischen Auftrag.

Pilgerfahrten können die gewöhnlichen pastoralen Dienste der Kirche nicht ersetzen, aber sie können als eine besondere Erfahrung für den Glauben des einzelnen und der Kirche selbst zu einer neuen Lebensquelle werden. Gerade weil sie weder notwendig noch vorgeschrieben sind, vermögen sie als Zeugnis spiritueller Freiheit im Leben von Männern und Frauen wahre Wunder zu wirken. Wenn die Kirche die Pilger auf ihrem Weg entsprechend begleitet, stellt sie ihre Pastoral in den Dienst der vielen Wunder, die Gott an den Menschen wirkt.

[1] Die Ausführungen in diesem Artikel beruhen auf der eigenen pastoralen Erfahrung des Autors und auf dem Beitrag «Un pèlerinage c'est exigeant», hrsg. von L'Association nationale des Directeurs de Pèlerinages, 10, place Claudinon Giraudet, 42500 Le Chambon Feugerolles, France.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

VIRGIL ELIZONDO

geboren in San Antonio, Texas (USA). Er hat an der Ateneo-Universität in Manila studiert, am Ostasiatischen Pastoralinstitut in Manila und am Institut Catholique in Paris. Seit 1971 ist er Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Er hat mehrere Bücher und Zeitschriftenartikel publiziert und ist als Mitherausgeber von CONCILIUM, *Catequesis Latino Americana* und der katechetischen Reihe *God with Us* tätig. Einer seiner Arbeitsschwerpunkte ist die theologische Arbeit unter der Landbevölkerung in den armen Anrainerstaaten der USA. Anschrift: Mexican Cultural Centre, 3019 W. French Pl., P. O. Box 28185, San Antonio, Texas 78205, USA.

Michel de Goedt

Die Interpretation eines Mystikers: Johannes vom Kreuz

Im «Aufstieg zum Berge Karmel» will Johannes vom Kreuz den vom Geist Gottes erfaßten Menschen auf seinem Weg zur vollen Vereinigung mit Gott begleiten. Wie sollte er sich daher um Wallfahrten kümmern? Das scheint ausgeschlossen. Daß wir hienieden zum Jenseits unterwegs sind und also «Pilger, Arme, Heimatlose, Waisen (...), ohne auch nur irgendeinen irdischen Weg und Halt»[1], das gehört zur Tradition christlichen Lebens. Solche Pilger haben als Führer nur das «Licht (...), das im Herzen brennt»[2]; sie suchen in allem, was ihnen das Dasein bietet, «die Stadt, die bestehen bleibt» (Hebr 13,14). Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, daß der Lehrer der Mystik[3] unter den Mitteln, deren sich Gott bedient, um die «religiöse Hingabe»[4] im Willen des Menschen wachzurufen, auch bestimmte Orte aufzählt; er bezeichnet sie als Orte der Andacht, der Frömmigkeit[5]. In einem kurzen Kapitel entfaltet er eine gediegene Theologie spirituellen Gebrauchs solcher Orte; er zeigt, wie Gott uns diesen Gebrauch erlaubt und manchmal sogar befiehlt.

Johannes vom Kreuz unterscheidet dreierlei Orte. Es gibt Orte «von zauberhafter Schönheit, die ganz natürlich zur Andacht bewegen»[6], wahre Gemälde, *«paysages»* - um hier einen modernen französischen Begriff zu verwenden. Drei Elemente oder Aspekte sind festgehalten: Die Landschaft selbst *(disposición de tierra),* die Bäume und die Stille der Einsamkeit, mit anderen Worten der Rahmen oder Hintergrund des Gemäldes, das, was angenehm berührt, was den geistlichen Menschen in friedlicher Einsamkeit zur inneren Sammlung führt. Hinter dieser Sicht verbirgt sich eine Erfahrung: Der *Magister clericorum* Johannes vom Kreuz begibt sich auf seinen Wanderungen hinaus in die Natur an jene landschaftlich schönen Plätze, wo sich die ihm anvertrauten jungen Ordensleute zum Lob des Schöpfers bewegt fühlen können. Und es ist auch das Erlebnis der langen Gebetsstunden oben am Hang über dem Kloster zu Segovia, von wo aus der Blick des Heiligen über das weite Gewoge der Pinienwälder bis hin an die fernen, einen Großteil des Jahres verschneiten Hänge des *Pico Peñalara* reicht[7]. Sobald der geistliche Mensch innerlich gesammelt ist, läßt er das «Mittel», das ihm die Sammlung erleichtert hat, beiseite. Er verbleibt jetzt «in seinem Innern mit Gott»[8], gleichsam abwesend vom Ort, an dem er sich gerade befindet.

Das Erlebnis der segovianischen Nacht mit ihrer Dunkelheit durchdrang das ganze, für die Welt weit offene menschliche Sein des Heiligen und wurde ihm zu einem Realsymbol für die Nacht des Glaubens, die ja auch das gesamte Menschsein erfaßt, freilich auf völlig verschiedene Weise. Eine solche Symbolisierung war Johannes vom Kreuz nur möglich aufgrund seines ganz und gar außergewöhnlichen innerlichen Zusammenklangs von poetischer Gabe und mystischer Gnade[9]. Daß manche Orte auf natürliche Weise zur Andacht bewegen, das hat nach Johannes vom Kreuz mit einer Naturmystik überhaupt nichts zu tun; es offenbart vielmehr den Einklang zwischen Schöpfung und Gottes unendlich freigebiger Gegenwart in seinem Schöpferwort, dem ewigen Logos, wenn diese ein reines Herz in demütigem Lob und lauterer Danksagung zum Klingen bringt. Der Ausdruck «natürlich» bedeutet dann das Spontane einer eigentlich mystischen Begegnung.

Dann gibt es Orte, an denen Gott seinen Freunden «Gunsterweise voll geistlicher Freude» *(mercedes espirituales muy sabrosas)* zu schenken pflegt. Das einigende Band zwischen Ort und Gunsterweis ist hier die Person des spirituellen Menschen selbst; er fühlt ein Verlangen, an diesen Ort zurückzukehren *(grandes deseos y ansias de ir a aquel lugar).* Gewiß, Gottes Gnaden sind weder an einen bestimmten Ort noch an eine bestimmte Zeit gebunden, wie Johannes vom Kreuz stark betont; trotzdem muß man sich fragen, ob hier nicht ein geheimes selbstsüchtiges Wohlgefallen vorliegt.

Hat jenes Verlangen seine Quelle nicht in dem verborgenen Wunsch, sich die Gaben Gottes anzueignen *(apetito de propriedad)*? Die Wege Gottes, wie sie die Erfahrung lehrt, verdienen dieses Mißtrauen nicht. Drei Gründe rechtfertigen den Anreiz, den ein bestimmter Ort auf die hier von Gott berührte Seele ausübt: 1. «Es scheint, daß Gott an diesem Ort gelobt werden wollte» *(parece quiso allí Dios ser alabado)*. Johannes vom Kreuz nennt sogleich den Willen Gottes als Wirkursache, wo andere geistliche Autoren ein bloßes Zugeständnis an die Schwäche der Seele sehen wollen. 2. Der Mensch erinnert sich an einem Ort, an dem ihm eine Gnade zuteil geworden ist, leichter an seine Dankespflicht Gott gegenüber *(más se acuerda el alma de agradecer a Dios lo que allí recibió)*. 3. Die durch die Anwesenheit am Ort erleichterte Erinnerung vermehrt die Andacht *(se despierta mucho más la devoción allí con aquella memoria)*[10].

Der Mystische Lehrer weiß: Die Zugehörigkeit des Menschen zur sinnenhaften Welt trägt offensichtlich einen tiefen sakramentalen Sinn. Denn diese Welt steht den Sinnen offen, besser gesagt dem Menschen, der aus dem Sinnenhaften sozusagen auftaucht. Die «Sakramentsmaterie» - hier der Ort - sagt dem Glauben an und für sich nichts; erst wenn sich in diese Materie - in diesen Ort - ein dem Glauben hörbares Wort einschreibt, «spricht» sie. Der Ort, an dem ein Mensch eine Gnade Gottes empfing, sagt an sich nichts von dieser Gnade, die ja auch gar keines bestimmten Ortes bedarf. Sobald dieser aber einmal in den Augen des Menschen die Spur geistlicher Mitteilung an sich trägt, wird er zum Sakrament eines Bundes. Und dieser Bund steht weiterer Bestätigung offen, wenn Gott seine Gabe auf einem bereits frei eingeschlagenen Weg bestätigen will. Die Bestätigung vollzieht sich im lebendigen Gedenken, das von Gott selbst wach gehalten oder geweckt wird, nicht deshalb, damit der spirituell geweckte Mensch ein Verlangen nach Wiederholung befriedigen kann, sondern damit sich die erste Gnade in Danksagung weiter entfalte. Gott will nämlich den Dank, der allein es ihm ermöglicht, seine Güter mit dem freien Geschöpf, das er zu seinem Ebenbild geschaffen hat, zu teilen.

Das Gebet des Heiligen am Hang über Segovia scheint die beiden ersten Arten von Gnadenorten miteinander zu identifizieren: Johannes vom Kreuz wird zur Andacht bewegt durch die Gestaltung des Ortes *(disposición de tierra)*; zugleich zieht es ihn wieder an denselben Ort zurück; sobald er Zeit hat, eilt er hierher zu dieser Grotte, wo Gottes Gunsterweise und geistliche Gnaden sich erneuern. Es ist, als wolle Gott sich des Einklangs der Schönheiten seiner Schöpfung mit diesem neuen Poverello Johannes vom Kreuz bedienen, um dessen Herz mit vollkommener Freude zu erfüllen[11].

Um jedes Mißverständnis auszuschließen, erinnert Johannes vom Kreuz daran, daß der einzige, Gott gemäße «Ort» der Mensch selber ist *(más decente lugar es el alma y más propio para Dios que ningún lugar corporal)*; nunmehr kann er aus der Heiligen Schrift drei Beispiele von Verehrung eines Ortes auswählen, den das Gedächtnis mit einer göttlichen Mitteilung verbindet: «Abraham errichtete einen Altar an eben dem Ort, an dem ihm Gott erschienen war, und rief dort seinen Namen an; als Abraham wieder aus Ägypten zurückkehrte, nahm er den Weg zu demselben Ort, wo Gott ihm erschienen war, und rief ihn dort an dem Altar an, den er ihm einst errichtet hatte (Gen 12,8 und 13,1-4). Auch Jakob bezeichnete den Ort, wo Gott ihm auf der Spitze der Leiter erschienen war, mit einem Stein, den er mit Öl salbte (Gen 28,12-18). Und Hagar gab dem Ort, an dem ihr ein Engel erschienen war, einen Namen, denn sie schätzte diesen Ort sehr; sie sprach: »Habe ich hier nicht nach dem geschaut, der nach mir schaut?« (Gen 16,13)»[12].

Eine dritte Art sind solche Orte, «die Gott auswählt, um hier angerufen und geehrt zu werden» *(que Dios elige para ser allí invocado y servido)*, wie der Sinai, «wo Gott dem Mose das Gesetz gab» *(donde dio Dios la ley a Moisés* - Ex 24,12), wie das Land Morija, das Gott dem Abraham anzeigte, damit er dort seinen Sohn opfere *(para que sacrificase a su hijo* - Gen 22,2), wie der Gottesberg Horeb (1 Kön 19,8), womit Johannes vom Kreuz gemäß der Schriftstelle den Berg bezeichnet, auf dem sich Gott dem Elija offenbarte[13]. Zwei weitere Beispiele sind der christlichen Überlieferung entnommen.

Zwar sind auch sie wie die in der Schrift erwähnten Orte nicht vom Menschen gewählt; sie sind es aber auch nicht von Gott wie bei den biblischen Orten, sondern diesmal von den Heiligen Gottes: Sankt Michael hat den Berg Gargano geweiht *(dedicó)*, damit dort Gott ein Heiligtum zu Ehren der Engel errichtet werde; und die selige Jungfrau Maria hat in Rom einen Ort für den Bau einer ihr zu weihenden Kirche ausgewählt *(escogió)*[14].

Im Unterschied zu den Orten der ersten Art, die lediglich «Andacht» wecken, und den Orten der zweiten Art, die «Andachtsorte» nur werden, weil hier der geistliche Mensch die Erinnerung an eine empfangene Gnade wachhalten kann, sind die Orte der dritten Art von Gott oder seinen Heiligen gewählt, damit die Menge der Gläubigen hierher komme, um zu beten und Gott zu loben. Johannes vom Kreuz bleibt nicht bei der Tatsache stehen, daß in den drei der Bibel entnommenen Beispielen zunächst nur einem einzelnen Menschen die Gnade einer göttlichen Offenbarung zuteil wird; er setzt voraus, daß diese Gnade von vornherein dazu bestimmt ist, einen bestimmten Ort zu kennzeichnen, damit hier ein gemeinsamer Ausdruck des Glaubens entstehen kann. Die von Mose und Elija auf dem Sinai bzw. auf dem Horeb empfangenen Offenbarungen Gottes gehen das ganze Gottesvolk an. So sind die Söhne Israels möglicherweise eingeladen, an diese Orte zu pilgern, um der durch einen Mittler oder einen Propheten empfangenen Gabe Gottes zu gedenken. Johannes vom Kreuz vernachlässigt die Tatsache (oder weiß nicht), daß wir keinerlei biblisches oder jüdisches Zeugnis für irgendeine Wallfahrt auf den Spuren derer haben, die eines Tages an der Seite Christi auf dem Berg der Verklärung erscheinen sollten. Vielleicht denkt der Mystische Lehrer an den Tempelbau auf dem Berg Morija (entsprechend einer in 2 Chr 13,1 noch erkennbaren Tradition); vielleicht denkt er auch an alle jene Psalmen, die den «Aufstieg» zum Tempel in Jerusalem besingen (die sogenannten «Pilgerlieder»). Sicher kennt er auch die christlichen Wallfahrten zum Berg Sinai und weiß, daß an seinem Fuß im Katharinenkloster Mönche leben.

Entwurf einer Interpretation

Diese Theologie der Wallfahrtsspiritualität führt in ihrem Bemühen, dem konkreten Leben zu dienen, unverzüglich zu einem Nachdenken über ihre grundlegenden Optionen. Wir wollen kurz versuchen, einige von ihnen ins Licht zu stellen.

1. Eine Wahl von seiten Gottes

Erst hinsichtlich der dritten Ortskategorie stellt Johannes vom Kreuz die Frage nach dem «Grund, warum Gott diese Orte wählt» *(causa por que Dios escoge estos lugares)*. Der Mystische Lehrer hat seine theologischen Studien in Salamanca absolviert und weiß, daß die Art und Weise, wie Gott seine Gaben austeilt, um sich mit dem Menschen zu einen, dem Gläubigen wirklich einsichtig werden kann. Die Verflechtung der einzelnen Elemente dieser «Ökonomie» wird durch eine Einheit zusammengehalten, die nur durch den Glauben und in ihm ihre Festigkeit besitzt; aber es handelt sich um eine wirkliche Verkettung von Umständen, deren innerer Zusammenhang von der menschlichen Vernunft gerade auch im Licht des Glaubens erkannt werden kann. Freilich stößt die Suche nach den Angemessenheitsgründen hier an eine Grenze, besser gesagt, sie mündet in ein Bekenntnis, in den Lobpreis der unauslotbaren Weisheit Gottes: «Den Grund, warum Gott diese Orte eher wählt als andere, um hier gelobt zu werden, kennt Er allein. Uns ziemt es zu wissen, daß alles zu unserem Nutzen gereicht.»[15] Die gleiche Demut zeigt der Theologe angesichts der Tatsache, daß Gott nicht alle, die sich dem Gebet widmen, bis zur Beschauung emporführt: «Das Warum kennt Er allein.»[16] Das Theologische der «Tatsache» der Wallfahrten verstärkt sich noch für Johannes vom Kreuz: Wallfahrten sind Sache einer Wahl Gottes, und zwar einer Wahl, deren Grund man nicht einmal vermuten kann. Wer sich demütig der Wahl Gottes beugt, findet hier einen Gottesweg. Man könnte den Verdacht schöpfen, diese Theologie wolle einem Eingreifen Gottes das Wort reden. Doch Johannes vom Kreuz ist ganz besonders auf die menschlichen Ver-

mittlungen, auf die menschlich dichte Existenz bedacht, in die sich die göttliche Vorsehung einläßt. Wenn Gott die Herzen zu sich neigt, verleiht er ihnen die Kraft, an der Freiheit Seiner Wahl teilzunehmen; doch erspart er ihnen die Zeit der für diese Einigung erforderlichen Prüfungen nicht. Leben und Sendung einer Bernadette Soubirous bleiben hierfür das demütige und bewunderswerte Zeugnis.

2. Die «Rezeption» der Wallfahrten im Leben der Kirche

Die Kirche anerkennt die Gaben, die Gott ihr schenkt. Wer kann die Geister unterscheiden, wenn nicht die Braut Christi, in welcher sein Geist der Wahrheit wohnt? Wer kann sich einer «Wahl Gottes» vergewissern, wenn der Glaube sie nicht in die alles grundlegende Wahl Gottes einbettet, die er für den (mystischen) Leib seines Sohnes gefällt hat? In diesem Leib werden wir in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes mit Leben erfüllt. Bezüglich der Gnaden, die auf den spirituellen Lebensweg gestreut sein können, bemerkt Johannes vom Kreuz: Wenn sie wirklich von Gott stammen, bewegen sie den, der sie empfängt, zur Unterwerfung unter das Urteil dessen, dem es zusteht zu urteilen [17]. Ja, Johannes vom Kreuz betont sogar - obwohl er doch kurz vorher daran erinnert hat, daß das Gebet an keinen Ort gebunden sei -: «Es besteht ein tieferer Grund, erhört zu werden» an jenen Orten, die dem Gottesdienst geweiht sind, denn für die Kirche gelten sie als zu einem solchen Zweck «bestimmt und geweiht» [18].

3. Das inkarnierte Gedenken: heilige Orte oder Orte heiligen Gedenkens?

Der Mensch, der an Andachtsorten der zweiten oder dritten Art, wie Johannes vom Kreuz unterscheidet, der Gaben Gottes gedenkt, fühlt das Bedürfnis, hier die Spur jener Gnaden wiederzufinden. Sollte das eine Schwäche sein, ein Hindernis, Gott im Geist und in der Wahrheit (vgl. Joh 4,23f) anzubeten und nicht an dem einen oder anderen Ort? Erinnert uns Paulus nicht daran, daß alles, was unterscheidet, vereinzelt und widersetzt, in Christus keinen Platz mehr hat? Er schreibt doch an die Galater: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle »einer« in Christus Jesus» (Gal 3,28)! Und dennoch sind in Christus Juden und Griechen - Begriffe, die den Teil für das Ganze, d.h. die Nationen, nehmen - erst im «Rest» versöhnt, der an das Evangelium glaubt (vgl. Röm 11,5); das Los der «übrigen» (Röm 11,7) bildet das Thema von drei eigenen Kapiteln im Römerbrief. In Christus sind Mann und Frau sakramental geeint; und der Arme, gewissermaßen der «Sklave» von Gal 3,28, vertritt Christus vor den Gläubigen auf gleichsam sakramentale Weise. Selbst wenn es also keinen privilegierten Ort mehr gibt für eine Begegnung mit Gott, so ist doch noch Platz für eine Inkarnation des Gedenkens an Orten, die für den hellen Blick der Erinnerung - und für ihn allein - die Spuren des Vorübergangs bewahren. Heilige Orte oder Orte heiligen Gedenkens? Ja, Orte heiligen Gedenkens unter Ausschluß jeglicher Sakralisierung, um welchen Ort es sich auch handeln mag. Ort heiligen Gedenkens also, Ort, an dem sich die Gläubigen in lebendigem Gedenken erinnern können: «Hier» war es zu diesem bestimmten banalen oder dramatischen Zeitpunkt unseres Lebens, wo der Herr uns heimgesucht hat, wo er vorüberging und Gutes tat (vgl. Apg 10,38).

[1] Wir zitieren Johannes vom Kreuz aus: San Juan de la Cruz, Obras completas (Madrid ^{2}1980) (Deutsche Ausgabe: Johannes vom Kreuz. Sämtliche Werke. 5 Bde. Neue dt. Ausgabe von Aloysius ab immaculata conceptione/Ambrosius a Sancta Theresia [München 1990-1993]); das obige Zitat Seite 1284 (Brief vom 12. 10. 1589 an Doña Juana de Pedraza): *peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada.*

[2] Subida del Monte Carmelo, aaO. 186: Canciones (3. Strophe, Vers 4 u. 5): *sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía* (dt.: Aufstieg zum Berge Karmel, Sämtliche Werke Bd. 1 [München ^{9}1991]).

[3] Doctor mysticus, eine üblich gewordene Bezeichnung; nach kirchlicher Gewohnheit hatte Pius XI. Johannes vom Kreuz lediglich zum «Kirchenlehrer» erklärt.

[4] Subida 479 (S III,42,1): *devoción.* Das Wort *devoción* meint bei Johannes vom Kreuz ein hochgemutes und glühendes geistliches Leben im Sinne von *pneumatikós* bei Paulus (vgl. 1 Kor 2,15). Bezüglich des Ausdrucks *alma* (Seele) bei Johannes vom Kreuz sei ein für allemal

festgestellt: Wenn der Kirchenlehrer von «Seele» spricht, so meint er immer den Getauften als Subjekt geistlichen Lebens.

[5] Vgl. Subida 479 (S III,42) Titel: *lugares devotos.*

[6] Ebd.: *algunas disposiciones de tierras y sitios, que con la agradable apariencia (...) naturalmente despiertan la devoción.*

[7] Vgl. Crisógono de Jesús, Vida de San Juan de la Cruz (Madrid [11]1982) 337f.

[8] Vgl. Subida 479 (S III,42,2): *estando en el tal lugar, olvidados del lugar, han de procurar estar en su interior con Dios, como si no estuviesen en el tal lugar.*

[9] Edith Stein (selige Theresia Benedikta vom Kreuz) hat das Symbol der Nacht bei Johannes vom Kreuz gründlich untersucht; vgl. dies., Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce, in: Edith Steins Werke I (Freiburg [3]1983) 32–36. Alle folgenden spanischen Zitate im Text sind dem 3. Buch der Subida, Kap. 42, entnommen.

[10] Subida 479 (S III,42,3).

[11] Hier wäre ein Hinweis auf den Geistlichen Gesang des Heiligen zutreffend, wo er von den «Gnaden» spricht, die das ewige Schöpferwort bei seinem «Vorübergang» über die Schöpfung schüttet. Vgl. Cántico espiritual 5,1: *Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad (...) dotandolas de innumerables gracias y virtudes.*

[12] Subida 480 (S III,42,4).

[13] Subida 481 (S III,42,5).

[14] Ebd.

[15] Ebd. (S III,42,6): *La causa por que Dios escoge estos lugares más que otros para ser alabado, él solo lo sabe. Lo que a nosotros conviene saber es que todo es para nuestro provecho.*

[16] Noche Oscura, aaO. 544 (N I,9,9): *el porqué él se lo sabe* (dt.: Dunkle Nacht, Sämtliche Werke Bd. 2 [München [9]1992]).

[17] Vgl. Subida 340 (S II,22,9): *siempre que (Dios) algo dice o revela al alma, lo dice con una manera de inclinación puesta en la misma alma, a que se diga a quien conviene decirse.* Vgl. auch Subida 344f. (S II,22,16).

[18] Subida 481 (S II,42,6): *por tenerlos la Iglesia señalados y dedicados para esto.*

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

MICHEL DE GOEDT

Am 11. Oktober 1924 geboren; Unbeschuhter Karmelit; am 25. April 1949 zum Priester geweiht; veröffentlichte Beiträge zu Exegese, Theologie und Spiritualität; außerdem: Le Christ de Thérèse de Jésus (Paris 1993) und Le Christ de Jean de la Croix (Paris 1994). Anschrift: 5 Villa de la Réunion, 75015 Paris, Frankreich.

~~CONCILIUM aktuell~~

Christian de Chergé

Wenn ein A-Dieu in Aussicht steht

Dieser Text wurde vor zwei Jahren durch P. Christian de Chergé, Prior des Trappistenklosters Notre-Dame de l'Atlas, seiner Familie übergeben. Der verschlossene Umschlag trug die handgeschriebene Anweisung: «Wenn ein A-Dieu in Aussicht steht ...» Nachdem die Familie am 24. Mai 1996 den Umschlag eröffnet hatte, weil sie die Ermordung von P. Christian annehmen mußte, war sie der Meinung, die Tragweite dieses Textes sei zu groß, als daß dieser im Familienrahmen bleiben dürfe. Die Familie erklärte gegenüber der französischen Tageszeitung «La Croix»: «Wir verzichten darauf, diesen Brief zu kommentieren, der den Einsatz der Mönche vom Atlas durch sich selber genügend klar bezeugt.» Der Brief wurde zwischen dem 1. Dezember 1993 und dem 1. Januar 1994 geschrieben. In dieser Zeitspanne suchte ein Terrorkommando zum ersten Mal das Kloster heim. [1]

Wenn es mir eines Tages geschehen sollte – und das könnte heute schon sein –, ein Opfer des Terrorismus zu werden, der sich nun auch gegen alle Fremden in Algerien zu richten scheint, so möchte ich, daß meine Gemeinschaft, meine Kirche, meine Familie sich daran erinnern, daß mein Leben Gott und diesem Land *geschenkt* war.

Sie mögen annehmen, daß der einzige Meister eines jeden Lebens diesem schrecklichen Hinscheiden nicht fremd gegenüberstehen kann.

Sie mögen für mich beten: Wie soll ich würdig sein für ein solches Opfer?

Sie mögen diesen Tod im Zusammenhang mit so vielen Toden sehen, die ebenso gewalttätig waren, aber in der Gleichgültigkeit dieser Zeit namenlos geblieben sind.

Mein Leben hat keinen höheren Preis als ein anderes; es hat aber auch keinen geringeren.

Auf keinen Fall hat es aber die Unschuld der Kindheit bewahrt. Ich habe genügend lange gelebt, um zu wissen, daß auch ich Komplize des Bösen geworden bin, das – leider – in der Welt die Oberhand zu behalten scheint, Komplize gar dessen, der mich dereinst blind erschlagen wird.

Ich möchte, wenn dieser Augenblick kommt, so viel ruhige Klarheit haben, daß ich die Verzeihung Gottes und meiner Menschengeschwister anrufen kann, aber ebenso, daß ich dem aus ganzem Herzen vergeben kann, der mich umbringen wird.

Ich kann einen solchen Tod nicht wünschen. Es scheint mir wichtig, das zu bekennen. – Ich sehe nicht, wie ich mich freuen könnte, daß dieses Volk, das ich liebe, ohne Unterschied wegen meiner Ermordung angeklagt wird.

Das, was man «die Gnade des Martyriums» nennen mag, ist zu teuer bezahlt, wenn man sie einem Algerier schuldet, wer dieser auch immer sei. Vor allem dann, wenn er sagt, er handle aus Treue zu dem, was er für den Islam hält.

Ich weiß wohl, wie sehr man die Algerier in ihrer Gesamtheit mit Verachtung belegt hat. Ich kenne auch die Karikaturen des Islam, die ein gewisser islamischer Fundamentalismus hervorgerufen hat. Es ist zu leicht, sich ein ruhiges Gewissen zu machen, indem man den religiösen Weg des Islam mit dem fundamentalistischen Integralismus und seinen Extremisten gleichsetzt. – Algerien und der Islam: für mich ist das etwas anderes, für mich ist das wie Leib und Seele!

Ich habe es genügend beteuert: Im Hinblick auf alles, was ich erhalten habe, glaube ich hier so oft den klaren Leitgedanken des Evangeliums wiederzufinden, welches ich damals auf den Knien meiner Mutter, die meine allererste Kirche war, gelernt habe, genau hier in Algerien, und damals schon im großen Respekt vor den muslimischen Gläubigen.

Mein Tod scheint denen recht zu geben, die mich immer schnell als naiv oder zu idealistisch abgeschrieben haben. «Er mag uns jetzt sagen, was er darüber denkt!» Aber jene, die so dachten, müssen wissen, daß nun endlich mei-

ne brennendste Neugier zufriedengestellt sein wird:

Nun werde ich, wenn es Gott gefällt, meinen Blick mit dem Gottes, des Vaters, vereinen dürfen, um so mit Ihm seine Kinder aus dem Islam zu betrachten, und zwar so, wie Er sie sieht, ganz erleuchtet von der Herrlichkeit Christi, auch sie Früchte seines Leidens, angetan mit den Gaben des Geistes, dessen tiefverborgene Freude immer die sein wird, die Gemeinschaft zu begründen und die Ähnlichkeit wiederherzustellen, indem er mit all den Unterschieden unter den Menschen spielt.

Dieses verlorene Leben, das so ganz meines ist, es wird ebenso ganz das ihre sein. Ich danke Gott, von dem mir scheint, er wollte dieses Leben ganz für diese Freude, gegen alles und trotz allem.

In diesen Dank, mit dem nun alles über mein Leben gesagt ist, schließe ich sicherlich Euch ein, Freunde von gestern und von heute, Ihr lieben Freunde von hier, zur Seite meiner Mutter und meines Vaters, meiner Schwestern und Brüder, hundertfach hinzugeschenkt, wie es versprochen war.

Und auch Du bist eingeschlossen, Freund meines letzten Augenblicks, der Du nicht weißt, was Du tust! Ja, auch für Dich will ich diesen Dank und dieses A-Dieu, das Du beabsichtigt hast.

Daß es uns geschenkt sei, uns als glückliche Schächer im Paradies wiederzusehen, wenn es Gott, dem Vater von uns beiden, gefällt. Amen. Inch Allah.

Thibirine, 1. Januar 1994

Aus dem Französischen übersetzt von Martin Kopp

[1] Anm. des Übersetzers: Ich traf P. Christian Ende September im Trappistinnenkloster von Chambarand in Frankreich. Er erzählte uns in einer eindrücklichen Werktagspredigt von diesem ersten Überfall, und wie er und seine Mitbrüder wie durch ein Wunder dem Tod entkommen seien. Sie seien sich dessen bewußt, so sagte er damals, daß die Stunde ihres Todes sehr schnell kommen könne, doch sie seien willens, bei «ihrem» Volk in den algerischen Bergen auszuharren.

Vorwort

James Provost/Knut Walf

Vom Leben zum Recht

Das in diesem Heft behandelte Phänomen wird immer wieder erörtert. Dennoch hat es nach unserer Beurteilung jede Juristengeneration, auch die der Kirchenrechtler, jeweils unter neuen Gesichtspunkten erfahren und erörtert. Es sollen darum in dieser Ausgabe von CONCILIUM die inneren Zusammenhänge zwischen der gelebten Realität kulturellen Wandels und der Entwicklung des kirchlichen Rechts untersucht werden. Zeitweise bestand die ideale Vorstellung, die Normen kirchlichen Rechts seien unveränderbar. In Wirklichkeit aber scheint das Gegenteil richtig zu sein. Das kirchliche Recht wurde in der Vergangenheit und wird ebenso heutzutage durch die verschiedenen Kulturen beeinflußt, in denen Christen leben.

Obendrein wurde in letzter Zeit durch Rechtstheoretiker die Idee eines unveränderlichen Rechts oder «reiner» Formen des Rechts (absolute Rechtsidee) in Frage gestellt. Unterschiedliche Formen kritischer Rechtsstudien und -theorien in verschiedenen Kulturbereichen haben Fragen aufgeworfen, die das kanonische Recht nicht (mehr) ignorieren kann. Nach Erörterung theoretischer Fragen (biblische Botschaft, Rechtsphilosophie, Rechtstheorien, Formung des Rechts ohne Gesetz) wird die zentrale Frage «Kirchenordnung statt Kirchenrecht?» behandelt. Es folgt eine Reflexion über die Spannung zwischen Recht und Moral, die zweifelsohne in der katholischen Kirche besteht. Im Rahmen der Globalisierung auch des Rechts wird das Problem der sogenannten Inkulturation des Kirchenrechts am Beispiel der Spannungen zwischen kontinentaleuropäischen und anglo-amerikanischen Rechtstraditionen erörtert. Es schließen sich verschiedene praktische Beispiele für die Anpassung des Rechtes an «das Leben» an. Den Abschluß bilden Übersicht und Erörterung von Strategien, Änderungen der Kirchenordnung zu fördern oder zu verhindern.

Ohne daß wir in der Planungsphase wissen konnten, daß die Behandlung dieser Thematik eine Hommage an Peter Huizing werden würde, ist dies nun eingetreten. Am 6. Juni 1995 starb 84jährig in Nijmegen Peter Huizing SJ (mit vollem Namen Petrus Josephus Maria H.). Er gehörte zu den Mitbegründern dieser Zeitschrift und war Redakteur ihrer Sektion Kirchenordnung vom Beginn im Jahre 1965 bis 1986. Von 1965 bis 1980 nahm er als Consultor der Päpstlichen Kommission für die Revision des Codex Juris Canonici an den Beratungen über die Entwürfe des neuen Codex teil. Zu seinem achtzigsten Geburtstag im Jahre 1991 erschien für ihn eine Festschrift, deren Titel das «Programm» dieses Wissenschaftlerlebens andeuten sollte: Ius sequitur vitam - Law Follows Life (Recht folgt dem Leben). Was die rechtstheoretischen Reflexionen Huizings betrifft, stand im Vordergrund seine Option für eine Kirchenordnung anstelle eines kodifizierten Kirchenrechts. Die Einbettung des Rechtes in die Zeit und das sogenannte Plausibilitätsproblem des Rechts haben ihn zeit seines Lebens als Kirchenrechtler beschäftigt. Selbst das göttliche Recht «wird nur verwirklicht und kann nur verwirklicht werden in konkreten historischen Situationen und befindet sich damit in einer ständigen Entwicklung». Im ersten Heft der Sektion Kirchenordnung der Zeitschrift CONCILIUM wurde 1965 mit Hilfe der Losung «‹Entjuridisierung› der Theologie, ... ‹Enttheologisierung› des Kirchenrechts» das Konzept für eine heute vertretbare und plausible Kirchenordnung vorgestellt. Huizing tat das damals zusammen mit dem spanischen Kirchenrechtler T. Jiménez-Urresti, der insbesondere die Auffassung vertrat, Theologie und Kirchenrecht seien zwei verschiedene Wissen-

schaften. Huizing lehnte diese Meinung nie ausdrücklich ab, hatte aber wohl doch einen anderen Ausgangspunkt seiner Reflexionen: Für ihn bestanden zwischen Glauben und Kirchenordnung, zwischen Theologie und Kanonistik notwendige Zusammenhänge, doch sah er die Gefahren, die beide Pole dauernd bedrohen, was «darauf zurückgeht, daß in jeder Gemeinschaft das Gleichgewicht zwischen den historisch gewordenen und also veränderlichen Strukturen einerseits und der ‹Idee› oder, wenn man so will, dem ‹Ideal› menschlichen Zusammenlebens andererseits ständig gefährdet ist und tatsächlich auch immer neu zerstört wird». Historisch gewachsene Realitäten würden als Verwirklichung eines vorgegebenen Ideals gesehen. Damit sei eine Weiterentwicklung der Strukturen letztendlich blockiert. Und dann könnten «tragischerweise» weitere Entwicklungen nur mit Gewalt durchgesetzt werden. Es ist das bleibende Verdienst Huizings, offen und ohne Umschweife ausgesprochen zu haben, daß eine Theologisierung historisch gewachsener, in aller Regel aus dem allgemeinen Recht importierter Normen fatale Folgen für Menschen und Gruppen in der Kirche hat. «Kurzum: solche Strukturen sollen dann und insoweit zerstört werden, als das Kirchenrecht, das sie vorschreibt, nicht mehr am ersten und am ebenso wichtigen zweiten Gebot hängt, an denen ‹das gesamte Gesetz samt den Propheten hängt› (Mt 22,40), d.h. dort, wo der Geist Jesu in seinem Wirken behindert wird.»

CONCILIUM hat sich im Juni 1995 für eine neue Struktur entschieden. Dies hat indirekt zur Folge, daß wir als Direktoren Abschied nehmen. Wir beenden mit der Herausgabe dieses programmatischen Heftes unsere Arbeit bei CONCILIUM. Wir wollen deshalb an erster Stelle den Mitgliedern der Sektion Kirchenordnung von CONCILIUM herzlich danken für ihre langjährige wertvolle Beratung sowie den Lesern in aller Welt für ihr Interesse und die Unterstützung unserer Arbeit. Zudem hoffen wir, daß CONCILIUM auch in seiner veränderten Struktur Impulse für Ordnung und Recht unserer Kirche geben wird und damit weiterhin ein Medium der Kommunikation für an Theologie und Kirchenrecht Interessierte bleibt.

Herman van den Brink

Biblische Botschaft und Kirchenrecht

Eine fruchtbare Spannung

Begrenzte Fragestellung

Einem Mißverständnis des Titels dieses Aufsatzes muß sofort vorgebeugt werden: Dieser Beitrag handelt nicht in erster Linie von der immer wieder erkannten Spannung, über die als einer der ersten schon 1892 Rudolph Sohm geschrieben hat: der zwischen der geistlichen Kirche und der Amtskirche, zwischen Gottes Geist und Recht. Für diese zwei Seiten des Kircheseins wird auch das Begriffspaar von Thönnies aus dem Jahr 1887 gebraucht: *Gemeinschaft* versus *Gesellschaft*[1]; noch üblich ist die Rede vom Gegensatz zwischen der Kirche als *communio* und als *societas*[2]. Als Ausgangspunkt nehmen wir (nochmals gesagt: vorerst) die an letzter Stelle genannte, die institutionelle Kirche: Eine Kirche kann nicht ohne Organisation, also ohne «Recht», bestehen, ungeachtet des lebhaften Bewußtseins, daß jedes bürokratische System hinter spirituellen Ansprüchen zurückbleibt.

Eine zweite Warnung ist angebracht: Wenn hier über «Kirchenrecht» geschrieben wird, ist nicht allein oder insbesondere an den Codex Iuris Canonici gedacht. Das Kirchenrecht ist auch bei den protestantischen Kirchen ein Aspekt des Kircheseins, wenn auch mit dem (nicht unwichtigen) Unterschied, daß bei diesen Kirchen meist nur die Rede ist von Regelungen, die nicht weiter reichen als die jeweiligen Staatsgrenzen, und nicht von einer weltweiten Hierarchie. Mit anderen Worten: Es wird nicht von einer bestimmten Ekklesiologie ausgegangen.

Drittens ist anzumerken: Es wird abstrahiert vom Staatskirchenrecht. Es wird nicht nur eine Trennung von Kirche und Staat vorausgesetzt, sondern es wird auch nicht eingegangen auf das oft auch für die Kirchen wichtige weltliche Recht: Man denke nur an die Grundrechte.

In Wirklichkeit haben wir es zu tun mit einem komplizierten Dreiecksverhältnis zwischen dem, was vorläufig noch «die biblische Botschaft» genannt werden soll, dem Normenkomplex des Kirchenrechts und der (Rechts-) Wirklichkeit innerhalb und außerhalb der Kirche. Die Spannung zwischen «Recht und Wirklichkeit» wurde zwar schon in einer früheren Nummer dieser Zeitschrift[3] besprochen, doch dieser Aspekt spielt dennoch sehr stark in die vorliegende Betrachtung herein. Unser Thema kann auch nicht bloß umschrieben werden als die Frage nach der Legitimation des Kirchenrechts: nämlich nach der notwendigen Grundlegung des Normenkomplexes in der «biblischen Botschaft». So gesehen, bliebe dann noch die dritte Beziehung, nämlich die zwischen der biblischen Botschaft und der kirchlichen Wirklichkeit, unbesprochen. Wir kommen nicht umhin, auch diese Beziehung zur Sprache zu bringen. Kurzum: Das Dreiecksverhältnis wird in seiner Gesamtheit betrachtet werden müssen.

Kirchenrecht

Für ein gutes Verständnis des Folgenden müssen wir zunächst Halt machen bei dem Begriff «Kirchenrecht», mit dem wir arbeiten wollen. Diesbezüglich gibt es ziemlich viel Verwirrung. Die Sektion dieser Zeitschrift, welche die Redaktion für dieses Heft bildet, wird - für die deutsche Ausgabe - «Kirchen*ordnung*» und nicht «Kirchen*recht*»[4] genannt. Es gibt jedoch zwei verschiedene Typen von «Recht»: Einerseits die Organisation betreffen-

de Regeln (die juridische Zuteilung von Befugnissen an *Ämter,* wobei noch abstrahiert ist von natürlichen Personen), und andererseits Verhaltensnormen (Lebensregeln) für Personen innerhalb dieser Organisation. Die Arten dieser Regeln sind verschieden. Ich gehe auf zwei Aspekte nur ganz kurz ein, um mich dann bei einem dritten Aspekt etwas länger aufzuhalten.

Erstens sei genannt die Aufrechterhaltung der Ordnung. Handeln im Widerstreit mit den Organisationsregeln (der *Kirchenordnung*) bringt meist den Verlust der Befugnis des handelnden Organs mit sich. Diese wird innerhalb der Organisation wiederhergestellt. Von wesentlicher Bedeutung für die Verhaltensnormen (das *Kirchenrecht*) ist die Erzwingbarkeit durch ein Sanktionssystem, die Kirchenzucht[5]. Sodann gilt: Das Organisationsrecht ist zu einem Gutteil Ausdruck der Ekklesiologie, wie sie in dieser Kirche gedacht wird. Die Lebensregeln sind meist Ausdruck einer orts- und zeitgebundenen Moral.

Ein dritter Aspekt ist von großer Bedeutung für unsere Darlegung. Das Organisationsrecht ist für die meisten Kirchen in Schriftform und bis in die Einzelheiten festgelegt. Meist ist hier die Rede von Kodifizierung, d.h. einer möglichst vollständigen offiziellen Aufzeichnung des innerhalb der Kirche geltenden Organisationsrechts. Viel anders ist es um die Lebensregeln bestellt. Ich nehme als Beispiel den Entwurf zu einer Kirchenordnung der Vereinigten Protestantischen Kirche in den Niederlanden (die Basis für die angestrebte Fusion von drei großen protestantischen Kirchen). Ausführlich geregelt wird die Ämterstruktur der Kirche, aber von der Festlegung von Lebensregeln ist keine Rede. Man begnügt sich hier mit sehr offenen Normen: «In der Gemeinde sind die Mitglieder aufgerufen, pastoral und liebevoll aufeinander zu schauen und einander in Glaube, Hoffnung und Liebe aufzuerbauen» (Art. XII. 2). «Die Aufsicht über Bekenntnis und Lebenswandel von Mitgliedern und Amtsträgern und jenen, die einen anderen Dienst tun, wird durch Pastoralgespräch und Vermahnung ausgeübt» (Art. XII. 5). «Falls nötig, geht die Kirche über zur Anwendung der Mittel, die für die Kirchenzucht gegeben sind, und zwar entsprechend den durch Verordnungen (nähere Bestimmungen) aufgestellten Regeln» (Art. XII. 7). Über die Ehe z.B. wird mit keinem einzigen Wort gesprochen. Charakteristisch für die moderne Gesellschaft ist das Fehlen gemeinsamer Normen auf vielen Gebieten des Lebens (z.B. Ehe, Sexualität, Geburt und Tod); in der Kirche ist dies nicht anders. Zuchtmaßnahmen gegenüber Mitgliedern sind in dieser Situation kaum möglich oder wären kaum wirksam. (Denn die Sanktion wirkt sich in der Gesellschaft nicht aus: Die Exkommunikation z.B. hätte in den Niederlanden für die Betroffenen im gesellschaftlichen Leben kaum Folgen oder überhaupt keine Folgen.)

Ein profanes Modell

In der Gesellschaft treten Akteure wie der Staat oder die Kirchen auf. Sie unterliegen in ihrem Handeln und Sprechen dem Einfluß der Umgebung (oder, wenn man so will, der Kultur - in dem Sinne, wie die Soziologen diesen Begriff verwenden). Die Kirchen von heute sind ebenso wie der moderne Staat nicht mehr diejenigen von vor hundert Jahren. An Staat und Kirche sind Entwicklungen im gesellschaftlichen Umfeld wie die Säkularisierung, die Individualisierung, die zunehmende Mündigkeit und die Emanzipation (und damit ist diese kleine Liste noch längst nicht vollständig) nicht vorübergegangen. Und dies wirkt sich aus auf eine ihrer Hervorbringungen: die (weltliche und kirchliche) Regelgebung. *Ius sequitur vitam.* Nun aber steht auch der einzelne unter dem Einfluß dieser Umgebung und der staatlichen und kirchlichen Normen; diese wirken auf ihn ein. Er ist Staatsbürger und Kirchenmitglied. Er wird versuchen, konfliktträchtige Normen zu versöhnen oder mit bürgerlichem oder kirchlichem Ungehorsam zu beantworten. In seinem Tun und Lassen ist er zusammen mit anderen seinerseits Akteur, der einen Bestandteil der Kultur ausmacht und diese verändert. Die Gesamtheit der Normen wird sicherlich langfristig - wenn auch mit Verzögerung - den Kulturveränderungen nachfolgen. Dies ist ein andauernder Prozeß von Beeinflussung und Rückkoppelung.

Was ist die Rolle und Bedeutung der «biblischen Botschaft» in diesem Prozeß? Im vorangehenden sind diese Worte stets in Anführungszeichen gesetzt, um anzudeuten, daß dieses Element aus dem Titel dieses Beitrags nicht ohne weiteres eindeutig ist. Es schien lange so, als sei die biblische Botschaft eindeutig und unveränderlich: eine Konstante, die in dem skizzierten profanen Prozeß eine Gegenkraft ausüben sollte. Nichts ist weniger wahr als dies. So wie Kirche und kirchliche Regelgebung dem Einfluß der Umgebung unterliegen, so auch die biblische Botschaft, verstanden als die Gesamtheit derzeitiger Auffassungen der Bedeutung der Bibel für Mensch und Gesellschaft. Daß diese Auffassungen mit auf die Tradition gegründet sind, tut diesem Prozeß der Aktualisierung keinen Abbruch: Bereits der Begriff «Tradition» verweist auf eine Formgebung in und mit der Zeit. Durch die Kirchen, die lateinische und die vielen protestantischen, werden ganz unterschiedliche Normen und Werte als christlich, das will sagen als (direkt oder indirekt) auf die Bibel gegründet, verkündigt. Die Botschaft der Bibel ist nach Zeit und Ort unterschiedlicher Art[6]. Harry M. Kuitert hat es so formuliert: «Biblisch ist, was jemand für biblisch *hält.* Nicht die ganze Bibel, sondern eine Auswahl aus dem, was sich in der Bibel anbietet, wird mit dem Etikett ‹biblisch› versehen. Auch das Motiv für diese Handlungsweise ist immer noch dasselbe: Nur wenn etwas ‹biblisch› ist, hat es Autorität. Die Willkür, die mit diesem Sprachgebrauch gegeben ist, sollten wir nicht wollen.»[7]

Fruchtbare Spannung?

Die Argumentation im vorausgehenden könnte so zusammengefaßt werden: Die (amtliche) Kirche, ihr Recht und die biblische Botschaft, auf die Kirche und Recht sich gründen, unterliegen den Einflüssen der Gesellschaft, von der sie einen Teil ausmachen. So formuliert, würde dies bedeuten, daß von einer Spannung in den wechselseitigen Beziehungen keine Rede sein kann: Grundsätzlich geht es um parallele kulturbedingte Entwicklungen. Die Wirklichkeit ist anders.

In dem beschriebenen Prozeß ist die Rede von einem Positionsunterschied zwischen den Akteuren, die unter anderem zu einem unterschiedlichen Tempo in den Entwicklungen führt. Am einfachsten ist es, mit der Kirchenordnung zu beginnen, die zumeist in erheblichem Maße kodifiziert und damit zu einem starren System geworden ist, das heißt, daß sie nur schwierig zu verändern ist. Träge und mühsam finden die Anpassungen statt. Starr ist in der amtlichen Kirche auch die kirchliche Autorität. Robert Michels hat das «eiserne Gesetz der Oligarchie» konstatiert, zwar schon im Jahr 1911, aber dieses «Gesetz» ist immer noch quicklebendig. Jede Organisation birgt in sich die Gefahr der Oligarchiebildung. Bei der Aufstellung von Regeln geht die Leitung mehr von den eigenen Gruppeninteressen aus als von denen der Organisation als ganzer oder von denen ihrer Mitglieder. Auch die kirchlichen Organisationen, sowohl die der lateinischen als auch die der protestantischen Kirchen, entgehen dem nicht. Schaffung und Anwendung des Kirchenrechts – als eines Instrumentes zur Herrschaftsausübung – sind in den Händen einer kleinen Gruppe von Amtsträgern. So haben sie ihre eigene Interpretation der biblischen Botschaft.

Im deutschen Text der Planung dieses Heftes wurde im Titel für diesen Beitrag von einer *«fruchtbaren* Spannung» gesprochen. Im ersten Anlauf habe ich *«furchtbare* Spannung» gelesen. Ich dachte dabei an die bedauerliche Kluft zwischen den Gedanken, wie sie unter den Gläubigen lebendig sind, und ihrer Interpretation der biblischen Botschaft einerseits und derjenigen der über sie Gesetzten andererseits. Ich dachte an die immer wieder konfliktträchtige Spannung zwischen dem *ius constituendum* und dem *ius constitutum,* zwischen dem heißen Wunsch nach Veränderungen unter großen Gruppen von Gläubigen und dem Interesse an Kontinuität und also auch Verlangen nach Kontinuität auf seiten der kirchlichen Autorität.

Fruchtbare Spannung!

Wenn ich aber doch – ungeachtet des gerade Gesagten – weiterhin von einer fruchtbaren

Spannung spreche, dann geschieht dies in dem Bewußtsein, daß eine offene Kommunikation zwischen den beiden Polen die Gläubigen vor dem «Wahn des Tages» und die Ämter vor «Entfremdung» bewahren kann. So halte ich Kanon 218, der die Freiheit der theologischen Forschung betrifft, für eine sehr wichtige Bestimmung, obwohl die Auslegung nicht unumstritten ist. Dies gilt auch für die nicht weniger wichtige Bestimmung von Kanon 752 über den religiösen Gehorsam von Verstand und Willen im Blick auf die nicht unfehlbare Lehrautorität: Dem, was durch die kirchliche Autorität vorgelegt wird, muß mit Respekt (mit dem Willen, zu einem Konsens zu kommen), aber auch mit Verstand (mit der Verantwortung des modernen Theologen) begegnet werden. Jean Bernhard urteilt, wo er über die exegetischen Methoden schreibt und wo er sieht, daß «die gesellschaftliche Realität nichts mehr mit jener zu tun hat, für die das Gesetz geschaffen worden ist»: «Dann macht sich ... die Notwendigkeit einer dynamischeren Interpretation fühlbar, die sich nicht mehr auf das erstreckt, was der Gesetzgeber *gewollt hatte*, sondern vielmehr auf das, was er in der neuen Sachlage *wollen würde*, selbstverständlich unter Beachtung dessen, was das Gesetz im Grund eigentlich will (eben um jede willkürliche Lösung auszuschließen).»[8]

Es ist, mit anderen Worten gesagt, die Aufgabe aller, welche die schwere Last der Verkündigung und Lehre zu tragen haben, diese Kommunikation, diese lebenweckende Vermittlung zwischen den Exegeten und den in der modernen Kultur lebenden Gläubigen zu fördern.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist das *concilium*, und das ist mehr als die Zeitschrift dieses Namens (und auch etwas anderes als eine amtliche Versammlung). Im Recht ist die Rede von *«conciliare pacem»: Conciliatio* (auch Einigung durch Vergleich genannt) ist Versöhnung zwischen in Streit lebenden Parteien, in der Regel zuwege gebracht im Beisein oder durch Vermittlung eines kraft Gesetzes dazu beauftragten Vermittlers, des Friedensrichters. Hier - im Spannungsverhältnis zwischen den auf den Wogen der gesellschaftlichen Entwicklung vorwärtsgetriebenen Gläubigen und ihren Bedürfnissen und Denkbildern einerseits und den kirchlichen Autoritätsträgern mit ihrem Instrument, dem Kirchenrecht, andererseits - liegt eine Aufgabe für den Theologen: *conciliare pacem.* Wenn dies erreicht wird, kann die Rede sein von einer fruchtbaren Spannung

Die Spannung ist willkommen, solange sie fruchtbar ist, das heißt, solange sie beiträgt zur Anpassung von Kirchenordnung und Kirchenrecht an die Kultur.

Ausblick über unsere begrenzte Fragestellung hinaus: statt einer bloß profanen eine biblische Annäherung an das Thema

Als Ausgangspunkt für die obige Betrachtung wurde die durch und durch menschliche Welt gewählt, in welcher der Begriff «Recht» beheimatet ist und in der die biblische Botschaft «säkularisiert» wurde. Damit haben wir den Bereich des Gottesgeistes verlassen. Erst wenn wir diesen Bereich wieder betreten wollen (d.h. den Geist wieder zulassen wollen), entsteht die grundlegendste und fruchtbarste Spannung, eine Spannung, die Sohm für grundsätzlich unmöglich hielt: Gottesgeist und Recht gehören ja, wie er behauptete, zu voneinander *ge*schiedenen Welten. Wir dagegen *unter*scheiden diese fürs erste nur. Wenn wir die biblische Botschaft als die persönliche und tiefgegründete Glaubensüberzeugung betrachten, kann die Rede sein von einer Spannung, in der Kirche und Recht als Äußerungen der weltlichen Wirklichkeit schließlich und endlich den kürzeren ziehen. Dies kann nicht unsere Absicht sein. Die faszinierende Antrittsvorlesung, die der Kanonist Joseph Klein am 17. Mai 1946 gehalten hat, endet mit den mir aus dem Herzen gesprochenen Worten: «Die ... Aufgabe fordert Anerkennung der rechtlich nicht faßbaren freien Entscheidung zum Glauben, zu deren Aktualisierung die verfaßte Kirche hinführen will. Ihre Erfüllung *wandelt* die Kirche in eine Kirche der freien Gefolgschaft. Diese Selbstbescheidung wäre der erste und notwendigste Beitrag der kanonisch verfaßten Kirche zur Una Sancta, dem tiefsten Anliegen aller Christen.»[9]

Eheprobleme

Ein Beispiel zur Verdeutlichung des hier Dargelegten: Die biblische Botschaft, die Botschaft des Geistes Gottes, ist, daß die Ehe unlösbar sei. «Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.» (Mk 10,9) Wer die Spannungen und den Kummer kennt, welche das Auseinandergehen der Ehepartner mit sich bringt - für sie selbst, für die Kinder, für die Familie und die Freunde -, wird diesen Grundsatz hochhalten. Zugleich aber muß erkannt werden, daß in der gesellschaftlichen Wirklichkeit das Beieinanderbleiben von Mann und Frau ebensosehr unannehmbare Folgen haben kann: Es macht Menschen unglücklich und führt zu Unglücken. Damit betreten wir den Bereich der biblischen Botschaft, wie sie in der aktualisierenden Interpretation gelesen wird: «Was hat Mose euch vorgeschrieben? Sie sagten: Mose hat erlaubt, eine Scheidungsurkunde auszustellen und (die Frau) aus der Ehe zu entlassen. Jesus entgegnete ihnen: Nur weil ihr so hartherzig seid, hat er euch dieses Gebot gegeben.» (Mk 10, 3-5)

In der Entwicklung des kirchlichen Ehescheidungsrechts und in seinem Kielwasser auch des weltlichen Scheidungsrechts sehen wir einen kreativen Umgang mit den Bibeltexten, so z.B. im Ehescheidungsrecht der reformatorischen Kirchen, in dem Ehescheidung zugelassen wird, namentlich im Fall von Ehebruch, von böswilligem Verlassen (im Kielwasser von 1 Kor 7,15) und von Verurteilung zu einer langdauernden Gefängnisstrafe. Schließlich und endlich ist es u.a. die Kultur, in der die Kirche oder die Gläubigen tätig sind, die dem Kirchenrecht Form gibt; und wenn die Grenze der Interpretation erreicht ist, wird die Kirchenrechtsregel nötigenfalls negiert werden. Eine Umfrage unter den Seelsorgern nach der pastoralen Praxis rund um Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Pfarrgemeinde hat folgendes gelehrt: «Man wird relativ selten mit dieser Problematik konfrontiert, und es wird tatsächlich wenig Zeit darauf verwendet, weil nach der Erfahrung der Seelsorger die meisten katholischen Christen in einer solchen Situation nicht zum Seelsorger gehen, um Hilfe zu suchen, weil ihnen wenig an den kirchlichen Normen in dieser Sache liegt und weil sie sich durch diese Normen nicht von einer Ehescheidung und einer eventuellen zweiten Eheschließung abhalten lassen.» [10]

Hingewiesen wurde schon auf das Fehlen von Regeln für die Ehe (und ihre Auflösung) im Entwurf zu einer Kirchenordnung der Protestantischen Kirche in den Niederlanden: ein Zeichen der Ohnmacht des kirchlichen Gesetzgebers, die biblische Botschaft in eine für die Gläubigen akzeptable Regel zu übersetzen: Hier macht die Spannung zwischen biblischer Botschaft und der Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens die Kirche mundtot. Vor etwa fünfundzwanzig Jahren gelangte die Synode der «Gereformeerde Kerk» [11] in den Niederlanden zu dem Urteil, «daß wegen unserer Sündigkeit eine Situation entstehen kann, in der Ehescheidung unvermeidbar ist»; in juristischen Begriffen formuliert: eine «offene Norm» [12]. So ist es denn auch verständlich, daß die Synode auf die Frage der Ehescheidung nicht mehr zurückzukommen brauchte. Kurzum, um es ganz zynisch zu formulieren: Das Kirchenrecht (im Sinne der Gesamtheit der Verhaltensnormen für die Gläubigen) ist dem Menschen gleichförmig geworden. Die Spannung zur biblischen Botschaft, verstanden als vom Geist Gottes inspiriert, ist hier zu groß geworden, um fruchtbar sein zu können. Vielleicht ist die Frucht davon, daß der Gläubige nun die Freiheit hat, der biblischen Botschaft so Form zu geben, wie er, in seinem Herzen erwägend, was die Kirche lehrt, diese zutiefst erfährt. Joseph Klein zitiert in seiner Antrittsvorlesung Paul Tillich: «Die katholische Welt hat den Schritt nicht gemacht, den die protestantische gemacht hat, den Schritt zur Entgegenständlichung des Heiligen und den Schritt zur persönlichen Entscheidung. Diesen Schritt muß sie machen; sie kann an ihm nicht vorbei.»

Einladung

Soll eine Diskussion über die Spanung zwischen der biblischen Botschaft und dem Kirchenrecht fruchtbar sein, dann ist es geboten, die Ausgangspunkte und die verwendeten Begriffe zu klären. Dazu habe ich hier einen

Versuch gemacht. Ich hoffe, daß auch diejenigen, die sich an dieser Debatte beteiligen wollen, etwas Ähnliches versuchen möchten.

[1] R. Potz, Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC 1983, in: CONCILIUM 22 (1986/3) 173-178, hier: 174.

[2] E. Corecco, Ekklesiologische Grundbegriffe des Codex Iuris Canonici, in: CONCILIUM 22 (1986/3) 166-172.

[3] Themenheft «Kirchliches Recht - kirchliche Wirklichkeit»: CONCILIUM 22 (1986/3).

[4] Zu dieser Unterscheidung vgl. den Beitrag von Petrus Huizing, dem kürzlich verstorbenen emeritierten Professor für Kanonisches Recht an der Universität Nijmegen, in dem dieser von «Kirchenordnung» spricht: Wege und Grenzen der Kodifizierung der Kirchenordnung, in: CONCILIUM 3 (1967/10) 613-617; vgl. ferner A. Müller/F. Elsener/P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Einsiedeln 1968).

[5] Dieser Behauptung kann widersprochen werden. Vgl. dazu den tiefschürfenden Artikel von L. Gerosa, Strafrecht und kirchliche Wirklichkeit. Die Anwendbarkeit der vom neuen Kodex vorgesehenen Strafen, in: CONCILIUM 22 (1986/3) 198-204. Für den Reformator Calvin und in seinem Kielwasser für die reformierten Kirchen war die Kirchenzucht ein wesentliches Element der Kirche. Vgl. W.G. de Vries, Kerk en tucht bij Calvijn (Capelle aan de IJssel, o.J.); andere lehnen heutzutage unter Berufung auf ebendenselben Calvin die Kirchenzucht ab.

[6] Die Interpretation der Bibeltexte ist kein Monopol der Exegeten. Im Leben der Kirche ist mit Bezug auf die biblische Botschaft immer wieder die Rede von Aktualisierung und Inkulturation. Vgl. dazu: Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck (Stuttgarter Bibelstudien 161) (Stuttgart 1995) 155 ff. Auch in Kreisen der reformatorischen Kirchen wächst immer mehr die Aufmerksamkeit für diesen dynamischen Charakter des Textes; vgl. z.B. I.J. Hesselink, Calvin's Concept of the Law (Pennsylvania 1992), hier vor allem: Conclusion: Calvin's Dynamic Understanding of the Law, 277 ff.

[7] H.M. Kuitert, Het algemeen betwijwelt christelijk geloof. Een herziening (Baarn [2]1992) 292.

[8] J. Bernhard, Das neue Eherecht, in: CONCILIUM 22 (1986/3) 192-197.

[9] J. Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 130) (Tübingen 1947) 28.

[10] J. Peters/E.M. Vreenegoor, Pastores over huwelijk, echtscheiding en hertrouwen. Opvattingen en pastorale praktijk in drie Nederlandse bisdommen, in: P.J. Huizing u.a., Wat God verbonden heeft ... Beschouwingen over huwelijk, echtscheiding en kerkrecht (Nijmegen/Baarn 1991) 184 f.

[11] Die «Gereformeerde Kerk» ist die kleinere der beiden reformierten Kirchen in den Niederlanden - neben der größeren «Hervormde Kerk» (Anm. des Übersetzers).

[12] Vgl. die «offene Norm» in dem Passus *«vel aliter vitam communem nimis duram reddat»* in c. 1153.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HERMAN VAN DEN BRINK

1930 in Amsterdam geboren; studierte die Rechte an der Universität ebendort; 1968 Promotion zum Doktor der Rechtswissenschaft mit einer Dissertation über die Dualität des altrömischen Rechts. Nachdem er einige Jahre als Beamter gewirkt hatte, lehrte er Rechtsgeschichte (römisches Recht), 1964-1968 an seiner Alma Mater und dann als Professor an der Erasmus-Universität Rotterdam. 1981 zum Professor für Öffentliches Recht an der Universität Amsterdam ernannt. Sein neuestes Buch: Bijbels recht. Oefeningen in exegese (Kampen 1995). Anschrift: Binnendijkshof 7, NL-7961 Ruinerwold, Niederlande.

Ladislas Örsy

Klassische Philosophie und das Rechtsleben der Kirche

Dieser Artikel hat eine theoretische und eine praktische Zielrichtung. Eine theoretische, da er sich mit dem Einfluß der klassischen Philosophie auf das Rechtsleben der Kirche auseinandersetzt. Eine praktische, weil er dieses Thema in den existentiellen Prozeß der Reform des Kirchenrechts einordnet. Man kann ihn aber auch lesen als eine kurze, mit historischen und zeitgenössischen Beispielen angereicherte Einführung in die umfassendere Frage, wie Philosophie und Kirchenrecht sich zueinander verhalten.

Auch nach der Promulgation des neuen Codex des kanonischen Rechts werden unsere Gesetze weiter reformbedürftig bleiben. Die praktischen Konsequenzen der Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils traten nicht sofort und mit einem Schlag in Erscheinung. Es brauchte einige Zeit, bis sie erfaßt wurden. Nicht einmal die rund zwei Jahrzehnte, die man für eine Revision des Codex benötigte, waren ausreichend. Da wir nun Geist und Buchstaben des Konzils immer besser verstehen, begreifen wir auch immer mehr, daß der «neue Wein», den er bietet, all unsere Erwartungen übertrifft, daß wir aber keine brauchbaren «neuen Schläuche» haben, in die wir ihn füllen und aufbewahren könnten. Hier ein paar Beispiele dafür: Wir haben keine Strukturen, in denen die bischöfliche Kollegialität zum Tragen käme; wir haben weder Mittel noch Wege, um Laien an kirchlichen Entscheidungsprozessen zu beteiligen; wir haben keine klaren Regeln, um die Gemeinschaft vor übermäßigem Zentralismus zu schützen, und so weiter. Indem wir solche Notwendigkeiten anführen, möchten wir damit in keiner Weise die Verdienste des neuen Codex bestreiten, sondern eher die Reichtümer des Konzils bekräftigen. Nebenbei bemerkt, müssen wir zugeben, daß wir auch nicht besser sind als die ersten Jünger: Wir begreifen nur langsam.

Eine kontinuierliche Reform unserer Gesetze sollte vom Konzil als Quelle ausgehen. Doch auch andere Faktoren müßten ihren Teil dazu beitragen. Unter ihnen spielt die klassische Philosophie eine wichtige Rolle. Seit den ersten frühchristlichen Jahrhunderten hat sie sich auf das Rechtsleben der Kirche ganz entscheidend ausgewirkt: Sie hat einen Teil unserer Institutionen geformt und unsere Normen und Vorschriften inspiriert. Einige dieser Auswirkungen sind heute überholt, und wir werden - so wird sich zeigen - einige Mühe aufwenden müssen, ihre verschlungenen Fäden zu entwirren. Die klassische Philosophie ist aber alles andere als tot: sie kann immer noch neue Zugänge inspirieren und neue Horizonte eröffnen. So alt sie auch ist, sie kann durchaus zur erwünschten Erneuerung einen Beitrag leisten.

Ich werde das Thema der Beziehung zwischen klassischer Philosophie und dem Rechtsleben der Kirche von zwei Fragen aus angehen. Die erste lautet: Gibt es irgendwelche wichtigen Sachverhalte im Recht, wo die aus der klassischen Philosophie übernommenen Ideen und Theorien zum Hindernis für einen Erneuerungsprozeß geworden sind? Die zweite ist: Gibt es in der klassischen Philosophie irgendwelche Methoden oder Ideen, die im Bemühen um Erneuerung hilfreich sein könnten?

Auf die erste Frage wird die Antwort wohl etwas langatmig ausfallen, auf die zweite wird sie kurz sein. Zunächst jedoch möchten wir einige Schlüsselbegriffe klären.

Klassische Philosophie in diesem Artikel bezieht sich auf die philosophischen Systeme des Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin und andere mit ihnen verwandte Schulen. Obwohl sie sich natürlich voneinander unterscheiden, haben sie doch genug gemeinsame Elemente, die eine Zusammenschau ermöglichen. Jede dieser Schulen enthält explizit oder implizit eine eigene Rechtsphilosophie.

Kanonisches Recht meint die Gesamtheit von Gesetzen der lateinischen Kirche innerhalb

der Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche. Dies ist eine ungewöhnlich enge Definition; tatsächlich haben auch einige andere Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ihr eigenes Recht. Doch müssen wir, um einigermaßen präzise zu sein und keine Verwirrung zu stiften, den Begriff eng fassen. Außerdem ist, wenn es unter den kanonischen Rechtssystemen ein erstes Analogat gibt, das römische System als solches einzustufen, da keine Konfession mit der gleichen Intensität Gesetze hervorgebracht und angewandt hat.

Rechtsleben der Kirche meint mehr als die Gesetze, die in Büchern stehen; es schließt alle Tätigkeiten ein, die im näheren oder entfernteren Sinn mit Normen und Strukturen zu tun haben, wie z.B. Gesetze entwerfen, sie mit Amtsvollmacht erlassen, sie rezipieren und interpretieren. Es umfaßt aber auch den Bereich der Gewohnheiten, sofern sie eine den Gesetzen gleichwertige und anerkannte bindende Kraft haben.

Teil I: Philosophie als Hindernis

Die Überschrift zu diesem Teil hätten wir auch dramatischer formulieren können: «Das Gesetz in den Fesseln der Philosophie». Tatsache ist, daß im Laufe der Geschichte einige philosophische Ideen unsere Gesetze und Strukturen geformt haben, und daß sie, wie verdienstvoll ihr Beitrag zu jener Zeit auch immer gewesen sein mag (und es oft auch war), heute zu unnötigen Hindernissen für eine gesunde Fortentwicklung geworden sind. Es ist an der Zeit, solche Einflüsse zu identifizieren und unser Rechtssystem von ihnen zu befreien.

Das platonische Staatsideal

Platons ideale Gesellschaft baute sich auf drei Ständen auf. An der Spitze der Pyramide standen die Philosophen, die zur Erkenntnis und zur Schau des lichten Reiches der ewigen Ideen befähigt waren. Auf diese Weise erleuchtet, waren sie dann imstande, alle anderen in ihren Dienstleistungen für den Staat zu lenken. In der Mitte befanden sich die Wächter, die nicht mit den Ideen in Kommunikation treten konnten, aber genug Geisteskraft und Mut besaßen, um die Tugend in der Gemeinschaft zu stützen und zu stärken sowie diese gegen Angriffe von außen zu verteidigen. Ganz unten kamen die Lohnarbeiter, die über keinerlei Erkenntnis des Wahren noch über echte Tugend verfügten, aber hinreichend Geschick bzw. die rein physische Kraft besaßen, ein Handwerk auszuüben oder Handarbeiten zu verrichten.

Dieser hierarchisch aufgebaute Staat Platons war ein Spiegelbild seiner Lehre von der menschlichen Seele (die allein die Philosophen zu erkennen imstande waren). Für ihn bestand die Seele aus drei «Kräften»: der Vernunftseele, der muthaften und der triebhaften Seele. Die von Vernunft geleiteten Menschen verfügten über die höchsten Gaben: Sie besaßen die Fähigkeit, im vollen Glanz der Sonne zu leben und den Sinn aller Dinge und Ereignisse zu verstehen. Andere, von feurigem Mut angetrieben, hatten einen Sinn für Ehre und waren zur Großmut befähigt. Ihnen fehlte aber ein tieferes Verstehen der Dinge. Wieder andere blieben, von ihren sinnlichen Trieben beherrscht, ungestüm und zügellos und mußten unter Kontrolle gehalten und zur Disziplin erzogen werden.

In seinen Büchern «Histoire théologique de l'Église catholique» und «Imaginer l'Église catholique», in denen sich tiefe Einsichten finden, hat Ghislain Lafont auf den Einfluß dieser platonischen Lehre auf die Ekklesiologie der frühen und mittelalterlichen Kirche aufmerksam gemacht, ein Einfluß, der weitreichende theoretische und praktische Auswirkungen hatte[1]. So neigte die katholische Hierarchie dazu, sich selbst als Mittlerin von Erkenntnis und Tugend zu begreifen, alle anderen aber als bloße Empfänger solcher Wohltaten anzusehen. Dementsprechend wurden Rechte und Pflichten aufgefaßt.

Die Anhänger des platonischen Modells haben zu einer wachsenden Zentralisierung der Regierungsgewalt über die Gemeinschaft und zur Dominanz des Klerus ihren Anteil beigetragen. Hauptaufgabe der Laien war es, den Anweisungen «von oben» in Sachen des Glaubens und der Kirchendisziplin zu gehorchen. Tatsächlich kennt das kirchliche Rechtssystem

bis auf den heutigen Tag weder ein Verfahren noch irgendeine Struktur, die sicherstellen würde, daß die Hierarchie die Lebensklugheit der Gemeinschaft zur Kenntnis nähme. Bestenfalls gewährt es den gläubigen Laien das Recht, ihren Rat anzubieten, verpflichtet aber keinen Amtsträger, diesen an ein Entscheidungsgremium weiterzuleiten. Die Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes (sensus fidelium) zu verkünden, aber keine geeigneten Mittel und Wege bereitzustellen, ihn auch öffentlich kundzutun, macht keinen rechten Sinn.

In unserem Rechtssystem klafft eine Lücke: Ein notwendiger und wesentlicher Faktor fehlt. Das Erste Vatikanum stellte fest, daß der Träger der Unfehlbarkeit letztlich die universale Kirche sei, selbst dann, wenn der Papst in einer Frage des Glaubens eine definitive Aussage macht; und das Zweite Vatikanum erklärte, daß «die Gesamtheit der Gläubigen ... im Glauben nicht irren» könne *(Lumen gentium* 12). Wenn diese feierlichen Erklärungen wahr sind, was wir glauben, sollten wir daraus dann nicht den Schluß ziehen, daß die Kirche verpflichtet sei, geeignete institutionelle Wege zu schaffen, auf denen die Gaben des ganzen Gottesvolkes «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien» (aaO.) zum Wohle aller und zur Ehre Gottes genutzt werden können? Bestimmungen, die das Rederecht gewähren, aber niemanden verpflichten, richtig zuzuhören, werden einem großen Teil des Gottesvolkes und letztlich Gott selbst tatsächlich nicht gerecht, der ja dieses mit seinen Gaben ausgestattet hat.

Um nicht mißverstanden zu werden: Lafonts Absicht (die wir hier nicht näher ausführen können) ist nicht, der göttlichen Verfassung der Kirche in irgendeiner Weise zu schaden. Er will lediglich betonen, daß alle Christen aufgrund der gleichen göttlichen Verfassung Rechte haben, die nicht genügend gewürdigt werden. Platons Staatsideal kann nicht als Modell für die christliche Gemeinschaft dienen, denn in der Kirche gibt es zwar Unterschiede in den Aufgaben, aber nicht Unterschiede im Menschsein.

Die unveränderlichen Wesenheiten des Aristoteles

Die Lehre von unveränderlichen und ewigen Ideen spielt in allen drei Schulen der klassischen Philosophie eine bedeutende Rolle. In Platons Ideenlehre existieren die Ideen in jener vollkommenen Welt, aus der die Seelen der Menschen herausgefallen sind. In der aristotelischen Fassung vergegenwärtigen die Ideen, d.h. die «Wesenheiten», im Geist des Menschen die «Substanzen», die die Dinge zu dem machen, was sie sind. Thomas folgt in seinen Erklärungen streng der aristotelischen Lehre.

Jede Substanz bzw. Wesenheit hat die ihr eigene Vollkommenheit, und diese ist von bleibender Natur. Zugegeben, eine Substanz kann in einem unvollendeten bzw. potentiellen Zustand existieren - in potentia (der Möglichkeit nach) - und sich erst zu ihrer vollen Wirklichkeit hinentwickeln, so ähnlich wie ein Samenkorn zu einem Baum heranwächst; die Wirklichkeit der Bewegung und Veränderung darf daher nicht bestritten werden. Doch sie sind Anzeichen einer unvollendeten Welt.

Diese Lehre von bleibenden Substanzen und Wesenheiten wirkte sich auf die Spekulation der Theologen wie auf die Einstellung von Kirchenrechtlern aus. Sie hat ein Klima hervorgebracht, in dem jede Veränderung als Unvollkommenheit erschien, Evolution nur schwer verstanden und Entwicklung nicht gefördert wurde. In der Tat, das Problem der Dogmenentwicklung wurde vor der Veröffentlichung von John Henry Newmans Arbeit «An Essay on the Development of Christian Doctrine» im Jahre 1845 kaum beachtet.

Das Rechtsleben der Kirche ist von dieser Philosophie, die Immobilität mit Vollkommenheit gleichsetzte, tief beeinflußt worden. Und sie ist immer noch weiter wirksam. Sie begünstigt eine veränderungsfeindliche Einstellung, die sich in dem Axiom ausdrückt: «mutatio legis est odiosa» (eine Gesetzesänderung ist zu verabscheuen). Im Bereich der Praxis wird diese Haltung unterschwellig verstärkt durch das völlige Fehlen irgendeines institutionellen Verfahrens für die Fortentwicklung von Gesetzen. Niemand außer dem Papst hat das verfassungsmäßige Recht, eine Gesetzesänderung zu beantragen; und wenn

dies jemand täte, wäre niemand von der Verfassung her verpflichtet, eine solche ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Die bloße Tatsache, daß Normen in das System eines einzigen Gesetzbuches aufgenommen sind, macht es überaus schwierig, irgend etwas hinzuzufügen oder aufzuheben: Dies würde ja die Harmonie des Ganzen stören. Im allgemeinen tragen unsere Rechtsstrukturen und rechtlichen Bestimmungen einen zeitlosen bzw. ungeschichtlichen Charakter: Sie sind gedacht als ruhender Pol, während die Welt um sie herum sich dreht - oder an ihnen vorbeigeht.

Die Gemeinschaft der Gläubigen ist jedoch ein lebendiger Organismus: Er ist in Bewegung, ändert sich, wächst und entfaltet sich. Durch die Wechselfälle der Geschichte hindurch führt der Geist jeden und alle in ein immer tieferes Verständnis der einmal geoffenbarten Wahrheit ein. In Erfüllung des Gebots: «Geht zu allen Völkern ... und lehret sie» (Mt 28, 19f) trifft die Kirche auf neue Kulturen, in die hinein sie das Evangelium einzupflanzen hat. Darüber hinaus lassen die Veränderungen, die die ganze Menschheit erfaßt haben, die Kirche nicht unberührt.

Daraus folgt, daß unsere Kirche Rechtsstrukturen braucht, die besser als die gegenwärtigen geeignet sind, die Spannung zwischen Rechtsbeständigkeit und Offenheit für Veränderungen auszubalancieren.

Ein vernünftiger und einfacher Schritt in die richtige Richtung wäre es, für die verschiedenen Sektoren des kirchlichen Lebens anstelle eines einzigen Codex, der alle behandelt, partikuläre «Gesetzbücher» einzuführen. Wir könnten jeweils getrennte Bücher haben: eines, das die Normen für das ganze Gottesvolk enthält, ein anderes für die Laien, ein drittes für den Klerus und die Ordensleute, und so weiter. Eine solche Aufteilung wäre nicht einmal völlig neu: Wir haben bereits partikuläre Gesetzgebungen außerhalb und neben dem Codex, so für die Römische Kurie, die Papstwahl und die Selig- und Heiligsprechungen.

Frage: Könnte die Römische Bischofssynode nicht eine Plattform werden, auf der Anträge für Gesetzesänderungen eingebracht und debattiert würden? Kollegialität würde sich dann mit Flexibilität verbinden.

Die Gesetzesdefinition des Thomas von Aquin

Die Suche nach der richtigen Definition für jedes Seiende gehört zur Tradition der klassischen Philosophie - seit Sokrates mit seinen bohrenden, nicht locker lassenden Fragen den Anfang gemacht hatte. Die Entdeckung von «Wesenheiten» durch Aristoteles (wie sie im Verstand gedacht werden) half ein gutes Stück weiter: Sie lieferte die entscheidenden Elemente für jede Definition und gab ihr bleibende Geltung.

Das Problem mit diesen «Wesens»definitionen ist nur, daß sie naturgemäß die existentielle Dimension der Wirklichkeit außer acht lassen. Die Gesetzesdefinition von Thomas ist dafür ein anschauliches Beispiel: Sie ist klar, sie ist logisch, aber - unzureichend. Sie faßt das «abstrakte» Wesen des Gesetzes ins Auge und schweigt sich über alles aus, was zu seiner Existenz gehört. Eine solche Methode bleibt nicht ohne Folgen.

Seine Definition findet sich in seiner «Summa theologiae». Er bestimmt das Gesetz als «vernunftgemäße Anordnung, die von der zuständigen Autorität zum Zwecke der Verwirklichung des Gemeinwohls erlassen und bekannt gemacht worden ist»[2]. Nach dieser Definition erlangt das Gesetz mit dem Akt der Promulgation seine «Wesens»vollkommenheit. Es wird rechtskräftig und bindet: Nichts kann oder darf mehr hinzugefügt werden.

Auf der anderen Seite jedoch steht - auch nach der Promulgation - das Leben. Wird das Gesetz von der Gemeinschaft rezipiert, so wird es zum Lebensprinzip, das diese anspornt, formt, ja sogar umwandelt. Wie ist diese neue Dimension zu erklären? Offensichtlich gibt es zwischen einer abstrakten Norm und einem Lebensprinzip einen realen Unterschied. Deshalb sollten wir zwei Definitionen benutzen, die des Thomas (die für die abstrakte Welt der Wesenheiten gilt), und eine zweite, die die Worte «und rezipiert wird» hinzufügt (und für die konkret existierende Welt gültig ist).

Zugegeben, die Blickrichtung auf das rein abstrakte Wesen enthält einen richtigen Gedanken: Ein Gesetz, das weder in der Vernunft gründet noch dem Gemeinwohl verpflichtet ist, ist überhaupt kein Gesetz. Den-

noch beinhaltet dieser Gedanke auch einen gefährlichen Standpunkt: Ein Gesetz, das aus richtigen Wesensaussagen besteht, ist rechtsverbindlich und bindet - egal, wie ungeeignet es für eine konkrete Gemeinschaft sein mag. Für eine solche Unbrauchbarkeit kann es viele Gründe geben: Z.B. hat die Gemeinschaft den für ein ideales Gesetz erforderlichen Entwicklungsstand noch nicht erreicht. Oder die Umstände machen eine Befolgung des Gesetzes unmöglich und so weiter. Die Geschichte, einschließlich der Kirchengeschichte, ist voll von Beispielen dafür, daß Gesetzgeber einer nicht gerade idealen Gemeinschaft eine ideale Norm auferlegten oder dies unter nicht so idealen Umständen taten. Unheilvolle Folgen waren unausweichlich.

Das System von Wesensdefinitionen leidet unter der gleichen Begrenzung wie das der «unveränderlichen Wesenheiten»: Es ist ungeschichtlich. Darüber hinaus schließen solche Definitionen die Erfahrung und alles, was sich in der existentiellen Ordnung abspielt, aus: Diese sind für die Güte des Gesetzes ohne jede Bedeutung. Was auf die Promulgation folgt, wird als unerheblich betrachtet.

Die praktischen Konsequenzen eines solch theoretischen Standpunktes sind überall im Rechtsleben der Kirche anzutreffen. Obgleich Gewohnheiten im Codex (vgl. c. 23-28) einen Ehrenplatz einzunehmen scheinen, sind die Bedingungen, anerkannt zu werden, so stringent, daß sie praktisch nicht rechtsverbindlich werden können. Ferner soll die Gewohnheit «die beste Auslegerin der Gesetze» sein (c. 27), doch tatsächlich läßt man ihr keine Zeit, dies in einem Entwicklungsprozeß auch praktisch zu erproben. So werden Zweifel durch einen Akt «authentischer Auslegung» (c. 16) gelöst. Nach der gleichen Meinung dürfen Gerichte sich nicht von Präzedenzfällen leiten lassen (c. 16). So ist ein Gesetz vom Augenblick seiner Promulgation an voll rechtswirksam.

Dies alles bedeutet, daß die gläubigen Laien insgesamt gesehen an der Gestaltung des kirchlichen Rechtslebens in keiner Weise irgendwie mitwirken (oder mitwirken dürfen). Eine Gemeinschaft, in der der Geist lebt und die (wenn wir so sagen dürfen) von göttlicher Kraft randvoll ist, spürt, was leicht nachzuvollziehen ist, daß so etwas nicht normal ist. Ist es dann verwunderlich, daß sie sich dem Gesetz entfremdet?

Nun ist es Zeit, ein wenig innezuhalten, um zu erkennen, daß das platonische Staatsideal, die aristotelische Auffassung von bleibenden Wesenheiten und die Gesetzesdefinition des Thomas, die der Erfahrung keine Bedeutung beimißt, in einem inneren Zusammenhang zueinander stehen. So sind die Auswirkungen der klassischen Philosophie tiefgreifend und allumfassend.

Wenden wir uns nun einer anderen Teilfrage zu. Auch dort werden wir eine stark theoretische Ausrichtung vorfinden, die der Erfahrung wenig Aufmerksamkeit schenkt.

Die spätscholastische Seelenlehre

Für Thomas (der Aristoteles weiterentwickelte) bildeten Leib und Seele (d.h. Stoff und Geist) zusammen die «Substanz» des einen menschlichen Wesens. Von beiden war die Seele das Prinzip geistiger Vollzüge, wozu sie «Fähigkeiten» benötigte: eine, um die Wahrheit zu erfassen, eine andere, um nach dem Guten zu streben: Verstand und Willen (intellectus und voluntas). Beide waren jedoch nicht unabhängig für sich bestehende Seiende, sie waren lediglich «Seinsprinzipien», wirklich nicht mehr als der Seele eingestiftete Wirkmöglichkeiten. Allein aus sich heraus konnten sie nicht tätig werden. Wirkkraft war die Seele. Diese Fähigkeiten ließen sich zwar begrifflich unterscheiden, aber keine hatte, für sich allein genommen, ein Eigenleben. Man konnte sie sich nicht als getrennt von der Seele oder voneinander vorstellen. Im Klartext hieß das: Ein Antrieb, eine Erkenntnis oder ein Verlangen, das in ihnen aufkam, war der Seele zuzuordnen.

Wie es nun einmal ist, begann der Scharfsinn der scholastischen Philosophie in den Jahrhunderten nach Thomas abzuflachen: Viele subtile Unterscheidungen und feine Nuancen gingen verloren. Die sehr differenzierten Gedankengänge des Thomas von Aquin wurden «grobschlächtig» ausgelegt, die innere Einheit der Substanz mit ihren Wirkkräften nicht begriffen, Verstand und Wille wurden praktisch zu unabhängig voneinander wirkenden

Fähigkeiten und Ursprung spezifischer Vollzüge, die nur wenig miteinander in Wechselwirkung standen.

Etwa um die gleiche Zeit entwickelten sich die Ehegerichte, und die Kanonisten suchten nach einem Hilfsmittel, um den vorhandenen (oder nicht vorhandenen) Ehekonsens in den Tiefen des menschlichen Geistes dingfest zu machen. Keine leichte Aufgabe. Aber sie fanden das Instrument: eine verzerrte Fassung der thomasischen Lehre. Nach und nach wurde diese «metaphysische Psychologie» (weit abgehoben von der Realität) zur Norm: Sie mußte von allen Ehegerichten angewandt werden.

Das Ergebnis ist, daß unsere Eherichter gezwungen sind, Wirklichkeit (d.h. den inneren Akt der eheschließenden Partner) nach dem Muster einer Ideologie auszulegen; daß sie gezwungen sind zu entscheiden, ob die Absicht, eine Ehe einzugehen, prinzipiell im Verstand oder aber im Willen anzusiedeln sei; oder, falls in beiden, welche der beiden Fähigkeiten dann den Ausschlag gebe. Wurde die Absicht dem Verstand zugeordnet, dann wird der Konsens als fehlend vermutet; war sie Sache des Willens, so hatte der Konsens auch dort zu sein. Der menschliche Geist vollzieht sich aber nicht im Raster solch randscharfer Begrifflichkeit. Wie die Dinge nun einmal liegen, deuten sowohl die wissenschaftlich erwiesenen Fakten wie auch (soll ich es sagen?) unsere eigene Erfahrung darauf hin, daß sein Wirken sehr viel komplexer ist. So kann es nicht überraschen, daß unsere Eherichter überall auf der Welt immer noch weiter ein heilloses Durcheinander von Entscheidungen produzieren, und daß noch so viele Korrekturen und Direktiven sie zu keiner einheitlichen Linie bringen können. Solange das Gesetz nicht in der Wirklichkeit selbst verwurzelt ist, ist Verwirrung die zwangsläufige Folge.

Ein Warnzeichen sollte ferner sein, daß das kanonische Recht, wenn es dieser spätscholastischen Ideologie folgt, auf weiter Flur allein dasteht. Nach allem, was ich weiß, macht keine andere Wissenschaft von ihr Gebrauch. Es gibt auch keine überzeugenden theologischen oder philosophischen Argumente, die sie stützen. Ganz im Gegenteil: Die moderne Psychologie und Psychiatrie (auch wenn sie mit der christlichen Lehre voll im Einklang stehen) liefern immer mehr Beweise dafür, daß die scharfe Unterscheidung von «Verstand» und «Willen» ein menschliches Konstrukt darstellt, aber nicht die Realität wiedergibt. «Erkennen» und «Wollen» sind in den bewußten und unbewußten, den lichten und verborgenen Tiefen unseres Geistes eng miteinander verflochten. Es gibt keinen empirischen Beweis dafür, daß Verstand und Wille autonome Fähigkeiten seien, der eine, der die «Wahrheit» aufnimmt, und der andere, der sich, oft mit bestürzender Unabhängigkeit, nach dem «Guten» ausstreckt.

Zugegeben, die Auffassung ist auf ihre Weise faszinierend. Sie besteht aus «klaren und distinkten» Ideen - Descartes hätte wahrscheinlich seine helle Freude daran gehabt. Doch die Absicht, eine Ehe einzugehen, besteht in der empirischen Welt, und ob sie vorhanden ist oder fehlt, kann nicht von einer metaphysischen Theorie her beurteilt werden. Doch wir brauchen nicht zu verzweifeln. Wir haben inzwischen große Fortschritte gemacht, den Prozeß des Erkennens und Wollens zu verstehen. Es gibt andere Mittel und Wege als die gegenwärtig angewandten, um allgemein anerkannte Beweismittel herauszubekommen oder eine «moralische Gewißheit» zu erreichen. Die Ausarbeitung neuer Verfahrensweisen könnte die viel beschworene Einheit in der Praxis kirchlicher Ehegerichte herbeiführen, so daß man ihren Entscheidungen größere Achtung entgegenbringen würde[3].

II. Philosophie als inspirierender Wegweiser

Die klassische Philosophie entstand aus einem fragenden und schöpferischen Geist. Das kanonische Recht wird oft als abgestanden und risikoscheu kritisiert. Könnte die klassische Philosophie nicht auch dem kanonischen Recht neues Leben einhauchen?

Lonergans unbegrenztes Verlangen nach Erkenntnis

Mit seiner Feststellung, daß die Menschen von einem unbegrenzten Verlangen nach Er-

kenntnis angetrieben werden, hat Bernard Lonergan den Geist der klassischen Philosophie treffsicher erfaßt[4]. Platon, Aristoteles und Thomas waren im Übermaß damit «gesegnet». Egal, womit sie in Berührung kamen, sie besaßen die Fähigkeit zu staunen, Fragen zu stellen und neue Antworten zu finden.

Gratian (gest. vor 1160), der unbestrittene Meister des kanonischen Rechts, war vom gleichen Geist beseelt. Er sammelte eine Unzahl von allen möglichen Rechtssatzungen, die nicht selten im Widerspruch zueinander standen, untersuchte sie kritisch, argumentierte für und wider jeden einzelnen Text und vollendete schließlich seine Arbeit mit der Gesetzessammlung «Concordantia discordantium canonum» (Übereinstimmung nicht übereinstimmender Kanones). So schuf er eine Rechtssammlung, die in methodischer und inhaltlicher Hinsicht Maßstäbe setzte.

Seine Leistung wurde gewürdigt, seine Schlußfolgerungen wurden gepriesen, doch seiner Methode folgte man nur kurze Zeit. Rechtsgelehrte späterer Jahrhunderte hörten auf, bohrende Fragen zu stellen, um neue Einsichten zu gewinnen: Sie begnügten sich mit immer aufgeblähteren Textanalysen. Distinktionen hatten Hochkonjunktur, Einsichten versiegten, schöpferische Eingebungen waren selten. Das mag zwar manche Gesetzgeber befriedigt haben, aber es entfremdete das Volk Gottes; es entdeckte in den Handbüchern der Rechtsgelehrten kein großes «Verständnis für die Gesetze» und noch weniger die unverbrauchte Frische der Frohen Botschaft.

Insbesondere nach dem Konzil von Trient legte die Wissenschaft des kanonischen Rechts ein durchweg begrenztes Verlangen nach Erkenntnis an den Tag[5]. Eine solche Einstellung hat in unserer heutigen Welt, wo das Bedürfnis nach Erkenntnis übergroß ist, kaum Chancen, auf Dauer zu bestehen. Heute genügt es nicht, ein Gesetz lediglich zu erlassen, damit es angenommen wird. Herz und Verstand der Menschen müssen gewonnen werden. Damit es bereitwillig befolgt wird, muß man seine Gründe kennen und verstehen. Autorität, die man über vernunftbegabte Personen ausübt, muß dieser Vernunft auch die Ehre erweisen.

Diese neuen Zeitumstände können als Einladung dazu verstanden werden, Gesetze auf neue Weise auszulegen. Wie könnte so etwas aussehen? Die neue Art der Auslegung sollte von einem unbegrenzten Verlangen nach Erkenntnis getragen sein und im Leser den Wunsch wecken, das Gesetz auch zu verstehen. Wie sich das erreichen ließe, möchte ich kurz skizzieren.

Der Horizont des Textzusammenhangs: Alles Bemühen muß natürlich von der Standardfrage nach dem Wortsinn des Gesetzes ausgehen, der sich aus dem Text und Textzusammenhang ergibt, wie Kanon 17 des Codex es verlangt. Die Antworten auf die sich hier stellenden Fragen bilden dann eine *erste Auslegungsebene.* Nur soweit gehen die meisten Autoren, selbst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Doch an dieser Stelle fangen viele weitere Fragen erst an. Es ist schlicht und einfach falsch, den Verstand im Ungewissen zu lassen.

Der Wertehorizont: Als nächstes käme eine Reihe von Fragen nach den Werten: Welche Werte sollen denn eigentlich die Gesetze fördern und stützen? Die Antworten hierauf würden eine *zweite Auslegungsebene* darstellen, eine Einführung in das Verständnis der Gesetze. Sinn und Geist sollten in den Normen transparent werden!

Der Horizont des Lebens: Nach der Promulgation haben die Gesetze die Feuerprobe des Lebens zu bestehen. Dort treffen die abstrakten, universalen und unpersönlichen Normen auf die konkreten, einzelnen und persönlichen Situationen von Menschen. Unvermeidlich werden Fragen nach der existentiellen Qualität der Gesetze auftauchen: Sind sie in kluger Weise auf die Gemeinschaft zugeschnitten? Den Umständen angepaßt? Führen sie zur Harmonie und vertiefen sie die Einheit? – alles lebenswichtige Fragen für den Fortschritt der Gemeinschaft. Die in rechter Weise zusammengewobenen Antworten könnten zu einer *dritten Auslegungsebene* führen.

Der Horizont der Zukunft: Es wartet aber immer noch eine Reihe weiterer Fragen auf den forschenden Verstand, die die Zukunft betreffen. Sie bieten Gelegenheit zur Kreativität. Gibt es ein echtes Bedürfnis für ein neues Gesetz? Gibt es Lasten, die erleichtert, eine Struktur, die erneuert werden müßte? Die

Antworten auf derartige Fragen sollten als Dienstleistung gegenüber dem Gesetzgeber und dem Volk insgesamt angeboten werden: eine *vierte Auslegungsebene.* Hier kann dann der Kirchenrechtler seine Klugheit zum Nutzen des Gesetzes und des Lebens voll einbringen. Darin mag der Kern seiner Berufung liegen.

So könnte etwa eine neue Art der Auslegung aussehen, die aus einem unbegrenzten Verlangen nach Erkenntnis hervorgeht. Sie wäre zugleich auch Ausdruck eines unbegrenzten Verlangens zu lieben, da ihr einziger Zweck darin bestünde, dem Volk Gottes zu dienen. Eine solche Dynamik würde das kanonische Recht mit Leben erfüllen.

Die klassische Philosophie mag in einigen ihrer Theorien bedenkliche Grenzen aufweisen, doch sie kann Forscher auch inspirieren, auf der Suche

Grund

bleibt sie dem kanonischen Recht freundschaftlich verbunden.

Schlußbemerkungen

Zwei wichtige Fragenkomplexe im kanonischen Recht erfordern auch weiterhin die bleibende Aufmerksamkeit des Gesetzgebers. Für beide könnte meiner Ansicht nach eine moderne Ausgestaltung der klassischen Philosophie hilfreich sein[6].

Die *erste Frage* betrifft das Problem, klar zwischen Akten des Lehrens und der Gesetzgebung zu unterscheiden. Ziel des Lehrens ist es, Wissen mitzuteilen, Ziel der Gesetzgebung, zu einem Handeln zu verpflichten. Buch III des Codex «Über den Verkündigungsdienst der Kirche» ist immer noch von der Einstellung geprägt, daß Lehren eine Ausübung der kirchlichen Jurisdiktionsvollmacht sei. Hier wären einige Korrekturen angebracht.

Die *zweite Frage* bezieht sich auf das Problem, *in der Kirche selbst* eine legitime Gewissensfreiheit anzuerkennen, insbesondere wenn das Gewissen mit dem positiven Recht in Konflikt gerät. Es wäre absurd und unlauter zu meinen, die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *(Dignitatis humanae)* gelte nur für Nichtgetaufte. Es wird wohl aber noch weitere Untersuchungen und Überlegungen brauchen, um herauszufinden, wie man in der Kirche mit der Gewissensfreiheit umgehen soll, und welche Art von Gesetzgebung sie erfordert.

Diese Einführung in das Verhältnis von Philosophie und kanonischem Recht ist kurz und bruchstückhaft. Dennoch zeigt sie, daß das Kirchenrecht die Philosophie braucht. Es braucht freilich auch ein kritisches Urteil, um zu unterscheiden, welche der verschiedenen Lehrmeinungen anzunehmen und welche zurückzuweisen sind. Für die Ausbildung einer solch kritischen Urteilsfähigkeit sind nur wenige Denker so hilfreich wie die drei Klassiker Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin. Ihre Einsichten in die Natur des Menschen zu verstehen, ist eine gute Vorbereitung, um Gesetze so zu handhaben, daß sie die Freiheit der Kinder Gottes sichern.

[1] G. Lafont, Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie (Paris 1994); ders., Imaginer l'Église catholique (Paris 1995).

[2] Ordinatio rationis ab eo que curam communitatis habet propter bonum commune promulgata, Sth I-II q. 90 art. 4: «eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft innehat»: so Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 13. Bd., hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln (Heidelberg 1977) 15.

[3] Für eine Bewertung der heutigen Rechtsbestimmungen zum Ehekonsens im einzelnen vgl. L. Örsy, Marriage in Canon Law (Wilmington, DE 1988).

[4] Vgl. B. Lonergan, Methode in der Theologie (Leipzig 1991), «Selbsttranszendenz»,112ff.

[5] Zur Entstehung des Nominalismus im Kirchenrecht nach dem Konzil von Trient vgl. G. Fransen, L'application des décrets du Concile de Trente. Les débuts d'un nominalisme canonique, in: L'Année Canonique 27 (1983) 5.

[6] Zu neuen Antworten auf neue Fragen auf der Grundlage alter Weisheit vgl. D. Granfield, The Inner Experience of Law. A Jurisprudence of Subjectivity (Washington DC 1988).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

LADISLAS ÖRSY

geb. 1921 in Ungarn; 1943 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; Priesterweihe 1951; studierte Philosophie und Kirchenrecht an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Theologie an der Theologischen Fakultät St. Albert

in Löwen (Belgien) und Zivilrecht an der Oxford University (England); Lehrtätigkeit an der Gregoriana in Rom, der Fordham University, New York City, und an der Catholic University in Washington, DC. Zur Zeit Gastprofessor am Georgetown University Law Center in Washington, DC. Einige Veröffentlichungen mit Bezug auf das Thema des Artikels: Lonergan's Cognitional Theory and Foundational Issues in Canon Law: Method, Philosophy and Law, Theology and Canon Law, in: Studia Canonica 13 (1979) 177-243; From Vision to Legislation: From the Council to a Code of Law (Milwaukee, WI 1985); The Church: Learning and Teaching: Magisterium, Assent, Dissent, Academic Freedom (Wilmington, DE 1987); The Profession of Faith and the Oath of Fidelity: A Theological and Canonical Analysis (Wilmington, DE 1990); Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation (Collegeville, MN 1992). Anschrift: Fordham University, Bronx, New York 10458, USA.

John M. Huels

Von der Praxis zum Gesetz

Die universalen Gesetze der römisch-katholischen Kirche werden zwar nur auf Anordnung des Papstes promulgiert, aber für ihr Zustandekommen ist viel mehr erforderlich als dieser bloß formale Akt des obersten Gesetzgebers. Wenn der Papst kraft seiner Autorität und Vollmacht ein Gesetz verkündet, dann ist dieses neue Gesetz fast immer auf die eine oder andere Weise aus der Erfahrung der Kirche hervorgegangen. Bis ein Gesetz erlassen wird, hat es in der Regel bereits eine Vorgeschichte hinter sich: Es hat sich in der christlichen Gemeinschaft, sei es in der Gesamtkirche oder in einer oder mehreren Ortskirchen, gleichsam eine Art normativer Praxis herausgebildet.

In dieser Kurzdarstellung wollen wir uns einige der hauptsächlichen Vorläufer kirchlicher Gesetze anschauen, d.h. verschiedene Arten normativer Handlungsweisen, die erst später formell universale Gesetzeskraft erlangt haben: Dazu gehören die Rolle der Gewohnheit, Verlautbarungen und Verwaltungsakte der Römischen Kurie, die Rechtsprechung der römischen Gerichtshöfe und die einhelligen Ansichten der «Fachgelehrten».

1. Die Gewohnheit

Gewohnheiten sind das «ungeschriebene Gesetz» (ius), die lebendige Praxis, wie sie sich in der kirchlichen Gemeinschaft herausgebildet hat. In der kanonischen Tradition nehmen die Gewohnheiten einen Ehrenplatz ein. Hundertjährige oder unvordenkliche Gewohnheiten (an deren Ursprung sich keine lebende Person mehr erinnert) können in der kirchlichen Gemeinschaft Gesetzeskraft erlangen, auch wenn sie dem geltenden kanonischen Recht zuwiderlaufen (c. 5 und 26). Entstehen neue Gewohnheiten, so können sie nach Maßgabe von cc. 24–28 rechtsverbindlich werden, wenn sie dreißig Jahre lang geübt wurden.

Die ordnungsgebende Funktion der Gewohnheiten für die christliche Gemeinschaft war in der frühen und mittelalterlichen Kirche viel größer als in der neueren Zeit, wo die Gesetzgebung dominierte[1]. Dennoch ist die Gewohnheit auch heute noch eine wichtige rechtsschöpferische Kraft, die in der weltweiten lateinischen Kirche für eine gesunde Vielfalt sorgt. In der Regel stehen Gewohnheiten mit dem geschriebenen Gesetz in Einklang oder existieren im sog. gesetzesfreien Raum ohne Bezug zu ihm. Doch hat es auch, wie die Geschichte zeigt, nicht selten gesetzwidrige Gewohnheiten gegeben. In der Tat kam es vor, daß eine gesetzwidrige Gewohnheit sich in die Praxis der Kirche so eingewurzelt und so weit verbreitet hatte, daß sie schließlich eine Änderung des universalen Gesetzes nach sich zog.

Als Beispiel für einen solchen Entwicklungsprozeß möchten wir die gesetzliche Änderung des Firmalters im Jahre 1971 anführen. Nach Kanon 788 des Codex von 1917 wurde die Firmung in der Regel um das siebte Lebensjahr gespendet. Sie durfte aber auch schon früher empfangen werden, wenn sich ein Kind in Lebensgefahr befand, oder wenn es dem Spender aus gerechten und schwerwiegenden Gründen angebracht erschien. Eine Verschiebung der Firmung über das siebte Lebensjahr hinaus sah das Gesetz als allgemeine Praxis nicht vor. Auch für die Erstkommunion war das Durchschnittsalter sieben Jahre, so wie heute.

Im Codex wurde die Firmung in ihrer ordnungsgemäßen Reihenfolge behandelt, nach der Taufe und vor der Eucharistie. Diese Reihenfolge bedeutete, daß sie in der Regel der Erstkommunion in der traditionellen Form vorausgehen sollte. Dies ergab sich noch klarer aus einer Antwort der Sakramentenkongregation aus dem Jahre 1932, welche die Gewohnheit in Spanien und anderswo, Kinder zu firmen, als rechtmäßig anerkannte. In der gleichen Antwort hieß es, es sei wahrlich ein günstiger Zeitpunkt und entspreche sogar eher der Natur und den Wirkungen des Sakraments der Firmung, daß Kinder erst nach ihrem Empfang an den Tisch des Herrn herantreten, da diese ja gleichsam die Vollendung der Taufe sei, in der der Heilige Geist in seiner Fülle geschenkt werde[2].

Entgegen dem allgemeinen Gesetz, das das Firmalter auf sieben Jahre ansetzte und im Gegensatz zum Wunsch des Heiligen Stuhles, die traditionelle Reihenfolge der Sakramentenspendung einzuhalten, haben Bischöfe in vielen Diözesen Kinder erst später gefirmt. Diese Gewohnheit stand dem universalen Gesetz entgegen. Dennoch sahen die betreffenden Bischöfe in der Verschiebung auf ein späteres Alter keinen Mißbrauch. Sie glaubten eher, der wahren Bedeutung der Firmung gerecht zu werden, die ja ein «Sakrament christlicher Reife» sei. Nach dieser Auffassung hebt der Firmritus ja gerade einen Lebensabschnitt hervor, in dem ein als Kind getaufter Jugendlicher auch willens ist, nach einer längeren Zeit der Vorbereitung eine personale und überlegte Glaubensentscheidung zu treffen.

Die Konstitution über die heilige Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt, daß der Firmritus überarbeitet werden soll, «auch in dem Sinne, daß der innere Zusammenhang dieses Sakraments mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte» (*Sacrosanctum Concilium* 71). Dennoch wurde als Antwort auf Anfragen einiger Bischöfe bezüglich eines späteren Firmalters im Jahre 1964 eine Sonderkommission des nachkonziliaren Rates zur Durchführung der Liturgiereform gebildet, die die Frage untersuchen sollte. Sie empfahl 1966 Papst Paul VI., das Gesetz nicht zu ändern. Die Auffassungen der Liturgieexperten konnten sich nicht durchsetzen. Paul VI., der selbst die Firmung von heranwachsenden Jugendlichen befürwortete[3], promulgierte 1971 einen revidierten Firmritus, der eine bedeutsame Änderung in der Disziplin enthielt:

Was Kinder betrifft, so soll die Firmung in der lateinischen Kirche etwa um das siebte Jahr gespendet werden. Aus pastoralen Gründen können jedoch Bischofskonferenzen ein Alter wählen, das ihnen angebrachter erscheint, so daß das Sakrament nach angemessener Vorbereitung in einem reiferen Alter gespendet wird (Nr. 11).

Der Firmaufschub war eine gesetzwidrige Gewohnheit gewesen, die aber von Dauer war, sich immer mehr verbreitete und schließlich vom Gesetz selbst gebilligt wurde. Seit 1971 haben zahlreiche Bischofskonferenzen überall auf der Welt in ihren Territorien das Firmalter angehoben. Was einmal eine dem Gesetz entgegenstehende Gewohnheit gewesen war, wurde nun als Möglichkeit ins Gesetz selbst aufgenommen.

Wenn auch Gewohnheiten durchaus Gesetzeskraft erlangen können, so spielen sie doch für die Auslegung des Gesetzes in einer teilkirchlichen Gemeinschaft eine noch weit größere Rolle, da sie im allgemeinen ortsbezogen sind. Wie c. 27 feststellt, «ist die Gewohnheit die beste Auslegerin der Gesetze». Die Gewohnheiten eines Landes, einer ethnischen Gruppe, einer Diözese, Pfarrei oder einer Ordensgemeinschaft usw. sind die gelebte Praxis christlicher Gemeinschaften. In der weltweiten katholischen Kirche mit nahezu einer Milliarde Gläubigen ist die Entwicklung von ört-

lichen Gewohnheiten ein Hauptweg, um ein universales Gesetz unterschiedlichen Kulturen anzupassen. Gewohnheiten sind ein Schlüsselmechanismus für die Inkulturation des kanonischen Rechts[4].

2. Verlautbarungen und Verwaltungsakte der Römischen Kurie

Die Kongregationen und Päpstlichen Räte der Römischen Kurie bilden den größten Teil des «exekutiven Zweigs» der universalen Leitungsvollmacht der Kirche. Diese kurialen Dikasterien haben zwar keine Kompetenz, kraft eigener Autorität Gesetze zu erlassen, da ihnen keine Gesetzgebungsbefugnis zukommt. Nicht selten werden jedoch einzelne Teile aus den von ihnen verlautbarten Dokumenten und Routineentscheidungen später vom Gesetzgeber ins Gesetz aufgenommen.

Die Jahre nach dem Zweiten Vatikanum waren für die Römische Kurie eine überaus fruchtbare Periode in der Geschichte der Kirche. Die verschiedenen Kurienkongregationen gaben zahlreiche Durchführungsdekrete konziliarer Reformbeschlüsse heraus, die für die Revision des Kirchenrechts zu wichtigen Rechtsquellen wurden. So veröffentlichte zum Beispiel die Ritenkongregation im Jahre 1967 die Instruktion «Eucharisticum mysterium» und darin auch einen Teil über die Verehrung des eucharistischen Geheimnisses. Viele Bestimmungen dieser Instruktion wurden später in verschiedenen liturgischen Büchern als Gesetze promulgiert, speziell im Römischen Meßbuch und im Ritus der heiligen Kommunion und der Verehrung des Eucharistischen Geheimnisses außerhalb der Meßfeier. Die Instruktion wurde auch im neuen Codex von 1983 über dreißigmal als Quelle für die Sektion über die Eucharistie zitiert[5].

Die römischen Kongregationen veröffentlichen verschiedene Arten von Dokumenten: Instruktionen, Rundschreiben und allgemeine Durchführungsdekrete wie z.B. Direktorien. Solche Dokumente sind zwar ihrer Natur nach verpflichtend und bilden eine Rechtsquelle (ius) in der Kirche, sind aber dem Gesetz (lex) nachgeordnet[6]. Soweit ihre Vorschriften Gesetzen entgegenstehen, entbehren sie jeglicher Rechtskraft, und das Gesetz ist zu befolgen.

Abgesehen von öffentlichen Verlautbarungen, fällt die Römische Kurie zahlreiche Verwaltungsentscheide von meist privatem Charakter. Sie sind häufig in Form von Reskripten abgefaßt, die eine Gunst gewähren, wie z.B. Privilegien, Dispensen und Erlaubnisse. Solche Entscheidungen können zu späteren Gesetzesänderungen führen: so zum Beispiel das Gesetz, das den Ort für die Feier der Eucharistie regelt.

Nach c. 822 des früheren Codex konnte die Eucharistie außerhalb eines geweihten Ortes nur gefeiert werden, wenn der Priester durch Gesetz oder Indult des Apostolischen Stuhles das Privileg des Tragaltars besaß. Die gleiche Erlaubnis konnte der Ortsbischof in außerordentlichen und individuellen Einzelfällen (per modum actus) erteilen. Der Apostolische Stuhl gewährte dieses Privileg des Tragaltares, wenn eine pastorale Notwendigkeit vorlag, entweder durch Reskript oder allgemeine Vollmacht wie z.B. für Militärpfarrer. Das Privileg des tragbaren Altares schloß die Befugnis ein, die Eucharistie nicht nur an einem geweihten, sondern an jedem geziemenden Ort zu feiern, wobei der Priester einen tragbaren Altarstein mit einer Reliquie verwandte.

C. 932, § 1 des revidierten Codex erklärt (auf der Grundlage der Allgemeinen Instruktionen des Römischen Meßbuches, Nr. 253 und 260): «Die Feier der Eucharistie ist an einem geheiligten Ort zu vollziehen, wenn nicht in einem besonderen Fall zwingende Umstände etwas anderes erfordern; in diesem Fall muß die Feier an einem geziemenden Ort stattfinden»[7]. So hat das nachkonziliare Gesetz ein Privileg, das zuvor nur wenigen gewährt worden war, auf alle Priester ausgeweitet. Das neue Gesetz überläßt dem Priester selbst das Urteil, wann eine pastorale Notwendigkeit die Eucharistiefeier außerhalb eines geweihten Ortes rechtfertigt. Obwohl es über den geeigneten Ort zwischen dem Gesetz von 1917 und dem Codex von 1983 einen erheblichen Unterschied gibt, war die Änderung nicht abrupt gekommen. Sie hatte sich bereits im Verwaltungsbereich durch die Gewährung des Privilegs des Tragaltares angekündigt.

Vergleicht man Gesetze zu einem bestimmten Gegenstand im Codex von 1917 mit nachkonziliaren Rechtsquellen, so wird in zahlreichen Fällen deutlich, daß das nachkonziliare Gesetz Begünstigungen ausgeweitet und Einschränkungen gemildert hat, die im früheren Codex noch existierten. Schaut man sich ferner die Praxis der Kurie in einer bestimmten Disziplinarfrage an, deren Beratung noch nicht abgeschlossen ist, so entdeckt man, daß schon im früheren Gesetz Ausnahmen zugestanden worden sind. Mit anderen Worten, das neue Gesetz hat eine Begünstigung, die früher nur für die Inhaber eines Reskriptes oder einer Sondererlaubnis galt, auf alle ausgedehnt.

Die Predigterlaubnis für Laien in Kirchen ist ein weiteres Beispiel dafür, wie eine Sondererlaubnis des Heiligen Stuhles später allgemeines Gesetz wurde. So verbot der Codex von 1917 Laien, auch Laienreligiosen, in einer Kirche zu predigen (c. 1342, § 2). 1973 erhielten die Diözesen der Bundesrepublik Deutschland von der Kleruskongregation die Sondererlaubnis (Indult) der Laienpredigt nach Maßgabe der festgelegten Normen[8]. Zehn Jahre später nahm der Codex von 1983 ein neues allgemeines Gesetz auf, das die Laienpredigt in Kirchen und Kapellen unter den in Kanon 766 spezifizierten Bedingungen erlaubt. Was als Ausnahme für eine einzelne Nation angefangen hatte, war nun für die Gesamtkirche allgemein geltendes Recht geworden.

3. Rechtsprechung

Unter Rechtsprechung versteht man die Auslegung oder Anwendung der Gesetze durch die kirchliche Gerichtsbarkeit, d.h. die Richter in den kirchlichen Gerichtshöfen. Die Rechtsprechung der Gerichtshöfe des Heiligen Stuhles, vornehmlich der Römischen Rota, ist überaus einflußreich. Wenn auch die Auslegung der Rota die Richter eines untergeordneten kirchlichen Gerichts rechtlich nicht bindet, so werden doch deren Urteilssprüche von den Kirchenrechtlern und Richtern in den Ehegerichten überall auf der Welt genau untersucht. Sie betrachten die Rota als maßgebliche Instanz für eine sachgemäße Gesetzes- und Verfahrensauslegung wie auch für die Entwicklung in der Rechtsprechung.

Ähnlich den Verwaltungsdekreten sind Gerichtsentscheidungen nur für den jeweiligen Einzelfall bindend. Theoretisch haben sie auf das Gesetz keinerlei Auswirkung. Praktisch jedoch beeinflußt die Rechtsprechung der Rota durchaus die Tätigkeit der örtlichen Gerichtshöfe in ihrer Auslegung des Ehe- und Prozeßrechts - und manchmal führen Entwicklungen in der Rechtsprechung der Rota auch zu Gesetzesänderungen.

Ein bemerkenswertes Beispiel dafür ist die Entwicklung neuer psychologischer Gründe für die Annulierung einer Ehe, die die Richter der Rota in den 40er Jahren bis in die 70er Jahre hinein vorangetrieben haben. Ihre Rechtsprechung in Fällen psychisch bedingter Konsensunfähigkeit regte zu überaus zahlreichen wissenschaftlichen Untersuchungen über den Gegenstand an und führte schließlich zu einer Gesetzesänderung.

So nennt der neue Codex zwei psychische Ursachen für einen Konsensmangel, die es im früheren Gesetz nicht gab, und zwar nicht nur den traditionellen Grund des Mangels an hinreichendem Vernunftgebrauch, sondern auch einen «schweren Mangel im Urteilsvermögen» (= «Ehe*schließungs*unfähigkeit») sowie «schwere psychische Anomalie» (= «Ehe*führungs*unfähigkeit»)[9]. In vielen Ländern werden Ehen aus einem dieser beiden Gründe für nichtig erklärt.

4. Die einhellige Ansicht der Fachgelehrten

Der Codex des kanonischen Rechts erkennt die «gemeinsame und ständige Ansicht der Fachgelehrten» (c. 19) als eine der hauptsächlichen Rechtsquellen an, um mit Fällen fertigzuwerden, für die es keine gesetzliche Regelung gibt. «Fachgelehrte» sind Kirchenrechtler und Theologieprofessoren, die Abhandlungen und Kommentare verfassen, vor allem aber die «bewährten Autoren», die häufig von der Römischen Kurie zitiert werden. Wird ein Fall vom Gesetz nicht abgedeckt, oder ist dessen Anwendung unklar, so werden fachkompetente Autoren nach ihren Ansichten befragt. Natürlich sind diese keines-

wegs immer einhellig, so daß es in einer speziellen Situation schwierig ist, eine «gemeinsame und ständige Ansicht von Fachgelehrten» ausfindig zu machen. Die Rechtsentwicklung bezüglich des außerordentlichen Spenders der heiligen Kommunion ist dafür ein passendes Beispiel.

C. 845 des Codex von 1917 stellt fest: Ordentlicher Spender der heiligen Kommunion ist jeder Priester, außerordentlicher Spender der Diakon. Es gab keine Bestimmung, die vorsah, daß niedere Kleriker oder Laien, selbst in Notfällen, die heilige Kommunion spenden durften. Einige der bewährten Autoren früherer Zeiten - erwähnenswert sind hier J. Sánchez und der heilige Alphons - traten jedoch im Gegensatz zur Praxis ihrer eigenen Zeit dafür ein, daß man Laien delegieren könne, in Notfällen, wenn kein Kleriker verfügbar sei, die heilige Kommunion zu spenden, insbesondere als Wegzehrung für Sterbende. Kommentatoren des Codex von 1917 waren uneins, ob diese Auffassung haltbar sei. Dabei argumentierten einige, daß die «neuere Praxis», selbst in äußersten Notfällen, strikt gebiete, daß nur ein Priester oder Diakon die heilige Kommunion spenden dürfe. Sollte jemand dadurch von ihr ausgeschlossen sein, so sollten die Betroffenen zum geistlichen Empfang der Kommunion angeleitet werden.

Im Jahre 1927 gewährte der Heilige Stuhl den Ortsordinarien und dem Volk von Mexiko aufgrund der Kirchenverfolgung außerordentliche Vollmachten, darunter auch die Befugnis, «frommen männlichen (sic) Laien von gutem Ruf und moralischer Integrität» zu erlauben, Kranken die Kommunion zu bringen. 1930 gewährte der Heilige Stuhl Ordinarien in Rußland, wo die Kirche ebenfalls verfolgt wurde, ein Indult, das ihnen erlaubte, fromme männliche Laien zu beauftragen, Katholiken im Gefängnis die heilige Kommunion zu bringen[10].

Aufgrund dieser Gunsterweise wie auch der Ansichten von Sánchez und Alphons begannen in der Folgezeit Kirchenrechtler und Moraltheologen, immer mehr öffentlich die Meinung zu vertreten, daß niedere Kleriker und Laien in Notfällen die heilige Kommunion spenden dürften. Sie sagten, solch außerordentliche Spender könnten in der Regel vom Pfarrer oder vom Ortsordinarius bevollmächtigt werden. In Lebensgefahr jedoch, wenn ein Pfarrer oder der Ortsordinarius nicht erreichbar sei, könnte ein niederer Kleriker oder ein Laie deren Erlaubnis als gegeben vermuten und einem Sterbenden die Wegzehrung bringen. Mit ihrer Erklärung, daß diese Erlaubnis in dringenden Fällen präsumiert werden könne, gingen die Autoren über die aktuelle Praxis des Heiligen Stuhles hinaus. Andere Autoren vertraten die Ansicht, daß auch in Fällen allgemeiner Not wie Verfolgung, Seuchen, Krieg oder Katastrophen der Ortsordinarius, auch ohne ein Indult des Heiligen Stuhles, niedere Kleriker und Laien zur Spendung der Kommunion bevollmächtigen könne.

In den 30er und 40er Jahren hat sich das kanonische Recht beachtlich weiterentwickelt. Kirchenrechtler sind nun allgemein der Auffassung, daß Laien und niedere Kleriker außerordentliche Spender der Kommunion sein können, auch wenn dies durch keine Gesetzesänderung gedeckt sei. Zu einer allgemeinen Bevollmächtigung für außerordentliche Spender kam es erst 1973[11], doch die Schriften der Fachgelehrten hatten den Weg zu dieser Änderung schon lange zuvor gebahnt. Heute teilen, wenn nicht genügend Kleriker da sind, Meßdiener und Laien fast überall auf der Welt völlig selbstverständlich die heilige Kommunion aus, um einem pastoralen Bedürfnis gerecht zu werden.

5. Schlußbemerkung

Gesetze werden in der katholischen Kirche von oben erlassen, vom Papst für die Gesamtkirche, von den Bischöfen für ihre Diözesen. Doch kirchliche Gesetze entstehen nur selten im Alleingang des Gesetzgebers. Das geschriebene Gesetz kodifiziert bezeichnenderweise nur eine in der Kirche bereits bestehende Praxis, die in einem Entwicklungsprozeß so weit gediehen ist, daß sie in Form eines Gesetzes allgemeine Norm werden kann. Das Gesetz folgt dem Leben.

[1] J. Gaudemet, Église et cité: histoire du droit canonique (Paris 1994) 386-388.

[2] Acta Apostolicae Sedis 24 (1932) 271.

[3] A. Bugnini, The Reform of the Liturgy: 1948-1975 (Collegeville 1990) 614.

[4] J. Huels, Interpreting Canon Law in Diverse Cultures, in: The Jurist 47 (1987) 249-293.

[5] Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus (Vatikanstaat 1989) 256-265.

[6] L. Wächter, Gesetz im kanonischen Recht (Münchener Theologische Studien) (Erzabtei St. Ottilien 1989) 187.

[7] Vgl. Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. im Auftrag der Deutschen u.a. Bischofskonferenzen (Kevelaer 1983) 421.

[8] Archiv für Katholisches Kirchenrecht 142 (1973) 480-482.

[9] Vgl. N. Ruf, Das Recht der Katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici, für die Praxis erläutert (Freiburg 1983) 267-269: «Eheschließungsunfähig ist ..., wer an *schwerem Mangel im Urteilsvermögen* bezüglich der mit der Ehe verbundenen wesentlichen Rechte und Pflichten leidet (qui laborant gravi defectu discretionis iudicii)». Und: «Zur Eheschließung ist unfähig, wer wegen einer schweren psychischen Anomalie (‹ob causas naturae psychicae›) die der Ehe wesentlichen Verpflichtungen nicht zu übernehmen vermag» (S. 268). Vgl. auch CIC (1983) c. 1095 nn. 2 und 3.

[10] D. Sheehan, The Minister of Holy Communion: A Historical Synopsis and a Commentary (Catholic University of America Canon Law Studies, 298) (Washington 1950) 108-117.

[11] Vgl. die Instruktion der Kongregation für die Disziplin der Sakramente «Immensae caritatis» v. 29. Januar 1973, AAS 65 (1973) 265f.; vgl., auch CIC (1983) c. 230, § 3 und c. 910, § 2.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

JOHN M. HUELS

geb. 1950 in St. Louis; Mitglied des Servitenordens; Priesterweihe 1976; Doktor des kanonischen Rechts 1982 an der Catholic University in America; associate professor für Kirchenrecht an der Catholic Theological Union in Chicago; Richter am Appellationsgericht für die Kirchenprovinz von Chicago. Veröffentlichungen u.a.: The Catechumenate and the Law (Chicago 1994); The Pastoral Companion: A Canon Law Handbook for Catholic Ministry (Quincy, IL 21995); Disputed Questions in the Liturgy Today (Chicago 1988); One Table, Many Laws: Essays on Catholic Eucharistic Practice (Collegeville 1986); The Faithful of Christ: The New Canon Law for the Laity (Chicago 1983). Anschrift: 3121 W. Jackson Blvd. Chicago Ill. 60612-2729, USA.

Karl-Christoph Kuhn

Kirchenordnung statt Kirchenrecht?

Der Bischof von Brügge, De Smedt, formulierte 1963 in der Konzilsaula seinen Protest an einem Kirchenbild, das von einer triumphalklerikalen Verrechtlichung des Glaubens gekennzeichnet ist. Die Ablösung eines feudalherrschaftlichen Christus- und Kirchenbildes («societas perfecta») durch das Zweite Vatikanische Konzil entzog bisheriger Kirchenrechtsbegründung den Boden und forderte eine neue rechtstheologische Antwort. Mit den Stichworten «Kirchenrecht oder Kirchenordnung», «Entjuridifizierung» und «Theologisierung» [1] wird heute die vertiefte Behandlung der Grundfragen in nachkonziliarer Kanonistik signalisiert. Was und wer steckt dahinter?

Kirchenordnung als Huizings Vermächtnis

Zunächst bringt uns das gestellte Thema einen am 6. Juni 1995 verstorbenen großen (kirchenrechtlich und moraltheologisch) gelehrten Menschenfreund (im Sinne von Mt 25,40) und «begnadeten Ratgeber» (Knut Walf) in den Blick. Dessen Handschrift u.a. als Professor in Maastricht (1947-1952), an der römischen «Gregoriana» (1952-1964) und in

Nijmegen (1965-1976) gab dem kirchlichen Rechtsleben entscheidende Impulse: von seiner Bejahung des Ehenichtigkeitsgrundes «physische Impotenz» als «moralische Impotenz» (1963) bis zur Teilhabe an der Entwicklung des neuen Eherechtes als Konsultor und/oder Relator der Studiengruppe «De matrimonio» (ab 1966), seinen zahllosen international «pastoral hilfreichen» Beiträgen und grundsätzlichen Kirchenordnungs-Überlegungen. Entscheidend hat er als Redakteur auch die Zeitschrift CONCILIUM und als Autor speziell deren Sektion «Kirchenordnung» geprägt. Er verkörpert in Leben und Werk - gewissermaßen als kanonistisch-seelsorgerliches Unikum - das Programm «vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung»[2].

Mit diesem Programm war er nicht immer nur sachlich hart umstritten und doch nie polemisch verhärtet. In seiner Dissertation von 1952 («Doctrina Decretistarum de Excommunicatione...») steht als sein voller Name: Peter Joseph Maria J. Huizing SJ.

Zur Bedeutung des «Kirchenrechtes»

Huizing grenzt sich zunächst strikt vom traditionellen Kirchenrecht ab. Damit ist ein solches Verständnis des Kirchenrechtes gemeint, das sich nach staatlich-monarchischem Vorbild auf das Kirchenbild einer rechtlich vollkommenen Gesellschaft gründet und durch seine «theologisierte» hierarchische Jurisdiktionsgewalt bzw. durch die ihr zugrundegelegte Gleichsetzung von Christus mit einem Gesetzgeber strukturiert ist. Mit «Theologisierung» wird das Problem ausgesagt, daß bestimmte rechtliche «historisch gewachsene Strukturen als dem Glauben zugehörig oder als die einzig mögliche Form der Glaubensäußerung vorgestellt werden ... Umgekehrt wird dann das Objekt des Glaubens und der Theologie auf die einmal gegebenen Rechtsstrukturen eingeengt; m.a.W.: sie werden juridisiert.»[3]

Dieses Problem der Theologisierung ist bleibend aktuell, wenn z.B. bei Papst Paul VI. dem Kirchenrecht quasi sakramentaler Charakter zugesprochen wird oder bei ihm und Papst Johannes Paul II. weiterhin die Form hierarchischer Rechtsverfassung und ihr «prinzipialer Charakter» unmittelbar von Christus gestiftet (im Promulgationsdokument des CIC/1983 «a Divino Conditore statuta») erscheint.

Auf solche Äußerungen des Lehramtes können sich Modelle der Kirchenrechtsbegründung stützen, die der Bestreitung eines kirchlichen Rechtswesens im Sinne Rudolph Sohms eine willkürlich fehlschlüssige Identität von Glaubens- und Jurisdiktionsanspruch entgegensetzen.

Genauer heißt willkürlich fehlschlüssige Theologisierung, daß die logische Bedingung für willkürfreies Sprechen nicht erfüllt ist. Diese für die willkürfreie Bestimmung des Zusammenhanges grundlegende Bedingung heißt bei G. Söhngen im Sinne der aristotelischen Analogie-Logik: Im eigentlich justiziablen Sinne kann Christus/Heil «nicht und nicht auch»[4] Gesetzgeber/Recht genannt werden, oder anders ausgedrückt: Die nicht im übertragenen Sinne gebrauchte Rede von Christus-Legislator/Heilsrecht usw. beruht auf einem Analogie-Fehlschluß.

Solche Modelle der Theologisierung werden bisher maßgeblich von der kanonistischen Schule in München repräsentiert. In ihr steht der «kirchenrechtlich» bestimmte Leib Christi im Sinne von «Mystici Corporis» (Pius XII.) als hierarchische Communio (z.B. W. Aymans, O. Saier) im Zentrum. Sie können beispielhaft angedeutet werden mit der Ineinssetzung von sakramental-kerygmatischer Glaubenssendung und hierarchischer Jurisdiktion (K. Mörsdorf), mit der Definition des kirchlichen Gesetzes als «rechtsverbindliche Glaubensweisung», die nicht «Produkt der Vernunft, sondern des Glaubens» (W. Aymans) ist, oder mit dem Verständnis des Kirchenrechts als heilsnotwendiger «ordinatio fidei» (E. Corecco). In diesen glaubenslegislativen Modellen steht die Wesensungleichheit zwischen Klerikern und Laien, der Ersatz innerkirchlicher Menschenwürde und Grundrechte durch «geistliche Freiheit» kraft hierarchischer Autorität im Vordergrund. Folglich werden die Laien als Jurisdiktionsträger (Richter, synodale Beschlußträger) abgelehnt. Durch den auf die hierarchische Glaubensjurisdiktion verengten Wahrheitsanspruch wird das Ziel ökumenischer Einheit der Kirchen praktisch aufgegeben.

Dieser Art Theologisierung läßt sich z.B. die Kritik an einer (die innere religiöse Einstellung einfordernden) «Glaubenslegislative und Lehrjurisdiktion» (M. Seckler/A. Pfeiffer) entgegenhalten.

Huizings Programm «vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung» heißt also: der Übergang von der willküroffen-fehlschlüssigen Theologisierung des Christus als Legislator und von der entsprechend hierarchisch-glaubenslegislativ vermittelten Gottesbeziehung zur nicht vergesetzlichbaren unmittelbar personal-sakramentalen Gottesbeziehung jedes und aller Gläubigen. Anders gesagt: Huizing lehnt nicht verbindliches Recht der Kirche, sondern nur seine derart vergesetzlichte Glaubensverbindlichkeit ab. Was heißt nun diese Kirchenordnung genauer?

Wesenszüge der Kirchenordnung nach Huizing

Huizings Verständnis von Kirchenordnung liegt zunächst die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil sichtbare Unterscheidung von Kirche Christi und katholischer Kirche oder von Glaubensgemeinschaft (communio populi Dei) und hierarchischer Rechtsgesellschaft (societas) in Nr. 8 der Kirchenkonstitution zugrunde[5]. Damit geht Huizing von dem neuen, nicht mehr hierarchisch überlagerbaren Vorrang der Gemeinschaft des ganzen Volkes Gottes aus. Diesen Vorrang sieht er in der «religiösen Freiheit» sowie in der gemeinsamen priesterlichen und wahrhaft gleichen Würde und gleichen aktiven Sendungsverantwortung aller Gläubigen zum Ausdruck gebracht. Denn diese «wahre Gleichheit» geht dem Wesen der Ungleichheit noch deutlicher vor (dieser Vorrang wurde in c. 207 und c. 208 CIC/1983 zumindest unkenntlich gemacht).

Diese Glaubensgemeinschaft von zutiefst gleich priesterlichen Gläubigen in religiöser Freiheit besitzt unumkehrbaren Vorrang vor dem Recht. Das Recht dient den gläubigen Menschen und nicht umgekehrt. Dies bedeutet die «wesenhafte Relativität», Wandelbarkeit oder Geschichtlichkeit des kirchlichen Rechtes. Zum Verständnis dieser «Relativität» des Rechts ist für Huizing die Haltung Jesu gegenüber dem Gesetz die entscheidende Basis: «Das ganze Gesetz Moses und die Lehren der Propheten hängen von diesen zwei Geboten ab, den Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe (Mt 22,40); der Sabbath wurde für die Menschen, nicht der Mensch für den Sabbath gemacht (Mk 2,27).»[6]

Damit läßt Huizing überzeugend den konziliaren Ausgangspunkt seiner neuen rechtstheologischen Ortsbestimmung erkennen.

Unter diesem Leitmotiv prägt Huizing zur Hilfe und als «Concilium» für die personalsakramentale communio des Volkes Gottes, d.h. insbesondere für die von Glaubensnöten betroffenen Menschen und Kirchen, das freimütige Wort von der «wesenhaften Relativität»[7] und «Flexibilität» des Kirchenrechts. Es hat mit pastoral und ökumenisch je besser einsichtigen, «wirklich hilfreichen» Canones wesenhaft «jedem einzelnen und allen Gläubigen» zu dienen. D.h. z.B., daß das Wesen des Glaubens auch in die geschichtlich je besser einsichtige, demokratisch kommunikable Gestaltung der kirchlichen Rechts- und Regierungsform, Gestaltung des Zölibates, unheilbarer Ehezerrüttung, in die Wahlfreiheit des Priesterdienstes auch für qualifizierte Frauen und verheiratete Gläubige, in die Jurisdiktionsteilhabe der Laien auch auf der Ebene des Bischofs- und Papstamtes, der Synoden und Konzilien, in neue Formen des interkonfessionellen Gottesdienstes und in die Gestaltung menschenwürdegemäßen Rechtsschutzes freisetzt. Mit Berufung auf das personal-sakramentale, «göttlich-rechtliche» Glaubenswesen der Kirche können solche Gestaltungsmöglichkeiten des Kirchenrechts nicht ausgeschlossen oder eine Möglichkeit verabsolutiert werden.

Huizing betont die «religiöse Freiheit» bzw. die nicht gesetzlich einforderbare Gewissensverantwortung in Fragen, die «das Verhältnis zu Christus unmittelbar» berühren. In diesen Fragen des Liebens, Glaubens, Hoffens (Messebesuch, Glaubensbekenntnis, Schuld vor Gott von wiederverheirateten Geschiedenen oder Straftätern ...) kann das hierarchische Amt nicht wie der Staat rechtlich und gerichtlich ein Verhalten erzwingen. Vielmehr ist es auf die moralische «Formung persönlicher Einsicht und persönlicher Überzeugung» (d.h.

«Autorität des authentischen Zeugnisses») verwiesen durch Hilfestellung im «persönlichen Kontakt» und im Verständnis der einzelnen «Situationen». Diese Hilfestellung wird von Huizing z.B. mit alternativen Ehe-Canones als Übergang von bisherigen Ehegerichten zu fachkundig hilfreichen Eheteams, (wie sie z.B. in der Schweizer Synode 1972 zur Sprache kamen) konzipiert. Können diese eine unheilbar zerrüttete Ehe durch fachkundige Gesprächshilfe mit den Betroffenen nicht heilen, haben sie die Möglichkeit, deren Ungebundenheit auch aus Gründen, die nach dem Zeitpunkt des kirchenrechtsgültigen Eheschlusses liegen, festzustellen. Dies bedeutet allgemein die Anerkennung einer nicht nur von der «hierarchischen Spitze» herabkommenden, sondern auch einer in der Sendungsgleichheit und Mündigkeit der Gläubigen selbst liegenden Entscheidungsteilhabe. D.h. z.B. im Sinne der Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae* 2), daß der Gläubige in seiner Glaubenspraxis «religiöse Freiheit» als Kirchenein- und austrittsfreiheit besitzt nicht kraft hierarchischer Verleihung, sondern aufgrund «der Würde der menschlichen Person selbst». (C. 748 CIC/1983 verkürzt diese Freiheit wesentlich.) Die derart pastoral und ökumenisch vertieft wesensbezogene Kirchenordnung bedeutet auch die «Anerkennung der Kirchenordnung» nichtkatholischer Christengemeinschaften.

Solchen Wesenszügen wird zunächst das Problem entgegengehalten (C.G. Fürst), daß eine hinreichend genaue Bestimmung des Begriffes der Kirchenordnung bei Huizing fehlt. Insbesondere deshalb wird seine Kirchenordnung oft als Bestreitung verbindlichen Rechts der Kirche mißverstanden. Zunächst sind also Hinweise zu geben, die den Inhalt des Begriffes Kirchenordnung für die kanonistische Diskussion erschließen helfen.

Spurensuche und Begriffsbestimmung

Im Unterschied zu äußerer Rechtsordnung («iuridicus ordo») verwendet Papst Johannes Paul II. den weiteren Begriff Kirchenordnung («ordo ecclesialis»), um die unumkehrbare Relation zwischen Recht-societas und Liebe-communio als theologisches Prinzip des Kirchenrechtes auszusagen. Das rechtstheologische Wesen des Rechtes dieser Kirchenordnung umfaßt dabei den Anspruch der Menschenwürde und Grundrechte der menschlichen Weltgemeinschaft («communitas hominum») auch in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft («communio ecclesialis»), da ja die Grundrechte der Christen als ihr Fundament die menschlichen Grundrechte fordern («uti fundamentum suum postulant primaria hominis iura»[8]). Neben dem Problem hierarchologischer Verengung kann es somit als Verdienst von Johannes Paul II. gewertet werden, daß er den Begriff des Kirchenrechts auf diesen Begriff der Kirchenordnung geweitet und der kanonistischen Forschung die sehr schwere Aufgabe («arduum sane opus») gestellt hat, die Grundrechte der Christen unter dem Anspruch der «wahren Würde der menschlichen Person», die auch die Menschenrechte einbegreift, zu bestimmen.

Noch genauer hat die Päpstliche Kommission «Justitia et Pax» 1976 in ihrem Dokument «Die Kirche und die Menschenrechte» erkannt, daß die in der Gottebenbildlichkeit begründete Menschenwürde und ihr Menschenrechtsgehalt nicht kraft hierarchischer Zustimmung, sondern kraft ihres (wieder-)erkannten Vernunftnaturrechtswesens der Kirche auch in ihrem eigenen Bereich aufgegeben ist. Die «volle Teilhabe am Christusgeheimnis» erfordert auch den Auftrag der Kirche, «Grundrechte innerhalb ihrer eigenen Organisation»[9] zu achten und anzuerkennen.

In der Kanonistik wird die positive Verwendung des Begriffs Kirchenordnung bzw. das Programm «vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung» maßgeblich von Huizing repräsentiert. Seine Bedeutung kommt zunehmend auch in Kritiken der genannten Münchener kanonistischen Schule (z.B. P. Krämer, J. Vries) zum Ausdruck.

Ihm zuordbare Begriffe und Ansätze sind z.B.: Die in kirchlicher «Überzeugungsgemeinschaft» auf «Pastoralweisheit» gründende «Ordnung» bei Johann Sebastian Drey[10]; die «um der Menschen willen» vernunftgemäß verbindliche «kanonische Ordnung» bei L. de Luca; regulatives Ordnungsrecht im Dienste

«sakramentaler Ordnung» der «Kirche freier Gefolgschaft» bei J. Klein; die «organisch kompensatorisch» durch das «Zeugnis der Gläubigen» wandlungsfähige «Kirchenordnung» bei J. Mulders; die «Kirchenordnung kollegial-brüderlicher Form» bei J. Neumann oder die Ordnung einer «freiheitsermöglichenden Zeugnisautorität» bei G. Luf. Hierher gehört auch das Plädoyer für eine «Kirchenordnung als Freiheitsordnung» der Kanonistin E.M. Maier, die sie ohne «deduktiven Rest»[11] bündig als «bevorzugten Ort einer konkreten Verhältnisbestimmung von Glaube und Recht» bezeichnet. Huizing wird auch der «Kirchenordnung» bei Papst Johannes Paul II. insoweit zustimmen können, als er eine Identifizierung von Liebe/Gnade und Recht oder eine Sakramentalisierung des Rechts im Sinne Papst Pauls VI. zu vermeiden sucht und die Achtung der Menschenwürde auch dem Kirchenrecht grundlegend aufgegeben sieht.

Die genannten Wesenszüge und Bezugsmöglichkeiten lassen die Kirchenordnung gegenüber dem traditionellen «Kirchenrecht» als hervorragendes Paradigma nachkonziliarer Kirchenrechtsbegründung gewichten.

D.h., die Kirchenordnung signalisiert das Anliegen einer pastoral und ökumenisch tragfähigen Kirchenstrukturreform, die im Sinne von Johannes XXIII. nicht nur eine moderne begriffliche Einkleidung seiner bisherigen Strukturlegitimation («bijwerken»), sondern eine Anpassung («aanpassing»[12]) an die «Bedürfnisse und Legitimationserfordernisse unserer Zeit» bedeutet: «... utque disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationesque aptius accomodetur»[13].

Der Begriff Kirchenordnung kann also bestimmt werden als der bevorzugte Ort einer konkreten Verhältnisbestimmung von Glaube und Recht, das in der wahren Gleichheit (Christenwürde) und religiösen Freiheit (Menschenwürde) im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils gründet und in die Anerkennung und flexible Gestaltung je besser einsichtigen und pastoral hilfreichen Rechtes freisetzt. Diese theologische Ortsbestimmung grenzt sich sowohl ab von einer Position, die Geistkirche und Rechtskirche einander unvereinbar entgegensetzt, als auch von kanonistischen Ansätzen, die die hierarchische Jurisdiktion sakramentalisieren und den Glauben juridifizieren.

Soweit bei Huizing eine eher protestantische Art der «Theologisierung» des Rechts erkennbar ist, erfordert auch diese eine Abgrenzung.

Bleibende Anfragen und klärender Hinweis

Bei H. Dombois und entsprechenden katholischen Anlehnungen (P. Krämer, R. Sebott) bleibt die Gefahr offenbarungspositivistisch-willkürlicher Analogisierung («Drittwirkungen») der Rechtsinstitutions-Soziologie Max Webers und ziviler Rechtsbegriffe wie Adoption, Testament, Stellvertretung noch unausgeräumt. Eine solche eigenständige Anlehnung findet sich auch bei Huizing.

Genauer läßt sich bei Huizing im Sinne von P. Smulders eine teilweise kurzschlüssige Ineinssetzung von sakramentaler Struktur und Rechtsstruktur (Grundrecht, Rechtsbeziehung, Rechtsansprüche) erkennen. Diese tritt später hinter eine Anlehnung an H. Dombois/ H.M. Legrand zurück.

An die von H. Dombois/H.M. Legrand beeinflußte Argumentation Huizings stellt A. Auer die weiterführende differenzierende Frage: «Das Geheimnis des Heils kann sehr wohl durch Heranziehen zentraler rechtlicher Kategorien veranschaulicht werden. Darf man aber in umgekehrter Richtung solche Veranschaulichungen zu Beweisen ... eines Rechtsvorganges aufwerten? Anders gesagt: Kann mit dem Hinweis auf zentrale neutestamentliche Kategorien wie ‹neuer Bund›, ‹Rechtfertigung durch den Glauben›, ‹Söhne Gottes durch Adoption›, also auf rechtliche Kategorien, eine hinreichende Begründung für die Behauptung des institutionellen Rechtscharakters der Kirche erbracht werden? Erhebt sich nicht der Verdacht... einer mystischen Selbsterhöhung des Kirchenrechts ...?»[14]

Huizing selbst kennt neben solchen theologisierenden Aussagen auch eine wegweisend unterscheidende, z.B. von B. Häring und von moderner Moraltheologie beeinflußte Verhältnisbestimmung von Sakrament und Recht, speziell von originärem Lehramt und subsidiärem Hirtenamt (J. David). Dieses geht von

der Förderung der «Würde» und der «Autonomie der Person» aus, wägt ab nach rechtsvernünftigen Kriterien (Beweggründen, Umständen, Absichten des Gesetzgebers) und kritisiert ein rechtskasuistisch gefaßtes «göttliches Recht» und speziell eine christologische Überhöhung hierarchischer Rechtsgewalt und Regierungsform. Dabei wird der «spezifische Inhalt»[15] des Göttlichen als wesenhafte Relativität des Kirchenrechts erkannt.

In diesem Sinne kann die Kirchenordnung Huizings als kirchliches Vernunftrecht im spezifischen Glaubens- und originären Lehramtsbezug fruchtbar gemacht und weiterentwickelt werden. Wegweisend für diese Weiterentwicklung kann dabei eine Art «Drey-Klang» sein: Johann Sebastian Drey - Gottlieb Söhngen/ Joseph Klein - Alfons Auer.

Pastoralweise Kirchenordnung bei J.S. Drey[16]

Drey legt besonderes Gewicht auf die Reich-Gottes-Bestimmung der ganzen Kirche in jedem einzelnen Gläubigen. Im persönlichen transzendentalen Glaubensakt gründet das Wesen und Geheimnis des sakramental verbürgten Ausdrucks. Die persönliche Überzeugungsfreiheit gründet nicht in einer Form des kirchlichen Zugeständnisses, sondern letztlich in diesem «geheimnishaften Act» (§ 276, § 277), der auf sittliche Festigung angewiesen ist und gesetzlich nicht erzwungen werden kann. Drey kann nicht nur sagen: «Von der Bildung der Gemeinde geht die Bildung der ganzen Kirche aus» (§ 350), sondern derart transzendental-personbezogen: «Das Bestehen und die Fortdauer der Gemeinde hängt von dem Verhalten der Einzelnen ab ...» (§ 367). Entsprechend genügen nicht «Verrichtungen vor der Gemeinde», sondern muß der Kirchendiener seine Sorge auch auf die einzelnen Glieder der Gemeinde und auf ihr Verhalten zu der Gemeinde ausdehnen. Für das Priesterverständnis bleibt dabei die Unterscheidung «in Vorsteher der Kirche und Kirchendiener» äußerlich. Das spezifisch Geistliche erweist sich darin, daß «sie von Amtswegen die geistlichen Angelegenheiten der Menschen besorgen» (§ 325). Um es zu können, sollen sie «reicher an religiösem Geist als andere» bzw. «Seelenarzt» (§ 371) und auf «Pastoralweisheit» (§ 386) offene «Muster für alle Gläubigen» (§ 378) sein.

Die derart zweckbestimmte Überzeugungsgemeinschaft und die im Lehrbegriff ausgesprochene «gemeinsame religiöse Überzeugung» (§ 268) ist der Felsengrund der Kirche und ihre innere Wesensverfassung. Sie gibt ihrer äußerlich veränderlichen Rechtsverfassung ihren tiefsten Grund. Der spezifische Zusammenhang des eigentümlich Christlichen mit dem Rechtlichen zeigt sich z.B. darin, daß es «der Humanität zum Besten der Einzelnen Vorschub» leistet, auf den «Geist der Gesetzgebung» (§ 188) verbessernd wirkt und grundsätzlich in die Anwendung aller Formen kirchlicher Rechtsverfassung freisetzt. Der Glaubenszweck verbietet es, die Erfüllung von Andachtsvorschriften (-mitteln) für wirkliche Andacht zu nehmen, da dadurch der «Religionsheuchelei», «Andächtelei oder Schwärmerei oder Aberglauben» (§ 281) Vorschub geleistet wird. Drey entlarvt die wesenswidrige Rechtserstarrung der Kirche derart: «In Beziehung auf die katholische Kirche kann man sagen, daß auch sie nicht mehr die allgemeine Kirche ist, wie Christus sie zu stiften gesandt war: eine lebendige, der Gestalt nach immer wechselnde und sich erneuernde, in ihrem Wesen aber einige und unveränderliche Kirche.» Er stellt fest, daß die katholische Hauptpartei «streng, eigensinnig und unduldsam bei dem veralteten Unwesentlichen verharret» und «die erstorbene Form, aus welcher der Geist entflohen ist, mühsam vor der Verwesung» schützt, während die zweite, protestantische Hauptpartei «sich in den gesetzlosen Bewegungen der Willkür gefällt ...»[17]

In diesem spezifisch christlichen Letztbezug des Kirchenrechts steht unumkehrbar die Legitimation des Kirchenrechts unmittelbar in der tieferen Pastoralweisheit und in der einfacher verbindlichen Klugheit der Kirchengesetze. Die Pastoralweisheit kann als über die Klugheit von Kirchengesetzen hinausgehende nicht vergesetzlichbare sittliche Vernunft und als unmittelbarer Grund des Kirchenrechts bezeichnet werden. Pastoralweisheit ist «das Product eines gebildeten Geistes und Herzens» bzw. die «Frucht einer von Nachdenken geleiteten Erfahrung», die «die Zeit und Men-

schen, in und mit welchen er lebt» (§ 387), beachtet. Entsprechend redet Drey von «weisen Gesetzen» (§ 333), der «Weisheit der kirchlichen Regierung» (§337) oder von notwendigen Reformvorschlägen von «weisen Privatmännern» (§ 342).

In dieser Weisheit gründet z.B. der Grundsatz: «Kein Kirchenregiment kann und darf die Thätigkeit und die Einwirkung des Einzelnen ... durch ... (das) Wort auf die ganze Kirche unterdrücken«. (§ 343) Oder der Grundsatz: «Keine liturgische Form und kein Formular» (§ 337) dürfen länger bestehen, als es der Zeit und der Bildung gemäß ist.

Im Unterschied zur Weisheit bezieht sich die einfache Klugheit der Gesetze «nur auf die sogenannte Routine» und kann für Schwache ein bedenklicher «Nothbehelf» sein, da sie «auch eben so oft und gerade von diesen ungeschickt angewendet werden». (§ 386)

Wertung im «Drey-Klang»

In Dreys Verständnis von Kirchenordnung lassen sich wichtige Anliegen Huizings entdecken und systematisch-theologisch ohne fehlschlüssige Mystifikation des Rechts auf der Ebene der Pastoralweisheit weiterführen.

Bei Drey kann die Unterscheidung von drei unterschiedlich tiefen Begründungsebenen des Kirchenrechts erkannt werden, wobei die tiefste Glaubensebene die anderen spezifisch (nicht rechtskasuistisch) durchwirkt: 1. das unveränderliche transzendental-sakramentale Glaubenswesen der Überzeugungsgemeinschaft, 2. die tiefere unmittelbar rechtsbegründende sittliche Vernunft im Begriff der Pastoralweisheit, 3. die einfache und für sich unzureichende Klugheit von Vorschriften, die etwa auch mit Gesetzeslogik oder juristischer Methodik wiedergegeben werden kann.

In origineller Weise liegen bei Drey derart im Begriff kirchlicher «Ordnung» die Grundzüge einer zeitgemäß pastoralen Rechtstheologie vor. Sie lassen - wenn auch sprachlich und systematisch nicht immer leicht erkennbar - den im Sinne von Thomas von Aquin differenzierten Zusammenhang von Offenbarungsglauben (ius divinum positivum), Vernunftnaturrecht (ius divinum naturale) und einfacher Gesetzeslogik (lex positiva) erkennen. Dieser kann für eine Legitimation des Kirchenrechts unter dem Anspruch der Menschenwürde im Tiefstbezug der Christenwürde als maßgebend betrachtet werden.

Dieses Maß findet sich auch in der noch unzureichend gewürdigten, in diesem Sinne dreifach tiefengestuften «Verwirklichung des Christlichen» bei J. Klein in Anlehnung an F.X. Linsenmann. Diesen differenzierten Zusammenhang faßt G. Söhngen als sprachhermeneutisches Prinzip, wenn er mit Aristoteles erkennt, daß - wie anfangs gesagt - für die «Nicht-ohne»-Regel grundlegend die «Nicht-auch»-Analogieregel durchzuhalten ist.

Die derart sprachhermeneutisch bereicherte Pastoralweisheit Dreys oder Verwirklichung des Christlichen bei Klein wird in zeitgemäß christlicher Ethik vertieft ausgeführt. Diese liegt wegweisend vor im Modell einer «autonomen Moral»[18] im spezifisch christlichen Glaubensbezug bei Alfons Auer. Sie bietet sich für die Weiterführung der Kirchenordnung als Vernunftrecht im spezifischen Volk-Gottes-Bezug an. Insbesondere verdienstvoll ist die darin geleistete, «ungetrennt und unvermischt» gewissermaßen fortdauernd fleischwerdende Verhältnisbestimmung von Weltethos und Heilsethos. Ihre innerste Einheit wird in spezifischen Effekten oder originären Lehramtsaufgaben ausgewiesen: stimulierend, integrierend, kritisierend. Sie steht auch für die innerste Einheit von Heilsglaube und Kirchenrecht. Die Überzeugungsgemeinschaft des Volkes Gottes läßt in innerkirchlicher und außerkirchlicher Welt je besser vorbildliche und den Gläubigen dienliche (Menschen-)Rechtsstrukturen integrieren, treibt zu verbesserter, «jedem einzelnen und allen Gläubigen» hilfreich-einsichtiger Rechtsverfassung an und läßt eine Vergesetzlichung des persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubensgewissens auch in einem «deduktiven Rest» kritisieren. Diese Kritik nimmt Anliegen Huizings auf, indem sie etwa die gesetzliche (zölibatäre) Reklamation sakramental unauslöschlicher und unauflöslicher Gnade in Taufe/Weihe/Ehe, die gesetzliche Einforderung von Sünde und Schuld vor Gott etwa wiederverheirateter Geschiedener, den lehramtlich «definitiven» und «endgültigen» Ausschluß des Frauenprie-

stertums und die Verkürzung religiöser Freiheit auf Kircheneintrittsfreiheit (c. 748 CIC/1983) als zu verbessernde Punkte aufdeckt. Letztere Verkürzung geht aufs Ganze menschenwürde- und christenwürdegemäßer Legitimität kirchlichen Rechts, insoweit sie das Menschenrecht auf Religionsfreiheit entwesentlicht und die unauslöschliche Taufgnade verrechtlicht.

Die in heutiger Kanonistik verdienstvollen und singulär freimütigen Anregungen Huizings im Entwurf seiner Kirchenordnung können in solchem Drey-Klang (Drey - J. Klein/G.Söhngen - Auer im Sinne eines Crescendo) geborgen und zeitgemäß auf ein Vatikanum III weitergetragen werden.

Die «wesenhafte Relativität» des kirchlichen Rechts bringt dann auch die wesenhafte Aufgabe des Lehramtes zum Ausdruck: Sie verbannt «das Mißtrauen, macht «den Menschen gerade und wahr, indem sie alles öffentlich macht», und weckt «eine Menge wohlwollender menschenfreundlicher Empfindungen»[19].

[1] H. Schmitz, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978 (Freiburg/Basel/Wien 1979) 85. - Zitate ohne Nachweis sind einfach zu erschließen über das Inhaltsverzeichnis: K.-C. Kuhn, Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell. Konturen eines neuen Begriffs und Modells katholischer Rechtstheologie unter besonderer Berücksichtigung von P. Huizing (Kontexte 7) (Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1990).

[2] Huizing bejaht die Frage «Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?» in Beiträgen wie: P. Huizing, Um eine neue Kirchenordnung, in: A. Müller/F. Elsener/P. Huizing (Hg.), Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Offene Wege 7), (Einsiedeln/Zürich/Köln 1968) 55-83. P. Huizing, Die Kirchenordnung, in: Mysterium Salutis. Grundriß einer heilsgeschichtlichen Dogmatik, Bd. IV/2 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1973) 156-182.

[3] P. Huizing/K. Walf, Das Programm der Sektion Kirchenordnung, in: CONCILIUM 19 (1983) 774.

[4] G. Söhngen, Grundfragen einer Rechtstheologie (München 1962) 95-98.

[5] P. Huizing, Sacramentum et Ius, in: A. Scheuermann u.a. (Hg.), Convivium utriusque iuris. Festschrift für A. Dordett (Wien 1976) 126.

[6] P. Huizing, Vatican III: A Constitution on Church Order, in: D. Tracy/H. Küng/J.B. Metz (Hg.), Toward Vatican III. The Work That Needs to Be Done (New York 1978) 216 IV/1.

[7] N. Edelby/T. Jimenez Urresti/P. Huizing, Vorwort, in: CONCILIUM 1 (1965) 625.

[8] Ansprache des Papstes auf dem 4. Internationalen Kongreß für Kirchenrecht 1980: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft, in: E. Corecco u.a. (Hg.), Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht (Freiburg 1981) XXXI-XXXIV.

[9] Die Kirche und die Menschenrechte, hrsg. von der Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax», Entwicklung und Frieden 5 (Vatikan 1975) Nr.60-62, vgl. Nr.92.

[10] Vgl. Kuhn, Kirchenordnung, aaO. 34-39.

[11] E.M. Maier, Kirchenrecht als Freiheitsordnung, in: ÖAKR 35 (1985) 299, 314.

[12] P. Huizing, Plannen van Paus Johannes XXIII met het kerkelijk recht, in: Katholiek Archief 14 (1959) 254.

[13] Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika «Ad Petri Cathedram» vom 29. Juni 1959, in: AAS 51 (1959) 511.

[14] A. Auer, Das Spannungsfeld zwischen Recht und Sittlichkeit in der theologischen Ethik, in: J. Gründel (Hg.), Recht und Sittlichkeit (Fribourg/Wien 1982) 148.

[15] P. Huizing, Göttliches Recht und Kirchenverfassung, in: StdZ 94 (1969) 167.

[16] Die Angaben in Klammern beziehen sich auf J.S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie (Tübingen 1819 - Nachdruck hg. von F. Schupp, Darmstadt 1971).

[17] J.S. Drey, Aus den Tagebüchern über philosophische, theologische und historische Gegenstände, in: R. Geiselmann (Hg.), Geist des Christentums und des Katholizismus (Mainz 1940) 140-141.

[18] A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf ^{2}1984). - Vgl. Kuhn, Kirchenordnung, aaO. 148-164.

[19] J.S. Drey, Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in: Geiselmann, Geist des Christentums, aaO. 210.

KARL-CHRISTOPH KUHN

geboren 1953 im süddeutschen Ellwangen/Jagst; studierte Theologie mit zusätzlichen Grund- und Spezialstudien in Orientalistik, Philosophie, Rechtswissenschaft in Tübingen, Rom, Bayreuth; 1980-1985 wiss. Assistent an der kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen im Fach Kirchenrecht; 1989 Dr. theol.; seine Habilitationsschrift behandelt die Geltung und Anwendung von Canones in kirchlicher Rechtsprechung; derzeit u.a. als Dozent in (Sozial-)Philosophie/Ethik und Rhetorik an der Universität Ulm tätig. Publikationsbereiche: Friedenspolitik, Gentechnologie, Kirchenordnung. Anschrift: Haaggasse 25, D-72070 Tübingen, BRD.

Dietmar Mieth

Die Spannung zwischen Recht und Moral in der katholischen Kirche

1. Recht und Moral - ein dialektisches Verhältnis[1]

Recht und Moral unterscheiden sich nicht graduell, so als sanktioniere das Recht ein Minimum von Moral, ohne welches eine gesellschaftliche Institution nicht gerecht sein könne. Dennoch kann man im Recht durchaus den Verwirklichungsanspruch desjenigen Teils der Moral sehen, der sich mit dem «Richtigen», nicht aber mit dem «Guten» beschäftigt. Daher gibt es zwischen Recht und Moral - noch vor aller kirchenrechtlichen Spezifizierung - sowohl Überschneidung als auch Unterscheidung. Unter «Recht» wollen wir hier zunächst die einklagbaren und sanktionierbaren Normen gesellschaftlicher Institutionen verstehen, unter «Moral» die Sollensansprüche an unsere Urteils- und Handlungsrichtigkeit, die wir in Freiheit anerkennen, auch wenn sie nicht mit rechtlichen oder sozialen (z.B. durch Entzug von Anerkennung) Sanktionen belegt sind. Mit «Moral» ist also hier nicht das faktische Niveau des sittlichen Verhaltens gemeint, keine soziologisch faßbare Größe, sondern der in Gewissensfreiheit anerkannte Sollensanspruch. Davon ist nochmals das «Ethos» zu unterscheiden, das wir hier als konkreten Inbegriff des persönlichen oder gemeinschaftlichen Strebens nach dem Guten begreifen wollen.

Moral und Ethos in diesem Sinne setzen personale Freiheit voraus, während das positive Recht die Intentionen, Motive oder Gesinnungen, aus denen es befolgt oder nicht befolgt wird, eher nur am Rande in Rechnung stellt - die äußere Übereinstimmung genügt hier dem positiven Rechtsanspruch. Der Verfahrens- und Regulierungskonsens, auf dem das Recht beruht, läßt daher einerseits moralische Pluralität zu, kann aber andererseits als Verschärfung der Verwirklichung eines moralischen Anspruchs erscheinen, wenn dieser Anspruch als unverzichtbarer Baustein der Konstitutionen einer Gesellschaft und der gesellschaftlichen Verkehrsregelung betrachtet wird. Aber die mögliche Sprachidentität von moralischer und rechtlicher Norm kann nicht den Unterschied in ihrer Begründung (Selbstverpflichtung in Freiheit versus Gefahrenabwehr für institutionelle Regelungen, und in ihrer Geltung (Gewissensspruch versus Sanktion) aufheben.

Recht bleibt insofern auf Moral bezogen, als es zwar Moral nicht voraussetzt, sich aber auf Voraussetzungen bezieht, die auch moralisch konstitutiv sind: die Würde des Menschen, sein Mehr an Selbstzwecklichkeit gegenüber bloßer Funktionalität. Der Kern moralischer Richtigkeit ist als anthropologisches Konstituens rechtserheblich; umgekehrt ist die rechtliche Richtigkeit (d.h. das Leben in gerechten Institutionen) moralerheblich, weil sie ein Konstituens für die Gewissensfreiheit darstellt, welche die Moral als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt und auf welche sie daher auch empirisch angewiesen bleibt.

Recht bleibt auch insofern auf Moral bezogen, als es moralischer Anerkennung im ganzen, als Bejahung der Notwendigkeit eines richtigen Rechtes, bedarf. Wird die Rechtsgestalt einer Institution nicht mehr im ganzen als sittlich richtig «(gerecht»)) anerkannt, dann steht sie als ungerechte Institution moralisch zur Disposition. Dabei entsteht dann die spezifisch moralische Debatte über die richtigen bzw. die gerechten Institutionen, über Erhaltung, Entfaltung und Gestaltung von Institutionen unter dem Anspruch moralischer Richtigkeit. Die Verbindung zwischen Recht und Moral ist also das «Richtige», das gleichsam institutionellen Vorrang vor dem «Guten» genießt, welches freilich im persönlichen Streben und im gemeinschaftlichen Ethos das *Höhere* sein kann. Im Gesellschaftlichen geht es nicht um das vollkommene Gute, sondern um das dringlich Richtige. In der Sprache der Wertphilosophie ist dies der Vorrang der Wertdringlichkeit vor der Werthöhe (Wert hier als Orientierung am Guten und Richtigen verstanden).

Wir sagten schon, daß sich nicht nur Recht auf Moral, sondern auch Moral auf Recht bezieht, insofern durch Recht Freiheiten garantiert werden, welche den in ungerechten Institutionen notwendigen moralischen Heroismus ersparen helfen. Recht ist auch ein moralischer Sozialisationsfaktor, insofern zwar keine *logische*, wohl aber eine empirische Voraussetzung von moralischer Praxis - und von moralischer Sensibilität.

2. Die Bedeutung des Kirchenrechts für die Kirche als «sittliche Kommunikationsgemeinschaft» (K. Demmer)[2]

Nach Klaus Demmer «wäre es gewiß ein Fehlverständnis, würde man die Kirche mit Kriterien messen, die für andere Gemeinschaften gültig sind. Sie ist keine Gemeinschaft unter vielen anderen, sondern nach ihrem Selbstverständnis Einheitsprinzip des Menschengeschlechts und Lebensprinzip der Gesellschaft»[3]. Dies scheint mir, in verständlicher Abwehr von falscher Identifizierung, doch eine triumphale Überdeterminierung, obwohl Demmer meint, diesen Anspruch so an eine Kreuzestheologie («Denkform der Entäußerung») zurückbinden zu können, daß ein rein instruktionstheoretisches, autoritäres Moralverständnis wie in «Veritatis splendor» (1993) als Fehlinterpretation erscheint. Denn nach Demmer legt die Kirche «keine moralischen Denksysteme oder gar Normensysteme vor; so verführerisch ein solches Unterfangen auch erscheinen mag, leitet es doch am genuinen Heilsauftrag vorbei»[4]. Wendet sich also Demmer auch gegen eine «autoritätsverzerrte» Kommunikationskultur in der Kirche in moralischen Fragen, setzt er sich auch dafür ein, «zwischen Glaube und sittlicher Vernunft allgemein nachvollziehbare Transparenz herzustellen»[5], so bleibt dennoch für mich ein doppeltes Problem übrig:

1. Ist die «Zumutungsfähigkeit» im Hinblick auf die Schwachen tatsächlich «ein neues Anspruchsniveau in argumentativer Hinsicht, das in seiner gedanklichen Kultur den Vergleich mit der ausgefeiltesten philosophischen Theorie nicht zu scheuen braucht»[6]?

2. Kann man es wagen, heute von der Kirche «als privilegiertem Ort politischer Freiheit»[7] zu sprechen? Demmer geht von dem «rechtstheologischen Gemeinplatz» aus, «daß die Verschmelzung von charismatischer und institutioneller Dimension die Signatur der kirchlichen Rechtsordnung ist». Mit der charismatischen Dimension ist die «salus animarum» als «oberster Rechtszweck» gemeint.

Von daher sucht Demmer nach der «Vorbildfunktion»[8] des kirchlichen Rechtes. Als Beispiel zieht er das moralgestützte rechtsrelevante «öffentliche Wort» der Kirche heran, welches er folgendem - antitriumphalen! - Kriterium unterstellt: «Das öffentliche Wort der Kirche ist Verkündigungswort, als solches darf es nicht darüber hinwegtäuschen, daß es aus einer letzten Angefochtenheit des Geistes stammt und den Hörer der Botschaft» auf die gleiche Befindlichkeit hin anspricht. Wo dies nicht geschieht, steht die Kirche in Gefahr, auf das Niveau aller übrigen Überzeugungsgruppen abzusinken.»[9]

Es fällt mir nicht schwer, Demmers Intentionen einer Verbindlichkeit unter der Angefochtenheit, d.h. unter dem Anspruch der Kreuzestheologie, zuzustimmen. Die ausführliche Zitation seines neuen rechtstheologischen Buches soll in diesem Sinne auch ein positiver Hinweis auf dessen komplexere Gedankengänge sein, denen ich hier nicht voll gerecht werden kann. Ich wende mich jedoch einerseits gegen eine aussichtslose Konkurrenz zwischen einer philosophieentzogenen Betroffenheitstheologie und philosophisch-systematischem Denken sowie andererseits gegen ein Hin- und Hergleiten zwischen ontischer und empirischer Sprache: Nur deshalb, weil die Kirche ontisch mehr ist (oder mehr zu sein beansprucht), ist sie keineswegs empirisch an der beanspruchten Stelle. Wenn Demmer daher formuliert: «Als Heilsgemeinschaft ist die Kirche präferentiell dort präsent, wo Menschen um ihr angestammtes Recht auf ein sinnvolles und menschenwürdiges Leben gebracht werden, sie ist Solidargemeinschaft über die ganze Breite des Lebens hinweg»[10] - dann unterstelle ich, daß dies nicht *empirisch*, sondern *normativ* gemeint ist. Was für die Kirche Norm ist, sollte man jedoch auch normativ und nicht ontisch ausdrücken. Denn die ontischen Sprachgewohnheiten wir-

ken empirisch verdeckend. Sie können u.U. auch mißverständlich und erheiternd wirken (Präsenz der Kirche bei Mangel an Menschenwürde). Deshalb halte ich auch folgende Formulierung Demmers, deren Intention ich gleichwohl verstehe, für mißverständlich: «So ist es gewiß richtig, daß Staat und Kirche der gleichen Sittenordnung unterstellt sind; allein die Kirche liest ein determinierendes Projekt, das auf theologisch-anthropologische Prämissen verweist, in sie hinein, und als solche tritt sie dem Staat gegenüber, ja ist sie dem Staat voraus. Daraus resultiert ihre Vorbildfunktion.»[11] Im folgenden wird klar, daß auch diese Rede *normativ* an die Adresse der Kirche gerichtet ist, die nur unter der Bedingung, «Anwalt der Gewissensfreiheit» zu sein, diese Vorbildfunktion erreicht, ansonsten ständig ihre Glaubwürdigkeit riskiert. «Das kirchliche Recht ist ein Recht der Liebe und der Gnade» – *ist* es das oder *soll* es dies, *will* es dies sein? Daß das Kirchenrecht als Ausdruck der «sittlichen Kommunikationsgemeinschaft» Kirche das unter dieser Voraussetzung «Richtige» *soll* und das unter diesen Voraussetzungen «Gute» ermöglichen *will*, soll unterstellt sein. Aber *empirisch* kann es gleichwohl sein, daß das Kirchenrecht die Vorbildfunktion der für Staat und Kirche «gleichen Sittenordnung» *nicht* einholt, sondern dahinter zurückbleibt. Dieses Zurückbleiben erzeugt eine negative Spannung, welche die von Demmer mehr erhofften als belegten positiven Aspekte (die ich im Prinzip durchaus auch für möglich halte) verdunkelt.

3. Die konkreten Spannungen zwischen Recht und Moral in der katholischen Kirche

Das Kirchenrecht sieht vor, daß nur Männer zu Priestern ordiniert werden können. Diese Rechtslage wurde von Papst Johannes Paul II. mit der Konstitution «ordinatio sacerdotalis» (1994) bestätigt und erhärtet. Hier besteht ein Zwiespalt mit der moralischen Orientierung, welche die Kirche ad extra beherzt vertritt. Nun verlangt die Gerechtigkeit nicht mehr, als daß Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werde. Eine ungleiche Behandlung von Mann und Frau, deren – wenn auch sozialgeschichtlich variable – Ungleichheit in mancherlei Hinsicht ja niemand ernsthaft bestreiten kann, mag zusätzlich noch eine religiöse, spirituelle oder auch zeichenhaft-sakramentale Komponente enthalten, Zeichen etwa für das Mysterium der Dualität sein, das als Schutz gegen spirituellen Monismus immer wieder aufgerichtet worden ist.

Dennoch hat, menschenrechtlich gesehen, die Ungleichheit die Beweislast vor der allgemeinmenschlichen Gleichheit. Dies betrifft auch Ämter und Positionen, zumindest insoweit, als sie rechtliche Herrschafts- oder Dienstgliederungen implizieren, die nicht schon in kirchlicher Frühzeit auf geschlechtliche Differenzierung festgelegt wurden. In diesem Zusammenhang ist mit Recht von der Position der Kardinäle gesprochen worden. Solange jedenfalls ein Ämterprivileg in bezug auf spät determinierte Ämter behauptet wird, kann von einer «Vorbildfunktion» der Kirche im Hinblick auf die «Sittenordnung», hier die Menschenrechte, keine Rede sein.

Als zweites Beispiel sei die Sanktionierung der wiederverheirateten Geschiedenen im Kirchenrecht genannt[12]. Wenn auch in letzter Zeit versucht worden ist, hier das Prinzip des «salus animarum» und die damit fallweise konfligierende Norm einander kasuistisch, unter Nutzung des Auslegungsprinzips der Epikie[13], anzunähern[14], bleibt doch der Eindruck, daß hier dem Recht zuviel zugemutet wird. Klaus Demmer bemerkt mit Recht: «Institutionen sind mit einem unauslöschlichen Makel behaftet, sie können nicht differenzieren. So gesehen stehen sie unter dem Schwergewicht tendenzieller Geistlosigkeit, dies ist ihre Tragik, und auch die Kirche ist dieser Zweideutigkeit nicht entnommen. Wenn sie auf der einen Seite eindeutige Positionen bezieht, steht sie auf der anderen Seite vor der dauernden Schwierigkeit, in konkreten Situationen das richtige Wort zu treffen; dabei bleibt sie wie jede andere Institution auf die Unterscheidungsgabe des einzelnen angewiesen.»[15] Ich möchte zusätzlich darauf hinweisen, daß das Recht auch *über*differenzieren kann: Je mehr es dabei in Einzelheiten hineingeht, um so mehr reißen Lücken für die Kasuistik auf. Da ist es besser, bei allgemeinen Grundsätzen (z.B. in Moralfragen) zu bleiben

und Einzelhandlungen nur in unausweichlichen Extremfällen zu sanktionieren. Solche Determination wünschte man sich im Konkreten durchaus (z.B. gegen Folter und Völkermord).

Klaus Demmer verweist auch mit Recht auf den «ethisch verantworteten Kompromiß»[16]. Wenn Institutionen nicht kompromißfähig seien, so dürften sie doch denen nicht in den Rücken fallen, die als einzelne «die Last des Kompromisses» auf sich nehmen. Andererseits, wenn «auf der Ebene demokratischer Rechtsfindung» der «Kompromiß das tägliche Brot» ist - kann die Kirche wirklich als *Institution,* in ihrer Sichtbarkeit, Geschichtlichkeit und Gebrochenheit, kompromißlos sein?

4. Der gehorsame «Dissens» und die dialogische Struktur des Dienstes am Wort

Das Kirchenrecht von 1983 ist weniger «extrinsezistisch» als «intrinsezistisch» begründet, d.h. weniger aus der allgemeinen Kommunikabilität der moralischen, sozialen und rechtlichen Vernunft als aus dem theologischen «Eigenwesen»[17] (das Mysterium Kirche, seine übernatürliche Zielsetzung, seine seelsorgliche Ausrichtung). Das mag zur Abwehr einer triumphalistischen Vorstellung von der Kirche als «societas perfecta» (wenn man «perfekt» nicht als «vollständig» sondern als «vollkommen» versteht) verständlich sein, ist aber im Hinblick auf die Kommunikabilität mit einer Vernunftmoral nicht immer hilfreich. Aber beide Anliegen, eine kommunikable Moral und eine theologische Motivierung, begegnen sich in der Verstärkung personaler Elemente, z.B. in der Verstärkung des personalen Rechtsstatus und Rechtsschutzes, sowie in der Verstärkung dialogischer Strukturen. Der Gedanke der wechselseitigen Angewiesenheit ergänzt den Gedanken der hierarchischen Rollenbestimmtheit ebenso wie der Gedanke der Mitwirkung von Laien am Leitungsdienst («cooperatio»). Aber für wie ausreichend man auch immer diesen Zuwachs an Dialog gegenüber hierarchischer Dominanz halten mag, es bleibt eine größere Lücke im «Dienst am Worte Gottes», wo dem kirchlichen Lehramt («magisterium») «schlicht der Glaubensgehorsam (‹obsequium›) gegenübersteht»[18]. Hier fehlen sowohl die theologische «cooperatio» als auch die Einbeziehung des «sensus fidelium».

Diese Lücke wird durch hierarchische Maßnahmen (wie z.B. den sogenannten «Treueid», 1989, oder durch die stark magisteriumorientierten Morallehren der letzten Jahre) noch verstärkt. Dabei gäbe gerade die kirchenrechtliche Metanorm des «salus animarum» einen guten Hintergrund für ein an klassischen Texten orientiertes Gehorsams-Verständnis. So sagt z.B. Thomas von Aquin: «Bonum necessarium ad salutem non debet dimitti propter oboedientiam» (Sth II-II q. 104 a. 3 ad 3). Moralisch läßt sich dem hinzufügen: Es kann keinen Gehorsam ohne Gewissensrespekt geben, eine Überlegung, die von Kardinal Henry Newman ausgearbeitet und z.B. von Kardinal Joseph Ratzinger jüngst bestätigt wurde[19]. Auf der anderen Seite kann, wiederum nach Thomas von Aquin, die Liebe nicht ohne Gehorsam sein - d.h., Gehorsam ist ein dialogischer, wechselseitiger Dienst. Die Hörfunktion besteht auch bei privilegierter Sprechfunktion. Auch das «magisterium» braucht seinen Gehorsam.

Thomas unterscheidet einen reverentiellen («ex reverentia») von einem devotionalen («ex devotione») Gehorsam, wobei letzterer nur Gott zukomme. Die Grenzen sind nicht zu verwischen. Auch gilt der Gehorsam gegenüber Oberen nicht umfassend sondern nur im Hinblick auf genau determinierte Dinge: Was zum Heil notwendig ist, dürfe nicht aus Gehorsamsgründen unterlassen werden (Sth II-II q. 104 a. 5 ad 2). Der Lehrgehorsam ist ein sachorientierter Gehorsam.

Manche Definitionen des religiösen «obsequium» als «Unterordnung des Willens und des Verstandes»[20] sind mit Thomas nicht zu vereinbaren, der klar sagt, daß der Mensch dem Menschen nicht zu gehorchen habe in Dingen, die zur inneren Bewegung des Willens gehören (vgl. Sth II-II q. 104 a. 5 und 6; q. 122 a. 4; q. 186 a. 7). Ein klassisches Gehorsamsverständnis verträgt also durchaus eine dialogische Struktur: (magisterium, theologische cooperatio, sensus fidelium als Quellen wechselseitigen, wenn auch der Bedeutung nach verschiedenen Gehörs. Wenn dies theolo-

gisch, moralisch und rechtlich möglich ist, sind die derzeitigen Defizite mit Händen zu greifen. Denn viele Punkte, die als Dissenspunkte ausgegeben werden, sind in Wirklichkeit Dialogforderungen, d.h. Punkte eines Dialogmangels. Dialogmängel können aber nicht durch Markierungen von Dissens und durch dessen Reduktion unter Gehorsamsdruck behoben werden. Das klare Bekenntnis zur Gehorsamsregel als Bestandteil kirchlicher «communio» schließt kritische Dialogpunkte nicht aus: über den Glaubensanspruch von Aussagen, über die Reichweite von Autoritäten, über das wechselseitige Gehör, über Auslegungs- und Anwendungsfragen. Der Rekurs auf das satzhafte Kommando ist hier ebensowenig eine dem Dialoganspruch genügende «Lösung» wie die schlichte Aufgabe reverentieller Zuordnungen. Die Geschichte der Kirche zeigt, daß mancher sogenannte «Dissens» in Fragen der authentischen Lehre sich als der in die Zukunft vorauseilende Gehorsam offenbarte. Zur Gebrochenheit des «magisterium» gehört auch das Rechnen mit der Möglichkeit, mit der Abwehr von Dissensen zugleich den für morgen wichtigen Gehorsam in der Kirche zu verletzen. Zur Gebrochenheit des «Widerspruchs» gehört auch das Rechnen mit der Möglichkeit, einen falschen Vorschlag für die Zukunft zu machen. Doch wie sollte dies anders geklärt werden als in einer dialogischen Rekonstruktion des Wortdienstes, welche im Kirchenrecht und in einem vom Konzil aufgegebenen instruktionstheoretischen, d.h. nicht-kommunikativen Wahrheitsverständnis noch fehlt?

Der Dienst am Wort braucht mehr dialogisches Recht! Das gilt nicht nur für die Zuordnung der magisterialen Größen in der Kirche, sondern auch für Verfahrensordnungen bis hin zur Erteilung (fehlendes «rechtliches Gehör») und zum Entzug des «nihil obstat» (Verfahrenstransparenz, Rekursmöglichkeiten). Es ist keine Frage, daß, anvisiert unter dem Thema «Recht und Moral», die moralische Kommunikabilität des Rechtes dies ebenso verlangt wie die rechtlich-institutionelle Verwirklichung des communio-Gedankens. Dies gehört zu den Reformen, die man im Namen des Projekts «Concilium» dringend verlangen muß.

[1] Vgl. zum folgenden: D. Mieth, Recht und Sittlichkeit in theologisch-ethischer Sicht, in: J. Gründel (Hg.), Recht und Sittlichkeit (Fribourg 1982); neuerdings: K. Demmer, Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtstheologie (Fribourg 1995) 160–175.

[2] Vgl. K. Demmer, aaO. 103–107, sowie B.J. Hilberath, Kirche als Communio, in: ThQ 174 (1994) 45–65; ferner: K. Demmer, Moraltheologie und Kirchenrecht: eine neue Allianz?, in: J. Römelt/B. Hidber (Hg..), In Christus zum Leben befreit (Freiburg i.Br. 1992) 352–366.

[3] Vgl. aaO. 104, unter Verweis auf Lumen gentium, art. 1.

[4] AaO. 106.

[5] AaO. 210.

[6] AaO. 107.

[7] AaO. 134 ff

[8] AaO. 137.

[9] Ebd.

[10] AaO. 138

[11] Ebd.

[12] Vgl. Theologische Quartalschrift 175 (1995), Heft 2 «Wiederverheiratete Geschiedene».

[13] Vgl. K. Demmer, aaO. 155 ff.

[14] Vgl. das Hirtenschreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz in Deutschland «Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen» (1993)

[15] AaO. 210.

[16] AaO. 210. Vgl. auch dazu H. Weber (Hg.), Der ethische Kompromiß (Fribourg 1983).

[17] Vgl. W. Aymans, Einführung in das Gesetzbuch der lateinischen Kirche (Arbeitshilfen der deutschen Bischofskonferenz 31) (Bonn 1983) 16.

[18] Vgl. W. Aymans, aaO. 19.

[19] Vgl. Gewissen und Wahrheit, in: M. Kessler u.a. (Hg.), Fides quaerens intellectum (Tübingen 1992) 293–309.

[20] Vgl. F. Scholz, Gehorsam – theologisch, in: H. Fries (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1 (München 1962) 457–461.

DIETMAR MIETH

geb. 1940; Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie; Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg/Schweiz 1974–1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Fribourg/Frei-

burg i.Br. [3]1983); (Hg.) Meister Eckhart (München [3]1986); Gotteserfahrung - Weltverantwortung (München 1982); Die neuen Tugenden (Düsseldorf 1984); Geburtenregelung (Mainz 1990); Schwangerschaftsabbruch (Freiburg i.Br. 1991); Das gläserne Glück der Liebe (Freiburg i.Br. 1992); (mit J.P. Wils) Grundbegriffe der christlichen Ethik (Paderborn 1992); (hg. mit W. Haug), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition (München 1992); (Hg.) Moraltheologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor» (Freiburg i.Br. [2]1995). Anschrift: Universität Tübingen, Kath.-Theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen, BRD.

John P. Beal

Die Inkulturation des Kirchenrechts, «made in USA»

I. Amerikanische Katholiken und republikanische Tugenden

Im Jahre 1789 bestätigte der Heilige Stuhl die Wahl John Carrolls zum ersten Bischof von Baltimore. Die Herde Carrolls bestand bloß aus 35.000 Katholiken, sie wuchs jedoch durch Einwanderungswellen schnell an. Um 1910 umfaßte sie 16 Millionen Seelen, also annähernd 18% der Bevölkerung. Um die vielfältigen pastoralen Bedürfnisse dieser aufblühenden Herde zu erfüllen, war von der Kirche Anpassungsfähigkeit gefordert. Die Tatsache, daß die Vereinigten Staaten bis zum Jahr 1908 als Missionsgebiet unter der Jurisdiktion der Propaganda Fide standen und deshalb nicht die ganze Breite des damals geltenden Kirchenrechts auf sie Anwendung fand, bot Raum für Anpassungsprozesse. Zudem bedingte der Status der Kirche, der ihr durch die Gesetze der neuen amerikanischen Republik zugebilligt wurde, entsprechende Adaptationsbemühungen.

Das «First Amendment» der Verfassung der Vereinigten Staaten untersagte dem Kongreß die Verabschiedung von «Gesetzen, die die Förderung von religiösen Einrichtungen vorsehen oder deren freie Ausübung behindern». Das «First Amendment» ließ so einerseits der katholischen Kirche völlige Freiheit bezüglich ihrer Struktur und der Durchführung ihrer religiösen Aufgaben ohne jede staatliche Einmischung. Andererseits bedeutete die «Mauer der Trennung», wie Jefferson sie nannte, daß weder die katholische Kirche noch andere religiöse Einrichtungen von der Regierung erwarten konnten, finanzielle Unterstützung, Vorrechte oder Bestätigung ihrer dogmatischen oder disziplinarischen Entscheidungen zu erhalten. Die offizielle Haltung des Staates gegenüber der Religion war im allgemeinen und gegenüber der katholischen Kirche im besonderen weder von Gegnerschaft noch von Unterstützung geprägt, sondern von wohlwollender Neutralität.

Wie alle Bürger der neuen Republik besaßen die Katholiken die Freiheit, sich in Gemeinden und Diözesen zu organisieren und diese Körperschaften nach ihren traditionellen Regeln zu verwalten. Diese kirchlichen Gruppen waren private, freiwillige Vereine, die sich als solche keiner Anerkennung und keines besonderen Status von seiten des weltlichen Rechts erfreuten. Um die Vorteile rechtlicher Anerkennung und des Schutzes besonders der weltlichen Güter in kirchlichem Besitz zu erlangen, mußten sich die Katholiken die gleichen rechtlichen Instrumente schaffen wie andere private, freiwillige Vereine. So war die Kirche in der neuen Republik eine Institution, deren Verkehr mit der sie umgebenden Gesellschaft von den Bestimmungen nicht des öffentlichen

Rechtes, sondern des Privatrechtes geregelt wurde.

Die Katholiken übernahmen den demokratischen Geist und die republikanischen Tugenden der neuen Nation bereitwillig. Als Alexis de Tocqueville in den frühen 1830ern die Vereinigten Staaten bereiste, war er überrascht, hier katholische Glaubensgenossen vorzufinden, die «sehr loyal in der Ausübung ihrer Gottesdienste und voll von Eifer und Feuer für ihren Glauben sind. Trotzdem bilden sie die republikanischste und demokratischste aller Klassen der Vereinigten Staaten»[1]. Der Eifer der amerikanischen Katholiken für politische Demokratie brachte nicht notwendig Spannungen im Verhältnis zur kirchlichen Lehre oder Disziplin – außer, wenn ihr überschwengliches Lob der Trennung von Kirche und Staat römische Zurechtweisungen herausforderte. De Tocqueville stellte außerdem die Neigung der Amerikaner fest, «die politische Gesellschaft und die Stadt Gottes in einer übereinstimmenden Weise zu ordnen; sie tendiert, wenn man so sagen darf, zum Versuch, die Erde und den Himmel gleichzurichten»[2]. Das Harmonisierungsstreben drückte sich in wiederholten Anstrengungen aus, die republikanischen Tugenden in die kirchliche Verwaltung einzubringen[3].

Schon in der von John Carroll ausgesprochenen Hoffnung, daß Rom der amerikanischen Kirche «die kirchliche Freiheit, die die Stimmung des Zeitalters und unseres Volkes fordert»[4], gewähre, macht die republikanische Gesinnung in der Ekklesiologie deutlich. Diese Freiheit sollte eine beachtliche Autonomie der amerikanischen Kirche vom Heiligen Stuhl umfassen, die Wahl der Bischöfe durch den örtlichen Klerus sowie eine pastorale Praxis, die «der Stimmung, den Sitten und der Regierung des Volkes»[5] entsprach. Während sich Carroll später von diesem Traum einer «amerikanischen Kirche» distanzierte, erstarb dieser nicht, sondern tauchte in verschiedenen Verkleidungen bis in die Gegenwart wieder auf.

Während des neunzehnten Jahrhunderts entwickelten die amerikanischen Bischöfe eine bemerkenswerte Kollegialität untereinander, was die konziliare Gesetzgebung für die Leitung der Kirche deutlich macht[6]. Allerdings waren die Bischöfe nicht bereit, die Verantwortung für die kirchliche Leitung mit den Laien oder dem niederen Klerus zu teilen. Zwei immer wieder aufbrechende Konfliktfelder prägten den Leitungsstil der amerikanischen Kirche nachhaltig: die Mitverantwortung in der Verwaltung der weltlichen Güter und ein faires Verfahren im Verhältnis von Priestern und Bischöfen. Paradoxerweise führten die Konflikte auf diesen Feldern nicht zu einer schrittweisen Dezentralisierung der kirchlichen Gewalt unter dem Einfluß der republikanischen Tugenden, sondern zu einer beispiellosen Konzentration bischöflicher Macht mit sehr geringen institutionellen Gegengewichten.

II. Kirchenbesitz: Geteilte Verantwortung?

Als John Carroll Bischof von Baltimore wurde, besaß die amerikanische Kirche noch keine kanonisch errichteten Pfarrgemeinden, wenig materiellen Besitz und keine traditionellen kirchenrechtlichen Strukturen zur Verwaltung des weltlichen Besitzes. Gab es an einem Ort eine zureichende Zahl von Gläubigen, bildeten sie eine «religiöse Gesellschaft» entsprechend den Gesetzen ihres Bundesstaates oder Gebietes, wählten ihre Leiter oder Treuhänder, erwarben Land, bauten eine Kirche und baten den Bischof um einen Priester[7]. Da sie das Geld für den Bau und die Erhaltung der Kirche aufgebracht hatten und die gesetzlichen Eigentümer der Liegenschaft waren, übernahmen die Treuhänder die Verantwortung für die finanzielle Verwaltung der Mission und beanspruchten zuweilen das Recht zur Bestellung oder Entlassung des Geistlichen.

Dieses System der treuhänderischen Habe und Verwaltung kirchlichen Eigentums wurde oftmals als eine Anpassung der traditionellen kanonischen Einrichtungen in republikanischer Gesinnung verstanden. Die Stellung dieser Laien-Treuhänder in der Finanzverwaltung wurde in Analogie zum «consilium fabricae ecclesiae» in einigen europäischen Ländern verstanden, mit dem Unterschied allerdings, daß diese Treuhänder, mit Rücksicht auf demokratische Gepflogenheiten, anstelle einer Ernennung durch den Bischof von der Ge-

meinde gewählt wurden[8]. Das Recht der Treuhänder zur Bestellung oder Entlassung des Pfarrers wurde oft im Sinne einer republikanischen Anpassung des traditionellen Patronatsrechts verstanden[9]. Während dieses Recht in Europa in der Regel einem Adligen verliehen wurde, der eine(n) Kirche(nbau) finanziell förderte, schien es im egalitären Kontext der Vereinigten Staaten nur recht und billig, daß dieses Recht den gewöhnlichen Gläubigen zustand, mit deren Beiträgen ein Kirchengebäude unterhalten wurde. Trotz solcher kirchenrechtlicher Vorläufer war das System der Treuhänder ein Ergebnis der republikanischen Gesinnung der Zeit.

Das System der Treuhänderschaft wurde anfangs nicht als unvereinbar mit der katholischen Lehre und Disziplin betrachtet. Trotz der Tatsache, daß bereits Carroll eine Auseinandersetzung mit den Treuhändern der katholischen Gemeinde in New York geführt hatte, wurde das System der Treuhänderschaft von der ersten Synode der Diözese Baltimore im Jahre 1791 und der Bischofskonferenz von 1810 stillschweigend anerkannt. Eine Reihe scharfer Konflikte mit Treuhändern brachte jedoch die Bischöfe zur Auffassung, daß eine stärkere Einflußnahme auf das kirchliche Eigentum notwendig sei. Bischof John England von Charleston (1820–1840) initiierte eine Regelung der Kompetenzfragen sowohl auf gemeindlicher als auch diözesaner Ebene, bei der «die Laien zur Zusammenarbeit, nicht aber zur Herrschaft befugt sind»[10]. Dieser kreative Ausgleich zwischen der kirchenrechtlichen Entscheidungsgewalt der Bischöfe und der republikanischen Gesinnung überlebte Bischof England nicht lang. Die meisten Bischöfe gaben sich nicht damit zufrieden, das System der Treuhänderschaft wie England zu reformieren. Sie waren vielmehr entschlossen, es abzuschaffen oder es zumindest wirkungslos zu machen.

Im Jahre 1829 verfügte die erste Provinzialsynode von Baltimore, daß zukünftig keine Kirche mehr erbaut oder konsekriert werden dürfe, bevor deren juristische Überschreibung an den Ortsbischof in schriftlicher Form vorliege[11]. Die darauffolgenden Provinz- und Nationalsynoden weiteten die bischöfliche Gewalt über den Kirchenbesitz immer weiter aus, bis «durch die dritte Nationalsynode von Baltimore im Jahre 1884 die bischöfliche Autorität in diesem Bereich absolut geworden war»[12]. Die als Treuhänder fungierenden Laien wurden durch diese synodale Rechtssetzung nicht abgeschafft, aber ihr Einfluß bei der Verwaltung des Gemeindeeigentums wurde seitdem auf eine höchstens beratende Funktion beschränkt[13]. Auch wenn die Bischöfe die Kontrolle über das kirchliche Eigentum erlangten, bedeutete ihre andauernde Abhängigkeit von den freiwilligen Zuwendungen der Gläubigen für die Unterstützung der Kirche, daß ungelöste Fragen über eine angemessene Rolle der Laien in der Leitung der Kirche immer wieder aufbrachen[14].

Nachdem die Bischöfe die Kontrolle des kirchlichen Eigentums den Händen der Laien entwunden hatten, waren sie nicht gewillt, die Verantwortlichkeit für dessen Verwaltung mit dem Klerus zu teilen. Da es keine kirchenrechtliche Errichtung der Gemeinden gab, verwalteten die Geistlichen das Eigentum ihrer Missionen nicht aus eigener Autorität als Pfarrer, sondern als Vikare des Bischofs. Die Bischöfe waren bezüglich der Einbindung der Priester bei der Aufsicht des Dienstes der Missionsgeistlichen oder der Verwaltung der diözesanen Finanzen sehr zurückhaltend. Carroll bat die Propaganda Fide um die Einsetzung einer nicht-traditionellen Form von Domkapiteln, eine Einrichtung, die den Priestern eine wichtige Stimme bei der diözesanen Finanzverwaltung verliehen hätte, aber die Propaganda lehnte diesen Wunsch Carrolls als unangemessen ab. Obwohl die Diskussion über die Einrichtung von Domkapiteln wiederholt anhob, wurde sie von den Bischofsgremien nicht aufgenommen, da die Bischöfe fürchteten, daß die Übertragung von Kompetenzen an den Klerus ihre bischöfliche Handlungsfreiheit unangemessen beschneide. Auf der dritten Nationalsynode 1884 vereitelten die Bischöfe den Versuch der Propaganda, Domkapitel einzuführen, gaben allerdings ihrer Forderung zur Ernennung von Konsultoren nach. Erfolgreich allerdings waren sie darin, «die Rechte der Konsultoren soweit wie möglich einzuschränken» und ein erhebliches Mitspracherecht bei deren Ernennung zu behalten[15].

III. Bischöfe und Priester: das Recht auf ein faires Verfahren?

Die Weigerung der Bischöfe, sich die Verantwortung für die Verwaltung der weltlichen Güter mit ihren Priestern zu teilen, war ein Element der anhaltenden Spannung zwischen Priestern und Bischöfen, die das neunzehnte Jahrhundert prägte. Zuweilen mit der Unterstützung des Heiligen Stuhls versuchten die Priester außerdem, ein ernsthaftes Mitspracherecht bei der Wahl ihres Bischofs, bei der Erhebung von Missionen zu Pfarrgemeinden mit dem traditionellen Recht der Unversetzbarkeit sowie einem «angemessenen und rechtmäßigen Verfahren» im Falle einer Anschuldigung wegen Amtspflichtverletzung zu erhalten. Die Bischöfe widersetzten sich diesen Wünschen des niederen Klerus massiv und betrachteten das Eingreifen der Propaganda zur Unterstützung einzelner Priester sowie der Anliegen der Priesterschaft als unerlaubte Einmischung von Leuten, die ein unangemessenes oder falsches Verständnis der örtlichen Verhältnisse besaßen.

Die Bischöfe hatten durchaus legitime Gründe, sich eine erhebliche Handlungsfreiheit im Umgang mit den Priestern zu sichern. Die schnellen demographischen Veränderungen erforderten, daß die Bischöfe bei der örtlichen Verteilung der Priester sehr flexibel waren, außerdem mußten sie die Möglichkeit besitzen, schnell und nachhaltig gegen unfähige und uneinsichtige Priester vorzugehen. Nachdem allerdings die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten fest etabliert war, wurde die bischöfliche Behauptung, daß die örtlichen Gegebenheiten es unmöglich oder unangemessen machten, Priestern einen Zugang zu Mitverantwortung, örtlicher Stabilität und einem fairen Verfahren zu gewähren, immer weniger glaubwürdig. Im Jahr 1878 erließ die Propaganda eine Prozeßordnung für Verfahren gegen Kleriker, weil sie der vielen priesterlichen Rekurse gegen mutmaßliche bischöfliche Willkür müde war. Während verschiedener Nationalsynoden bedrängte der Heilige Stuhl die Bischöfe, um sie zum Versprechen zu bewegen, die kirchenrechtliche Errichtung von Pfarrgemeinden zu regeln. Diese aufgezwungenen Prozeßregeln wurden allerdings eher durch deren Umgehung als durch Befolgung geehrt, und es kam nicht zu einer wirklichen Bewegung in der Frage der Errichtung von Pfarrgemeinden, bis die Konsistorialkongregation erklärte, daß mit dem CIC von 1917 alle bis dahin errichteten Missionsniederlassungen in den Rang von Pfarrgemeinden erhoben worden seien.

Wurde die bischöfliche Opposition gegen die Einbeziehung von Laien bei Fragen des Besitzes und der Verwaltung von Kircheneigentum in einer Sprache vorgetragen, die in Theologie und Kirchenrecht gründete, fußte der Widerstand gegen die Teilnahme der Priester an der Kirchenleitung auf eher pragmatischen Argumenten. Das Fehlen eines wohlwollenden weltlichen Arms zur Durchsetzung kirchlicher Rechtsprechung, der Mangel an zureichend ausgebildeten Fachleuten für kirchliche Verfahren, die Notwendigkeit, flexibel auf sich verändernde demographische Entwicklungen zu reagieren, die Schwierigkeiten und Kosten bei der Berufung von beratenden Kommissionen und die Wirkungslosigkeit ihrer Entscheidungen, die Befürchtung, daß die Leitungsbeteiligung die Priester aufsässig werden ließe, und schließlich das Bedürfnis, «dem rebellischen und frechen Element ... nicht nur mit Honig und süßen Worten»[16] zu begegnen – all diese Gründe und viele andere wurden angeführt, damit die Hände der Bischöfe im Umgang mit ihren Priestern nicht vom Kirchenrecht gefesselt würden. Und all diese Gründe wurden von den Bischöfen auch ins Feld geführt, als sie das Kirchenrecht zu umgehen oder unvollständig anzuwenden versuchten, nachdem es ihnen aufgezwungen worden war. Das gepriesene amerikanische Prinzip des «fairen Prozesses» gedieh schlecht in der durch die Spannungen zwischen Priestern und Bischöfen vergifteten Atmosphäre.

IV. Inkulturation und der kapitalistische Geist

Die abwehrende Reaktion der amerikanischen Bischöfe gegenüber den Forderungen der Laien und Priester nach einer Beteiligung an der Kirchenleitung sowie nach grundlegender Fairneß in Disziplinfragen legt es scheinbar nahe, daß der Traum von Carroll, England

und anderen nach einer Inkulturation des Kirchenrechtes in eine demokratische Republik zu Ende war, bevor er begonnen hatte. Einige haben vermutet, daß das dünne Pflänzchen republikanischer Gesinnung nicht stark genug war, dem Sturmwind des zentralistischen Rom zu widerstehen[17]. Man muß allerdings feststellen, daß die Kräfte der römischen Zentralisierung die amerikanischen Bischöfe nicht daran hindern konnten, einen bemerkenswerten Grad von Kollegialität untereinander zu praktizieren und erbitterten Widerstand gegen die von der Propaganda angestrebte Durchsetzung des Kirchenrechts, zumindest bis zur Verurteilung des Amerikanismus im Jahre 1899, zu leisten. Nach einer anderen Deutung war der Versuch der Inkulturation des Kirchenrechts deshalb erfolglos, weil sie an der besonderen Ausbildung und dem Temperament der Bischöfe selbst scheiterte. Die Bischöfe «pflegten ein übertriebenes Verständnis ihrer Bedeutung in der Kirche. Sie erachteten ihre Verantwortlichkeit als so exklusiv, daß sie darauf bestanden, ihre Last alleine zu tragen, da sie sie mit ihren Priestern nicht teilen konnten. Deshalb waren sie darauf bedacht, ihre Autorität eifersüchtig zu schützen, nicht gewillt, Ratschläge anzuhören, und handelten eher paternalistisch als väterlich.»[18]

Sehr oft wird die Tatsache übersehen, daß die «undemokratische» Konzentration kirchlicher Macht in den Händen der Bischöfe während des neunzehnten Jahrhunderts Zentralisierungsprozessen entsprach, die in anderen Bereichen der amerikanischen Gesellschaft gleichermaßen stattfanden, trotz der fortdauernden republikanischen Rhetorik[19].

Die Konzentration bischöflicher Macht wurde durch den rechtlichen Status der Kirche als freier Vereinigung gefördert. Da die Bundes- und Länderregierungen den Anspruch der Kirche, ihrer Diözesen und Missionen, als juristische Personen zu gelten, nicht anerkannten und nichts unternahmen, um das kirchliche Disziplinarrecht zu stützen, war die bischöfliche Kontrolle über das Kirchenvermögen das einzige Mittel, um die de jure bestehende Autorität der Bischöfe in der amerikanischen Kirche de facto auch durchzusetzen. Erst wenn die Bischöfe das Vermögen einer Mission besaßen, erkannten die Gerichte die bischöfliche Kontrolle und Entscheidungsbefugnis gegenüber den Gläubigen an, nämlich aufgrund deren Rechtsbefugnisse als Besitzer des Vermögens[20].

Auch wenn der Status der Kirche als zivilrechtlicher Institution die Konflikte zwischen Bischöfen und Laien-Treuhändern wohl unvermeidlich gemacht hatte, war die nahezu unbeschränkte Machtfülle, die den Bischöfen erwuchs, nicht notwendig die einzig mögliche Konsequenz. Das erfolgreiche, wenn auch kurzlebige Experiment John Englands einer Teilung der Leitungsgewalt in Charleston belegt die Möglichkeit eines mittleren Weges. Andererseits entsprach die Machtkonzentration in den Händen der Bischöfe der Dynamik der ihnen verfügbaren Mittel der Besitzverwaltung, Mittel also, die gleichermaßen der Kirche und Unternehmen zur Verfügung standen.

Mit der Verfügungsgewalt über das Eigentum wurde der Bischof schlicht dessen persönlicher Besitzer. Obgleich die Bischöfe so die fast absolute Verfügungsgewalt bei der Güterverwaltung besaßen, war die Übertragung des Eigentums an einen bischöflichen Nachfolger problematisch. Außerdem bestand die Gefahr, daß das Kirchenvermögen so zur Tilgung der privaten Schulden eines Bischofs herangezogen werden konnte. Deshalb wurden andere Rechtskonstruktionen der Besitzmöglichkeit vorgezogen. Wo es die bundesstaatlichen Gesetze erlaubten, sicherte gesellschaftsrechtliches Eigentum den dauernden Besitz der Kirche, während der Bischof als Beauftragter der Gesellschaft eine große Verfügungsberechtigung besaß, entweder allein oder in Zusammenarbeit mit einigen wenigen handverlesenen Treuhändern, je nach der gewählten Rechtsform, also entweder als Einzelgesellschaft oder als gemeinschaftlicher Gesellschaft. Wo Regelungen für die Registrierung einer religiösen Gemeinschaft als Gesellschaft unzureichend waren, nahmen die Bischöfe das Eigentumsrecht als Treuhänder der Gemeinde- oder Diözesankörperschaften wahr[21]. Diese Treuhänderschaft «besaß die meisten Vorzüge des Systems der absoluten Verfügungsgewalt der Bischöfe, ohne auch nur eines seiner Nachteile aufzuweisen.»[22]

Theoretisch beinhalteten all diese privaten Rechtsinstrumente bezüglich des Kirchenbesitzes eine Beziehung, in der die Gemeinde- oder Diözesankörperschaft Gläubigerin des Bischofs war und somit in gewissem Sinne Anteilseignerin blieb. Während des neunzehnten Jahrhunderts herrschte allerdings in amerikanischen Unternehmen die Tendenz, die Unternehmenskontrolle auf sehr wenige Verantwortliche zu konzentrieren und damit die Rolle der Anteilseigner zugunsten der des Unternehmensinteresses zurückzudrängen[23].

So ergab sich folgende Situation: «Die Konzentration der von den Eigentümern abgelösten wirtschaftlichen Macht schuf erst die Wirtschaftsimperien und verlieh ihnen eine neue Form des Absolutismus, bei der die Anteilseigner in eine Rolle gedrängt wurden, wo sie bloß noch die Mittel zur Verfügung stellten, mit deren Hilfe die Fürsten ihre Macht entfalten.»[24]

Auch wenn nicht alle Bischöfe bürgerliche Gesellschaftsformen zur Verwaltung der Kirchengüter benutzten, traten bei den anderen zur Verfügung stehenden Rechtsformen ganz ähnliche Tendenzen der Machtkonzentration zugunsten des Bischofs und zur Marginalisierung derjenigen auf, die ein finanzielles Genußrecht am Vermögen hielten.

Da alle verfügbaren Rechtsformen zur kirchlichen Vermögensverwaltung eher den Modellen eines Wirtschaftsunternehmens als den traditionellen kirchenrechtlichen Instituten entsprachen, kann es nicht verwundern, daß die Bischöfe nach der erfolgreichen Übernahme der Rechtsansprüche am Kirchenvermögen den Geschäftsleuten darin folgten, die Kontrolle über das Kirchenvermögen in ihren Händen zu konzentrieren, und allen Versuchen zur Teilung der Verantwortung mit Laien und Klerikern widerstanden. Auch wenn vielleicht Bildung und Temperament der Bischöfe sie dazu disponierten, eine solche Machtfülle in sich zu vereinigen, so entsprachen sie damit doch auch genau der Geisteshaltung ihrer Kollegen aus den Vorstandsetagen. Und so muß man feststellen, daß die republikanischen Bestrebungen innerhalb der Kirche der Vereinigten Staaten nicht sosehr durch antidemokratische Ideologien, die man von außerhalb importierte, zum Schweigen gebracht wurden, sondern durch einen durchaus hausgemachten Unternehmergeist.

Der juristische Status der Kirche als einer Körperschaft nach den Bestimmungen des privaten Rechts trug allgemein dazu bei, daß die amerikanischen Bischöfe ihre Diözesen wie Geschäftsunternehmen führten[25]. Dieser Orientierungsrahmen läßt verständlich werden, warum die amerikanischen Bischöfe im neunzehnten Jahrhundert und auch danach dem Druck nach Beachtung der kirchenrechtlichen Bestimmungen bezüglich der Versetzung und Disziplinierung von Priestern trotz des in der amerikanischen Gesellschaft hochgeachteten Prinzips des «fairen Verfahrens» nicht nachgaben. Das Recht auf ein «faires Verfahren» betraf ein Prinzip des öffentlichen Rechts, das den Umgang des Staates mit seinen Bürgern regelt. Es war nicht auf private Beziehungen und schon gar nicht auf ein privatwirtschaftliches Angestelltenverhältnis anwendbar.

Im Verlauf des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts hüteten private Arbeitgeber ihre Freiheit bezüglich der Beschäftigung von Angestellten eifersüchtig und bekämpften Versuche der Gewerkschaften und der Regierung, ihr Handeln nach uneingeschränktem Gutdünken im Verhältnis zu ihren Angestellten zu beschneiden. Noch im Jahre 1905, als der Oberste Gerichtshof ein beschämendes Urteil im Fall Lochner fällte, wurden so bescheidene Dinge wie gesetzliche Begrenzungen der Wochenarbeitszeit als ungesetzliche Versuche der Regierung betrachtet, die Vertragsfreiheit einzuschränken[26]. Da das weltliche Recht Priester als Angestellte der Kirche betrachtete, war es für die Bischöfe sehr einfach, die herrschenden Gepflogenheiten der Arbeitsverwaltung auf den Umgang mit ihren Priestern zu übertragen, die den Arbeitgebern eine große Entscheidungsfreiheit und den Beschäftigten sehr wenige Verfahrensmöglichkeiten einräumte. Es ist darum auch nicht verwunderlich, daß die Bischöfe die Bemühungen der Propaganda zur Einführung kirchenrechtlicher Schutzbestimmungen für Priester mit der gleichen Feindseligkeit betrachteten, mit der Unternehmen Eingriffe der Regierung in die private Anstellungspraxis sahen.

V. Schlußfolgerungen

Im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts mißlang eine Inkulturation der katholischen Kirche in das republikanische Klima der Vereinigten Staaten, so wie sie von Persönlichkeiten wie John Carroll und John England ins Auge gefaßt worden war. Das rechtliche Klima aber, in das sich die junge Kirche gestellt sah, förderte stillschweigend eine andere Form der Inkulturation: nicht in Geist und Tugenden der Republik, sondern in den Geist und die Tugenden des Geschäftslebens. Aus diesem Prozeß der Inkulturation resultierte ein Leitungsstil, der auch außerhalb des hier untersuchten Feldes spürbar war und noch immer spürbar ist. Dieser Leitungsstil bestimmte die Perspektive, aus der heraus das Kirchenrecht in den Vereinigten Staaten interpretiert und angewandt wurde. Er verdient ganz und gar die Bezeichnung: «Made in USA».

[1] A. De Tocqueville, Democracy in America (New York 1988) 288.
[2] AaO. 287.
[3] J.P. Dolan, The American Catholic Experience (New York 1985) 124.
[4] T.O. Hanley (Hg.), The John Carroll Papers, Bd. 1 (South Bend 1976) 156f.
[5] AaO. 2. Bd., 46. Vgl. J.P. Dolan, aaO. 106–124.
[6] E. Corecco, La formazione della chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale (Richerche di Scienze Teologiche 7) (Brescia 1970).
[7] J.P. Dolan, aaO. 110.
[8] P.W. Carey, People, Priests, and Prelates (Notre Dame 1987) 29–31.
[9] AaO. 27–29.
[10] J.P. Dolan, aaO. 166.
[11] Concilia Provincialia Baltimori habita ab anno 1829 usque ad annum 1849 (Baltimore 1851) 65.
[12] J.P. Dolan, aaO.172.
[13] P.W. Carey, aaO. 60.
[14] P.W. Carey, aaO. 284.
[15] R.F. Trisco, Bishops and Their Priests in the United States, in: J.T. Ellis (Hg.), The Catholic Priest in the United States: Historical Investigations (Collegeville 1971) 229.
[16] Bishop McQuaid to Cardinal Gibbons, March 21, 1885, in: F.J. Zwierlein, The Life and Letters of Bishop McQuaid (Rochester 1926) 2. Bd., 346.
[17] J.P. Dolan, aaO. 190.
[18] R.F. Trisco, aaO. 270.
[19] J.P. Dolan, aaO. 191; P.W. Carey, aaO. 43.
[20] P.W. Carey, aaO. 281.
[21] C.J. Bartlett, The Tenure of Parochial Property in the United States (Washington 1926) 52–94.
[22] AaO. 68f.
[23] A.A. Berle/G.C. Means, The Modern Corporation and Private Property (New York 1937) 69–125.
[24] AaO. 124.
25 J. Provost, Canonical Reflections on Select Issues in Diocesan Governance, in: The Ministry of Governance (Washington 1986) 212.
[26] Lochner versus New York, 198 U.S. 45 (1905).

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

JOHN P. BEAL

wurde 1946 in Titusville, PA, geboren. Nach dem Theologiestudium in Leuven (Belgien) wurde er zum Priester der Diözese Erie, PA, geweiht. Promotion zum Doktor des Kirchenrechts durch die Catholic University of America im Jahr 1985. Als Kirchenrechtler stand er von 1984 bis 1992 im Dienst der Diözese Erie. Seit 1992 ist er Assistant Professor für Kirchenrecht an der Catholic University of America. Er ist der Verfasser verschiedener Zeitschriftenbeiträge zu Fragen des Kirchenrechts. Anschrift: Canon Law Dept., Cath. University of America, Washington D.C. 20064, USA.

Jean Gaudemet

Die Bischofswahl

Eine schwierige und wechselvolle Geschichte

Das älteste die Liturgie und die kirchlichen Institutionen betreffende Dokument, das uns überkommen ist, die Hippolyt zugeschriebene «Apostolische Tradition», enthält die Bestimmung: «Zum Bischof ordiniere man denjenigen, der vom ganzen Volk gewählt worden ist.» Herkunft, Abfassungsdatum und eigentümliche Funktion dieser Schrift sind immer noch Gegenstand von Debatten und Ungewißheiten, auf die wir hier nicht eingehen können. Wir wollen nur sagen, daß sie sehr wahrscheinlich zwischen 197 und 218 in Rom verfaßt worden ist. Wir wollen auch noch anmerken, daß diese Schrift sorgsam unterscheidet zwischen der Ordination (dafür steht in einer der Textfassungen «cheirotoneîn») und der Wahl: der Wahl einer Person, der dann die Bischofskonsekration erteilt wird. Wir wollen uns hier nur mit der Wahl befassen. Der religiöse Akt der Konsekration liegt außerhalb des Themas unserer Untersuchung.

In der Mitte des 6. Jahrhunderts erklärt das Kapitel 13 einer Sammlung von Canones, die den Titel «Konzil von Laodikea» trägt: «Es darf der Volksmenge nicht gestattet werden, zur Wahl (eines Bischofs) zu schreiten.»

Hier zeigen sich also zwei unterschiedliche Einstellungen: Wahl des Hirten durch die Gemeinde (das gläubige Volk) und Furcht vor dem Einschreiten einer Volksmenge (die hier verwendeten griechischen Begriffe sind pejorativ). Dies ist ein Unterschied in den Einstellungen, aber vielleicht auch ein Unterschied der Zeit. Was in einer kleinen Gemeinde, in der alle einander kannten, möglich und wünschenswert erschien, ist es nicht mehr in Gemeinden, die aufgrund der Evangelisierung an Mitgliederzahl zugenommen haben, in ausgedehnteren Diözesen, in denen die Christen nicht mehr eine einzige Gruppe in der Bischofsstadt bilden.

Tatsächlich wissen wir ganz und gar nicht mehr, auf welche Weise die Wahl des Bischofs praktiziert wurde. Wir verfügen über einige Berichte von der Wahl berühmter Bischöfe (des Ambrosius, des Augustinus, des Germanus von Auxerre und einiger anderer). Man kann hier große Unterschiede in den Verfahren feststellen. Den Ambrosius will das Volk zum Bischof haben. Augustinus wird vom Primas von Karthago und den Bischöfen der Region vorgeschlagen und wird dann von Klerus und Volk gewählt. Seinen Nachfolger in Hippo aber setzt er selber ein. Die «Vita Sancti Germani» sagt, daß Germanus «von allen Klerikern, vom ganzen Adel und von der Bevölkerung der Stadt und des Umlandes» gewählt wurde. Dies sind ungenaue und bisweilen zweifelhafte Berichte. Daß sie oftmals göttliche Zeichen (die Stimme eines Kindes, eine Taube vom Himmel u.ä.) erwähnen, unterstreicht die große Bedeutung, die diesen Wahlvorgängen und ihren Schwierigkeiten beigemessen wurde.

Wenn man diese Texte durchgeht, wird man gewahr, daß sich mehr und mehr hierarchische Ordnungen etablieren. Der Klerus wird vor den Laien genannt. In diesen beiden Gruppen machen sich noch weitere hierarchische Untergliederungen bemerkbar: Im Klerus der Metropolit, die anderen Bischöfe der Kirchenprovinz und die übrigen Kleriker; in der Laienschaft zählen die «Notabeln» mehr als «das Volk».

Mit der Anerkennung des Christentums durch Konstantin zu Beginn des 4. Jahrhunderts werden die Verhältnisse noch komplizierter. Der Bischof als Hirte der Religionsgemeinschaft nimmt einen gewichtigen Platz im

weltlichen Gemeinwesen ein. Die Bedeutung seiner Rolle wird noch zunehmen mit der Schwächung der Verwaltungsstrukturen des Römischen Reiches und dann in den folgenden Zeiten mit deren gänzlichem Verschwinden im Okzident. Den merowingischen oder westgotischen Königen und den karolingischen Kaisern bleiben die Bischofswahlen nicht gleichgültig. Sie schlagen Bischöfe vor oder zwingen ihre Kandidaten für das Bischofsamt auf.

Zur Überwindung dieser Krise, die im 10. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Kirche vom Papstamt bis zu den bescheidensten Pfarrgemeinden «in die Hände der Laien» fallen läßt, bleibt die Reform nicht gleichgültig gegenüber dieser Situation, jene Reform, die Mitte des 11. Jahrhunderts beginnt und dann etwa 100 Jahre hindurch dauert und der Papst Gregor VII. (1073-1085) aufgrund seines kraftvollen Handelns seinen Namen gegeben hat. Die Unordnung der Bischofswahlen hatte oftmals zu bedauerlichen Entscheidungen geführt. Der Papst und seine Legaten setzen nun überall in den Ländern der Christenheit die Unwürdigen ab, ernennen kraft ihrer Autorität andere Prälaten, und im Lauf dieser Aktion macht sich ein leitendes Prinzip bemerkbar. Indem sie sich hauptsächlich gegen die Einmischung der Adelsherren und der Könige wendet, die «ihre» Kandidaten als Bischöfe aufzwingen und Bistümer verkaufen, verfügt die gregorianische Maxime, daß der Bischof «vom Klerus und vom Volk gewählt» werden muß. Diese Formel findet sich in c. 1 des Konzils von Reims (1049), bei dem der Reformer-Papst Leo IX. den Vorsitz führte. Sie wurde in verschiedenen Formen von den Reformern des 11. und 12. Jahrhunderts wiederaufgenommen. Ivo von Chartres berief sich auf sie in dem Konflikt, der ihn in Gegensatz zu König Philipp I. brachte.

Die Formel funktioniert aber nicht ohne Schwierigkeiten. Die verwendeten Begriffe sind allzu vage. Was ist «das Volk», und was ist «der Klerus»? Wer wird einberufen, um seine Stimme abzugeben, und welchen Rang soll er haben? Muß man weit entfernte Landbewohner und Mönche, welche «die Welt geflohen» haben, einladen? Läuft man nicht Gefahr, daß es zu tumultuarischen Wahlvorgängen kommt? Die «Summa Reginensis» (Bologna, kurz nach 1191) spricht diese Befürchtung aus. Sie schließt darum die Laien, «welche die Wahl eher stören würden» , aus.

Aus praktischen Gründen, aus der Sorge um Ordnung und um Vereinfachung, werden nicht bloß die Laien, sondern wird auch die Mehrheit der Kleriker von der Wahl ausgeschlossen. Diese wird zum Monopol des Domkapitels. Auf diese Regelung bezieht sich c. 24 des IV. Laterankonzils (1215), wenn er drei Verfahrensweisen bei der Bischofswahl festhält: das *Scrutinium* (individuelle Stimmabgabe), den *Kompromiß* (Wahl durch einige von ihren Mitbrüdern gewählte Kanoniker) oder die *einstimmige Akklamation.* Gregor IX. (X, I,6,56) verbietet, «daß die Wahl durch den Kanonikern zugesellte Laien vollzogen wird... Sie wäre null und nichtig, ungeachtet einer gegensätzlichen Gewohnheit, die nichts anderes wäre als *corruptela*». Damit ist man weit entfernt von der Lehre des heiligen Leo, der (im Jahr 445) «die Stimmen der Bürger, das Zeugnis des Volkes, den Rat der Notabeln, die Wahl durch die Kleriker» forderte. Die gesellschaftlichen Verhältnisse hatten sich geändert. Die Zeit der alten Formen war abgelaufen.

Die Formen, für die man sich jetzt entscheidet, werden sich aber nicht problemlos durchsetzen. Die Wahl durch das Domkapitel war nicht immer einfach. Es gab den Konflikt zwischen Männern, die eine engumgrenzte Wahlkörperschaft bildeten; den Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Verfahrensgrundsätzen: Wahl durch die Mehrheit oder durch die Vernünftigeren (*maior* oder *sanior pars)?* Ungezähmte Gegensätze schlagen in tätliche Auseinandersetzungen um. Sie führen zu Skandalen und langen Sedisvakanzen, die allen schaden. Seit dem 13. Jahrhundert liegen die Mängel des Systems offen zutage. An wen sollte man sich wenden, um den Streitigkeiten ein Ende zu setzen, einen Prälaten zu ernennen und mit den ungeordneten Verhältnissen Schluß zu machen? Der Metropolit hatte dazu weder die Macht noch die Autorität. Im übrigen ist es manchmal gerade sein Sitz, der in Frage steht. Die Domkapitulare selbst erbitten den Schiedsspruch Roms. Hat denn nicht das Papstamt den Auftrag zur «Sorge für alle

Kirchen»? So wird denn das Papstamt, das bisher nur selten und in Krisenfällen eingeschritten war, immer häufiger angerufen, den Bischof zu ernennen. Es gibt keinen Text, der ihm grundsätzlich die Auswahl der Bischöfe vorbehielte, aber ein Gewohnheitsrecht, das sich auf eine Praxis stützt, die mehr und mehr die Anwendung von «Reservationen» ins Spiel bringt.

Die römischen Akten und die Darlegungen der Rechtsgelehrten stimmen darin überein, daß sie dies mit der *«plenitudo potestatis»* des Papstes rechtfertigen. Dieser Ausdruck kommt in den Texten immer wieder vor. Die Ernennung der Bischöfe durch Rom (und bald durch Avignon) fügt sich ein in die Stärkung der Autorität des Papstes in der gesamten Christenheit. Sie wird zum Ausdrucksmittel der Entwicklung des römischen Zentralismus und dient seiner weiteren Entwicklung.

Nicht allein die Verwaltung der Kirche verändert sich. Im 13. und 14. Jahrhundert gewinnt überall in Europa auch die königliche Autorität die Oberhand über die regionalen Mächte. Die Könige interessieren sich sehr nachdrücklich für die Bischofswahlen. Da wir nicht allen Äußerungen dieser Haltung in den verschiedenen Staaten nachgehen können, beschränken wir uns hier auf das Beispiel Frankreich.

König Ludwig der Heilige beunruhigte sich schon wegen der in Frankreich von Papst Innozenz IV. vorgenommenen Bischofsernennungen. Er erhob im Namen der «Freiheit der gallikanischen Kirche» Einspruch gegen sie. Die Autorität des Papsttums, die schon durch gewisse Exzesse der Päpste von Avignon und durch die Lehren des Konziliarismus in Frage gestellt worden war, wird bald durch die Krise des «Großen Schismas» angefochten. In seinem Bestreben, die Kirche «an Haupt und Gliedern» zu reformieren, verfolgt das Konzil von Basel (1431-1445) das Ziel, anstelle der Ernennung durch den Papst die Wahl durch das Domkapitel wiederherzustellen. Die «Pragmatische Sanktion» Kaiser Karls IV. (1438) greift die Entscheidungen von Basel wieder auf und führt die alte Ordnung wieder ein. Rom aber erkennt diese einseitig von der Monarchie getroffene Entscheidung nicht an.

Gleich mit seiner Thronbesteigung setzt König Ludwig XI. die «Pragmatische Sanktion» für Frankreich außer Kraft. Das Parlament aber weigert sich, diese Entscheidung des Königs gegenzuzeichnen, und die gallikanisch eingestellte Sorbonne läßt ebenfalls ihren Widerspruch erkennen. 1472 wurde ein Konkordat zwischen Papst Sixtus IV. und König Ludwig XI. geschlossen. Da die Gallikaner es abblehnen, wird es toter Buchstabe bleiben. Tatsächlich überlebten die von einem Teil des Klerus akzeptierte «Pragmatische Sanktion» und ihr System der Bischofswahl durch das Domkapitel - mehr oder weniger gut angewendet.

Das ist die ein wenig chaotische Situation, der das von Papst Leo X. und König Franz I. geschlossene Konkordat von Bologna (1516) ein Ende setzte. Hier interessiert uns nur dessen erste «Rubrik», welche die Regeln für die Bischofsernennung festlegt. Die Wahl verschwindet. Die Bischöfe werden vom König ernannt und vom Papst «eingesetzt». Nur wenn ein Bischof am «römischen Hof» (d.h. während seiner Reise zum Grab des Petrus) stirbt, wird sein Nachfolger vom Papst ernannt. Tatsächlich aber wurde diese Reservation niemals praktisch angewandt. Eine Einsetzung durch den Papst unter Verletzung der Regelungen des Konkordats wäre ja auch ungültig gewesen, wie der Papst selbst im Konkordat anerkannt hatte. Die Juristen präzisierten diesbezüglich noch, daß der König dagegen «Widerstand leisten» könne. Für den Fall, daß der Papst den vom König ernannten Kandidaten nicht einsetzte, war vorgesehen, daß der König zu einer Wahl schreiten dürfe.

Diese Ordnung blieb in Kraft bis die Verfassunggebende Nationalversammlung mit der «Zivilkonstitution für den Klerus» (Dekret vom 24. August 1790) einen neuen Klerus mit seiner eigenen von Rom nicht anerkannten Hierarchie schuf. Die «Zivilkonstitution» als Ausdruck des extremsten Gallikanismus kehrte zur Wahl zurück. Artikel 1 ihres Titels II sagte, sie kenne «nur eine einzige Weise der Versorgung der Bistümer und Pfarreien mit Amtsträgern, nämlich die Form der Wahl». Die «erfolgte Wahl» müsse dem König zur Kenntnis gebracht werden (Art. 15). Der Metropolit nahm dann nach einer Prüfung des

Gewählten die kanonische Amtseinsetzung vor (Art. 117).

Man kennt den Episkopat der Zeit des Ancien Régime mit dem System der Ernennung durch den König, man kennt den Platz, den dabei der Adel und die Gunst des Fürsten einnahmen. 1788 sind die 18 Erzbischofssitze von Adligen besetzt; auch alle Bischöfe außer fünfen sind Adlige. Aber wenn es schon «Hofbischöfe» gab, so gab es doch auch «Landbischöfe mit Bodenhaftung» , die oft in aller Stille über ihr Volk wachten.

Nach dem Zwischenspiel von 1790 bis 1800, das dazu geführt hatte, daß es in Frankreich zwei gegeneinander kämpfende Parteien des Klerus gab, stellte das Konkordat vom 26. Messidor des Jahres IX (15. Juli 1801) die monarchische Tradition wieder her, indem es dem Ersten Konsul die Ernennung der Bischöfe übertrug (Art. 5), wobei die «kanonische Einsetzung» dem Papst zukam. Diese Ordnung hatte Bestand bis zur Trennung von Kirche und Staat im Jahr 1905.

Das juridische Vakuum, das durch diesen Bruch entstanden war, ermöglichte es Rom, frei über die Bischofssitze zu verfügen, was die französische Monarchie ihm immer verwehrt hatte. Ohne es zu wollen, verschaffte der Antiklerikalismus der seit langem vom Papsttum behaupteten Lehre Geltung: Es kommt dem römischen Papst zu, die Bischöfe zu ernennen. Bald ging der Codex Iuris Canonici von 1917 daran, daraus ein allgemeines Gesetz für die lateinische Kirche zu machen. Sein c. 329 erklärt in § 2 tatsächlich: «Der Papst ernennt sie (die Bischöfe) frei.» Dies war die erste in Form eines «legislativen» Aktes ausgesprochene Formulierung eines Grundsatzes, der seit langen Jahrhunderten schon oft von Rom behauptet und schon unzählige Male praktisch angewandt worden war. Dieselbe Regel wird vom Codex Iuris Canonici von 1983 in c. 377, § 1, in ein wenig anderen Worten von neuem geltend gemacht.

Das Frankreich von 1905 mußte zusehen, wie ihm jede Möglichkeit der Information über die Ernennung von Bischöfen entglitt. Als eine rein kirchliche Angelegenheit war sie im Zeichen der Trennung von Kirche und Staat für letzteren etwas ihm völlig Fremdes. Und dennoch konnte die Auswahl unter den Kandidaten für das Bischofsamt der Regierung, ganz gleich, welche Haltung sie gegenüber dem «Faktum Religion» einnahm, nicht gleichgültig sein - aus den zu Anfang dieser Notizen genannten Gründen, die man zu allen Zeiten in verschiedener Form immer wieder findet.

In der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg waren die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Frankreich nicht mehr die gleichen wie in den Jahren von 1880 bis 1910. 1920 waren die diplomatischen Beziehungen wieder aufgenommen worden.

Indem er dieser neuen Situation Rechnung trug, übermittelte Kardinal Gasparri, Leiter des Staatssekretariats des Papstes, im Mai 1921 dem Außerordentlichen Geschäftsträger des französischen Staates ein «aide mémoire». Der sehr kurze Text sah vor, daß vor jeder Bischofsernennung in Frankreich angefragt werden sollte, «ob die Regierung aus politischem Blickwinkel irgend etwas gegen den ausgewählten Kandidaten zu sagen habe». Diese Regelung ist seit 1921 äußerst gewissenhaft beachtet worden. Sie hat bei der Anwendung niemals große Schwierigkeiten aufgeworfen, aber sie hat es im Bedarfsfall ermöglicht, sich das mühsame Suchen nach geeigneten Wegen zu ersparen.

Dieses System der «vorherigen Information» ist in viele der seit 1920 geschlossenen Konkordate, welche dem Papst die Ernennung von Bischöfen vorbehalten, übernommen worden. Es erscheint in den Konkordaten mit Lettland (1922), Bayern (1924), Polen (1925), Rumänien (1927), Litauen (1927), der Tschechoslowakei (1928), Italien (1929), Preußen (1929) Baden (1932), Österreich (1933), Deutschland (1933), Ecuador (1937), Portugal (1940) und Spanien (1953).

Andererseits sind von c. 377 (§ 1 in fine), der erklärt, daß «er (der Papst) die rechtmäßig Gewählten bestätigt», Ausnahmen vom Grundsatz der Ernennung der Bischöfe durch den Papst vorgesehen.

Die Bischofswahl ist also nicht vollkommen aus der Kirche verschwunden. Sie stellt die Art und Weise dar, wie Patriarchen und Bischöfe in den mit Rom vereinten Ostkirchen eingesetzt werden. Eine alte Tradition aufnehmend, stellt der «Codex canonum Ec-

clesiarum orientalium» von 1990 in c. 181, § 1, die grundsätzliche Regel auf: Die Bischöfe «werden durch eine kanonische Wahl in ihr Amt eingesetzt». Diese Wahl wird vollzogen durch die Bischofssynode der Patriarchalkirche. In § 2 wird für einige Fälle eine Reservation ausgesprochen: Gewisse Bischöfe werden vom Papst ernannt. Dieser wird dennoch auch sonst nicht ganz aus dem Verfahren der Bischofswahlen ausgeschlossen. Er wird tatsächlich «informiert» über eine Liste der für die Wahl vorgesehenen Kandidaten, und er wird dazu aufgerufen, diese Liste zu billigen. Wenn der Gewählte auf der so bestätigten Liste gestanden hat, wird eine einfache «Anzeige» des Wahlergebnisses an den Heiligen Stuhl geschickt. Wenn er nicht auf der Liste gestanden hat, muß der Patriarch beim Heiligen Stuhl um dessen «Zustimmung» ersuchen (cc. 184-185).

In der lateinischen Kirche gibt es die Bischofswahl durch das Domkapitel nur noch in wenigen Diözesen Deutschlands, in Österreich für das Erzbistum Salzburg (Konkordat von 1933, Art. 4,1) und in der Schweiz in Chur, Sankt Gallen und Basel.

Die Ernennung des Bischofs durch das Staatsoberhaupt gab es bis in jüngster Zeit nur noch in wenigen Ländern: in Spanien (das 1976 darauf verzichtet hat), in Peru (Verzicht 1980), in Monaco (Verzicht 1981), in Haïti (Verzicht 1983). Derartige Verzichtserklärungen stellten die Antwort auf Wünsche des Heiligen Stuhls dar und entsprachen einem vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgestellten Grundsatz, daß nämlich die Bischöfe von Rom frei und ohne irgendeine Intervention der weltlichen Autoritäten eingesetzt werden sollten.

Die Ernennung der Bischöfe durch das Staatsoberhaupt überlebt heute nur in einem einzigen Fall: Die Weitergeltung des Konkordats vom 26. Messidor in den Diözesen Straßburg und Metz hat zur Folge, daß die Ernennung des Erzbischofs von Straßburg und des Bischofs von Metz dem Präsidenten der Französischen Republik überlassen wird.

Dieses Überleben eines alten Privilegs, das manchmal mehr Anlaß zur Überraschung gibt, als daß es beunruhigend wirkte, zeigt, welches Gewicht der Geschichte zukommt bei den Verfahren der Einsetzung ins Bischofsamt. Es hat im Lauf der Jahrhunderte unterschiedliche Formen gegeben, die den Bedürfnissen und Erfordernissen einer bestimmten Epoche entsprachen. Diese haben abwechselnd gute und auch wieder eher zweifelhafte Ergebnisse gezeitigt. Es gibt leitende Grundsätze, die niemand in Frage stellt. Aber auch heute werden diese bisweilen in unterschiedlicher Form konkretisiert.

Ausgewählte Literatur

J. Gaudemet/J. Dubois/A. Duval/J. Champagne, Les élections dans l'Eglise latine (Paris 1979).

J. Gaudemet, Le gouvernement de l'Eglise à l'époque classique, Bd. II, Le gouvernement locale (Paris 1979) 55-101; ders., L'élection épiscopale d'après les canonistes de la seconde moitié du XIIè siècle; in: Le instituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII (Mailand 1974) 476-489; ders., Les nominations épiscopales en France de 1801 à la Séparation de 1905; in: Ann. Fac. scienze politiche, Università di Genova 3 (1975); ders., Un point de rencontre entre le pouvoir politique et l'Eglise: Le choix des évêques. Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne (Madrid 1986) 279-293.

J.L. Gazzaniga, Les évêques de Louis XI. Eglise et pouvoir politique (Angers 1986) 151ff. Nachdruck in: L'Eglise de France à la fin du Moyen Age (Bibliotheca eruditorum 11 [1995])35-50.

Über die neuere Zeit einige Beiträge von R. Metz: Le choix des évêques dans les récents Concordats (1918-1954); in: Ann. Canonique 3 (1954-1955) 75-98; ders., Innovation et anachronismes au sujet de la nomination des évêques dans des récentes conventions passées entre le Saint-Siège et divers Etats (1973-1984); in: Studia canonica 20 (1986) 197-219; ders., La désignation des évêques dans le droit actuel, comparaison entre le Code latin de 1983 et le Code oriental de 1990; in: Studia canonica 27 (1993) 321-334; ders., Le Président de la République Française, dernier et unique chef d'état au monde, qui nomme encore des évêques; in: Rev. sc. relig. 60 (1986) 63-89.

Zahlreiche Studien desselben Historikers R. Metz zur Ernennung von Bischöfen, Weihbischöfen und Koadjutoren für Straßburg und Metz sowie zum Rücktritt von Bischöfen finden sich in den nachfolgend genannten Zeitschriften und Jahrbüchern: (Zur Ernennung eines Koadjutors:) Revue de droit canonique 8 (1958); Ann. canon. 6 (1959); Archives de l'Eglise d'Alsace 10 (1959). (Zum Rücktritt des Bischofs von Straßburg:) Revue de droit canonique 17 (1967); Ann. de l'Eglise d'Alsace 32

(1967); (zur Ernennung eines Weihbischofs für Metz:) Revue de droit canonique 24 (1974).

Aus dem Französ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JEAN GAUDEMET

1908 in Dijon, Frankreich, geboren; Doktor der Rechtswissenschaft; Diplom der Ecole pratique des Hautes Etudes (V. Sektion, Religionswissenschaften); Agrégé der Juristischen Fakultät. 1938 - 1981 Professor am Institut für Kanonisches Recht in Straßburg. Studiendirektor an der Ecole pratique des Hautes Études. Professor emeritus der Universitäten Straßburg und Paris. Dr. h.c. der Universitäten Krakau, Salzburg, München, Rom und Madrid. Die wichtigsten Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Geschichte des Kanonischen Rechtes: La collection par le roi de France des bénéfices vacants en Régale des origines à la fin du XIV siècle (1935); L'Eglise dans l'Empire romain (1958, ^{2}1960); Conciles gaulois du IVè siècle (sources chrétiennes 1977); (zus. mit Madame Basdevant:) Les canons des conciles mérovingiens (sources chrétiennes 1989); Les élections dans l'Eglise à l'époque classique (1979); Le mariage en Occident (1987; Übersetzungen ins Italienische, Englische und Spanische); Eglise et cité (1974). Mehr als hundert Aufsätze zur Geschichte des Kanonischen Rechtes, von denen eine gewisse Zahl in 5 Bänden von «Variorum Reprints» nachgedruckt worden sind. Anschrift: 14, Bd. Jourdan, F-75014 Paris, Frankreich.

Joseph Hajjar

Der Einfluß der islamischen Gesellschaft auf das Kirchenrecht im arabischen Orient

Die so formulierte Untersuchung bildet ein ebenso originelles wie anregendes Thema zum Nachdenken. Die doktrinalen und disziplinären Unterschiede zwischen Islam und Christentum erweisen sich ja tatsächlich als radikal, wenn nicht gar unüberwindbar. Immerhin haben die Kalifen nach dem Vorbild Muhammads den «Leuten des Buches» das unantastbare und unverjährbare Recht zugestanden, mit ihrem Glauben die das Sakrale betreffenden Elemente ihrer religiösen Institutionen beizubehalten. Wir betrachten hier jene Fragen, die sich auf die kirchenrechtlichen Institutionen beziehen. Grundsätzlich kann dieses Recht auf im eigentlichen Sinn religiöse Verschiedenheit nicht in Frage gestellt werden. Tatsächlich wurde es in der mehr als tausendjährigen Geschichte der Beziehungen zwischen Islam und Christentum auch nie in Frage gestellt, nicht einmal in den Zeiten heftigster militärischer Zusammenstöße. Die orientalischen Kirchen haben daher auf islamischem Boden unter einem solchen eigentlich institutionellen, legislativen und jurisdiktionellen Regime gelebt und überlebt.

Im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung haben diese Kirchen jedoch rechtsgültige Verhaltensnormen in ihre eigenen juridischen Rechtssammlungen aufgenommen, die aus den islamischen Rechtsquellen stammen, aus der «schari'a» (islamisches Recht) für die Bereiche des Privatrechts, des Familienrechts, des Nachfolgerechts und der sozialen Verpflichtungen, und zwar gemäß der einen oder anderen anerkannten Rechtsschule. Es handelte sich nicht um eine erzwungene Auflage, so wie heute gewisse zeitgenössische Regierungen im Namen der nationalen Souveränität Recht diktieren. Es ging in Wahrheit um die Annahme und freiwillige Übernahme von Normen, die keineswegs die wesentlichen Gesetze des Christentums und den Grundsatz der konfessionellen Autonomie verletzen. Dieser Vorgang vollzog sich auf vernünftige und friedliche Weise unter Verhältnissen und Bedingungen der Koexistenz, deren Umstände und Gründe man kennen muß.

I. Die Rechtsquellen der Kirchen im arabischen Orient

Diese Kirchen gehörten ursprünglich nicht zu einem einzigen und einförmigen staatlichen und zivilisatorischen Milieu. Sie existierten bereits gut durchorganisiert schon vor der arabisch-islamischen Eroberung. Die nestorianische Kirche zum Beispiel, die aus einer unterschiedlich interpretierten Lehraussage zur Zeit des Konzils von Ephesus (431) hervorgegangen war, entwickelte sich außerhalb der byzantinischen Christenheit im persischen Sassanidenreich. Wiederum wegen unterschiedlichen Lehrformulierungen entstanden im Gefolge des Konzils von Chalkedon (451) andere, sogenannte monophysitische Kirchen im syrischen und mesopotanischen Norden, in Ägypten und Armenien; sie lösten sich von der offiziellen oder katholischen Kirche mit ihren zwei Sitzen im italienischen und im byzantinischen Rom und schufen eigene Glaubensgemeinschaften. Es handelte sich jeweils um die sogenannte jakobitische oder syrische, ja sogar abendländisch-syrische Kirche, um die koptische Kirche von Ägypten/Abessinien und um die gregorianische Kirche von Armenien. Die offizielle und katholische Kirche des römisch-byzantinischen Reiches schließlich umfaßte vier sogenannte Apostolische Patriarchate; sie erstreckten sich um die vier Sitze oder Hauptstädte Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die Gläubigen der drei letztgenannten Sitze wurden von ihren monophysitischen Gegnern Melkiten genannt; die Monophysiten lebten ebenfalls im Rahmen des byzantinischen Reiches bis zur arabisch-islamischen Eroberung.

Beides macht dieser Überblick deutlich: das gemeinsame kirchenrechtliche Erbe dieser verschiedenen Kirchen und die Eigentümlichkeiten einer jeden von ihnen. Alle bewahrten trotz ihrer unterschiedlichen Lehrformulierungen gemeinsame kanonische Quellen. Alle übernahmen im Lauf der Geschichte von den christlichen byzantinischen Kaisern erlassene kirchenrechtliche oder kirchenrechtlich-zivilrechtliche Gesetze, aber auch zivile Vorschriften, die aus dem islamischen Recht stammen[1].

Es bestehen zahlreiche gemeinsame Quellen für das kirchliche Recht. Die einen sind im eigentlichen Sinn religiöser oder kanonischer Art, während andere gemischtes Recht, ja direkt ziviles Recht beinhalten, und zwar christlichen oder islamischen Ursprungs je nach der Autorität, der sie entstammen. Im Blick auf die Konsequenzen für unsere Untersuchung ist es angebracht, sich davon eine klare Vorstellung zu machen. Die wesentlich kanonischen Quellen sind biblischen Ursprungs; so etwa die seltenen Texte aus den Evangelien und den Paulinischen Briefen, wichtig für die Sakramentalität der christlichen Ehe und der Priesterweihe. Zu diesen Texten sind jene Vorschriften hinzuzufügen, die aus gewissen Büchern des AT schöpfen. Andere Quellen wiederum stammen aus der apostolischen Tradition oder gelten als solche. So verhält es sich mit den «Canones der Tradition oder der Konstitutionen», die den Aposteln oder ihren unmittelbaren Nachfolgern zugeschrieben werden. Eine dritte Kategorie religiöser Quellen sind die Canones der Allgemeinen oder Ökumenischen Konzilien beziehungsweise der Partikular- oder Lokalkonzilien. Die orientalischen Kirchen bejahten zwar die Legitimität dieser konziliaren Quellen; ob sie aber alle oder nur einen Teil davon übernahmen, hing von den Umständen der jeweiligen Spaltungen ab, die ja, wie schon gesagt, aufgrund unterschiedlicher Lehrformulierungen entstanden, aber auch Faktoren sozial-politischer Art zur Ursache hatten. Die Nestorianer zum Beispiel hielten sich an die ersten drei Ökumenischen Konzilien, die Jakobiten und die Kopten an die ersten vier Ökumenischen Konzilien und die Melkiten schließlich sowie auch das Patriarchat von Byzanz an das Corpus der ersten sieben Ökumenischen Konzilien. Dieser dritten Kategorie religiöser Quellen muß man noch Klerus- und Klosterzucht betreffende Schriften oder Zeugnisse von Kirchenvätern hinzufügen. Zu nennen sind hier Ignatius von Antiochien, Basilius von Cäsarea, Athanasius von Alexandrien, Johannes Chrysostomus u.a.

Zu diesen im eigentlichen Sinn religiösen Quellen kommen noch zwei andere Kategorien von Quellen zivilen Ursprungs hinzu. Die eine wird aus der byzantinischen Gesetzgebung der zuweilen als «griechische Könige» bezeichneten Kaiser geschöpft, die andere aus

dem islamischen Recht, der «schari'a», auch manchmal Rechtsquelle der «arabischen Könige» genannt. Die erste dieser beiden Quellen zivilrechtlicher Art besteht aus den Nomokanones[2], eigentlich also zivil-kirchenrechtlich gemischt (Staatskirchenrecht und Synodalrecht), dann aus dem «syro-römischen Buch»[3], schließlich aus den «Novellen» oder kaiserlichen Erlassen, aus Rechtssammlungen, die später liegen als das Corpus Iuris Justinians (527–565), so etwa die «Eloge» Leos III., des Syrers oder Isauriers (717–741), Konstantins V. (741–775) und der «Prochiros Nomos» Basilius' I., des Makedoniers (867–886)[4]. Wir nennen diese Kaiser und ihre Rechtssammlungen mit der chronologischen Angabe, um den selbst unter arabischer Herrschaft ständigen Einfluß des bürgerlichen oder bürgerlich-kirchlichen byzantinischen Rechts auf das Kirchenrecht der orientalischen nichtbyzantinischen Kirchen, der Kirchen syrischer und koptischer Tradition, zu zeigen.

Die zweite Quelle zivilen islamischen Ursprungs besteht aus dem Recht der Traditionalisten und Legisten, vor allem der schafe'itischen Schule, nach dem Namen ihres Förderers Al Schafi'i (gest. 820), des Verfassers des Meisterwerkes «Kitab al-Oumm»[5], hervorragend ausgelegt durch Al-Mawardi (gest. 1058), den Autor des grundlegenden Traktats der «Al-Ahkâm al-Sultaniyya»[6]. Der Einfluß dieser Schule auf das traditionelle Recht sämtlicher orientalischer Kirchen ist bedeutsam in den weltlichen Angelegenheiten; man braucht hierzu nur einmal die amtlichen Rechtssammlungen dieser Kirchen anzusehen. Doch seit der osmanischen Herrschaft, also von 1517 an, nimmt die offizielle Rechtsschule, die hanafitische, in der Rechtsprechung der Gerichtshöfe den ersten Platz ein, sogar an denen der christlichen Nationalkirchen des Sultanreiches.

Was bedeuteten Wert und Legitimität dieser Quellen für das traditionelle Recht der genannten Kirchen? Welche Probleme ergaben sich daraus? Wir werden diesen Fragen weiter unten nachgehen.

II. Die wichtigsten traditionellen Rechtssammlungen der Kirchen

Ein kurzer Überblick über diese Sammlungen möge genügen. Dabei sollen vor allem die wichtigsten zur Darstellung kommen; sie sind repräsentativ für die Ausarbeitung und Festlegung dieses Rechts. Kennzeichnend dafür erscheint der Fall der Kirchen syrischer Tradition, nämlich die sogenannten jakobitischen Kirchen und die nestorianische Kirche[7].

1. Hinsichtlich der jakobitischen Kirche entstanden schon ziemlich frühzeitig Untersuchungen[8]. Bischof Rabbula von Edessa (gest. 435) soll als erster eine Sammlung von Disziplinar-Canones zusammengestellt haben; sie betrafen die Riten, das Klosterleben und die Ehe. In seinem Gefolge haben dann andere Bischöfe wie Jakobus von Edessa (gest. 708), Georg von den Arabern (gest. 724) und Jesus bar Schouchan, später Maphrian unter dem Namen Johannes X. (gest. 1072), Teilsammlungen von Canones zusammengestellt; ein großer Teil dieser Canones betraf das Eherecht und dessen bürgerliche und familiäre Folgen. Andere religiöse und weltliche Kirchenrechtssammlungen, die sich auf den Bereich der autonomen konfessionellen Rechtsprechung bezogen, kamen später zustande. Der Maphrian oder Primas Gregor Aboul-Faraj mit dem Beinamen Barhebraeus (gest. 1286) erarbeitete eine vollständige Sammlung, nämlich sein berühmtes «Buch der Direktionen» oder «Kitab al-Houda», allgemein als Nomokanon bezeichnet. Es enthält in systematischer Form alle Quellen und Stoffgebiete des konfessionellen Rechts. Dieses aber umfaßt zunächst in den ersten acht Kapiteln den eigentlich religiösen und kirchenrechtlichen Bereich; sodann in den folgenden 32 Kapiteln den gemischten, zivilen oder weltlichen Rechtsbereich. Das Ausmaß dieses zweiten Teils gibt Zeugnis von der Bedeutung und Vielfalt der durch die kirchliche Autorität übernommenen autonomen konfessionellen Rechtsprechung. Nun hat sich aber Barhebräus bei der Abfassung dieses weltlichen oder gemischten konfessionellen Rechts kaiserlicher byzantinischer Quellen bedient, der Quellen der «Könige der Griechen» und der Quellen des islamischen Rechts der schafe'iti-

schen Schule, das heißt der «Gesetze der Könige der Araber», ausgehend von den Werken des Al-Ghazâli. Dieser Nomokanon sollte in der jakobitischen syrischen Kirche geradezu amtliche Autorität erlangen; Zeuge dafür sind seine zahlreichen handschriftlichen Fassungen sowie das Interesse der sich mit syrischen Fragen befassenden Gelehrten der christlichen Welt.

2. Die nestorianische Kirche entwickelte sich ursprünglich im persischen Sassanidenreich[9]. Sehr früh schon erfaßte ihre Rechtstradition in den hauptsächlichen Rechtssammlungen auch weltliche Angelegenheiten, vor allem, was das Ehestatut im weitesten Sinne betrifft. Unter dem Katholikos Jesuyab III. (gest. 659) veröffentlichte Simeon von Rewardachir eine das Erbrecht betreffende Sammlung in persischer Pahlevi-Sprache; die Sammlung wurde schon ziemlich früh für den kirchlichen Gebrauch ins Syrische übertragen, obwohl man bereits unter islamisch-arabischer Herrschaft stand. Fast zwei Jahrhunderte später veröffentlichte 'Icho'bokht von Rewardachir das «Buch der Gesetze und der Sentenzen»; es wurde zuerst in Pahlevi geschrieben, sehr bald aber dann auf Anregung des Katholikos Timotheus I. (gest. 823) ins Syrische übersetzt. Es ist ein grundlegendes, fast erschöpfendes Werk und charakterisiert eine ganze Epoche in der Geschichte der kirchenrechtlichen Sammlungen der orientalischen Kirchen auf dem Höhepunkt der islamischen abassidischen Zivilisation. Der Verfasser schöpfte aus den zivilen Quellen des sassanidischen und des islamischen Rechts für die Angelegenheiten der Ehe, der Familie, der Erbfolge und der allgemeinen Verpflichtungen. Timotheus fügte die Sammlung in das juridische Erbe der Kirche ein. Er selbst verfaßte seine eigene Rechtssammlung, bekannt unter dem Namen «Syndicon orientale»; auch gab er 99 Canones mit Regeln für kirchliche Gerichtsurteile und die auf den Konzilien von 790 und 805 beschlossenen Sukzessionen heraus. In der Folge veröffentlichten andere Prälaten kanonische und gemischte und auch zivile oder weltliche Regeln, vor allem Abu Saïd Ebedjesus Bar Bahriz (gest. nach 1028); seine «Sammlung von Gesetzen und Rechtsaussprüchen» umfaßt zwei Teile: Im ersten Teil wird die Erbteilungstheorie dargelegt und untersucht, im zweiten Teil kommen Einzelfälle zur Sprache, immer im Licht des im Land geltenden zivilen oder weltlichen Rechts, vor allem des Rechts in dem berühmten «syrisch-römischen Buch» und der islamischen «schari'a» der schafe'itischen Schule. Aus dieser Zeit stammt die bekannte arabische Sammlung mit dem Titel «Faigh al-Nassrânyya» oder «Recht des Christentums», eine Zusammenstellung von Abul Faraj ibn al-Tayyeb (gest. 1043), der dieselben Quellen benutzte[10]. Um allen diesen Sammlungen die Krone aufzusetzen, veröffentlichte Ebedjesus Bar Barika von Nisibe (gest. 1318) analog der Sammlung des Barhebräus das endgültige Werk «Nomokanon» oder «Zusammenfassung der synodalen Canones». Der Verfasser systematisierte hier das gesamte kirchliche, kanonische und weltliche Recht der nestorianischen Rechtstradition; die Sammlung wurde zum autorisierten, ja sogar amtlichen Bezugstext vom Rang eines seither nie überholten oder verbesserten Rechtskodex. Derselbe Verfasser vervollständigte seine Sammlung durch ein Werk mehr praktischen Inhalts unter der Bezeichnung «Regeln kirchlicher Urteile» für die kirchlichen Richter; das Werk galt als maßgebend für Gerichtsverfahren und erwarb sich eine ähnliche Autorität wie der Nomokanon.

3. Die ägyptische Staatskirche, d.h. die Kirche der koptischen Mehrheit, zögerte mit der Erstellung einer Rechtssammlung[11]. Der erste Nomokanon soll aus dem 11. Jh. stammen und einen gewissen Abu Sahl zum Verfasser haben. Wir wissen darüber noch wenig Genaues. Im Verlauf dieses 11. Jh. wurden andere Sammlungen in arabischer Sprache durch die beiden Patriarchen Christodulos (1047-1077) und Kyrillos II. (1078-1092) veröffentlicht. Die Sammlungen dienten der Reform der Kirchenzucht. Erst unter dem Patriarchen Gabriel II. Ibn Turaiq (1131-1145) entstand eine systematische Sammlung des kanonischen Rechts; sie umfaßt die alte Gesetzgebung sowie Regeln des Familien- und Erbrechts aus den Quellen des römisch-byzantinischen Rechts, der sogenannten «Canones der Könige». Einige Jahrzehnte später arbeitete der Bischof von Damiette, Mikhaïl (gest. 1208), zusammen mit den Patriarchen Marc Ibn Zur'a (1166-1189)

und Yohanna Ibn Abi-Châleb (1189-1216) am Reformwerk der kirchlichen Institutionen. Zu diesem Zweck gab er einen Nomokanon heraus, eine Vorwegnahme der späteren bekannteren Sammlung des Safî Ibn 'Assal. Ein Teil des behandelten Stoffgebiets schöpft aus den melchitischen (byzantinischen) kirchenrechtlichen Sammlungen; bemerkenswert ist in diesem Nomokanon das Ehe- und Erbrecht sowie der Pflichtenkodex. Patriarch Kyrillos III. Ibn Laqlaq (1235-1243) veröffentlichte in Gemeinschaft mit einem Teil des koptischen Episkopats eine Reihe von Canones, die unter anderem das Eherecht und das Erbrecht betrafen. Diesem Patriarchen ist es zu verdanken, daß einer seiner Priester, Al-Safî Abul-Fadâ'el Ibn 'Assal (gest. 1260), seinen berühmten Nomokanon verfaßte und veröffentlichte und ihn schlicht mit «Majmu' min al qawanin albî'iyya» («Sammlung kirchlicher Canones») überschrieb. Die Sammlung sollte der kirchenrechtlichen Gesetzgebung der koptischen Kirche als endgültiger Bezugstext dienen. Seine Quellen waren die Sammlungen der anderen Kirchen, vor allem der melchitischen und nestorianischen Kirche, außerdem das «syrisch-römische Buch» der byzantinischen Gesetzgebung, die sich im «Prochiros Nomos» des Basilios I. von Makedonien findet, schließlich das Recht der islamischen Rechtsgelehrten der schafe'itischen Schule und genauer der Werke des Abu-Ishaq al-Chirâzi. An Genauigkeit und Klarheit übertraf diese systematische Sammlung des gesamten koptischen Kirchenrechts die eines Barhebraeus, was den religiösen, gemischten und zivilen oder weltlichen Rechtsbereich betrifft. Die Sammlung fand keine Nachahmer oder gar Verbesserer, weder in der koptischen Kirche noch in den anderen Kirchen des arabischen Orients, und dies bis zur gegenwärtigen Periode nationalen Aufstiegs.

4. Will man von Rechtssammlungen ausgehen, die bestimmten Autoren zugeschrieben werden, so läßt sich für die chalkedonische, also die sogenannte melchitische Kirche keine Entfaltung in einer fortschreitenden und doch systematischen Ordnung in Betracht ziehen wie bei den vorhergenannten Kirchen. Tatsächlich kennt man nur die «Panekten» eines Nikon vom Schwarzen Berg in der Nähe von Antiochien aus der Wende zwischen dem Ende des byzantinischen und dem Beginn des lateinischen Kreuzzugs (1084-1098)[12]. Dieses Werk wurde in Griechisch abgefaßt, aber sehr früh schon ins Arabische übersetzt unter dem Titel «Al-Hawi al-Kabir» oder «Große Enzyklopädie»; es enthält eine Reihe von Kapiteln über die Kirchenzucht. Das Werk bildet eine Ausnahme in der Geschichte der kirchenrechtlichen Institutionen. Immerhin besaß die melchitische Kirche kirchenrechtliche Sammlungen; sie wurden vom 12. Jh. an in arabischer Sprache zusammengestellt, sind aber abhängig von Sammlungen der Großkirche von Konstantinopel, und hier sowohl von den Nomokanones als auch von den Kommentaren byzantinischer Klassiker wie Balsamon, Aristenes und Zonaras. Gegenwärtig bemüht man sich, diese Sammlungen genauer zu erforschen; man versucht, die davon erhaltenen arabischen Manuskripte in ein Verzeichnis aufzunehmen, den Einfluß des byzantinischen Rechts auf das Kirchenrecht genauer zu untersuchen und dessen eigene Gestaltung festzulegen[13]. Die Quellen für dieses Recht entstammen eigentlich byzantinischen Sammlungen: dem «syrisch-römischen Buch» und der kaiserlichen Gesetzgebung, vor allem dem «Procheiros Nomos» und der «Ekloga». Ist es dennoch glaubhaft, daß die Rechtsprechung die Gesetzgebung der anderen orientalischen Kirchen und sogar die der Legisten der schafe'itischen Schule der umgebenden islamischen Zivilisation und unter osmanischer Herrschaft das Recht der hanefitischen Schule in den gemischten und zivilen Bereichen der Familienangelegenheiten, des Erbrechts und der sozialen Verpflichtungen vollständig ignoriert oder überhaupt nicht gekannt hat? Das Beispiel der maronitischen Kirche, die doch so stark strukturiert ist und so zurückgezogen in den libanesischen Bergen lebt, läßt die Existenz eines solchen, wenn auch nur analogen Einflusses vermuten.

5. Die Geschichte der Rechtssammlungen der maronitischen Kirche ist ziemlich eingeschränkt. Doch ist sie durch Tatsachen zu ergänzen und zu illustrieren, die sich aus der allgemeinen sozial-klerikalen Geschichte ergeben. Die grundlegende Sammlung ist der «Kitab al-Huda» oder «Buch der Leitung», um

1059 durch Bischof Daoud aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt. Das Buch ist das einzige Zeugnis für ein kanonisches Recht in dieser Kirche. Die 1935 aufgrund eines Manuskriptes aus erster Hand aus dem 13. Jh. erschienene arabische Ausgabe enthält einen Teil aus der koptischen Sammlung des Ibn al-'Assal, den Familien-, Erb- und Sozialbereich betreffend[14]. Und bekanntlich hängt diese koptische Gesetzgebung von byzantinischen und syrisch-römischen sowie von islamisch-schafe'itischen Legisten ab. Viel später stellte der maronitische Erzbischof von Beirut, Abdallah Cara'li (1672–1742), seinerseits eine «Kurzfassung des Gesetzes und der Rechtsprechung» oder «Moukhtassar al-Schari'a lill Fatâwi» zusammen, eine gedrängte Sammlung des Zivilrechts, sagen wir einen maronitischen Nomokanon.

Ein solcher Einfluß der umgebenden zivilen Gesellschaft auf das maronitische Kirchenrecht überrascht nicht. Wir haben schon hingewiesen auf den analogen Einfluß des Rechts der französischen Kreuzfahrer während ihrer syrischen Besatzung[15]. Später hat man den Einfluß des islamischen Rechts auf das Privatrecht der Maroniten für die Zeit der chehabitischen Emire zwischen dem 15. und dem 19. Jh. genauestens untersucht[16]. Die moderne Geschichte liefert diesbezüglich gute Beispiele. Bekannte Mitglieder der maronitischen Hierarchie und des maronitischen Klerus hatten Theorie und Rechtsprechung des hanefitischen islamischen Rechts im 19. Jh. systematisch studiert, noch bevor sie amtlich von seiten der libanesischen Emire zu Richtern bestellt wurden. Genannt seien diesbezüglich der spätere Patriarch Youhanna al-Haje (1817/1890–1898) und Bischof Youhanna Habib (1816–1894), der Gründer der Missionsgesellschaft der maronitischen Libanesen[17]. Die Lebensgeschichte des Letztgenannten liefert ausführliche Einzelheiten über die Initiative des Patriarchen Youssef Hobeich (1823–1845). Dieser hatte den noch jungen Kleriker Habib beauftragt, sich an das Studium des geltenden islamischen Rechts zu machen. Habib kam unter der Leitung der Cheikhs-cadis dem Auftrag nach, zuerst in Beirut, anschließend im syrischen Tripolis. Man kennt sogar die Namen seiner Professoren für Rechtswissenschaft und hanefitische Rechtsprechung, nämlich Mohammad al-Bizreh, 'Irâbi al-Zehla und den Mufti Ahmad al-Chôr. Andere Zivilrichter, berühmte Mitglieder des maronitischen Klerus, machten zur selben Zeit diese Ausbildung in Zivil- und Kirchenrecht durch, wie etwa die Bischöfe Youssef Istiphane und Gibraîl al-Nâssiri, sowie die Priester Arsânios al-Fakhoury und Girios Yammin al-'Ouhdouny u.a.

Die Darlegung der verschiedenen Quellen und der wichtigsten Sammlungen der Rechtstradition in den orientalischen Kirchen hat deutlich gemacht, wie stark der Einfluß des Zivilrechts der byzantinischen Kaiser und der islamischen Rechtsgelehrten war – ein freilich relatives Phänomen. Es betraf vor allem die weltlichen Angelegenheiten und das persönliche Statut des Familien- und Erbrechts, gewissermaßen auch das Sozialrecht. Es ist angebracht, dafür die Beweggründe anzugeben und die betreffenden Umstände aufzuhellen. Eines sei von vornherein festgestellt: Es handelt sich um eine zum großen Teil überholte geschichtliche Vergangenheit. Immerhin blieb dieses Modell mehr als ein Jahrtausend in Geltung. Es diente einer notwendigen und heilsamen Entwicklung des Kirchenrechts. Dieses Kirchenrecht wurde nicht verstanden und konnte auch nicht verstanden werden als ein Selbstzweck, als eine Reihe unantastbarer, kristallisierter, ja sogar versteinerter, außerhalb des Lebens und der Entwicklung der Kirche(n) festgelegter Vorschriften. In Wirklichkeit war dieses Kirchenrechtsmodell ein Instrument, das gerade wegen seiner Nützlichkeit und der Wirksamkeit seiner natürlichen Rolle zum Wohl und Heil der Glieder der kirchlichen Institution angewandt wurde, der lebendigen Kirche des Mystischen Leibes Christi, in enger Osmose mit der wechselhaften Geschichte der Menschen.

III. Analyse und Tragweite dieses Einflusses

Dieses Phänomen muß unter seinen juridischen und geschichtlichen Aspekten der soziokulturellen und existentiellen Beziehungen der monotheistischen Religionen sowohl im christlichen byzantinischen Kaiserreich als auch unter der islamisch-arabischen Herrschaft geklärt werden.

Man kennt das anscheinend christliche Prinzip, das sich in der grundlegenden Gesetzgebung des christlichen Kaiserreiches von Byzanz durchgesetzt hat. Die byzantinischen Kaiser betrachteten sich in ihrem kaiserlichen Amt als «weltliche Bischöfe» ganz im Sinne Konstantins, vor allem aber Theodosius' I. (379-395) und Justinians I. (527-565) und deren Nachfolger; sie verstanden sich als Männer, die auf Rechtsebene eine gesetzgebende Rolle sogar für die im eigentlichen Sinn kirchlichen und kanonischen Bereiche zu übernehmen haben, alles im Blick auf das Wohl der Glieder der amtlichen Kirche und der kirchlichen Institution selbst. Entsprechend dieser Auffassung wurde das Corpus Iuris Justinians «im Namen unseres Herrn Jesus Christus» veröffentlicht. Das Fundament des Kaiserreiches ruhte auf dem offiziellen katholischen Glauben. In dieser Hinsicht erließ der Kaiser oft Gesetze für die Kirche, wobei er zu seinen gesetzgebenden, verwaltunstechnischen und rechtsprechenden Verantwortlichkeiten den Episkopat heranzog. Dies geschah zum Schutz der Einheit, der öffentlichen Ordnung und des Gemeinwohls im gesamten Kaiserreich[18]. Ein Gesetzestext der um das Jahr 886 als Neuauflage des «Prochiros Nomos» Basilius' I. veröffentlichten «Epanagoge» definiert das Verhältnis «vollkommener Übereinstimmung», die zwischen Reich und Priestertum, das heißt zwischen der kaiserlichen Autorität und der Autorität der Kirche bestehen soll[19]. Es ist klar, daß die Verantwortlichen der Kirche, die kaiserliche Gesetzgebung sowohl in den religiösen Angelegenheiten als auch in den gemischten oder zivilen, bzw. weltlichen Sachen ganz selbstverständlich als eine kanonische Rechtsquelle bejaht haben, die die Gesetzgebung eigentlich biblischen, konziliaren und patristischen Ursprungs verfeinert, ergänzt und interpretiert.

Diese Rezeption fand ihren formellen Ausdruck in der Vollmacht des Patriarchen von Byzanz, die alten Canones den neuen Situationen der geschichtlich sich entwickelnden christlichen Gesellschaft anzupassen. Davon handeln ausführlich die Paragraphen fünf, sechs und sieben des neunten Kapitels der «Epanagoge». In der konkreten Wirklichkeit geschah diese ständige Anpassung der juridischen Normen an die sozialen Verhältnisse in der amtlichen Kirche von Byzanz auf dem Weg über zwei grundsätzliche und charakteristische Institutionen: einmal durch die Existenz und das dauerhafte und jahrhundertelange Walten des «Synodos Endemusa» oder - nach einer ungenauen, aber allgemein angenommenen Übersetzung - «Ständigen Synode»[20]; sodann durch die Sammlung des gemischten Rechts des «Nomokanon», der die religiösen oder kirchenrechtlichen Quellen und auch die des zivilen oder kaiserlichen Rechts enthält, deren Initiator der Patriarch Johannes III. Scholastikus von Konstantinopel war (565-577), ein aus dem syrischen Antiochien stammender Chronograph und Kanonist[21].

Existenz und Wert eines solchen «Nomokanon» fügen sich in den Rahmen des im römisch-byzantinischen Reich herrschenden Einklangs von Thron und Altar. Ganz anders verhält es sich mit der eingestandenen Rezeption eines mehr oder weniger großen Teils des byzantinischen zivilen oder gemischten Rechts durch die anderen orientalischen Kirchen, nämlich durch die Kirchen syrischer Sprache und Tradition, vor allem der sogenannten Jakobiten und der Nestorianer unter Einschluß der Manoniten, sowie der Kopten im ägyptischen Gebiet. Für alle diese verschiedenen Kirchen von besonderer Eigenart, die der offiziellen orthodoxen Kirche von Byzanz fremd gegenüberstanden, ja sich ihr sogar widersetzten, bedeutete die Übernahme des berühmten und angefochtenen *syrisch-römischen Buches* ein ebenso originelles wie interessantes Phänomen. Seine Verwendung durch diese verschiedenen Kirchen wird durch seine zahlreichen arabischen, syrischen, koptischen und sogar armenischen und georgischen Übersetzungen bestens bezeugt[22]. Im Arabischen wird dieses Buch oft mit dem Ausdruck *Qawânîn al Muluk* («Canones der Könige») oder manchmal als *Gesetze der griechischen Könige* bezeichnet[23]. Abul-Paraj ibn Al-Tayyeb (gest. 1043) gibt dem Buch in seiner arabischen Übersetzung den Namen *Fiqh al-Nassrânyyah* («Recht des Christentums»). Wir können hier nur auf die zeitlich schon zurückliegende[24] und neuerdings wieder auflebende[25] Debatte

um diese Sammlung, die geschichtlich-rechtlichen Umstände ihrer Ausgestaltung und das Ausmaß ihrer Verwendung durch die nichtbyzantinischen orientalischen Kirchen verweisen. Das Grundproblem, das sich auf unser Thema bezieht, gehört in die Fragestellung sozial-kultureller und religiöser Ordnung hinsichtlich der Aufnahme und Aneignung einer solchen byzantinisch-syrischen Quelle; sie ist eine Art gemeinsamer rechtlicher Nenner für alle orientalischen Kirchen jeglicher Herkunft, Ausrichtung und Lehre.

Wichtig ist nun, in Weiterführung einer solchen Rezeption und auf analoge Weise das einzigartige und überraschende Phänomen des Einflusses islamischen Rechts auf das Kirchenrecht aller dieser Kirchen im arabischen Orient zu untersuchen. Dieses Phänomen hat schon vor einigen Jahrzehnten die Aufmerksamkeit einiger weniger Gelehrter auf sich gezogen[26]. Neuerdings wurde diese Forschungsrichtung wieder aufgenommen[27]. In allen diesen Fällen handelt es sich um einige Aspekte des Familien- und Erbrechts. So wurden Wege freigemacht für eingehendere Forschungen, die auch die Organisation und die richterliche Rechtsprechung mit einbeziehen; solche Wege müssen ernsthaft erwogen werden[28]. Das Grundprinzip jedoch, das die Übernahme islamischer Rechtsinstitutionen durch die orientalischen Kirchen erklärt und sogar rechtfertigt, scheint sich logisch und natürlich aus ihrer jurisdiktionellen Autonomie als anerkanntes, bestätigtes und förmlich bezeugtes religiöses Bekenntnis seit Beginn der Botschaft des Korans zu ergeben. Dieses institutionelle Statut ist auf jeden Fall schärfer zu erhellen, und seine rechtsgeschichtlichen Folgen sind herauszuschälen[29].

Das Christentum, konkret gesprochen die christlichen Kirchen sind Buchreligionen wie der Islam auch. Die vom Monotheismus inspirierten Heiligen Schriften sind der Ursprung des religiösen Gesetzes, einerseits des kirchlichen und kanonischen Gesetzes, andererseits des Gesetzes der *Sunna* und der *Schari'a*. Mit der islamisch-arabischen Ausbreitung wurde es notwendig, für die neuerstandene politische und staatliche Gesellschaft Rechtsinstitutionen zu schaffen. Nach dem Vorbild des Propheten Muhammad übernahmen seine ersten Nachfolger in der Glaubensgemeinschaft *('Umma)* das Amt eines Gesetzgebers und Richters. Nun handelt aber der Koran ausführlich über die Ehe- und Erbangelegenheiten sowie über die sozialen Pflichten wie etwa den Jihad, die Kriegsbeute und das rituelle Almosen. Solche Vorschriften, die den persönlichen, religiösen und konfessionellen Bereich der islamischen Gläubigen betrafen, konnten nicht auf die Christen der eroberten byzantinischen und persischen Provinzen angewandt werden. Also bewahrten diese anderen «Leute des Buches» ihr eigenes religiöses und konfessionelles Statut unter der Bedingung, die islamische Oberherrschaft anzuerkennen und eine persönliche Abgabe, die Kopfsteuer, zu leisten.

Das wohlgeordnete Funktionieren des unermeßlichen Reiches, das sich aus bereits reich gegliederten und organisierten Völkerschaften zusammensetzte, erforderte jedoch eine große Anzahl von Rechts- und Verwaltungseinrichtungen für die eroberten Gebiete; diese Institutionen entstammten römisch-byzantinischem Recht, dem Recht des persischen Sassanidenreiches und sogar dem kanonischen Recht der beherrschten Kirchen. Es handelte sich nicht nur um Brauchtum und Praktiken, sondern auch um Begriffe und Grundsätze der Rechtswissenschaft, ihrer Denkmethoden und der Praxis der Einmütigkeit der Gemeinschaft oder (und) ihrer Gelehrten. Die «Bekehrung» zahlreicher byzantinischer, jakobitischer, nestorianischer und koptischer Christen zum Islam leistete diesen wirklichen, wenn auch nicht formellen Beitrag. Aber ziemlich früh schon übte das so angereicherte und auf eine Stufe hoher Ausgestaltung und Vollendung gelangte islamische Recht einen ebenso wirklichen und informellen Einfluß auf das gemischte und weltliche Recht der christlichen Kirchen aus; diese Kirchen waren durch das Statut jurisdiktioneller, legislativer und gerichtlicher Autonomie im islamischen Reich begünstigt. In dieser umfassenden Sicht der Entwicklung der rechtlichen Einrichtungen kam es auf weite Sicht hin zu gegenseitiger Einflußnahme gerade aufgrund der gesellschaftlichen Koexistenz; selbst die Andersartigkeit, ja sogar Unvereinbarkeit der Lehre der beiden monotheistischen Buchreligionen war dafür kein Hindernis[30].

Die «Leute des Buches», also eben auch die Gläubigen der christlichen Offenbarung, erfreuten sich des Bürgerrechts im islamischen Staat und profitierten demnach aus dessen eigener kirchlicher und kanonischer Tradition; sie waren gesetzlich sogenannte «Dhimmis». Diese Lage war ihnen nicht gänzlich und radikal abträglich und diskriminierend. Gewiß, sie *unterstanden* der islamischen Obrigkeit und mußten eine persönliche Steuer zahlen; sie waren aber auch *bevorzugt* aufgrund ihrer konfessionellen und jurisdiktionellen Selbständigkeit ihrer kirchlichen Gemeinden und auch aufgrund der Dispens vom Militärdienst, also von der «Blutsteuer» für die Ausbreitung und Verteidigung des islamischen Imperiums. Wir können hier nicht eingehender das zugleich gesetzliche oder theoretische und das geschichtliche oder existentielle vollständige Statut der Christen und ihrer Kirchen im islamischen Reich des arabischen Orients untersuchen[31]. Die geschichtliche Wirklichkeit geht über das bloß gesetzliche, das heißt theoretische Statut der Juristen hinaus. Diese Wirklichkeit umfaßt komplexe Elemente, wechselhafte Umstände, mit einem Wort eine Dialektik gesellschaftlicher und sogar religiöser Beziehungen, die zu einer dem arabischen Orient eigentümlichen sozial-religiösen Dynamik gehören[32]. In dieser weiten und offenen, eher analogen als logischen Perspektive läßt sich das einzigartige Bestehen einer Autonomie der orientalischen Kirchen einsehen sowie der wirkliche, wenn auch relative und begrenzte Einfluß des islamischen Rechts hinsichtlich gewisser Formen ihrer kirchenrechtlichen Einrichtungen. Dieses Phänomen des islamischen Einflusses und der Annahme einiger «Gesetze der Könige der Araber» reiht sich in die Linie oder Fragwürdigkeit der Annahme einiger «Gesetze der griechischen Könige», der Kaiser von Byzanz also, die der nestorianischen kanonischen Überlieferung des Perserreiches so fremd gegenüberstanden und sich den Kirchen und der jakobitischen, koptischen, ja sogar maronitischen kanonischen Tradition so stark widersetzten.

Diese ambivalente Lage ist aber keineswegs paradox. Sie ergibt sich aus dem komplexen gesetzlichen und geschichtlichen Statut oder Modell der *«Dhimma»*, die im wesentlichen aus einer «Übereinkunft» oder einem Vertrag bestand, der die islamisch-christlichen Beziehungen leitete (analog der Übereinkunft in den Beziehungen zwischen dem Thron und dem Altar in Byzanz): einerseits Herrschaft politisch-religiöser Art, aber auch gesetzlicher Schutz und Anerkenntnis der besonderen religiösen und jurisdiktionellen Identität, zu welcher die individuelle, soziale, wirtschaftliche, sozial-kulturelle, religiöse und bürgerliche Freiheit des persönlichen, familiären und erbrechtlichen Statuts gehörte, alles zusammen wohl kontrolliert und auch bestimmten Bedingungen unterworfen; andererseits Bejahung dieser Oberherrschaft, Befreiung vom Militärdienst und Immunität im Rahmen der geistlichen und konfessionellen Autorität, zugleich aber auch Annahme oder Anpassung an gewisse Rechtsinstitutionen der herrschenden islamischen Gesellschaft, hier vor allem an die Institution des *Cadi* (Richter), an das System einer der rationellsten Schulen der traditionalistischen Rechtsgelehrten, das heißt der Schafe'iten, rationell aufgrund ihrer Prinzipien, die sich auf die *Sunna*, auf die Analogie *(Qyâss)*, auf den Konsens *('Ijmâa)* gründen, nicht nur auf den Konsens der Gelehrten *(Istihrân)*, sondern vor allem auf die Zustimmung der Glaubensgemeinschaft *(Istilâh)* in ihrem Gemeininteresse, und die einer logischen Systematisierung aller Quellen des Korans und der Tradition verpflichtet sind. Diese Systematisierung wird zum schöpferischen Träger einer realistischen, existentiellen und lebendigen Rechtsprechung *(Ijtihâd)*, die der Lage und der Entwicklung der Gesellschaft verbunden bleibt[33].

Daraus erklärt sich die reiche Geschichte der Entwicklung der Quellen und der Sammlungen, in denen sich die rechtliche Tradition der orientalischen Kirchen niedergeschlagen hat. Daraus erklärt sich ebenfalls ihre existentielle Eingliederung in die islamische arabische Gesellschaft, ohne deswegen die konfessionelle Eigenart und gesetzgebende und rechtsprechende Autonomie einzubüßen, und dies bis zur Zeit der großen Renaissance ihrer Institutionen, trotz der Wechselfälle der geschichtlichen Ereignisse: Invasionen der Kreuzfahrer, der türkischen Seldschuken, der

Tataren und der Mongolen. Seitdem schritt der Niedergang fort. Es folgte eine Art Lethargie aller kirchlichen Einrichtungen am Ende der Mameluken-Epoche und mit der Errichtung der osmanischen Herrschaft. Die moderne Renaissance begann in der Mitte des 19. Jahrhunderts und fiel mit der Periode der Kodifizierungen des osmanisch-islamischen Rechtssystems zusammen. Diese Periode war verbunden mit der sogenannten Periode der «Reformen» oder «Tanzimat» nach europäischem Muster, vor allem nach dem berühmten Modell des *Code de Napoléon* - eine Periode, die heute noch andauert. Sie macht dem früheren traditionellen Regime allmählich fast radikal ein Ende[34]. Diese neue Etappe einer systematischen und fortschreitenden Unterdrückung der konfessionellen Autonomie der orientalischen Kirchen durch die Vereinten arabisch-islamischen Nationen des Orients gehört nicht mehr zum Thema unserer Untersuchung. Sie verdient jedoch eine ernsthafte und eingehende Prüfung.

[1] Es kann sich bei diesem kurzen Überblick nicht um eine hochwissenschaftliche Untersuchung handeln. Es genüge, auf das hinzuweisen, was den Tatsachenbestand und die vorgeschlagenen Aussichten vertiefen helfen kann. Eine genaue Sicht dieser Quellen in ihrer Gesamtheit wird dargeboten von Ch. Chehatah, Ahkâm al-Ahwâl al-Schakhsyya li G'ny al-Muslimîn fîmîn al-Misrivîn, Bd 1: Fî Masâdir al-Fîqh al-Masîhî al-Scharqi (Kairo 1976) 15-51. Der Verfasser untersucht in diesem Band sowie in den bis 1961 veröffentlichten weiteren vier Bänden genauer den Einfluß des islamischen Rechts auf das christliche Eherecht der in Ägypten anerkannten christlichen Gemeinschaften. Hinsichtlich des von uns untersuchten Themenbereichs sind diese Studien gründlich und anregend. Vom gleichen Verfasser wurde veröffentlicht: Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanéfite. Les sujets de l'obligation (Paris 1969).

[2] Fragestand nach den gelehrten Untersuchungen des Kardinals Pitra und Z. von Lingenthals/F. Cayré, Patrologie et Histoire de la théologie, Bd. 2 (Paris 1945) 274-276. Vgl. auch E. Deslandes, Les sources du droit canonique oriental, in: Echos d'Orient 32 (1934) 476ff. u. 33 (1935) 444ff.

[3] K.G. Bruns/E. Sachau, Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert (Leipzig 1880), Neudruck 1932.

[4] L. Bréhier, Les institutions de l'empire byzantin (Paris 1949) 174-180.

[5] Al-Schafiti, Al-Umm, 4 Bde. (Kairo 1321).

[6] Al-Mawardi, französische Übersetzung und Anmerkung von E. Fagnan (Algier 1915).

[7] Syrische Rechtsbücher, hrsg. u. übers. von E. Sachau, 3 Bde. (Berlin 1907-1914).

[8] Bezüglich der Autoren dieser Kirche verweisen wir auf die Vermerke und Analysen von A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922, Neudruck Berlin 1968). J.B. Chabot, Littérature syriaque (Paris 1934), bietet eine Übersicht über das Wesentliche. Neuerdings W. Selb, Orientalisches Kirchenrecht, Bd. 2: Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer von den Anfängen bis zur Mongolenzeit (Wien 1989). Über Grégoire Aboul-Faraj ibn al-'Ibrî (Barhebraeus) vgl. auch G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, II (Vatikan 1947) 272-281.

[9] Auch bezüglich der Autoren dieser Kirche verweisen wir auf die Vermerke und Analysen von A. Baumstark aaO., auf J.B. Chabot aaO. und auf W. Selb aaO., Bd. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (Wien 1981). Diese Autoren haben in syrischer Sprache geschrieben, doch gab es häufig arabische Übersetzungen. Das gleiche gilt nicht für den Verfasser der folgenden Anmerkung.

[10] G. Graf, aaO., II, 160-177, vor allem 173-177. Sein vollständiger Name ist Abul-Faraj Abdallah ibn al-Tayyeb al-'Iraqi; er war Arzt, Philosoph, Mönch und Priester im Dienst der Kirche als Sekretär des Katholikos und Organisator der Wahlsynode. Zweibändige Ausgabe von W. Hoenerbach und O. Spies, in: C.S.C.O. (Löwen 1953).

[11] Bezüglich der Autoren dieser Kirche verweisen wir auf die Vermerke und Analysen von G. Graf, aaO. II, denn ihre Werke sind auf Arabisch geschrieben. Vgl. jedoch W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, zusammengestellt und zum Teil übersetzt (Leipzig 1900, Neudruck Aalen 1968). Hinsichtlich Ibn Assal vgl. die meisterhafte Analyse von C.A. Nallino, Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane dei sec. XII-XIII, in: Rendiconti della Acad. naz. dei Lincei (1925) 101-165.

[12] G. Graf, aaO., II, 64-69; C. de Clerq, Les Pandectes de Nicon de la Montagne Noire, in: Archives d'histoire du droit oriental IV (1949) 187-203; J. Nasrallah, Un auteur antiochien du onzième siècle. Nicon de la Montagne Noire, in: Proche Orient chrétien 19 (1969) 150-161.

[13] Ph. Nabaa, Les sources de l'ancien droit matrimonial des Melkites, in: POC 2 (1952) 302-318; J.B. Darblade, La collection canonique arabe des Melkites (Harissa/Libanon 1946); E. Jarawan, La collection canonique arabe des Melkites et sa physionomie propre, d'après documents et textes, en comparaison avec le droit byzantin (Rom 1969).

[14] P. Fahed, Kitâb al-Huda od. Livre de la Direction. Code maronite du Haut moyen âge (Aleppo 1935).

[15] J. Feghali, Histoire du droit de l'église maronite, Bd. 1 (Paris 1962) 25f.

[16] I. Aouad, Le droit privé des Maronites au temps des Emirs Chihab (1447-1841) (Lyon 1933).

[17] P. Dib, Histoire de l'église maronite (Beirut 1962) 231, was den Patriarchen al-Haje betrifft; ebenso Y. al-'Indary, Al-Mutrann Yuhanna Habib (o.O. 1980) 46-49.

[18] J. Pargoire, L'Eglise byzantine de 527 à 847 (Paris 1905) 74-79; L. Bréhier, Les institutions de l'empire byzantin (Paris 1949) 430-446.

[19] H. Monnier, Les Novelles de Léon le Sage (Paris 1923) 30ff.

[20] J. Hajjar, Le Synode permanent dans l'église byzantine, des origines au XI. siècle (Rom 1962); Orientalia christiana analecta 164.

[21] L. Petit, Jean le scholastique, in: Dict. Théol. Cath., Sp. 829-831.

[22] H. Kaufhold, Mitteilung, in: Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages 1986 (Frankfurt a.M. 1987) 505ff.

[23] W. Selb, Orientalisches Kirchenrecht aaO. Bd. 1, 129-130.

[24] C.A. Nallino, zahlreiche Artikel, hrsg. von M. Nallino, in: Raccolta di scritti editi e inediti, Bd 4: Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani (Rom 1942) XX.

[25] W. Selb, Le Livre syro-romain et l'idée d'un coutumier de droit séculier orientalochrétien (sic), in: Problemi attuali di scienza e di cultura: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Accademia nazionale dei Lincei (Rom 1964) 329ff; Volterra, Il libro siro-romano nelle recenti ricerche, in: Problemi aaO. 297ff; A. Vööbus, Die Entdeckung neuer wichtiger Quellen für das Syrisch-Römische Rechtsbuch, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Rom, 89 (1972) 348ff; ders., New Light on the Textual History of the Syro-Roman Law Book, in: Rassegna di diritto romano, Neapel, 19 (1973) 156ff.

[26] C.A. Nallino, Il diritto musulmano nel Nomocanone siriaco cristiano di Barhebreo, in: Rivista degli Studi orientali IX (1923) 514f; A. D'Emilia, Influssi di diritto musulmano nel capitolo XVIII,2, del Nomocanone arabo d'Ibn al'Assal, in: Rivista degli Studi orientali XIX (1941) 1-15.

[27] Vgl. besonders die Arbeiten von H. Kaufhold, Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V bar Abgare zugeschriebene Rechtsbuch (München 1971). Über diesen in unserem Text nicht erwähnten Katholikos vgl. A. Baumstark, aaO. 235; G. Graf, aaO. II, 151-153; dieser Katholikos ist bekannt unter seinem arabischen Namen Yuhanna ibn 'Issa al 'A'raj. Auch andere Studien von Kaufhold sind noch heranzuziehen, vor allem: Islamisches Erbrecht in christlich-syrischer Überlieferung, in: Oriens christianus LIX (1975) 19ff; ders., Über die Entstehung der syrischen Texte zum islamischen Recht, LXIX (1985) 54ff.

[28] Em. Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Bd. 1 (Paris 1938), Bd. 2 (Paris 1943).

[29] N. Edelby, L'origine des juridictions confessionnelles en Terre d'Islam, in: Proche-Orient chrétien I (1951) 192ff.

[30] J. Schacht, Esquisse d'une histoire du droit musulman (Paris 1952); ders., Introduction au droit musulman (Paris 1983).

[31] A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam (Beirut 1958); die Arbeit enthält aufgrund zahlreicher berichteter Fakten mehr zum Nachdenken, als der Titel ahnen läßt.

[32] J. Hajjar, Les chrétiens uniates du Proche-Orient (Paris 1962, Neudruck Damaskus 1995), 2. Kap.: Du libéralisme musulman à la survie chrétienne, 57-140; vgl. auch A. Ducelier, Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen âge (VII-XIe s.) (Paris 1971).

[33] C. Mansour, L'autorité dans la pensée musulmane: le concept d'ijma' et la problématique de l'autorité (Paris 1975); M. Bertrand, L'accord unanime de la Communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam: d'après Aboul-Husayn al-Basrî (Paris 1970).

[34] J. Hajjar, La suppression des tribunaux confessionnels en Egypte, in: Proche-Orient chrétien V (1955) 317-331 u. VI (1956) 11-27.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JOSEPH HAJJAR

1923 in Damaskus (Syrien) geboren; Philosophie- und Theologiestudium in Jerusalem (Palästina); 1946 in Jerusalem zum Priester geweiht; Priesterdienst im katholischen griechisch-melkitischen Patriarchat von Antiochien; promovierte in Kirchen- und Zivilrecht (utriusque juris); Staatsdoktorat in Literaturwissenschaft. Universitätsprofessor und Geschichtsforscher in Frankreich und Deutschland; zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Schareh Halab 1, P.O. Box 4823, Damaskus, Syrien.

Robert T. Mwaungulu

Inkulturation des römischen Kirchenrechts in Afrika

Einleitung

Es geht in diesem Beitrag um Hoffnungen und Bestrebungen, die in den Kirchen Afrikas im Zusammenhang mit den Möglichkeiten der Inkulturation des römischen kanonischen Rechts entstanden sind. An ausgewählten Beispielen möchte ich kurz erörtern, wie die Inkulturation des kanonischen Rechts in Angriff genommen wird und welche Haltung die Kirche einnimmt.

In den zurückliegenden zwanzig Jahren haben die meisten Teilkirchen Afrikas mit der Inkulturation der Liturgie begonnen und so die Feier des Glaubens und der Sakramente vielfältig bereichert. Beispielhaft ist dafür die Kirche in Zaire mit ihrem zairischen Ritus. Die meisten der jungen Teilkirchen in Afrika stehen allerdings immer noch vor dem Problem, daß sie im Rahmen von Bestimmungen göttlichen und kirchlichen Rechts handeln müssen, die innerhalb eines nichtafrikanischen kulturellen Kontextes entwickelt und formuliert wurden[1].

Die Organisation und Strukturierung des Zusammenlebens der Menschen kann nicht losgelöst vom kulturellen Hintergrund und Milieu eines Volkes erfolgen. So wie Jesus Christus in der Inkarnation unsere menschliche Natur angenommen hat und in der jüdischen Kultur aufgewachsen ist, so sind Kirchenrecht, Liturgie und theologische Begriffe auf die sozial-kulturellen Muster des Denkens, der Begrifflichkeit und der Bilder angewiesen, die von den Werten, der Weltsicht und der Philosophie eines Volkes geprägt sind. Für die Relevanz und Bedeutsamkeit der Kirche insgesamt ist es unerläßlich, daß jede Teilkirche die Botschaft des Evangeliums auf die Situation bezogen verkündet und seine Inkulturation fördert. Besonders dringlich ist für die neuen Kirchen in Afrika aber die Anpassung der rein menschlichen und kirchlichen Gesetze und Strukturen, da ihr kulturelles Erbe und die gesellschaftlichen Bedingungen sich von der griechisch-römischen Kultur Europas, die die Kirche historisch geprägt hat und ihre heutige Gestalt bestimmt, ganz wesentlich unterscheiden.

Hoffnungen und Anliegen der Kirche in Afrika

Die Kirche in Afrika hat im Hinblick auf das Kirchenrecht ganz bestimmte Erwartungen und Anliegen. Es geht ihr um die Formulierung von kirchenrechtlichen Bestimmungen, die der Situation und Mentalität Afrikas Rechnung tragen, die also sowohl authentische afrikanische Werte verkörpern als auch mit der Botschaft des Evangeliums übereinstimmen. Die Kirche Afrikas wünscht, daß den Bischofskonferenzen (vgl. c. 455) und den Diözesanbischöfen in ihrer Jurisdiktion mehr legislative Kompetenz übertragen wird, als es im geltenden Codex der Fall ist[2].

Das Problem der Inkulturation des kirchlichen Rechts umfaßt mehrere verschiedene Bereiche. Ein besonders weites Feld ist das Eherecht, ist die Ehe doch eine Institution mit zahlreichen gesellschaftlichen Implikationen von größter Tragweite. Es stehen an die Frage nach dem Ehekonsens[3], Regelungen der Ehegerichtsbarkeit, des Annullierungsverfahrens[4], die Frage der ungültigen Ehen und damit verbunden die Frage der Zulassung zur heiligen Kommunion, aber etwa auch die Beteiligung der Ortskirche am Verfahren der Auswahl des Bischofs.

Die meisten dieser Anliegen wurden von der Kirche Afrikas oftmals vorgebracht: durch Bischöfe, Priester, Ordensleute, Theologen und gläubige Laien, in Artikeln und Büchern, auf Tagungen und eigens dafür einberufenen Versammlungen und Synoden[5]. Damit verband sich die Hoffnung, die universale Kirche würde eines Tages auch die Inkulturation des Kirchenrechts gutheißen und fördern. Gehegt wurde diese Hoffnung vor allem, als zwischen 1977 und 1983 Bischöfe aus Afrika den Wunsch nach einem Allafrikanischen Konzil

aussprachen, das auch über Fragen des Rechts entscheiden können sollte. Auch als der Gedanke des Konzils zurückgestellt wurde und Rom für eine Synode optierte, hofften und dachten viele noch, daß ein größerer Durchbruch auch im Rahmen einer Synode möglich sein könnte.

Die Abhaltung der Afrika-Synode hat dann jedoch viele enttäuscht. Ernüchterung löste vor allem das nachsynodale Apostolische Schreiben «Ecclesia in Africa» aus; es fehlten, so hieß es, klare lehramtliche Aussagen, und es fehlten «konkrete und schlüssige pastorale Leitlinien»[6]. In bestimmten Kreisen wird die Meinung vertreten, die Afrika-Synode habe es versäumt, den Hoffnungen auf eine wirklich afrikanische katholische Kirche - eine Kirche, die im Glauben und auf dem Boden Afrikas verwurzelt wäre - zu entsprechen.

Inkulturation des Kirchenrechts

Man kann mit Recht fragen, ob die Kirche die Inkulturation des Kirchenrechts zuläßt. Ist damit der klar umrissene Erlaß neuer Gesetze für die Kirchen in Afrika gemeint, wird man die Frage negativ beantworten müssen[7]. Auf der anderen Seite kann man sagen, daß die Kirche in einem gewissen Sinn Inkulturation gutheißt. Im Laufe der Geschichte hat die Kirche mit den «Facultates missionariorum»[8] den Versuch unternommen, den besonderen Bedingungen in Missionsländern in Afrika, Asien und Amerika Rechnung zu tragen. Das war eine Form der Inkulturation: Die besonderen Umstände wurden für die Kirche zum Anlaß, das System von Regeln und Gesetzen, das sich in Europa bewährt hatte, der neuen Situation anzupassen.

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt im Dekret über die Missionstätigkeit, *Ad gentes:*

«Der Glaube wird in angepaßter Katechese gelehrt, in einer dem Volkscharakter harmonierenden Liturgie gefeiert und findet durch entsprechende kirchliche Gesetzgebung Eingang in die wertvollen Einrichtungen und Gepflogenheiten des Landes» (Art. 19).

Das war und ist eine bedeutungsvolle Aussage und ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zur Inkulturation des Kirchenrechts.

Zwar scheint der revidierte Codex des kanonischen Rechts von 1983 der in *Ad gentes* 19 ausgedrückten Idee nicht weit und tief genug gefolgt zu sein, aber er zeigt in Fragen betreffs Kultur und Brauchtum verschiedener Völker, Zeiten und Orte der Kirche eine gewisse Behutsamkeit[9].

Außerdem hat der Gedanke einer teilkirchlichen Gesetzgebung im Codex von 1983 mehr Raum als im Codex des Jahres 1917[10]. Innerhalb bestimmter Grenzen sieht der neue Codex Möglichkeiten zur Anpassung und Inkulturation vor: durch teilkirchliche Gesetzgebung und durch «eigene Ordnung» (propria disciplina) im Fall der Institute des geweihten Lebens und der Gesellschaften des apostolischen Lebens. Für die Errichtung authentischer und unterscheidbarer Kirchen, in denen Evangelium, Leben und Strukturen der Kirche der Zeit und dem Ort angepaßt werden, an dem sich die Gemeinde der Gläubigen befindet, ist die teilkirchliche Gesetzgebung ein notwendiges Mittel.

Daß die Afrika-Synode stattgefunden hat und jetzt umgesetzt werden muß, war für die Kirche Afrikas eine weitere Gelegenheit, ihre Hoffnungen und Bestrebungen zum Ausdruck zu bringen. Wenn auch die meisten Probleme und Fragen, mit denen sich die Kirche in Afrika konfrontiert sieht, keine direkte Lösung erfuhren, hat Papst Johannes Paul II. in seiner Apostolischen Ermahnung doch auf sehr deutliche, wenn auch allgemeine Weise die Inkulturation befürwortet. Er schreibt: ... die Synode empfahl «den Bischöfen und den Bischofskonferenzen, dem Umstand Rechnung zu tragen, daß die Inkulturation sämtliche Bereiche des Lebens der Kirche und der Evangelisierung einbezieht: Theologie, Liturgie, Leben und Aufbau der Kirche ...»[11]

Tatsächlich bedeutet die Evangelisierung eine Inkulturation der biblischen Botschaft, die nahezu alle Bereiche des kirchlichen Lebens berührt.

Örtliche Modifikation allgemeiner Gesetze

Eine Form der Adaptation oder Modifikation von Kirchenrecht gibt es schon: Es gibt einige allgemeine Gesetze, die durch die Art,

wie sie interpretiert und angewandt werden, eine unterschiedliche Gestalt angenommen haben. Ich führe dazu einige Beispiele an.

a. Die Bestimmungen über Gewährung oder Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses: Die cc. 1177, 1183, 213 (530,5) sprechen klar vom Recht der Gläubigen auf ein kirchliches Begräbnis; wem das kirchliche Begräbnis zu verweigern ist, wird in c. 1184 aufgeführt[12]. In manchen kirchlichen Gemeinden in Malawi - und ebenso in anderen afrikanischen Ländern - wird aber bestimmten Gläubigen das kirchliche Begräbnis entgegen der Ordnung verweigert. Die Bedingungen für die Gewährung des kirchlichen Begräbnisses werden enger gefaßt als im allgemeinen Kirchenrecht. So wird zum Beispiel Personen, die in irregulärer Ehe leben, Geschiedenen und Wiederverheirateten, denen, die die vorgeschriebene Kirchensteuer nicht zahlen, und solchen, die nur selten in die Kirche gehen, das volle kirchliche Begräbnis verweigert. Es wird dabei nicht geprüft, ob sie vor dem Tod irgendwelche Zeichen der Reue gezeigt haben (wie in c. 1184 § 1 festgelegt), auch c. 18 - wonach Gesetze, die die freie Ausübung von Rechten einschränken, einer engen Auslegung unterliegen - wird damit nicht beachtet. Die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses wird auf diese Weise als ein katechetisches Mittel eingesetzt, mit dem erreicht werden soll, daß die Mitglieder der christlichen Gemeinden ihre Christenpflichten ernst nehmen und umkehren.

b. Gesetze zur Taufe von Kindern: Damit ein Kind rechtmäßig getauft werden kann, muß nach c. 868 § 1, n. 2 die begründete Hoffnung bestehen, daß das Kind in der katholischen Religion erzogen wird; wenn diese Hoffnung fehlt, ist die Taufe aufzuschieben. In einigen Gemeinden in Malawi wird die Taufe zuweilen auch dann aufgeschoben, wenn Hoffnung auf eine entsprechende Erziehung des Kindes besteht, die Eltern aber zum Beispiel die Kirchensteuer nicht zahlen, wenn es sich um Kinder von Alleinstehenden handelt oder wenn die Eltern als laue Christen gelten. Die Taufe solcher Kinder wird verschoben, weil man damit auf Eltern und Paten einwirken will, daß sie ihren Glauben erneuern und vorbildlich leben. Das ist eine Abänderung der Bestimmungen über die Kindertaufe.

c. Zulassung zur heiligen Kommunion: Ein ganzes Bündel von Regeln und Regelungsversuchen hat sich im Zusammenhang mit der Zulassung zur heiligen Kommunion herausgebildet. So bleiben Mädchen und Frauen, die außerehelich schwanger geworden sind, entweder von sich aus der Eucharistie fern, oder sie werden öffentlich von der Eucharistie ausgeschlossen, sobald die Schwangerschaft öffentlich bekannt ist, auch wenn sie vorher zur Beichte gegangen sind und wieder an der Eucharistie teilgenommen haben. Diese Wendung im Gesetz hängt offensichtlich mit dem Abscheu zusammen, den örtliche Traditionen in Malawi gegen voreheliche Sexualität und Schwangerschaft hegen. Ein weiteres Beispiel sind Fälle, wo jemand in ungültiger Ehe gelebt hat und nach dem Tod des Ehegatten oder nach Beendigung einer nicht kirchlich anerkannten Zivilehe wieder zu den Sakramenten gehen will. Man verlangt von den Betroffenen die Teilnahme an besonderen Kursen über die Ehe als Sakrament, bevor sie wieder zur Eucharistie zugelassen werden.

d. Die cc. der «sanatio in radice»: Die Canones 1161-1165 enthalten die Bestimmungen zur sanatio in radice der Ehe, der Heilung einer ungültigen Ehe in der Wurzel. Man versteht darunter die rückwirkende Gültigmachung einer Ehe, die wegen einem vorhandenen Hindernis oder wegen Nichteinhaltung der kanonischen Form nicht gültig geschlossen wurde. Bei dieser Gültigmachung erfolgt keine Konsenserneuerung, da vorausgesetzt wird, daß der Ehewille zum Zeitpunkt der Gültigmachung andauert. Da sich im Zusammenhang mit der Polygamie in manchen afrikanischen Kirchengemeinden nahezu unlösbare Fälle ergeben haben, kam es zur üblichen Praxis der Gültigmachung zugunsten der ersten Frau, die so zur heiligen Kommunion zugelassen werden konnte.

Nehmen wir ein Beispiel: Im Juli 1985 geht Zephaniah (er kann Katholik oder Nichtkatholik sein) mit Philomena (einer Katholikin) eine Ehe nach Gewohnheitsrecht ein. Im Laufe des Jahres 1986 wenden sie sich an ihren zuständigen Pfarrer, um ihre Ehe kirchlich gültig zu machen; bevor es jedoch dazu

kommt, schließt Zephaniah, ohne sich von Philomena zu trennen, eine weitere Ehe mit Salome (die Katholikin oder Nichtkatholikin sein kann). Alle drei können nun nicht mehr an der Kommunion teilnehmen. Philomena bittet ihren Pfarrer weiterhin, sich ihres Falls anzunehmen. Sie hat nie aufgehört zu wünschen, daß ihre Ehe von der katholischen Kirche anerkannt würde, Zephaniah jedoch war darüber nicht begeistert. Die sanatio in radice wurde erbeten und gewährt zur Gültigmachung der Ehe von Zephaniah und Philomena für die Zeit, bis Zephaniah sich zu einer zweiten Ehe entschloß. Nach der Gewährung der sanatio kann nur Philomena zur heiligen Kommunion zugelassen werden.

Eine strikte Auslegung der Bestimmung über die sanatio würde einem solchen Vorgehen entgegenstehen, da nicht gesagt werden kann, der Ehewille von Zephaniah habe bis zum Zeitpunkt der Gültigmachung fortgedauert, wie c. 1163 § 1 vorschreibt. Denn der Ehewille ist auf Einheit und Unauflöslichkeit, die Wesenseigenschaften der Ehe nach c. 1056, bezogen. Dadurch, daß Zephaniah eine zweite Frau genommen hat, entsteht bei ihm ein Konsensmangel, da er der Einheit der Ehe nicht mehr zustimmt. In Ehen, die wegen Mangels der kanonischen Form ungültig sind - wobei die Situation noch verkompliziert wird, wenn der Ehegatte Polygamist wird -, gerät die erste Frau, die eine arglose und gläubige Katholikin sein mag, in eine Falle. Die Ortskirchen haben das Gesetz abgeändert, um solch unschuldigen Erstfrauen von polygamen Ehemännern helfen zu können[13]. Dies sind nur einige Beispiele von vielen, wie Ortskirchen in Afrika - ob zu Recht oder zu Unrecht - bestimmte Gesetze abändern. Wenn das Evangelium in unterschiedlichen Kulturen verkündet wird, kommt es notwendig auch zu bestimmten Abänderungen oder Anpassungen. Ein bestimmtes Maß an Inkulturation muß stattfinden, sie muß aber davon geleitet werden, die gesunden und authentischen christlichen Werte zur Geltung zu bringen.

[1] Siehe J.M. Huelß, Interpreting Canon Law in Diverse Cultures, in: The Jurist 47 (1987) 249-293.

[2] Siehe Th.J. Green, The Normative Role of Episcopal Conference in the 1983 Code, in: Th.J. Reese (Hg.), Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies (Washington, D.C. 1989) 137-154.

[3] Zu dem in Malawi üblichen doppelten Ehekonsens siehe R.T. Mwaungulu, The Particular Legislation of the Catholic Church in Malawi (unveröffentlichte Dissertation) (Ottawa, St. Paul University 1991) 67-72. Die Bestimmungen des Kirchenrechts über den Ehekonsens sind beeinflußt von der Auffassung der Ehe als Vertrag im römischen Recht und damit von dessen Interpretation des vertraglichen Konsenses. Wird ein Eheannullierungsfall nach den Bestimmungen über Konsens und Konsensmangel (cc. 1095-1107) beurteilt, wird also nur das westliche Verständnis des Ehekonsenses herangezogen. Für andere legitime Interpretationen und Auffassungen des Ehekonsenses ist dann kaum Platz.

[4] Das VII. Buch des Codex von 1983 enthält ausführliche und detaillierte Bestimmungen zum Gerichtswesen im allgemeinen und zum Streitverfahren (cc. 1400-1670) sowie zum Verfahren in Eheprozessen (cc. 1671-1707), die gewährleisten sollen, daß die Gerechtigkeit und die fundamentalen Werte der Institution Ehe gewahrt werden. Allerdings stellen diese Bestimmungen derart hohe Anforderungen, daß sie in den meisten Kirchen in Afrika nicht befolgt werden können, sei es wegen Kommunikationsschwierigkeiten, aufgrund fehlender Geldmittel oder weil qualifiziertes Personal fehlt. Als Folge dessen werden viele gute Katholiken und Konvertiten anderer christlicher Gemeinschaften von der Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche abgehalten. Die strengen Verfahrensvorschriften sind in den meisten Kirchen Afrikas einfach nicht angemessen.

[5] Siehe African Interventions at the 1980 Synod of Bishops, in: Afer 23 (1981) 33-35; 47-49; 57-58; 275-291; Johannes Paul II., Ecclesia in Africa, Apostol. Schreiben, dt. in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123 (Bonn 1995) 8-10.

[6] R.T. Mwaungulu, Cooking in the African Pot, in: The Lamp: Christians and Politics 3 (1996) Balaka-Malawi, 4.

[7] Gemeint ist zum Beispiel eine Gesetzgebung, die die Errichtung von Kirchen eines neuen Ritus ermöglichen würde.

[8] Siehe dazu A. Ab Utrecht, De facultatibus missionalibus, in: Laurentianum 25 (1985) 121-151; ferner J. De Reeper, A Missionary Companion (Dublin 1952) 1f; X.M. Paventi, Origo Congregationis Urbanianae super facultatibus missionariorum, in: Commentarium pro religiosis et missionaribus 24 (1943) 288-300; 25 (1946) 73-86; A. Vermeersch, Commentaria de formulis facultatum quas S. Congregatio de propaganda fide concedere solet, in: Periodica 11 (1922) 47-65.

[9] In c. 242 ist die Rede davon, daß die Priesterausbildung in den einzelnen Nationen den seelsorgerlichen Erfordernissen der jeweiligen Region oder Provinz anzupassen sei. Nach c. 447 sollen die Bischofskonferenzen

(Zusammenschluß der Bischöfe einer Nation oder eines bestimmten Gebietes) Formen und Methoden des Apostolats fördern, die den zeitlichen und örtlichen Umständen in geeigneter Weise angepaßt sind.

[10] Für die Revision des Codex von 1983 war das Prinzip der Subsidiarität vorgegeben; diesem Prinzip entsprechend erhält der Diözesanbischof in der Gesetzgebung und beim Erlaß von Direktiven für seine Diözese und in seinen Dispensvollmachten (cc. 87-88) weiterreichende Befugnisse als im Codex von 1917. Das Provinzialkonzil und die Bischofskonferenz haben für ihr Gebiet auch Gesetzgebungsgewalt.

[11] Johannes Paul II., Ecclesia in Africa, aaO. Nr. 62.

[12] Die Begriffe «öffentliche Sünder» und «öffentliches Ärgernis» in c. 1184 § 1, n. 3 werden nicht immer auf die gleiche Weise verstanden, was unterschiedliche Auslegungen zur Folge hat.

[13] Eine ähnliche Ausweitung der sanatio in radice liegt vor, wenn die erste Frau (in einer wegen Formmangels ungültigen Ehe) das Katechumenat durchlaufen hat und kurz vor der Taufe steht, ihr Mann aber eine zweite Frau nimmt. In solchen Fällen kann die Frau das Katechumenat abschließen, die Taufe empfangen und zur Kommunion zugelassen werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

ROBERT T. MWAUNGULU

wurde 1960 in Karonga, Malawi, Zentralafrika, geboren. Er wurde im Großen Seminar St. Anthony in Kachebere zum Priester ausgebildet und studierte dort auch Philosophie. Das Studium der Theologie absolvierte er von 1980 bis 1984 im Großen Seminar St. Peter in Zomba, Malawi, das er mit dem Diplom der Theologie an der Universität von Malawi abschloß. Nach seiner Priesterweihe 1984 unterrichtete er ein Jahr lang in der Sekundarschule am Kleinen Seminar St. Patrick Mathematik und Naturwissenschaften. Während dieser Zeit war er außerdem im Pfarrdienst an der Heilig-Kreuz-Pfarrei in Nkhamenya tätig. Von 1986 bis 1987 studierte er an der jetzigen Catholic University of Eastern Africa in Nairobi, Kenia, Pastoraltheologie und Kirchenrecht. Von 1987 bis 1991 studierte er an der St. Paul's University in Ottawa, Kanada, Kirchenrecht und wurde dort zum Lizentiaten (1989) und Doktor (1991) promoviert. Thema seiner Dissertation war die teilkirchliche Gesetzgebung der katholischen Kirche von Malawi. 1991 wurde er zum Judicial Vicar der Diözese Mzuzu berufen. Drei Jahre lang lehrte er Kirchenrecht am Großen Seminar St. Peter. Gegenwärtig ist er Pfarrpriester der Pfarrei St. Denis. Er ist außerdem Sekretär der Kommission der Bischofskonferenz von Malawi zur Durchführung der Afrikanischen Bischofssynode. Anschrift: Technical Hill, P. O. Box 32 Mzuzu, Malawi.

Hans Jorissen

Erwägungen zur Struktur des geistlichen Amtes und zur apostolischen Sukzession in ökumenischer Perspektive

1. Fragestellung

Die gegenwärtige ökumenische Situation und die gerade auch von päpstlicher Seite ausgehenden Bemühungen um die Einheit der Kirchen[1] lassen die Frage nach dem geistlichen Amt und seiner Strukturierung als das z.Zt. drängendste und widerständigste Problem vor den Blick treten. Denn was die Kirchen heute (noch) trennt, liegt nicht so sehr auf der Ebene der Lehre und des Glaubens(inhalts) im engeren Sinne, sondern auf der Ebene der Kirchenverfassung und Ämterstruktur. Gerade hier müßte sich bewähren, ob die Feststellung der Ökumene-Enzyklika Johannes Pauls II. gilt, daß das, was den Kirchen gemeinsam ist, größer sei als das Trennende (Nr. 20), ja mehr noch: daß das, was trennt, im Vergleich zu dem, was die Kirchen verbindet, gering sei (Nr. 22). Die (noch) bestehende Differenz in der Ämterfrage liegt nicht einmal in der Theologie des Amtes selbst, sondern betrifft die Frage, ob eine bestimmte Struktur, nämlich die bischöfliche, genauer: die Struktur des historisch gewordenen Bischofsamtes (in Differenz zum Presbyter-/Priesteramt) für die Kirche und ihre Ämter so konstitutiv ist, daß es

außerhalb der bischöflichen Sukzession kein gültiges Amt gibt. Die Frage konzentriert sich demnach auf das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat bzw. von Episkopat und ordiniertem Amt. Daß die offizielle lehramtliche Auffassung das historische Bischofsamt und die Sukzession im Bischofsamt für schlechthin konstitutiv, d.h. zum esse der Kirche gehörig hält, bringt im ökumenischen Kontext die römisch-katholische Stellungnahme zum Lima-Papier unmißverständlich zur Sprache[2]. Dennoch darf nicht nur, sondern muß die theologische Qualifikation dieser Auffassung angefragt werden.

Ich möchte im folgenden - in bezug auf die Anerkennung der Ämter - eine Lösung vorschlagen, die strikt von der Einheit des apostolischen Amtes ausgeht und keine Kirche zwingt, ihre eigene Ekklesialität und die Gültigkeit ihrer Ämter in Frage zu stellen. Dieser Lösungsversuch nimmt die Rahnersche Unterscheidung zwischen Wesen/Wesensrecht und seinen geschichtlichen Verwirklichungsformen auf[3] und läßt sich von dem Grundsatz leiten, daß das, was theologisch möglich ist, um der Einheit der Kirche willen auch getan werden muß und die Kirchen dabei bis an die Grenze des theologisch/dogmatisch Möglichen zu gehen bereit sein müssen.

2. Kurzer neutestamentlicher Hinweis

Das Neue Testament kennt weder eine einheitliche Amtsgestalt noch differenziert es zwischen Episkopen und Presbytern noch bindet es das Kirche-Sein der Kirche an ein bestimmtes Verfassungs- und Organisationsmodell. Dagegen läßt es die Grundgestalt und Grundverfaßtheit der Kirche als Gemeinschaft (koinonia, communio) von miteinander in Wort und Sakrament kommunizierenden Ortskirchen deutlich in den Blick kommen - eine Grundverfaßtheit, die sich am dichtesten in der Feier des Herrenmahles konkretisiert. In dieser Grundgestalt hat das Amt als Dienst an der Einheit seinen unaufgebbaren Ort.

3. Erreichte Gemeinsamkeiten in der Amtstheologie

Die im Dialog mit den Reformationskirchen erreichten Gemeinsamkeiten sind vor allem in den bekannten Dialog-Dokumenten zusammengefaßt[4]. Sie seien stichwortartig benannt.

3.1 Auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und im Rahmen der als ganzer apostolischen Kirche wird in den Kirchen ein von Christus gestiftetes besonderes Amt als eines der konstitutiven Merkmale von Kirche anerkannt.

3.2 Konsens besteht auch in bezug auf die Funktion des Amtes: im Leben der Kirche die Priorität der göttlichen Initiative und Autorität zu repräsentieren (Struktur des «in - gegenüber») und durch Wort und Sakrament der Sammlung, dem Aufbau und der Leitung der Gemeinde (Kirche) zu dienen.

3.3 Übereinstimmung besteht weiterhin über das Grundverständnis von Ordination als primär von Christus gewirkte, mittels Handauflegung und Gebet durch ordinierte Amtsträger vollzogene unwiederholbare Einfügung in den Dienst an Wort und Sakrament.

3.4 Konsens besteht ferner in der Grundauffassung von apostolischer Amtssukzession in dem Sinne, daß sie grundlegend in den umfassenden Zusammenhang der Sukzession der Gesamtkirche im apostolischen Glauben eingeordnet ist. Innerhalb dieser Glaubenssukzession - und nur in diesem Zusammenhang - hat dann auch die apostolische Amtssukzession eine wesentliche und unaufgebbare Bedeutung als notwendiger Dienst an der Kontinuität des apostolischen Glaubens bzw. für die Rückbindung der Kirche an ihren apostolischen Ursprung.

3.5 Als weiterer wichtiger Konsenspunkt bleibt noch die Einordnung des Amtes in die Kirche als Gemeinschaft (communio) von eigenberechtigten Ortskirchen hervorzuheben. Dieser Einheit mit Christus und der Glaubenden wie Gemeinden (Kirchen) untereinander hat das Amt zu dienen.

Diese Übereinstimmungen sind (außer durch die Dialog-Dokumente[5]) durch vielfältige theologische Stellungnahmen und Studienberichte gedeckt, die im Auftrag der reformatorischen Kirchen bzw. ihrer Organe erarbeitet wurden und deshalb die Verbindlichkeit eines «magnus consensus» für sich in Anspruch nehmen können[6]. Die Feststellung eines solchen Grundverständnisses verifiziert unsere zu Anfang getroffene Aussage, daß der

Differenzpunkt im Amtsverständnis der Kirchen nicht in der Theologie des Amtes als solchen liegt, sondern in der Frage nach der Bedeutung, die einer bestimmten Verwirklichungsform des Amtes zukommt.

Die in diesem Beitrag vertretene These lautet: Die genannten gemeinsamen Merkmale konstituieren das Wesen des Amtes, die geschichtlichen Realisierungsformen gehören hingegen zu den (legitimen) Variablen, sofern sie Konkretisierungen dieses Wesens sind.

Das gilt es theologisch zu rechtfertigen und zu begründen.

4. Die Frage des historischen Bischofsamtes und der historisch-bischöflichen Sukzession

4.1 Einige geschichtliche Erwägungen

4.1.1 Daß sich die Dreistufigkeit des Amtes (Bischof - Priester - Diakon) geschichtlich entfaltet hat, ist historisch unbestreitbar und unbestritten[7]. Zur Zeit des 1. Klemensbriefes (96/97) besteht in Rom (und in Korinth) noch kein Monepiskopat; die Gemeinde wird von einem Presbyterkollegium geleitet, das gemeinsam die episcopé ausübt. In Antiochien und im kleinasiatisch-syrischen Einflußbereich des Ignatius († 110) ist hingegen der Monepiskopat schon voll ausgebildet[8]. Freilich darf man den Monepiskopat in den Ignatiusbriefen nicht im Sinne eines monarchischen Episkopats mißverstehen. «Es gibt keine Stelle in den Ignatiusbriefen, die eine wirkliche Unterordnung oder eine Nichtebenbürtigkeit zwischen Presbytern und dem Bischof nahelegt.»[9] Erst gegen Ende des 2. bzw. Anfang des 3. Jahrhunderts setzt sich der Monepiskopat allgemein durch - und die «juristische Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat bringt erst das dritte Jahrhundert.»[10]

Welche Gründe auch immer für die Entwicklung zur Aufgliederung des Amtes und zum Monepiskopat maßgebend gewesen sein mögen - man wird darin eine Wirkung des Geistes erkennen können. Die Frage ist aber: Ist sie deshalb auch schon schlechthin konstitutiv für alle spätere Kirchen- und Verfassungsgestalt? Jede Kirche, die an der Sukzession im historischen Bischofsamt für sich selbst verbindlich festhält, muß sich dieser Frage stellen und darf die Diskussion darüber nicht vorschnell mit Berufung auf die in ihr bewahrte apostolische Tradition schließen. Denn das Problem ist doch, ob es die im Dialog als gottgewollt und deshalb als notwendig anerkannte und bejahte Sukzession im apostolischen Amt nur in dieser Weise - und zwar vom Wesen der Kirche her - geben könne[11]. Wie also sind die historischen Fakten theologisch zu interpretieren, die die Aufgliederung des Amtes (hier in bezug auf Episkopat und Presbyterat) unbezweifelbar als Akt der Kirche erscheinen lassen? Das Historische ist in dieser Frage nicht ohne theologisch-dogmatische Relevanz. Das gilt dann natürlich auch, so könnte man einwenden, für das historische Faktum der bischöflichen Sukzession. Aber das theologische Gewicht ist in beiden Fällen verschieden: Es hat zwar nie Kirche gegeben ohne Amt, wohl aber hat es lange Zeit (sogar in Rom) Kirche gegeben ohne Monepiskopat.

4.1.2 Von weittragender Bedeutung ist insbesondere die historisch unbezweifelbare Tatsache, daß es in der abendländischen vorreformatorischen Kirche noch im 15. Jahrhundert nicht-bischöfliche Ordinationen (einschließlich der Priesterweihe) gegeben hat, und zwar mit päpstlicher Dispens, deren späterer Widerruf jedoch die Gültigkeit der erteilten Ordinationen nie in Frage gestellt hat[12]. Das ist ein factum dogmaticum ersten Ranges!

4.2 Die Relevanz nicht-bischöflicher Ordinationen für die Verhältnisbestimmung von Episkopat und Presbyterat

4.2.1 Das soeben erwähnte historische Faktum nicht-bischöflicher Ordinationen wird für gewöhnlich unter dem Titel der «presbyteralen Ordination/Sukzession» erörtert. Dabei ist zu bedenken, daß die Unterscheidung zwischen «bischöflicher» und «presbyteraler» Ordination/Sukzession immer schon vor dem Hintergrund der historischen Aufgliederung des einen kirchlichen Amtes getroffen ist, daß sie aber - das ist unsere These - nicht auch schon einen dogmatischen Unterschied bedeutet.

Diese Auffassung läßt sich von Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils her legitimieren, das für die Fragen nach Wesen und

Struktur des kirchlichen Amtes, der Möglichkeit der Anerkennung der reformatorischen Ämter und der Verwirklichung kirchlicher Einheit ein noch längst nicht ausgeschöpftes Potential bereitstellt[13].

4.2.2 In der Kirchenkonstitution (*Lumen gentium* 28,1) spricht das Konzil von dem auf göttlicher Stiftung beruhenden kirchlichen Dienstamt (ministerium ecclesiasticum), das «in verschiedenen Ordnungen ausgeübt wird von jenen, die schon von alters her Bischöfe, Priester, Diakone heißen». Ganz offensichtlich geht das Zweite Vatikanum von der Einheit des kirchlichen Amtes aus, das sich erst im Laufe der Zeit dreigliedrig entfaltet hat. Von diesem einen Amt wird die göttliche Stiftung ausgesagt. Weder vom Zweiten Vatikanum noch früher schon vom Tridentinum ist mithin die Dreistufigkeit des Amtes dogmatisch festgelegt[14].

Zwar lehrt das Konzil, daß der Bischof die «Fülle des Weihesakramentes» (plenitudo sacramenti ordinis; *Lumen gentium* 26,1) innehabe, und es betont ferner die Unterordnung der Priester unter den Bischof in der Ausübung ihrer Vollmachten (*Lumen gentium* 28,1). Das kann aber nicht als Gegeninstanz, wie es häufig geschieht, angeführt werden. Denn es ist unbestreitbar, daß das Konzil mit dieser Aussage, und zwar nach Ausweis der Konzilsverhandlungen mit voller Absicht, keine Feststellung über das theologische Verhältnis bzw. über einen sakramentalen Unterschied von Episkopat und Presbyterat hat treffen wollen[15]. Vielmehr setzt das Konzil bei der Behandlung des Ordo unmittelbar bei dessen Fülle (plenitudo) an und sieht mithin den Episkopat nicht (aufsteigend) vom Presbyterat her. Das liegt ganz auf der Linie von der ursprünglichen Einheit des Amtes[16]. In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, daß das Konzil die Unterordnung der Presbyter unter den Bischof nicht auf die Substanz der in der Weihe mitgeteilten Vollmachten bezieht, sondern auf deren Ausübung bzw. Ausübbarkeit[17]. Der Episkopat ist nicht die Quelle des Presbyterats, sondern dieser hat seine «eigentliche» und «einzige Quelle» in Christus selbst[18].

4.2.3 Desgleichen lassen sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine kultisch-sakramentalen Funktionen angeben, die unter allen Umständen und zu allen Zeiten immer nur von Bischöfen wahrgenommen worden wären und von ihnen allein vollzogen werden könnten, einschließlich der Bischofsordination. «Erstmalig in der Geschichte der Kirche läßt die höchste Lehrautorität der [kath.] Kirche ausdrücklich die Möglichkeit offen, daß in einem besonderen Falle eventuell Presbyter jemand aus ihren Reihen auf den Bischofssitz berufen haben.»[19] Das Konzil berücksichtigt hier die historisch höchst wahrscheinliche Praxis der alexandrinischen Kirche (bis etwa 318)[20]. Dementsprechend sagt das Zweite Vatikanum nicht (wie ursprünglich vorgeschlagen), daß *nur* Bischöfe durch das Weihesakrament neue Erwählte in die Körperschaft der Bischöfe aufnehmen können, sondern stellt nur das Faktum fest, daß dies Aufgabe der Bischöfe sei (*Lumen gentium* 21,2).

Von hier her läßt sich die oben (4.2.1) angedeutete These präzisieren: Das *eine* Amt wird (mit allen Vollmachten) *ganz* und *ungeteilt* bereits in der Presbyterordination mitgeteilt, wenn auch die Ausübung bestimmter Vollmachten noch rechtlich gebunden ist (potestas ligata)[21].

Der Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat liegt demnach nicht in der sakramentalen Ordination als solcher, sondern in der verschiedenen Weise, wie die Ausübung dieser in der Weihe mitgegebenen geistlichen (hier insbesondere der kultisch-sakramentalen) Vollmachten übertragen wird: beim Bischof aufgrund der Bischofskonsekration; diese ist der liturgisch-rechtliche Akt der Freisetzung[22]; beim Priester muß zur Ordination ein weiterer jurisdiktioneller Akt hinzukommen. So wäre beispielsweise die Freisetzung der Ordinationsvollmacht des «einfachen» Priesters genauso zu beurteilen wie die im kanonischen Recht eindeutig geregelte rechtliche Freisetzung der Absolutions- und Firmvollmacht. In allen diesen Fällen konstituiert der jurisdiktionelle Akt nicht die Vollmacht als solche - die geistlichen Vollmachten werden nach dem Vatikanum II allesamt sakramental vermittelt -, sondern nur deren Ausübbarkeit[23].

4.2.4 Denkt man nun von der «Fülle des Weihesakramentes» her, so läßt sich die eben genannte These folgendermaßen vertiefen: Das

eine, ungeteilte Amt ist von seinem sakramentalen Wesen her «bischöflich». Die Differenzierung des Amtes bzw. seiner Funktionen in episkopale und presbyterale betrifft nicht das sakramentale Wesen selbst, sondern, wie gesagt, die Ausübbarkeit der mitgeteilten Vollmachten. Der Unterschied ist demnach nicht dogmatischer Art, sondern kirchlichen Rechts und liegt im Bereich des Jurisdiktionellen (was keineswegs unbedeutend ist). Das eine apostolische Amt liegt seinen geschichtlichen Differenzierungen voraus und ist offen für verschiedene Gestaltungen. Die historische Entwicklung, die zur Differenzierung des Amtes in Episkopat und Presbyterat führte, läßt sich am einleuchtendsten durch Reservation bestimmter kultisch-sakramentaler Vollmachten sowie der Leitungsvollmacht durch den Monepiscopus erklären - eine Entwicklung, die sich unter der Notwendigkeit der Wahrung der Einheit und als Schutz vor Spaltungen problemlos durchgesetzt hat.

5. Folgerungen für die Anerkennung der Ämter

5.1 Nicht der Widerspruch gegen das historisch gewordene Bischofsamt als solches führte in den (meisten) Reformationskirchen zum Kontinuitätsbruch mit der bisherigen bischöflichen Ordnung, sondern die «Unmöglichkeit», zur damaligen Zeit «ein Einverständnis in der Lehre des Evangeliums zu erreichen und die bisherigen Bischöfe für die Ordination evangelischer Amtsträger zu gewinnen»[24]. In dieser Notsituation wurde die Ordination durch nicht-bischöfliche Amtsträger als Notrecht in Anspruch genommen, das noch einmal Zeugnis für die festgehaltene Überzeugung von der Notwendigkeit des Amtes in der Kirche gibt.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß die Ordination in allen reformatorischen Kirchen beibehalten wurde[25]. Gewiß war ihr Vollzug vom Standpunkt der katholischen Kirche «illegitim» (weil außerhalb der geltenden kirchlichen Ordnung geschehen), damit aber - gemäß unseren vorhergehenden Überlegungen - nicht ohne weiteres auch im dogmatischen Sinne «ungültig». Bedeutsam ist, daß auch das Konzil von Trient keine Entscheidung über die Ungültigkeit der reformatorischen Ämter getroffen hat, sondern nur deren Illegitimität feststellt[26]. Von hier her kann dann auch ein sachgemäßes Verständnis über den Sinn des vom Zweiten Vatikanum im Blick auf die reformatorischen Ämter ausgesagten «Defektes» (*Unitatis redintegratio* 22,3) gewonnen werden, der nicht ein prinzipielles Fehlen, sondern (wegen der Kirchentrennung und des Verlustes der «bischöflichen Sukzession») einen ekklesialen Mangel zum Ausdruck bringt.

5.2 Somit kann von katholischer Theologie ohne Konflikt mit dem Dogma und gestützt auf Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils die These verantwortet werden: Die Essenz des apostolischen Amtes und der apostolischen Sukzession ist in den Kirchen der Reformation bewahrt geblieben, und zwar in der Form der apostolischen Sukzession im Presbyteramt, besser noch: in dem *einen* Amt, das von seinem sakramentalen Wesen her durchaus «bischöflich» ist. Die dogmatische Möglichkeit der Ämteranerkennung ist damit gegeben. Entsprechend dem anfangs genannten ökumenischen Prinzip: «Was theologisch möglich und zu verantworten ist, muß auch - um der von Christus gewollten Einheit der Kirchen willen - getan werden», folgt aus der theologisch-dogmatischen Möglichkeit der Ämteranerkennung dann auch die Verpflichtung zur Anerkennung der Ämter.

5.3 Die bischöflich verfaßte katholische Kirche kann somit eine «presbyteral» verfaßte Kirche als Schwesterkirche und ihre Ämter als vollgültige Ämter anerkennen[27]. Ein solcher Akt der Anerkennung würde zugleich, gleichsam in einer Art der «sanatio in radice», den «ekklesialen Mangel» beheben, der - immer in der Sicht der katholischen Kirche - in der fehlenden jurisdiktionellen (!) Freisetzung der Ordinationsvollmacht besteht - wenn man nicht mit Karl Rahner der (theologisch einleuchtenderen) Meinung sein möchte, daß solche Anerkennung vom «rechtschaffenden Grundwesen» der Kirche her schon unausdrücklich erfolgt sei, noch «bevor eine ausdrückliche Anerkennung von seiten des Amtes der katholischen Kirche» geschieht[28]. In einer geeinten Kirchengemeinschaft könnte es mithin mehrere legitime Verfassungs- und

Organisationsformen geben[29]. Das Bemühen um die Einheit der Kirche braucht nicht «am Felsen der ‹historischen bischöflichen Sukzession›»[30] zu zerschellen.

6. Wiedergewinnung der bischöflichen Sukzession?

Freilich gibt es gute Gründe, in einer geeinten Kirche für die Wiedereingliederung in die historische bischöfliche Sukzession zu plädieren. In diesem Sinne verstehen sich die vorstehenden Erwägungen nicht als Abwertung der ekklesiologischen Bedeutung des Bischofsamtes bzw. der bischöflichen Sukzession. Es sollte vielmehr einer von katholischer Theologie zu verantwortenden Möglichkeit nachgedacht werden, die es den Kirchen, die die historische Sukzession im Bischofsamt verloren haben, erlaubt, diese wiederzugewinnen, ohne zuvor die Gültigkeit ihrer Ämter und damit ihre Ekklesialität in Frage zu stellen[31]. Nur aufgrund zuvor erfolgter (!) Anerkennung der Ämter können der Dialog und die Bemühung um die Wiedergewinnung der historischen Sukzession, wie sie das Lima-Papier über das Amt (Nr. 22–25. 38) und das Dialogdokument «Einheit vor uns» (bes. Nr. 117–139) anregen, erfolgverheißend zu Ende geführt werden[32]. Diese Wiedergewinnung wäre ein bedeutsames äußeres Zeichen der geschichtlichen Kontinuität der apostolischen Kirche und ihrer Identität im apostolischen Glauben und als solches die Besiegelung der Kirchengemeinschaft.

Das Bischofsamt, dem vor allem der Dienst der überörtlichen episkopé, der Einheit und Bewahrung im apostolischen Glauben zukommt, sollte freilich in einer vereinten Kirche weniger monarchisch strukturiert, sondern – ohne Nivellierung seiner monepiskopalen Autorität – zugleich synodal eingebunden sein – im Sinne einer effektiven Mitverantwortung des Presbyterkollegiums (bzw. seiner repräsentativen Vertretung) an der Leitungsfunktion. Dadurch würde zum Ausdruck gebracht, daß die episkopé eine Funktion des Amtes als solchen und das Amt seinem Wesen nach kollegial-kommunial strukturiert ist.

7. Fazit

Das Ergebnis unserer Erwägungen kann kurz zusammengefaßt werden: Die Kirchen- und Gottesdienstgemeinschaft muß und darf nicht an der Amtsfrage scheitern. Die ökumenisch dringlichste Aufgabe ist deshalb die (dogmatisch mögliche) Anerkennung der Ämter, die zwar nicht als isolierter Akt, sondern nur in einem gesamtekklesiologischen Kontext erfolgen kann, die aber nicht erst mit der Aufnahme voller Kirchengemeinschaft zusammenfällt[33], sondern als deren notwendige Voraussetzung und Bedingung geschehen muß. Sonst bleibt der erreichte Stand der Ökumene ein Stillstand.

Den Kirchen ist heute ein einmaliger Kairos geschenkt, dem sie sich nicht schuldhaft versagen dürfen.

[1] Johannes Paul II., Enzyklika «Ut unum sint» (1995); dt. in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 121, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995. – Ders., Enzyklika «Tertio millennio adveniente»(1995); dt. in: aaO. Nr. 119.

[2] Dt. Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 79, Bonn 1987. Nach dieser Stellungnahme gehört das dreifach gegliederte Amt zur «Wesensstruktur», zur «konstitutiven Struktur der Kirche» (41); zu den «konstitutiven Zügen der Kirchenverfassung» (46); die Gültigkeit des ordinierten, sakramentalen Amtes hängt an der Spendung durch einen «Bischof, der in der authentischen apostolischen Sukzession steht und in der Person Christi handelt» (45; vgl. 45–47. 50).

[3] K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis (QD 65) (Freiburg i.Br. 1974) 15–39.

[4] Für den röm. kath./luth. Dialog insbes.: Das geistliche Amt in der Kirche (1981); Einheit vor uns (1984); Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (1984); Kirche und Rechtfertigung (1994); für den röm.-kath./reformierten Dialog: Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt (1977); Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche (1984–1990); auf der Ebene des Ökumenischen Rates der Kirchen: das Lima-Papier der Kommission Faith and Order (1982); ferner die Studie des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (1985). – Die meisten Dokumente sind in den beiden Sammelbänden: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg. v. H. Meyer u.a. (Paderborn/Frankfurt a.M., Bd. 1: 1983, Bd. 2: 1992), veröffentlicht, außer: Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (Paderborn/Hannover 1984); Kirche und Rechtfertigung (Paderborn/Frankfurt a.M. 1994); Lehrverurteilungen – kirchentrennend?(Freiburg i.Br./Göttingen 1986 [^{3}1988]).

[5] Einzelnachweise in: H. Jorissen, Die Verbindlichkeit der kirchlich-offiziellen ökumenischen Dialoge im Blick auf das geistliche Amt und die apostolische Sukzession,

in: R. Hoeps/Th. Ruster (Hg.), Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie(Würzburg 1991) 249-276; hier 264-267.

6 Siehe H. Meyer, Das kirchliche Amt im Dialog. Zur Frage katholisch-evangelischer «Grundverschiedenheiten» in: KNA-Ökumenische Information, Nr. 5 (1984), 9f. (Lit.).

7 Im folgenden wird nur das Verhältnis Bischof-Priester behandelt, da der Diakon nie priesterliche Funktionen wahrgenommen hat.

8 Vgl. E. Dassmann, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994 (mehrere Beiträge). - R.M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: A. Rauch, P. Imhof (Hg.), Das Priestertum in der einen Kirche (Aschaffenburg 1987) 45-89, bes. 69-78.

9 E. Dassmann, aaO. 86, vgl. 194f.

10 H. Müller, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil (Wien 1971) 38.

11 Der Gedanke der Sukzession ist anfänglich nicht mit dem Monepiskopat verbunden: E. Dassmann, aaO. 67.

12 Belege im einzelnen bei H. Müller, aaO. 318-323; geschichtlicher Überblick über die Episkopat-Presbyterat-Problematik: aaO. 33- 63. - H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession (Düsseldorf 1974) 330-349. DS 1145f. 1290. 1435.

13 Die sublimste und detaillierteste Untersuchung zu unserem Thema bietet die Untersuchung von H. Müller, aaO. Sie folgt konsequent dem hermeneutischen Grundsatz, daß die Konzilstexte nur aus ihrer Entstehungsgeschichte und den Konzilsverhandlungen sachgemäß interpretiert werden können. Leider ist diese Untersuchung viel zu wenig zur Kenntnis genommen und für unsere Fragestellung fruchtbar gemacht worden.

14 Zum Tridentinum vgl. H.J. McSorley, The Roman Catholic Doctrine of the Competent Minister of the Eucharist in Ecumenical Perspective, in: Lutherans and Catholics in Dialogue, IV: Eucharist and Ministry, 1970, 131-133; ders., Trent and the Question: Can Protestant Ministers consecrate the Eucharist?, in: aaO. 289-293. - H. Müller, aaO. 54f.

15 H. Müller, aaO. 281-288.

16 AaO. 281f.

17 AaO. 304f. 306-308.

18 AaO. 333-338.

19 AaO. 350.

20 AaO. 325-328; vgl. 39-41.

21 Vgl. aaO. 59-61: das Referat über die Untersuchungen von J. Beyer SJ (1954), der diese Auffassung entschieden vertritt. - S. auch B. Dupuy, Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe?, in: CONCILIUM 4 (1968) 268-274.

22 Hinsichtlich der Ausübung der Leitungs- und Lehrvollmacht bedarf auch der Bischof zusätzlich zur Weihe einer weiteren jurisdiktionellen Ermächtigung.

23 H. Müller, aaO. 315. 322f.

24 Das geistliche Amt in der Kirche, aaO. Nr. 42. 65.

25 AaO. Nr. 64. - Zu Calvins Ordinations- und Ämterauffassung vgl. H. Schütte, aaO. 185-189. Dem entspricht das reformiert/röm.-kath. Dialogdokument: Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt, aaO. Nr. 97-99.

26 Vgl. oben Anm. 14.

27 Einen bedeutsamen Schritt in diese Richtung vollzieht die sog. Porvoo-Erklärung von 1992 (zwischen den britischen und irischen anglikanischen Kirchen und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen). Danach «steht es einer Kirche frei, die das Zeichen der historischen apostolischen Sukzession bewahrt hat, einen authentischen bischöflichen Dienst in einer Kirche anzuerkennen, die zur Zeit der Reformation die Kontinuität in dem bischöflichen Amt durch eine gelegentliche priesterlich/presbyteriale Ordination bewahrt hat». (Nr. 52; vgl. Nr. 50-54); dt. Text in: epd-Dokumentation Nr. 23 (1995).

28 Karl Rahner, aaO. 53.

29 Auch in bezug auf die bischöflich strukturierten Ostkirchen könnte die volle Kircheneinheit nur als pluriforme Einheit verwirklicht werden, da die ostkirchliche Patriarchalstruktur mit der lateinisch-abendländischen Rechtsstruktur nicht identisch ist und nach erfolgter Kirchengemeinschaft auch weiterhin in ihrem Eigenrecht anerkannt werden müßte.

30 Apostolizität und Sukzession. Eine Studie der Bischöfe der Kirche von England, Nr. 9, in: epd-Dokumentation Nr. 23 (1995).

31 Insofern verfolgte unser Beitrag auch nicht die Absicht, eine Theologie des Bischofsamtes zu entfalten.

32 Deshalb darf die römische Stellungnahme zum Lima-Papier bezüglich des Amtes nicht das letzte Wort bleiben (s. Anm. 2). - S. auch Porvoo-Erklärung, aaO. Nr. 53f.

33 So das Dokument: Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 82.

HANS JORISSEN

Geboren 1924 in Frelenberg (jetzt: Übach-Palenberg), 1951 zum Priester geweiht. Er studierte in Bonn und Münster/Westf. kath. Theologie, doktorierte in Münster in Theologie (1961), habilitierte sich ebendort für Dogmatik und Dogmengeschichte (1963), war von 1966-1990 o. Professor für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn, seit 1990 emeritiert. Er veröffentlichte Studien zur Sakramentenlehre Alberts d. Gr. (1956 u. 1961), zur «Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik» (1965), Fachaufsätze zu Thomas v. Aq., zur Theologie der Sakramente, bes. zur Eucharistie, und zur ökumenischen Theologie; Mitarbeiter an der Neuauflage des LThK, Mitherausgeber der Reihe Disputationes Theologicae (1975-1987), der Bonner dogmatischen Studien (1987ff) und mehrerer Festschriften. Anschrift: Loestraße 19, D-53113 Bonn, BRD.

Jean Bernhard

Über Eherecht und Rechtsprechung

Wie soll man in wenigen Worten und auf so bruchstückhafte Weise die grundsätzlichen Fragen beantworten, die CONCILIUM hier stellt? Wir wollen gar nicht wieder die großen theoretischen Diskussionen aufwärmen, wie sie notwendigerweise mit diesem Thema verbunden sind.

Was wir wollen, ist dies: Zuerst einmal unsere Aussage klären, indem wir die unabdingbaren Grundlagen dafür angeben. Von vornherein sei festgestellt, daß es vergeblich wäre, Antworten zu erwarten, die alle Fragen auf diesem Gebiet ruhigstellen könnten, wie etwa die Frage: Geht das neue kirchliche Eherecht am wirklichen Leben vorbei, da es an kanonischen Kategorien festhält, die der Entwicklung der Kirche als einer in der Zeit lebenden geschichtlichen Gemeinschaft nicht angepaßt sind? Oder die andere Frage: Hat die jüngste kirchenrechtliche Ehegesetzgebung in der modernen Gesellschaft noch eine Rolle zu spielen? Oder noch diese letzte Frage: Wie steht es mit der «Rezeption» der verschiedenen gesetzgebenden und lehramtlichen Dokumente durch die christlichen Gemeinden?

Bevor wir eine gewisse Anzahl besonders bezeichnender Normen einer Prüfung unterziehen, wollen wir einige Lehrpunkte und Geschichtstatsachen in Erinnerung rufen.

I.

Es ist wohl nicht mißbräuchlich, zur Einleitung das berühmte Diktum Gratians zu erwähnen: «Die Gesetze erlangen Rechtskraft durch ihre Veröffentlichung; sie werden bestätigt durch die entsprechende sittliche Praxis der Gesetzessubjekte.» Gratian ließ sich hierin von Texten des römischen Rechts und des hl. Augustinus inspirieren; diese Texte zeigten, daß das Sittliche Rechtskraft erlangt. Das ganze erste Jahrtausend hindurch, als die universale Kirche die Gestalt einer Gemeinschaft von Kirchen hatte, war dieser Begriff der Rezeption bzw. Zustimmung lebendig.

Das Zweite Vatikanum hat den Begriff der Rezeption neu entdeckt. Nach Yves Congar gehört die Rezeption nicht wesentlich zum Juridischen eines Beschlusses; sie stellt fest und anerkennt, daß der Inhalt des Aktes dem Wohl der Kirche entspricht; die Nicht-Rezeption ihrerseits bedeutet, daß dieser Beschluß keine Lebenskraft wachruft und nicht dem Aufbau dient[1].

Doch zurück zur Grundlage: Können in unserer modernen Gesellschaft die Bestimmungen *De matrimonio* des Kirchenrechts von 1983 und die späteren lehramtlichen Dokumente bezüglich der Ehe Gestalt annehmen oder versetzen sie den, der sie annimmt, in eine geradezu unhaltbare Lage? Einmal vorausgesetzt, die neue kirchenrechtliche Ehegesetzgebung wäre wirklich fähig, Männer und Frauen in der heutigen Welt zu «strukturieren», würde dann ihr institutioneller Rahmen (in der katholischen Kirche) nicht allzuoft diese Gesetzgebung ersticken oder zumindest sie verformen, entweder wegen der Spaltung der christlichen Kirchen, oder weil die Kirche sich als unfähig erweist, ihre Sendung glaubhaft darzustellen?

Tatsächlich läßt der Sakramentenempfang nach. Aber kommt hier nicht ein Wandel im religiösen Verhalten an den Tag? Ein Verhalten, das sich immer weniger auf den Kult und die Sakramentenpraxis konzentriert? Ist es nicht denkbar, daß sich die jungen Generationen mehr dem persönlichen Gebet, dem Kampf um soziale Gerechtigkeit und Werken konkreter Nächstenliebe zuwenden? Dann wäre das Christentum durchaus weiterhin von wesentlicher Bedeutung; es würde sich nur unter anderen Gestalten zeigen als in der Vergangenheit[2].

In den Massenmedien und anderswo hat es oft den Anschein, als sei die kanonische Ehelehre im wesentlichen ein fester Block von Verboten und als teile die gesamte katholische Gemeinschaft diese Lehre. Ich möchte hier

nur daran erinnern, daß das kanonische Eherecht sehr oft einem weiten Bauplatz gleicht (wo alles von der Interpretation abhängt), freilich auf der Grundlage tiefliegender gemeinsamer Überzeugungen. Wir wollen ganz klar folgendes sagen: Die erstrangige Sendung der Kirche besteht in der Verkündigung der Frohbotschaft an alle Menschen. Sie muß die unendliche Liebe Gottes verkünden und seinen Ruf, an seinem Leben teilzunehmen. Die kirchenrechtliche Ehelehre quillt aus der evangelischen Botschaft, jedoch als Folge. Und was übrigens zählt, wenn es um die Lehre der Kirche geht, das ist «das umfassende Zeugnis der gesamten Glaubensgemeinschaft», das ist die Ausstrahlung des christlichen Lebens selbst.

Die Worte Pauls VI. in seinem Apostolischen Schreiben anläßlich des 89. Jahrestages von *Rerum novarum* (1971) bleiben auch auf dem Gebiet der Ehe maßgebend. Angesichts der Vielfalt der Situationen der Christen in der Welt und der Komplexität der Probleme ist es schwer, «ein einzelnes und einziges Wort zu sagen und eine Lösung vorzuschlagen, die allgemeinen Wert besitzt». Und Paul VI. fügte hinzu: «Unsere Sendung besteht weniger in der Formulierung von Lösungen als darin, den Geist der Menschen zu erleuchten, damit sie die Wahrheit entdecken und ihren Lebensweg finden können.»

Die jüngsten, durch den Heiligen Stuhl veröffentlichten Dokumente (Moralenzyklika, Verbot der Priesterweihe von Frauen, Unmöglichkeit der wiederverheirateten Geschiedenen zu kommunizieren) sind von der Mehrheit der Gläubigen als Autoritätsakte «aufgenommen» worden und haben eine in sich selbst verschlossene, um nicht zu sagen verkrampfte Kirche aufscheinen lassen. Im Evangelium ist aber nichts ein für allemal verfestigt; das Wort Gottes ist ein lebendiges Wort, ein Wort, das lebt und Leben schenkt. Die theologisch-kanonische Lehre ihrerseits ist nur ein Mittel, die Kraft des Evangeliums in den sich ändernden Kulturen zum Ausdruck zu bringen. Die Menschen von heute stellen sich diese Fragen. Und diese Fragen nötigen Lehramt, Theologen und Kanonisten, die Lehraufgabe immer wieder von neuem anzugehen durch vielfache Begegnungen und Gespräche zwischen Kirchen, Religionen, Kulturen usw.

Gewiß strahlt der Glaube in den Bereich der Ehe ein gewisses Licht über den Wert der Liebe, über die Beziehung zwischen Mann und Frau, über die eheliche Treue. Aber das entbindet die Männer der Kirche nicht von der Pflicht, die Humanwissenschaften zu Rate zu ziehen, um, so gut es geht, das Zweideutige im geschlechtlichen Verlangen zu besiegen und die wahren christlichen (und menschlichen) Werte echt zu leben.

Man kann den Lehrdiskurs der Kirche über die Sexualität und die Ehe um drei Hauptachsen bündeln. Erste Achse: die drei Dimensionen der Sexualität (Beziehungsdimension, Zeugungsdimension und erotische Dimension) nicht zu sehr voneinander trennen. Zweite Achse: die Sexualität als eine gesellschaftliche Dimension, die durch die Ehe geregelt werden muß. Dritte Achse: die Sexualität als ernst zu nehmende Realität; wer sie mißbraucht, läuft Gefahr, das Leben in Beziehung, ja letzten Endes auch das soziale Geflecht selbst zu verwirren. Auf dem Gebiet der Sexualität kommen die allseits bekannten Divergenzen im Verhalten zahlreicher Katholiken voll an den Tag. Die jüngeren Generationen (unter 50) entfernen sich ganz allgemein von der traditionellen Praxis und leben in freier eheähnlicher Gemeinschaft, ja sogar als «neue Singles». Diese jungen Christen führen ihr Leben nicht nach den kanonischen Normen, aber es geschieht oft, daß sie ihre Sexualität in christlichem Geist vollziehen (Hochherzigkeit, Geist liebender Hingabe und Ehrfurcht vor dem anderen). Katholik ist jener Mensch, der sich bemüht, den Sinn für das Ganze zu besitzen (im Ehebereich ist das Wichtigste die Harmonie der beiden Eheleute) und eine Hierarchie der Werte und der Regeln zu beachten. Der Sinn der Norm ist weiter als die Norm im eigentlichen Sinn; wichtig ist, auf immer größere Treue im normativen Bereich zuzugehen, auch wenn die Norm nicht unmittelbar ganz anwendbar ist[3].

Ein kurzer geschichtlicher Überblick soll diese allzu schematische Darlegung ergänzen. Im Verlauf unserer Geschichte standen sich zwei Auffassungen gegenüber. Einerseits die römische Auffassung; hier wurde die

Sexualität in bezug auf die Lust begriffen und die Ehe als ein Machtbezug (man ging von Beziehung zu Beziehung). Andererseits die relationale Auffassung (sie gründet sich auf die biblische Anthropologie, ja sogar auf das menschliche Gewissen); hier kommt das Christentum zum Durchbruch (auch wenn es diese Auffassung nicht immer oder doch nur schrittweise ins gesellschaftliche Leben umzusetzen verstand). In dieser Sicht der Dinge ist die Ehe ein Verhältnis der Liebe und der Treue. Unbeschadet obiger Einschränkungen kann man sagen, daß der Diskurs der Kirche unter dem Einfluß der Botschaft des Evangeliums weithin zur Einführung der Liebe im ehelichen Umgang beigetragen hat. Mehr als einmal suchte das Christentum in seiner langen Geschichte die Freiheit der Ehepartner und folglich die Liebe zu stärken. Lange Zeit hindurch betonte das Kirchenrecht vor allem die Zustimmung der Frau (gegen Frauenraub und Vergewaltigung) sowie das Verbot der Blutsbande zwischen den Ehegatten (um der Verwechslung von familiärer Zuneigung und ehelicher Liebe einen Riegel vorzuschieben), nicht zu vergessen die Beistands- und Liebespflicht dem Ehepartner gegenüber. Diese tiefe Tradition trägt auch heute noch; sie ermöglicht einen Bund zwischen Mann und Frau in einem Verhältnis von Gleichheit und Gegenseitigkeit.

Wie kommt es übrigens, daß die «christliche» Ehe von zahlreichen Katholiken abgelehnt wird? Die Anhänger der bürgerlichen Ehe sprachen bezüglich der Ehe von einem Abstand zum wahren christlichen Modell. Die Folge war die immer häufiger zu hörende Feststellung: Da man sich liebt, braucht man nicht zu heiraten. Um das Jahr 1970 ist es «altmodisch» geworden zu heiraten; man sieht darin eine Beeinflussung der Liebe durch die Gesellschaft.

Die Maxime des Demosthenes: «Konkubinen zur Unterhaltung, Gattinnen zum Kindergebären und Kurtisanen zum Lustgewinn» wurde jahrhundertelang befolgt, ohne daß das größere Probleme schuf. Es war das gezielte Vorhaben der katholischen Kirche, den Ehemännern beizubringen, diese drei Dimensionen der Sexualität mit derselben Person zu leben. «Man würde vergeblich nach einer noch so kurzen Epoche Ausschau halten, wo dieses Bemühen gelang»[4]. Die Geschichte hilft uns, die derzeitigen Spannungen besser zu verstehen.

II.

Im folgenden sollen einige besondere Normen und deren Verhältnis zu den herrschenden Sitten kurz untersucht werden.

1.

Die wesentliche Charakteristik der neuen, im Zweiten Vatikanischen Konzil dargelegten Ehelehre ruht auf dem personalen Verständnis der Ehe. Kurz gesagt bedeutet das: Die Ehepartner stellen sich selbst ins Zentrum der ehelichen Wirklichkeit, einer personalen Wirklichkeit, die das ganze Leben der Eheleute umfaßt. Um die Erneuerung der kirchlichen Lehre deutlich zu machen, hebt die kanonische Literatur folgende Elemente hervor: Der Bundesbegriff ersetzt den Vertragsbegriff; die Ehe wird als Gemeinschaft betrachtet, die das ganze Leben umgreift *(consortium totius vitae);* die Tatsache wird unterstrichen, daß die Ehe auf das Wohl der Eheleute sowie auf die Zeugung und Erziehung der Kinder ausgerichtet ist; die eheliche Zustimmung ist ein «Willensakt, durch welchen ein Mann und eine Frau sich gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen» (c. 1057,2). Mit einem Wort, gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Ehe ein zwischenpersonales Verhältnis; die beiden grundlegenden Werte der Partnerschaft und der Zeugung werden hier nebeneinandergestellt, ohne daß dem einen oder dem anderen ein Vorzug beigemessen wird. *Gaudium et spes* hat der ehelichen Gemeinschaft seine Doppelbedeutung zurückgegeben: interpersonale Beziehung und Fruchtbarkeit, also Liebe und Zeugung. Auf diese Weise verschwand aus dem Kirchenrecht der von Augustinus eingeführte berüchtigte Dualismus.

In dieser Sicht hört die eheliche Zustimmung auf, ein punktueller Akt zu sein; sie ist Ausdruck einer Beziehung (Ausdruck und Verwirklichung gegenseitigen Sich-Schenkens

der Eheleute das ganze Eheleben hindurch). Der Bundesbegriff rückt auch die religiöse Dimension der Ehe ins Licht: Ehe als Abbild der Einheit von Christus und Kirche. Daß die Rechtsprechung fortfährt, wenigstens prinzipiell ihre Aufmerksamkeit auf den initialen Zustimmungsakt allein zu konzentrieren, das wird in der personalen Auffassung der Ehe zum Problem. Ebenso seltsam ist die Tatsache, daß das Kirchenrecht von 1983 den Begriff Ehevertrag in cc. 1055,2 und 1097 benützt. Auch anderswo bevorzugt das neue Kirchenrecht die eheliche Vertragstheorie mit ihren Rechtsbegriffen von Gültigkeit und Ungültigkeit, von Unauflösbarkeit und Treue. Im Ganzen wird die Ehe als eine statische, von vornherein festgelegte Rechtssache dargestellt; die ehelichen Rechte und Pflichten ihrerseits sind von der Lebens- und Liebesgemeinschaft getrennt und werden so zu einem Gegenstand rechtlicher Beziehungen (c. 1095) gemacht[5]. Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, daß die eheliche Gemeinschaft die Unauflöslichkeit aus sich hervorbringt; das neue Kirchenrecht hingegen sieht in der Unauflöslichkeit eine Eigenschaft des Vertrags.

Die eheliche Treue beschränkt sich nicht auf das Versprechen, keinen Ehebruch zu begehen; sie schließt den Willen ein, sich unablässig auf den Ehepartner in seiner weiteren personalen Entwicklung einzulassen. Angesichts des Dynamischen und Evolutiven des Bundes, seiner Eigenschaft als eines Geschehens, das sich auf das ganze Eheleben erstreckt, muß man zugeben, daß die Ehe nicht nur wachsen, sondern auch brechen kann, so gründlich, daß eine Wiederbelebung als Bund (und nicht nur als Fassade) sich moralisch als unmöglich erweist. Jede Ehe ist als relationale Wirklichkeit zerstörbar (unauflösliche Ehe bedeutet nicht unzerstörbare Ehe). Solange sich die Zerstörung der Ehe nicht als unwiderruflich erweist, ist es Sache der Ehegatten, ihre Einheit zu bewahren; wenn aber die Lebensgemeinschaft nicht mehr besteht, ist dann eine solche Gemeinschaft noch unauflöslich?

Was bleibt von der Sakramentalität der Ehe übrig, wenn in ihr nichts mehr von der Liebe oder der Treue Christi zur Kirche sichtbar wird? Die traditionelle Theologie antwortet: Wenn die zwischenpersonale Beziehung der Eheleute nicht mehr existiert, besteht immer noch das gesetzliche Eheband. In Wirklichkeit aber ist die Unauflöslichkeit kein der Ehegemeinschaft auferlegtes Band, sondern sie ist das Band der Ehegemeinschaft selbst (die Unauflöslichkeit kann von der Treue der Eheleute nicht abgelöst werden).

In der Sicht der juridischen, ontologischen Unauflöslichkeit (die Ehe ist nicht nur das Abbild des Bundes Christus-Kirche; dieser ist vielmehr *wirklich* gegenwärtig im Bund der Ehegatten) kann die zivile Wiederverheiratung nur als ein ehebrecherisches Verhältnis betrachtet werden; das Band der ersten Ehe besteht weiterhin, trotz des «Todes» der ersten Ehegemeinschaft.

2. Die Ungültigkeitserklärung als Ausflucht

Die traditionelle Lehre von der juridischen Unauflöslichkeit ignoriert jede Theorie des Scheiterns. Da aber die Fälle von Scheitern auch in der Kirche selbst vorkommen, war diese genötigt, ein außerordentlich verfeinertes, detailliertes und weitgreifendes System von Ausnahmen auszuarbeiten. Man muß sich freilich fragen, ob die Annullierungen nicht doch oft Gefahr laufen, wirkliche Ehescheidungen bloß zu überdecken.

An sich ist die Annullierung legitim; problematisch ist die Ausdehnung von Nichtigkeitsfällen, eine fragwürdige Sache vor allem in der öffentlichen Meinung. Praktisch nähert sich die Annullierung zunehmend der Ehescheidung. Es kommt zu dieser Annäherung der beiden Prozeduren aufgrund einer Verschiebung der üblichen Ehescheidungs- oder Nichtigkeitsgründe auf einen Grund hin, der das Affektive der ehelichen Gemeinschaft in Frage stellt. Die zivilen und die kirchlichen Richter erklären die Scheidung bzw. Nichtigkeit der Ehe aufgrund derselben Fakten; sie sind der Meinung, daß am Gemeinschaftsleben nicht mehr festgehalten werden kann. Ist es wirklich nützlich, daß der kirchliche Richter einen «Simulanten» oder einen «Eheunfähigen» entdeckt (mit dem ganzen negativen Gewicht, das auf solchen Begriffen lastet)? Können denn die kirchlichen Richter überhaupt mit Sicherheit die genaue Gültig-

keitsschwelle in den so zahlreichen, zu allem Überfluß noch verbehördlichten Fällen von Unreife, von Ichsucht, von Neurose u.a. angeben? Können sie feststellen, von welchem Moment an diese Schwelle überschritten ist? Es ließe sich doch wohl in einem personalen Verständnis der Ehe denken, daß sich die kirchlichen Richter auf die Feststellung vom endgültigen Bruch eines unerträglich gewordenen Gemeinschaftslebens beschränken; daß sie prüfen, ob der geschiedene Partner die Folgen seiner Vergangenheit in Achtung vor den christlichen Werten auf sich nimmt; daß sie sich vergewissern, ob der bittstellende Teil zum mindesten gewillt ist, seine künftige Ehe «im Herrn zu leben». Wenn man wünscht, daß das Kirchenrecht des Jahres 2000 den gegenwärtigen Bedürfnissen der Kirche entspricht, dann wird man nicht endlos auf bestehende, für unveränderlich gehaltene kanonische Kategorien verweisen dürfen. Der einzige immer gültige Rückverweis für die fortwährende Erneuerung des Kirchenrechts ist der Verweis auf das Evangelium[6].

3. Die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen

In Antwort auf den Hirtenbrief der drei süddeutschen Bischöfe vom 11. Juli 1993 (auf der Grundlage einer persönlichen und wohlinformierten Gewissensentscheidung des (der) Geschiedenen könnte die Zulassung zum Kommunionempfang geduldet werden) begnügte sich die Glaubenskongregation am 14. 10. 1994 mit dem Hinweis: «Wenn die Geschiedenen zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situation, die objektiv dem Gesetz Gottes widerspricht, und können folglich nicht zur eucharistischen Kommunion hinzutreten». Die drei Bischöfe reagierten unverzüglich: Es komme nicht in Frage, die Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe anzuzweifeln; man könne nur von Fall zu Fall milder vorgehen angesichts des Ungenügens der von der Kirche bereits angebotenen Möglichkeiten. Der Mut dieser Bischöfe verdient es, unterstrichen zu werden. Wird es in der Kirche gelingen, die lehramtliche Autorität ausgeglichener und gerechter auszuüben?

Schluß

Noch selten hat die Kirche so kraftvoll die Rückkehr aller Christen zur Einheit gewünscht wie in der Enzyklika Johannes Pauls II. *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995. Auf dem Weg zu dieser Wiederversöhnung bildet aber die Frage der wiederverheirateten Geschiedenen ein Haupthindernis in den Augen der orthodoxen und der protestantischen Kirche. Das Lehramt ist gewiß eines der Mittel, worüber die Kirche verfügt, um ihrer Sendung treu zu sein. Es ist ein unverzichtbares Mittel. Es muß sich aber mit anderen Instanzen verbinden: mit der Gesamtheit der Ortskirchen und mit dem ganzen Gottesvolk. Nicht nur die Hierarchie, sondern die ganze Kirche ist für die Wahrheit des Glaubens verantwortlich. Jedenfalls muß das, was im Namen Gottes vorgetragen wird, seine Rechtfertigung im Blick auf den Menschen finden.

[1] Y. Congar, La «réception» comme réalité ecclésiologique, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 56 (1972) 369-403.

[2] P. Valadier, Lettres à un chrétien impatient (Paris 1991).

[3] F. Mounier, L'amour, le sexe et les catholiques (Paris 1994).

[4] J. Gaudemet, Le mariage en Occident (Paris 1987) 464.

[5] M.-T. Nadeau, Le mariage (Reihe Redécouvrir) (Quebec 1991).

[6] F.-X. Durwell, Le sacrement du mariage, in: Revue de droit canonique 41 (1991) 169; J. Bernhard, Fidélité et indissolubilité du mariage, in: Revue de droit canonique 44 (1994) 3-99.

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN BERNHARD

1914 in Ribeauvillé (Frankreich) geboren. Professor für Kirchenrecht an der Universität für Humanwissenschaften in Straßburg (1958-1982); leitete von 1970 bis 1982 das kirchenrechtliche Institut, gründete die Revue de droit canonique und ist emeritierter Offizial von Straßburg; war Mitarbeiter bei der Revision des Kirchenrechts (Rom) und Mitglied des französischen Kirchenrechtskomitees (Paris). Der Großteil seiner Studien über das Eherecht ist in der Revue de droit canonique veröffentlicht. Anschrift: 3, rue St. Aloyse, F-67100 Straßburg, Frankreich.

Francesco Zanchini

Neue Tendenzen und Probleme der Kompetenz in der römischen Kurie

Historische Voraussetzungen

Schon unmittelbar nach der Promulgation des von Kardinal Gasparri redigierten Codex Iuris Canonici hat ein aufmerksamer Gelehrter[1] versucht, das Problem der immer wiederkehrenden Versuche der Gesetzgebung, welche auf die Neuordnung der römischen Kurie zielten, in Beziehung zu setzen zu den Zentralisierungsprozessen, die bei der Regierung der Weltkirche im Gang waren: Prozesse, die - nach einem Wort von Ranke - nach dem Konzil von Trient begonnen hatten, eine neue und höchst bedeutsame Intensität anzunehmen.

Zu jener Zeit hatten alle die Kirchenordnung betreffenden Reaktionen der päpstlichen Regierung auf die Herausforderungen der Moderne tatsächlich letzten Endes dazu geführt, daß dem missionarischen Engagement und den Tätigkeiten der Kongregation *«De Propaganda Fide»* Vorrang zuerkannt wurde. Und die Erfordernisse dieser Behörde - der eine Position verliehen wurde, die ihr die Möglichkeit gab, den gesamten institutionellen Apparat der Missionstätigkeit zu kontrollieren - hatten schließlich dazu geführt, daß ein die gesamte römische Kurie prägendes Modell geschaffen worden war, durch welches deren Verfahrensweise *(«stylus et praxis»)* deutlich in Richtung der Zentralisierung der Zuständigkeiten und eines weiteren Abbaus der Befugnisse der Bischöfe verändert wurde.

In dieselbe Richtung zielte *«ad intra»* eine Stärkung des Prinzips der Exemtion der Orden aus der bischöflichen Jurisdiktion, welche schließlich auch eine bedeutsame Auswirkung *«ad extra»* gewann: Die Unterstreichung dieses Prinzips geschah so nachdrücklich, daß den Orden in den ihnen - von der Propaganda - zugewiesenen Territorien eine parallele pastorale Rolle eingeräumt wurde, die an die Stelle der Rolle der Diözesanbischöfe trat. Diese Rolle wurde 1586 noch unterstrichen durch ein Breve Papst Sixtus' V., welches der Kongregation für die Bischöfe eine *«Congregatio super consultationibus Regularium»* an die Seite stellte.

Die Gregorianische Reform und das Konzil von Trient: Analogien und Unterschiede

Die große Geschwindigkeit, mit der diese Umgestaltung durchgesetzt worden war, erinnert in gewisser Weise an die äußerste Entschiedenheit, mit der die Partei der Gregorianer sich während des Investiturstreites der Herausfordernung durch die Ottonen widersetzt hatte, indem sie das gesamte Lager der eigenen Bündnispartner neugeordnet hatte, um die so erneuerten Kräfte alle auf ein gemeinsames Ziel auszurichten. Neben diesen Analogien aber gab es auch deutlich sichtbare neue Umstände. Einem davon hat Ranke eine zentrale Bedeutung zuerkannt: dem Verzicht auf die Tendenz der Hierarchie, sich gegen die Macht der Fürsten zu stellen (deren Rolle bei der Förderung der missionarischen Gründungen in der Neuen Welt nicht nur deren Überleben sicherte, sondern bisweilen auch ein «Sonderrecht» für die dort einheimischen Kirchen, das darauf zielte, sie vor dem räuberischen Zugriff der Kolonisatoren zu schützen).

So kann man schon bei der Lektüre gewisser Texte Papst Pauls IV. (1555-1559), die in überraschender Weise ihrer Zeit voraus sind, im Gegensatz zu den Grundsätzen des Papsttums im Mittelalter und zur Zeit des Humanismus eine nachdrückliche Rückkehr zum Vorrang des *bonum spirituale animarum* vor jeder anderen kirchlichen Strategie feststellen. Dies erlaubt uns, schon dem Tridentinum die implizite Absicht zuzuerkennen, jene Unterordnung der weltlichen Interessen unter die geistlichen Amtsobliegenheiten, die durch die Konstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanums ihren Gipfelpunkt erreicht, wieder in der Mitte und im Herzen der Kirche anzusiedeln.

Diese grundlegende Gegebenheit ermöglicht es uns, die völlig neue Schlüsselstellung besser zu erkennen, in der die Reform der Kurie sich in der Moderne entwickelt hat, ausgehend von der Konstitution *Immensa* Papst Sixtus' V.: Geprägt von einem Erneuerungsimpuls, dessen zentrales Ziel die pastoralen Aufgaben der kirchlichen Autorität sind und der darum dazu neigt, die parasitären Kreise der Hierarchie und des Klerus aufs Korn zu nehmen, die während der Konzilssitzungen tatsächlich zum Ziel bisher ungehörter Angriffe werden, wie z.B. die wohlbekannte Forderung von Kardinal Charles Guise zeigt: *«Deleantur igitur larvae istae ab Ecclesia Dei.»*

Die Sixtinische Reform. Verbleibende Verflechtungen mit der weltlichen Macht

Die geschichtliche Entwicklung der päpstlichen Monarchie hatte schon früher Phasen merklicher Umgestaltung durchgemacht, welche die Organisationsformen der Zentralregierung der Kirche, die sich um den Primat des Bischofs von Rom als ihre Achse ordnete, auf verschiedene Weise beeinflußt hatten. Obwohl dieser Prozeß von äußerst großer Bedeutung ist, kann er hier doch nicht einer angemessenen Behandlung seiner wesentlichen Markierungspunkte unterzogen werden. Unter diesen soll einer gewiß nicht vernachlässigt werden: die Trennung des für die Seelsorge in der Diözese Rom bestimmten Klerus - dessen unmittelbarer Vorgesetzter der «Vicarius Urbis in spiritualibus»[2] war - vom Klerus des «Apostolischen Palastes», aus dessen Kernbestand sich nach und nach die Kurie bildet, und zwar im Zusammenwirken mit dem Kardinalskollegium[3], wenn auch mit einer Verteilung der Zuständigkeiten, die alles andere als gleichbleibend und sicher war.

Für die Zwecke, die hier von Interesse sind, wird es genügen, bloß zu beachten, daß die Reform Sixtus' V. 1588 eingriff, um einen Prozeß der Umgestaltung des *«stylus»* zu konsolidieren, der sich in den Beratungen des Kardinalskollegiums durchgesetzt hatte, und zwar mittels der Einbeziehung von Untersuchungskommissionen (nämlich den Kongregationen), die mit der Aufgabe betraut waren, die Bearbeitung der im Konsistorium zu behandelnden Themen *«ratione materiae»* vorzubereiten[4].

Die Bedeutung dieser Praxis für die Organisation der Verwaltung wurde nun plötzlich wahrgenommen und verallgemeinert. Sixtus V. bildete tatsächlich 15 Kongregationen, bei denen die Vollmacht, in laufenden Angelegenheiten zu entscheiden, fest angesiedelt wurde, und zwar in Verbindung mit einer politischen Schwächung des Konsistoriums und zugleich der früheren Systeme einer auf dem Prozeßweg erreichbaren Garantie der Individual- und Kollektivrechte. Dies waren Systeme, die in Zukunft immer mehr ausgehöhlt werden durch das Verschwinden der *«appellatio extraiudicialis»*, was bis zur fast vollständigen Entmachtung der *Rota Romana* und der *Signatura iustitiae* führen sollte[5].

Ungeachtet der Wichtigkeit dieser konstitutionellen Neuerung - die zugunsten der Effizienz der päpstlichen Regierung zu jener Zeit sowohl die Kollegialität der Kardinäle als auch den Schutz der Rechte in der Kirche opferte -, sollte noch erwähnt werden, daß nur acht der oben erwähnten 15 Kongregationen geistliche Kompetenzen zugeteilt wurden; denn den anderen blieb nur die Erledigung von Geschäften der Regierung des Kirchenstaates.

Was die Funktionen der früher einmal errichteten Dikasterien betrifft, sollte angemerkt werden, daß diese - abgesehen von wenigen Ausnahmen - durch die weitere Ausübung der ihnen früher einmal zugewiesenen Zuständigkeiten am Leben gehalten wurden - wenn sie auch von den Kongregationen entmachtet waren.

Die Konstitution «Sapienti consilio» und der von Kardinal Gasparri redigierte Codex Iuris Canonici

Die Ereignisse des 19. Jahrhunderts und unter ihnen vor allem die *«debellatio»* des Kirchenstaates durch das neugeschaffene Königreich Italien schufen eine ganz neue Situation, die günstige Voraussetzungen bot für eine modernere und vernünftige Neuordnung der römischen Kurie als organischen Gefüges der Gesamtheit der Ämter zur Zusammenarbeit mit

der monarchischen Spitze des «Heiligen Stuhls»; so konnte die Kurie, um es mit einer glücklichen Definition von Wernz zu sagen, organisiert werden als *«ordinata collectio magistratuum, officialium, congregationum, tribunalium, collegiorum ecclesiasticorum, quibus Romanus Pontifex ... universam Ecclesiam regendam ordinarie utitur»* [6].

In dem neuen historischen Rahmen wurde die Tendenz zu einer Betonung der geistlichen Züge der pastoralen Kirchenleitung unwiderstehlich, während die mit der Ausübung einer weltlichen Gewalt seitens des Bischofs von Rom verbundenen Dikasterien mehr und mehr verschwanden.

Die von Kardinal Gasparri unter der hellsichtigen Führung Pius' X. durchgeführte Reform richtete sich auf viel umfangreichere Ziele, insofern sie sich auch vornahm, Schattenseiten des Systems - die von dessen Entstehungsgeschichte herrührten, in deren Verlauf alles Mögliche angeschwemmt worden war, wobei es sich häufig um Privilegienwirtschaft handelte - zu beseitigen. Dies sollte geschehen durch die Übernahme von Modellen und Techniken, die der Erfahrung anderer Institutionen des öffentlichen Rechtes in Europa entlehnt waren, die sich schon vor dem päpstlichen Rechtssystem von den Fesseln des *Ancien Régime* befreit hatten. Dies führte zum Abbau des alten Päpstlichen Hofes - in dem es niemals eine klare Unterscheidung zwischen der «Päpstlichen Familie» und der römischen Kurie gegeben hatte -, indem man der Kurie die Amtsbefugnisse des Heiligen Stuhls zuordnete, insofern dieser mehr als unpersönliches Subjekt verstanden wurde im Unterschied zu den vom Papst als physischer Person ausgeführten Aktivitäten [7].

Was die politisch-juridische Erneuerung anbetrifft, so wurde den - leider nicht immer mit Erfolg gekrönten - Versuchen Kardinal Gasparris besonderes Gewicht beigemessen, zu reagieren auf die Vermischung von *forum internum* und *forum externum*, auf das Fehlen von Mechanismen zur außergerichtlichen präventiven Beilegung von Konflikten betreffs Jurisdiktion und Kompetenzen, auf den tiefverwurzelten Mißbrauch, daß Angelegenheiten, die entweder in den Bereich der geistlichen oder aber der weltlichen Jurisdiktion fielen, unterschiedslos entweder vor der Rota oder vor der Signatur verhandelt wurden [8].

Wenn die von Gasparri eingeführten Neuerungen auch auf bloß technischer Ebene interessant sein mögen, so berühren sie allem Anschein nach doch nicht im mindesten den politischen Kern des Konfliktes zwischen der Funktion der Exekutive einerseits und der Funktion der Judikative andererseits, was darin zum Ausdruck kommt, daß Befugnisse der letzteren in nachtridentinischer Zeit von den Kompetenzen der Kongregationen absorbiert wurden. Anstatt zu einer Beilegung dieses Konfliktes führte c. 1601 in der Sache letztendlich nur zu einer brillanten Rationalisierung der bisher schon bestehenden Widersprüche. Diese bestand darin, daß sie das schon bestehende System der Verwaltungsgerichtsbarkeit festigte und den Weg zu jeder Art von Übernahme der zeitgenössischen Systeme eines «Staatsrates» (mit dem das moderne Öffentliche Recht eine Vermittlung zwischen dem Grundsatz der hierarchischen Suprematie und dem Grundsatz der Rolle des Richters als Träger einer Dritten Gewalt versucht hatte) in die Kirchenverfassung blockierte.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Mit dem letzten Konzil kommen die unentwirrten Knäuel, die aus der wildbewegten Entwicklung der tridentinischen Kurie vor und nach Sixtus V. herrühren, wieder zum Vorschein: und zwar im Rahmen einer Debatte, die sich gegen eine Vorrangstellung des Juridischen wendet, die zwar ziemlich fragmentarisch bleibt, die sich aber noch immer als Quelle großer reformerischer Impulse erweist, wie etwa jener, die (unter dem Namen von *«Principia quae»)* als Orientierungslinien für die Überarbeitung des Codex Iuris Canonici in einer Vollversammlung der Bischofssynode im Herbst 1967 angenommen wurden.

Recht betrachtet, führen die aus kulturellen Entwicklungen sich ergebenden Fragen der Personwürde und der Beziehung der Kirchenzugehörigkeit zur sakramentalen Communio dazu, daß die dogmatischen Daten, wie sie im Konzil von Trient als Wertmaßstäbe gesetzt

wurden, auf neue Weise einander zugeordnet werden, wenn sie auch nicht einfach dementiert werden. Dies macht sich vor allem bemerkbar in den Auswirkungen einiger Reformmaßnahmen Pauls VI., die zu verstehen sind als lauter zusammenhängende Aktualisierungen eines zutiefst einheitlichen Plans: die Konstituierung einer Bischofssynode, die Herabstufung des alten Sacrum Officium im Zusammenhang mit der Unterordnung der neuen Kongregationen unter das päpstliche Staatssekretariat und schließlich die Einrichtung der «*Sectio altera*» des Gerichtes der Signatur.

Gegenüber einer solch tiefgreifenden Neuordnung des bisherigen *status generalis ecclesiae* erscheint die Bedeutung der anderen - wenn auch kulturell bedeutsamen - Maßnahmen geringer zu sein, z.B. die Einrichtung von Sekretariaten oder einige Einschnitte in alte Gewohnheiten wie bei der Internationalisierung der Besetzung von Stellen und bei der Einführung der Rotation der Stelleninhaber im Fünfjahresrhythmus (die allerdings nicht genügend eingehalten wird) und ebenso bei der Einbeziehung von Bischöfen und Laien in gewissen Phasen der Geschäftsgänge.

Das erklärt, warum das Mißtrauen der Kurie gegenüber den eingeführten Veränderungen so besonders hartnäckig gewesen ist, nämlich gegenüber Veränderungen, die durch Maßnahmen bedingt waren, die sich auf die Durchführung der Synode, auf die Reform des alten Sacrum Officium oder auf die Schaffung eines eindeutigen Systems der Gewaltentrennung zum Zweck der Einrichtung eines Systems der Verwaltungsgerichtsbarkeit, wie es von der Bischofssynode im Jahr 1967 vorgezeichnet worden war, bezogen.

Andererseits führte die Auswirkung der konziliaren Bewegung auf den harten Kern des römischen Systems schließlich dazu, daß die heftige und auf Abwege geratende Auseinandersetzung über die *Lex fundamentalis ecclesiae* erschöpft in einer Sackgasse endete, ohne daß man die Früchte eines gewiß doppeldeutigen und überdies *in extremis* durch das bekannte unvorhergesehene päpstliche Revirement in der entscheidenden Sache der regionalen Verwaltungsgerichte wieder zunichte gemachten Erfolges hätte ernten können[9].

Der Pontifikat Johannes' Pauls II.

Man kann nicht leugnen, daß die Arbeit der Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici unter dem derzeit amtierenden Papst nicht mit der gebührenden Aufmerksamkeit verfolgt worden ist. Die Erfahrung zeigt aber, daß kein modernes Gesetzgebungssystem eines gewissen Maßes an kultureller und technischer Kapazität seiner Führungskräfte entraten kann, einer Kapazität, die in der römischen Kurie in beängstigendem Ausmaß im Niedergang begriffen ist, und zwar schon seit der Schlußphase des Pontifikates Pauls VI. Aber damals wurde dies glücklicherweise noch kompensiert durch die Präsenz von Juristen, die noch ein angemessenes Format und angemessene methodische Fähigkeiten hatten (man denke hier vor allem an die Rolle von Cipriotti).

Gleichzeitig nahm die überhebliche Tendenz der «Rechtstheologie»[10] zu, die politisch-konstitutionelle Loyalität gegenüber grundlegenden Optionen der Konzilsversammlung, die von den Vertretern dieser Theologie nicht geteilt wurden, zugunsten von persönlichen und andererseits durchaus sehr achtbaren eigenen Ansichten hintanzustellen. Und diese Tatsache darf nicht verschwiegen werden, nur weil die Vertreter dieser Richtung sich große Verdienste um den mühevollen Prozeß der Inkulturation der konziliaren Prinzipien unter den führenden Kanonisten guten Glaubens erworben haben.

Die Studien über die Revision des Codex Iuris Canonici sind noch zu neu und zu summarisch, als daß sie eine vollständige Einsicht in das Spiel des Gleichgewichts der politischen Kräfte in einer Geschichte geben könnten, die noch von Grund auf geschrieben werden muß, und zwar auf einer Ebene, die Ihering als den «Kampf um das Recht» definiert hat. Aber schon heute können wir voraussetzen, daß von diesem Spiel gewiß die der konziliaren Erneuerung feindlich gesinnten Kräfte profitiert haben werden.

Gewiß können wir uns nur Fragen stellen über den Zuständigkeitsbereich dessen, was man - um Begriffe des Verfassungsrechtes zu verwenden - als «politische Verantwortung» definieren könnte. Und in erster Linie muß

man hier auch die Frage stellen nach dem Schweigen und der Untätigkeit der «Sectio altera» der Apostolischen Signatur in den dreißig Jahren, nachdem der genannten Sektion durch die als Anhang zu *«Regimini Ecclesiae universae»* erlassenen *«normae speciales»* Vollmachten von bis dahin nie dagewesener Reichweite verliehen worden waren, die dann *«ad experimentum»* ausgeweitet wurden im Blick auf jene «Errichtung regionaler und interregionaler Gerichte». Die Einführung solcher Gerichte - vor allem für Verwaltungssachen - war nachdrücklich und beharrlich von den in Hochschulen und Diözesankurien tätigen Kanonisten gefordert und von einflußreichen Bischofskonferenzen mit Argumenten von einem Gewicht, das alles andere als vernachlässigbar war, angemahnt worden.

Andererseits kann man das nach Paul VI. ausgebrochene Unverständnis für die wichtige Rolle, die der Signatur von *«Regimini Ecclesiae universae»* im Plan der fortschreitenden Rationalisierung der Tätigkeit der Kurie zugedacht war, schon richtig einschätzen, wenn man die äußerst bescheidenen Mittel, die dafür investiert wurden, sowie den Verfall der Glaubwürdigkeit der Signatur als Institut der Rechtspflege bei den Hilfe Suchenden bedenkt. Bei der Lektüre der Daten eines Berichtes des Sekretärs über die ersten Monate des Jahres 1992, die in phlegmatischem Ton von jemandem vorgetragen werden, der nun schon resigniert hat angesichts einer Situation ständiger Ohnmacht, kann man nur absolut fassungslos reagieren [11].

Auf dem Weg zu einer Verwaltungsgerichtsbarkeit?

Paradoxerweise hatte die wiedergewonnene zentrale Rolle der Seelsorge im tridentinischen Katholizismus in der Richtung einer Schwächung nicht nur der den äußeren Symbolen der weltlichen Macht der Kirche innewohnenden Privilegien, sondern auch des Systems des den Subjekten des Rechtssystems vorbehaltenen Schutzes in dessen Innenbereich gewirkt. Es bestand kein Zweifel daran, daß das Jurisdiktionsprivileg der Kongregationen (nicht aber der anderen Dikasterien, die nicht mit Gerichtsbarkeitskompetenzen ausgestattet waren) einen Großteil der Streitfragen wegen der mangelnden Möglichkeit des Rekurses an einen Richter in der Stellung eines Vertreters der Dritten Gewalt verursacht hat [12].

Man konnte der Meinung sein, daß die vom Zweiten Vatikanum verursachte «Kulturrevolution» für sich allein genommen genügt hätte, den Weg zu einer Reform zu öffnen, die zugleich mit einer Beschränkung der eigentlich richterlichen Befugnisse einiger Kongregationen auf ausschließlich funktionale Kompetenzbereiche (wodurch diese Kongregationen für solche Fälle die Rolle von «Sondergerichten» übernommen hätten) all ihre anderen Tätigkeiten unter die Kontrolle der *«Sectio altera»* gebracht hätte. Damit wäre endlich entschiedenerweise und detailliert die in den konstitutiven Normen von *«Regimini Ecclesiae universae»* enthaltene Regel aktualisiert worden, die vorschrieb, daß «die auf dem Gerichtsweg zu verhandelnden Fragen an die zuständigen Gerichte weitergeleitet werden müssen» (REU, § 4/7).

Leider ist bezüglich dieses Punktes auf der technisch-juridischen Ebene nicht rechtzeitig Klarheit geschaffen worden, und dieser Mangel an Orientierung hat bekanntlich einen sehr hohen politischen Preis gefordert - zum Schaden des bereits vorbereiteten Abschnittes über die regionalen Verwaltungsgerichte für das Schema *«De processibus»*, als der Plan einer Revision des Codex Iuris Canonici in die Phase der Beschlußfassung durch den Papst trat.

Krise der Regionalgerichte und der zentralen Rolle der Signatur

Es kann hier nicht verschwiegen werden, daß die Inkraftsetzung des neuen Codex Iuris Canonici zeitlich zusammenfiel mit der unvorhergesehenen stark ideologischen Polemik Kardinal Ratzingers gegen das Institut der Bischofskonferenzen. Diese sind seiner Meinung nach verantwortlich für wer weiß welche antirömischen Komplotte, die im Zuge einer vermeintlich fortschreitenden Aushöhlung der monarchischen Vorrechte der Diözesanbischöfe zustandegekommen seien. Man kann sich nur schwer der Versuchung erwehren, zu

argwöhnen, daß bei einem ähnlichen Prozeß den leitenden Absichten aus einer ebenso instrumentalen wie scharf zentralistischen Sicht der Plan zugrunde gelegen hat, in das kanonische Rechtssystem ein vollendetes System der Verwaltungsgerichtsbarkeit erster Instanz einzuführen, das der Appellationsinstanz der Zweiten Sektion der Signatur untergeordnet sein sollte.

Recht betrachtet dagegen, geht eine Neuerung dieser Art in die Richtung einer Stärkung der Freiheit und Autorität der Signatur selbst, deren Rechtsauffassung zur Schiedsrichterin auf dem ganzen weiten Feld des Wettstreits zwischen den nach und nach eingesetzten neuen Richtern der ersten Instanz und dem parallelen System der hierarchischen Gerichtsbarkeit würde. Dies würde weiterhin nach den ordentlichen Regeln geschehen, aber in letzter Instanz immer unter der Kontrolle der *«Sectio altera»*.

Es ist klar, daß die *«Sectio altera»*, um Aufgaben dieser Art gerecht werden zu können, sowohl in ihren Mitteln als auch in ihren Planstellen verstärkt werden müßte; und zwar auch deswegen, weil der komplexe Umfang der Fragen - *de ritu und de merito* -, mit denen sie vor allem in der Phase der Einführung des neuen Systems angegangen würde, die Umgestaltung der Prozeßführung vor ihren Schranken beschleunigen würde, vielleicht sogar bis hin zu dem Anerbieten - nach Einführung der Möglichkeit, auch Schadenersatz für unberechtigte Akte zu erlangen - eines eventuellen außergewöhnlichen Rechtsschutzes ähnlich dem mexikanischen *«juicio de amparo»* (= Schutzurteil).

Andererseits wird auch zu einer sensibleren Aktivierung der Kompetenzen der *«Sectio altera»* in Dingen, die Zuständigkeitskonflikte betreffen (*«Pastor bonus»*, art. 123, § 3), ermutigt: Dies sind Kompetenzen, die mit großer Feinfühligkeit zu behandeln sind, die einerseits von *«Regimini Ecclesiae universae»* eigens vorgesehen sind, um das Staatssekretariat von Beweiswürdigungen vornehmlich technischer Art zu entlasten, und die andererseits die Signatur als oberstes Gericht in Jurisdiktionsfragen vorsehen (vgl. auch *«Pastor bonus»*, art. 122, n. 4), und zwar mit einer Wirksamkeit, die es verdient, auf alle kirchlichen Organe ausgedehnt zu werden, denen richterliche Funktionen welcher Art auch immer zugeteilt sind; und wenn es der Fall verlangt, soll dies auch durch die Einführung eines jener Verfahrenskniffe geschehen, die nach einer neueren Studie einen stark vereinheitlichenden Einfluß auf die Ausrichtung der Politik der Gerichte ausüben [13].

Diesbezüglich kann man sich daran erinnern, wie im früheren Recht Jurisdiktionskonflikte auf ganz andere Weise geregelt wurden: nach den cc. 43 und 245 des CIC von 1917. Übrigens gibt es keine bemerkenswerten Fälle, in denen diese Canones angewandt worden wären [14], da der *«stylus Curiae»* nie aufgehört hat, die Erteilung von Dispensen auf dem Verordnungsweg einer Regelung nach diesen Canones vorzuziehen.

Polarität zwischen Zentrum und Peripherie. Finanzierungsprobleme

Die Beschwerden, die heute erhoben werden bezüglich des Verhältnisses zwischen den Vollmachten der Apostolischen Signatur und der konkreten Realisierung der Regel, von der die Rede ist in c. 1400 § 2 (einer Regel, die offensichtlich Anlaß dazu bietet, daß man hier von einem wirklich dem System eigenen Prinzip sprechen kann), erlauben es uns, zurückzukommen auf eine scharfsinnige Behauptung des am Anfang unseres Beitrags zitierten Autors (vgl. Anm. 1), eine Behauptung, die in folgendem Umstand eine weitere Bestätigung findet: daß nämlich die wechselnden Veränderungen der Ordnung der römischen Kurie immer verbunden sind mit der Veränderung des Machtgleichgewichtes zwischen dem Zentrum und der Peripherie des kirchlichen Systems [15].

In der Geschichte der komplizierten Entwicklungsdynamik der Kurie (insofern diese eine organische Ausweitung des «Dogmas» der päpstlichen Monarchie ist) ist dies heute das Neue: Die neue Platzzuweisung für die monarchischen Figuren innerhalb der communio - in der auf dem Konzil grundgelegten Ekklesiologie - betrifft nicht nur die Rolle des Papstes, sondern auch die des Diözesanbischofs.

Die von derartigen Grundsätzen abgeleiteten Folgerungen stimmen zusammen mit der Natur und den Merkmalen der von der Veränderung betroffenen Ämter. Daran hat das letzte Konzil nie einen Zweifel gelassen. Wenn dies so stimmt, dann erweisen sich auch die Einwände gegen die Einführung der erwähnten Regionalgerichte - die ein offenkundiger Ausdruck des Prinzips der Subsidiarität in einer entschieden spezialisierten Sache wären - als bloße Vorwände.

In erster Linie müßte man dagegen den nötigen Arbeitseinsatz berücksichtigen, den dieses Unternehmen mit sich brächte, und zwar auch überall dort, wo die Bischofskonferenzen, die sich bereit erklärten, die Kosten dafür zu übernehmen, mit Modellversuchen beginnen wollten. Man muß auch sagen, daß dieses System nicht «kopflos» sein kann oder daß es nicht ein bloß scheinbares Haupt haben dürfte.

Für jemanden, der mit beiden Beinen auf dem Erdboden steht, ist es evident, daß es der derzeitigen Apostolischen Signatur, wenn sie auch eine gut funktionierende Kanzlei hat, völlig an Vollzeitpersonal von Richtern fehlt - mit der einzigen Ausnahme des Kardinalpräfekten und des Sekretärs. Das versetzt sie in eine Position unüberwindlicher Benachteiligung gegenüber der Rota, die statt dessen - immer nach den im Vatikanischen Jahrbuch veröffentlichten Daten - mit einem Personalstab von 20 Auditoren in Vollzeitstellen, wozu auch noch der Dekan kommt, rechnen kann.

Das gesamte restliche Personal der Signatur außer dem Kardinalpräfekten und dem Sekretär, bestehend aus den acht Kardinälen und den sechs Bischöfen des Richterkollegiums, den fünf Votanten (= stimmberechtigte Mitarbeiter) und den ebensovielen nicht stimmberechtigten Referendaren, steht nur für gelegentliche Mitarbeit zur Verfügung, als eine Gruppe von Personen guten Willens, die ihrerseits schon mit tausend anderen Ämtern und Obliegenheiten der Kurie belastet sind. Statt dessen ist es absolut notwendig, sofort mit außergewöhnlichen Maßnahmen und Ernennungen im Rahmen eines Notstandsprogramms das Richterpersonal zu verstärken - selbst wenn es dazu der nützlichen Erfahrung und Hilfe des Arbeitsamtes des Heiligen Stuhls[16] bedürfte -, und zwar auch mittels der «Einpfropfung» nicht aus der Kurie kommender Fachleute (wie z.B. Universitätsprofessoren, Diözesanrichter mit erprobter Erfahrung aus verschiedenen Nationen usw.) als Referendare.

Tatsächlich kann kein Modellversuch mit Regionalgerichten - in den Diözesen, die sich so etwas leisten können - beginnen, wenn nicht unter der Kontrolle der Appellationsinstanz einer Apostolischen Signatur, die fähig ist, ihre Funktionen auf eigenen Beinen statt auf den von den anderen päpstlichen Dikasterien ausgeliehenen Beinen stehend zu erfüllen.

Abschließende Vorschläge

Nochmals: Nach der Sixtinischen und nach der Pianischen Reform stehen wir heute vor einer Reform der Kurie, die sich mit noch größerem Engagement als bei den vorausgehenden Gelegenheiten programmatisch das Ziel gesteckt hat, nach vorbestimmten und sicheren Regeln der Kompetenz und der Verfahrensweise vorzugehen. Das bedeutet, daß man noch mehr als in der Vergangenheit von einem *«stylus»* abgehen muß, der oft von nur annähernd angewandten Regeln und Zufälligkeit geprägt war und zu einem traditionellen Motiv für eine spöttische Kritik wurde und der schon von den alten Schulen als *«aequitas cerebrina»* oder *«aequitas bursalis»* definiert wurde, also mit farbigen volkstümlichen Ausdrücken, die verwendet wurden, um die von der Wurzel her geringe berufliche Seriosität zu entlarven, die ihre Zuflucht zu solchen Notbehelfen nehmen konnte[17].

Es bleibt unbestritten, daß ein Gleichgewicht zwischen dem Legalitätsprinzip und den Vorrechten der päpstlichen Monarchie - die aber heute auch eine Monarchie *sub lege* sein will - die Erhaltung der Instrumente der Billigkeit in Form der Dispens und der «päpstlichen *commissio*», d.h. der päpstlichen Anweisung, in der Praxis der Kurie fordert. Deswegen aber kann man jedenfalls den tief verankerten Wert der Gleichheit nicht unbeachtet lassen. Da dieser Wert aber unleugbar aus den konziliaren Prinzipien abgeleitet ist, setzt er den Respekt *erga omnes* voraus und damit das Respektieren einer Verfahrensregel,

die - unbeschadet der Möglichkeit von Ausnahmen, die aber auch rückführbar sein müssen auf durchschaubare und sichere Modelle - ohne jedes Ansehen der Person für alle gelten muß.

Daraus folgt offensichtlich, daß das Drängen auf die Achtung solcher Grundsätze - wenn es nur mit der gebotenen Elastizität und mit einer vernünftigen Abstufung seiner Intensität geschieht - vom Gesetzgeber nicht beantwortet werden kann mit der derzeitigen andauernden Untätigkeit, wodurch er endlos Verpflichtungen ausweicht, die feierlich *«in sinu Collegii»* eingegangen worden sind. Er muß vielmehr ohne Zögern handeln im Sinne einer vollständigen Durchführung der sich aus diesen Verpflichtungen ergebenden Aufgaben.

[1] Salerno, Problemi costituzionali nelle vicende storiche della Curia romana, in: Rivista Italiana per le scienze giuridiche, serie III, vol. X (1959/1962), 359 ff.

[2] Zu diesem Punkt vgl. u.a.: Ilari, I Cardinali Vicarii, in: Rivista diocesana di Roma (1962) 274 ff.

[3] Für die besondere Natur des Verhältnisses zwischen dem Papst und dem Kardinalskollegium siehe: G. Alberigo, Cardinalato e collegialità (Florenz 1969).

[4] Dazu eine neuere Darstellung: Palazzini, Le Congregazioni romani, in: La Curia romana nella Cost. Ap. ‹Pastor Bonus› (Vatikanstadt 1990) 189 ff.

[5] Wie schon Wernz in bezug auf das Los der Rota hervorgehoben hat: «Post institutas Congregationes Cardinalium, quae auctoritate et celeriore procedura praestabant, multum pristini splendoris amisit ... imo post a. 1870 ad meram umbram redacta est.» In: Jus Decretalium, II, pars II (Rom 1906), tit. XXXI, pag. 423, n. 669, I. Gleiches sagt er im Blick auf die Apostolische Signatur: «Nunc Signatura iustitiae quiescit, licet expresse in foro ecclesiastico extra ditionem pontificiam nondum sit sublata. (AaO. 428, n. 671, II.)

[6] Wernz, aaO. 358, n. 671, II.

[7] So Salerno, aaO. 349 ff.

[8] Siehe auch Palazzini, aaO. 189 ff.

[9] Zu diesem Punkt vgl. u.a. Bertolino, La tutela dei diritti nella Chiesa (Turin 1983); und die neuere Studie von Moneta, La giustizia nella Chiesa (Bologna 1993).

[10] «Rechtstheologie» steht so als deutschsprachiger *terminus technicus* beim Autor selbst (Anm. des Übersetzers).

[11] Die enttäuschenden Daten, die hier aufgelistet sind, klingen wie die bittere Feststellung eines Bankrotts: Im Lauf der letzten zwei Jahrzehnte durchschnittlich 21 Streitsachen pro Jahr, von denen wenige zugunsten der Kläger beschieden wurden; und viele wurden mit vorwiegend formalen Begründungen abgewiesen. Ein wirklich besorgniserregendes Beispiel für die Unmöglichkeit, Gerechtigkeit zu erlangen. Siehe dazu: Grocholewski, La giustizia amministrativa presso la Segnatura Apostolica, in: Jus ecclesiae (1992) 14 ff.

[12] Zu den Motiven, die von einer Übernahme der Systeme einer Verwaltungsgerichtsbarkeit, wie sie von den zeitgenössischen Staaten entwickelt worden sind, abraten könnten, vgl. die schon vor mehr als sechzig Jahren geäußerte negative Stellungnahme von Cavigioli: Manuale di diritto canonico (Turin 1939) 699 ff.

[13] Die Studie von Cipriani, Il regolamento preventivo di giurisdizione (Neapel 1981), enthält bedeutsame und auch für die von uns angesprochenen Zwecke nützliche Beobachtungen zur politischen Situation der Vereinigten Kassationsabteilungen in ihrer zentralen und regulativen Rolle für gerichtliche Verfahrensordnungen ohne Verfassungsgerichtshof. Warum sollte nicht die Signatur mit ähnlichen Vorrechten präventiven und nicht bloß repressiven (und daher bloß theoretischen) Typs ausgestattet werden?

[14] In diesem Sinn äußert sich auch Salerno, aaO. 389 ff.

[15] Salerno, aaO. 329 ff.

[16] Nützliche Auskünfte über diese neue und einzigartige Einrichtung finden sich bei Mattioli, L'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica, in: La Curia, aaO. 505 ff. - Nach den ersten *ad experimentum* erlassenen Verfahrensnormen für das durch das Motuproprio «Nel primo anniversario» (AAS 1989, 145 ff) vorgesehene Schiedsgerichtskollegium als Sitz für arbeitsrechtliche Streitsachen nach einer Phase des Versuches der Schlichtung waren diesem so wirksame Funktionen zur Garantie von Rechten zugedacht, daß die interessierten Dikasterien sich lebhafte Sorgen machten und dann eine weitgehende Beschneidung seiner Vollmachten erbaten und auch erlangten.

[17] Zum Punkt der fachlichen Ausbildung der Richter, Offizialen und Anwälte, die dazu bestimmt sind, vor den Schranken der «Sectio altera» tätig zu werden, muß als wesentlich und dringlich an der Einrichtung eines autonomen *«Studium Signaturae»*, parallel zum bereits bestehenden *«Studium Rotale»*, festgehalten werden. Auch das Personal der künftigen Verwaltungsgerichte sollte die Kurse einer solchen Studienanstalt besuchen oder zumindest zu dort einzurichtenden intensiven Praktika verpflichtet werden.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANCESCO ZANCHINI

geb. 1933; Doktorat in Rechtswissenschaften an der Universität «La Sapienza» in Rom; Doktorat in kanonischem Recht am Pontificio Ateneo S. Tomaso; seit 1963 Anwalt an der Rota Romana; seit 1969 Professor für Kirchenrecht an der juridischen Fakultät der Universität von Teramo (Italien). Zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen. Anschrift: Via Alberico II,4, I-00193 Roma, Italien.

James H. Provost

Strategien für die «Anwendung» des Lebens auf die Kirchenordnung

Andere Artikel dieser Ausgabe von CONCILIUM beschäftigen sich mit verschiedenen Arten, auf die das Leben Einfluß auf die Kirchenordnung nimmt. Um eine Wiederholung zu vermeiden, untersucht der vorliegende Artikel das Phänomen, von dem diese Zeitschrift inspiriert wird und von dem sie ihren Namen ableitet; das heißt, er erforscht einige Aspekte der Wechselbeziehung zwischen Leben und Kirchenordnung, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zusammenhängen. Denn im Unterschied zu den anderen untersuchten Beispielen ist hier eine klare Strategie verfolgt worden, durch die das Leben Einfluß auf die Kirchenordnung genommen hat, und durch die umgekehrt auch die Kirchenordnung eingesetzt worden ist, um das Leben der katholischen Gläubigen zu beeinflussen.

Eine Strategie ist ein organisierter, durchdachter Ansatz, der ein bestimmtes Ziel verfolgt. Die Elemente, die den Weg für das Zweite Vatikanum ebneten, wurden nicht als Teil einer bewußten Strategie entwickelt, um die Kirchenordnung zu reformieren, jedoch erwies sich die Einberufung des Konzils als wichtiger, geplanter Ansatz dazu, diese Bewegungen dazu zu bringen, auf die Kirchenordnung einzuwirken. Die Ausführung der Konzilsbeschlüsse machte ihrerseits verschiedene bewußte Strategien erforderlich, die dazu dienten, die Entscheidungen des Konzils im Leben der katholischen Kirche umzusetzen.

Jedoch ist offensichtlich Vorsicht geboten. Es ist noch zu früh, Aussagen über das Ausmaß zu treffen, in dem die hier zur Diskussion gestellten Strategien erfolgreich verlaufen oder gescheitert sind. Wir sind noch zu sehr in die Zeit des Konzils und seiner Rezeption eingebunden, um mehr tun zu können, als einige der Elemente, die das Konzil vorbereitet haben, die Erfahrung des Konzils selbst und die Bemühungen, das Konzil in dieser gegenwärtigen nachkonziliaren Zeit Gestalt annehmen zu lassen, zu untersuchen. Das könnte uns jedoch wichtige Erkenntnisse über die Strategien, die in der Kirche von Bedeutung sind, um die Kirchenordnung zu beeinflussen, liefern.

Das Zweite Vatikanische Konzil: eine Strategie für das «Aggiornamento»

Wenn Johannes XXIII. vom Zweiten Vatikanischen Konzil sprach, so tat er das oft in dem Sinne, daß es die Kirche an den aktuellen Stand der Dinge angleichen werde *(aggiornamento).* Das Konzil erwies sich als eine bemerkenswerte Strategie dazu, daß die Früchte aus diversen Erneuerungsbewegungen im kirchlichen Leben Einfluß auf die Kirchenordnung nehmen konnten. Der Tenor dieser Bewegungen wird oft als «Rückkehr zu den Ursprüngen» bezeichnet. Diese Erneuerung von Exegese, Katechese, Liturgie, pastoraler Praxis und Ökumene wurde von überzeugten Wissenschaftlern und Seelsorgern vorbereitet und angeregt. Die Rückkehr zu den Ursprüngen war die Strategie, die viele von ihnen verfolgten, als sie sich aufgrund der Auswirkungen der modernistischen Krise von der spekulativen Theologie abwandten. Die Wissenschaftler waren in der Lage, ihre Forschung fortzusetzen, wenn sie nur historisch war; die Endergebnisse jedoch bereiteten den Boden für die pastorale Erneuerung, die in der kirchlichen Tradition wurzelte.

Die in der Kirche herrschenden Mentalitätsunterschiede wurden bereits während der Vorbereitungsphase des Konzils deutlich[1]. Diese Erkenntnis trug dazu bei, das vorzubereiten, was sich während des Zweiten Vatikanums zu einer dreifachen Strategie entwickeltn sollte, deren Ziel darin bestand, daß das Leben die katholische Kirchenordnung im weitesten Sinne beeinflußte. Diese Strategie brachte eine respektvolle Auseinandersetzung mit etablierten Denkweisen, eine vorsichtige Ausübung der «Kunst des Möglichen» (Politik) und die Vereinbarung von Konsensen mit sich, was

durch einen Prozeß ermöglicht wurde, in dem gemeinsame Standpunkte aufgedeckt wurden und eine ganze Reihe strittiger Punkte ungelöst blieben.

Bezeichnend für diese Strategie war die Verwendung des Begriffes «pastoral»[2]. Für klassisch denkende Menschen bezeichnete dieser Begriff eine zeitweilige Gewöhnung an Bedingungen, die nicht kontrolliert werden konnten; diese Art der Anpassung sollte jedoch rückgängig gemacht werden, sobald man die Situation wieder unter Kontrolle gebracht hatte. Für Menschen mit einer historisch geprägten Denkweise drückte der Begriff die zentrale Realität der Kirche aus, das, was in der katholischen Lehre und Praxis die wichtigste Stelle einnahm. Nachdem sie sich mit den etablierten Meinungen auseinandergesetzt hatten, entdeckten die politisch Versierten, daß man, wenn man etwas als «pastoral» verkaufte, durch die Doppeldeutigkeit des Begriffs einen Konsens erzielen konnte.

Wie aus den Konzilsdokumenten ersichtlich ist, führte diese Strategie zu dem positiven Effekt der bemerkenswerten Einigung über eine Vielzahl von Problemen. Ihre negativen Auswirkungen bestanden darin, viele wichtige Streitpunkte ungelöst zu lassen; als die Konzilsminderheit nach dem Konzil erst einmal in der Lage war, ein gewisses Maß an Kontrolle auszuüben, eröffnete ihr diese Situation die Möglichkeit, sich gegen die Positionen einzusetzen, die sie nicht guthieß.

Die Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Durchführung des Zweiten Vatikanums setzte drei Arten von Strategien zur Ausführung der Konzilsdekrete in Gang. Die erste strebte eine Reform der institutionellen Strukturen an. Die zweite Reform betraf die Lehre und die Verkündigung einer Vision. Und die dritte bezog sich auf verschiedene Prozesse zur Durchführung spezieller Reformen. Eine vierte Strategie, die Johannes XXIII. in seine Pläne für ein Konzil einbezogen hatte, bestand in der Revision des Kodex des kanonischen Rechts.

1. Reform der Strukturen

Dieser Prozeß setzte während des Konzils selbst mit Versuchen ein, über die zentralen Behörden des Apostolischen Stuhls hinaus andere Verantwortungszentren mit Befugnissen zu betrauen. Patriarchen in den Ostkirchen sollten ihre Privilegien und Rechte zurückerhalten. Bischofskonferenzen sollten in der römisch-katholischen Kirche eine wichtigere Rolle spielen. Die Befugnisse eines Diözesanbischofs sollten nicht länger auf der Übereignung von Vollmachten von Rom, sondern auf der sakramentalen Weihe und dem Amt basieren.

Die Beteiligung von Diözesanbischöfen an der zentralen Kirchenadministration wurde als eine Art und Weise betrachtet, wie das Leben Einfluß auf die Kirchenordnung nehmen konnte. So wurden die regierenden Gremien der Römischen Kurie um einige Diözesanbischöfe ergänzt. Die Bischofssynode, von der einige sich eine Strategie der stärkeren Kontrollierbarkeit der Kurie versprachen, wurde eingerichtete[3]. Die Kurie selbst wurde unter Paul VI. und ein weiteres Mal unter Johannes Paul II. einer Reform unterzogen[4].

Die strukturellen Reformen wurden durch eine Reihe von Gesetzen verfügt, von denen viele entweder in ihrer ursprünglichen Fassung oder in überarbeiteter Form in die beiden heute geltenden Kodizes, einer für die römisch-katholische Kirche und der andere für die Ostkirchen, aufgenommen wurden[5]. Können sie den anfangs an sie gestellten Erwartungen genügen?

Trotz der intensiven Auseinandersetzungen hinsichtlich des Entwurfes des Ostkodex bleiben die Befugnisse der Patriarchen auf ihre «traditionellen» Territorien oder die Gebiete, die zum größten Teil zum ehemaligen osmanischen Weltreich gehören, in dem sie gleichzeitig zivile und kirchliche Jurisdiktionsgewalt innehatten, beschränkt[6]. Bischofskonferenzen sind zu einem anerkannten Faktor des kirchlichen Lebens geworden. Ihre Legitimität wird jedoch nicht voll und ganz akzeptiert, wie aus einem noch im Entwurf befindlichem Dokument hervorgeht, das von einer speziellen Untersuchungskommission der Römischen Kurie in Umlauf gebracht worden ist und noch

immer bearbeitet wird[7]. Den Diözesanbischöfen wurde sowohl in den nachkonziliaren päpstlichen Dokumenten als auch in den überarbeiteten Kodizes größere Autorität eingeräumt. In der Praxis jedoch müssen sie immer noch von Zeit zu Zeit erleben, daß sich Autoritäten auf einer höheren Stufe der Kirchenhierarchie in ihre Amtsausübung einmischen. Beispiele für diese Einmischungen sind in der Öffentlichkeit teilweise recht bekannt geworden.

Nach einer ersten Versammlung, bei der die Mitglieder der Bischofssynode aktiv daran beteiligt wurden, den verantwortlichen Behörden der Römischen Kurie Anleitungen zu geben[8], verwandelte sich die Synode in ein den Papst beratendes Gremium, das selbst jedoch keine eigenen Ergebnisse veröffentlicht und sich statt dessen auf spätere apostolische Ermahnungen verläßt. Die Fähigkeit der Synode, effektive Kontrolle auszuüben und ein Gegengewicht zur Römischen Kurie zu bilden, ist eigentlich noch nicht wirklich erprobt worden.

Durch die zwei Kurienreformen konnte die Systematisierung von Unternehmungen und Kompetenzen verbessert werden, aber, wie auch andere Untersuchungen gezeigt haben, steht immer noch eine Vielzahl von strukturellen und verfahrenstechnischen Problemen an. Manche Kritiker betrachten die neueren Reformen als Rückschritt in die Zeit vor der von Paul VI. durchgeführten Reform[9].

Die Strukturreform als erstes Element der Strategie, daß sich die Reform auf die Kirchenordnung auswirken solle, hat also gemischte Resultate gezeigt. In mancherlei Weise hat sie den Institutionen dazu verholfen, effektiver auf das Leben einzugehen; andererseits muß noch viel mehr geschehen, wenn sie den anfänglichen Erwartungen gerecht werden soll.

2. Lehre und Verkündigung einer Vision

Paul VI. und Johannes Paul II. haben den von ihren Vorgängern begonnenen Prozeß des umfassenden öffentlichen Lehrens durch die Veröffentlichung von Dokumenten und Anschreiben fortgeführt; dabei haben beide die Punkte in den Vordergrund gestellt, die auf dem Konzil verankert worden waren. Paul VI. war der erste Papst im Zeitalter der Moderne, der sich auf Reisen außerhalb Italiens begab, und Johannes Paul II. hat solche Reisen zu einer maßgeblichen Strategie seines Pontifikats gemacht. Diese Reisen haben die Möglichkeiten der päpstlichen Lehre stark vergrößert.

Bischofskonferenzen, andere regionale Zusammenschlüsse von Bischöfen, einzelne Bischöfe, Theologen und andere leitende Persönlichkeiten haben eine große Flut von Verlautbarungen herausgebracht. Sie benutzen jede Gelegenheit zur Lehre, von großen und kleineren Versammlungen bis hin zum Einsatz von modernen Kommunikationsmedien. Heute stellt sogar das «Internet» einen Ort der Lehre dar.

Es hat einige Versuche gegeben, diese Aktivitäten in eine bestimmte Richtung zu lenken, wie z.B. die Entwicklung des *Katechismus der Katholischen Kirche*, aber zu viele Menschen an zu vielen verschiedenen Orten und Situationen sind an der Lehre und an der Verkündigung der Vision beteiligt, als daß ihr Engagement mit einfachen Mitteln kontrolliert werden könnte. Auch wenn im Überfluß der Aktivitäten eine gewisse Gefahr der Zerstreuung der Ressourcen liegt, scheint dieser Prozeß sich etabliert zu haben und sich fortzusetzen. Er ist darauf ausgerichtet, das Herz und den Verstand in seinen Bann zu ziehen, und ist in diesem Sinne vielversprechend. Andererseits treten die existierenden Spaltungen innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft immer deutlicher hervor, und konkurrierende Ansprüche können die Effektivität der Botschaft schwächen.

3. Spezifische Reformprozesse

Um auf die Kirchenordnung im Hinblick auf die Themen, die direkt vom Zweiten Vatikanischen Konzil angesprochen wurden, Einfluß zu nehmen, scheinen drei Ansätze verfolgt worden zu sein. Einerseits sind dies höchst zentralisierte Strategien; andere zeichnen sich durch eine Kombination von zentralen Richtlinien und lokalen Initiativen aus; wieder an-

deren Ansätzen fehlt ein Bewußtsein für Strategie völlig, und sie beruhen statt dessen auf lokalen Initiativen oder gelegentlichen Aktionen, die von verschiedenen Autoritäten durchgeführt werden.

Die Reform der Liturgie stellt ein Beispiel für eine höchst zentralisierte Strategie dar. Liturgische Bücher wurden nur von der Römischen Kurie reformiert. Liturgieexperten entwickelten erste Entwürfe, aber die Reformen wurden letztendlich vom Consilium für die Durchsetzung der Konzilskonstitutionen entschieden, und seine Beschlüsse wurden einer Überprüfung durch die Kongregation für die Heiligen Riten unterzogen. Obwohl die Bischofskonferenzen autorisiert sind, Übersetzungen in ihre jeweilige Sprache vorzubereiten, und an Stellen, an denen es im Ritus angezeigt ist, Adaptationen vornehmen können, sind alle diese Entscheidungen der eingehenden Überprüfung durch die Kurie unterworfen. Obwohl sich die Liturgie auf der Ebene der Kirche vollzieht, die extrem lokal geprägt ist, hat die Sorge um die Integrität des römischen Ritus bisher das Maß der in einzelnen liturgischen Feiern möglichen Adaptationen stark eingegrenzt, auch wenn die reformierten Riten gegenüber der vorherigen Praxis bereits einen großen Fortschritt darstellen.

Eine derartige zentralisierte Strategie macht erforderlich, daß die Verantwortlichen eine klare Vision von ihrem Ziel vor Augen haben und ein solides Engagement dafür mitbringen, dieses Ziel auch durchzusetzen. In dieser Hinsicht hat es gemischte Signale gegeben, insbesondere als Reaktion auf den Austritt von Erzbischof Lefebvre und seinen Anhängern und ähnlichen Gruppierungen. Statt ihre Reaktion in einen offeneren Ansatz zu integrieren, warnten die offiziellen Stellen des Vatikans regelmäßig davor und kritisierten diejenigen, die «zu weit» gingen, während diejenigen, die sich den Reformen widersetzten (und sogar behaupteten, sie seien ungültig), offensichtlich akzeptiert wurden. Diese Entwicklung erreichte ein besonders entmutigendes Stadium, nachdem die Kommission «Ecclesia Dei» eingerichtet worden war und anfing, sich über Ortsbischöfe hinwegzusetzen. Die Kommission stellte sich auf die Seite derjenigen in den Diözesen, die sich nicht an die offiziell von Rom verabschiedeten Reformen hielten, Reformen, die die Ortsbischöfe in die Tat umzusetzen versuchten. Obwohl es in der letzten Zeit seltener zu derartigen Einmischungen gekommen ist, bleiben ihre Auswirkungen jedoch spürbar.

Für eine Reihe anderer Reformen wurde ein gemischter Ansatz gewählt: für die Reform von Priesterseminaren, Ökumene, Katechese, usw. Für diese Strategie wurden von der Kurie allgemeine Richtlinien herausgegeben, den Bischofskonferenzen und Bischöfen der jeweiligen Ortskirchen wird jedoch eine größere Verantwortung eingeräumt. Nur wenige auf nationaler Ebene maßgebliche Richtlinien sind bisher tatsächlich herausgegeben worden. Aber im Bereich der Ökumene hat diese Strategie auf der Ebene von Diözesen, Bischofskonferenzen und dem Vatikan zum Dialog mit anderen Christen geführt.

Einige Reformen, wie z.B. diejenigen, die die Frage der Religionsfreiheit, das Ausmaß, in dem sich die Kirche in die moderne Welt einbringt, das Ordensleben usw. betreffen, wurden lokalen Initiativen überlassen, auch wenn die allgemeinen Richtlinien, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgesprochen worden waren, gelegentlich durch päpstliche Verlautbarungen oder Dokumente der Kurie bekräftigt wurden. Es scheint bezüglich dieser Punkte keine eindeutige Linie verfolgt zu werden.

Kodifizierung des Kirchenrechts

Die Kodifizierung des Kirchenrechts ist eine Neuerung des 20. Jahrhunderts, die einerseits aus dem Bemühen heraus entstand, das geltende Kirchenrecht verständlicher zu machen. Andererseits jedoch war sie Ausdruck des päpstlichen Primats, wie er vom Ersten Vatikanischen Konzil definiert worden war. Trotz gegensätzlicher Vorschläge entschied man nach dem Konzil, diese Strategie der Kodifizierung in Form der Anwendung der konziliaren Reformen auf das Kirchenrecht fortzusetzen.

Es folgte ein von zentraler Stelle ausgehender Prozeß, bei dem man verschiedene Fachleute zu Rate zog, der aber grundsätzlich einer

zentralen Kommission in der Römischen Kurie unterstand. Der Weltepiskopat wurde im Hinblick auf vorläufige Entwürfe konsultiert, da aber nur ein relativ kleiner Prozentsatz von Bischöfen Antworten zurückschickte, blieb das Endprodukt letztendlich das Werk einer zentralisierten Strategie. Die vorletzten Entwürfe sowohl des Römischen Kodex als auch des Ostkodex wurden vom Papst selbst überprüft und gegebenenfalls modifiziert, bevor er sie zur Veröffentlichung freigab[10].

Es gestaltete sich schwierig, die Reformen des Konzils in die juristische Sprache der Gesetzeskodizes zu übertragen. Die Revisoren standen vor der Herausforderung, entweder nur die alte Fassung auf den neuesten Stand zu bringen *(aggiornamento,* wie Johannes XXIII. es bezeichnet hatte), oder einen größeren Prozeß des Umdenkens im Kirchenrecht einzuleiten (*novus habitus mentis*, wie von Paul VI. gefordert worden war). Das Ergebnis variiert von Kanon zu Kanon: einige Kanones und Sektionen wurden wörtlich aus dem vorherigen Kodex übernommen, andere wurden umgestaltet, um die Aussagen des Konzils in das bestehende Recht einzufügen, und wieder andere scheinen Ausdruck von einem deutlichen Bemühen um einen neuen Ansatz im Kirchenrecht zu sein, in dem sich die konziliaren Reformen widerspiegeln[11].

Technisch gesehen, tritt ein Gesetz mit seiner Veröffentlichung in Kraft. Realistisch gesehen, kann jedoch selbst ein veröffentlichtes Gesetz ein lebloses Schriftstück bleiben, wenn es nicht durch die Menschen, an die es gerichtet ist, praktisch umgesetzt wird. Versuche, die erneuerten Kodizes durchzuführen, haben zu den unterschiedlichsten Ergebnissen geführt. Sie wurden in moderne Sprachen übersetzt und durch Kommentare, gerichtet an die kirchlichen Amtsträger und gebildete Laien, ergänzt. An einigen Orten hat man mit dem Ziel der allgemeinen religiösen Weiterbildung versucht, die revidierte Fassung des Kirchenrechts in das Leben der jeweiligen Ortskirche einzuführen.

Einige der strukturellen Veränderungen, die durch die neuen Kodizes eingeführt oder bestätigt worden sind, werden auf Gemeinde- oder Diözesanebene durchgeführt. Aber ähnlich wie bei früheren Kodifizierungen in diesem Jahrhundert scheinen die geltenden Kodizes in der Praxis mit gemischten Gefühlen aufgenommen zu werden, sei es in Diözesen oder religiösen Kurien oder auf der Ebene der Gemeinde oder des einzelnen gläubigen Christen.

In der relativ kurzen Zeit seit ihrer Veröffentlichung sind Fragen über die Effektivität der neuen Kodizes akut geworden, insbesondere auf dem Hintergrund bestimmter Aktionen von Gesetzgebern in der Kirche[12]. Es hat ein Wiederaufleben der Diözesansynoden gegeben, einige mit dem Ziel, das Zweite Vatikanum umzusetzen, und viele seit der Veröffentlichung der neuen Kodizes; aber sie haben sich hauptsächlich auf die Entwicklung der Vision und des Geistes konzentriert, und viele haben die legislative Dimension von Synoden außer acht gelassen. Selbst wenn die Bischöfe besondere synodale Dekrete erlassen, kann es schwierig sein, an sie heranzukommen, und Kopien sind oft sogar in der entsprechenden Diözese selbst nur schwer zu erhalten.

Es wurden Beschwerden geäußert, daß die Dekrete der Bischofskonferenzen in verschiedenen Ländern nicht ordnungsgemäß veröffentlicht worden seien[13]. Ohne ordnungsgemäße Veröffentlichung haben die Dekrete keine Macht. Dieses Problem ist mehr als ein technischer Kritikpunkt der Kirchenrechtler; es beeinträchtigt die Stabilität des Gesetzes und seine Gültigkeit für die Gemeinde, von der erwartet wird, daß sie es beachtet.

Ein gewisses Maß an Mißachtung der Gesetzesvorschriften ist selbst in einigen Handlungen von offiziellen Vertretern der Römischen Kurie nicht ausgeblieben, was einige Kritiker dazu geführt hat, in Frage zu stellen, ob es dort überhaupt eine wirkliche Rezeption des neuen Kodex gegeben hat. Dazu einige Beispiele, was den Umgang mit Bischöfen betrifft: Es ist ein Administrator statt eines Koadjutors für die Leitung einer bestimmten Diözese ernannt worden, deren Bischof noch aktiv und im Amt war[14]; Diözesanbischöfe wurden angewiesen, Auxiliarbischöfen bestimmte Vollmachten zu verleihen, ohne daß die jeweiligen Diözesanbischöfe wenigstens die u.a. ihr Amt ausmachende Delegationsgewalt behielten[15]; Bischöfe wurden ohne vorherigen

Prozeß abgesetzt, obwohl es mindestens eine entsprechende Stelle im Kodex gibt, die einen solchen Prozeß festschreibt[16]. Durch solche Aktionen könnte der Eindruck entstehen, daß die Bischöfe nicht als Vikare Christi in ihrer Diözese betrachtet werden, sondern vielmehr als Delegierte der zentralen Autorität; kann ein solches Verhalten Vertrauen schaffen, damit die Vorschriften des Konzils und der Kodex ernst genommen werden?

Die Art und Weise, in der bestimmte Dokumente von den Behörden der Kurie veröffentlicht wurden, hat Anlaß zu Fragen gegeben. Auch die Tatsache, ob ihr Inhalt sich im Einklang mit dem Kodex befindet, ist in Frage gestellt worden; durch solche Fragen könnte man den Eindruck gewinnen, daß die Kodizes nicht ernst genommen werden. Entscheidungen der Kurienoffizien werden nicht nur nicht veröffentlicht, sondern außerdem in einem solchen Maße mit Beschränkungen belegt, daß sie anderen, die sich in einer Situation befinden, die der in den Dokumenten geschilderten gleicht, gar nicht zugänglich gemacht werden können. Wie sieht die «Praxis der Römischen Kurie» aus, wenn sie andere Entscheidungsträger in Fällen beraten soll, für die das Gesetz keine eindeutige Lösung vorgibt[17]?

Wie bei anderen von einer zentralen Stelle ausgehenden Strategien auch, hängt ihr Erfolg davon ab, ob die offiziellen Vertreter der zentralen Verwaltung zustimmen und sich dafür einsetzen, die Gesetze zu beachten. Wenn nicht, wird es nicht lange dauern, bis andere ihrem Beispiel folgen. Und wenn dieser Fall eintritt, dann wird dieses Element der Strategie zur Durchsetzung der Reformen des Konzils nicht länger effektiv sein.

Abschließende Gedanken

Wie bereits an früherer Stelle bemerkt, ist es noch zu früh, als daß eine Perspektive erreicht worden wäre, die eine ausreichend verläßliche Berurteilung der Strategien zuließe, die verfolgt wurden, um die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Kirchenordnung anzuwenden. Jedoch ist es möglich, einige Entwicklungen zu erkennen, die in den kommenden Jahren eingehend beobachtet werden müssen, um feststellen zu können, ob sie für die Aufgabe geeignet sind oder nicht.

Die angewandten Strategien reichten von einer höchst zentralisierten Form bis hin zu bemerkenswert dezentralisierten Ansätzen. Die meisten der Strategien scheinen außerdem das Bewußtsein widerzuspiegeln, daß man es hier mit einem langfristigen Prozeß zu tun hat, der sich über mehrere Generationen hinweg erstrecken wird.

Man könnte meinen, daß höchst zentralisierte Strategien gefährdeter sind, wenn die zentralen Autoritäten für nicht vollkommen für sie engagiert gehalten werden, aber selbst unter derartigen Umständen sind viele der im Kontext solcher Strategien verfolgten Reformen in die Praxis der Gemeinden vor Ort aufgenommen worden und werden somit weniger abhängig von den zentralen Autoritäten, die sie initiiert haben.

Strategien, deren Ausführung sich auf mehrere Stellen verteilt, stehen in der Gefahr, auseinanderzulaufen, statt in einer wirksamen Art und Weise in die Kirchenordnung einzugehen. Z.B. haben sich nur wenige Bischofskonferenzen mit den Richtlinien befaßt oder andere Maßnahmen eingeleitet, die für den Erfolg der intermediären Strategie nötig gewesen wären. Dazu ist eine regelmäßige Überwachung erforderlich, und der Strategie des Lehrens und der Verkündigung einer Vision muß in Zukunft ständige Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Echte Reformen lassen sich von vorübergehenden Modeerscheinungen oder Launen durch das Ausmaß unterscheiden, in dem sie Eingang in das institutionelle Leben der Kirche finden[18]. Die verschiedenen Strategien, die im Moment im Gebrauch sind, um die Reformen des Zweiten Vatikanums nicht nur in die Kirchenordnung, sondern auch in das fortlaufende Leben der Kirche einzugliedern, betreffen alle Mitglieder der Kirche, denn sie könnten auch darüber entscheiden, ob das Konzil letztendlich ein Erfolg oder ein Mißerfolg gewesen ist.

[1] Vgl. G. Philips, Deux tendances dans la théologie contemporaine, in: Nouvelle Revue Théologique 85 (1963) 225-238. B. Lonergan klassifizierte diese Tenden-

zen als «klassizistisch eingestellt» und «historisch eingestellt»; vgl. The Transition from a Classicist World View To Historical Mindedness, in: J. Biechler (Hg.), Law for Liberty (Baltimore 1967) 126-136.

[2] Y. Congar, Regard sur le concile Vatican II, in: Le concile de Vatican II, Théologie historique 71 (Paris 1984) 60-66.

[3] G. Alberigo, The Synod of Bishops and the Structure of Central Government, in: IDO-C Dossier 67-7 (26. Februar 1967) 1-11.

[4] Paul VI., Apostolische Konstitution Regimini Ecclesiae Universae, 15. August 1967, in: AAS 59 (1967) 885-928, (eine deutsch-lateinische Ausgabe erschien in den Beilagen zum Kirchlichen Anzeiger, Aachen 1968); Johannes Paul II., Apostolische Konstitution Pastor bonus, 28. Juni 1988, in: AAS 80 (1988) 841-912.

[5] Codex Iuris Canonici, 25. Januar 1983; Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, 18. Oktober 1990.

[6] CCEO, cc. 146-150.

[7] Entwurf vom 1. Juli 1987; vgl. J. Manzanares, Reflectiones sobre el documento «Estatuto teológico y jurídico de las conferencias episcopales», in: Revista Española de Derecho Canonico 46 (1989) 189-202.

[8] Vgl. G. Caprile, Il Sinodo dei Vescovi: Prima assembla generale (Rom 1969).

[9] Vgl. W. Schulz, Die Zuständigkeitsordnung des motu proprio «Pastor Bonus» vom 28. Juni 1988: Anmerkungen zur Kurienreform von Johannes Paul II., in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 38 (1989) 62-72.

[10] Vgl. F. D'Ostilio, La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico: revisione - promulgazione - presentazione (Vatikanstadt 1983).

[11] Dieser Artikel erlaubt keine Bewertung des Kodex. Für einige einführende Betrachtungen empfehle ich E. Corecco, La réception de Vatican II dans le code de droit canonique, in: G. Alberigo/J.-P. Jossua (Hg.), La réception de Vatican II (Paris 1985) 328-391; E. Corecco, Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law, in: M. Thériault/ J. Thorn (Hg.), The New Code of Canon Law (Ottawa 186) 69-96.

[12] Vgl. P. Valdrini, A propos de l'efficience du droit canonique, 13. Oktober 1995, Colloque du Centenaire, Faculté de Droit Canonique, Institut Catholique, Paris.

[13] Vgl. H. Schmitz, Vom schwierigen Umgang mit Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 147 (1978) 406-423; J. Provost, The Promulgation of Universal and Particular Law in the Ten Years Since the Code, in: Ius in Vita et in Missione Ecclesiae (Vatikanstadt 1994) 631-634.

[14] Administratoren werden für Territorien ernannt, die keine Diözesen sind (c. 371 § 2), für Diözesen, wenn es dort keinen Bischof gibt (cc. 416-430) oder wenn der Diözesanbischof daran gehindert wird, sein Amt auszuüben (c. 412).

[15] Der Papst kann einige Befugnisse eines Diözesanbischofs einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten (c. 381 §1); nur der Papst kann einem Auxiliarbischof besondere Vollmachten verleihen, die die eines Diözesanbischofs übersteigen (c. 403 §2).

[16] Die Canones legen fest, wie ein Bischof ernannt wird (cc. 377-380), aber nicht, wie er abgesetzt werden kann. Canon 19 bestimmt, daß eine Vorschrift von Gesetzen für ähnlich gelagerte Fälle abgeleitet werden kann; z.B. die Canones, die sich auf die Amtsenthebung eines Gemeindehirten oder Pfarrers beziehen (cc. 1740-1747), da der Bischof der Hirte der Diözese ist (c. 381 §1).

[17] Wenn ein Fall von keinem Gesetz geregelt wird, kann er gelöst werden, indem man der Praxis der Römischen Kurie folgt; nur die Rota Romana veröffentlicht regelmäßig ihre Jurisprudenz, um darzulegen, worin diese Praxis besteht.

[18] Vgl. Y. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Église, in: Unam Sanctam 72 (Paris 1969) 257ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

JAMES H. PROVOST

ist Priester in der Diözese Helena, Montana, und lehrt als Professor für Kirchenrecht an der Catholic University of America in Washington, D.C. Er ist leitender Herausgeber von *The Jurist* und gehört dem Direktionskomitee von CONCILIUM für die Sektion Kirchenordnung an. Anschrift: Dept. of Canon Law, Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA.

Stiftung CONCILIUM

An die Leserinnen und Leser von CONCILIUM

Seit über dreißig Jahren sind die HerausgeberInnen und VerlegerInnen von CONCILIUM bemüht, Ihnen mit verantwortungsvoller Information und kritischer Reflexion aus allen Bereichen der Theologie zu dienen. Hervorgegangen aus dem Geist der Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils, will CONCILIUM auch in Zukunft neue Denkanstöße zu kirchlichen, religiösen, sozialen und kulturellen Entwicklungen vermitteln. CONCILIUM bleibt dabei seiner globalen Perspektive treu und lädt Theologinnen und Theologen aus allen Erdteilen zur Mitarbeit ein.

Um diesem Anspruch globaler und theologischer Vielschichtigkeit in Zukunft noch besser gerecht zu werden, haben die HerausgeberInnen und VerlegerInnen von CONCILIUM ab dem ersten Heft 1997 folgende Verbesserungen beschlossen:

1. Die Themen der einzelnen Hefte von CONCILIUM werden nicht mehr unmittelbar an die herkömmlichen theologischen Disziplinen gebunden, sondern jeweils von verschiedenen theologischen Gesichtspunkten her behandelt. Diese Verbesserung garantiert eine breitere und offenere theologische Diskussion der drängenden Zeitfragen aus Kirche und Welt.

2. Der Herausgeberkreis von CONCILIUM verpflichtet sich auch in Zukunft, alle wichtigen theologischen Problembereiche angemessen zu bedenken, dabei aber verstärkt jüngere Theologinnen und Theologen zur Mitarbeit zu gewinnen.

3. Um den veränderten Lesegewohnheiten unserer Zeit besser Rechnung zu tragen, sollen an Stelle der bisherigen sechs in Zukunft fünf Hefte von CONCILIUM pro Jahr erscheinen, die sich nacheinander jeweils mit einem Thema aus den folgenden fünf grundlegenden Bereichen christlicher Existenz auseinandersetzen werden:

- Christlicher Glaube
- Ethik und Lebensform
- Kirche: Gemeinschaft, Ökumene, Struktur und Kommunikation
- Religiöse Erfahrung, Religionen, religiöse Indifferenz, religiöse Bewegungen
- Globale Perspektiven: Feministische Theologie und Befreiungstheologie.

CONCILIUM möchte auch in Zukunft Leserinnen und Leser aller Generationen erreichen, die sich für die Erneuerung des christlichen Glaubens in der heutigen Welt interessieren und über entsprechende Entwicklungen zuverlässig und kritisch informiert werden möchten - wie zum Beispiel über die Wiederentdeckung des Gottes Jesu Christi in den verschiedenen kulturellen Kontexten unserer Welt, über lokale und globale Erneuerungsbemühungen in der Kirche, über neuere Entwicklungen in der Ökumene, über die Gleichwertigkeit von Mann und Frau, über das Streben nach Gerechtigkeit zwischen den Völkern, über den Dialog zwischen den Religionen, über ethische Konflikte und über neue Wege zwischenmenschlicher Verständigung und Zusammenarbeit.

Wir danken Ihnen für Ihr Interesse an CONCILIUM und möchten Sie gleichzeitig einladen, den Herausgeberkreis von CONCILIUM auch in Zukunft mit Ihren Anregungen und Ihrer Kritik zu unterstützen.

Stiftung CONCILIUM

Hinweis des Verlags

Die jährlich nunmehr fünf Hefte von CONCILIUM werden jeweils zu Beginn der Monate Februar, April, Juni, September und November erscheinen. Folgende Themen sind für die nächsten beiden Jahrgänge (1997 und 1998) vorgesehen:

1997

- Und für wen haltet ihr mich? (Christologie)
- Außerhalb des Marktes kein Heil?
- Kirche im Fragment
- Religionen: Quelle von Gewalt?
- Die Rückkehr der Plagen

1998

- Faszination des Bösen
- Gentechnik und Ethik
- Die Bibel in feministischer Sicht
- Ende der Welt?
- Krankheit und Heilung

Ein Dokumentationsteil soll auf aktuelle Ereignisse aus Kirche und Gesellschaft, die für Theologie und Glaubenspraxis relevant sind, aufmerksam machen und sie kommentieren. Die deutsche Ausgabe wird zusätzlich durch Literaturberichte und Rezensionen, nach Möglichkeit im Zusammenhang mit dem jeweiligen Thema des Heftes stehend, bereichert.

Wir nehmen die Neukonzeption von CONCILIUM zum Anlaß, der deutschen Ausgabe ein ansprechenderes und lesefreundlicheres Äußeres zu geben, das hoffentlich Ihren Zuspruch finden wird. Der Umfang der einzelnen Hefte wird beibehalten. Über die neuen Abonnementpreise werden wir Sie in Heft 6 dieses Jahrgangs informieren.

CONCILIUM demnächst auch auf Diskette

Von vielen Seiten ist in den letzten Monaten an den Verlag der Wunsch herangetragen worden, CONCILIUM auch in elektronischer Form zugänglich zu machen. Das wissenschaftliche Arbeiten mit der Zeitschrift kann dadurch wesentlich erleichtert werden. Der Verlag trägt diesem Wunsch Rechnung und wird ab 1997 jeweils für den vorhergehenden Jahrgang eine Diskettenversion anbieten. Mit Heft 1/97 können Sie die Diskettenversion des Jahrgangs 1995 bestellen und mit Heft 2/97 den Jahrgang 1996.

Damit Sie sich ein Bild von den vielfältigen Nutzungsmöglichkeiten der elektronischen Ausgabe machen können, bieten wir Ihnen ab November d.J. eine *kostenlose Demo-Version* an. Diese ist nur über den Verlag direkt zu beziehen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Einleitung

Oscar Beozzo/Giuseppe Alberigo

Die russisch-orthodoxe Kirche im Blickfeld

Rußland und die russisch-orthodoxe Kirche sind für den Westen trotz aller Bemühungen nach wie vor ein weitgehend «unbekannter Planet». Leider macht auch Concilium hier keine Ausnahme. Nach mehr als dreißig Jahren wird unseren Leserinnen und Lesern nun erstmals wieder eine Information und Reflexion über die russische Orthodoxie und ihre Beziehungen mit den westlichen Kirchen angeboten.

Wir haben uns eingesetzt für die Kenntnis der sogenannten «Dritten Welt», der südlichen Hemisphäre, der Welt der Frau und der vom römischen Katholizismus abweichenden christlichen Traditionen, aber das slawische und vor allem das russische Christentum wurden dabei ausgespart.

Dies ist die Auswirkung der langen Absonderung, die vom sowjetischen Regime und von der im atlantischen Bereich vorherrschenden antikommunistischen Ideologie gleichermaßen betrieben wurde. Im Westen sind ein paar Generationen in der Überzeugung erzogen worden, daß der Kommunismus das Christentum in Rußland gänzlich zu Fall gebracht hätte. Man hat vielleicht auch heute noch Mühe, sich die Bedeutung und das Gewicht der christlichen Tradition vor Augen zu führen, die in Rußland - wo sie niemals erloschen ist - lebt und aufblüht.

Die Vorbereitung der vorliegenden Ausgabe war auch aufgrund dieser Situation besonders schwierig, zumal man versuchte, russische Stimmen einfließen zu lassen, die «von innen her» die Situation und die Erfahrung des orthodoxen Christentums in Rußland darlegen sollten. Nach langem Bemühen wurde es möglich, einige russische Beiträge zu gewinnen, wenngleich ihre Zahl noch weit unter dem liegt, was man sich eigentlich gewünscht hätte. In diesem Klima war es leider nicht realisierbar, auch einige «andere» Standpunkte als die der Theologen und Geistlichen, die formell dem Moskauer Patriarchat angehören, einzubringen.

Halten wir dennoch fest, daß die Artikel von D.M. Schachowskoi, W.A. Kotelnikow, A. Osipow, G. Sjablizew und W. Borowoi, die in verschiedenen akademischen und geistlichen Bereichen tätig sind, ein charakteristisches Panorama der schwierigen aktuellen Lage der russischen Kirche und ihrer Standpunkte gegenüber der christlichen Tradition des Westens aufzeigen. N. Lossky vervollständigt dieses Bild hinsichtlich der reichen russischen Emigration. Die Beiträge von E. Lanne und A. Roccucci liefern ihrerseits die geschichtlichen Koordinaten, die zur korrekten Einordnung der Problematik des vorliegenden Heftes unerläßlich sind. É. Fouilloux und A. Melloni dagegen informieren kritisch über die katholischen Hauptgesprächspartner des Moskauer Patriarchats: den Heiligen Stuhl und die sogenannten «unierten» Kirchen.

Im ganzen gesehen, ergibt sich - ungeachtet der unvermeidbaren Unvollständigkeit - aus diesen Beiträgen ein Bild, das gleichermaßen problematisch und faszinierend erscheint. Die heilige russische Kirche geht aus der zermürbenden sowjetischen Probe gestärkt durch die Fruchtbarkeit ihres Glaubens hervor. Sie befindet sich nach siebzig Jahren Schweigen auf der Suche nach einem kulturellen Aufschwung, mitten in einem sozialen Universum von gewaltigen Veränderungen, heimgesucht von unedlen und kurzsichtigen Versuchen der Proselytenmacherei. Die Suche nach einer Erneuerung in der Treue zur traditionellen Identität ist ebenso faszinierend wie unwegsam.

Deshalb bitten wir unsere Leser, den

Wunsch nach einer geschwisterlichen Kenntnis, der für die Entstehung dieses Heftes maßgeblich war, zu teilen. Wir rufen sie aber ebenso dazu auf, sich mit dem, was wir in dieser Ausgabe zuwege gebracht haben, nicht zufrieden zu geben. Die christliche Tradition in Rußland ist bei weitem komplexer, vielfältiger und reicher. Es wäre ideal, wenn dieses Heft nicht dazu diente, den Wissensdurst zu stillen, sondern das Bedürfnis nach einer weiteren Vertiefung förderte.

Besonderen Dank schulden wir Franz Kardinal König von Wien, der sich freundlich bereit erklärt hat, für diese Ausgabe eine Mitarbeit zu leisten, die als ein außerordentliches Zeugnis für das Engagement zugunsten einer neuen Epoche geschwisterlicher Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Tradition anzusehen ist. In gleicher Weise danken wir Georgi Sjablizew von der Abteilung für Auswärtige Beziehungen des Moskauer Patriarchats, der außer seinem Beitrag für dieses Heft bei dem gesamten Projekt und bei der Auswahl der russischen Mitarbeiter entscheidend mitgewirkt hat.

Aus dem Italienischen übersetzt von German Hasreiter

Anm. der Redaktion: Um der besseren Lesbarkeit willen haben wir für die Wiedergabe russischer Eigennamen das Transkriptionssystem und nicht das Transliterationssystem verwendet. Damit wird den Leserinnen und Lesern die korrekte Aussprache erleichtert und das gewohnte Schriftbild geboten. Für Literaturrecherche und die Benutzung von Bibliographien etc. bitten wir darauf zu achten, daß für wissenschaftliche Zwecke abweichend von der von uns gewählten Schreibweise in der Regel das Transliterationssystem benutzt wird.

D.M. Schachowskoi

Die Bedeutung der Taufe der Rus für die Entwicklung der russischen Kultur[1]

Die Frage nach der Bedeutung der Taufe der Rus und ihrem Einfluß auf die Entwicklung der russischen Kultur ist verbunden mit dem Studium der ursprünglichen Quellen und der Anfänge der russischen Literatur. Unter den russischen Quellen stehen vor allem zwei Zeugnisse im Vordergrund: «Slowo o sakone i blagodati» (Traktat über das Gesetz und die Gnade) des Metropoliten Ilarion und «Poutschenije Wladimira Monomacha» (Die Belehrung des Wladimir Monomach) - Werke, die das russische Eigenbewußtsein nachhaltig geprägt haben.

Über den Traktat des Metropoliten Ilarion existiert eine reichhaltige Literatur[2]. Man kann wohl sagen, daß wir alle eher aus dem «Slowo o sakone i blagodati» als aus dem «Schinel» (Der Mantel) von Gogol hervorgehen. Dennoch wurde, so seltsam es erscheinen mag, erst in jüngster Zeit endlich eine komplette Übersetzung davon fertiggestellt[3]. In diesem Werk, das sehr wahrscheinlich das erste der russischen Literatur ist, finden wir nicht nur eine Darlegung der Aufgaben, die mit der Christianisierung der Rus verbunden sind, sondern auch die Beschreibung der eigentlichen Bedeutung ihrer Taufe. Hier werden die Lage der Rus vor ihrer Taufe, die Taufe selbst und ihre missionarischen und friedensstiftenden Aspekte umfassend reflektiert.

Es ist bezeichnend, daß der Traktat seinen Ausgangspunkt in der heidnischen Vergangenheit nimmt. Metropolit Ilarion unterstreicht dies mit seinem bevorzugten Stilmittel, der Wiederholung: «Und wir nennen uns von nun an nicht mehr Götzenanbeter, wir errichten keine Satanstempel mehr und opfern uns nicht mehr gegenseitig den Dämonen.»[4] Die Frage nach der heidnischen Vergangenheit soll hier nicht im Detail erörtert werden. Es genügt, das Dokument vor Augen zu haben, das uns auf klare und lebhafte Weise das Heidentum schildert. Die Beschreibung der Leichenfeiern im alten Rußland zeichnet das Bild einer heidnischen Kollektivorgie, die gewalttätig verläuft und mit der Tötung eines jungen Mädchens, das geopfert wird, endet[5]. Indem er auf diese Episode verweist, die von dem arabischen Reisenden Achmed ibn Faldan bezeugt wird, betont das Akademiemitglied B.A. Rybakow, daß die Einführung des Christentums «dem barbarischen Ritus des gemeinsamen Todeskampfes, den Menschenopfern und den rituellen Tötungen von Frauen ein unverzügliches Ende bereitete»[6]. Im Nachhinein nun von einer heidnischen «Kultur» im vollen Sinne des Wortes zu sprechen, ist reichlich übertrieben.

Metropolit Ilarion brachte seine Sicht dessen, was das Christentum der Rus bescherte, klar zum Ausdruck. Es erschien wie eine Erleuchtung: «Vorher waren wir blind und wandelten in der Lüge des Götzendienstes.»[7] Für den Metropoliten hatte es nicht nur eine religiöse Bedeutung, die durch zahlreiche Bezüge zum Evangelium herausgestellt wird, sondern auch eine historische. Wenn man der Definition des Akademiemitglieds D.S. Lichatschow folgt, kann man Metropolit Ilarion als den ersten russischen Schriftsteller bezeichnen. Ausgehend von der treffenden Bemerkung N.N. Rosows, derzufolge «der ‹Traktat› die Chroniken nährte und nicht umgekehrt»[8], könnte man Ilarion aber auch als den ersten russischen Geschichtsschreiber betrachten. Um so mehr kann man mit dem Namen des

Metropoliten sowohl die Ausarbeitung «der Erzählung der Verbreitung des Christentums in der Rus»[9] als auch die erste geschichtliche Wertung dieses sehr bedeutenden Ereignisses der alten russischen Geschichte verbinden. Die Taufe bedeutet nicht nur die Verwerfung des Heidentums. Sie hat aus der Rus ein neues Volk gemacht, ein «Volk Gottes», hat es der Gnade Gottes unterstellt. Darin besteht die hauptsächliche Bedeutung der Kritik am alten Gesetz, die im Traktat steckt - einer Kritik am Alten Testament aus der Sicht des Evangeliums, die zum Teil aber auch politisch bedingt ist, da sich das alte Rußland vom Judaismus des benachbarten Kaganates der Chazaren abheben wollte. D.S. Lichatschow sah darin den eigentlichen Sinn der Berufung der Heiden geoffenbart und fügte hinzu, daß hier auch «direkte Vorwürfe von byzantinischer Seite widerhallen»[10]. Die Taufe erfolgte «nicht auf unbekannter und gottverlassener, sondern auf russischer Erde, die an allen vier Enden der Welt bekannt ist und beachtet wird». Die Taufe hatte ihren großen Fürsten, der zum «souveränen Herrscher seines Landes geworden war»[11], auf eine gemeinsame Ebene mit den Aposteln erhoben.

Auf diese Weise rechtfertigt Metropolit Ilarion seine Verherrlichung des heiligen Wladimir und besteht auf der Würde des Fürsten, der nicht nur »mit dem Herzen ... begehrte, selbst Christ zu werden», sondern, was noch wichtiger ist, «daß auch sein Land christlich werde»[12]. Indem er diese beiden letzten Punkte hervorhebt, untermauert der Autor die Bedeutung des Sakramentes der Taufe. Die Beschreibung der Taufe des Wladimir erscheint wie der neue Prototyp des Heils für die Menschheit, der Übergang vom Dunkel ins Licht, die österliche Erneuerung und die Erwählung, durch die die göttliche Gnade auf das Volk, das dem Fürsten anvertraut ist, übergeht und gemäß seinem Willen «auf seine ganze Erde»[13] einströmt.

Für diese spirituelle Großtat wird Wladimir seliggesprochen: «Wahrlich, die Seligkeit ward Dir zuteil ... Seliger ... Du, o Seliger, hast in Christus Eingang gefunden, da Du allein dank Deiner Klugheit und Deinem Scharfsinn verstanden hast, daß es einen einzigen Gott gibt, und daß Er Seinen überaus geliebten Sohn für das Heil der Welt gesandt hat. Und nachdem Du darüber nachgedacht hast, bist Du in die heilige Taufquelle gestiegen. Was anderen als Torheit erscheint, hast Du als Gottes Macht erkannt.»[14] Nachdem der Metropolit hervorgehoben hat, daß der Fürst «sich nicht mit dem begnügte, was er gehört hatte, sondern das in die Tat umsetzte, was gesagt worden war», indem er Nächstenliebe übte, fragt er: «Welche Seligkeit hat er also verdient?» In bezug auf den neuen Namen Wassili, den er bewußt angenommen hatte, da er zugleich die Idee der Gottesfurcht als auch die der Macht zum Ausdruck brachte, war Wladimir Konstantin ähnlich. Die Parallele, die von Ilarion zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem russischen Fürsten gezogen wird, hebt zum Teil ihre Übereinstimmung hervor: Wladimir «kam oft mit unseren neuen Vätern, den Bischöfen, zusammen und befragte sie mit großer Demut, wie das Gesetz für unser Volk, das vor kurzem den Herrn kennengelernt habe, festzulegen sei». Da sie auch sonst in jeder Hinsicht gleichgestellt werden, verdient konsequenterweise auch Wladimir wie Konstantin «Ruhm und Ehre»[15].

Auf diese Weise und mit weiteren Worten kanonisiert der Metropolit den Fürsten, spricht ihn heilig und ruft zum allgemeinen Jubel auf. Er wendet sich direkt an Wladimir und ruft dreimal «Erstehe auf». Damit wechselt er von der belehrenden Rede zu einem geistlich-liturgischen Ton und vereint die Formen des Akathistos (alphabetischer Lobgesang auf die Gottesmutter, Anm. d. Übers.) und des Moleben (Anrufungsgebet): «Freue Dich unter den Herrschenden, o Apostel, denn Du hast nicht die toten Leiber auferweckt, sondern uns Tote im Geist ... freue Dich, unser Führer, o Lehrmeister der Gottesfurcht ... bete, o Seliger, für Dein Land und Dein Volk, über das Du mit Gerechtigkeit geherrscht hast, daß der Herr es im Frieden und in dem Glauben, den Du ihm übergeben hast, bewahre, daß in ihm der rechte Glaube verherrlicht und alle Häresie verworfen werde, daß der Herr Gott es bewahre vor jeder kriegerischen Invasion und Gefangennahme, Not, Kümmernis und Plage!»[16]

Diese Definition der Heiligkeit zeigt, wie tief und schnell die Lehren des Evangeliums

sich in den Köpfen und Herzen der altrussischen Gesellschaft verfestigten. Das Martyrium der Fürsten Boris und Gleb ist ein Zeugnis dafür. Die Herrschaft Jaroslaws des Weisen setzt den Einklang, der von Ilarion beschrieben wird, fort. Die Chroniken betonen die Liebe dieses Fürsten zu den Büchern, seine engen Beziehungen zum Klerus, die Treue zur Kirche und ihren Regeln, aber auch seine Bautätigkeit.

«Anno 6545 (1037). Jaroslaw gründete eine große Stadt, bei dieser Stadt ist das Goldene Tor; er legte auch den Grundstein für die Kirche der Hagia Sophia, der Metropolie, später für die Kirche Mariä Verkündigung beim Goldenen Tor und dann für das Kloster des heiligen Georg und der heiligen Irene. Unter seiner Herrschaft begann der christliche Glaube, Früchte zu tragen und sich auszubreiten: Die Mönche wurden mehr, und es entstanden Klöster. Jaroslaw liebte die kirchlichen Regeln, er liebte die Popen sehr, vor allem die Mönche. Und er liebte Bücher, in denen er oft Tag und Nacht las. Er versammelte auch viele Schreiber: Sie übersetzten vom Griechischen in die slawische Sprache und schrieben eine Vielzahl von Büchern. Die Gläubigen studierten sie, und sie ergötzten sich an der göttlichen Belehrung. Da einer die Erde pflügt und ein anderer sät, so ernten wiederum andere und haben Speise in Fülle – so geschah es damals. Der Vater des Wladimir pflügte die Erde und machte sie fruchtbar – er erleuchtete sie durch die Taufe. Jener säte mit den Worten der Bücher in den Herzen der Gläubigen. Und wir ernten ab, nachdem wir die Lehre aufgenommen haben. Denn groß ist der Nutzen der Lehre der Bücher: Durch sie werden die Wege der Buße aufgezeigt und gelehrt, und in den Worten der Bücher finden wir Weisheit und Maß. Sie sind Flüsse, die die Welt tränken, Quellen der Weisheit, und haben deshalb eine unermeßliche Tiefe. Mit ihnen trösten wir uns im Leid, sie sind die Zügel des Maßhaltens ... Wie wir bereits gesagt haben, liebte Jaroslaw die Bücher, und nachdem er viele geschrieben hatte, brachte er sie in die Hagia Sophia, die er selbst gegründet hatte ... und er baute weitere Kirchen in der Stadt und in den Dörfern, er ernannte Popen, besoldete sie von seinem Besitz und beauftragte sie, die Menschen zu lehren, wie es ihnen von Gott aufgegeben war, und oft in die Kirche zu gehen.»[17]

Die letzten Worte Jaroslaws des Weisen (zur Erbauung seiner Söhne vor seinem Tod) zeugen von der vollen und tiefen Wahrnehmung jener «Gnade», von der Ilarion gesprochen hatte:

«Seht, meine Söhne, ich verlasse diese Welt. Liebt einander, denn Ihr seid Brüder, die vom selben Vater und von derselben Mutter abstammen. Wenn Ihr einander liebt, wird Gott mit Euch sein und Eure Feinde unterwerfen. Und ihr sollt in Frieden leben. Wenn Ihr aber in Haß und Zwietracht verweilt, dann werdet Ihr selbst untergehen und das Land Eurer Väter und Ahnen verlieren, das Land, das sie mit großer Mühe eroberten.»[18]

Christliches Bewußtsein vereinte sich auf diese Weise mit staatlicher Verantwortung, die sich noch bis zu jener Zeit auch in den familiären Beziehungen äußerte, was die Eheschließungen des Fürsten und seiner Söhne bezeugen.

Die verwandtschaftlichen Bande der russischen Fürsten jener Zeit geben Aufschluß über die politische und diplomatische Bedeutung des alten Rußland. Man kann hinzufügen, daß sie auch das hohe Niveau seiner Kultur widerspiegeln[19]. Bis heute sind in französischen Archiven Akten mit der Unterschrift Annas, der Tochter Jaroslaws des Weisen, erhalten. Ihr Gatte, Heinrich I., signierte dagegen nur mit einem Kreuz. Ebenso bedeutsam sind die Hinweise, die man den Eheschließungen entnehmen kann: Die Rus wurde von den anderen mittelalterlichen Staaten Westeuropas als einer der führenden christlichen Staaten angesehen. Die russischen Fürsten verschwägerten sich mit den großen Dynastien jener Zeit, in ihren Adern begann das Blut Karls des Großen zu fließen. Hatte dies wohl für die russischen Fürsten keine besondere Bedeutung (es ist gut möglich, daß sie es nicht einmal ahnten), so war es doch für die westlichen Adelshäuser eine große Ehre, sich über sie mit den ersten Herrschern der christlichen Welt, mit den byzantinischen Kaisern, zu verschwägern.

Fürst Wladimir Monomach ist das beste Beispiel für die Christianisierung der russi-

schen Gesellschaft gegen Ende des 11. und zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Sein Werk zeugt, gerade weil es von einem Laien stammt, vom Eindringen der christlichen Ideale in die damalige Entwicklung der altrussischen Kultur und von ihrer Kontinuität ab der Zeit des Fürsten Wladimir, seines Urgroßvaters, über Jaroslaw den Weisen, seinen Großvater, bis zu dessen letzten Sohn, Wsewolod, dem Vater Wladimir Monomachs. Trotz aller Hindernisse dieser Welt sind Nächstenliebe und Friedensstiftung das Hauptziel im Leben jenes Fürsten. Das Poutschenije (Belehrung) des Wladimir Monomach ist das einzige «Beispiel für eine politisch-moralische Lehre in der altrussischen Literatur, die nicht von einem Geistlichen, sondern von einem Staatsmann verfaßt wurde»[20]. Diesen Worten O.W. Tworogows ist hinzuzufügen, daß gerade deshalb das Werk des Fürsten Wladimir Monomach als Ausdruck des alltäglichen Lebens von außergewöhnlichem Interesse ist. Man muß das Poutschenije, das 1117 verfaßt wurde, gemeinsam mit dem Pismo (Brief) betrachten, das 1096 von Wladimir Monomach an den Fürsten Oleg Swjatoslawitsch geschrieben wurde. Den Tod seines Sohnes verzeihend, ermahnte der Fürst Oleg zur brüderlichen Liebe, zur Versöhnung und zur Sorge für die russische Erde. Sein Brief bestätigt jene Geisteshaltung, von der das Poutschenije durchdrungen ist, ebenso wie der Traktat über das Gesetz und die Gnade des Metropoliten Ilarion mit einem Gebet schließt.

Wenn sich unsere Aufmerksamkeit bei einer ersten Lektüre des Poutschenije gewöhnlich auf die ethischen Ausführungen Wladimir Monomachs richtet, so kommt bei einem genaueren Studium dieses literarischen Zeugnisses immer klarer sein eschatologischer Charakter zum Vorschein. Wie all seine anderen Werke beginnt der Fürst auch das Poutschenije mit einem Gebet. «Als ich mich auf den Schlitten setzte, dachte ich in meiner Seele nach und pries Gott.»[21] In der Botschaft an seine Söhne erinnert er an den Täufer der Rus, der «in der Taufe Wassili, mit russischem Namen Wolodimir» genannt wurde. Monomach stellt damit den Segen heraus, der durch den Großvater, den Vater und die Mutter des Hauses Monomach auf ihnen liegt.

Das erste, was er die Söhne lehrt, ist der Glaube an Gott und die Sorge um das eigene Seelenheil. «Vor allem für die Gottesliebe und für Eure Seele habt Gottesfurcht in Eurem Herzen, und gebt reichlich Almosen, denn das ist der Anfang alles Guten.»[22] Weiter nimmt die Reflexion des Fürsten den Charakter eines Gebetes an, das aller Wahrscheinlichkeit nach unter dem Einfluß des Psalters steht, ebenso wie man anhand der Zitate nachweisen kann, daß er auch andere Bücher verwendet hat. Die geistlichen Worte seiner Lesungen geben die Gedanken des Fürsten selbst wieder, der gemäß den Heiligen Schriften auf den Weg verweist, auf dem man das Seelenheil erlangen kann: «Wie ein Vater, der seinen Sohn liebt, züchtigt und sich ihm dann wieder zuneigt, so hat uns auch Unser Herr gezeigt, wie wir unsere Feinde schlagen, uns von ihnen befreien und sie durch drei gute Werke besiegen können: Buße, Tränen und Mitleid. Und für Euch, meine Söhne, soll das göttliche Gebot nicht mühselig sein, denn mit diesen drei Werken könnt Ihr Euch von Euren Sünden befreien und Ihr werdet der himmlischen Herrschaft nicht beraubt werden.»[23]

Das Hauptinstrument des Heiles ist das Gebet. Zu jeder Stunde muß gebetet werden, Tag und Nacht. «Und sündigt auch nicht eine einzige Nacht: Wenn Ihr könnt, verneigt Euch bis zur Erde. Wenn Ihr die Kraft dazu nicht habt, verbeugt Euch dreimal. Und wenn Ihr beim Ritt auf dem Pferd mit nichts beschäftigt seid und keine anderen Gebete kennt, ruft unermüdlich von innen her: ‹Herr, erbarme Dich!›. Denn es ist besser, dieses Gebet im Mund zu haben, als unterwegs an nebensächliche Dinge zu denken. Nachdem man das Morgenlob zum Herrn gesprochen und dann den Sonnenaufgang gesehen hat, ziemt es sich, Gott freudig zu preisen.»[24]

In den Augen des Fürsten ist das größte Hindernis für das Heil die Faulheit: «Und aus Gottesliebe seid nicht faul, ich bitte Euch inständig. Vergeßt nicht diese drei Werke, sie sind nicht mühsam. Es geht weder um Einsiedlertum noch um klösterliches Leben oder Fasten, was sich andere kluge Menschen auferlegen, aber man kann auch mit einem kleinen Werk Gottes Barmherzigkeit erlangen.»[25] Der

Fürst insistiert also darauf, daß das Heil in der Hand eines jeden ist und niemandem eine Askese abverlangt, die seine Kräfte übersteigt (deshalb spricht er auch vom Mönchtum als einer Lebensform, die eine besondere Askese auferlegt). Der Klerus wird als Hilfe dargestellt: «Was die Bischöfe und Igumenen anbelangt, respektiert sie und empfangt von Ihnen in Liebe den Segen. Haltet Euch nicht fern von Ihnen, liebt sie, sorgt für sie nach Euren Kräften und versucht, kraft ihres Gebetes Gottes Barmherzigkeit zu erlangen.»[26] Die Nähe Wladimir Monomachs zur Kirche wird dadurch unterstrichen, daß der Fürst selbst «die kirchliche Ordnung und den Ritus überwachte»[27]. Aber das Gebet allein reicht für das Heil nicht aus, es bedarf der Werke: «Was Ihr bereits an Gutem beherrscht, vergeßt nicht, und wenn Ihr es nicht kennt, so lernt es. So vermochte mein Vater, obwohl er nur zu Hause war, fünf Sprachen zu sprechen und erlangte dadurch Achtung von anderen Ländern. Die Faulheit ist die Mutter allen Übels: Was der Mensch kann, vergißt er, und was er nicht kann, lernt er nicht.»[28] Gemäß den Geboten des Evangeliums, die er gut kennt, ruft Wladimir dazu auf, Gottesfurcht zu suchen: «Lerne, o Gläubiger, gottesfürchtig zu handeln, lerne von den Worten des Evangeliums: Liebe den Ausgestoßenen.»[29] Die Liebe ist das Gebot, das er nicht vergißt, und er schärft Oleg ein: «Wer also betet: ‹Ich liebe Gott, aber nicht meinen Bruder›, ist ein Lügner.»[30]

Wenn wir das Pismo mit dem Poutschenije vergleichen, wird klar, daß letzteres eine Bilanz seines Lebensweges ist, bei der Wladimir Monomach über sein eigenes Handeln und seine Beziehungen zu den Menschen nachsinnt. Er bemüht sich, über die Sorge für die Welt die Wege zum Himmelreich zu finden. Seine Ratschläge sind nicht Ausdruck einer einfachen Ethik, sondern ein Trachten nach dem Himmelreich. Einem zeitgenössischen Geist wird dies nicht immer von vornherein einleuchten. Die Herausforderung besteht darin, sich so intensiv wie möglich in eine weit zurückliegende Epoche und in die ihr entsprechende Psyche der Menschen hineinzuversetzen und zu vertiefen. Dafür «müssen wir Abstand nehmen von den gewohnten Wertungen und den Vorstellungen, mit denen wir uns den literarischen Erscheinungen der Moderne nähern, und versuchen, uns möglichst vollständig die besonderen Bedingungen vorzustellen, unter denen die Literatur in diesem oder jenem Land zu der Epoche, die wir studieren, entstand»[31]. Ausgehend von diesen Worten O.W. Tworogows ist es schwierig, die literarischen Zeugnisse des alten Rußland ohne religiöse Bildung zu beurteilen, zumal diese Schriften Zeugnisse des russischen Eigenbewußtseins sind.

Der Terminus «russisches Eigenbewußtsein» verweist uns auf ein weiteres, bescheideneres Jubiläum. Vor hundert Jahren veröffentlichte M.O. Kojalowitsch, Professor an der Geistlichen Akademie von St. Petersburg, die Monographie «Istorija russkogo samososnanija» (Geschichte des russischen Eigenbewußtseins). Neben dem Studium verschiedener Werke der Literatur und des Schrifttums des alten Rußland enthält dieses Werk den ersten Versuch einer russischen Kirchengeschichtsschreibung[32]. Hier ist zumindest zusammenfassend hervorzuheben, daß dieses Werk die Geschichte der Bilanzen einer tausendjährigen Erfahrung darstellt. Dementsprechend hat es verallgemeinernden Charakter und kann nicht von der Geschichte der russischen Heiligen, des Mönchtums und des Klerus, aber auch der Gesellschaft getrennt werden.

Die russisch-orthodoxe Kirche war trotz ihres Unabhängigkeitsstrebens immer äußerst bedacht auf die kirchenrechtliche Einheit mit Konstantinopel. Das Patriarchat wurde in der Rus nur mit der Zustimmung der anderen Schwesterkirchen eingesetzt. Dies betrifft auch einige schwierige Seiten unserer Kirchengeschichte. Mit geringer Wahrscheinlichkeit hätte die Kirchenspaltung ohne den Einfluß des Patriarchen von Antiochien vollzogen werden können. Auch der Synod wurde mit der Zustimmung des Ökumenischen Patriarchen eingerichtet.

W.N. Tatitschew, ein russischer Denker der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, schrieb ungeachtet seines Enthusiasmus das Werk «Duchownaja» (Spirituale), das inhaltlich dem Poutschenije sehr nahesteht und als theologisch-philosophische Reflexion betrachtet werden kann. Im 14. Jahrhundert erfolgte eine

Symbiose des theologischen, philosophischen und historischen Denkens, aber andererseits tauchten auch Scheuklappen auf. Nicht ohne Grund sprach Anfang dieses Jahrhunderts ein Dichter in bezug auf das Wort Gottes:

Wir haben ihm eine Grenze gesetzt -
Ärmliche Grenzen der Natur,
Und wie Bienen in einem verödeten Stock
Stinken übel die toten Worte[33].

Aber gerade im letzten Jahrhundert, in «der Nacht der spekulativen Konzeptionen»[34], wurde erneut ein fundamentales Problem erörtert: «Erklärt mir bitte, aus welchem Grund es lächerlich ist, an Gott zu glauben, während es dagegen nicht lächerlich sein soll, an die Menschheit zu glauben. Aus welchem Grund ist es dumm, an das Himmelreich zu glauben, während es intelligent sein soll, an irdische Utopien zu glauben?»[35] Man darf annehmen, daß A.I. Herzen, von dem diese Worte stammen, sich auch vom reinen Saft der russisch-orthodoxen Kirche genährt hat, der uns gerade damals in ihren Anfängen wie auch heute noch das Licht der Liebe vergegenwärtigt.

[1] Der Text dieses Beitrags wurde als Vortrag auf der Zweiten Internationalen Wissenschaftlichen Kirchenkonferenz, die den Jahrtausendfeiern zur Taufe der Rus gewidmet war (Theologie und Spiritualität der russisch-orthodoxen Kirche, Moskau, 11.-19. Mai 1987), gehalten.

[2] N.N. Rosow, Sinodalny spisok sotschineni Ilariona - russkogo pisatelia XI veka (o.O. 1963); ders., K woprosu ob utschastii Ilariona w natschalnom letopisanii Letopisi i chroniki (Moskau 1974); L. Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Wladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis (o.O. 1963); ders., Die Werke des Metropoliten Ilarion (o.O. 1971).

[3] A.M. Moldowan, «Slowo o sakone i blagodati» (Kiew 1984) [Übersetzung des Diakons Andrei Jurtschenko für die Teilnehmer der Internationalen Konferenz für Kirchengeschichte in Kiew vom 21. bis 28. Juli 1986, die den Jahrtausendfeiern zur Taufe der Rus gewidmet war].

[4] AaO. 181a.

[5] A.P. Kowalewski, Kniga Achmeda ibn Faldana o ego puteschestwi na Wolgu v 921-922 godach (Charkow 1956) 141-146; A.P. Nowoselzew, Wostotschnye istotschniki o wostotschnych slawjani, Rusi VI-IX wekow, in: ders./W.T. Paschuto/L.W. Tscherepnin/W.P. Schuscharin, Ja. N. Stschapow, Drewnerusskoe gosudarstwo i ego meshdunarodnoe snatschenije (Moskau 1965) 398.

[6] B.A. Rybakow, Jasytschestwo drewnych slawjan (Moskau 1981) 281-283.

[7] Moldowan, aaO. 181.

[8] Rosow, K woprosu ob utschastii Ilariona, aaO. 36.

[9] D.S. Lichatschow, Russkije letopisi i ich kulturnoistoritscheskoe snatschenije (Moskau-Leningrad 1947) 51-75.

[10] Ders., Nazionalnoje samososnanie drewnei Rusi. Otscherki is oblasti russkoi literatury XI-XVII ww. (Moskau-Leningrad 1945) 26f.

[11] Moldowan, aaO. 185a.

[12] AaO. 186a.

[13] Ebd.

[14] AaO. 189a.

[15] AaO. 191a-191b.

[16] AaO. 194b.

[17] Powest wremennych let I, 102f.

[18] AaO. 108.

[19] N. Baumgarten, Généalogie et image occidentaux des Rurikides russes du X au XIII siècles, in: Orientalia Christiana 35 (o.J.); W.T. Paschuto, Meshdunarodnoe snatschenije drewnei Rusi - Istorija, kultura, etnografija i folklor slawjanskich narodow (Moskau o.J.) 47-62.

[20] Istorija russkoi literatury, o. Hg. (Leningrad 1980) 59.

[21] A.S. Orlow, Wladimir Monomach (Moskau-Leningrad 1946) 129.

[22] Ebd.

[23] AaO. 135.

[24] AaO. 139.

[25] AaO. 135.

[26] AaO. 137.

[27] AaO. 149.

[28] AaO. 139.

[29] AaO. 133.

[30] AaO. 157.

[31] Istorija russkoi literatury, aaO. 19.

[32] M.O. Kojalowitsch, Istorija russkogo samososnanija po istoritscheskim pamjatnikam i nautschnym sotschineniam (Sankt Petersburg 1884) 510-520.

[33] N.S. Gumiljow, Sobranije sotschineni II (Washington 1964) 39.

[34] A. Blok, Sobranije sotschineni III (Moskau-Leningrad 1960) 304.

[35] A.I. Herzen, Polnoe sobranije sotschineni i pisem V (Petrograd 1917) 467.

Aus dem Russischen übersetzt von German Hasreiter

D.M. SCHACHOWSKOI
Professor am theologischen Institut Sankt Sergius in Paris und Sekretär des patriarchalen Exarchats der russisch-orthodoxen Kirche in Westeuropa.

Emmanuel Lanne

Die drei Rom

Seit dem 15. Jahrhundert versteht sich Moskau als das Dritte und Letzte Rom und gibt sich auch so. Das Erste Rom galt in den Augen der Russen aufgrund von Schisma und Häresie als abgefallen; Konstantinopel, das Zweite Rom, hatte 1439 dem Druck des alten Rom nachgegeben und war dann 1453 in die Hände der Ungläubigen geraten. Moskau, die Hauptstadt eines Fürstentums, hatte sich mutig von den «Barbaren» Asiens befreit und konnte nun seinerseits zum Zentrum der christlichen Welt aufsteigen. Es entstand eine Ideologie folgenden Inhalts: Der Anspruch, ein Drittes Rom zu sein, setzte ein hohes Prestige der beiden vorhergehenden Rom voraus, des älteren oder ehemaligen und des jüngeren oder neuen Rom. Tatsächlich waren beide mehr als zehn Jahrhunderte lang die zwei Pole des Christentums im Mittelmeerraum gewesen. Moskau beabsichtigte also, anstelle der beiden früheren Rom weiter nördlich einen neuen Pol zu bilden.

Das Prestige des Ersten Rom war seit den Ursprüngen des Christentums überragend und unbestritten. Auch als das Kaiserreich zum Verfolger geworden war und seine Hauptstadt mit der großen Hure Babylon gleichgesetzt wurde, wie das in der Apokalypse des Johannes geschah (17,1), ist Rom Rom geblieben, die Urbs, die Stadt schlechthin. Als Paulus angeklagt wurde, legte er Berufung an den Kaiser ein (Apg 25,10), was eine Reise nach Rom vor das kaiserliche Gericht erforderlich machte. Schon bei seiner Festnahme hatte er seine Eigenschaft als römischer Bürger in die Waagschale geworfen (Apg 22,25); der Hauptmann, der ihn festnahm, bewies wie Paulus selbst höchste Achtung gegenüber diesem Titel, der einen Mann unmittelbar mit der Hauptstadt des Kaiserreiches verband, mit ihrem Recht, ihren Einrichtungen und ihrer Zivilisation.

Sehr früh schon hat sich der christliche Glaube jenseits der Grenzen dieses Römischen Reiches ausgebreitet. Und dennoch war dies letztere derart eng mit den Ursprüngen der Verkündigung des Evangeliums verknüpft, daß Rom - im Guten und im Schlechten - einer der unumgänglichen Bezugspunkte für die gesamte Katechese blieb. Jesus hatte unter Pontius Pilatus, dem Vertreter Roms, gelitten. Der Leidensbericht, Kern des Evangeliums und Herzstück des urchristlichen Glaubensbekenntnisses, verbindet das Geheimnis Christi mit der menschlichen Geschichte durch den Namen des römischen Prokurators (vgl. 1 Tim 6,13). Rom, die Hauptstadt des Kaiserreichs, ist also das notwendige Pendant zum kleinen Heimatland, in dem sich die heilige Geschichte und das Heilswerk abgespielt haben. Gewiß, Judäa und Jerusalem zuerst, aber sofort danach und untrennbar mit ihnen verbunden Rom.

Rom ist nicht nur die Hauptstadt des Reiches, sondern auch der Ort des Martyriums von Petrus und Paulus, den beiden größten unter den Aposteln, und der Ort ihres Grabes. Das Zusammentreffen dieser beiden Gegebenheiten erklärt den einzigartigen Stellenwert, den die Urbs von Anfang an besaß. Auch wenn man die Kette der Zeugnisse, die seit dem ersten christlichen Jahrhundert dem Martyrium der beiden Apostel (man nannte sie auch die beiden Koryphäen) eine ganz besondere Bedeutung zumessen, nicht überbewertet, so besteht sie eben doch und stellt in der Geschichte der Christenheit ein einzigartiges Phänomen dar.

Einige Glieder dieser Kette sind wesentlich. Seit den Jahren 96–98, nach einigen neueren Autoren sogar noch früher[1], jedenfalls noch vor der endgültigen Zusammenstellung des heutigen Neuen Testamentes, bezeugte der Brief des Klemens von Rom deutlich die Bedeutung des Martyriums von Petrus und Paulus in Rom (1 Clem 5,3–7). Diese Tradition geht bis auf die apostolische Zeit zurück. Sie hat sich im Verlauf der Jahrhunderte herauskristallisiert und den römischen Stuhl aufgrund des glorreichen Zeugnisses dieser beiden ersten Apostel zum rangersten Bischofssitz der ganzen christlichen Welt erhoben. Selbst als die Suprematie der apostolischen Autorität des römischen Stuhls im Namen

anderer apostolischer Autoritäten bestritten wurde, wie das schon durch Polykrates von Ephesus während des Osterfeststreits am Ende des 2. Jahrhunderts geschah, bezweifelte niemand, daß der Kirche von Rom ein hervorragender Platz zustand, ein Rang ohnegleichen, und daß dieser Rang seinen Grund hat in der Verbindung der einzigartigen Stellung Roms als Hauptstadt des Kaiserreiches mit dem Martyrium Petri und Pauli, das sich hier abgespielt hatte. Hierher gehört das bekannte Wort des heiligen Irenäus vom Ursprung der Kirche Roms, «gegründet und aufgebaut durch die sehr berühmten Apostel Petrus und Paulus»[2]. Eusebius von Caesarea, der das Werk des heiligen Irenäus gut kannte, entfaltet seine Kirchengeschichte gewiß nach der Reihe der Kaiser, aber auch der Bischöfe von Rom. Deren Liste ist für ihn maßgebend, auch wenn er die Bischofslisten von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem anführt. So war die Lage bis zum Konzil von Nikaia (325) und bis zur Dedicatio Konstantinopels durch Konstantin I. im Jahre 330. Und selbst dann änderte sich an dem absoluten und unbestrittenen Vorrang des römischen Stuhls unter den anderen Bischofssitzen der christlichen Welt nichts.

Vom Konzil von Konstantinopel (381) und vor allem vom Konzil von Chalkedon an machte sich eine Verschiebung bemerkbar. Sie war eine Folge der bürgerlichen und kirchlichen Stellung, die das Neue Rom Konstantinopel fortan einnahm. Dieses Neue Rom wollte nicht das Alte Rom ersetzen. Trotzdem stieß es von Anfang an auf den kategorischen und geradezu verbissenen Widerstand des Papsttums - ein Widerstand, der zur Quelle vieler späterer Mißverständnisse wurde. So entstand zu Rom vermutlich unter Damasus die Theorie von den drei petrinischen Stühlen. Die Theorie besagt, daß der Stuhl von Alexandrien durch den heiligen Markus, aber auch der Stuhl von Antiochien vom römischen Stuhl abhängen. Das Papsttum hat diese Theorie jahrhundertelang gegen Konstantinopel ins Feld geführt[3]; sie war das große Argument Papst Leos des Großen in seinem Bemühen, den berüchtigten Kanon 28 des Konzils von Chalkedon zurückzuweisen. Für den Papst spielten die Apostel Petrus und Paulus hinsichtlich der Kirche von Rom und sogar der Stadt Rom selbst eine Gründerrolle; sogar die von der Geschichte den beiden Brüdern Romulus und Remus zugeschriebene Rolle wurde dadurch in den Schatten gestellt. Es kam zu einer Osmose der politischen Idee eines Rom als *caput orbis* mit der christlichen Idee eines Rom als Ort des Martyriums von Petrus und Paulus[4]. Eine Predigt des heiligen Leo zum Fest Peter und Paul ist in dieser Hinsicht ganz besonders aufschlußreich: Rom, «du warst die Herrin des Irrtums, du bist die Schülerin der Wahrheit geworden», da diese beiden Koryphäen «dich sehr viel besser und mit mehr Glück gegründet haben als jene, die deine erste Mauer errichteten (Romulus und Remus), denn einer der beiden hat dir zum Preis eines Brudermordes den Namen verliehen»[5]. Die zwei neuen Gründer treten also in die Spuren dieser Doppelgestalt, deren mythische Bedeutung man kennt; aber an Stelle des Mordes des einen durch den anderen begründet jetzt das Martyrium beider diese Bedeutung, selbst wenn auch diesmal einer der beiden, nämlich Petrus, über den anderen einen Vorrang besitzt. In der Sicht Leos haben die Apostel Petrus und Paulus Rom zur neuen Hauptstadt der Christenheit werden lassen. Ihr Bischof ist ganz einfach der *episcopus plebi Dei*, Bischof für das gesamte Volk Gottes, wie das seit den Jahren 435-440 der Triumphbogen von Santa Maria Maggiore feierlich verkündet.

Zu diesem Zeitpunkt hatte sich das Neue Rom bereits zur Gegenspielerin, wenn nicht gar zur Konkurrentin des Ersten Rom aufgeschwungen. Der ungefähr zur selben Zeit arbeitende Geschichtsschreiber Sokrates behauptete, Konstantin habe für die von ihm am Bosporus gegründete Stadt den Namen «Zweites Rom» vorgezogen[6]. In Wirklichkeit verstand Konstantin Konstantinopel nicht als Zweites Rom, sondern eigentlich als verlängerten Arm des Ersten, mit dem es eine Einheit bildete. «In dieser einheitlichen Welt mit Konstantin als Symbolgestalt ist Platz weder für zwei Hauptstädte noch für zwei Orthodoxien. Konstantin gründet Konstantinopel nicht, damit Rom seine einstige Größe verliert, sondern wiedergewinnt»[7].

Zwar begannen sich die Dinge schon unter

der Regierung Konstantins II. zu ändern; das erste Dokument aber, das die Bezeichnung Neu-Rom für Konstantinopel formell bezeugte und daraus die kirchenrechtlichen Folgerungen für seine Kirche zog, ist späteren Datums. Es handelt sich um den berühmten Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel (381), der besagt: «Der Bischof von Konstantinopel kommt in seiner Würde nach dem Bischof von Rom, da diese Stadt (Konstantinopel) das Neue Rom ist.» Mit Theodosius I. erlangte Konstantinopel tatsächlich den Rang einer Hauptstadt. 395 schuf die Teilung des Reiches eine neue Lage. Bis dahin hatten die beiden Rom nur eine einzige Reichshauptstadt gebildet. Fortan bestehen zwei Rom. 421 schreibt der theodosianische Rechtskodex die Tatsache fest, daß die neue Hauptstadt alle Vorrechte der alten erbt[8].

Doch das alte Rom wird lange Zeit hindurch diesen Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel (381) ignorieren, wie ja auch das von diesem Konzil erstellte Glaubensbekenntnis. Beim Abschluß des Konzils von Chalkedon (451) mußte man aber wohl oder übel die Tatsachen anerkennen. Eusebius von Dorylea hatte diesen Kanon 3 von Konstantinopel dem Papst Leo vorgelesen; der Papst hatte nicht protestiert[9]. Dieser Text, der dann zum Kanon 28 von Chalkedon werden sollte, hatte aber keinen anderen Sinn, als die Vorrechte Konstantinopels, des Neuen Rom, schriftlich zu dokumentieren[10]. «Gemäß allen Dekreten der heiligen Väter und in Anerkennung des Kanons der hundertfünfzig Bischöfe» - Kanon 3 von Konstantinopel -, «der soeben verlesen wurde, übernehmen wir durch Abstimmung dieselben Beschlüsse hinsichtlich der Vorrechte der sehr heiligen Kirche von Konstantinopel, dem Neuen Rom. Die Väter haben nämlich dem Stuhl des Alten Rom seine Vorrechte gerade deshalb zugestanden, weil diese Stadt die Kaiserstadt ist. Aus denselben Motiven haben die hundertfünfzig sehr frommen Bischöfe dem sehr heiligen Stuhl von Neu-Rom gleiche Vorrechte zugebilligt. Sie urteilten nämlich zu Recht, daß diese Stadt, die durch die Anwesenheit des Kaisers und des Senats geehrt ist und sich der gleichen Vorrechte wie die alte Kaiserstadt Rom erfreut, in Sachen der Kirche ebenso groß ist, die zweite also nach Rom»; von daher ihre Oberherrschaft über den Pontus, über die Provinz Asia, über Trakien und die Bistümer in den Gebieten der Barbaren.

Die Legaten des heiligen Papstes Leo protestierten und ließen ihren Protest in die Akten aufnehmen. Auch der Papst selbst protestierte. Eine ernste Krise zwischen den beiden Rom war die Folge. Dem Kaiser Marcian hielt der Papst entgegen: «Es besteht ein Unterschied zwischen dem weltlichen und dem kirchlichen Bereich, und der apostolische Ursprung einer Kirche, ihre Gründung durch die Apostel, verleiht ihr einen hohen Rang»[11]. Und er fügte hinzu: «Anatole von Konstantinopel soll sich damit zufrieden geben, Bischof der kaiserlichen Residenz zu sein, denn er kann auf keinen Fall daraus einen apostolischen Stuhl machen»[12]. In der Tat beanspruchte Konstantinopel erst später und nur vorsichtig die apostolische Gründung seines Bischofssitzes durch den Apostel Andreas[13]. Im alten Rom dauerte der Widerstand gegen den Aufstieg Konstantinopels zum zweiten Rang in der Reihe der Bischofssitze über den heiligen Leo hinaus bis zu den Päpsten Gelasius und Symmachus. Erst unter der Regierung des Kaisers Justinian (527-565) wurde die Ordnung der fünf Bischofssitze, die später sogenannte «Pentarchie», offiziell anerkannt, wobei das Alte Rom natürlich den ersten Platz einnahm. Justinian dachte wieder ganz im Sinne Konstantins und betrachtete die beiden Rom, das Alte und das Neue, als eine einzige Stadt, als geistiges Zentrum der Welt. In diesem Sinn muß die Novelle CXXXI verstanden werden: «Gemäß den Konzilsbeschlüssen legen wir fest, daß der sehr heilige Papst des Alten Rom der erste unter den Hierarchen ist und daß der heilige Erzbischof von Konstantinopel - das Neue Rom - nach dem heiligen apostolischen Stuhl von Rom den zweiten Sitz einnimmt, aber mit Vorrang vor allen anderen Bischofssitzen.»

Nach Justinian und vor allem während des 7. und 8. Jahrhunderts entspannten sich die Beziehungen zwischen den beiden Rom auf politischem und religiösem Gebiet. Der ideologische Bruch geschah erst mit der Schaffung des fränkischen Kaiserreichs. Symbol dieses Bruchs war die Krönung Karls des Großen

durch den Papst an Weihnachten 800. Neben anderen Faktoren hat auch noch die ikonoklastische Krise zu diesem Bruch beigesteuert. Von jetzt an gingen die beiden Rom verschiedene Wege. Beim Auftreten der photinischen Krise kam es zu einer Spaltung der beiden Kirchen, eine Spaltung, die auch nach der Wiederaufnahme der Beziehungen und der Rehabilitierung des Patriarchen Photius ihre Spuren bis heute hinterläßt. Nach dem Übereinkommen, das in den Kanon 1 des Konzils der Hagia Sophia (879–880) einging, erkannten die beiden Rom ihre gegenseitige kanonische Unabhängigkeit an, doch blieben die Beziehungen zwischen ihnen weiterhin schwierig. 1054 exkommunizierte der päpstliche Legat Humbert de Moyenmoutiers den Patriarchen von Konstantinopel, Michael Cerularius, ohne dazu berechtigt zu sein; Cerularius reagierte dem Alten Rom gegenüber ebenso. Es handelte sich mehr um einen symbolischen kirchenrechtlichen und sakramentalen als um einen wirklichen Bruch. Aber er zeigte unübersehbar die gegenseitige Entfremdung der beiden Bischofssitze.

Immerhin bedurfte der byzantinische Kaiser wegen des wachsenden Drucks der Türken nach der Niederlage bei Manzikert im Jahre 1071 der Hilfe des Abendlandes. Von nun an spielten die Beziehungen zwischen den beiden Rom mehr als zuvor auf zwei verschiedenen Ebenen: auf der Ebene der religiösen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen und auf der Ebene der politischen Beziehungen zwischen dem Papst als Oberhaupt der abendländischen Christenheit und dem byzantinischen Kaiser. Diese beiden Ebenen griffen ständig ineinander; entscheidend blieb aber bis zum Fall Konstantinopels (1453) die Beziehung zwischen dem Papst und dem Kaiser.

1204 ereignete sich freilich eine Katastrophe – die Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer. Sie machte den Bruch zwischen den beiden Kirchen und den beiden Teilen der Christenheit endgültig. Der Fall von 1453 war in dem Fall von 1204 bereits angelegt. Zwei Jahrhunderte lang – die Zeit zwischen den beiden Geschehnissen – lag das Zweite Rom in Agonie; das Erste Rom hat hierzu wirksam beigetragen.

Aus dem politischen Sturz des Zweiten Rom entstand das Dritte Rom, Moskau. Der geschichtliche Kontext unterscheidet sich von der Konstellation, in welcher sich Konstantinopel als Erweiterung des Alten Rom herausgebildet hat. Moskaus Ideologie als Drittes Rom hat ihre Wurzeln im Bulgarien der letzten glänzenden Regierungszeit Johannes Alexanders Mitte des 14. Jahrhunderts[14]. Alexander galt schon als «orthodoxer Zar durch die Gnade Christi, des Herrn, und Autokrat aller Bulgaren und Griechen». Und eine 1337 verfaßte Lobrede desselben Zaren enthält bereits diese Ideologie eines Dritten Rom; natürlich ist nicht Moskau gemeint, sondern Trnowo. Allerdings waren die politischen byzantinischen Ideen schon sehr viel früher in die Rus von Kiew eingedrungen, wie F. Dvornik seinerzeit bemerkte, und zwar schon mit Wladimir; sie erreichten aber ihren Höhepunkt mit Andreas Bogoljubski, dem Prinzen von Suzdal, und mit Wladimir (gest. 1175)[15]. Die Verbindung der bulgarischen Ideologie mit der russischen von Kiew konnte wirken. Der Grieche Maximos wurde 1283 Metropolit. Unter Beibehaltung des Titels «von Kiew und der ganzen Rus» verlegte er seine Residenz 1299–1300 nach Wladimir am Kliazma in Nordrußland[16]; die Verwüstungen der Tataren hatten seinen Aufenthalt in Kiew unmöglich gemacht. Er starb 1305 in Wladimir.

Sein Nachfolger Peter, Metropolit von Kiew, residierte seit 1308 ständig in Moskau, behielt jedoch die Jurisdiktion über Kiew und Wladimir bei. Tatsächlich verwaltete er zwei Diözesen, Kiew und Wladimir, und kontrollierte die Hauptstädte der beiden Rußland, Moskau und Wilna. Er hatte seine ständigen Vikare in Kiew, Wilna und Moskau. Die Abreise des Metropoliten nach Norden führte zeitweise zur Schaffung eines Metropolitanats in Galizien und in Litauen, da die Orthodoxen dieser Gegenden gegenüber dem imperialistischen Proselytentum des Abendlandes wehrlos waren. Die Oberherrschaft Moskaus verstärkte sich außerordentlich, als 1326 der Kiewer Metropolitansitz von Wladimir nach Moskau verlegt wurde, und außerdem unter dem bedeutenden Metropoliten Alexis (1354– 1378). Einer seiner Nachfolger, sein Zeitgenosse und Metropolit Cyprian, war bulgarischer Herkunft und ein Freund der Griechen. Er wurde

1370 als Apokrisios nach Moskau geschickt und dann 1375 zum Metropoliten von Kiew geweiht mit dem Sukzessionsrecht für Wladimir-Moskau (1390–1406). Fünf Jahre später kam es zum Moskauer Sieg bei Kulikowo; es war das Ende der Tatarenherrschaft.

Immerhin wollte die unermeßlich große Metropole von Kiew-Wladimir-Moskau bis dahin keineswegs mit dem Zweiten Rom rivalisieren, von dem es kirchenrechtlich immer noch abhing. Die Veränderung trat erst mit dem Konzil von Florenz (1438–1439) ein. Der Grieche Isidor, Metropolit von Kiew und ganz Rußland, war einer der Vorkämpfer für eine Union mit den Lateinern. Der Großfürst Basilius II. von Moskau lehnte eine Union ab und ließ Isidor ins Gefängnis werfen. Isidor konnte fliehen und kehrte nie mehr nach Moskau zurück. Es gelang dem Nachfolger des Basilius, Iwan III., den Großteil der Nachbarfürstentümer mit Moskau zu einen; er ließ 1448 Jonas zum Metropoliten von Moskau wählen. Jonas gedachte nicht mehr des Patriarchen von Konstantinopel; dieser galt fortan als schismatisch und häretisch, weil er die Union von Florenz angenommen hatte. 1453 fiel Konstantinopel in die Hände der Türken. Iwan III. seinerseits heiratete in zweiter Ehe Zoe Sophie Paläologos (1472), die Nichte des letzten Kaisers von Konstantinopel, und übernahm die byzantinischen Ideen von der kaiserlichen Autokratie. Gewiß, Iwan III. beanspruchte nie die *translatio imperii* von Konstantinopel nach Moskau. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß der gesamte Kontext die Geburt einer neuen Ideologie begünstigte, nach welcher Moskau das Dritte Rom sein sollte. Der Nachfolger des Metropoliten Jonas, Theodosios, bekam nach seiner Wahl den Titel «Metropolit der Rus» und trug nicht mehr den Zusatz «von Kiew», ein Detail, das die Unabhängigkeit des Bischofssitzes hinsichtlich Konstantinopel zum Ausdruck brachte[17].

Diese Ideologie von Moskau als eines Dritten Rom wurde erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch den Mönch Philotheos von Pskow in seinen berühmten Briefen an den Großfürsten Basilios III., den Nachfolger Iwans III., ausdrücklich formuliert: «Das Erste Rom stürzte zusammen aufgrund seiner Häresien, das Zweite Rom fiel den Türken zum Opfer. Das Erste und das Zweite Rom sind abgefallen, das Dritte aber wird aushalten bis zum Ende der Geschichte, denn Moskau, das Letzte Rom, wird keinen Nachfolger haben. Ein viertes Rom ist undenkbar»[18].

Unter Iwan dem Schrecklichen begann eine neue Etappe, als er 1547 den Titel «Zar» annahm – «Zar» von «Caesar», dem alten römischen Kaisertitel. Unter Boris Godunow schließlich wurde 1589 durch Jeremias II., den Patriarchen von Konstantinopel, das Patriarchat Moskau gegründet. Jeremias hatte nur auf Druck von Godunow hin eingewilligt. Dieser hätte gerne gewünscht, Jeremias II. möge nicht nach Konstantinopel zurückkehren, sondern sich in Moskau niederlassen[19]. Das Reskript, durch das Job zum Patriarchen von Moskau aufgestellt wurde, übernimmt fast wörtlich den berühmten Philotheos-Brief: «Das Alte Rom ist wegen der Häresie des Apollinarios abgefallen. Das Zweite Rom, Konstantinopel, steht unter dem Joch der Söhne der Hagar, nämlich der gottlosen Türken. Dein großes russisches Reich, o frommer Herrscher, das Dritte Rom, überragt sie alle an Frömmigkeit, und alle frommen Reiche sind in dem Deinen geeint. Du allein unter dem Himmel wirst in der ganzen Welt von allen Christen christlicher Zar genannt.» Der neue Patriarch gab sich selbst den Titel «Job, Patriarch von Moskau, dem Neuen Rom und Stadt des Zaren, und von ganz Rußland»[20].

Mit Peter dem Großen schien die Ideologie von Moskau als Drittem Rom unterzugehen. Der neue Kaiser verlegte die Hauptstadt nach Sankt Petersburg und hob 1721 das Patriarchat Moskau auf. Allen Metropoliten wurde es erlaubt, den «weißen Klobuk», die dem Patriarchen vorbehaltene Kopfbedeckung und legendäres Symbol einer römischen Sukzession, zu tragen. Trotz dieser angestrebten Säkularisierung träumte bekanntlich Feldmarschall Potemkin gegen Ende desselben Jahrhunderts davon, Konstantinopel den Türken zu entreißen und Konstantin, den Enkel Katharinas II., in der Stadt als Kaiser einzusetzen.

Eine letzte Spielart dieser Ideologie eines «Moskau – Drittes Rom» war der von W. Solowjow in «La Russie et l'Église universelle» vorgeschlagene Mythos, darin mit dem

berühmten Wortspiel Roma-Amor die «Romanitas» in ihren vielfältigen und oft widersprüchlichen Bedeutungen unterschwellig herumgeistert. Doch handelt es sich hier eher um eine paradoxe Metamorphose.

Seit dieser Zeit hat Moskau, das Dritte Rom und jetzt wieder Hauptstadt Rußlands, auf kirchlicher Ebene dem Zweiten Rom gegenüber eine Wankelpolitik betrieben; es versuchte, diesem bei den anderen orthodoxen Kirchen die Vorherrschaft streitig zu machen und eventuell direkte Beziehungen zum Ersten Rom aufzunehmen. Das Patriarchat von Moskau schickte gleich zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils Beobachter nach Rom, während die anderen orthodoxen Kirchen auf sich warten ließen (einige, wie Griechenland und Rumänien, schickten solche Beobacher nie). Als man am Ende des Zweiten Vatikanums hoffte, einen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der Gesamtheit der orthodoxen Kirche in die Wege leiten zu können, machte Moskau den ersten Schritt zu einem direkten Gespräch mit Rom. Bis heute bleiben die drei Rom in ihrer je eigenen Rolle die bevorzugten Partner im Gespräch der christlichen Gemeinschaften untereinander.

[1] Vgl. J. Ysebaert, Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung (Breda 1994), 211.

[2] Adversus Haereses III,3,2. Vgl. E. Lanne, L'Eglise de Rome «a gloriosissimis duobus apostolis Petri et Pauli Romae fundatae et constitutae Ecclesiae», in: Irénikon 49 (1967) 275-322.

[3] Vgl. M. Maccarrone, Apostolato, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo (= Lateranum XLII, 1976,2) (Rom 1976) 170; Ch. Piétri, Roma Christiana, Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440) Bd. 1 (Rom 1976) 870.

[4] K. Schatz, La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours (Paris 1992) 59.

[5] Sermon LXXXII (LXXX), PL 54,422 C-D. Vgl. K. Schatz, aaO. 55-59.

[6] Hist. Eccl. I,16 (PG 67,116c): χριματίζειν δευτέραν Ῥώμην νόμῳ ἐκύρωσεν

[7] G. Dagron, Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451 (Bibl. byz. Etudes 7) (Paris 1974) 24f.

[8] C. Th. XVI,2,45, 14 Juli 421.

[9] Mansi, 7,449 A.

[10] Vgl. A. de Halleux, Le vingt-huitième canon de Chalcédoine, in: Studia Patristica XIX (Leuven 1989) 28-36.

[11] S. Leo, Epist. CIV,3, PL 54,995.

[12] Ebd.

[13] F. Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Cambridge, Mass., 1958) 154ff.

[14] Vgl. M. de Taube, A propos de «Moscou Troisième Rom», in: Russie et chrétienté 3-4 (1948) 23f.

[15] F. Dvornik, Byzantine Political Ideas in Kiewian Russia, in: Dumbarton Oaks Papers 9-10, 1956, 73-121.

[16] J. Meyendorff, Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian relations in the fourteen century (Cambridge 1981) 79.

[17] Vgl. Meyendorff, Byzantium, aaO. 274f.

[18] V. Malinin, Le starets Philothée du monastère d'Éléazar et ses lettres. Recherche historico-littéraire (en russe), réimprimé avec une introduction (en anglais) par H. Schaeder, Gregg International, 1971. H. Schaeder korrigiert und vervollständigt hier gewisse Punkte seines grundlegenden Werkes «Moskau, das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt (Hamburg 1929, Darmstadt [2]1957). Zum Zitat: Malinin, Le starets, aaO. Anhang 45; Schaeder, Moskau, aaO. 55.

[19] O. Halecki, From Florence to Brest (Rom 1958) 229f.

[20] Schaeder, Moskau, aaO. 92; vgl. auch N. Zernov, Moscow, the Third Rome (London 1937) 49.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

EMMANUEL LANNE

1923 in Paris geboren; seit 1946 Benediktiner des Klosters Chevetogne; lehrte in Rom und Löwen (Louvain-la-Neuve) orientalische Theologie, ökumenische Theologie und orientalische Liturgie; ehemals Rektor des griechischen Kollegs Sankt Athanasius zu Rom; Mitglied und früherer Vizepräsident der Kommission Faith and Order des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf); Konsultor des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen und der Kongregation für die Ostkirchen. Leiter der Zeitschrift «Irénikon»; veröffentlichte Arbeiten über koptische Liturgie, orientalische Theologie und Ökumenismus. Anschrift: Monastère de la Sainte-Croix, B-5590 Chèvetogne, Belgien.

Wladimir Kotelnikow

Die Vorrangstellung der monastischen Spiritualität

Der stärkste Impuls für das religiöse Leben in Rußland kam gewiß von den Klöstern. Das Mönchtum war durch seine segensreiche Ausstattung mit Gaben eine geisterfüllte Lebensform. Das Kloster und die Klause des Starez wurden zu Stätten einer feinsinnigen «inneren Tätigkeit», die vom «Kampf mit den Leidenschaften» zum jesuanischen Gebet «des Herzens und des Geistes» hinführte. Im Kloster wurde jener orthodoxe Personalismus entwickelt, der die notwendige Ergänzung zur Konziliarität (sobornost) in der Ostkirche bildet.

Der Christ ist eucharistisch mit dem ganzen Leib der Kirche verbunden, er lebt in ihm, aber zugleich sucht er auch andere Formen der Gemeinschaft mit Gott: in der Demut der Nachahmung Christi, in der Selbsterkenntnis durch die Buße, in der mystischen Kontemplation und in Ekstasen des Gebetes. All das sind Formen schöpferischer Gegenwart der Person vor Gott: In ihnen gibt es ein Element von spiritueller Kühnheit, von Risiko. In der Milde und im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters und des spirituellen Begleiters (Starez) entdeckt der Mönch eine größere christliche Freiheit und einen Wagemut, durch die er in den Besitz der Gaben des Heiligen Geistes kommt, welche die Kirche und die ihr nahestehende weltliche Kultur bereichern.

Im russischen Kloster entstand, angefangen von den Stätten, an denen griechische und russische Mönche noch zuammenlebten (z.B. im Spasski-Kloster nahe bei Wyschgorod, im Zehentkloster und in der Hagia Sophia in Kiew), über das Kiewer Höhlenkloster (1062) bis zu jenen von Sarow, Optina Pustyn und dem Höhlenkloster von Pskow, eine Synthese von christlicher Gnosis und Praxis, unter deren Zeichen sich die gesamte asketische Tradition des Ostens entfaltete. So wurde der «königliche Weg» zur Verklärung der geschaffenen Natur des Menschen, der Vergöttlichung, gebahnt. Auf den Höhepunkten der Heiligkeit verband sich stets die Tiefe der spirituellen Errungenschaften mit der Erhabenheit der Liebe und des asketischen Werkes.

Die russische Askese entwickelte sich im Flußbett der patristischen Tradition. Der Aufbau des klösterlichen Lebens in seinen verschiedenen Formen des Koinobiten-, Eremiten- und Anachoretentums (von Einsiedlern bis hin zu Inklusen) war stets von den alten Regeln (des Heiligen Sabas, des Theodor Studit und des Athos) bestimmt, die bis zum 19. Jahrhundert fast unverändert blieben. Das innerlich-geistliche Leben des Mönchs und die Führung («Speisung») durch den spirituellen Begleiter waren auf die mystisch-betrachtende Erfahrung und die asketische Anthropologie der heiligen Väter und Lehrer der Kirche ausgerichtet, unter denen Isaak der Syrer, Johannes Klimakos, Markos der Asket, Dorotheos von Gaza, Maximus Confessor, Johannes Chrysosthomus, Thalassios und Symeon der Neue Theologe in Rußland besondere Autorität genossen.

Sowohl im «goldenen Jahrhundert» der russischen Spiritualität (14.-15. Jh.) als auch in der späten Blütezeit des Mönchtums (Ende 18.-19. Jh.) bis in unsere Tage wird das Streben nach Vollkommenheit als Askese auf einer spirituellen Leiter gedacht und gelebt.

Die Leiter zeigt eine Steigerung von spirituellen Werten und Zuständen auf, wobei Gott gewiß in allen Stadien gegenwärtig ist, jedoch nicht überall in gleicher Weise. Eine Leiter ist

eine Folge von Stufen und stellt eine Hierarchie dar. In diesem Ordnungsprinzip des Seienden brachte das christliche Denken sehr früh sein eigenes Verständnis der irdischen und himmlischen Regel zum Ausdruck. Im Corpus Areopagiticum (in Rußland eingeführt im 14. Jh. durch den Metropoliten Cyprian und durch eine große Zahl von Handschriften weit verbreitet) nimmt dieses Prinzip einen universalen Charakter an, der theologisch und metaphysisch begründet ist.

Der Mönch weiß, daß der Mensch, insofern er zur Gottähnlichkeit gerufen ist, hierarchisch angelegt und keineswegs harmonisch strukturiert ist, wovon uns der unreligiöse Humanismus der Neuzeit überzeugen will. Harmonisch ist der Mensch-Gott, harmonisch das, was in seinem Namen geformt wird. Der Gott-Mensch ist hierarchisch. Es gab keine Harmonie im Garten Eden, und es wird keine im Himmelreich geben. Sie hat ihre Grundlage und ihre Grenzen in der geschaffenen Welt, mit der sie ihr Ende findet, und deshalb erscheint sie tragischerweise schön und anziehend. Die Hierarchie hingegen durchdringt diese Welt, überwindet ihre Beschränktheit und übersteigt ihre Grenzen.

Das säkularisierte Bewußtsein der Gegenwart verteidigt weiterhin die These der Gleichwertigkeit und der Gleichberechtigung aller Kräfte und Intentionen des «natürlichen Menschen», die These von der Legitimität der unbegrenzten Freiheit für jede von ihnen innerhalb eines harmonischen Ganzen. Dies aber führt unvermeidlich zu einem Werterelativismus, dem der Zerfall jedes Gefüges (in der Person ebenso wie in der Gesellschaft) und der Umschwung von der Harmonie zum Chaos, das heute immer beunruhigendere Ausmaße annimmt, folgt.

Die Askese verweist auf eine Hierarchie der «Abstufungen der Erkenntnis und des Handelns». Niketas Stethatos, ein Symeon dem Neuen Theologen sehr nahestehender Schüler, begründete in Anlehnung an Jes 11,2-3 sieben Stufen, die ihre Entsprechung in den sieben Gaben des Heiligen Geistes haben.

Die Anfangsstufe ist «der Geist der Gottesfurcht». Er unterscheidet die psycho-physische Erkenntnis von der spirituellen Schau. Der wahre Mönch spürt, daß hier nicht mehr «das Zepter Gottes richtet» oder «die strafende Rechte» herrscht, sondern die Glückseligkeit der Gottesfurcht. Er kann bereits mit Antonius dem Großen sagen: «Nun liebe ich Gott so sehr, daß ich ihn nicht mehr fürchte.»

Für den Mönch bedeutet Gottesfurcht, einen wachen Geist und Verstand sowie einen aktiven Willen zu haben, die auf Gott konzentriert sind. Es handelt sich um die streng theozentristische Bildung der ganzen Persönlichkeit. Die Glückseligkeit besteht darin, daß die Gottesfurcht von der Angst vor dem Geschaffenen befreit. Die fatale Abhängigkeit von der Gewalt der Natur, der Quelle von Sünde und Tod, droht nicht mehr. Dafür steht nun die direkte und freie Unterordnung unter den Willen Gottes, der Quelle von Gnade und Leben. Die Gottesfurcht verdrängt die existentielle Angst, die Körper und Seele auffrißt und nur teilweise von der kulturellen Anästhesie betäubt wird.

Je mehr man sich der Spitze der spirituellen Leiter annähert, um so mehr erreicht man die Verklärung der menschlichen Natur: die Leidenschaften sind nicht mehr auf zerstörerische Weise tätig (darin besteht das Wesen des asketischen Gleichmutes), die Erkenntnis kommt zur Kontemplation, jener Übererkenntnis, die, so als ob sie ihren vorherigen Inhalt verlieren würde, zur apophatischen Unkenntnis wird. Indem sie zur Vergöttlichung aufsteigt, erweist sich die menschliche Vernunft laut Maximus Confessor als «kleiner Logos», der in sich den großen Logos widerspiegelt, während die Seele die Stufe der Stille erreicht.

In diesem Moment, sagt Isaak der Syrer, erwacht der «innere Mensch» wieder «für die Tätigkeit des Geistes, die der Stufe des unsterblichen und unvergänglichen Lebens entspricht: Denn es ist so, als ob er schon in dieser [Welt] im Geheimen der Auferstehung des Geistes als einer echten Bezeugung der allgemeinen Auferstehung teilhaftig würde» [1].

Isaak der Syrer dachte hier nicht bloß an die Spekulation über die Auferstehung, sondern an das wirkliche Erreichen eines neuen, übernatürlichen Zustandes des Menschen. Es handelt sich freilich um eine Errungenschaft, die noch nicht endgültig und umfassend, aber

in dem Maß, wie der Mensch die Gnade Gottes erlangt, zweifellos wirklich ist.

Die notwendige Voraussetzung, um auf der Leiter voranzuschreiten, ist die Demut. Sich erniedrigen heißt, all sein eigenes Sein auf die Flußrichtung des Willens Gottes auszurichten und zwei Hindernisse zu besiegen, die für den «äußerlichen Menschen» fast unüberwindlich sind: die Eigenliebe und den Eigenwillen, die sich auf dem Weg unserer Liebe zu Gott und dem Nächsten dazwischenstellen. Außerdem bedarf es eines mutigen Verstandes und einer starken moralischen Entschlossenheit - die echte Demut ist weit davon entfernt, von jedermann ertragen werden zu können.

Die Demut als ethisch-religiöses Ideal verwurzelte sich sehr früh und dauerhaft in der christlichen Rus. Dies rufen die Gestalten der ersten russischen Heiligen in Erinnerung: Boris und Gleb. Der Einfluß dieses Ideals ist offensichtlich im individuellen Bewußtsein und im nationalen Ethos. Es macht sich auch in der geschichtlichen Selbstverwirklichung des Volkes bemerkbar. Hier erreicht die kenotische (selbstentäußernde) Erniedrigung nicht selten die extreme Grenze, auf die Isaak der Syrer hinweist: sich erniedrigen «heißt, sich zu nichts zu machen, als ob man nicht existieren würde, noch nicht ins Sein gekommen wäre»[2]. Auch in anderen Epochen war den Russen diese besondere «Abwesenheit im Sein» zu eigen. Das bedeutet nicht, daß sie aus dem welthistorischen Prozeß herausfallen. Aber es gibt gewisse Momente, in denen die Teilnahme an diesem Prozeß für sie nicht mehr die vordringliche positive Aufgabe darstellt. Die geistliche Energie konzentriert sich auf andere Punkte, bei denen sich die Probleme des Glaubens und des Gewissens entscheiden. Eine besondere Bedeutung bekamen damals die Motive des Leidens, des Opfers und der Buße. Ein Ausdruck derartiger Strömungen sind heutzutage die Aufrufe zur Selbstbeschränkung auf den privaten, politischen oder technokratischen Bereich, die von A. Solshenizyn, W. Below und W. Rasputin stammen.

Aber dabei ist es unumgänglich, daß das äußere Feld der Tätigkeit den elementaren Prinzipien der Natur Platz macht, dem Spiel der konstruktiven und destruktiven Kräfte, dem sich der russische Mensch gerne, ja selbst bei einem Risiko für das eigene Wohlergehen widmet. Und so entstehen die russischen Wirren, die voll an Heldengeist, Opferwille und Torheit sind. Aber organisieren und der eigenen Existenz nach den Gesetzen der natürlichen Vernunft und der spürbaren Schönheit eine Form geben, rastlos und systematisch sich selbst in der Welt stärken - all das geschieht mit Mühe und ist selten erfolgreich. Es herrscht die Bereitschaft vor, sich demütig von all dem zurückzuziehen, sich die existentielle Blöße zu geben, die gemäß der unerschütterlichen Überzeugung der Russen nicht schmachvoll ist, da sie vor Gott gerechtfertigt wird durch die Liebe zu Christus, der sich bis zum Tod am Kreuz erniedrigte[3].

Der Höhepunkt der monastischen Spiritualität ist das Gebet zu Jesus. Der Herr wird nicht nur angerufen, sondern ist gegenwärtig in diesem Akt der Verständigung. Dies bezeugen sowohl die Erfahrung der Mönche der Antike als auch die der Asketen unserer Zeit wie P. Johannes von Kronstadt und einiger Onomalatreaten[4].

Die östliche Tradition kennt drei jesuanische Gebetsmodelle. Das mündliche Gebet erfolgt im ununterbrochenen Memorieren des Herrn und in der Willensanstrengung zur Wiederholung der Gebetsformel bis zu vielen tausendmal täglich, wobei der Betende in einer absoluten inneren Reinheit und Demut verweilt. Auf dieser Stufe ist das Gebet zu Jesus Arbeit, Askese und Prüfung. Die zweite Form ist das geistige Gebet: Der Geist konzentriert sich auf den Namen Jesu, spürt die Nähe des Herrn und ist, ohne von irgend etwas zerstreut zu werden, eingeschlossen in das «innere Gerüst» des Schweigens. Die dritte Form ist das Herzensgebet: Der Geist steigt hinab in das Herz, und dann quillt das Gebet unaufhörlich ohne weitere Willensanstrengung hervor. Nunmehr führt Jesus selbst, gegenwärtig in der Anrufung seines Namens, den Betenden zur Vergöttlichung, indem er dessen Geist für die ekstatische Betrachtung des Lichtes des Tabor, der göttlichen Tatkräfte des Logos, öffnet.

Gregorios Palamas hat eine fundierte Grundlage für die Möglichkeit der Kontemplation des ungeschaffenen Lichtes der Verklärung geliefert, indem er die Darstellung der

wesentlichen Einheit und gleichzeitigen Differenz zwischen Gott und den Handlungen und Energien, die von ihm ausgehen, entwickelte. Letztere unterscheiden sich - auch wenn sie zum unfaßbaren Wesen Gottes gehören - von Ihm darin, daß sie in der spirituellen Kontemplation, auf die sich derjenige einläßt, der das «Herzensgebet» praktiziert, begreifbar und erreichbar sind. Die Lehre des Palamas (eine gänzlich hesychastische Theologie) erwies sich als besonders ansprechend für die spirituellen und mystischen Intuitionen der russischen Asketen ab dem 14. Jahrhundert bis in unsere Tage. Im Laufe dieser Jahrhunderte versuchte das Mönchtum, die Tradition dieses «Geistes- und Herzensgebetes» zu bewahren, indem es diese «Wissenschaft der Wissenschaften» vom spirituellen Begleiter zum Schüler, vom Experten zum Anfänger überlieferte.

In den Klöstern erschienen einige bedeutende Zeugnisse geistlicher Literatur, in denen die mystisch-religiöse Suche der Asketen im Gebet beschrieben wird. Einer dieser Texte ist weithin (nicht nur in Rußland) bekannt und mehrmals erneut herausgegeben worden. Es handelt sich um «Aufrichtige Erzählungen eines Pilgers an seinen spirituellen Begleiter» (Otkrowennye rasskasy strannika duchownomu swojemu otzu)[5]. Drei Hauptmotive treten in diesem Buch zutage: der unauslöschbare Durst nach der wahren Gotteserkenntnis, der in dem Menschen, der in der enthusiastisch asketischen Welt lebt, erwacht; die tiefe Demut, die dem Bewußtsein der eigenen Schwächen und Sünden entspringt; schließlich das spirituelle Fest und die strahlende Freude der mystischen Erleuchtungen. Der bußfertige und bekennende Ton der Erzählungen geht einher mit der harten Sprachmelodie der Belehrung des Schülers durch den Begleiter. Offensichtlich ist der Autor des Buches ein Mönch, der alle Stufen der geistlichen Leiter durchlaufen hat, die Aufgabe eines Starez übernimmt und nicht zuletzt die Technik der literarischen Komposition beherrscht.

Ein weiteres, heute weniger bekanntes Werk sind die «Niederschriften der Lebenserfahrungen» (Sapiski opytow shisni) des Arseni Trojepolski. Es ist anzunehmen, daß einige Abschriften unter den Mönchen und in ihrer näheren Umgebung herumgereicht wurden, aber identische Publikationen sind dem Autor dieses Beitrags nicht bekannt.[6]

Bei Trojepolski überwiegt ein lyrisch-intimer Tonfall in der Erzählung seiner Gebetszustände. Er bespricht alle Aspekte auf genaue und feinsinnige Weise - vom spirituellen Enthusiasmus bis hin zu den physiologischen Wahrnehmungen. In der Finesse und Aufrichtigkeit sowie in der Intensität der religiösen Gefühle steht er der Tradition der christlichen Poesie sehr nahe, besonders jener, die man mit Namen wie Ephraim dem Syrer oder Gregor von Nazianz verbindet.

Und dennoch stellt diese Art von Literatur die innere Erfahrung des Mönchtums bei weitem nicht erschöpfend dar. Der Mönch hinterläßt manchmal, wie bei Seraphim von Sarow, keinerlei literarische Spur. Die monastische Spiritualität, die sich mit einem lebendigen und ununterbrochenen Strahl durch die gesamte christliche Rus zieht, verwirklicht sich vor allem in der asketischen Praxis. Und hier wiederum ist die wichtigste Gestalt der Starez.

Es gibt Situationen (und jeder Gläubige kennt sie), in denen der Mensch nicht in der Lage ist, sich aus eigener Kraft von den «Schnürbändern des Geistes» freizumachen, seinen eigenen Willen von der Gefangenschaft in der Welt zu befreien und zu sich selbst und zu Gott in ihm zurückzukehren. Dieser Mensch befindet sich in einem qualvollen Zustand der Verschlossenheit vor Christus: In der Situation des Lazarus, der schon vom Grabstein abgedeckt ist und in dem nur ein kleiner spiritueller Lichtfunken als Pfand für die Auferstehung von der Toten bleibt.

Um diese Verschlossenheit zu besiegen, bedarf es der spirituellen Kontaktaufnahme mit einem Starez, der zu Gott hinführen kann - einem Mönch, der Experte für die «innere Tätigkeit» ist.

Was geschieht nun? Eine spirituelle Gemeinschaft zwischen den beiden entsteht, eine Art neues spirituelles Sein, von dem der Apostel spricht: Christus hat die trennende Mauer, die zwischen beiden stand, eingerissen, «um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib» (Eph 2,15-16).

Um der spirituelle Sohn eines Starez zu

werden, muß man eine sehr schwierige Askese durchlaufen: seinen Willen «brechen», d.h. verzichten auf den eigenen Willen und die eigenen Wünsche, die durch unsere fleischliche Natur entstehen. Der persönliche Eigenwille muß im Großen wie im Kleinen völlig im Willen des Starez aufgehen. Dies zu erreichen ist nicht einfach. Und dennoch: Wer an diesem Ziel ankommt, spürt nicht nur das Gewicht des Gehorsams, nicht nur den Schmerz des Absterbens der eigenen egozentrischen Natur, sondern auch ein zuvor nie gekanntes Gefühl der Freiheit von all dem, was früher als wertvoller Schatz des Ich erschien, in Wirklichkeit aber nur fleischlicher Auswuchs auf den Geist war. Konstantin Leontew, der nicht durch Bücher, sondern durch Praxis die harte Probe der Willensbeherrschung bestanden hatte und spiritueller Schüler des Ambrosius von Optina war, erzählte:

«Weißt Du, welcher Genuß darin besteht, alle eigenen Erkenntnisse, eigene Bildung, Selbstliebe und stolze Empfindlichkeit in die Hände eines einfachen, aber erfahrenen und ehrenhaften Starez zu legen? Weißt Du, wieviel christlicher Wille notwendig ist, um in sich den anderen Willen, den Willen der Welt, zu töten?»[7]

Ein weiteres unumstößliches Gesetz des Gehorsams gegenüber dem Starez ist die «Öffnung der Gedanken», das fortwährende und absolut aufrichtige Bekenntnis aller Gemütsregungen im Wachzustand und im Traum. Der Wille des Starez ist auf Christus ausgerichtet. Wer dem Starez folgt, folgt Christus, betonte Symeon der Neue Theologe immer wieder. Letzterer hat uns das wunderbare Bild der Lichtkette hinterlassen, die die Quelle des Lichtes durch eine unentwegte «Lichtausströmung» über die himmlische Hierarchie und die Reihe der Heiligen, die zu ihr aufsteigen, zu dem führt, der mit dem letzten, (zeitlich) nächsten Heiligen verbunden ist. Die spirituelle Einheit mit dem Starez macht aus uns ein Glied in der «Goldkette», die zum ungeschaffenen Licht führt.

Der Starez ist ein geistlicher Führer zu Gott. Er gibt seinem geistlichen Schüler die verlorene Gotteskindschaft zurück. Doch die Verständigung mit Gott über den Starez stellt sich keineswegs der kirchlichen und liturgischen Gottesgemeinschaft entgegen (was man gelegentlich dem Startschestwo unberechtigterweise vorwarf). Ebensowenig verdrängt die «Öffnung der Gedanken» das Sakrament der Buße oder profaniert das Beichtgeheimnis. Das Startschestwo ist, so wie es G.P. Fedotow definiert, «eine besondere Einrichtung der Kontinuität der geistlichen Gaben und des Weltdienstes»[8], und deshalb kann man es als ein unentbehrliches Organ des Leibes Christi, der Kirche, betrachten. Für viele Gläubige wird heutzutage die Beziehung mit einem Starez oftmals zum einzigen Mittel, um die eigene Situation der Verwaisung auf Gott hin zu überwinden. Basilius der Große sah im Koinobitentum eine kleine Kirche. Auf dieselbe Weise bildet der Starez mit seinen spirituellen Schülern eine kleine Kirche, die den Jüngern mit dem Herrn an der Spitze ähnelt.

Der Starez ist gewiß auch die Quelle einer Liebe, die den Menschen erwärmen, behüten und heilen kann. Die Starzen trockneten die menschlichen Tränen, unterstützten Bedürftige und halfen mit Ratschlägen für das Leben: all das ist eine nicht wegzudenkende und wichtige Seite des Startschestwo. Aber der Starez vertiefte sich in den Menschen unvergleichlich mehr als nur in die Schicht seiner kreatürlichen Bedürfnisse und Interessen. Der Starez traf tief im Inneren des Menschen genau das, was ihn absolut allein vor Gott stellte und dazu brachte, seine persönliche Schuld vor Gott gewissenhaft zu bekennen und den eigenen Heilsweg zu erkennen.

Im Startschestwo vereint sich das Element der Konziliarität (sobornost), das typisch für die östliche Tradition ist, mit dem orthodoxen Personalismus. Im Dialog mit dem Starez befreien wir uns von allem, was unserer Person nicht oder nur scheinbar angehört, und wir retten uns vor der Zerstreuung in der Welt. Der Starez spricht immer und ausschließlich zu meinem inneren Ich, tut Gutes und liebt im Inneren meines persönlichen Ich, sammelt mich, der ich überall zerstreut bin, und öffnet mein ganzes Sein für Christus.

Der authentische Gehorsam, der bei einem Starez durch das «totale Brechen des Willens» und die «Offenlegung der Gedanken» gelebt

wird, ist die Begegnung zweier Personen in Christus - ungemischt und ungetrennt, wenn man die trinitarische Terminologie bemühen möchte. Keine Reduktion der Persönlichkeit, sondern ein Wachsen hin zu gottmenschlicher Größe in beiderseitiger Demut und liebevoller Öffnung.

Das sind die Inhalte, mittels derer die monastische Spiritualität zu allen Zeiten das Herzstück des Christentums ausmachte. Verschiedene Umstände in der Kirchengeschichte verdeckten sie, ohne jedoch dabei ihre grundlegende Rolle aufzuheben.

Unter den russischen Asketen, Heiligen und Anachoreten gab es immer einige besondere Gestalten, die dem Mönchtum neue spirituelle Energie für das religiöse Leben zuführen konnten. Nach Theodosios vom Kiewer Höhlenkloster war die bedeutendste Gestalt dieser Art Sergius von Radonez.

Unter ihm erfuhr das monastische Leben (abgesehen von der Einführung der koinobitischen Regel in vielen Klöstern) keine großen Veränderungen in der Ordnung oder der Ordensdisziplin, aber die geistliche Askese wurde vertieft und intensiviert. Die mystisch-kontemplativen Tendenzen konsolidierten sich auf bedeutsame Weise. Es war die Zeit, in der sich die Verbindungen mit dem Athos erneuerten, die Zeit des gesteigerten Interesses für die asketischen Schriften der Patristik, vor allem für die spirituelle Erfahrung des Hesychasmus. Dessen Verbreitung ermöglichte die Einführung der Literatur des Synodikon der Orthodoxie mit den fünfzehn neuen Artikeln, die im 14. Jahrhundert eingefügt worden waren. Die ersten sechs davon stellen die theologisch-metaphysischen Grundlagen des Hesychasmus dar. Das Schicksal dieser Ideen ist abermals charakteristisch, denn sie wurden nicht Gegenstand einer genauen theoretischen Untersuchung. Der Widerhall der palamitischen Kontroversen war in Rußland äußerst schwach, auch wenn ihr Wesen gut bekannt war. Der Hesychasmus wurde ein Instrument der «inneren Tätigkeit», der monastischen Praxis. Dies führte im Mönchtum natürlich zur Entwicklung eines besonderen Typs von «mystischem Individualismus», der aber dennoch nie die Extreme des «transzendenten Egoismus» (K. Leontew) erreichte. Seien es Sergius selbst oder diejenigen, die ihm nachfolgten (Kirill Beloserski, Dionisi Gluschizki, Ioasaf Kamenski, später Nil Sorski und andere bis zu Seraphim von Sarow und den Starzen aus Optina), sie konnten diese Form der Spiritualität mit der konkreten Nächstenliebe und der karitativen Tätigkeit in der Welt vereinbaren.

Bei Nil Sorski tritt eine geistliche Disziplin in den Vordergrund, in der wir mit der Zeit sogar einen Beigeschmack von spiritualistischem Rationalismus erkennen. Als Höhepunkt des Wirkens eines Asketen nennt er das Maßhalten, den Takt. Wie Antonius der Große schätzt auch er bei einem Mönch die «Gabe des Abwägens», die als «die Leuchte der Seele» bezeichnet wird. Den gesamten Vorgang der «inneren Formung» der Person konzipiert er in einer Hierarchie, die durch das Gleichgewicht zwischen der Ekstase im Gebet, der «Nüchternheit des Geistes» und unentgeltlicher handwerklicher Arbeit geregelt ist.

Das russische Asketentum trägt auch heute noch den persönlichen Stempel Nil Sorskis, des ersten «intellektuellen Heiligen» der Rus, wie ihn Ioann Kologriwow passenderweise nannte.

Ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ging diese asketische Strömung zurück. Es dominierte eine «rituelle» Frömmigkeit, die weit davon entfernt war, eine authentisch christliche Spiritualität zu bewahren. Im 18. Jahrhundert wurde die Persönlichkeit einerseits immer mehr vom fieberhaften Aufbau gesellschaftlicher und staatlicher Strukturen und von der verbreiteten mondänen Kultur vereinnahmt, andererseits unterstellte man sie der zu strengen Bevormundung durch die synodale Autorität. Und so ging sie nicht selten sowohl im Kloster als auch in der Welt einem inneren Verfall entgegen.

Aber allmählich entstand im kirchlich-klösterlichen Bereich eine gegenläufige Bewegung, die zur «stillen» Reform des religiösen Lebens in Rußland führte und von der Rückkehr zu den Quellen der christlichen Spiritualität gekennzeichnet war. Zu ihrem Initiator wurde Paisi Welitschkowski. Auf der Suche nach der «Erleuchtung des Menschen» und nach einem angesehenen Meister verließ er Rußland und ließ sich, nachdem er sich in

einigen Einsiedeleien der Walachei aufgehalten hatte, auf dem Athos nieder. Dank seiner enormen Anstrengungen bewahrte man zahlreiche Werke der Patristik vor dem Vergessen (der größte Teil davon wurde in den Buchbeständen des Klosters Watopedi gefunden), übersetzte und veröffentlichte sie. Dies charakterisierte zusammen mit Paisis Übersetzung des «Dobrotoljubije» (Philokalie) den Beginn der Renaissance der griechischen Patristik und des vollständigen Wiederaufbaus der christlichen Tradition in Rußland. Als er selbst ein angesehener Starez auf dem Athos geworden war, stärkte Paisi das Startschestwo in den Klöstern von Dragomirna und Neamts und später durch seine zahlreichen Schüler in den russischen Klöstern.

Zu einem wahren Triumph der monastischen Spiritualität wurde das Asketentum der Starzen von Optina Pustyn, der unmittelbaren Erben des Paisi. Die drei großen Starzen von Optina repräsentieren die drei Phasen des Kampfes und des Wiedererstehens des Geistes im Menschen. In Pater Leonid erscheint klar der willensstarke Beginn der Askese, der aufopfernde Akt (podwig) der asketischen Arbeit. Er ist dem alttestamentlichen Jakob ähnlich, der im Schweiße seines Angesichts bei Laban arbeitete, um zunächst Lea und dann doch Rahel zu bekommen. In Makari erscheint der Geist, der sich über die körperliche Natur erhoben und die «Dämonen der Seele» überwunden hat. Ihm wurde Lea gegeben, aber die Ehe mit Rahel erforderte einen Weg von erneuten Prüfungen und harten Entbehrungen. Mit Pater Amwrosi triumphiert schließlich der Geist, der sich der Natur völlig bemächtigt hat und über ihr ruht. Der Starez schritt gar dahin - so schien es -, ohne den Boden zu berühren. Dies war zumindest der Eindruck derer, die ihm begegneten. Pater Amwrosi wurde Rahel sofort gegeben, die bald Josef gebar.

Über die Starzen von Optina haben ihre Zeitgenossen und in letzter Zeit verschiedene Forscher viel geschrieben. Der Leser sei deshalb auf die jeweiligen Quellen verwiesen[9], und an dieser Stelle soll es genügen, abschließend die allgemeinen Merkmale dieser Bewegung darzustellen.

In Optina geschieht etwas, was mit den Ereignissen im Christentum ab dem 4. Jahrhundert vergleichbar ist: die Begegnung des Heiligen mit der Welt, der Aufgabe des Evangeliums mit der Geschichte und der asketischen Disziplin des Geistes mit den psychischen Elementen des Menschen.

Die Merkmale des geistlichen Stils der Einsiedelei beinhalten dieselbe kulturelle Landschaft, die durch das Asketentum in Optina geschaffen worden war, ebenso wie die natürliche und architektonische Gestaltung des Klosters. Vor uns ist das Wesen einer Welt, die durch Gebet und Liebe verklärt wurde: das erleuchtete Antlitz der Mönche und ihre leichten Gestalten, von Gebet und Liebe geformt (man denke an die Bilder von M. Nesterow), die fruchtbare Erde, das Lächeln des Waldes und die mit Liebe und Gebet errichteten Kirchen, Einsiedeleien und Mauern. Es ist der Stil eines eschatologischen Optimismus - soweit man diesen überhaupt noch in körperlich-geistigen Formen ausdrükken und in eine irdische Materie inkarnieren kann. Es ist nicht möglich, ein ähnliches Modell zu stilisieren oder zu imitieren - es entsteht aus dem Geist durch die Gnade.

Optina weist uns mit Nachdruck darauf hin, daß das Christentum nicht nur eine nunmehr abgeschlossene oder knapp vor ihrem Ende stehende «Periode» der Weltgeschichte ist, sondern ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, das fortdauert und uns zur Verklärung der menschlichen Natur führt: «Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden verwandelt werden - plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall» (1Kor 15,51-52). Optina erinnert daran, daß der Same Gottes in uns nicht tot ist, sondern zunächst im Verborgenen weiterlebt, später erkennbar aufkeimt und reiche Frucht verspricht.

Gewiß folgt die Zivilisation immer schon ihrem Lauf, und das in Einklang mit dem geschichtlichen Heilsplan: Der erste Akt der kreatürlichen Freiheit, der in Eden begangen wurde, muß sich noch in all seinen letzten Konsequenzen entfalten. Noch lange wird die Anthropolatrie triumphieren, noch lange wird das kulturelle Geschwätz des «äußerlichen Menschen» die Stimme des «inneren Menschen» ersticken (vgl. die Unterscheidung bei

Paulus: Röm 7,22 und 2Kor 4,16). Aber dennoch erinnert sich der Mensch in der Tiefe seiner Seele daran, wo die wahre Quelle des Lebens ist. Nicht alle Menschen erkennen dies voll an - und noch weniger entscheiden sich, es für sich in die Praxis umzusetzen, aber jeder spürt, daß sowohl das alt- wie auch das neutestamentliche Babylon nur eine Konstruktion am Wegrand ist, die Straße jedoch zu anderen Horizonten führt. Bisweilen spüren wir klar ihren Ruf.

Möglicherweise zeigt uns die Entwicklung der monastischen Spiritualität, daß die Welt in ihrem aktuellen Zustand der «Verwirrung, die dem Tod vorausgeht» (K. Leontjew), in eine neue Phase der Beziehung zum Christuslogos eintritt und sich der Schwelle einer qualitativ neuen christlichen Aufklärung nähert. Vielleicht ist uns die Kraft jenes Modells christlicher Ordnung der Gesellschaft und der Kultur, das wir von der Epoche des Hohen Mittelalters kennen, noch nicht völlig abhanden gekommen.

[1] Slowa podwishnitscheskije [Asketische Schriften] 28.

[2] Dobrotoljubije II (Moskau 1895) 681.

[3] Dieses Thema wird entfaltet in: T. Goritschewa, Ju. Mamlejew, Nowy grad Kitesh (Filosofski analis russkogo bytija) (Paris 1989).

[4] Das Problem der Onomalatrie spielte eine Rolle bei den Kontroversen über den Gottesnamen auf dem Athos (1912-1931), die durch das Buch «Na gorach Kawkasa» («Auf den Bergen des Kaukasus», 1908 erschienen und mehrmals neu aufgelegt) des Mönchs Ilarion verursacht worden waren. Viele russische Theologen und Philosophen meldeten sich in diesem Streit zu Wort: Erzbischof Theophan (Bystrow), Bischof Theodor (Posdejewski), Pater Pawel Florenski, M.D. Muretow, M.A. Nowoselow, S.N. Bulgakow, W.F. Ern und andere; s. auch: Ieroschimonach Antoni (Bulatowitsch), Apologija wery wo Imja Boshije i wo Imja Iisus (Moskau 1913); S. Bulgakow, Filosofia imeni (Paris 1953); A.F. Losew, Filosofia imeni, o.J.; ders., Is rannich proiswedeni (Moskau 1990); R. Salizzoni, L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia (Turin 1992) 147-189.

[5] Die vollständigste Ausgabe mit einem Kommentar des Priestermönchs Wassili (Grolimund) vom Athoskloster Simon-Petrus erschien 1989 in Paris; s. auch: S. Bolschakow, Na wysotach ducha. Dejateli molitwy Iisusowoi w monastyrjach i w miru (litschnye wospominanija i wstretschi) (Brüssel 1971); dt.: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Die vollständige Ausgabe. Einl. u. hrsg. von E. Jungclaussen (Freiburg i.Br. 1993).

[6] Eine lithographische Kopie der Handschrift befindet sich im Archiv von Optina Pustyn (Otdel rukopisei Rossiskoi gosudarstwennoi biblioteki, Fond 214, Nr. 411). Fragmente dieser Handschrift wurden veröffentlicht in: W. Kotelnikow, Prawoslawnaja asketika i russkaja literatura. (St. Petersburg 1994) 28-30.

[7] K.N. Leontew, Otschelnitschestwo, monastyr i mir. Ich sustschnost i wsaimnaja swjas. Tschetyre Pisma s Afona. (Sergijew Posad 1913) 19.

[8] G.P. Fedotow, Swjatye Drewnei Rusi (10-17 stoletija) (Paris ^{3}1985) 235f.

[9] Ich führe hier nur einige davon an: I.L. Skasanije o shisni i podwigach blashennoi pamjati starza Optinoi Pustyni ijeroschimonacha Makarija (Moskau 1861); Shisneopisanije optinskogo starza ijeromonacha Leonida (w Schime Lwa) (Moskau 1876); Protoijerei S. Tschetwerikow, Shisneopisanije Optinskogo starza ijeroschimonacha Amwrosija (Koselskaja Wwedenskaja Pustyn 1912); S.A. Nilus, Na beregu Boshijei reki (Troize-Sergijew Posad 1916; Kalifornien 1969); W. Losski, Les staretsi d'Optino, in: Contacts 13 (1961) 4-14; aaO., Le starets Léonide, 99-107; ders., Le starets Macaire, in: Contacts 14 (1962) 9-19; aaO., Le starets Ambroise, 219-236; I. Konzewitsch, Optina Pustyn i jejo wremja (New York 1970); W. Kotelnikow, Optina Pustyn i russkaja literatura, in: Russkaja literatura 1/3/4 (1989) o.S.; Il santo starec Amvrosij del monastero russo di Optina, a cura delle monache del Monastero russo Uspenskij di Roma, (Abbazia di Praglia 1993) [mit ausführlicher Bibliographie].

Aus dem Russischen übersetzt von German Hasreiter

WLADIMIR KOTELNIKOW

1947 in Omsk geboren. Er schloß sein Studium am Leningrader Pädagogischen Institut ab. Der Titel seiner Dissertation (1980) lautet: «I.W. Kirejewski i jego wremja» [I. W. Kirejewski und seine Zeit]. Seine Habilitationsschrift (1994) behandelte das Thema «Prawoslawije w twortschestwe russkich pisatelei» [Die Orthodoxie im Werk der russischen Schriftsteller]. Er ist führender wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für russische Literatur der Russischen Akademie der Wissenschaften und Professor der Staatlichen Russischen Universität für Pädagogik, hielt Vorlesungen an der Katholischen Universität Mailand und an den Universitäten Turin und Warschau. Anschrift: nab. Makarowa, 4, IRLI Pushkinsky Dom, 199034 Sankt Petersburg, Rußland.

Aleksi I. Osipow

Die theologischen Grundgedanken der Slawophilen

Unter den orthodoxen Denkern Rußlands, den sogenannten «Amateurtheologen», hat niemand so tiefe Spuren im Kirchenschatz (insbesondere in der Ekklesiologie) hinterlassen wie die ersten Slawophilen. Und trotzdem sind sie in unseren kirchlichen Milieus, in den theologischen Schulen und sogar unter professionellen Theologen kaum bekannt: A.S. Chomjakow, I.W. Kirejewski, K.S. und I.S. Aksakow, Ju. F. Samarin, A.W. Koschelew und andere. Es ist in der Tat paradox, aber häufig sind die Namen der Philosophen, die von der Kirche und vom Christentum oft sehr distanziert waren, geläufiger als die der Slawophilen. Beispiele dafür sind W.S. Solowjew, der unverhohlen den Pantheismus Spinozas vertrat, mit Eifer die Idee des päpstlichen Primates bewunderte und die russisch-orthodoxe Kirche als «eine griechisch-russische Synagoge» bezeichnete[1], N.A. Berdjajow, der die heilige Tradition der Kirche nicht im geringsten berücksichtigte und den «Primat der Freiheit über das Sein» proklamierte, N.F. Fjodorow, ein Utopieschriftsteller, der alle «zur gemeinsamen Sache», die Vorfahren wiederzuerwecken, aufrief, und W.W. Rosanow mit seinen offenen Beleidigungen gegen Christus und die Kirche. Diese russischen und andere Schriftsteller sind allemal bekannter als die Slawophilen, die als tiefe und aufrichtig orthodoxe Denker ein eigenes philosophisch-religiöses System aufbauten und eifrig bis zur Selbstaufgabe für die Bewahrung und Entwicklung einer unabhängigen, eigenständigen und nationalen Kultur ihres Volkes kämpften.

Welche Gründe gibt es für den geringen Bekanntheitsgrad der Slawophilen? Diese Frage ist zu komplex, um an dieser Stelle gelöst werden zu können. Wir werden uns auf das Wesentliche beschränken. Die russische «Gesellschaft» (nicht das Volk!) jener Zeit war der Kirche so entfremdet, und die offizielle Theologie, die in den Schulen gelehrt wurde, war dermaßen von der Scholastik geprägt, daß der Kampf der Slawophilen für die Bildung einer eigenständigen, russischen Kultur und für die Rückkehr zur vergessenen Erfahrung der Gotteserkenntnis, die charakteristisch für die Kirchenväter ist, auf beiden Ebenen befremdend erscheinen mußte. Die «Gesellschaft» sah in den Appellen der Slawophilen zum Nationalcharakter (narodnost), zur Orthodoxie und zur Erkenntnis der Einheit der Liebe nur Rückschritt[2]. Für die (offizielle) Theologie mußte der Ruf zur Gottesreflexion der Väter fast wie eine «Bedrohung für ... die Orthodoxie»[3] erscheinen. Gerade deshalb konnte A.S. Chomjakow, der anerkannte Führer der Slawophilen, es nicht mehr erleben, daß seine Werke herausgegeben wurden. Erst 1879, neunzehn Jahre nach seinem Tod, wurden sie in Rußland zum ersten Mal veröffentlicht. Den Arbeiten seiner Kollegen war vielfach ein ähnliches Schicksal beschieden. Auch darin kann man einen der Gründe für die geringe «Popularität» der Slawophilen ausmachen. Professor W. Savitnewitsch, der einzige, der das Werk Chomjakows vor der Revolution wirklich studiert hatte, schrieb berechtigterweise: «Chomjakow wird bei uns trotz allem nicht anerkannt. Chomjakow wird nicht anerkannt, weil er nicht verstanden wird, er wird nicht verstanden, weil er nicht studiert wird, er wird nicht studiert, weil im Leben der gebildeten Klasse unserer Gesellschaft weder in intellektueller noch in religiöser und moralischer Hinsicht ausreichende Bedingungen gegeben waren und sind, die das Studium und das Verständnis dieser großen Gestalt begünstigen würden. Noch zu Lebzeiten mit dem einseitigen Beinamen ‹Slawophiler› belegt, wird er auch heute noch in unserer gebildeten Gesellschaft mit ihrer bejammernswerten Etikette übergangen, die vor den Augen der Menschen kaschiert, daß sie wenig liest und noch weniger den wunderbaren Reichtum und die Vielfalt der tatsächlichen Tiefe der Seele dieses phänomenal begabten Menschen wahrnimmt.»[4]

Das theologische, philosophische und litera-

rische Werk der Slawophilen ist bis heute wenig erforscht worden. Aber auch hundert Jahre nach ihrem Leben hat es nicht an Bedeutung verloren. So erscheint auf der Tagesordnung wohl noch mit größerer Eindringlichkeit weiterhin das Problem der Konfrontation zwischen Rußland und dem Westen, sei es im sozialen, kulturellen oder auch theologischen Bereich, eben auf den Gebieten, auf denen die Leistungen der Slawophilen so hervorragend waren.

Was brachten die Slawophilen Neues in die russische Theologie ein? Wenn man diese Frage aufgreift, erinnert man sich unwillkürlich an das bekannte Sprichwort: «Alles Neue ist nur das Alte, das vergessen wurde.» Auf das Werk der Slawophilen paßt es wie angegossen. Wenn man mit einem Terminus das Wesen und die Besonderheit ihrer theologischen (und nicht nur der theologischen) Grundgedanken auf den Punkt bringen wollte, wäre dies die Ekklesialität (zerkownost). In all ihren theologischen Werken erkennen wir das redliche Bemühen, jede Wahrheit des christlichen Glaubens auf der Grundlage der heiligen Tradition der Kirche und des synodal gebrauchten Verständnisses zum Ausdruck zu bringen – nicht entsprechend «den Elementen dieser Welt», der Leidenschaft des philosophischen Diskurses oder den festen Schemata der Schultheologie, die in ihrer Substanz scholastisch, in ihrem Geist, in den Formen und oft auch in den Ideen westlich sind[5]. Das Kriterium der Ekklesialität ist das einzige und grundlegende, an das sich die Slawophilen mit vollem Bewußtsein in all ihrer literarischen und praktischen Aktivität, und vor allem in der Theologie, halten. In der Tat ist es kein Zufall, daß das Hauptthema ihrer theologischen Arbeiten das Problem der Einen, Heiligen, Katholischen (Sobornaja) und Apostolischen Kirche war. Für sie war es keine abstrakt-theoretische, sondern eine existentielle Frage, deren mangelndes Verständnis ihrer Ansicht nach die Lösung jedes wesentlichen Problems des Geistes, der Kultur und der Geschichte unmöglich gemacht hätte.

Das Interesse der Slawophilen konzentrierte sich vor allem auf die Erklärung der Gründe und der Natur der Prozesse im religiösen und kulturellen Leben des Westens, die die tiefgreifende Differenz mit Rußland hervorgerufen hatten. Sie waren absolut überzeugt davon, daß die Hauptursache dafür jenes neue und total falsche Kirchenverständnis war, das am Ende des ersten Jahrtausends in der Kirche Roms entstanden und maßgeblich für den gesamten Westen geworden war. Dieser Verstoß gegen die Lehre von der Kirche implizierte eine dementsprechende Entwicklung im ganzen Leben der Völker des Westens. Chomjakow schrieb, daß «die religiöse Spaltung von Orient und Okzident von existentieller Bedeutung für die gesamte europäische Geschichte war»[6]. Deshalb war es notwendig, das Wesen der Orthodoxie und ihren Unterschied zu den beiden Hauptrichtungen des westlichen Christentums, des Katholizismus und des Protestantismus, darzulegen. So erklärt sich auch der im allgemeinen polemische Charakter der theologischen Traktate der Slawophilen, vor allem derjenigen A.S. Chomjakows, der am meisten über die Kirche schrieb.

Die Frage nach der Kirche war für ihn zugleich Prämisse und Endergebnis aller theologischen Forschungen. Nicht aus Zufall schrieb der Geistliche P. Florenski, als er von der Bedeutung Chomjakows für das Slawophilentum sprach: «Jede Frage über die Slawophilen löst sich zu drei Vierteln auf in eine Frage über Chomjakow, und dieselbe Gruppe wird ebenso als ‹Chomjakow und die anderen› vorgestellt. Er war und bleibt das geistige Zentrum und der Führer des slawophilen Denkens, nicht nur bzw. nicht so sehr von sich aus, sondern durch den Rang, der ihm zufiel. Er war in der Tat der erste Suchende jener heiligen Mitte, von der die Gedanken der Slawophilen hervorkamen und zu der sie zurückkehrten: der Orthodoxie oder, präziser, der Kirche ... Das Slawophilentum ist eine Weltanschauung, die grundsätzlich unmittelbar mit der Kirche verbunden ist, und Chomjakow ist der Mittelpunkt der Gruppe der Slawophilen, die unbestrittene Autorität des slawophilen Denkens ... Bei Chomjakow ist alles ein Nachdenken über die Kirche»[7]. Diese Worte sind sehr berechtigt, auch wenn P. Florenski in seinem Urteil über Chomjakow nicht immer objektiv ist. Aber Chomjakow ist tatsächlich der Haupttheologe unter den Slawophilen. Von ihm stammt die überwiegende

Mehrheit der theologischen Schriften, die vor allem ekklesiologische Reflexionen beinhalten.

Die Frage nach der Kirche ist ein umfassendes und vielgestaltiges Thema, vor allem bei jenem besonderen Zuschnitt, mit dem Chomjakow es behandelt. Für ihn ist die Kirche nicht eine Realität des Christentums, sondern der Kern und Knotenpunkt all der Faktoren, die das menschliche Leben in seiner ganzen Entfaltung und all seinen Dimensionen bestimmen: religiös und gesellschaftlich, spirituell und materiell, individuell und kollektiv. Sie ist wahrhaftig der «Sauerteig» allen menschlichen Lebens.

Was ist nun ihre Natur? Welche Persönlichkeit findet man in ihr? Was passierte mit der Kirche im Westen, und worin hat der römische Katholizismus gegen das Christentum verstoßen? Welche Folgen hatte das Schisma für das westliche Christentum, für das moralische und gesellschaftliche Leben des Westens und für sein philosophisches Denken? Und auf welcher Grundlage ist es schließlich möglich, die Einheit der Christen im Osten und im Westen und damit eine integrierte Kultur wiederherzustellen?

Das sind einige der Fragen, die im allgemeinen theologischen System der Slawophilen Eingang finden und im folgenden behandelt werden.

Unter den Werken Chomjakows befindet sich eine kleine Schrift, die den Titel «Die Erfahrung einer katechetischen Darstellung der Lehre über die Kirche» oder, wie er sie oft genannt hatte, «Die Kirche ist Eine» trägt. Diese Arbeit und drei kleine Veröffentlichungen unter dem Titel «Einige Worte eines orthodoxen Christen über die westlichen Glaubensbekenntnisse» sind neben den Briefen an Palmer[8] die Hauptquellen für das Studium des theologischen Werks Chomjakows.

«Die Kirche ist Eine» beginnt mit der Definition der Kirche - eine ungewohnte und mehr denn je bedeutsame Begriffsbestimmung, die für das Verständnis des ganzen weltanschaulichen Systems Chomjakows wichtig ist: «Die Einheit der Kirche geht notwendigerweise von der Einheit Gottes aus, weil die Kirche nicht eine Vielzahl von Personen ist, die getrennt gesehen werden, sondern es ist die Einheit der Gnade Gottes, die in der Vielheit der geistbegabten Geschöpfe, welche die Gnade empfangen, lebt ... Die Einheit der Kirche ist weder imaginär noch allegorisch, sondern wahr und wesentlich wie die Einheit der vielen Glieder eines lebendigen Körpers.»

Das Bemerkenswerteste an dieser Definition ist zunächst die entschiedene Hervorhebung der Gottmenschlichkeit der Kirche, der Einheit aller Kreaturen, die die Gnade empfangen, in der Teilhabe an Gott. Ebenso markant ist die gleichermaßen entschiedene Ablehnung des anthropozentrischen Charakters der Kirche, der zum Tragen kommt, wenn sie als Gesellschaft verstanden wird, als eine Ansammlung von Personen, «die getrennt gesehen werden», ein und denselben Glauben, eine gemeinsame Taufe, dasselbe Kirchenhaupt etc. haben (eine Vorstellung, die in den Kursen der Schultheologie aufkam[9] und die Kirche neben die Parteien, Vereinigungen und Organisationen rein menschlicher Natur stellte). So ist die Kirche nach Chomjakow nicht eine Personengemeinschaft, die durch eine Weltanschauung, eine Regel oder einen Kult zusammengehalten wird. Nein: All das ist nicht Kirche, da man ähnliche Gemeinschaft und Einheit auch bei anderen Religionen und in christlichen Gemeinschaften, die von der Orthodoxie getrennt sind oder nur äußerlich der Kirche angehören, findet (s. Offb 3, 14-19). Die Kirche ist laut Chomjakow die Einheit der zahlreichen Glieder des lebendigen Leibes Christi, dem man durch das Werk des Heiligen Geistes angehören kann. «Die sichtbare Kirche» - schreibt er - «ist nicht eine sichtbare Gesellschaft von Christen, sondern der Geist Gottes und die Gnade der Sakramente, die in der Gesellschaft wirken.»

Welches ist das grundlegende Prinzip des inneren Lebens der Kirche? Welches Zeichen erlaubt zu beurteilen, ob man von Kirche sprechen kann? Chomjakow antwortet: «Es ist das Prinzip der Liebe zueinander in Jesus Christus, das seine Früchte in sich trägt: die Heiligung und die Erfahrung der göttlichen Sakramente, oder, anders ausgedrückt, der Glaube. Solange ein solches Prinzip besteht und von allen anerkannt wird, lebt auch die sichtbare Kirche, selbst wenn es an der Kenntnis der äußeren Dinge mangelt ... Wenn aber das Prinzip selbst abgelehnt wird, hört jene,

die die sichtbare Kirche war, auf, im eigentlichen Sinne zu existieren» (S. 44). «Das ist die Regel der sichtbaren Kirche: Sie besteht nur in dem Maß, wie sie sich der unsichtbaren Kirche unterordnet und sozusagen darin einwilligt, sich in den Dienst ihrer Veranschaulichung zu stellen. Andererseits kann natürlich die unsichtbare Kirche infolge ihrer eigenen Natur nicht signalisieren, welche ihrer Manifestationen eine Gesellschaft ist, die sich diesem Prinzip der christlichen Gemeinschaft nicht unterordnen will.» (S. 191)

Chomjakow stellt sich einem Kirchenverständnis entgegen, dessen reduzierende Konzeption ihm zufolge im Westen in verschiedenen konkreten geschichtlichen Formen aufgetreten ist und seinen Ausdruck gefunden hat. «Es besteht ein grundlegender Unterschied zwischen der Vorstellung von einer Kirche, die sich selbst als eine Einheitsorganisation betrachtet, deren Lebensprinzip die göttliche Gnade der Liebe zueinander ist, und der westlichen Auffassung, deren Einheit auf Konventionen beruht - bei den Protestanten in der einfachen arithmetischen Summe einer gegebenen Zahl von einzelnen Personen, die in etwa die gleichen Hoffnungen und den gleichen Volksglauben teilen, bei den Katholiken römischen Bekenntnisses lediglich in der Harmonie der Bewegungen von Untertanen in einem halbspirituellen Staat.» (S. 109)

Chomjakow polemisiert gegen exponierte Vertreter des westlichen und vor allem des katholischen Christentums, indem er besonders die grundlegende Tatsache unterstreicht, daß Christus «die Bewahrung des Glaubens und die Weitergabe Seiner Lehre nicht einzelnen Personen, seinen Jüngern, anvertraut hatte, sondern der Kirche der Jünger, die frei durch die heilige Kraft der Liebe zueinander eine Einheit bildeten. Diese irdische Kirche in ihrer Integrität, und nicht die Personen, die sie zeitweise bilden, wurde am Pfingsttag mit den offenkundigen Gaben des Heiligen Geistes verherrlicht. Von dieser Kirche, und nur von ihr, erhält jedes Glaubensbekenntnis und jede überlieferte Lehre auch ihre Verbindlichkeit bzw. die Bezeugung ihrer Wahrheit.» (S. 134)

Einer der charakteristischsten Züge der Ekklesiologie der Slawophilen ist die Vorstellung, die Kirche sei Zeugin der Wahrheit und nicht eine äußere Autorität. In seinem ersten Artikel über die westlichen Konfessionen bemerkte Chomjakow: «‹Die Kirche ist eine Autorität›, schrieb Guizot in einer seiner bedeutendsten Arbeiten. Und einer seiner Kritiker, der diese Worte übernahm, bekräftigte sie. Keiner der beiden bemerkte also, welche Falschheit und was für eine Gotteslästerung darin enthalten ist ... Nein: Die Kirche ist keine Autorität, so wie auch Gott und Christus keine Autorität sind. Denn Autorität ist für uns etwas Äußeres. Nicht Autorität, sage ich, sondern Wahrheit und zugleich Leben des Christen, sein inneres Leben. Denn Gott, Christus und die Kirche führen in ihm ein Leben, das wahrer ist als das Herz, das in seiner Brust schlägt, oder das Blut, das durch seine Adern fließt. Sie aber leben in dem Maß, wie er selbst das ganzheitliche Leben der Liebe und der Einheit, also das Leben der Kirche lebt.» (S. 67)

Diese Idee Chomjakows wird in einem der Briefe K. Aksakows entfaltet: «Im Bereich des Glaubens gibt es keine Autorität, auch nicht für die Freiheit des Geistes. Selbst Christus ist für mich keine Autorität, weil Er für mich die Wahrheit ist. Beachtet, daß Christus zu seinen Aposteln sagte: ‹Wenn ich nicht fortgehe, wird der Geist der Wahrheit nicht zu Euch kommen› (Joh 16,7). Ich verstehe das folgendermaßen: Ihr hättet an Mich wie an ein Haupt, wie an eine Autorität geglaubt, und nicht wie an die Wahrheit. So erkläre ich auch die berühmte Versuchung des Isaak vom Kiewer Höhlenkloster. Der verherrlichte Christus, umgeben von Engeln, erschien und sprach zu ihm: «Isaak, tanze!». Wie kann man Christus nicht gehorchen? Isaak begann zu tanzen und wurde stumm und blind. Es war eine Versuchung. Wo lag die Schuld des Isaak? Er hatte ... (doch) Christus gehorcht. Aber er wurde schuldig, weil er auf Christus wie auf einen Vorsteher, eine Autorität, geschaut hatte, und nicht wie auf die Wahrheit. Er hatte gehorcht, aber sich so verhalten, wie man es gewöhnlich hier auf der Erde tut - ohne eigenes Urteilsvermögen, wie gegenüber einem Kommandanten -, und hatte die Freiheit verworfen. Wenn er überlegt und zu Christus wie zur Wahrheit aufgeschaut hätte, wäre er nicht dem Irrtum

verfallen und hätte sofort erkannt, daß es nicht Christus war, sondern daß ihn in Seiner Gestalt der Geist der Lüge wie ein Herrscher oder ein Zar in Versuchung führte. Er führte ihn durch die blinde Ergebenheit gegenüber dem eigenen Vorsteher und die törichte Bereitschaft, dessen Kommando auszuführen, in Versuchung ... Die Sünde ist dort, wo die Lüge ist.»[10]

Die Frage, ob die Kirche eine Autorität oder die Wahrheit sei, kam bei den Slawophilen nicht zufällig auf, sondern sie entstand durch die Kritik an der Konzeption des Primates des römischen Kirchenhauptes, die ihrer Überzeugung nach die römisch-katholische Lehre zutiefst vom rechten Weg der Kirche hatte abkommen lassen. Chomjakow schreibt: «Die Autorität des Papstes, die den Platz der ökumenischen Unfehlbarkeit einnahm, war eine äußerliche Autorität. Ein Christ wurde, sobald er einmal Glied der Kirche und für ihre Entscheidungen mitverantwortlich war, zum Untertan der Kirche gemacht. Diese und er waren nicht mehr eins: Der Christ fand sich außerhalb der Kirche wieder, nur um in ihrem Schoß zu bleiben. Die Gabe der Unfehlbarkeit, die man dem Papst zuschrieb, war unabhängig von jeglichem Einfluß der moralischen Voraussetzungen definiert, so daß weder die Verderbnis der gesamten Christenheit noch die persönliche Verderbnis des Papstes irgendeine Auswirkung auf die Unfehlbarkeit hätte haben können. Aus dem Papst hatte man so etwas wie ein Orakel gemacht, aller Freiheit beraubt, eine Art Götzenbild aus Fleisch und Knochen, das von verborgenen Hebeln in Bewegung gehalten wird.» (S. 66)

Mit der energischen Stellungnahme gegen das autoritäre und veräußerlichende Verständnis der Kirche, die sie aber an sich gemäß den Worten des Apostels sehr wohl als «Säule und Fundament der Wahrheit» (1 Tim 3,15) betrachteten, versuchten die Slawophilen, das ins Licht zu rücken, was ihnen an der Kirche wesentlich erschien und zugleich den Christen, der sich einfügte, nicht nur dem Namen nach, sondern auch tatsächlich zu einem ihrer Glieder macht. Chomjakow schreibt: «Die äußere Einheit ist diejenige, die sich an der Teilnahme an den Sakramenten erweist. Die innere Einheit ist die Einheit des Geistes. Viele (z.B. zahlreiche Märtyrer) haben das Heil gefunden, ohne irgendein Sakrament der Kirche (nicht einmal die Taufe) empfangen zu haben. Niemand aber wird gerettet, der nicht an der inneren Heiligkeit der Kirche, am Glauben, an der Hoffnung und der Liebe teilhat. Denn es sind nicht die Taten, die das Heil bringen, sondern der Glaube. Und der Glaube ist nicht doppelt, sondern er ist einer, wahr und lebendig.» (S. 44)

Das «moralische Gesetz der Liebe zueinander» ist für Chomjakow die einzige Grundlage einer organischen Vollständigkeit und das wesentliche Gesetz der Kirche (S. 119). Er unterstreicht, daß «die Kirche nicht aus einer mehr oder minder bedeutenden Zahl von Gläubigen besteht, sondern aus der geistlichen Verbindung, die sie vereint» (S. 186). Es ist der innere, spirituelle Aspekt der Kirche und des Menschen, der die Aufmerksamkeit der Slawophilen vor allem erregt: «Die Kirche ist keine Akademie, sie umfaßt den ganzen inneren Menschen und ist darauf ausgerichtet, alles, was in ihm verborgen ist, zur Ehre Gottes in der Welt aufscheinen zu lassen. Das Wichtigste im Menschen ist nicht das Gefühl oder das Wissen, sondern das Tun, also das Taufbekenntnis zu Christus.»[11] Dieses Bekenntnis zu Christus ist der Glaube. Gewiß, Chomjakow schreibt treffend: «Der Glaube ist durch seine Natur bedingt ein moralisches Prinzip. Aber ein moralisches Prinzip, das nicht in sich die Spannung bergen würde, sich deutlich zu erkennen zu geben, würde genau darin seine Kraftlosigkeit, oder besser, seine Vernichtung, sein Nichtdasein offenkundig machen. Auch die Kundgebung des Glaubens ist ein Werk, ebenso wie der Seufzer des Gebetes, kaum, daß es in der Tiefe eines betrübten Herzens angenommen wurde, ein dem Martyrium ebenbürtiges Werk ist. Der Unterschied zwischen beiden besteht lediglich in der Zeit und den Umständen, unter denen Gott es gefiel, den Menschen mit den Gaben der Gnade zu erfüllen.» (S. 118)

Der christliche Glaube bedeutet nicht die rationale Zugehörigkeit zu einer bestimmten Anzahl von Wahrheiten, die Dogmen oder Gebote genannt werden. Ein derartiges Bekenntnis ist eine rein intellektuelle Angelegenheit, und deshalb offenbart es Gott dem Men-

schen nicht. Chomjakow schreibt: «Die rohe und begrenzte Vernunft, die von den Unzulänglichkeiten eines ausschweifenden Willens geblendet wird, sieht Gott nicht und kann ihn nicht sehen. Sie ist Gott fremd wie das Böse, dem sie versklavt ist. Ihre Art von Glaube ist nicht mehr als eine logische Spekulation und kann niemals wahrhaftig werden, auch wenn sie sich dies oft anmaßt. Dieser vermeintliche Glaube wandelt sich nur durch die Heiligkeit, durch die Gnade des Geistes, des Lebensspenders und der Quelle der Heiligkeit zum wahren Glauben und wird zu einer inneren Bewegung auf Gott hin.» (172) An anderer Stelle schreibt er: «Der Glaube besteht nicht aus einem Für-wahr-Halten oder einer logischen Überzeugung, die auf Ableitungen beruht, sondern aus viel mehr. Er ist nicht Akt einer kognitiven Fähigkeit, die von den anderen isoliert ist ... Der Glaube wird nicht nur gedacht oder nur gefühlt, sondern gleichsam gedacht und gefühlt. Mit einem Wort: Er ist nicht nur Erkenntnis, sondern Erkenntnis und Leben.» (S. 73) Nur eine freie, moralische Entscheidung für Christus zeugt von der Wahrheitsliebe des Glaubens eines Christen und seiner Zugehörigkeit zur Kirche. Nichts kann einen Menschen zu dieser Wahl zwingen. Nichts und niemand, nicht einmal Gott selbst. «Der Heiland hat seine sichtbare Gegenwart den Sündern entzogen, und trotzdem frohlockt die Kirche.» Warum jubelt sie? Weil «der sichtbare Christus sozusagen eine aufgezwungene, (durch die materielle Wahrnehmbarkeit seiner Erscheinung) unumgängliche Wahrheit gewesen wäre. Gott aber gefiel es, daß die Wahrheit ohne Zwang erreicht werde. Der sichtbare Christus wäre eine äußerliche Wahrheit gewesen. Gott aber gefiel es, daß sie für uns durch die Gnade des Sohnes in der Aussendung des Heiligen Geistes eine innere wurde. Das ist der Sinn von Pfingsten.» (S. 194) Samarin schreibt: «Die Kirche nimmt nur freie Personen in ihrem Schoß auf. Wer ihr eine knechtische Anerkennung entgegenbringt, ohne an sie zu glauben, ist weder in noch von der Kirche.»[12]

Unglücklicherweise hat der Westen laut Chomjakow das Freiheitsverständnis, das die Kirche verkündigt und schenkt, verloren und sich in verhängnisvolle Extremismen gestürzt. Diese kommen im Kirchenverständnis bei den römischen Katholiken und bei den Protestanten klar zum Ausdruck. Für die einen «besteht die Kirche in einer einzigen Person, dem Papst» (S. 78), für die anderen in einer Menge von Personen, die verschieden oder ähnlich denken. Gleichwohl zerstören die einen wie die anderen die Kirche. Denn erstere schaffen im Namen der äußeren Einheit der Kirche die persönliche Freiheit ab; letztere lösen im Namen der persönlichen Freiheit die Einheit der Kirche auf. In beiden Fällen mangelt es an Konziliarität (sobornost), also der organischen Vollständigkeit der Kirche. Chomjakow bekräftigt: «Eine äußerliche Einheit, die die Freiheit ablehnt und deswegen hinfällig ist: Das ist der römische Katholizismus. Eine äußerliche Freiheit, die keine Einheit schafft und deswegen genauso kraftlos ist: Das ist die Reformation...» (S. 198) Aber «die Kirche kann nicht eine Harmonie von uneinigen Stimmen sein, sie ist nicht die arithmetische Summe von orthodoxen, römischen und protestantischen Christen. Die Kirche ist nichts, wenn sie nicht die volle innere Harmonie des Glaubens mit der Übereinstimmung ihrer äußeren Erscheinung (ungeachtet der Unterschiede zwischen lokalen Riten) verbindet» (S. 279). Freiheit und Einheit sind die beiden Kräfte, denen das Geheimnis der menschlichen Freiheit in Christus, der die Schöpfung durch Seine volle Einheit mit dem Geschaffenen gerettet und gerecht gemacht hat, anvertraut worden ist.» (S. 205)

Ferner ist die Einheit der Kirche «nichts anderes als die Übereinkunft persönlicher Freiheiten» (S. 198). Präziser formuliert: die Einheit war die Freiheit selbst im harmonischen Ausdruck ihrer inneren Übereinstimmung. Als diese lebendige Einheit (von Rom, oben erwähnt) verweigert wurde, mußte man die Freiheit der Kirche opfern, um eine künstliche und willkürliche Einheit zu erhalten. (S. 81) «Wir aber bekennen die eine und freie Kirche.» (S. 109)

Chomjakow will jedesmal zeigen, daß die Kirche ein Organismus und kein Mechanismus ist, ein lebendiger Körper, der zusammengesetzt ist aus einer immensen Vielzahl von Zellen, von denen eine gleichbedeutend für die andere ist, und nicht aus einer

äußerlichen Vereinigung von Elementen, die sich im Wesen ähneln, wenn sie nur harmonisch verbunden sind. Hier erkennt Chomjakow wie all seine Gesinnungsgenossen die Lösung eines der größten sozialen und theologischen Probleme: der Freiheit der Person in der Gesellschaft. Sein Gedankengang lautet wie folgt: «Der Mensch findet in der Kirche nichts, was ihm fremd ist. Er findet dort sich selbst, nicht aber in der Ohnmacht seiner spirituellen Einsamkeit, sondern in der Kraft der aufrichtigen geistlichen Einheit mit seinen Brüdern und seinem Heiland. Er findet sich dort wieder in seiner Vollendung, oder, genauer gesagt, er findet dort das, was in ihm selbst an Vollendetem ist ... Aber auf welche Weise, wird man uns fragen, könnte die Einheit der Christen einem jeden das geben, was niemand für sich hat? Sicher erhält das Sandkorn kein neues Sein von dem Haufen, in den es zufällig geworfen wird - das ist der Mensch im Protestantismus. Der Ziegelstein, der in die Mauer eingebettet wird, bewegt sich nicht von der Stelle und verläßt den Platz, der für ihn vom Winkelmaß des Maurers festgelegt wurde, nicht - das ist der Mensch im Katholizismus. Aber jedes Materieteilchen, das zu einem lebendigen Körper gehört, wird zum untrennbaren Bestandteil des Organismus, und es erhält von ihm selbst einen neuen Sinn und neues Leben: Das ist der Mensch in der Kirche, im Leib Christi, dessen organisches Fundament die Liebe ist. Offensichtlich können die Völker des Westens sie weder verstehen noch an ihr teilhaben, bis sie dem Schisma abschwören, das ihre Ablehnung begründet. Denn die Katholiken denken an eine Einheit der Kirche, in der von der Freiheit des Christen keine Spur mehr übrigbleibt, während die Protestanten eine Freiheit unterstützen, in der die Einheit der Kirche völlig verschwindet.» (S. 108f)

So ist das wirkliche Sein der Kirche ebenso wie die Normalität des gesellschaftlichen Lebens unter dem «unfehlbaren» Absolutismus der Gewalt einer Person, unter der die sichtbare Einheit hergestellt wird, und erst recht unter dem willkürlichen Absolutismus der Meinungen einzelner, die die Illusion von Freiheit vorgaukeln, gleichermaßen unmöglich. «Wo aber ist Einheit ohne Autokratie? Wo ist Freiheit ohne Rebellion? Das eine wie das andere findet man in der alten, ununterbrochenen und unveränderten Tradition der Kirche. Dort ist die Einheit, ausgestattet mit einer Macht, die größer ist als der vatikanische Despotismus. Denn sie ist gegründet auf der Kraft der Liebe zueinander. Dort ist die Freiheit, die unabhängiger ist als die Anarchie des Protestantismus. Denn sie ist vom Frieden der Liebe zueinander geleitet. Hier ist die Zuflucht und das Bollwerk!» (S. 293)

In «der Güte der Liebe zueinander» sahen die Slawophilen die Bedingung und das höchste Kriterium für die Wahrhaftigkeit jener Einheit und Freiheit, die die Glieder der Kirche genießen und die die unverzichtbaren Grundlagen für jeden lebensfähigen Organismus darstellen. Der Christ in der Kirche ist weder ein Diener, der der Autorität Gottes, Christi, des Konzils, des Papstes oder des Bischofs untersteht, noch ist er ein Anarchist, der das eigene «Ich» und sein Urteil über alles stellt und eine der Meinungen als die ausschließliche Wahrheit betrachtet. Nein, er ist ein freier Sohn des Vaters, der in Demut, Liebe und Brüderlichkeit den einzigen Leib Christi erbaut.

Dieses moralische Kriterium verweist auf den Grund des großen Schismas und aller dogmatischen Abweichungen der westlichen Konfessionen. Chomjakow zweifelt nicht daran, daß die Distanzierung Roms von der Ostkirche durch ein «Gefühl lokalen Hochmutes» (S. 65), durch die Mißachtung der Brüder des Ostens und der ökumenischen Konzilsentscheidungen herbeigeführt wurde. Er fragt nach: «Worin besteht das Schisma des Westens im wesentlichen, oder, genauer gesagt, die westliche Häresie gegen das Dogma der Einheit der Kirche?» (S. 97), und antwortet: «Das Schisma des Westens ist die willkürliche Abtrennung des ganzen Orients, die Monopolisierung der göttlichen Eingebung. Mit einem Wort: ein moralischer Brudermord. Das ist die Bedeutung der großen Häresie gegen die Weltkirche - eine Häresie, die dem Glauben seine moralische Grundlage entzogen und ihn dadurch unmöglich gemacht hat.» (S. 93) Und in der Tat enthielt «die private Meinung einer Person oder eines bestimmten Gebietes (das macht keinen Un-

terschied), die sich in der Weltkirche das Recht aneignete, dogmatische Probleme selbständig zu lösen, den Keim der Legitimierung des Protestantismus, also einer Forschungsfreiheit, die losgerissen ist von der lebendigen Tradition der Einheit, die auf der Liebe zueinander gründet. Und so offenbarte sich der Katholizismus in seiner eigenen Entwicklung als Protestantismus ... Es war, wie wenn das Recht, dogmatische Probleme zu entscheiden, unvermittelt aufgehoben worden wäre. Die eine Zeit war es das Privileg der gesamten Weltkirche gewesen; nunmehr hatte es sich eine Teilkirche angeeignet.» (S. 65)

Das römische Schisma hat dadurch, daß es das eigentliche Wesen der Kirche, die moralische Einheit in der Liebe zueinander in Christus, zerstörte, zunächst den Glauben unmöglich gemacht und von da an lediglich einem «Für-wahr-Halten» Platz gemacht. Weiterhin hat es den Protestantismus hervorgebracht und letztendlich die Möglichkeit einer richtigen Aneignung der göttlichen Wahrheit untergraben. All das trug schrittweise zur Säkularisierung des Christentums im Westen und zur allmählichen Ausbreitung des Rationalismus in allen Lebensbereichen bei. Chomjakow schreibt: «Der Glaube steigt, wenn er seine moralische Grundlage ablehnt, herab auf das Terrain des Rationalismus: In dem Moment, in dem er sich ihm beugt, muß er, wenn nicht heute, dann morgen all seinen Belastungen unterliegen. Das ist die unvermeidliche Konsequenz, wenn man seine eigenen Prinzipien aufgibt. In dieser Formel ist die ganze Religionsgeschichte des Westens zusammengefaßt. Ihr Anfang ist der römische, ihre Fortsetzung der deutsche Protestantismus.» (S. 207) «Ich habe gesagt, daß die Unfehlbarkeit in Glaubensfragen, also in der Erkenntnis der Wahrheit, als Grundlage in der Kirche ‹die Heiligkeit der Liebe zueinander in Christus› hat, und daß mit dieser Lehre die reine Möglichkeit des Rationalismus ausgeräumt ist, da die rationale Klarheit in die Abhängigkeit vom Gesetz der Moral gestellt wird. Indem es diesen Zusammenhang zerriß, krönte das westliche Schisma den Rationalismus und die protestantische Indifferenz.» (S. 103) Dieser Rationalismus führt die Gesellschaft laut Chomjakow zu einem unvermeidbaren Endpunkt: zur völligen Ungläubigkeit, dem Atheismus. Chomjakow bekräftigt: «Der definitive Triumph des Skeptizismus im Bereich der Religion hat noch nicht begonnen: aber gegenwärtig kann man in ganz Westeuropa schon nachhaltig feststellen, daß es keine Religion hat, auch wenn es selbst nicht in der Lage ist, sich dessen bewußt zu werden.» (S. 130f)

Chomjakow insistiert immer wieder auf dem Vorrang der Liebe, ihrer grundsätzlichen Bedeutung für alle Seiten des Lebens der Kirche und der Gesellschaft. Eben das Fehlen der Liebe hat alle möglichen Anomalien herbeigeführt, darunter vor allem die Zerstörung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen und infolgedessen den Verlust der Wahrheit. Die Slawophilen entwickelten eine erkenntnistheoretische Konzeption, in deren Zentrum die Lehre der Liebe als Quelle und notwendige Bedingung für jegliche wahre Einsicht steht. Warum entstand das Schisma? Weil «der logische Ursprung des Wissens, ausgedrückt in der Darlegung des Glaubensbekenntnisses, vom moralischen Prinzip der Liebe bestimmt wird, das sich in der Einmütigkeit der Kirche äußert» (S. 98). «Rom hat alle Bande zwischen der Erkenntnis und der inneren Vollendung des Geistes zerrissen ..., [während dagegen] die Unfehlbarkeit in Glaubensfragen und damit die Erkenntnis der Wahrheit in der Kirche die Heiligkeit der Liebe zueinander in Christus zur Grundlage hat.» (S. 68)

An den hier vorgetragenen Gedanken erscheint nichts ungewöhnlich, wenn man von der Botschaft des Neuen Testaments ausgeht: «Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen» (Mt 5,8), sagt der Herr. Der Apostel Johannes spricht: «Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe.» (1Joh 4,7-8) Der Apostel Paulus sagt ausdrücklich: «Wenn einer meint, er sei zur Erkenntnis gelangt, hat er noch nicht so erkannt, wie man erkennen muß. Wer aber Gott liebt, der ist von ihm erkannt.» (1Kor 8,2-3) Die Überzeugung von der grundsätzlichen Bedeutung der Liebe im Erkenntnisprozeß durch-

dringt auch die ganze heilige Tradition der Kirche. Deshalb ist es keine neue, sondern eine alte und lediglich gründlich vergessene Wahrheit, auf die Chomjakow verweist, wenn er das fundamentale Gesetz der Erkenntnis formuliert: «Die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit ist gegeben durch die Liebe der Christen zueinander und hat keinen anderen Beschützer außer dieser Liebe ...» (S. 143) Die Wahrheit offenbart sich weder dem einzelnen unabhängigen Christen, noch der Gesellschaft, dem Genius, der Kraft der Vernunft oder der Breite des Wissens, sondern in der Liebe zueinander, also in der Heiligen, Katholischen (Sobornoja) Kirche: das ist es, was Chomjakow damit sagen will.

Diese Liebe der Christen zueinander ist nicht möglich ohne die Errungenschaft der Vollendung des Geistes, in der der Verstand, die Gefühle und die Wünsche eins werden und die Seele ihre Integrität (zelnost) erreicht. Auf diesen Aspekt legte I.W. Kirejewski besonderen Wert, indem er bekräftigte, daß es für den Christen «kein Denken gibt, das getrennt ist von dem Hinweis auf die innere Integrität des Verstandes und der Erinnerung an jenen zentralen Punkt des Eigenbewußtseins, an dem der echte Platz für die höchste Wahrheit liegt und wo nicht eine abstrakte Vernunft, sondern die vollständige Gesamtheit (sowokupnost) der Kräfte des Verstandes und der Seele der Haltung, die der Vernunft vorsteht, ein einziges gemeinsames Siegel der Wahrhaftigkeit ausstellen, so wie auf den Bergen des Athos jedes Kloster nur ein Stück jenes Siegels besitzt, das, wenn es aus allen einzelnen Teilen in der allgemeinen Synode der Igumenen zusammengesetzt wird, das einzige kanonische Siegel des Athos bildet»[13]. Deshalb sah Kirejewski «in der Methode des theologisch-philosophischen Denkens selbst» den wesentlichen Unterschied zwischen Ost und West. «In der Tat beschäftigen sich die Denker des Ostens, da sie der Wahrheit der Spekulation zugeneigt sind, vor allem mit der richtigen inneren Verfassung des nachdenkenden Geistes, die westlichen dagegen mehr mit dem äußeren Zusammenhang zwischen den Ideen. Die Orientalen suchen, um die Fülle der Wahrheit zu erreichen, nach der inneren Integrität (zelnost) der Vernunft, also der Konzentration der Fähigkeiten des Verstandes, in denen alle einzelnen Aktivitäten des Geistes in einer lebendigen höheren Einheit zusammenlaufen. Die Denker des Westens hingegen halten daran fest, daß die Erlangung der vollen Wahrheit auch durch die verschiedenen Fähigkeiten des Geistes möglich ist, die getrennt voneinander und autonom in ihrem isolierten Bereich wirksam werden. Ein Gefühl betrachten sie als moralisches, ein anderes als ästhetisches, das Nützliche seinerseits als ein besonderes Konzept, das Wahre wird mit dem abstrakten Verstand aufgenommen, und keine Fähigkeit weiß, was die andere gerade bewirkt, bis die letzte ihre Aktivität vollendet hat. Sie vertreten, daß jeder Weg, noch bevor sich alle Wege zu einer Gesamtbewegung vereinen, für sich zum letzten Ziel führt.»[14]

Diese Trennung der geistigen Erkenntnisfähigkeiten, in der die abstrakt-logische Begabung als «das einzige Organ, um die Wahrheit zu begreifen»[15], anerkannt wird, ist der Ursprung - und die Slawophilen sind davon zutiefst überzeugt - des Irrtums allen westlichen Denkens, sei es theologischer oder philosophischer Natur. «Die Vernunft für sich allein, abgeschnitten von der Heiligkeit, wäre blind wie die Materie selbst» (S. 79), hatte Chomjakow geschrieben. Denn die Heiligkeit ist «der vollständige Blick des Geistes»[16], sie ist die Liebe, die seine Kräfte zu einer einzigen und vollständigen vereint und bezeugt, daß die Seele zur Wohnung des Heiligen Geistes geworden ist (vgl. Röm 5,5). Die Einheit dieses Geistes in der Vielzahl von vernunftbegabten Personen ist die Kirche, der jede Erkenntnis zugänglich ist und jede Wahrheit offenbart wird. Das ist die grundlegende erkenntnistheoretische Auffassung der Slawophilen in bezug auf die Kirche.

Die Ekklesiologie der Slawophilen erklärt mit hinreichender Deutlichkeit auch ihre Vorstellungen zu einem Thema wie der Einheit der Kirche.

Chomjakow ist der Auffassung, daß die Trennung Roms von der Weltkirche nicht infolge einiger besonderer Verirrungen geschah, sondern aufgrund des Hochmutes, der Rom dazu getrieben hatte, ein schwerwiegendes Verbrechen gegen die Kirche zu begehen, indem es sich über die Weltkirche stellte und

das Glaubensbekenntnis veränderte. Er sieht im spirituellen und moralischen Bereich auch das Haupthindernis für die Wiederherstellung der Einheit: «Ich bin von der Richtigkeit der Annahme überzeugt, daß das bedeutendste Hindernis für die Wiedervereinigung nicht in den augenfälligen Differenzen, also dem formellen Aspekt der Lehre liegt (was die Theologen im allgemeinen annehmen), sondern im Geist, der in den westlichen Kirchen herrscht, in ihren Leidenschaften, Gewohnheiten und Vorurteilen, in jenem Gefühl der Selbstherrlichkeit, das ihnen nicht gestattet, die Fehler der Vergangenheit einzugestehen»[17]. Deshalb ruft Chomjakow die Christen des Westens dazu auf, «eine moralische Großtat (podwig) zu vollbringen: sich loszureißen vom Rationalismus, den Kirchenbann aufzuheben, der gegen die Brüder des Ostens ausgesprochen wurde, alle Entscheidungen für nichtig zu erklären, die von jener Rechtsverletzung abgeleitet wurden, die Einheit der Kirche in ihrem Kopf ... und sich selbst in deren Einheit wiederherzustellen» (S. 94). «Das Verbrechen zu verurteilen, das durch den Irrtum Eurer Väter gegen unschuldige Brüder verübt wurde: das ist die einzige Voraussetzung, unter der Euch die Wahrheit Gottes wiederverliehen und Euer ganzes geistliches Leben vor der unabwendbaren Auflösung bewahrt werden kann.» (S. 147) «Ist es denn im Ernst so schwierig, einen einfachen Akt der Gerechtigkeit zu vollziehen? Anzuerkennen, daß Ihr aus Gewissenspflicht Eure Schuld vor den Brüdern, die von Euch beleidigt wurden, bekennen und Ihnen sagen müßt: ‹Brüder, wir haben gegen Euch gesündigt, aber nehmt uns wieder auf wie geliebte Brüder› - diese Pflicht anzuerkennen und zu erfüllen: ist das wirklich so schwer, so unmöglich?» (S. 147)

Chomjakow sieht die Tiefe jenes Abgrundes, der sich im Lauf der Jahrhunderte der Teilungen zwischen den Christen des Ostens und des Westens aufgetan hat, aber zugleich glaubt er fest daran, daß die Wahrheit Gottes triumphieren und das ununterdrückbare Gefühl für die Wahrheit, das im Menschen steckt, den Sieg über den Irrweg davontragen wird. «Gott wird zu der von Ihm vorbestimmten Zeit alle Völker Europas wieder in den Schoß der Kirche zurückführen.» (S. 207)

Mit diesen strahlenden Worten der Hoffnung kann auch dieser Beitrag abgeschlossen werden.

Es wurde hier nur ein sehr kleiner Teil der Probleme (vor allem die zentrale Frage der Kirche) berührt, die wir im allgemeinen theologischen Werk der Slawophilen wiederfinden. Dabei richtete sich die Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die Ideen Chomjakows. Aber seine Lehre von der Kirche ist grundlegend für die Theologie der Slawophilen, und sie ist der Schlüssel für das Verständnis aller anderen theologischen Fragen, die von Chomjakow selbst und den anderen Slawophilen der ersten Generation aufgeworfen wurden. Das Studium ihres Werks ist eine dankbare Aufgabe für die Theologen unserer Zeit.

[1] W.S. Solowjew, Pisma I (Sankt Petersburg 1908) 223.

[2] K. Aksakow schrieb in Erinnerung an das soziale Klima, in dem die Slawophilen erstmals auftraten: «Ich erinnere mich ... an das gewaltige Dröhnen des Gelächters und der Flüche, das die ersten Worte des Slawophilentums begrüßte.», in: Russkoe obosrenie III (1897) 148.

[3] A.S. Chomjakow, Sobr. sotsch. Bogoslowskije i zerkownopublizistitscheskie stati, Isd. Soikina, o.J., 7; im weiteren Text wird auf diese Edition in Klammern verwiesen.

[4] W.S. Sawitnewitsch, A.S. Chomjakow II (Kiew 1913) 2.

[5] Pater Georgi (Florowski) referiert folgende Darstellung des Erzbischofs Antonius (Chrapowizki) über unsere akademische Theologie: «Das System der orthodoxen Theologie ist in gewisser Hinsicht noch eine Unbekannte, und deswegen muß man seine Quellen genau studieren und nicht ein Gedankengebäude von den häretischen Lehren kopieren, wie man es bei uns nun schon seit 200 Jahren macht.», in: Protoierei Georgi Florowski, Puti russkogo bogoslowija (Paris ^{2}1981) 482.

[6] Chomjakow, aaO. 285.

[7] P. Florenski, Okolo Chomjakowa (Sergiew Posad 1916) 12.

[8] William Palmer (1897 verst.) war anglikanischer Erzdiakon und Vizepräsident des College Maria Magdalena der Universität Oxford. Sein gesamtes Lebenswerk beschäftigte sich mit der Wiedervereinigung der anglikanischen Kirche mit der orthodoxen Kirche des Ostens. Sein Buch «Short Poems and Hymns», das Chomjakow gewidmet ist, war der Anlaß für ihren Briefwechsel.

[9] Vgl. z.B. die Definition des Großen Katechismus (Prostranny katichisis): «Die Kirche ist eine durch Gott eingerichtete Gesellschaft von Menschen, die durch den orthodoxen Glauben, das Gesetz Gottes, die Hierarchie und die Sakramente vereint sind.» (Art. 9 des Glaubensbekenntnisses); oder des Metropoliten Makari: «Die Kir-

che ist eine Gesellschaft von Menschen, die dem orthodoxen Glauben folgen und auf Jesus Christus getauft sind...», in: Prawoslawno-dogmatitscheskoe bogoslowie II (Sankt Petersburg 1895) 283; oder des Erzbischofs Filaret (Gumilewski) von Tschernigow: «Die Kirche Christi ist eine Gesellschaft von Menschen, die an Christus glauben, errichtet vom Herrn, geeint vom Wort Gottes, von den Sakramenten und der Hierarchie unter der Leitung des Heiligen Geistes zum ewigen Heil.», in: Prawoslawno-dogmatitscheskoe bogoslowie II (Sankt Petersburg ^{3}1882) 221; oder des Moskauer Metropoliten Platon: «Die Versammlung der Menschen, die an Jesus Christus glauben, ist und heißt Kirche.», in: Platon, mitropolit Moskowski, Polnoe sobranije sotschineni I (Sankt Petersburg o.J.) 723.

[10] K.S. Aksakow, Polnoe sobranije sotschineni IV (Moskau 1884) 172.

[11] A. S. Chomjakow, Polnoe sobranije sotschineni VIII (Moskau ^{5}1897) 129.

[12] Ju. F. Samarin, Sotschinenija VI (Moskau 1887) 349.

[13] I.V. Kirejewski, Isbrannye stati (Moskau 1984) 262.

[14] AaO. 221f.

[15] AaO. 260.

[16] Ebd.

[17] A.S. Chomjakow, Polnoe sobranije sotschineni II (^{5}o.J.) 324.

Aus dem Russischen übersetzt von German Hasreiter

ALEKSI OSIPOW

geb. 1938; seit 1975 Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie, wo er auch sein Studium der Theologie absolviert hat. Er ist Mitglied mehrerer theologischer Kommissionen der russisch-orthodoxen Kirche und nahm an zahlreichen interkonfessionellen Gesprächen teil. Anschrift: Moskowskaja Duchownaja Akademija, Troice-Sergiew Lawra, Sergiew Posad, Moskowski Oblast, Rußland.

Adriano Roccucci

Die Erfahrungen der russisch-orthodoxen Kirche während der Zeit des Sowjetregimes

Von 1917 bis 1991 hat die russische Orthodoxie mehrmals im Mittelpunkt entscheidender Ereignisse dieses Jahrhunderts gestanden. Wenn auch die grundlegenden Lebensbedingungen der russischen Kirche in der Zeit des Sowjetregimes die einer Kirche waren, die unterdrückt wurde von einem Regime, das mit programmatischer Konsequenz das Ziel verfolgte, sie zu beseitigen, so ist diese Geschichte dennoch ein Weg voller komplizierter und nicht voraussehbarer Ereignisse gewesen.

Die Rekonstruktion der Geschichte der Orthodoxie in Sowjetrußland in allen ihren Wechselfällen war oft von einem allzu vereinfachenden Verständnis gekennzeichnet. Die Politik der Verfolgung durch den atheistischen kommunistischen Staat einerseits und eine einmal von Martyrium und dann wieder von Kollaboration gezeichnete Kirche andererseits waren die hauptsächlichen Elemente eines Szenarios, das meist ohne alle Zwischentöne in Schwarz-weiß-Manier gemalt wurde. Die Debatte der Historiker war meist nicht mehr als eine polemische Auseinandersetzung mit ausgeprägt ideologischen Zügen über die Verantwortung einer Kirche, die beschuldigt wurde, sich auf unehrenhafte Kompromisse mit dem Verfolgerstaat eingelassen und so das Zeugnis der Märtyrer verraten zu haben. Bei der Deutung wechselten sich Vorverständnisse ab, die einmal den Charakter einer Anklage und dann wieder den Charakter der Verteidigung und Rechtfertigung hatten - aber immer zum Schaden eines vertieften Verständnisses einer qualvollen und komplizierten Geschichte.

In Wirklichkeit sah sich die Kirche einer

einzigartigen Attacke ausgesetzt, einzigartig in der Zahl der Opfer, in der Dauer und Eigenart der Bedrückung und im Typ des Angriffs von seiten eines Staates, der es darauf abgesehen hatte, sich selbst an ihre Stelle zu setzen. Die sehr hohe Zahl der Märtyrer, die Leiden ganzer Generationen von Christen, die sich unter unsäglicher Bedrückung vor dramatische Entscheidungen gestellt sahen, und die Weitergabe des Glaubens und der kanonischen Strukturen an die neuen Generationen stellen eine Art moralischer Rechtfertigung dar für die Art und Weise, wie die russische Kirche ihr Geschick unter dem Sowjetregime zu meistern versuchte. Die Erfahrungen, welche die Kirche dabei machen mußte, haben auch dunkle, schwierige Seiten gehabt, die aus einem historischen Blickwinkel verstanden werden müssen. Dies hier ist nicht der Ort für eine detaillierte Rekonstruktion des Weges der russischen Kirche durch die Zeit der Sowjetgesellschaft. Der vorliegende Beitrag versucht dagegen vor allem einige wenige für das Verständnis dieser Geschichte wesentliche Aspekte und Tatsachen zu identifizieren[1].

Der durch die Revolution verursachte Bruch

Das Jahr 1917 als das Jahr der Revolutionen war für die russische Kirche ein Jahr großer Umwälzungen, die einen tiefgreifenden Bruch in ihrer Geschichte verursacht haben[2]. Mit dem zaristischen Rußland ging tatächlich das Modell eines orthodoxen Staates in der Erbfolge von Byzanz zu Ende, das sich wenigstens formell an der byzantinischen Lehre der Symphonie von Kirche und Staat inspirierte, wenn auch diese Lehre nur in der deformierten Gestalt der Unterordnung der Kirche unter den Staat nach dem von Peter I.[3] eingeführten synodalen System weiterlebte. Als der orthodoxe Zar zurücktrat und die autokratische Macht zu bestehen aufhörte, blieb die Kirche ohne ihr Oberhaupt und ohne ihre Infrastruktur zurück. Sie war plötzlich auch jenes Begriffssystems beraubt, in dem sie bisher gedacht hatte und das auf der Sakralisierung des orthodoxen Monarchen gründete, den die Kirche bei seiner Krönung mit dem heiligen Chrisma zu salben pflegte.

Das Anfang 1918 von der bolschewistischen Regierung erlassene Dekret über die Trennung von Kirche und Staat, das u.a. die Kirche ihrer Stellung als juristischer Person beraubte, bewirkte ein Zerreißen jener Union zwischen Staat und Nationalkirche, welche eine Konstante der russischen Kirche dargestellt hatte. «Den russischen Staat von der Kirche zu trennen bedeutet, das Volk von seinem Gewissen zu trennen.» Dies ist die unter den kirchlichen Hierarchen verbreitete Überzeugung[4]. Die Bolschewiken dagegen vertraten den Standpunkt, daß die Religion Privatsache sei, während sie zugleich die Kirche als ideologischen Feind und als Ausdruck des *ancien régime*, welches die Revolution niederwerfen wollte, bekämpften.

1917 hatte die Verbindung zum Staat für die Kirche nicht einfach Unterordnung bedeutet. Die Einberufung des Regionalkonzils der russisch-orthodoxen Kirche im August 1917, die von der provisorischen Regierung genehmigt worden war, nachdem der Zar es abgelehnt hatte, ein seit 1905 von der Mehrheit der Bischöfe immer wieder vorgebrachtes Ersuchen zu bewilligen, hatte nach mehr als zwei Jahrhunderten zur Wiedereinführung des Patriarchats geführt. Eine große Kirche von komplexer Struktur, reich an kulturellen, theologischen, spirituellen und pastoralen Fermenten, die sich mit ihrem Konzil die Aufgabe eines tiefgreifenden Erneuerungswerkes stellte, gewann so ihre Unabhängigkeit vom Staat zurück[5].

Die Wiedererrichtung des Patriarchats und die neue kanonische Verfassung stellten zweifellos eine Stärkung der Kirche dar. Es wurden reguläre kanonische Strukturen wiederaufgebaut, und es wurde inmitten der Kirche die altbewährte sichtbare Spitze wiederhergestellt, die in der ganzen Zeit des Sowjetregimes eine tragende Rolle spielen sollte, so daß sie - wenn auch unter vielen Schwierigkeiten - im Endergebnis ein bedeutsamer Faktor der Einheit war. Das Patriarchat hat die sichtbare Wiederherstellung der kanonischen Legitimität und der Einheit der Kirche dargestellt, die im Verlauf der Erfahrungen mit dem Sowjetregime die vorrangigen und einander ergänzenden Anliegen für die russische Kirche waren. Die Herausforderung bestand darin, eine

zerstörerische Spaltung zu verhindern, die an das ungelöste Drama des Schismas im 17. Jahrhundert erinnerte, und jene minimalen Strukturen zu bewahren, die, wenn die Freiheit erst einmal wiedergewonnen wäre, die Grundlage für eine Neugeburt hätten garantieren können.

Die antireligiöse Politik zwischen Ideologie und Bürokratie

Zu Beginn der zwanziger Jahre, nachdem der Bürgerkrieg zu Ende war, erschien die Kirche als Hauptkraft der in der UdSSR bestehenden Opposition. Damals erlangte die antireligiöse Politik für die Sowjetregierung große Wichtigkeit[6]. Die Programmplanung und Durchführung dieser Politik haben verschiedene Phasen mit unterschiedlichen Strategien durchlaufen. Eine konstante Gegebenheit war dabei die Pluralität der daran beteiligten Strukturen und Organe der Sowjetmacht: An erster Stelle stand dabei die kommunistische Partei, vor allem mittels der Abteilung für Agitation und Propaganda des Zentralkomitees, die das Zentrum der strategischen Ausarbeitung und der Koordination der antireligiösen Politik war; an zweiter Stelle standen die Staatsorgane, die jeweils mit der praktischen Anwendung der politischen Leitlinien beauftragt wurden, die aber auch schon in der Phase der Planung ihren Einfluß hatten; schließlich die Sicherheitsorgane unter ihren verschiedenen Namen (Tscheka, GPU, NKWD, KGB), die eine Rolle erster Ordnung bei der Durchführung der antireligiösen Politik spielten, wenn diese auch oft nur schwer rekonstruiert werden kann.

Es ist schwierig, die Eckwerte der politischen Debatte innerhalb des Systems der Sowjetmacht im Detail zu rekonstruieren. Ähnliches gilt für die antireligiöse Politik[7]. Es lassen sich jedenfalls zwei unterschiedliche Ansätze identifizieren, die aber oft miteinander wirksam sind und einander ergänzen. Ein Ansatz ideologischen Typs, ein anderer bürokratischen Typs, die beide zwei Ansätzen entsprechen, die das sowjetische Experiment insgesamt kennzeichnen.

Die ideologischen Voraussetzungen des Sowjetstaates waren bestimmend für eine radikal antagonistische Einstellung zum Faktor Religion. In der Sowjetunion ist tatsächlich nicht eine Spielart des laizistisch-antiklerikalen Säkularismus zum Zug gekommen, sondern es hat sich hier vielmehr der Versuch entwickelt, eine Utopie mit eschatologischen Zügen zu verwirklichen, die gekennzeichnet war von den Merkmalen eines wirklichen und eigentlichen religiösen Glaubens mit absoluten und allumfassenden Ansprüchen. Es lassen sich verschiedene Aspekte der Erfahrungen mit dem Sowjetsystem und seinem Versuch einer religiösen Sakralisierung des kommunistischen Staates ausmachen[8]. Das Endziel der «Theologie ohne Gott» der Sowjetreligion bestand nicht bloß in der Vernichtung der Kirche, sondern darin, sich an ihre Stelle zu setzen.

Andererseits ist der Sowjetstaat im Lauf der Jahre als eine komplizierte und wirre bürokratische Maschinerie konstruiert worden, die den Anspruch erhob, die gesamte Gesellschaft zu kontrollieren, indem sie sie in den Rahmen einer sozialistischen Legalität einspannte. Im Sowjetapparat gab es damals auch verschiedene Vorgehensweisen bei der antireligiösen Politik, die - ohne die ideologischen Forderungen zur Diskussion zu stellen - der Anwendung einer strengen bürokratisch-administrativen Kontrolle der kirchlichen Strukturen den Vorzug gab gegenüber einer Kampagne systematischer Angriffe auf die Kirche.

Die Option für Loyalität gegenüber dem Sowjetstaat

Die berühmte Loyalitätserklärung des Metropoliten Sergi (Stragorodski) gegenüber dem Sowjetstaat aus dem Jahr 1927 ist von vielen als feiger Kompromiß der Kirche mit der atheistischen Macht und als Verrat an den Vielen, die unter der Verfolgung gelitten hatten, betrachtet worden[9]. Diese Erklärung bewahrte tatsächlich im wesentlichen die Kontinuität mit der von Patriarch Tichon 1919 und noch eindeutiger 1923 nicht ohne Würde gewählten Linie. Nachdem der Patriarch 1922 wegen seines Widerstands gegen die grausame Kampagne der Beschlagnahmung

der Kirchengüter festgenommen worden und von einem selbsternannten Konzil einer Minderheit, das mit Unterstützung durch die GPU von der schismatischen Gruppe der sog. «Erneuerer» oder der «Lebendigen Kirche» einberufen worden war, abgesetzt und in den Laienstand zurückversetzt worden war, erklärte er die Loyalität der Kirche gegenüber dem Staat. Dies war der eigentliche Wendepunkt in den Beziehungen zur Sowjetmacht, hinter den auch eine Kirche, die sich nicht unterwerfen wollte, nicht zurück konnte.

Das bolschewistische Experiment war in eine stabile Regierung überführt worden: Hätte die russische Kirche angesichts dessen für ein Leben im Untergrund optieren können? Die politische Option Tichons und dann auch Sergis war es, einen Kompromiß zu schließen und so zu einem *modus vivendi* zu finden.

Es empfiehlt sich, zu verstehen zu versuchen, welcherart die Motive waren, welche die leitenden Männer der russisch-orthodoxen Kirche bewogen, sich für diese Option zu entscheiden. Die Furcht vor einer zerstörerischen inneren Spaltung ist ein entscheidender Schlüssel zum Verständnis der von der Patriarchatskirche gewählten Verhaltensweise. Tichon und sein Nachfolger hielten die Gefahr eines Schismas für die hauptsächliche Bedrohung des Überlebens der Kirche[10]. 1925, nach dem Tod des Patriarchen, ging die Macht in der Kirche an Metropolit Sergi von Nischni Nowgorod über, den Stellvertreter des letzten der drei von Tichon designierten Patriarchatsverweser, die alle in Haft waren. Das Veto der Regierung gegen die Neuwahl eines Patriarchen, die schwache kanonische Legitimation für die Leitungsfunktion Sergis und die Unmöglichkeit, diese voll und ganz auszuüben, weil ja Sergi selbst immer wieder festgenommen wurde, wirkten sich zuungunsten der Verbindungen zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche und ihrem Zentrum aus.

Die Furcht vor Auflösungserscheinungen war nicht ungerechtfertigt, vor allem nachdem ein neues Schisma entstanden war, das von den Agenten der GPU provoziert worden war, das sog. «Schisma der Grigoriewzy». In Sergi verstärkte sich die Überzeugung, daß eine Anerkennung der Kirchenleitung durch den Staat eine Stärkung des bisher schwachen Zentrums der Kirche zur Sicherung ihrer Einheit wäre. Die Legalisierung aber konnte von den sowjetischen Autoritäten nur unter der Bedingung zugestanden werden, daß die Kirche grundsätzlich gegenüber dem Staat eine Beziehung der Unterordnung akzeptierte.

Metropolit Sergi wurde zum vierten Mal arrestiert, und zwar nach dem heimlichen Versuch einer Patriarchenwahl und nachdem er dem Staat eine Erklärung präsentiert hatte, in der nicht nur Loyalität versprochen wurde, sondern gleichzeitig in Verteidigung der Rechte der Kirche die Unvereinbarkeit von Christentum und Marxismus bekräftigt und die Regierung aufgefordert wurde, das Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat zu respektieren und von Einmischungen in die inneren Angelegenheiten der Kirche abzulassen[11]. Als man ihm mit der Erschießung von mehr als 110 inhaftierten Bischöfen drohte, entschloß sich Sergi, eine Erklärung zu veröffentlichen, in der er im Namen der Kirche bekräftigte: «Wir wollen orthodoxe Christen sein, und zugleich wollen wir die Sowjetunion als unser bürgerliches Vaterland anerkennen, dessen Freuden und Erfolge auch unsere Freuden und Erfolge sind und dessen Mißerfolge auch unsere Mißerfolge sind.»[12] Dieser Schritt war heikel und unter Leidensdruck zustande gekommen: Die Spitze der Kirche hatte es vorgezogen, um die Verfolgung der Kirche verurteilen und die Rechte der Kirche verteidigen zu können, einen Kompromiß zu schließen, da sie überzeugt war, daß dies die beste, wenn nicht gar die einzig mögliche Weise sei, das Überleben und die Einheit der russischen Orthodoxie zu sichern. Im Blick auf die folgenden Jahre kann man sagen, daß die Erklärung keine großen Vorteile für die Kirche eingebracht hat. 1929 begann eine neue Kampagne gegen die Kirche, die dann zu den Massenverfolgungen der dreißiger Jahre führte[13].

Es ist zu bedenken, daß im Jahr 1927, selbst wenn die Kirche schon zahlreichen Gewaltmaßnahmen unterworfen war, noch nicht leicht vorauszusehen war, welche Richtung die Ereignisse in den dreißiger Jahren nehmen würden. 1927 lebte die sowjetische Gesellschaft noch im Klima der «Neuen Ökonomischen

Politik» (NEP), und innerhalb der Kirche konnte man zahlreiche ermutigende Zeichen von Lebendigkeit beobachten[14]. Man konnte auf ein friedliches Zusammenleben mit dem Sowjetstaat hoffen.

Der «Große vaterländische Krieg» und das «Konkordat» mit Stalin

Der Zweite Weltkrieg bedeutete eine grundlegende Wende in der Erfahrung der Kirche mit dem Sowjetregime. Die Kirche war zu Beginn des Krieges zermürbt von der großen Verfolgung, die sie die ganzen dreißiger Jahre hindurch getroffen hatte. Auf dem Territorium der Sowjetunion blieben nur einige hundert Kirchen geöffnet, in großen Städten wie Odessa gab es keinen einzigen Priester, der die Liturgie hätte feiern können. Am Vorabend des Zweiten Weltkriegs waren in der Sowjetunion nur noch vier Bischöfe in Freiheit: Die Möglichkeit eines Verschwindens der sichtbaren Anwesenheit der Kirche aus Rußland erschien nicht unrealistisch[15].

Der Krieg bot der Kirche der Volksfeinde die Möglichkeit, wieder im Herzen der russischen Nation gegenwärtig zu werden. Gegenüber der feindlichen Invasion und den dadurch verursachten großen Leiden bildete sich in gewissem Maße wieder eine nationale Einheit in Rußland und ein Empfinden der Kontinuität mit der Geschichte der «Heiligen Rus»[16]. Die Bezeichnungen «groß» und «vaterländisch» entsprachen wirklich den echten Gefühlen der Russen und der großen Mehrheit der sowjetischen Völker. So kennzeichnete ein aufrichtig patriotisches Engagement zur Unterstützung des Krieges gegen die Invasoren die Tätigkeit der Kirche in den Kriegsjahren. Die Freuden, die Erfolge und Mißerfolge, von denen in der Erklärung von 1927 die Rede war, waren zu Worten geworden, die mit der gelebten Wirklichkeit zu tun hatten.

Andererseits fand auch die offizielle Ideologie während des Krieges neuen Zugang zu den Themen der russischen christlichen Tradition. Eine bisher aus dem Leben des Landes ausgeschlossene Kirche gewann nun einen bedeutsamen Freiraum zurück. Im September 1943, am Vorabend der Konferenz von Teheran, empfing Stalin im Kreml die Metropoliten Sergi von Moskau, Aleksi (Simanski) von Leningrad und Nikolai (Jaruschewitsch), damals von Kiew, später von Krutizy. Der sowjetische Diktator, der sich die Eröffnung einer zweiten Front im Westen wünschte, hatte den Forderungen nach Religionsfreiheit Gehör schenken müssen, die von den Regierungen und der öffentlichen Meinung der beiden Alliierten, Großbritanniens und der Vereinigten Staaten von Amerika, erhoben wurden. Andererseits ist auch die Hypothese nicht von der Hand zu weisen, daß Stalin sich auch bemühte, ein neues Bild einer nicht mehr religionsfeindlichen UdSSR zu bieten, weil sich schon die Aussicht auf eine Ausweitung der eigenen strategischen Einflußsphäre auf die Länder Osteuropas abzeichnete. Die Begegnung von 1943 auf der Basis einer positiven Neubewertung des national-russischen Faktors stellte sozusagen die Paraphierung eines ungeschriebenen Konkordats zwischen Stalin und der Kirche dar. Der Staat erlaubte der Kirche, das Konzil zur Neuwahl eines Patriarchen einzuberufen und so einen - wenn auch begrenzten - Wirkraum wiederzugewinnen[17]. Die Kirche ihrerseits versicherte dem Staat ihre Loyalität und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit, vor allem bei der Stützung der Interessen der sowjetischen Außenpolitik und der Auslandspropaganda.

Für die drei Metropoliten, deren Vorstellungen sich an der Idee eines monarchischen oder zumindest eines orthodoxen Rußland gebildet hatten, war die Anerkennung der Sowjetunion als ihres eigenen Saates das Ergebnis eines langen und mühseligen Weges auf der Suche nach einem Raum, in dem die Kirche überleben könnte. Sergi hatte die Phase der Gärung in der Kirche während der Jahre vor der Revolution und der Phase des Konzils von 1917-1918 als «Hauptdarsteller» miterlebt. Aleksi und Nikolai waren Exponenten jener Kirche, wie sie damals Gestalt angenommen hatte. Es handelte sich um eine Kirche großer Persönlichkeiten, die nicht vor dem Leben geflohen waren, sondern im Gegenteil in eigener Person für ihre Treue zu jener Patriarchatskirche, zu deren Wiedererrichtung sie beigetragen hatten, teuer bezahlt

hatten (alle drei Metropoliten waren in den zwanziger Jahren in Haft oder im Exil gewesen). Das Patriarchat stellte in ihren Augen die einzig mögliche Voraussetzung für eine Wiedergeburt des kirchlichen Lebens dar. Daß Sergi im Kreml, dem Palast jener Macht, welche die Kirche zu vernichten versucht hatte, empfangen wurde und daß er die Möglichkeit erhielt, einen Patriarchen wählen zu lassen, bedeutete für ihn den schließlich erreichten Erfolg der mit Leiden verbundenen Politik der Loyalität, die 1923 begonnen wurde.

Die Verbesserung der Beziehungen zum Sowjetstaat hatte beigetragen zur fast vollständigen Absorbierung der in den zwanziger und dreißiger Jahren in Rußland entstandenen Schismen; ferner zur Wiedergewinnung der Pfarrgemeinden und der Eparchien der Territorien, die sich nach dem Ersten Weltkrieg außerhalb der Grenzen der UdSSR befanden, zur Rückkehr von Teilen der Kirche der Emigration unter die Jurisdiktion Moskaus. Die Stalinsche Politik hatte überdies die griechisch-katholische Kirche in der Westukraine liquidiert, diese historische uniatische Feindin der russischen Kirche, womit dem Patriarchat ein unbestreitbarer Vorteil verschafft wurde. Im Zusammenhang mit dem «Nationalbolschewismus» - und seiner Rückkehr zu einigen traditionellen «imperialen» Interessen der russischen Politik -, der die Stalinsche Politik nach dem Krieg eingefärbt hatte, hatte die Kirche einen Impuls empfangen und auch Unterstützung von der Regierung erhalten für die Wiederbelebung ihrer jahrhundertealten Bestrebungen, die Seele der slawischen Orthodoxie zu sein und Konstantinopel die Rolle als Bezugszentrum für die orthodoxe Welt streitig zu machen. Obwohl die Verwirklichung dieser Absicht nicht völlig gelang, «wurde Moskau in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ein religiöser Magnet mit der Fähigkeit, Anziehung auf die christliche Welt auszuüben. Das Prestige des orthodoxen Moskau war eine Überraschung für den, der 1939 den Schwächezustand der Religion in der UdSSR hatte ansehen müssen» [18].

Die Zusammenarbeit mit den Verfolgern in der Rolle von Kontrolleuren

Der Sowjetstaat hörte nicht auf, die Kirche zu kontrollieren. Im Gegenteil: Das von Stalin 1943 eingerichtete neue Staatsorgan, der Rat für die Angelegenheiten der russisch-orthodoxen Kirche, übte diese Kontrolle mit aller Härte aus, und der KGB tat nach wie vor seine Arbeit. Eine solche Situation war im Sowjetstaat unvermeidlich. Die Kirche handelte im Rahmen eines Zwangssystems von Beziehungen zu einem Staat, der als Verfolger auftrat oder auch als Kontrolleur, der aber in jedem Fall dem Faktor Religion feindlich gesonnen war. Das neue System sicherte der Kirche einen - wenn auch minimalen - Lebensraum zu, und die Situation war unvergleichlich besser als zur Zeit der blutigen Verfolgungen in den zwanziger und dreißiger Jahren. Wenn die Kirche auf sichtbare Weise in der Sowjetunion leben wollte, war sie gezwungen, innerhalb eben dieses Systems zu wirken. Das Akzeptieren dieser Bedingung weckte den Anschein, Ausdruck eines Kollaborateurtums zu sein. Die Frage war jedoch nicht immer, *ob* man mit den Machtinstanzen kollaborieren sollte oder nicht, sondern oftmals, *wie* man innerhalb des geltenden Regelsystems die unvermeidlichen Verbindungen zu den Institutionen gebrauchen könnte, um Freiräume zum Wohl der Kirche zu suchen. In einigen Kreisen der russischen Orthodoxie machte sich erstmals seit der Mitte der sechziger Jahre eine kirchliche Bewegung des Widerspruchs gegen das Patriarchat bemerkbar. Man warf dem Patriarchat vor, es akzeptiere ein System von Beziehungen zum Staat, das im Widerspruch zu den wirklichen Interessen der Kirche stehe.

Was die Leitlinien der Kontroll- und Repressionsorgane betrifft, so gab es unterschiedliche Phasen: Der Rat für die Angelegenheiten der russisch-orthodoxen Kirche unter der Leitung von G. Karpow, einem NKWD-Funktionär, der von Stalin 1943 zum Vorsitzenden dieses Organs ernannt worden war, fungierte - wenn auch immer nur im Sinne der Kontrolle der Kirche durch den Staat - als Verbindungsstelle zwischen der Partei und dem Staat auf der einen Seite und der kirchlichen Hierar-

chie auf der anderen Seite, wobei er sicherzustellen hatte, daß die Beziehungen soweit wie möglich den Charakter einer «Zusammenarbeit» hatten. Das Ziel war, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu normalisieren und dafür zu sorgen, daß das Patriarchat auf patriotischer Linie blieb.

Die Chruschtschow-Zeit dagegen bedeutete einen Einschnitt: Die antireligiöse Kampagne wurde wieder brutaler, und das geschah im Rahmen eines ideologischen Schemas des Übergangs von der sozialistischen Phase der Revolution zur kommunistischen Phase, in der alle Übrigbleibsel der bürgerlichen und kapitalistischen Vergangenheit hätten verschwinden sollen. Eine «kalte Verfolgung» wurde mit administrativen Mitteln praktiziert, die mit pedantisch-bürokratischem Eifer angewandt wurden. Von 1958 bis 1964 brachte diese Art von Verfolgung eine spürbare Einengung der Kirche mit sich[19].

Die neuen Regelungen ließen den Pakt zwischen Kirche und Staat zerbrechen und riefen eine lebhafte Reaktion von Patriarch Aleksi und Metropolit Nikola hervor. Letzterer wurde von seinen Ämtern entbunden und starb ein knappes Jahr später. Anfang 1960 übernahm Karpows Amt als Vorsitzender des Rates für die Angelegenheiten der russisch-orthodoxen Kirche V. Kurojedow, ein Mann des Apparates der Kommunistischen Partei, der aus der Abteilung für Agitation und Propaganda kam. Dieser legte die Kontrolle der Kirche nicht mehr auf die Zielrichtung einer Normalisierung der Beziehungen hin an, sondern auf eine fortschreitende Einschränkung des Spielraums der Kirche. Wenn Karpow versucht hatte, mit Aleksi eine Beziehung der Zusammenarbeit zu finden, so ordnete Kurojedow statt dessen die Markierungspunkte der gegenseitigen Beziehungen wieder innerhalb der klaren Grenzen einer Unterordnung der Kirche unter den Staat ein. 1961 wurde Patriarch Aleksi gezwungen, ein Konzil einzuberufen, das die Reform des Statuts für die Pfarrgemeinden approbierte, das alle Vollmachten den Laienmitgliedern der Pfarrgemeinderates zusprach, von dem der Pfarrer in Zukunft abhängig war. Mit dem Sturz Chruschtschows schwächte sich der Angriff auf die Kirche ab, aber die Zielsetzung, die der Rat für die religiösen Angelegenheiten mit der Gestaltung der Beziehung zur orthodoxen Kiche verfolgte, blieb in ihren Grundzügen im wesentlichen unverändert bis in die Jahre der *Perestroika* hinein[20].

Eine «sowjetisierte» Kirche

Wenn die Kirche ungeachtet der Jahrzehnte der Verfolgung für erhebliche Teile der Bevölkerung eine Bezugsgröße blieb, so führten die atheistische Propaganda und die Rolle, welche die Schule bei der Sowjetisierung der neuen Generationen spielte, mehr und mehr zur Heranbildung eines atheistischen oder wenigstens agnostischen *homo sovieticus*, der im allgemeinen in religiösen Fragen ein vollkommener Ignorant war. Der vom Staat ausgeübte Druck auf die Menschengruppen, die eine gewisse gesellschaftliche Bedeutung hatten, hielt ganze Gesellschaftsgruppen vom kirchlichen Leben fern. Die Kirche verlor nun von neuem den Kontakt zur *Intelligenzija* und zu den aktivsten Gesellschaftsgruppen. Das Bild des Kirchenvolks war mehr und mehr geprägt von der großen Zahl alter Frauen, auf deren Schultern die Last der Verantwortung für die Weitergabe des Glaubens lag.

In den fünfziger und sechziger Jahren gab es eine tiefgreifende Veränderung aufgrund des Generationenwechsels, aber auch aufgrund des Abtretens derjenigen, die ihre Erfahrungen mit der Zeit vor der Revolution und mit dem Konzil von 1917-1918 gemacht hatten. Jetzt war es soweit, daß die Generation fehlte, die großenteils Opfer der Verfolgungen war oder in der Emigration lebte und die nun der folgenden Generation das Erbe jener Kirche hätte weitergeben müssen, die so reich an Keimen neuen Lebens gewesen war, die das Konzil und die blutige Verfolgung durch den Staat erlebt hatte.

Es bildete sich nun ein neuer Typ von Bischöfen und Priestern, die zumeist in sowjetischer Zeit geboren und ausgebildet waren, die sich aufgrund persönlicher Lebenswege dem Christentum zugewandt hatten, denen die traditionelle orthodoxe Ausbildung fremd war. Für sie konnte sich in der Mehrzahl der Fälle die Frage der Loyalität zum Sowjetstaat

gar nicht mehr so stellen wie für die vorausgegangene Generation[21]. Für die neuen Kleriker, Sowjetbürger, die ihre Formung im totalitären Regime erfahren hatten, war die Loyalität zum Staat eine ihnen wie selbstverständlich zugewachsene Haltung. Die Sowjetunion war - im Guten wie im Schlechten - auf jeden Fall ihr Staat. Die Frage, ob man sie anerkennen solle oder nicht, hatte für sie im Unterschied dazu, wie sie sich der vorausgegangenen Generation gestellt hatte, keine biographische Grundlage. Die neuen Bischöfe und Priester stellten sich einfach nicht die Frage, ob sie das geltende System der Beziehungen zwischen Kirche und Staat akzeptieren sollten oder nicht, und sie waren sich dessen bewußt, daß seine Verletzung ein von der Zwangslage bedingtes Aufgeben der Kirche bedeutet hätte. Die Herausforderung ergab sich nun angesichts der Frage, wie die Kirche aufgebaut werden könne unter den vorgegebenen Bedingungen des Sowjetsystems.

Die Herausforderung durch die Moderne

Die Gestalt des Metropoliten Nikodim (Rotow) ist, wiewohl umstritten, eine Schlüsselfigur für das Verständnis der wechselvollen Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche in den sechziger und siebziger Jahren[22]. Nikodim war der Exponent der neuen Generation: Aufgewachsen in der Zeit des Sowjetstaates, Sohn eines Provinzialsekretärs der Partei, war er als Jugendlicher zum Christentum konvertiert. Als ganz junger Mann (mit 31 Jahren) wurde er 1960 zum Bischof ernannt und wurde Präsident der Patriarchatsabteilung für auswärtige Angelegenheiten und kurz darauf Metropolit von Leningrad. Nikodim betrachtete im Unterschied zu den vorausgegangenen Generationen von Bischöfen die äußeren Beziehungen der Kirche nicht so sehr als einen im Rahmen des Konkordatsabkommens mit dem Staat zu zahlenden Preis, sondern vielmehr als eine eigene Aktivität der Kirche, die ihre eigenen Interessen verfolgen mußte, wobei sie diese mit den Richtlinien der sowjetischen Außenpolitik koordinierte. Die internationale Aktivität ermöglichte es, das Prestige der Kirche zu stärken, was ihr mehr Kraft gegenüber dem Staat verlieh. Gleichzeitig wollte Nikodim die russische Kirche aus ihrer Isolierung befreien und sie in ein dichtes Gewebe von ökumenischen Organisationen und bilateralen Beziehungen einbinden, die sie zu einem Stil des Dialogs und einer Begegnung mit anderen Kirchen «verpflichteten»[23].

Die Verfolgung durch den Sowjetstaat hatte die Erneuerung, welche die russische Orthodoxie zu Beginn des Jahrhunderts begonnen hatte und deren erste Frucht das Konzil von 1917-1918 war, brüsk unterbrochen. Dieser Kraftakt war geleistet worden in der Konfrontation mit den Anfängen der Modernisierung der russischen Gesellschaft. Nach der Revolution hatten die Modernisierung der Gesellschaft und das kirchliche Leben sich auf zwei unterschiedlichen Gleisen bewegt. Die russische Gesellschaft hat sich auf dem Weg über das sowjetische Experiment modernisiert, während die Kirche, eingespannt in den Schraubstock der Verfolgung, einerseits einen Ausschluß aus dem Prozeß der Modernisierung der Gesellschaft hinnehmen mußte, während sie andererseits aus der Verteidigung der Tradition einen grundlegenden Faktor ihrer Überlebensstrategie machte, indem sie ihren eigenen traditionellen Konservativismus noch mehr betonte. Die turbulenten Ereignisse um die «Lebendige Kirche», die einige der radikalsten Ideen der vorkonziliaren Zeit von neuem verfochten hatte, hatten sich als eine Kompromittierung der Reformforderungen ausgewirkt, was das bisher schon schwierige Verhältnis zwischen Tradition und Erneuerung, das die Geschichte der russischen Orthodoxie kennzeichnet, noch komplizierter werden ließ[24]. Kirchlichkeit wurde nun immer mehr zu einer Identifizierung mit der Tradition und trennte sich von den Reformbestrebungen. Auch der Generationsbruch, der die russische Kirche in der Nachkriegszeit geprägt hatte, begünstigte nicht die Überwindung des Gegensatzes zwischen Kirchlichkeit und Erneuerung, geschweige denn zwischen Orthodoxie und Moderne.

In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre und in den siebziger Jahren konnte man in der russischen *Intelligenzija* - und nicht nur in ihr - ein neues Interesse für die Kirche registrieren, das zu einer bedeutenden Zahl von

Konversionen führte. Es mußte nun eine neue Synthese gefunden werden zwischen Kirchlichkeit und den Forderungen nach Erneuerung, wie sie von einer neuen Generation erhoben wurden, die ihre Formung nicht in der Tradition der Kirche empfangen hatte. Die Theologische Akademie von Leningrad, die unter den Impulsen Nikodims eine bemerkenswerte Entwicklung erlebte, wurde zu einem entscheidenden Zentrum für die Gestaltung der Beziehung zwischen der Kirche und jenen Kreisen der russischen *Intelligenzija*, die sich ihr annäherten[25].

Dem Metropoliten, der seine Verbindungen zum Staatsapparat geschickt ausnützte, gelang es, die ungeschriebene, aber streng befolgte Regel zu umgehen, die es demjenigen, der eine höhere Bildung genossen hatte oder dessen Eltern zur *Intelligenzija* gehörten, nicht erlaubten, in eine theologische Akademie einzutreten. Nikodim ermöglichte es im Lauf der siebziger Jahre zahlreichen jungen Leuten aus der Klasse der Intellektuellen, in eine Akademie einzutreten. Was Nikodim, der seine Aufmerksamkeit dem Verhältnis der russischen Kirche zur Moderne widmete, in jenen Jahren praktizierte, war ein Versuch, die Begriffspaare Kirche und Erneuerung bzw. Orthodoxie und Moderne wieder zusammenzubringen.

Die Perestroika, die Jahrtausendfeier der Taufe der Rus und die russische Identität

Mit dem Aufkommen der Reformpolitik der *Perestroika* Gorbatschows veränderten sich bekanntlich auch die Lebensbedingungen der Kirche, die nun Schritt für Schritt ihre Freiheit zurückgewann. Dieser Prozeß wurde begleitet von der Wiedereröffnung von Kirchen, Klöstern und Seminaren und von einer bemerkenswerten religiösen Erweckung in der Bevölkerung. Das Konzil im Jahr 1988 approbierte ein neues Kirchenstatut, wobei es sich von den Entscheidungen von 1917-1918 inspirieren ließ. Am 30. Januar 1991 erlangte die Kirche von der sowjetischen Regierung endlich den Status einer juristischen Person[26].

Die Wiedergeburt der Kirche ging Hand in Hand mit der Wiederentdeckung der nationalen russischen Identität, die seit Ende der siebziger Jahre begonnen hatte, sich deutlich bemerkbar zu machen. Die großen Feiern aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums der Taufe der Rus, die im Jahr 1988 stattfanden und die in den Augen der sowjetischen und internationalen öffentlichen Meinung zur symbolischen Illustration der Wiedergeburt der Kirche wurden, bildeten gleichzeitig eine Bestätigung der unauflöslichen Verbindung zwischen der russischen Identität und der Geschichte ihrer Kirche. Die Zeremonie der Vereidigung Boris Jelzins, des neuen Präsidenten Rußlands, war die symbolische Darstellung einer neuen Wertschätzung des Bundes zwischen dem russischen Staat und seiner Kirche auf der Grundlage eines erneuerten Bewußtseins der nationalen Identität. Neben dem Präsidenten hatte der neue Patriarch von Moskau, Aleksi II. (Ridiger), Platz genommen, der 1990 vom Konzil der russisch-orthodoxen Kirche in geheimer Wahl gewählt worden war.

Im Lauf der Jahre des Sowjetregimes war das Patriarchat in gewissem Maß Garant der Kontinuität der russischen Geschichte gewesen. Im konziliaren Bewußtsein des Jahres 1917 hatte die Überzeugung Wurzeln gefaßt, daß nach dem Sturz des Zaren und der Spaltung des Heeres der Patriarch die einzige Institution sei, die in der Lage war, die Einheit des russischen Volkes darzustellen[27]. In einer Zeit der Unordnung konnte das Kirchenoberhaupt als «ein lebendiger Repräsentant des nationalen Lebens» erscheinen, als Verteidiger der «Idee der nationalen und religiösen Einheit»[28]. Das Bewußtsein, der Hüter der russischen Identität zu sein, bildete während der Zeit des Sowjetregimes einen charakteristischen Zug des Selbstverständnisses der Kirche. In der Konzilsversammlung von 1917 klang dieses Bewußtsein in feierlicher Weise an in den Worten des Archimandriten Ilarion (Trozki): «In Jerusalem gibt es die ‹Klagemauer›. In Moskau in der Kathedrale der Entschlafung Mariens gibt es auch eine Mauer der russischen Klage: den leeren Patriarchensitz. Man nennt Moskau das Herz Rußlands. Wo aber in Moskau schlägt das Herz Rußlands? Es schlägt gewiß im Kreml. Aber wo im Kreml? Im Distriktsgericht? Oder in den Kasernen des Militärs? Nein, in der Kathedrale der Entschlafung Mariens. Dort,

bei der ersten Säule rechts, muß das orthodoxe Herz Rußlands schlagen.»[29] Am 19. November 1991, während in den Straßen Moskaus die Panzerfahrzeuge der Putschisten auffuhren, feierte Patriarch Aleksi II. in der Kathedrale der Entschlafung Mariens die Liturgie der Verklärung Christi. Symbolischerweise geschah es gerade in den für die Geburt des neuen Staates Rußland entscheidenden Tagen, daß das Patriarchat Moskau seinen alten Platz im Herzen der Sowjetmacht wieder einnehmen konnte.

Der Ausbruch aus der Isolierung

In den Jahren des Sowjetregimes hat sich ein Prozeß der Begegnung der russischen Orthodoxie mit dem christlichen Westen entwickelt, der die Kirche von Moskau in ein Netz von ökumenischen Bindungen und Beziehungen einbezogen hat. Es waren wohl ebendiese Lebensbedingungen, welche die Kirche zwangen, Kontakte zum Ausland zu suchen. Patriarch Tichon wandte sich unter dem Druck der Verfolgung mehrmals an die Oberhäupter der christlichen Kirchen, um ihre Solidarität zu erbitten, und die zahlreichen Appelle, welche von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und der Kirchen, u.a. vom Papst und vom Primas der Anglikanischen Gemeinschaft, an die sowjetische Regierung gerichtet wurden, bewirkten seine Haftentlassung[30]. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war der Plan des sowjetischen Staates, sich der Kirche für die Zwecke ihrer eigenen Politik zu bedienen, gewiß bestimmend gewesen für die Öffnung der Kirche zu internationalen Kontakten, und dennoch hat es nicht an einem echten eigenen Interesse seitens der russischen Kirche gefehlt, wie es der Fall war in den vierziger Jahren oder zu der Zeit, als Metropolit Nikodim die Geschäfte des kirchlichen Außenamtes führte.

Es könnte so scheinen, als sei die Außenpolitik der UdSSR die Hauptaufgabe der russischen Kirchenmänner bei der Pflege ihrer ökumenischen Beziehungen gewesen. Man könnte sich aber auch fragen, ob es für Repräsentanten einer Kirche, in der das unzerreißbare Band zwischen Kirche, nationaler Identität und Staat ein tiefeingewurzelter Zug ihrer Kultur ist, überhaupt möglich sei, an eine internationale Aktivität zu denken, die, wenn auch nicht *gegen* die Außenpolitik des eigenen Landes gerichtet, so doch nur unabhängig von dieser wäre.

Wir haben hier von einer komplizierten und oft widersprüchlichen Wegstrecke berichtet, die aber das Patriarchat Moskau immerhin dazu gebracht hat, aus der Isolierung und Selbstgenügsamkeit der Landeskirche auszubrechen und sich so der Begegnung mit den Erfahrungen der anderen Kirchen auszusetzen, wenn dies auch nicht immer leicht fiel. S. Bulgakow hat in seiner Intervention auf dem Konzil von 1917–1918 eine weit ausgreifende Beschreibung der Rolle geboten, die das Patriarchat in der zukünftigen Geschichte der russischen Kirche hätte spielen können: «Anders als in der Moskauer Rus, in der das Patriarchat ein Werkzeug der übertriebenen nationalen Isolierung war, ist es für uns heute das Organ des universalen Bewußtseins der orthodoxen Kirche, wie es das Provinzialkollegium der Synode nicht sein konnte. Das Patriarchat ist die Spitze der Kirche, die sich über die lokalen Zäune erhebt und die so die anderen Spitzen sehen kann und auch von ihnen gesehen wird ... Wir leben in einer Epoche, in der die enge und provinzielle Existenz der Ortskirchen unmöglich wird, in der eine Reihe von Fragen nicht nur internationaler, sondern interkonfessioneller Art aufbricht.»[31]

Eine derartige Auffassung vom Patriarchenamt war bei Bulgakow integrierender Bestandteil seiner Überzeugung, daß die Orthodoxie als Nationalkirche im russischen Staat eine Sonderstellung als *«prima inter pares»* haben müsse, da sie so organisch verbunden sei mit dem Volk, mit seiner Kultur und mit seiner Staatlichkeit, daß es derzeit nicht möglich wäre, sie von dem Sozialorganismus zu trennen, welcher der Nationalstaat ist[32].

Kultur der «Nationalkirche» und Sehnsucht nach einem «universalen Bewußtsein» sind zwei Begriffe, die sich im Lauf der Geschichte der russischen Orthodoxie auf verschiedene Weise zu einem Ganzen gefügt haben und die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der Geburt des neuen russischen Staates auch weiterhin einen zentralen Platz im russischen kirchlichen Bewußtsein einnehmen.

Wenn das Zeugnis so vieler Märtyrer und die Weitergabe des Glaubens und der Kirche an die neuen Generationen das kostbare Erbe der Erfahrungen während der Zeit des Sowjetregimes sind, dann sind auch die mühsame Suche einer neuen kirchlichen Synthese zwischen Tradition und Erneuerung, zwischen Orthodoxie und Moderne, zwischen nationaler Identität und universaler Berufung, zwischen Einwurzelung im eigenen Boden und Überwindung der Isolierung und der Selbstgenügsamkeit dauerhafte Bestandteile des Erbes, das die Generationen russischer Christen, welche die äußerst schwierigen Jahre während des Sowjetregimes erlebt haben, den Kirchen des Westens und den neuen Generationen der russisch-orthodoxen Kirche zu treuen Händen übergeben.

[1] Zur Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche in der Zeit des Sowjetregimes vgl.: N. Struve, Les Chrétiens en URSS (Paris 1963); J.D. Pospelowski, The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982, 2 Bde. (New York 1984); vor allem auch die überarbeitete Ausgabe in russischer Sprache: Ruskaja prawoslawnaja zerkow w XX weke (Moskau 1995); J. Ellis, The Russian Orthodox Church (Keston College 1986). Für die Zeit von der Revolution bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs siehe auch: L. Regelson, Tragedia Russkoi Zerkwi 1917-1945, mit einem Nachwort von I. Mejendorf (Paris 1977); italien. Übers.: La tragedia della Chiesa russa 1917-1945, mit einer Einführung von G. Capra und einer Anmerkung von A. Rudnev (Mailand 1979).

[2] S. Bulgakow schreibt dazu: «Die Folgen der Revolution für die Kirche haben eine Tragweite gehabt, der in der Geschichte Rußlands nichts gleichkommt.» (S. Boulgakow, L'ancien et le nouveau, in: Le Messager Orthodoxe 124 [1994] 26-27. Zuerst auf englisch erschienen: The Old and the New. A Study in Russian Religion, in: The Slavonic Review, März 1924 [!].) (Man beachte auch das deutschsprachige Standardwerk: Johannes Chrysostomus, Kirchengeschichte Rußlands in neuester Zeit, 3 Bde. [München/Salzburg 1965/1966/1968]. Bd. I: Patriarch Tichon 1917-1925; Bd. II: Das Moskauer Patriarchat ohne Patriarchen 1925-1943; Bd. III: Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg [Anm. des Übersetzers].)

[3] A. Schmeman vertritt die Meinung, daß das Jahr 1917 «eine ganze Epoche in der Geschichte der Orthodoxie selbst beendet». In: Istoritscheski put prawoslawija (Der historische Weg der Orthodoxie) (Moskau 1993; 1. Auflage: New York 1954) 341. Zur synodalen Periode der Geschichte der russischen Kirche siehe auch: A.W. Kartaschow, Otscherky po istorii russkoi zerkwi (Skizzen zur Geschichte der russischen Kirche) II (Paris 1954; Nachdruck: Moskau 1991) 311-557.

[4] Vgl. J.D. Pospelowski, Russkaja prawoslawnaja *zerkow w XX* weke. AaO. 445, Anm. 3.

[5] Die russische Kirche zählte 1917 117 Millionen Gläubige, 67 Eparchien, 130 Bischöfe, mehr als 50.000 Priester und Diakone, 48.000 Kirchen, 58 Seminare, mehr als 1000 Klöster und ca. 95.000 Mönche und Nonnen.

[6] Zur sowjetischen antireligiösen Politik siehe: M. Hayward/W.C. Fletcher (Hg.), Religion and the Soviet State: A Dilemma of Power (London 1969); J.D. Pospelowski, A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer, 3 Bde. (London 1987-1988); B.R. Bociurkiw, The Formulation of Religious Policy in the Soviet Union, in: E. Wood, jr. (Hg.), Readings on Church and State (Waco, Texas 1989) 303-318; M. Odincov, Choschdenie po mukam (Der Weg nach Kalvaria), in: Nauka i religija (1990) 5, 8-10; 7, 56-57; 8, 19-21; W. Alekseiew, Schturm nebes omenjaetsja? Krititscheskie otscherky po istorii borby s religiei w SSSR (Hat der Sturmangriff auf den Himmel aufgehört? Kritische Essays zur Geschichte des Kampfes gegen die Religion in der UdSSR) (Moskau 1992); S.P. Ramet (Hg.), Religious Policy in the Soviet Union (Cambridge 1993); J. Anderson, Religion, state and politics in the Soviet Union and successor states (Cambridge 1994).

[7] Vgl. die unterschiedlichen Argumentationen zu diesem Thema: B. Bociurkiw, The Shaping of Soviet Religious Policy, in: Problems of Communism, Mai/Juni 1973, 37-51; J. Anderson, aaO. 17-19.

[8] Man denke nur an die sowjetischen Monumentalbauten, an das Empfinden für den sakralen Charakter der Macht, an die Schaffung von sowjetischen «Heiligtümern» (Roter Platz in Moskau, Lenin-Mausoleum), an die Symbolik der Massenaufmärsche, an die Einführung sozialistischer Riten.

[9] Nach dieser Erklärung und nach der von Sergi gebildeten Synode machten sich innerhalb der Kirche einige «rechtsgerichtete» Schismen bemerkbar, die von jenen Bischöfen betrieben wurden, die - häufig noch in Lagerhaft - die Legalität der Schaffung einer Synode durch Sergi nicht anerkannten oder die in seiner Erklärung eingeschlagene Linie nicht billigten. Die Mehrheit der Bischöfe, die sich in jenen Jahren von Sergi getrennt hatte, versöhnte sich wieder mit ihm, als er 1943 zum Patriarchen gewählt worden war, oder auch mit seinem Nachfolger Aleksi I. (Simanski). Die Synode von Karlovac dagegen, die das Schisma der bis heute noch bestehenden «Russischen Kirche im Ausland» verursacht hatte, hielt an ihrer antipatriarchalen Haltung fest. Vgl. D. Pospelowski, Mitropolit Sergi i raskoly sprawa (Metropolit Sergi und die Schismen von rechts), in: Westnik russkogo christianskogo dwischenija 158 (1990) 53-81.

[10] Obgleich die Kirche der Erneuerer unter den Gläubigen keine große Gefolgschaft gewinnen konnte, fand sie viel Anklang beim verheirateten Klerus. Für die Kirche stellte sie eine große Gefahr dar, wenn man bedenkt, daß die Kirche der Erneuerer 1926 84 Eparchien und ca. 11.000 Priester und Diakone zählte und daß

der von den Erneuerern geschaffene Oberste Rat in den Jahren 1922-1927 das einzige vom Staat anerkannte kirchliche Machtorgan war.

[11] Diese erste Erklärung Sergis war dem Geist der Erklärung verwandt, welche die auf der Solowki-Insel inhaftierten Bischöfe im Mai 1926 der sowjetischen Regierung zustellten. Der Text der Erklärung der Bischöfe und der Entwurf der Erklärung des Metropoliten Sergi ist abgedruckt in: N. Struve, aaO. 293-305. (Siehe dazu auch das Kapitel «Das Memorandum von der Insel Solovki» in: Johannes Chrysostomus, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, Bd. II, 144-151, aaO.; darin sind auch Auszüge aus der Erklärung der inhaftierten Bischöfe wiedergegeben. - Anm. des Übersetzers.)

[12] Der Metropolit hatte mit Hilfe eines syntaktischen Kniffs die «Freuden, Erfolge und Mißerfolge» absichtlich mit dem Wort «Vaterland» und nicht mit dem Wort «Sowjetunion» verbunden. Bei einem Metropoliten, der in den dreißiger Jahren aus dem Ausland kam, um ihn zu besuchen, beklagte er sich darüber, daß man diesem Umstand keine Aufmerksamkeit geschenkt habe. Vgl. den Text der Erklärung in N. Struve, aaO. (In deutscher Übersetzung findet sich dieser Text auch in: Johannes Chrysostomus, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. Bd. II, 155-161, aaO. - Anm. des Übersetzers.)

[13] Außer den oben genannten Texten vgl.: N. Werth, Le pouvoir soviétique el l'Eglise orthodoxe de la collectivisation à la Constitution de 1936, in: Revue d'études comparatives Est-Ouest 24 (1993/3-4) 41-49.

[14] In jenen Jahren entstanden christliche Jugendgruppen, lebendige Gemeinschaften in den Pfarreien, theologische Gesprächskreise, und all dies hatte Bestand bis in die dreißiger Jahre. Es sind damals auch Versuche zu verzeichnen, theologische Bildungseinrichtungen zu eröffnen, und im Zusammenhang damit kam es zur Annäherung gewisser Kreise der *Intelligenzija* an die Kirche. In der Volkszählung von 1937 hatte sich mehr als die Hälfte der Bevölkerung als gläubig bezeichnet, aber dies wurde sorgsam geheim gehalten.

[15] Um eine Vorstellung vom Ausmaß der Verfolgungen zu gewinnen, muß man bedenken, daß sie von 1918 bis Ende der fünfziger Jahre den Tod von ca. 300 Bischöfen (einschließlich von Bischöfen der Kirche der Erneuerer, die in den dreißiger Jahren ebenfalls verfolgt wurde) und von mehr als 50.000 Priestern sowie einer nur schwierig zu errechnenden großen Zahl von Gläubigen mit sich gebracht haben.

[16] Vgl. S. Averincev, Noi i la gherarchia, ieri e oggi, in: La nuova Europa 2 (1993/1) 28. Vgl. auch den gesamten Text dieses Essays, der einen wichtigen Beitrag zur Reflexion über die Erfahrungen der russischen Kirche in der Zeit des Sowjetregimes darstellt (S. 19-34).

[17] 1943 wählte das Konzil den Metropoliten Sergi zum Patriarchen. Nach seinem Tod 1945 wurde Metropolit Aleksi (Simanski) zu seinem Nachfolger gewählt. 1948 zählte der Episkopat der russischen Kirche in den Territorien der Sowjetunion siebzig Mitglieder. 85 Klöster mit ca. 4.600 Mönchen und Nonnen waren geöffnet. 1950 gab es 14.344 geöffnete Kirchen, 13.483 Priester taten Dienst. Es gab acht Seminare mit 585 Studierenden und zwei theologische Akademien mit 145 Studierenden. Es gab auch wieder eine gewisse Publikationstätigkeit.

[18] A. Riccardi, Il Vaticano e Mosca, 1940-1990 (Rom/Bari 1992) 59. Die Studie von Riccardi liefert eine wichtige Dokumentation zur Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche in den Jahren des kalten Krieges im Blick auf die Dynamik der internationalen Beziehungen und der Beziehungen zwischen den Kirchen. Vgl. auch W.C. Fletcher, Religion and Soviet Foreign Policy 1945-1970 (London 1973).

[19] Die Verfolgung führte zur Schließung einer großen Zahl von Kirchen (1959 waren 13.000 geöffnet, 1965 waren es nur noch 7.000) und von Klöstern (1959 waren 69 geöffnet, 1965 waren es nur noch 17), während nur noch drei Seminare und zwei theologische Akademien geöffnet waren.

[20] 1965 wurde der «Rat für die Angelegenheiten der russisch-orthodoxen Kirche» mit dem «Rat für die Angelegenheiten der religiösen Kulte», der sich mit allen anderen Religionsgemeinschaften befaßte, zu dem neuen «Rat für die religiösen Angelegenheiten» zusammengeschlossen, dessen Vorsitzender bis 1984 Kurojedow war.

[21] Ein angesehener Moskauer Priester, Wsewolod Schpiller, der vor dem Krieg als Emigrant in Bulgarien gelebt hatte, hat diesen Wandel in den neuen Generationen von Bischöfen und Priestern festgestellt. Vgl. D. Pospelowski, Russkaja prawoslawnaja zerkow w XX weke, aaO. 293-294.

[22] 1970 verstarb Patriarch Aleksi I., und 1971 wurde vom Konzil der russischen Kirche Metropolit Pimen (Iswekow) von Krutizy zu seinem Nachfolger gewählt.

[23] Vgl. A. Riccardi, aaO. 285.

[24] Zur Gewinnung eines vertieften Verständnisses des Schismas der Erneuerer und auch im Blick auf die zu Beginn des Jahrhunderts in der russischen Kirche vorhandenen reformerischen Strömungen siehe: C. Gousseff, Le schisme réformateur: un mouvement procommuniste dans l'Eglise russe, in: Revue d'études comparatives Est-Ouest 24 (1993/3-4) 9-28. Ferner: D. Pospelowski, Obnowlentschestwo. Pereosmyslenie tetschenija w swete archiwnych dokumentow (Das Schisma der Erneuerer. Neue Reflexionen über diese Strömung im Licht von archivalischen Dokumenten), in: Westnik russkogo christianskogo dwischenija 168 (1993) 197-227.

[25] Siehe die interessante Rekonstruktion dieses Aspektes der Geschichte durch eine Gruppe von Intellektuellen aus Leningrad, die zwischen 1965 und 1975 zum Christentum konvertiert waren, in: N. Sacharowa, Rendere visibile il volto autentico della Chiesa russa e udibile la sua voce, in: Politica nell'Est. Una lettura critica del ruolo dei cristiani nel sociale e nel politico, hg. vom Centro Aletti (Rom 1995) 227-254.

[26] Am 1. Oktober 1990 hatte der Oberste Sowjet der UdSSR das Gesetz «Über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Vereinigungen» erlassen. Dem folgte der Oberste Sowjet der Föderativen Russischen Republik, der am 25. Oktober ein ganz ähnliches Gesetz «Über die Freiheit des religiösen Bekenntnisses» erließ.

[27] Man muß sich vergegenwärtigen, daß die Bezugnahme auf die Einheit des russischen Volkes im kirchli-

chen Bewußtsein der Moskauer Orthodoxie im Blick auf die Kiewer Rus zu sehen ist, die auch die Weißrussen und die Ukrainer umfaßte. Das Konzil der russisch-orthodoxen Kirche von 1917-1918 übernahm für den Patriarchen den noch immer verwendeten Titel «*Swjateischi patriarch moskowski i wseja Rusi*», d.h. «Heiligster Patriarch von Moskau und Ganzrußland» oder richtiger «...und der ganzen Rus», der auch übersetzt zu werden pflegt mit «Patriarch von Moskau und aller russischen Länder», womit gemeint ist Großrußland, Kleinrußland (= Ukraine) und Weißrußland (Belorossia). Zum Sinn der Institution des Patriarchats in der russischen Kirche siehe das Sammelwerk IV Centenario dell' istituzione del patriarcato in Russia (Rom 1989).

[28] So äußerte sich Fürst E. Trubezkoi, ein russischer Theologe und Schüler von Wladimir Solowjow, in seiner Konzilsintervention zur Frage der Wiedererrichtung des Patriarchats. Vgl. Dejanija Swjaschtschennogo Sobora Prawoslawnoi Rossijskoi Zerkwi 1917-1918 (Akten des Allerheiligsten Konzils der russisch-orthodoxen Kirche 1917-1918), Bd. 2, (Moskau 1994; 1. Auflage Petrograd 1918) 28, 19. 10. 1917, S. 308. Trubezkoi betonte u.a. die Wichtigkeit dieser Rolle des Patriarchats für den Fall, daß sich Teile der russischen Bevölkerung am Ende des Krieges auf dem Territorium anderer Staaten befänden.

[29] AaO. 29, 23. 10. 1917, S. 383. Bei der ersten Säule rechts der Kathedrale Mariae Entschlafung befindet sich der Platz für den Patriarchenthron. Ilarion (Troizki), Theologe, Professor an der Theologischen Akademie Moskau, später Erzbischof von Wereijsk und Bischofsvikar von Moskau, enger Mitarbeiter von Patriarch Tichon, starb 1929 in Lagerhaft.

[30] Zu den Beziehungen zwischen der russischen Kirche und dem Heiligen Stuhl während des Pontifikats Benedikts XV. siehe R. Morozzo della Rocca, Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e santa Sede (Bologna 1992).

[31] S. Bulgakow, Smysl patriarschestwa w Rossii (Der Sinn des Patriarchats in Rußland), in: Dejanija Swjaschtschennogo Sobora Prawoslawnoi Rossijskoi Zerkwi 1917-1918, Bd. 3 (Petrograd 1918). Neudruck jetzt in: Akty swjatejschego Tichona, patriarcha moskowskogo i wseja Rossii, posdneie dokumenty i perepiska o kanonitscheskom preiemstwe wyschtschei zerkownoi wlasti (Akten Seiner Heiligkeit des Patriarchen Tichon, Patriarchen von Moskau und Ganzrußlands. Spätere Dokumente und Korrespondenz über die kanonische Sukzession in der höchsten kirchlichen Macht 1917-1943 (Moskau 1994) 26-27.

[32] D. Pospelowski, Russkaja prawoslawnaja zerkow w XX weke, aaO. 36.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ADRIANO ROCCUCCI

1962 in Rom geboren. Promotion zum Doktor der Geschichtswissenschaft an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität «La Sapienza» in Rom; außerdem Doktorat in Zeitgenössischer Geschichte. Derzeit arbeitet er im Rahmen eines Forschungsprogramms an der Abteilung für die Geschichte vom Mittelalter bis zur heutigen Zeit der Dritten Universität in Rom. Forschungsgebiet: Die sowjetische antireligiöse Politik und die Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche während der Zeit des Sowjetregimes. Demnächst erscheint von ihm im Rahmen der Akten des Symposions «Das Zweite Vatikanische Konzil und Moskau» (Moskau 1995) ein Beitrag mit dem Titel: La decisione di inviare gli osservatori della Chiesa ortodossa russa e il patriarcato di Mosca fra politica antireligiosa e strategie religiose internazionali (Moskau/Leuven 1996). Anschrift: Largo G. Belloni 4, I-00191 Roma, Italien.

Nicolas Lossky

Fruchtbarkeit und Widersprüche der russischen Emigration

Um sich von der russischen Emigration im 20. Jahrhundert ein Bild machen zu können, insbesondere, was ihre widerspruchsvolle kirchenrechtliche Organisation betrifft, muß zuerst kurz auf ihre Vorgeschichte in Amerika eingegangen werden. Man muß tatsächlich zurückgehen bis in das 18. Jahrhundert, bis zur Evangelisierung der Indianer auf den Aleuten und in Alaska durch russische Mönche, die auf den Spuren der Trapper und Pelzhändler bis nach Kalifornien vordrangen (Fort Ross, 1812 gegründet). Aus dieser missionarischen Aktion entstand ein Bistum, das sich allmählich über ganz Amerika erstreckte und dessen Sitz 1905 nach New York verlegt wurde. Diese mit einer weitreichenden internen Autonomie ausgestattete russische Diö-

zese nahm die Orthodoxen aller Völkerschaften auf, die in die Vereinigten Staaten und nach Kanada auswanderten. Es war der Anfang der Organisation einer eigenen amerikanischen orthodoxen Kirche. Sie fand beim Erzbischof von Amerika, Tikhon, kräftige Ermutigung. Diese Lage dauerte bis 1917.

Im Jahr 1917 versammelte sich ein Regionalkonzil der Kirche von Rußland in Moskau, und alle Bischöfe kamen hier zusammen. Tikhon (heute heiliggesprochen) wurde zum Patriarchen gewählt. Die Revolution hinderte ihn daran, einen neuen Bischof nach Amerika zu senden. Als dann 1923 Patriarch Tikhon endlich den Metropoliten Platon für diesen Posten ernennen konnte, fand dieser in Amerika eine ganz neue Situation vor. Zwischen 1917 und 1922 hatte jede der wichtigsten orthodoxen Kirchen der Welt seine «Landsleute» für sich in Anspruch genommen und ihre eigene Jurisdiktion über sie errichtet. Anstelle der Einheit aller Orthodoxen von Amerika, die bis 1917 bestand, waren diese nunmehr auf der Grundlage ihrer je eigenen völkischen Herkunft in eine Menge paralleler Jurisdiktionsbereiche aufgesplittert. Somit bot Amerika als erstes das Bild jurisdiktioneller Spaltungen, die der orthodoxen Ekklesiologie widersprachen und sich zu dem entwickeln sollten, was man üblicherweise «Diaspora» nennt, besonders in der russischen Emigration.

Die bolschewistische Revolution war also für Amerika der wenigstens anfänglich gewissermaßen zufällige auslösende Faktor für eine Situation, die in der Emigration einen starken Widerspruch zur orthodoxen Ekklesiologie darstellte; ganz anders verhielt es sich jedoch für Europa. Hier muß man an die Rolle erinnern, die das kaiserliche Rußland in den Augen der meisten Orthodoxen in der Welt spielte. Denn dieses Rußland galt als eine Art Schutzmacht aller orthodoxen Kirchen, als so etwas wie die Fortsetzung des byzantinischen Reiches, eines Ideals der irdischen Existenz der Orthodoxie (aber ohne den Anspruch auf irgendeine Vorherrschaft, die mit Konstantinopel rivalisiert hätte; es handelt sich hier nicht um die berühmte Formel vom «Moskau, Drittes Rom» - vergessen wir nicht, die russische Kirche lebte unter einem «Synodalregime», das Patriarchat war von Peter dem Großen abgeschafft worden -, es handelt sich einfach um eine große, reiche, politische Schutzmacht; man braucht nur die Spuren zaristischer Freigebigkeit im Heiligen Land betrachten, um diese Situation zu illustrieren, oder sich z.B. an die herkömmlicherweise privilegierten Beziehungen zwischen Rußland und Serbien erinnern).

Wichtig scheint hier vor allem die Einsicht, daß die Revolution die gesamte orthodoxe Welt und natürlich in erster Linie die Russen selbst getroffen hat. Mit dem Fall des letzten orthodoxen Reiches haben sich mehrere Fragen ergeben; sie haben die Russen sowohl in Rußland als auch in der Emigration gespalten.

Die erste dieser Fragen war: Kann die Kirche ohne einen Kaiser auf dem Thron existieren? Diese Frage mag heute naiv erscheinen, war es aber in Wirklichkeit nicht. Denn hinter dieser anscheinend naiven Frage verbarg sich eine andere, zweifache und tiefere Frage:

a) In welchem Maße ist die Existenz der Kirche an eine Rückerinnerung an das byzantinische kaiserliche Ideal gebunden? Zwar fiel die Antwort auf diese Frage bei den meisten Persönlichkeiten, die seit Beginn des Jahrhunderts das Konzil von 1917 aktiv vorbereiteten, rundweg negativ aus; anderen jedoch erschien die Anwesenheit eines Kaisers unabdinglich. So haben etwa jene Orthodoxen, die sich zu Beginn der zwanziger Jahre von der russischen Kirche getrennt hatten, um sich später (1921-1922) zur «ausländischen russischen Kirche» zu wandeln, diese Überzeugung am Anfang ihrer Existenz zum Ausdruck gebracht.

b) Der andere, allgemeinere Aspekt jener Frage war, zu wissen, ob das irdische Dasein der Kirche an ein bestimmtes sozialpolitisches System gebunden sei oder nicht, oder ob die Kirche mit irgendeinem dieser Systeme zusammenleben könne, auch wenn es brutal antireligiös und besonders antichristlich handelt und die Kirche verfolgt. Auch hier waren die Russen unter sich geteilter Meinung. Für die einen konnten die Kirche und ein atheistischer Verfolgerstaat nicht zusammen existieren; für die anderen hatte die Kirche die Pflicht, gegenwärtig zu bleiben, um welches politische System es sich auch handeln möge. Die Emigration hatte sich 1931 diesbezüglich gespalten, als die große Mehrheit mit ihrem

Bischof, dem Metropoliten Eulogius, aus der Jurisdiktion der Kirche Rußlands austrat; sie galt ihr als zu kompromißbereit mit dem sowjetischen Staat, und ihre Hierarchie suche eine Anerkennung dieses Kompromisses bei den Emigrierten, damit das Patriarchat von Konstantinopel Asyl gewähre. Die kleine, dem Patriarchat von Moskau treu gebliebene Minderheit weigerte sich zu gehen unter dem Vorwand, man verlasse seinen Bischof nur bei Häresie.

Die russische Emigration, die sich mehrheitlich in Paris niedergelassen hatte, war folglich von 1931 an in drei Jurisdiktionsbereiche aufgespalten, die untereinander keine Kontakte pflegten: die «synodale» oder «außerrussische» (auch «Karlowtsische») Kirche, die sich in den zwanziger Jahren gebildet hatte (heute Sitz in New York); das «Exarchat des ökumenischen Patriarchats für die russischen Pfarreien» (heute «Erzbistum von Frankreich und Westeuropa» mit Sitz immer noch in Paris); das «Exarchat des Patriarchen von Moskau» mit Sitz in Paris (heute in Westeuropa als Exarchat aufgehoben und auf mehrere regionale Diözesen verteilt: Frankreich, Großbritannien, Belgien und Niederlande).

Noch ein anderer Aspekt der Ekklesiologie war von Anfang an ein Spaltungsfaktor innerhalb der russischen Emigration, vor allem in Europa, die Frage nämlich, ob die Orthodoxie mit einer gegebenen Kultur, in unserem Fall der russischen, identifiziert werden kann. Die Emigrierten und Exilierten (einige sind von selbst gegangen, andere sind vertrieben worden) mußten sich diese Frage stellen, denn sie waren aus der natürlichen Umwelt, in welcher sie bisher ihre Orthodoxie gelebt hatten, herausgerissen. Die Antwort auf diese Frage fiel manchen leicht: Man ist orthodox, weil man Russe ist; man ist also zuerst Russe, dann erst orthodox. Einige unter diesen Leuten dachten, die «sowjetische» Episode würde nicht lange dauern, und sie müßten sich nur für eine kurze Zeit im Ausland aufhalten. Folglich war ihrer Meinung nach an einer gut traditionell russischen Orthodoxie festzuhalten; sie waren geneigt, eine Art «Getto-Leben» zu organisieren, sei es in Europa oder in Amerika.

Andere - und das führt uns unmerklich von den Widersprüchen der Emigration zu ihrer Fruchtbarkeit - sahen das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Russentum völlig anders. Sie interpretierten ihre Anwesenheit im Ausland nicht als einen bloßen Zufall der Geschichte. Die Entwurzelung war für sie die Gelegenheit zu entdecken, daß ihre Eigenschaft als Russen ein Reichtum sein könnte, der zu einer fruchtbaren Begegnung mit anderen Kulturen berufen ist, und daß ihre Orthodoxie dem Russischsein vorgehe. Die Schlußfolgerung war also einfach: Wenn die Orthodoxie nicht notwendig an eine gegebene Kultur gebunden ist, kann sie sich ausnahmslos in jeder Kultur zum Ausdruck bringen, sei sie nun russisch, griechisch, bulgarisch, serbisch, rumänisch, arabisch usw., denn alle diese Kulturen sind ja seit langem orthodox. Und auch in der westlichen Kultur kann sie sich ausdrücken. Viele Vertreter dieser Tendenz fanden für dieses Verständnis eine kräftige Stütze durch die namentlich in Frankreich verbreitete Anerkennung der russischen Heimat als einer sehr alten christlichen Region und auch durch das Wissen um eine mindestens ein Jahrtausend lange gemeinsame Periode im Schoß der einen und selben, von manchen gerne als «ungeteilt» bezeichneten Kirche. Diese Entdeckung hat diese russischen Emigranten dazu bewogen, sich die grundsätzlichste aller Fragen zu stellen: Was ist das eigentliche, tiefe Wesen der Orthodoxie? Einer der hervorragendsten Vertreter dieser Tendenz, der Pater Sergi Bulgakow, schrieb ganz am Anfang der dreißiger Jahre in seinem Buch *Die Orthodoxie:* «Die Orthodoxie ist die Kirche Christi auf Erden. Die Kirche Christi ist keine Institution, sondern das neue Leben mit Christus und in Christus unter der bewegenden Kraft des Heiligen Geistes.»

Mit einer solchen «Definition» der Orthodoxie, die natürlich eine ständige Unterscheidung beinhaltet zwischen dem Wesentlichen und Grundsätzlichen - Christus selbst und der Heilige Geist - und dem Zweitrangigen - den Kulturen, den Ausdrucksformen dieses Wesentlichen -, gerieten die Menschen, die dieser Strömung innerhalb der Emigration angehörten, sehr rasch in einen tiefgehenden Kontakt mit den anderen Christen, mit Katholiken, Anglikanern und Protestanten ihrer Gastländer.

Aus diesem Erbe des Besten, was Rußland im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert hervorgebracht hatte, wurde 1925 das *Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge* in Paris geschaffen. Zu diesem Erbe gehört alles, was man gewöhnlich die russische «religiöse Renaissance» nennt, mit Denkern wie Alexis Khomiakow und Wladimir Solowjew im 19. Jahrhundert, im 20. Jahrhundert mit Männern wie P. Sergei Bulgakow, dem schon erwähnten genialen Theologen, mit Philosophen wie Nicolas Berdjajew, Simon Frank, Nicolas Lossky und anderen. Zu diesem Erbe gehört aber noch ein anderer Zweig, der auch im 19. Jahrhundert zu sprossen begann und im 20. Jahrhundert aufblühte, nämlich die Wiederentdeckung der Kirchenväter. Bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts standen in den theologischen Akademien Rußlands Ausgaben und Übersetzungen der Kirchenväter sowie diesbezügliche Untersuchungen. Zwei Männer haben dieses Erbe für das 20. Jahrhundert fruchtbar werden lassen, nämlich P. Georg Florowski und Wladimir Lossky (der älteste Sohn des Philosophen gleichen Namens). Wir sagten «fruchtbar werden lassen», weil sich diese zwei Männer (beide seltsamerweise «Amateur»theologen, ohne Theologiestudien im klassischen Sinn) nicht damit zufrieden gaben, die Kirchenväter kennenzulernen und bekannt zu machen: Sie haben noch dazu der Orthodoxie verholfen, ihre wahre Sendung, die nämlich einer lebendigen Vätertheologie, neu zu leben. In einer solchen Sicht genügt es nicht, die Kirchenväter nur zu zitieren; es geht vielmehr um die gleiche kirchliche Erfahrung Gottes wie die der Väter. Mit anderen Worten: Es geht darum, seine eigene Berufung zu erkennen: Für die heutige Zeit Kirchenvater zu werden, das heißt, für das Heute und mit heutigen Kategorien das Wesentliche dessen zu verkünden, was uns die Zeugen aller Zeiten zugetragen haben: «Jesus Christus (...) derselbe gestern, heute und in Ewigkeit» (Hebr 13,8).

Ein interessanter Fall ist Paul Eudokimow. Er hat so etwas wie eine Synthese hergestellt zwischen dem Erbe der russischen Religionsphilosophie und der Wiederentdeckung der Kirchenväter.

Theologen neuerer Zeit, wie die beiden leider schon verstorbenen P. Jean Meyendorff und P. Alexander Schmemann, haben diese Wiederentdeckung der Vätertheologie weitergeführt und weiterentwickelt. Der große Liturgiewissenschaftler Schmemann hat der Liturgie neues Leben eingehaucht mit einem neuen Verständnis, das man jetzt «liturgische Theologie» nennt. Es geht nicht nur darum, den wohlbekannten Spruch *Lex orandi = lex credendi* wirklich ernst zu nehmen und dabei natürlich auch das Umgekehrte: *lex credendi = lex orandi,* d.h. das Beten kann in keiner Weise mit der Glaubensregel im Widerspruch stehen; es handelt sich auch darum zu verstehen, daß uns die gottesdienstlichen Strukturen eine theologische Lehre bieten.

Pater Jean Meyendorff, der uns im Juli 1992 allzufrüh verlassen hat, war Byzantinologe von Weltruf, Kirchengeschichtler und Theologe von seltenem Genie. Leider war ihm nicht mehr die Zeit beschieden, seinen großen Plan einer Anpassung seines Werkes zum Dienst am befreiten Rußland verwirklichen zu können. Dieses heutige Rußland hat ein großes Bedürfnis nach den besten Beiträgen der Emigration; P. Jean Meyendorff war für eine Antwort auf dieses Verlangen wie geschaffen.

Die Patres Meyendorff und Schmemann wirkten überdies als die wahren Baumeister der autokephalen Kirche in Amerika (*Orthodox Church in America*). Das ist eine höchst lebendige Kirche mit einer sinnvollen Liturgie ohne alle die Anschwemmungen und Schlakken (wie etwa das der versammelten Gottesdienstgemeinde vorenthaltene Vernehmen der eucharistischen Gebete und anderes), die man heute noch überall in der Welt der Orthodoxie findet. Die beiden Patres wurden am *Institut Saint Serge* in Paris ausgebildet und haben das Beste, was die russische Emigration in Paris zu bieten hatte, dem orthodoxen Seminar Sankt Vladimir in New York zugetragen; sie haben dieses Seminar vollständig erneuert und mit ihrer eigenen Ausstrahlung geprägt. Die «Autokephale Kirche in Amerika» (OCA) hat ihre Gemeinden in den USA, in Kanada und in Lateinamerika.

Auch noch in anderen wichtigen Bereichen der Orthodoxie hat sich ein fruchtbares Wirken der russischen Emigration bemerkbar gemacht. Zu nennen ist die Wiederentdeckung der Theologie der Ikone - nach einer langen

Periode der «Dekadenz» - durch die Pariser Ikonographen und Ikonotheologen Léonide Ouspensky und Grégoire Kroug (ein Mönch). Beide haben das fruchtbar werden lassen, was in den zwanziger Jahren im Prager «Seminarium Kondakovianum» im Entstehen begriffen war. In einem der Ikonographie und der Ikonologie ziemlich ähnlichen Sinn hat die russische Emigration ebenfalls eine zugleich traditionelle und stärker theologisch ausgerichtete Sicht der liturgischen Musik geschaffen. Diese Renaissance der Musik begann mit der Gründung des *Institut Saint Serge* und der Arbeit einer seiner bedeutendsten Gründerpersönlichkeiten, nämlich Michel Ossorgin. Das Werk wurde weitergeführt und kraftvoll entwickelt durch jenen Mann, der zweifellos der hervorragendste Komponist liturgischer Musik in der russischen Emigration war, durch Maxim Kowalewski. Sein Leben ist ein besonders interessanter Fall, weil er sich als echter Russe einer Orthodoxie französischen Ausdrucks gewidmet hat.

Alle diese Formen der Fruchtbarkeit - und eingestandenermaßen gewisser Widersprüche - der Emigration, von denen wir oben gesprochen haben, werden heute von oft bedeutenden Männern und Frauen weiter gepflegt. Wir haben es aber vorgezogen, keine der noch lebenden Personen namentlich zu nennen.

Zum Schluß sei einfach noch folgendes gesagt: Unserer Meinung nach besteht die größte und für uns heute vielversprechende Fruchtbarkeit der russischen Emigration in dem ernsthaften Einsatz für die Ökumenische Bewegung sowohl in den bilateralen als auch multilateralen Gesprächen. Die russische Emigration hat der weltweiten christlichen Rechtgläubigkeit die Orthodoxie entdecken geholfen; sie ist ganz besonders geeignet für ein fruchtbares ökumenisches Gespräch, denn sie ist eine Einladung zuerst der Orthodoxen selbst, dann aber auch aller anderen, sich immer wieder neu zur lauteren und geläuterten Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) zu bekehren, zur Wiederentdeckung also der allen Christen gemeinsamen Wurzeln.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

NICOLAS LOSSKY

Dr. phil.; Professor für britannische Geschichte an der Universität Paris; Professor für Kirchengeschichte am Institut de Théologie Orthodoxe; Direktor des Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques am Institut Catholique in Paris; Mitglied des ständigen Rates der Kommission «Faith and Order» des Ökumenischen Rates der Kirchen. Anschrift: Université de Paris X, 66, rue d'Hautpoul, F-75019 Paris, Frankreich.

Franz Kardinal König

Ökumenische Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen des Ostens aus Wiener Sicht

Ein Schlüsselerlebnis

Es war im Februar 1960. Ich war damals vier Jahre Erzbischof von Wien, und Kardinal Stepinac, Erzbischof von Zagreb, starb in jenen Tagen in seiner heimatlichen Verbannung nach einer langen Kerkerhaft. Als ich die Todesnachricht erfuhr, sagte ich mir: In normalen Zeiten würde der Wiener Erzbischof selbstverständlich zum Begräbnis nach Zagreb kommen. Aber der Eiserne Vorhang eines Tito zwischen Österreich und Jugoslawien machte dies vor allem für einen Bischof damals unmöglich. Daher beschloß ich: Ich ersuche die jugoslawische Botschaft in Wien um ein Einreisevisum zum Begräbnis am 13. Februar 1960. Dies, so sagte ich mir, würde verweigert; aber es gäbe mir Gelegenheit, öffentlich zu erklären, daß ich gerne zum Begräbnis gekommen wäre, aber kein Einreisevisum erhalten hätte. Zu meiner großen Überraschung und völlig unerwartet erreichte mich aber die Nachricht, daß die jugoslawische Botschaft mir zu diesem Zwecke ein Einreisevisum gewähren wolle. So brach ich am 12. Februar nachmittags auf, nächtigte in Graz und konnte in früher Morgenstunde ohne Schwierigkeit die jugoslawische Grenze passieren. In der Nähe des kleinen Städtchens Varazdin hatte ich mit meinem Sekretär einen schweren Autounfall. In schwer verletztem Zustand wurde ich mit meinem Sekretär in das Krankenhaus von Varazdin gebracht. In meinem kleinen Krankenzimmer konnte ich in den folgenden Tagen als einzigen Schmuck der weißen Zimmerwände das bekannte Foto des Marschall Tito betrachten.

Damals kam mir der Gedanke: Was hat dieser Unfall wohl in meinem Leben zu bedeuten? Auf meinem Krankenlager tauchte der Gedanke auf, der mein späteres Leben in etwa mitbestimmte: Der Erzbischof von Wien soll sich ein wenig jenseits der östlichen Grenzen um die verfolgten Bischöfe und Diözesen kümmern. Dieser Gedanke verfolgte mich immer wieder in meinen späteren Lebensjahren. Und was dann geschah, war vielleicht auch von jenem Krankenhausaufenthalt mitbestimmt.

1. Österreich und die Kirchen des europäischen Ostens

Österreich hat auch nach dem Zusammenbruch der Monarchie 1918 seine jahrhundertelange Erfahrung als Vielvölkerstaat beibehalten. In der Zeit nach 1945 wurde Österreich, eingezwängt zwischen den zwei sich gegenüberstehenden Bündnissen NATO und Warschauer Pakt, vielfach zur Stätte der Begegnung zwischen Ost und West. Seine Neutralität, selbst ein Produkt des kalten Krieges, war hierbei äußerst hilfreich. Als dritter Amtssitz der Vereinten Nationen (UNO) und als Gastland für einen wichtigen Teil der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE, früher KSZE) hat sich Wien in dieser Zeit bewährt.

Diese Voraussetzungen konnten nicht nur für die Politik, sondern auch für die Begegnung der Kirchen von Ost und West allgemein und von Orthodoxie und Katholizismus im besonderen genützt werden. Wien ist in dieser Hinsicht ein Ort großer Tradition. Nur einige wenige Daten seien genannt: Die ersten Kontakte mit orthodoxen Christen des Patri-

archats von Konstantinopel gehen ins 12. Jahrhundert zurück; nach der Eroberung der Stadt im Jahr 1453 kamen viele Griechen nach Wien. Im Jahre 1555 wurden für den syrischen Patriarchen von Antiochien 1000 Exemplare des Neuen Testaments in aramäischer Sprache gedruckt. Auch war Österreich der erste katholische Staat, der auf seinem Gebiet eine autokephale, selbständige Landes- und Nationalkirche organisierte. Der Patriarch von Pec, der Ende des 17. Jahrhunderts vor den Türken geflohen war, fand in Österreich mit seinen Gläubigen Aufnahme und wurde als kirchliches Oberhaupt aller Orthodoxen auf österreichischem Boden anerkannt. Das spätere Patriarchat von Karlowitz war das geistige Zentrum für die Orthodoxen der Monarchie und Schnittpunkt russischer, griechischer und westlicher Kultureinflüsse[1]. Seit dem 17. Jahrhundert kamen auch zunehmend Armenier aus dem Osmanischen Reich nach Österreich. Im 18. Jahrhundert wird die griechische Kathedrale zur Heiligen Dreifaltigkeit in Wien gebaut, die zunächst Griechen und Rumänen (Walachen) - seit diesem Jahrhundert standen Galizien, Siebenbürgen und die Bukowina unter österreichischer Verwaltung - als Gotteshaus diente. Als unter Zar Peter I. diplomatische Beziehungen zwischen Rußland und Österreich begannen, wurde neben der russischen Botschaft eine Hauskirche errichtet. 1899 wurde die Kathedrale zum hl. Nikolaus eingeweiht, und seit 1946 ist Wien Sitz eines russisch-orthodoxen Bischofs. Aber auch die Orthodoxen Dalamatiens, welche zeitweise unter venetianischer, dann unter österreichischer Herrschaft standen und kirchlich seit 1873 der Metropolie von Czernowitz unterstellt waren, hielten ihre jährliche Synode des öfteren in der griechischen Kirche in Wien ab. Für die Orthodoxen in Bosnien und Herzegowina wurde 1880 ein Konkordat mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel geschlossen: Sofern die jungen Theologen nicht im heimischen Seminar in Ráljewo studierten, wurden sie nach Athen und Chalki gesandt. Das alte Österreich stand so in ständiger Verbindung mit herausragenden Stätten orthodoxer Theologie. Katholiken und Orthodoxe, lateinische und byzantinische Christen haben zu einem friedlichen Zusammenleben gefunden. Das österreichische Habsburgerreich - so würde man heute sagen - war ökumenisch gegenüber den orthodoxen Kirchen weit geöffnet.

Die Spannungen zwischen Ost und West seit der russischen Revolution und insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg erschwerten einen weiteren fruchtbaren Dialog. Der gemeinsame Kampf des kapitalistischen Westens und des marxistischen Ostens gegen die Nazi-Diktatur konnte den politischen Gegensatz nur vorübergehend aufheben. Ein Eiserner Vorhang senkte sich über Europa. Allerdings schien dieser Vorhang nicht ganz undurchlässig zu sein. Seitens der katholischen Kirche kam die Wende mit Johannes XXIII. Noch unter dessen Vorgänger Pius XII. fand mit dem Kommunismusdekret der kirchenpolitische Abwehrkampf einen geistigen Höhepunkt.

Johannes XXIII. aber war an einem Dialog interessiert. Er war es auch, der mich seinerzeit dazu veranlaßte, als kleines Rädchen in den Beziehungen der Kirche mit dem Osten tätig zu werden. Bei einer meiner Audienzen geschah es, daß er mich spontan aufforderte, Kardinal Mindszenty in seinem Exil in der US-Botschaft in Budapest aufzusuchen. Auf meinen Einwand, daß solches nicht so einfach geschehen könnte, gab er mir zur Antwort: «Was soll daran schwierig sein? Gehen Sie auf einen Wiener Bahnhof, kaufen Sie sich eine Fahrkarte nach Budapest und unternehmen Sie die Reise» - und lächelte dazu. Nun, ich bin zwar nicht mit dem Zug, sondern mit dem Wagen gefahren, aber aus dem einen Mal wurden viele Male»[2]. Reisen nach Polen, Ungarn, in die Tschechoslowakei, nach Rumänien und Jugoslawien folgten.

Der Erzbischof von Wien ist der dem Osten nächste Bischof des Westens, und darin sehe ich meine erste Legitimation. Ich konnte übrigens wiederholt feststellen, daß Wien heute noch - über siebzig Jahre nach dem Ende der Habsburgermonarchie - bei den Völkern des Ostens einen guten Klang hat. Auch die Jugend, die nichts mehr von den alten Zeiten weiß, verbindet mit dem Namen Wien gewisse Erwartungen, Hoffnungen, Träume. Für den Bischof aus dem neutralen Österreich war es zunächst leichter, in ein kommunistisches

Land zu reisen, als für einen Bischof aus einem NATO-Staat.

Das kleine Österreich verdankt übrigens nicht nur sein Wiedererstehen dem Zusammenwirken von Ost und West, es kann nur existieren, wenn in Europa Frieden herrscht, wenn die Beziehungen zwischen Ost und West friedliche Beziehungen sind»[3].

Wenn auch der Kontakt zur katholischen Kirche unter kommunistischer Herrschaft ein anderer war als der Kontakt zu den orthodoxen Kirchen, so bleiben doch Zeit und Raum gleich. «Da nun von Wien aus der Zugang zum Osten aus geographischen, historischen, psychologischen und politischen Gründen leichter erscheint als von irgendeiner anderen Stadt und da Wien der Ort ist, der von der Gesamtheit aller orthodoxen Kirchenzentren am leichtesten zu erreichen ist - was liegt näher, als daß der Erzbischof von Wien seine Dienste anbietet für die Herstellung von Kontakten mit der Kirche im Osten?[4] Darüber hinaus sind viele Ostkirchen in Wien mit einem ständigen Seelsorger oder Bischof vertreten. Das gute ökumenische Klima war und ist den vielfältigen Verbindungen mit den Orthodoxen sehr förderlich.

Wenn wir den Blick wieder in die Gegenwart wenden, so sehen wir uns heute, nach dem Ende des kalten Krieges, vor eine veränderte (kirchenpolitische) Situation gestellt. Mit dem Fall der Berliner Mauer und des Eisernen Vorhanges 1989, dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der Auflösung des Warschauer Paktes ist Europa in eine neue Phase der Geschichte eingetreten. Entgegen den sich vormals gegenüberstehenden militärischen und politischen Blöcken ist so manches Erstarrte in Bewegung geraten. Staaten sind von der Landkarte verschwunden, andere, mitunter instabile, sind an ihre Stelle getreten. Damit verbinden sich nicht nur Hoffnungen und Perspektiven, sondern auch Orientierungslosigkeit und Zukunftsangst. Neue Möglichkeiten des geistigen und politischen Austausches werden durch das Aufflammen von intolerantem Nationalismus und bewaffneten Konflikten überschattet. Europa ist wieder Kriegsschauplatz.

Sich seiner historischen Wurzeln besinnend, wird Österreich nun als Mitgliedstaat der Europäischen Union einwenden müssen, daß Europa mehr ist als die Gemeinschaft der westlichen Industriestaaten. Den Kirchen kommt dabei eine wichtige Rolle und integrative Kraft zu. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich und die Österreichische Bischofskonferenz der römisch- katholischen Kirche wollen schon 1997 ein diesbezüglich bedeutendes Zeichen setzen: Sie laden die christlichen Kirchen aller Länder Europas vom 23. bis 29. Juni 1997 ein, in Graz zusammenzukommen, wo gemeinsam mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), sieben Jahre nach dem Ereignis von Basel, die zweite Europäische Ökumenische Versammlung stattfinden wird. Den neuen Gegebenheiten in Europa entsprechend, soll mit dem Thema der Versammlung «Versöhnung» ein wertvoller Beitrag zum Zusammenwachsen Europas geleistet werden.

II. Die Wiener Ortskirche im Dialog mit den Ortskirchen - Pro Oriente

Die genannten besonderen Voraussetzungen nützend, hat sich Wien als Ort der Begegnung und des Dialogs mit den Kirchen des Ostens bewährt. Schon im Jahre 1964, zwei Wochen vor jenem Zeitpunkt, da mit der Verabschiedung des Dekrets für den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio,* die dritte Konzilsperiode des Zweiten Vatikanums ihren Abschluß fand, entschloß ich mich in Wien aufgrund verschiedener Beratungen zur Gründung von Pro Oriente[5].

Der im Stiftungsbrief festgelegte Zweck von Pro Oriente lautet: «Die ökumenischen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen, prä-chalzedonischen und prä-ephesinischen Kirchen zu pflegen und zu fördern, die ökumenische Gesinnung in Österreich zu vertiefen und ökumenische Aktivitäten zwischen den Christen zu unterstützen»[6]. Sektionen von Pro Oriente, die von den jeweiligen Ortsbischöfen in Graz, Salzburg und Linz errichtet wurden, schufen die Möglichkeit einer breit gefächerten und intensiveren Arbeit zur Ökumene mit den Ostkirchen.

Als Gründer von Pro Oriente lege ich Wert darauf, auf die Möglichkeit einer Ortskirche (Ecclesia particularis) in Verbindung mit der Weltkirche hinzuweisen. Ich hatte damals ausdrücklich erklärt: «Es war von providentieller Bedeutung, daß Pro Oriente als diözesane Einrichtung - und daher zunächst von Rom unabhängig - den Blick richtete auf die nichtkatholischen Kirchengemeinschaften jenseits des damaligen Eisernen Vorhangs, das heißt des sogenannten Ostblocks. Dieser Kirchenbereich war für Rom zunächst schwierig und lag daher im Schatten des römischen Interesses. Pro Oriente aber konnte - und dies ist sein Verdienst - dem römischen Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit in den späteren Jahren wertvolle Kontakte mit den altorientalischen Kirchen bringen und viele Vorarbeiten leisten. Gegenüber «Wien» bestand von seiten des Gesprächspartners und seiner jeweiligen politischen Situation weitaus weniger Mißtrauen als gegenüber Rom, dem Zentrum der katholischen Kirche. So kamen im Laufe der Zeit Metropoliten und Patriarchen aus dem Gebiet der syrischen, koptischen, äthiopischen und armenischen Kirche. Dazu kamen dann die «Wiener Gespräche» mit den Kirchen des Ostblocks aus Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien, Ungarn und Polen»[7].

In einem ähnlichen Sinne erklärte der frühere Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit, Kardinal Willebrands: «Die universale Kirche ist in ihrer Fülle in allen Ortskirchen anwesend und wird im Leben der Ortskirchen verwirklicht ... - Die ökumenische Dimension ist einer der vorrangigen Aspekte des Lebens der katholischen Kirche sowohl auf Weltebene wie auch auf örtlichen Ebenen. Die katholischen Prinzipien ihrer ökumenischen Aufgabe ... enthalten die Forderung, daß die ökumenischen Initiativen den örtlichen Bedürfnissen angepaßt sind: Denn es ist Sache der Ortskirche, hierzu einen unverwechselbaren Beitrag zu leisten, mitten in der Wirklichkeit des Alltags. Aber zugleich führen diese Prinzipien uns stets den Sachverhalt vor Augen, daß jede örtliche Initiative ausnahmslos aufgenommen werden muß, daß dabei der Gemeinschaft im Glauben und in der Disziplin, die die Einheit der katholischen Kirche ausmacht, Rechnung getragen wird»[8]. So urteilte der vatikanische Ökumenismusexperte und hob hervor, daß die «Ecclesia particularis» jener Ort ist, wo die universale Kirche in ihrer Fülle wirksam wird - in ihrer Verantwortung für die Gesamtkirche. Mit «Pro Oriente» wurde daher ein Instrumentarium ins Leben gerufen, das einer solchen Verantwortung in besonderer Weise gerecht wird. In diesem Sinne hat «Pro Oriente» mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen eng zusammengearbeitet.

Einen wertvollen Beitrag leistete «Pro Oriente» für den Dialog mit den, die Entscheidung des Konzils von Chalkedon (451-459) ablehnenden, altorientalisch-orthodoxen Kirchen. Nach einer mehr als 1500 Jahre andauernden Trennung kam es im September 1972 in Wien-Lainz zu einem ersten - nichtoffiziellen - Treffen von Theologen der altorientalisch-orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. Vier weitere dieser Konsultationen fanden 1973, 1976, 1978 und 1988 statt. Mit der in Wien erarbeiteten Übereinkunft wurde die Einheit im Christusglauben zwischen den altorientalisch-orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche offenkundig. Diese Glaubensübereinstimmung wurde später auch in offizielle Dokumente aufgenommen: So beispielsweise 1973 in die gemeinsame Erklärung des koptisch-orthodoxen Papstes Shenouda III. und Papst Pauls VI., im Jahr 1984 in die gemeinsame Erklärung des syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignatius Zakka I. Iwas und des Papstes Johannes Paul II. und 1990 in die dogmatische Übereinkunft zwischen der malankara-orthodox-syrischen Kirche in Indien und der römisch-katholischen Kirche. Der weitere inoffizielle Dialog mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen wird heute durch das Pro-Oriente-Standing-Commitee koordiniert[9].

Im Juni 1984 gelang es mit Hillfe von Pro Oriente, zu einer ersten Konsultation aller Kirchen syrischer Tradition zusammenzurufen[10]. Damit wurde auch der Dialog mit der (prä-ephesinischen) Assyrischen Kirche des Ostens auf einer inoffiziellen Ebene aufgenommen. Im Herbst desselben Jahres haben Papst Johannes Paul II. und der Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens, Mar Dhinka

IV., eine gemeinsame christologische Erklärung unterschrieben. Mit der Pro-Oriente-Syriac-Commission wird der inoffizielle Dialog der Kirchen syrischer Tradition weiter geplant und fand im Februar 1996 mit einer zweiten Konsultation auf hohem theologischem Niveau seine Fortsetzung[11].

Für den Dialog mit den orthodoxen Kirchen byzantinischer Tradition konnte Pro Oriente wesentliche Impulse setzen. Ein erster wichtiger Schritt bestand darin, daß ich im Jahre 1967 als erster Erzbischof von Wien und als erster Kardinal der römischen Kirche Rumänien besuchte. Das Verhältnis zwischen Rom und der rumänisch-orthodoxen Kirche war zu dieser Zeit vor allem durch die Zwangsintegration der sogenannten Unierten in Siebenbürgen belastet. Die rumänisch-orthodoxe Kirche lehnte jeden direkten Kontakt mit Rom ab. So waren auch keine Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil vertreten. Insgesamt wurde damit auch die Aufnahme des theologischen Dialoges blockiert. Mein Besuch in Rumänien hatte den Gegenbesuch von Patriarch Justinian 1968 in Wien zur Folge. Bei der Priesterweihe am Peter-und-Paul-Tag im Stephansdom zu Wien wurde er eingeladen, die Predigt zu halten. Weitere ökumenische Gastfreundschaft, Stipendienaustausch und Gastvorlesungen von Theologieprofessoren ermöglichten ein neues Klima zwischen der römischen und der rumänischen Kirche. Damit war auch ein wichtiger Schritt zur Aufnahme des offiziellen Dialoges getan.

Ein zweiter bedeutender Schritt in diese Richtung wurde durch das ekklesiologische Kolloquium unter dem Titel «Koinonia» geleistet, zu dem Pro Oriente 1974 nach Rom einlud. Noch 1964 haben sich die autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen auf ihrer Konferenz in Rhodos zwar darauf geeinigt, daß der theologische Dialog mit der römischen Kirche gemeinsam aufgenommen werden sollte, daß dies jedoch zum gegebenen Zeitpunkt zu früh sei. Die Kirchen Rumäniens, Antiochiens und Griechenlands hatten noch ihre Bedenken.

Der inoffizielle Charakter des Kolloquiums in Wien ermöglichte es Theologen, die auch sonst auf panorthodoxen Konferenzen ihre Kirchenleitungen vertraten, teilzunehmen und mit römisch-katholischen Kollegen zu konferieren. Der Erfolg war nicht nur durch das Zustandekommen der Einberufung und der Teilnahme prominenter Theologen der beiden Kirchenfamilien gegeben, sondern schließlich auch durch den Umstand, daß das Einheitssekretariat und das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy als Mitveranstalter auftraten. Daß dieses Gespräch, an dem orthodoxe Theologen aus Griechenland, Rußland, Serbien, Rumänien, Polen und Amerika teilnahmen[12], einen wichtigen Beitrag zur Aufnahme des offiziellen Dialoges im Jahre 1980 leistete, wird auch vom Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Edward Kardinal Cassidy, bestätigt: Die Gespräche von 1974 «erwiesen sich als Forum für eine Betrachtung der Ereignisse und Schritte, die die Kirche zur Wiederentdeckung der die katholische Kirche und die orthodoxe Kirche einigenden Bande geführt hatten. Diese Gespräche und Kontakte waren im Vorfeld der Einsetzung der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche gewiß von unschätzbarem Wert»[13].

Damit wollen wir uns nun den Kontakten und dem Austausch mit der russisch-orthodoxen Kirche zuwenden.

III. Die Beziehungen zur russischen Orthodoxie

Im Februar 1994 schrieb Patriarch Aleksi II. in seinem Vorwort zum Buch der Stiftung Pro Oriente «Tausend Jahre Christliche Rus» von der sehr fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen dem Patriarchat von Moskau und Pro Oriente: «Wir sind offen für einen brüderlichen Dialog mit allen, die mit reinen Absichten zu uns kommen und nicht offenen oder versteckten Proselytismus betreiben. Unter diesem Aspekt schätzen wir die ökumenischen Initiativen, die von der Stiftung Pro Oriente ausgehen, ihre friedensstiftenden Bemühungen, bei der Lösung zwischenkonfessioneller Konflikte - etwa in Zusammenhang mit der Wiederbelebung der Strukturen der griechisch-katholischen Kirche in der Westukraine

- hilfreich zur Seite zu stehen, sehr hoch ein»[14]. Eindrucksvoll zeigt die Liste der Beziehungen zum Moskauer Patriarchat in der Pro-Oriente-Chronik die Vielfalt der Kontakte[15]. Die Beziehungen reichen bis in die Tage des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück.

Die russisch-orthodoxe Kirche trat erst 1961 der ökumenischen Zusammenarbeit näher: Mit dem Beitritt der orthodoxen Kirche Rußlands, Rumäniens und Bulgariens zum Ökumenischen Rat der Kirchen auf der Vollversammlung von Neu-Delhi waren auch für den Dialog mit der Orthodoxie neue Möglichkeiten geschaffen. «Beobachter» der Kirchen des Ökumenischen Rates waren bereits zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils geladen und trugen wesentlich zu dessen ökumenischer Ausrichtung bei. Dennoch lehnte es der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel zunächst ab, am Konzil vertreten zu sein; dies wohl auch mit Rücksicht auf die russisch-orthodoxe Kirche, für die damals erstmals Reisen ins Ausland möglich wurden.

Überraschenderweise erschienen aber am zweiten Konzilstag einige Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche in der Konzilsaula von St. Peter und liefen mir zufällig hier in die Hände. Die Überraschung war umso größer, als kurz zuvor bekannt geworden war, daß der Patriarch von Konstantinopel als Ehrenprimas der orthodoxen Kirche es abgelehnt hatte, Vertreter der orthodoxen Kirche aus diesem Anlaß zu entsenden. Er hielt es - wie gesagt - nicht für opportun, daß auf der großen Kirchenversammlung der römisch-katholischen Kirche orthodoxe Konzilsbeobachter teilnehmen. Damals war es das erste Mal, daß ich mit Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche zusammenkam[16].

Schon bei der Gründung von Pro Oriente im Jahre 1964 hat der in Wien ansässige Bischof, Metropolit Philaret Denisenko, mit Interesse Anteil genommen. Bei einem von Pro Oriente veranstalteten Symposium war er 1980 als Referent zum Thema «Lokalkirche und Universalkirche» vertreten. Als späterer Metropolit von Kiew und Halitsch und als Exarch des Moskauer Patriarchen in der Ukraine stand er in höchstem Ansehen bei der russischen Kirche. Noch beim Landeskonzil in Zagorsk (1988) war er einer der Festredner. Seine 1992 durch die russisch-orthodoxe Synode erfolgte Absetzung war in den Gründungstagen nicht vorhersehbar. Er ist nun Oberhaupt der auf seine Initiative neu gegründeten «Ukrainisch-Orthodoxen Kirche - Patriarchat Kiew», die aber von den anderen orthodoxen Kirchen, die mit dem Ökumenischen Patriarchat in Gemeinschaft stehen, nicht anerkannt wird.

Von Anfang an versuchte Pro Oriente, mit der russisch-orthodoxen Kirche in ökumenische Beziehungen zu treten. Es wurden wechselseitig Besuche ausgetauscht. Schon in den sechziger Jahren waren Vertreter von Pro Oriente bei Metropolit Philaret in Kiew und Bischof German Timofejeff von Tichwin in Leningrad, sowie in den geistlichen Akademien in Zagorsk und Leningrad; im Juni 1971 wurde eine Pro-Oriente-Delegation im kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats von Erzbischof Juvenali von Tula empfangen. Das ökumenische Klima in Wien ist durch gegenseitige Gastfreundschaft, Antritts- und Abschiedsbesuche der Pfarrer an der russischen Kathedrale in Wien und durch gemeinsame Teilnahme an zahlreichen ökumenischen Gottesdiensten und Gebeten gekennzeichnet.

Später gelang es, angesehene Theologen der russischen Kirche als Referenten für ökumenische Symposien und theologische Tagungen in Wien zu gewinnen. Schon beim 7. Pro-Oriente-Symposium im Herbst 1969 hielt Erzpriester Witali Borowoi, damals Beauftragter der russisch-orthodoxen Kirche beim Weltkirchenrat in Genf, einen Vortrag über «Ekklesiologie und Ökumenismus». Bischof Melchisedek Lebedeff referierte im März 1970 über «Das Leben der russisch-orthodoxen Kirche». Bei der Zweiten Theologischen Tagung sprach Bischof German Timofejeff über «Die Idee des Stuhles Petri in ihrer Entwicklung in vornikäischer Zeit», und der herausragende Theologe, Erzpriester Prof. John Meyendorff, wandte sich im Mai 1972 der Frage zu: «Wann ist ein Konzil ökumenisch?» Es wurden also schon in den Anfängen Themen behandelt, die auch heute nichts an ökumenischer Aktualität und Brisanz verloren haben: Primat, Ekklesiologie, Konziliarität. Darüber hinaus wurde auch über die besondere geistige Tiefe und Frömmigkeit der russischen Kirche

informiert. Ebenfalls 1972 hielt der patriarchalische Exarch in Westeuropa, Metropolit Antoni Blum von Suros, den Festvortrag zum 5-Jahr-Jubiläum von Pro Oriente zum Thema «Orthodoxer Glaube und Spiritualität».

Beim bereits genannten ekklesiologischen Kolloquium «Koinonia» war auch die russische Kirche durch die Teilnahme des Rektors der Leningrader Geistlichen Akademie, Erzbischof Kyrill Gundajaeff, vertreten und hatte mit dem Vortrag des Rektors der Geistlichen Akademie St. Wladimir in New York, Prof. John Meyendorff, («Schwesterkirchen - Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis») aktiv Anteil.

Im Mai 1977 wurden der damalige Präsident von Pro Oriente, Theodor Piffl-Percevic, und der Generalsekretär Alfred Stirnemann von S.H. Patriarch Pimen und dem Leiter des kirchlichen Außenamtes, Metropolit Juvenali vun Tula und Belewski, im Synodensaal des Moskauer Patriarchats empfangen. Bei dieser Gelegenheit würdigte Patriarch Pimen die ökumenische Arbeit, die von Wien aus geleistet wird, und ermutigte zu weiterer Fortsetzung dieser Bestrebungen.

Eine Frucht dieser Ermunterung waren die verstärkten Beziehungen zu Metropolit Philaret Wachromejew von Berlin, Exarch des russisch-orthodoxen Patriarchats für Mitteleuropa. Er überbrachte zum 10-Jahr-Jubiläum von Pro Oriente die Wünsche der russischen Kirche und war als Referent 1978 beim 21. Ökumenischen Symposium in Wien über «Die ökumenische Bewegung und die russisch-orthodoxe Kirche». Anläßlich des Symposiums nahm ich offiziell als Wiener Erzbischof in der russischen Kathedrale zum hl. Nikolaus in Wien am Festgottesdienst teil, dem Metropolit Philaret vorstand. Dieser blieb auch als Metropolit von Minsk und Weißrußland sowie als Leiter des kirchlichen Außenamtes der Stiftung eng verbunden. Noch 1990 sprach er, nun als Exarch der weißrussisch-orthodoxen Kirche, beim 60. ökumenischen Symposium in Wien über «Die gegenwärtige Situation der weißrussisch-orthodoxen Kirche und ihre Zukunftsperspektiven».

Auch mit dem Nachfolger von Philaret Wachromejew verbinden Pro Oriente gute Beziehungen: Metropolit Melchisedek Lebedeff von Berlin war vormals russisch-orthodoxer Bischof von Wien und Österreich. Metropolit Melchisedek war im Dezember 1979 in Wien Vortragender zum Thema «Die Seelsorge in der russisch-orthodoxen Kirche» und informierte uns im April 1984 mit einem Referat zum «Ökumenischen Dialog nach der 6. Weltkirchenkonferenz in Vancouver».

Es gab noch weitere ökumenische Symposien, die in Wien gehalten wurden und zu einem besseren wechselseitigen Verständnis beitrugen. Zur illustren Schar der Referenten zählen unter anderem wie gesagt Erzbischof German Timofejeff von Berlin, Metropolit Irenei Susemihl von Wien und Österreich, Protopresbyter Witali Borowoi und Archimandrit Josif Pustoutow vom kirchlichen Außenamt in Moskau oder der Pfarrer der russischen Gemeinde in Wien, Mihail Turcin. Die behandelten Themen versuchten immer auch die aktuellen Gegebenheiten in den Ländern der russisch-orthodoxen Kirche miteinzubeziehen. Genannt seien einige davon: «Das Millenium der Taufe Rußlands» (1987), «Die russisch-orthodoxe Kirche unter den neuen Bedingungen von Perestroika, Glasnost und Demokratisatsia» (1990), «Die aktuellen Probleme der russischen Orthodoxie» und «Die bilateralen Beziehungen zwischen Rom und Moskau» (1994). Die Vorträge sind allesamt publiziert und so zunächst der deutschsprachigen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Pro Oriente sah in der Publikation von kompetenten Abhandlungen und Ausführungen immer auch ein Mittel für den ökumenischen Dialog. Wir wollen hier drei Beispiele anführen, die in ihrer Thematik direkt die russische Kirche betreffen.

Pro Oriente leistete einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis zwischen Rom und Moskau durch die Veröffentlichung jenes Buches über «Papst Johannes XXIII.» in russischer Sprache, d.h. aus der Feder des Pioniers der russisch-orthodoxen Ökumene, nämlich Metropolit Nikodim von Leningrad[17]. Metropolit Nikodim besuchte 1963 erstmals Rom und war ein ausgezeichneter Kenner der katholischen Kirche. Sein Buch ist heute Lehrbehelf in den geistlichen Akademien der russischen Kirche. Mihail Turcin meint dazu: «Es ist anzumerken, daß zu der Zeit, als Metropo-

lit Nikodim das Buch schrieb, in der sowjetischen Presse eine zügellose atheistische Propaganda lief. Die Diener der Kirche wurden auf Schritt und Tritt beschimpft als Tagediebe, als Überbleibsel der Vergangenheit, als unnütze Leute in der neuen Gesellschaft, in der Gesellschaft der Baumeister einer lichten Zukunft der Menschheit. Überdies hatten viele eine völlig falsche Vorstellung vom römischen Papst. Zweifellos zeigten sich darin die Früchte der alten Erziehung. Und diesem Zerrbild, geschaffen durch die alten Vorstellungen und die atheistische Presse, hat Metropolit Nikodim das reale, wahre Bild entgegengestellt ... Das war auch eine spezielle Art der Verteidigung unserer Geistlichkeit, der Geistlichkeit der russisch-orthodoxen Kirche; denn zu jener Zeit, unter den damaligen Bedingungen, hätte es schwerlich eine andere Möglichkeit dafür gegeben»[18]. Anläßlich des Landeskonzils der russisch-orthodoxen Kirche in Zagorsk (6.-9. Juni 1988) wurden von Pro Oriente 500 Exemplare dieses Buches in russischer Sprache als Geschenk an alle Mitglieder des Konzils sowie der Geistlichen Akademien für ihre Studenten und Seminaristen übergeben.

Zwei weitere wichtige Publikationen sind die Dokumentationen der umfangreichen internationalen wissenschaftlichen Pro-Oriente-Symposien «Salzburg und die Slawenmission - Zum 1100. Todestag des hl. Method» (20. bis 22. September 1985)[19] und zu «Tausend Jahre Christliche Rus» (13.-15. Mai 1988)[20]. Der zweite genannte Band enthält nicht nur die Vorträge des Symposiums, bei dem die russische Kirche durch Erzbischof Michail Medjugin von Wologda und Veliki Ustjug vertreten war, sondern auch interessante Dokumente zum Landeskonzil der russischen Orthodoxie in Zagorsk 1988, zu den Jubiläumsfeierlichkeiten des Milleniums und zu den Beziehungen zwischen Rom und Moskau.

«Wissenschaftlichen Wert hat diese Publikation zuerst einmal als Dokumentation von wichtigen Ereignissen und Schriftstücken aus den Jahren des großen Umbruchs in der ehemaligen Sowjetunion 1988-1992, wobei einige noch deutlich durch die Situation vor dem Umbruch gekennzeichnet sind, einige durch die Unsicherheit der Umbruchphase, andere durch die Phase der Ereignisse des Umbruchs»[21].

Über diese wissenschaftliche Arbeit auf ökumenischen Symposien und durch Publikationen hinaus möchte Pro Oriente aber auch auf das kulturelle Erbe der Ostkirchen hinweisen und dafür Verständnis und Interesse wecken. Unter anderem war der Chor des russisch-orthodoxen Patriarchats von Moskau bereits zweimal Gast der Grazer Sektion von Pro Oriente (1990 und 1996), und im Romanischen Saal der Erzabtei St. Peter erfolgte auf Initiative der Salzburger Sektion die Ausstellung zum Thema «Himmel auf Erden - Gottesdienst und Leben im orthodoxen Rußland».

Zweimal hatte ich Gelegenheit, als Leiter einer Delegation von Pro Oriente an bedeutenden Ereignissen der russischen Kirche teilzunehmen: Es war die 600-Jahrfeier der Schlacht von Kulikowo (1980) und das 1000-Jahr-Jubiläum der Taufe der Rus (1988). Während der Reise vom 18. bis 22. September 1980 empfing S.H. Patriarch Pimen von Moskau und ganz Rußland die Pro-Oriente-Delegation[22]. Es war das erste Mal, daß ein Erzbischof von Wien die russisch-orthodoxe Kirche besuchte. Über den Empfang des Patriarchen hinaus waren auch die Gespräche mit den Vertretern des kirchlichen Außenamtes, Metropolit Juvenali von Krutizy und Kolomna und Erzbischof Chrysostom von Kursk und Belgorod, wertvoll. In Zagorsk wurde die Delegation vom Rektor der Geistlichen Akademie empfangen und nahm an der Festliturgie des hl. Synods im Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergius aus Anlaß des 600-Jahr-Jubiläums der Schlacht auf dem Schnepfenfeld (Kulikowo polje) teil.

Auf Einladung der russisch-orthodoxen Kirche nahm ich mit einer Delegation von Pro Oriente an den Feierlichkeiten zum Millenium der Taufe der Kiewer Rus teil (5.-16. Juni 1988). Während dieses Besuches in Moskau, Zagorsk und Kiew waren die Pro-Oriente-Vertreter auch Beobachter am genannten Landeskonzil[23] und feierten die Patriarchalliturgie in der Jelohowaska-Kathedrale in Moskau mit, die von Patriarch Pimen zelebriert wurde.

Bei meinem letzten Besuch mit einer Vorstandsdelegation von Pro Oriente im Juli 1991

beim russisch-orthodoxen Patriarchat ergaben sich eine Audienz bei S.H. Aleksi II. sowie Besuche und Gespräche in Zagorsk und Minsk, die der Vertrauensbildung zwischen der russischen und der römischen Kirche dienen sollten. Die Beziehungen zwischen Rom und Moskau waren 1989/90 zwar so intensiv wie kaum zuvor; die Wiederzulassung der katholischen Kirchen auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion haben das Klima aber schwer beeinträchtigt. Das Ansehen des Wiener Erzbischofs und dessen Stiftung Pro Oriente erwies sich hier als äußerst hilfreich. Der Besuch bei Metropolit Philaret Denisenko von Minsk sollte vor allem der Klärung von sich anbahnenden Schwierigkeiten in der Ukraine dienen.

Von ähnlicher Irenik waren die Besuche von Vertretern von Pro Oriente im August 1993 und September 1994 in Lemberg. Gespräche mit Vertretern von den drei zerstrittenen ukrainisch-orthodoxen Kirchen - Bischof Augustin Markevich (ukrainisch-orthodoxe Kirche - Patriarchat Moskau), Erzbischof Petro Petrus (autokephale ukrainisch-orthodoxe Kirche) und Bischof Andri Gorak (ukrainisch-orthodoxe Kirche - Patriarchat Kiew) dienten der Sondierung der verworrenen Situation und ersten Vermittlungsversuchen. Dabei wurde auch das Pro-Oriente-Buch «Tausend Jahre christliche Rus» orthodoxen und katholischen Bischöfen präsentiert. Die Reaktionen darauf waren interessiert und durchwegs zustimmend.

Damit sind wir bereits bei den zukünftigen Aufgaben angelangt, die die Ortskirche von Österreich und Pro Oriente Wien mit den Sektionen Graz, Linz, Salzburg im Blick auf die russisch-orthodoxe Kirche anbieten und leisten könnte.

[1] Vgl. zum Ganzen F. König, Wien als Brücke zur Orthodoxie, in: Th. Piffl-Percevic/A. Stirnemann (Hg.), Ökumenische Hoffnungen. Neun Pro-Oriente-Symposien 1965 bis 1970.(Innsbruck/Wien 1984) (Pro Oriente Bd. 7) 12-14.

[2] F. König, Wien - Brücke zum Osten, in: Pro Oriente (Hg.), Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt. Christus und seine Kirche. (Innsbruck u.a. 1975) (Pro Oriente Bd. 1) 13.

[3] AaO., 16.

[4] König, Wien als Brücke zur Orthodoxie, aaO., 14.

[5] Vgl. O. Schulmeister, Wie es zu «Pro Oriente» kam - Zur Idee und Gründungsgeschichte des Stiftungsfonds, in: Pro Oriente, Konziliarität und Kollegialität, aaO., 20-24.

[6] Vgl. Chronik von Pro Oriente, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), 30 Jahre Pro Oriente. Festgabe für den Stifter Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag (Innsbruck/Wien 1995) (Pro Oriente Bd. 17) 278.

[7] F. König, Die Ökumene heute, in: R. Kirchschläger/A. Stirnemann (Hg.), Ein Laboratorium für die Einheit. 25 Jahre Pro Oriente 1989. (Innsbruck/Wien 1991) (Pro Oriente Bd. 13) 44.

[8] J. Willebrands, Wie kann eine Ortskirche zur Annäherung zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche beitragen?, in: A. Stirnemann (Hg.), Am Beginn des Theologischen Dialogs (Pro Oriente Bd. 10) (Innsbruck/Wien 1987) 46.

[9] Der gesamte ökumenische Dialog mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen ist analysiert bei D.W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche. Analyse von Schisma und ökumenischem Dialog. Mit einem Vorwort von Kardinal König (Innsbruck 1996; in Druck).

[10] Vgl. Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. (Wien 1994).

[11] Vgl. zum Ganzen: D.W. Winkler, Theologische Notizen zu den Ökumenischen Dialogen mit der Assyrischen Kirche des Ostens, in: Forum 17 (1994) 243-266; ders., Jüngste Entwicklungen in den Ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens, in: Ökumen. Forum 18 (1995) 281-288.

[12] Alle Referate und Protokolle sind publiziert in: Pro Oriente (Hg.), Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens (Innsbruck u.a. 1976); Koinonia. Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques, Sonderheft von Istina (Paris, Juli 1975).

[13] E.I. Kardinal Cassidy, Geleitwort, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), 30 Jahre Pro Oriente, aaO., 8.

[14] Aleksi II., Vorwort, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), Tausend Jahre christliche Rus. Zwischen Perestrojka und Ende der Sowjetunion. (Innsbruck/Wien 1993) (Pro Oriente Bd. 15) 9f.

[15] Chronik von Pro Oriente, aaO., 409-418.

[16] F. König, Der russische Beitrag zum christlichen Europa, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), Tausend Jahre christliche Rus, aaO., 24.

[17] Metropolit Nikodin Leningradski, Joann XXIII. Papa Rimskij. Pobornik edinstva christian. Mit einem Vorwort von Kardinal König (Brüssel, Verlag Zisns Bogom 1984) (russisch).

[18] M. Turcin, Metropolit Nikodim und sein Buch «Johannes XXIII., Papst von Rom», in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), Tausend Jahre christliche Rus, aaO. 177.

[19] Th. Piffl-Percevic/A. Stirnemann (Hg.), Der heilige

Method, Salzburg und die Slawenmission (Pro Oriente Bd. 11) (Innsbruck/Wien 1987).

[20] Vgl. A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), Tausend Jahre christliche Rus, aaO.

[21] Ph. Harnoncourt, Kirche und Kirchen in der ehemaligen Sowjetunion. Wissenschaftliche Erkenntnisse und neue Fragen, in: aaO., 14.

[22] Dokumentiert in: Th. Piffl-Percevic/A. Stirnemann (Hg.), Der heilige Method, aaO. 101–119.

[23] Dokumentiert in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), 30 Jahre Pro Oriente, aaO., 231–498.

FRANZ KARDINAL KÖNIG

geb. 1905 in Rabenstein (Österreich); Priesterweihe 1933; Bischof seit 1952; von 1956 bis 1985 Erzbischof von Wien. Kardinal König hat eine Pionierrolle für die Kontakte zu den Kirchen hinter dem «eisernen Vorhang» gespielt. Er hat aktiv am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen und dieses entscheidend mitgeprägt. Veröffentlichungen u.a.: Christus und die Religionen der Erde (3 Bde., Wien 1951); Die Konzilsidee von Konstanz bis zum Vatikanum II. Anschrift: Wollzeile 2, A-1010 Wien, Österreich.

Alberto Melloni

Zwischen Ostpolitik und Ökumenismus

Die Beziehungen zwischen Rom und Moskau während des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Teilnahme von Russen am Zweiten Vatikanischen Konzil ist ein integrierender Bestandteil der Identität dieser Versammlung, die das beherrschende Ereignis in der Geschichte des Katholizismus im 20. Jahrhundert darstellt: Die Art und Weise, wie die Kirche Roms auf die sowjetische Hauptstadt blickt, die Art und Weise, wie die russische Kirche auf diesen Eintritt des lateinischen Christentums in die ökumenische Bewegung blickt, bestimmen im Lauf der Jahre 1959–1962 (der Zeit der Vorbereitung des Konzils) und 1962–1965 (der Zeit seiner tatsächlichen Durchführung) eine dichte Reihe von Annäherungen, Überlegungsphasen und Interpretationen. Von all dem hat man bis vor wenigen Jahren sehr wenig gewußt: Die sowjetische Diplomatie liebte es sicherlich nicht, zu erzählen, welcherart in jenen Jahren die Erwartungen der UdSSR waren, und andererseits fehlten dem Patriarchat die geringsten Möglichkeiten, dieses Ereignis (oder wenigstens die diesbezüglichen Papiere) mit der nötigen Freiheit zu betrachten. Die Zurückhaltung des päpstlichen Staatssekretariats machte es sodann unmöglich, den Sinn der getanen Schritte und die Debatten, aus denen sie hervorgegangen waren, zu verstehen. Deswegen gingen die Studien – die übrigens von unterschiedlicher historiographischer Qualität waren – über das Thema «Zweites Vatikanum/Moskau» mit kurzen Andeutungen hinweg.

Die Grenzen der Forschung bis 1978

Einer der am häufigsten eingeschlagenen Wege bestand darin, daß man sich einzig und allein den Ereignissen mit dem höchsten emotionalen Gehalt zuwandte. Ein würdiges und typisches Beispiel dafür ist die Aufmerksamkeit, die Giancarlo Zizola schon seit den siebziger Jahren dem Pontifikat Johannes' XXIII. gewidmet hat[1]. Die öffentlichen Signale einer Entspannung, die zwischen dem Papst und dem Sekretariat der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (KPdSU) ausgetauscht wurden – wie z.B. Glückwünsche und Botschaften des gegenseitigen Respektes –, verändern zwar nicht die internationalen politischen Rahmenbedingungen, aber sie vermitteln dem Konzil in der Phase seiner Vorbereitung bzw. seiner Eröffnung eine bisher unbekannte Emotion:

Die Kirche, die jetzt tatsächlich die scharfen Waffen der Strenge ablegt[2], entdeckt eine neue Dimension von «Erfolgen», die das Ergebnis von Verständnis für den Kontrahenten sind. Die komplizierte «Befreiung» des ukrainischen Erzbischofs von Lemberg, Josyf Slipyj, der lange in sowjetischer Haft gewesen war, und im Oktober 1962 die Ankunft der ersten Beobachter des Patriarchats Moskau in Rom - die auch der Tatsache zu verdanken war, daß der Sekretär Johannes' XXIII. wertvolle historische Fragmente zur Verfügung gestellt hatte - trugen daher dazu bei, daß gewisse vereinfachende Beurteilungen, die sich schnell an den Roncalli-Pontifikat geheftet hatten, verstärkt wurden: Einerseits sah man in dieser Folge von Ereignissen tatsächlich einen neuen Beweis dafür, daß die «Güte» des Papstes einen anachronistischen Antagonismus aufhebe[3]; oder aber es verbarg sich hinter diesen Ereignissen ein schändlicher Plan, der zu einem Übereinkommen mit dem Feind schlechthin führen müßte[4].

Dieser Typ von Vereinfachungen, der angesichts der Quellenlage nicht widerlegt werden konnte, fand noch andere Bezugspunkte: Vielfach suchte man einen Beweis dafür in der «Raketenkrise», zu der es kam, als eine Seeblockade der USA einer sowjetischen Flottille, die Komponenten zur Errichtung von Raketenstartrampen auf Kuba transportierte, den Zugang zur Insel versperrte. Im Verlauf dieser schrecklichen strategisch-militärischen Herausforderung, die ganz so aussah, als könne sie einen Atomkrieg entfachen, hatte Papst Johannes sich entschlossen, den Oberhäuptern beider in die Sache verwickelten Staaten - John F. Kennedy und Nikita Chruschtschow - eine Botschaft zu schicken. Der Heilige Stuhl brach mit dieser Geste mit seiner jahrzehntelang geübten Praxis, sich auf der Seite des westlichen Lagers einzuordnen, und so gewann er im Interesse des Friedens eine wirklich neutrale Position zurück.

Was auf die Geschichtsschreibung Anziehung ausübte, war aber weniger diese Korrektur der politischen Standortbestimmung, als vielmehr das Problem der größeren oder geringeren Auswirkungen dieses Schrittes des Papstes. Tatsächlich gab es zwar von seiten Chruschtschows eine Bestätigung, daß er dem aus dem Vatikan gekommenen Telegramm eine gewisse Bedeutung zuerkannte[5], aber da gab es auch das totale Schweigen auf seiten der amerikanischen Regierung, wenn dies auch vielleicht von der Sorge bestimmt war, den Verdacht zu zerstreuen, daß der erste und einzige katholische Präsident der Vereinigten Staaten einem Befehl des Papstes gehorcht habe[6].

Ein anderer Vorfall, der lange Zeit als Beweis für die «Schwächen» oder die «Ränkespiele» des Roncalli-Pontifikats herhalten mußte, war der Vatikanbesuch von Aleksi Adschubei und Rada Chruschtschowa: Diese Audienz, die am Vorabend der italienischen Wahlen gewährt wurde, bei denen die Kommunistische Partei Italiens (KPI) bescheidene Stimmengewinne verzeichnen konnte, gab nicht nur Anlaß, dem Papst Vorwürfe zu machen, sondern man meinte auch, er habe dafür Strafe verdient. Das ging so weit, daß niemand der Anordnung des Papstes Folge leisten wollte, das Protokoll über die Begegnung in der Tageszeitung des Vatikans zu veröffentlichen. Papst Roncalli, der in der Kurie Pius' XI. aufgewachsen war, vermerkt mit Bitterkeit, daß es zu seiner Zeit (in seinen jungen Jahren) «bei einer Anordnung des Papstes ...»[7] so etwas nicht gegeben hätte.

Der rhapsodische Charakter der Berichte (der in einer ersten Phase der Publizistik, die sich auf erbauliche Sammlungen von Episoden verlegt hatte, aus freier Wahl kam) war eine bleibende Gefahr auch für die nachfolgende kritische Geschichtsschreibung, angefangen bei den Forschungen der Historiker der ökumenischen Bewegung, die am Konzil und seinem Echo in Moskau interessiert waren. Ebenso wie die Geschichtsschreibung über die internationalen Beziehungen mußten auch diese Studien mit der Begrenztheit der Dokumentation rechnen - und überdies mit den politischen Auswirkungen ihrer eigenen wissenschaftlichen Produktion. Bis zur Auflösung des Rates für religiöse Angelegenheiten der KPdSU konnte die Analyse der komplizierten, aber für die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils entscheidenden Ereignisse im Zusammenhang mit der Entsendung der Beobachter der Patriarchen von Konstantinopel und Moskau zum Konzil[8] tatsächlich nicht

auf direkte Quellen zählen. Überdies mußte sie damit rechnen, daß nicht wenige orthodoxe Prälaten verschiedenen Formen der Bestrafung oder politischen Drucks ausgesetzt waren; oder auch damit, daß die Studien über die Dialoge unmittelbare Folgen haben könnten.

Neuere Beiträge und Aussichten für die Forschung

Ein Qualitätssprung hatte sich vollziehen können dank den neuen Quellen, die zugänglich wurden aufgrund der politischen Veränderungen sowohl auf seiten des Heiligen Stuhls als auch auf seiten der UdSSR - solange sie noch existierte. Die Wahl eines polnischen Kardinals zum Papst im Jahr 1978 hatte einen «Untertan» der Staaten des Warschauer Paktes auf den Stuhl Petri gebracht, aber sie hatte auch das Ende der sog. «Ostpolitik» des Vatikans markiert: Schnell wurde nun das, was eine operative Linie des päpstlichen Staatssekretariats gewesen war, zu einem Gegenstand der Geschichtsforschung[9].

Der Erkenntnisfortschritt, der sich in wenig mehr als zwei Jahrzehnten ergeben hat, kann markiert werden mit dem Erscheinen von drei wichtigen Werken, die nacheinander in Deutschland (und den USA), in Frankreich und Italien herauskamen.

Als erster hat Hans-Jakob Stehle in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre der Ostpolitik eine gewissenhafte chronistische Arbeit gewidmet, und dabei hat er sich die wenigen damals verfügbaren Dokumente in größtmöglicher Weise zunutze gemacht. Sein Buch «Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975», das in seiner englischen Übersetzung vervollständigt und angereichert wurde, ist vor kurzem in einer weiteren deutschen Auflage nochmals auf den neuesten Stand gebracht worden[10]. Stehle, der die Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils zwar behandelt, aber nicht eigentlich thematisiert, bemerkt auch den Wandel, der sich mit dem Pontifikat Johannes' XXIII. vollzogen hat. Er glaubt, hier eine Ähnlichkeit zwischen der Linie Roncallis und «dem mystisch gefärbten Dilettantismus d'Herbignys»[11] zu erkennen. Ich glaube aber nicht, daß es diese Ähnlichkeit gibt, sondern daß es sich hier um etwas ganz anderes handelt, und zwar wegen des Abgrundes, der die aufs ganze gehende Leidenschaft, mit der sich der Jesuit in die turbulenten sowjetischen Ereignisse der dreißiger Jahre stürzte, von der gutmütigen Art des Visitators und Apostolischen Delegaten des Vatikans trennt, der den Bolschewismus zuerst beobachten konnte, wie er in Bulgarien am Werk war, und dann von Istanbul aus auf Rußland blickend. Istanbul war damals Zufluchtsort des ins Exil gegangenen Trotzki[12]. Was die Aufmerksamkeit des Papstes weckt - das jedenfalls hat Stehle richtig beobachtet -, ist das Empfinden, daß man in den Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der UdSSR an einen toten Punkt gegenseitiger ewiger Gleichgültigkeit gelangt sei. Das ist etwas, mit dem sich Roncalli unter keinen Umständen abfinden kann.

Was dagegen die Sowjets schließlich lockert und in Bewegung versetzt, sind drei aufeinanderfolgende Begebenheiten: Die Audienz des Papstes für die polnischen Bischöfe am 8. Oktober 1962, bei der der Papst zu erkennen gibt, daß er die Oder-Neiße-Grenze anerkennt; sodann das Votum von Erzbischof Bengsch in der zentralen Vorbereitungskommission des Konzils gegen das Schema «De cura pro christianis communismo infectis», in dem die propagandistische Sprache, wie sie in Ostdeutschland verbreitet ist, gebrandmarkt wird; und schließlich die päpstliche Intervention in der Kuba-Krise vom 24. Oktober 1962[13]: Nach dieser Phase der Entspannung - die noch gefördert wurde durch den Aktivismus einiger Persönlichkeiten wie Norman Cousins und Felix Morlion, beide Exponenten der Kulturwelt und der Intelligenz in den Vereinigten Staaten von Amerika - wird die UdSSR einfach als rückständig erscheinen, wenn sie glaubt, mit dem Beginn des Montini-Pontifikats sei die Inflexibilität der Pacelli-Ära zurückgekehrt[14]. In der Folge wird sie die Kontakte wiederaufnehmen, und zwar unter bloß instrumentalen und strikt politisch-ideologischen Vorzeichen. Wenn wir auch einmal von der Frage absehen, ob derartige Periodeneinteilungen exakt sind, so steht nach Stehle doch fest, daß das Konzil als solches keine eigene Auswirkung auf die sowjetisch-vatikanischen Beziehungen hatte. Und nichts erlaubt

da die Vermutung, daß sein Verlauf eine besondere Bedeutung hätte haben können, die zwar nicht von der diplomatischen Dimension der Beziehungen absähe, sich aber doch nicht darin erschöpfte. Dieser diplomatischen Dimension wird ja von den sechziger Jahren an die «Normalisierung» der Beziehungen anvertraut.

Einige Jahre nach dem Erscheinen der englischsprachigen Ausgabe der Monographie Stehles hat Antoine Wenger, der Chefredakteur von «La Croix», ein vielseitiger und wohlinformierter Mann, der die Beziehungen zwischen Rom und Moskau schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts studiert hatte, mit seinem Buch «Les trois Romes» noch einmal durchdacht, was er in der Kirche auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen als Chef von «La Croix» erlebt hatte[15]. In einem Bericht nach Art eines Tagebuchs setzt er die Konzilsjahre unter das Zeichen von Beziehungen zwischen den drei Patriarchaten, und mit Hilfe der Sitzungsperioden des Zweiten Vatikanums teilt er sein ganzes Werk in Abschnitte ein. Wenger beginnt damit, den Widerspruch zwischen den Entspanungsbemühungen und der internen Unterdrückung auf seiten der Sowjets dingfest zu machen, einen Widerspruch, der einen kritischen Punkt erreicht im Jahr 1961, als der KGB mitten in der Phase der Aufheiterung des Verhältnisses zu Rom der Synode der russisch-orthodoxen Kirche die Außerkraftsetzung des kanonischen Statuts für die Pfarrgemeinden aufzwingt[16]. Hier handelt es sich jedoch noch um persönliche Eindrücke, die oft verflochten sind mit Erinnerungen, welche die Veränderungen und Hoffnung gebenden Ereignisse in den Beziehungen zwischen den Kirchen im Autor dieses Buches wecken.

Ein merklicher Schritt vorwärts vollzieht sich 1962 mit dem Erscheinen des Buches «Il Vaticano e Mosca» von Andrea Riccardi[17]. Die Arbeit dieses römischen Historikers kann sich erstmals sowohl sowjetischer Quellen als auch vatikanischer Papiere sowie ganzer privater Dossiers Johannes' XXIII. bedienen. Vor allem für die Konzilsjahre dokumentiert Riccardi Schritt für Schritt, wie der von der sowjetischen Führung gegenüber dem Westen bewiesenen Flexibilität im Inneren eine Verschärfung der antireligiösen Unterdrückungsmaßnahmen entsprach. Das ist eine Dynamik, die der Heilige Stuhl nicht erkennt: Im Grunde genommen haben die frühzeitige Verurteilung des Bolschewismus durch Papst Ratti und die Heftigkeit der Polemik Papst Pacellis die Ferngläser der vatikanischen Diplomatie zerstört. «Die» kommunistische Gefahr bleibt ein statischer Hintergrund, der weder Abschwächungen noch Verschärfungen kennt. Es ist dieser Immobilismus, der in den Jahren Johannes' XXIII. und des Konzils durchbrochen wird, und zwar mit einer Initiative auf dem Weg über den Delegaten in Ankara, Mons. Lardone. In den direkten Gesprächen, die dieser Kirchenmann und der Botschafter der UdSSR in der Türkei führen, wird gebrochen mit den schlechten Gewohnheiten und den Fehlern der traditionellen Diplomatie, wonach die Situation eines Landes beurteilt wird nach dem Maß des Respektes, mit dem der eigene Botschafter dort umgeben wird, und es wird nun - um ein Wort Johannes' XXIII. zu verwenden - ein «Verbindungsdraht» geschaffen. Der Papst erwartet sich Ergebnisse auf lange Sicht. In der unmittelbaren Gegenwart jedoch ermöglicht und eröffnet der «Verbindungsdraht» die Überwindung einer Ignoranz.

Andererseits ist auch in Moskau die Ignoranz, das Nichtkennen des anderen, enorm. Die KPdSU kennt ihren Gesprächspartner nicht. Die vatikanischen Angelegenheiten, die nach einer Intervention des Generalsekretärs der Kommunistischen Partei Italiens (KPI), Togliatti, bei Koslow von der Zuständigkeit der Partei in die des Außenministeriums übergehen[18], sind für die Sowjets nicht weniger undechiffrierbar. Die Illusion, daß der Vatikan von der kommunistischen Diplomatie benützt werden könne[19], um den Westen zu spalten, ist eine Verhaltenslinie, die sich erst anläßlich der Kontakte und der Erfahrungen mit dem Konzil ändert.

Stehle, Wenger und Riccardi leisten einen bedeutenden Beitrag zur scharfsichtigen Erfassung der charakteristischen Züge der siebenjährigen Konzilszeit: Nicht daß dies von vornherein das Ziel gewesen wäre; denn auch in der zweiten Hälfte des Pontifikats Pauls VI. und in den Jahren, die der Wahl Kardinal

Wojtilas bis zum Verschwinden der UdSSR folgen, gibt es ja noch Errungenschaften von großer Tragweite. Mir scheint es nichtsdestoweniger wichtig zu beobachten, wie die zerstörerische Auswirkung des Zweiten Vatikanums auf die ideologischen Illusionen der Protagonisten dieses Geschehens (und vor allem auf die Fata Morgana, daß «Newa und Wolga früher oder später in den Tiber münden werden»[20]) in der Forschung verstärkt wahrgenommen wird: Und das, was vor zwanzig Jahren als eine zufällige Übereinstimmung erschien, die nützlich war für eine erste Einteilung in Perioden, könnte einer Untersuchung, die den Quellen nähergekommen ist, nun als eine Kausalitätsbeziehung erscheinen.

Es ist nur noch ein Rest von Produktionen zu erwähnen, die das Konzil als nahezu undechiffrierbaren Anhang zu einem langen Zeitabschnitt betrachten[21] oder aber als einen Hintergrund, auf dem sich eine anachronistische Papstgeschichte bewegt[22].

Die Grenzen und Hypothesen der Forschung

Die politischen, diplomatischen und religiösen Veränderungen, die sich in den letzten Jahren abgespielt haben, ermöglichen jetzt neue Untersuchungen und lassen einen weiteren bedeutenden Zuwachs an Einsichten bei der Erforschung der Beziehungen zwischen Moskau und Rom in den Konzilsjahren erhoffen. Ein erster Versuch in dieser Richtung ist mit einem wissenschaftlichen Kolloquium gemacht worden, das vom 30. März bis zum 2. April 1995 stattfand und dessen Akten in russischer Sprache in Moskau in der Schriftenreihe der Akademie der Wissenschaften und in westlichen Sprachen in Leuven in den «Ephemerides Theologicae Lovaninenses» erscheinen[23].

Bei dieser Begegnung - die einen Teil des Forschungsprogramms zur «Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils» bildete - schien es notwendig, daß die Auswertung des Einflusses des Konzils auf Moskau (und umgekehrt) vor allem die Vielfalt der Themen beachten müsse, die jeder der beiden Begriffe umfaßt, außerdem das Selbstverständnis aller Beteiligten. Dadurch wurde die Möglichkeit bewahrt, zu unterscheiden zwischen einerseits den Akteuren und Interessen, die sich in den frühen sechziger Jahren in der sowjetischen Hauptstadt regten, und andererseits den Organen der orthodoxen Kirche. Diese letzteren, die eingezwängt waren zwischen unsagbaren Pressionen und der Versuchung, ihnen nachzugeben, versuchen auch mit einem ganz eigenen Blick auf das Konzil der Katholiken zu schauen. Ungeachtet der unüberwindlichen Macht der Propagandamaschinerie und der sowjetischen Spionage, bewahrt die russische Kirche ihre eigene Meinung in der Beurteilung des Zweiten Vatikanums, eine Meinung, die nicht absehen kann von allgemeinen politischen Bedingungen - die zum Ausdruck kommen in den Visumerteilungen, den Parteibeschlüssen, den Richtlinien des Außenministeriums -, die aber gleichzeitig tatsächlich eine Ebene der Geschwisterlichkeit zwischen den Kirchen eröffnet, wobei die KPdSU ungewollt eine mäeutische Rolle übernimmt[25]. Die Vertreter des Moskauer Patriarchats beim Konzil der Katholiken sind offensichtlich von politischen Instanzen und Polizeiorganen approbiert, aber in der Aula von St. Peter werden sie zu Zeugen für die Möglichkeit eines wahren Ökumenismus.

Es hat nicht an solchen gefehlt - weder während des Konzils noch in der Forschung zum Thema Konzil -, die die Möglichkeit dieser Unterscheidung, dieser Pluralität von Sinndeutungen verneint haben: Da gab es den Protest der katholischen Traditionalisten, die den Heiligen Stuhl beschuldigten, die Anwesenheit der Russen damit bezahlt zu haben, daß eine erneute Verurteilung des Kommunismus unterbleiben mußte, oder die versuchten, die Anwesenheit der Russisch-Orthodoxen zu verkleinern zu einer Geste arroganten Wohlwollens der Sowjetmacht, die ihre Geiseln dazu benutzte, um die Kirche und den Westen zu täuschen, so als ob die Macht der KPdSU jene neue Verurteilung, die einige Bischöfe für so wichtig hielten, habe fürchten müssen[26]. Heute glaube ich - auch dank den Beiträgen in dem oben genannten Berichtband (vgl. Anm. 23) -, daß man definitiv behaupten kann, daß dieser Vorwurf sich auf nichts gründen kann als auf ein antiorthodoxes Vorurteil, das aber in den Quellen keine

Bestätigung findet. Der lange und wichtige Bericht über den Besuch von Willebrands, den Kardinal Bea am 7. Oktober 1962 Johannes XXIII. erstattete und der bisher nur in Fragmenten bekannt gewesen war, zeigt deutlich an, daß die an Metropolit Nikodim und die russische Synode ausgesprochene Einladung keine politischen Zwecke verfolgte, wenn sie auch die Anwendung politischer Instrumente nicht ausschließt, um der Herausforderung zu entsprechen, die das Konzil objektiv für die ökumenische Bewegung darstellte, die in jenen Wochen aufgerufen war, ihre Fähigkeit zu beweisen, über ihre Jugendjahre hinauszuwachsen[27].

So konnte man auch seitens des Konzils nicht umhin zu betonen, daß man von verschiedenen Stellen und Organen her auf sehr unterschiedliche Weise auf Moskau blicke, indem man es einmal bloß als das Zentrum eines verhaßten gegnerischen Systems betrachte, ein andermal aber als die Stätte eines unter schwierigen Umständen gelebten Zeugnisses des Glaubens und der Treue; und manchmal auch, indem man beide Aspekte miteinander verbinde. Das Zweite Vatikanum und Moskau konnte man aber nicht in sich und für sich beurteilen, indem man sie aus einem größeren Zusammenhang herauslöste, d.h. aus dem Zusammenhang des Ökumenismus und der internationalen Beziehungen; und um diese Zusammenhänge entwickelten sich komplizierte Debatten von entscheidender Bedeutung. Darum schien es auch nicht möglich, andere Elemente zu vernachlässigen oder als zweitrangig zu betrachten: von der Hypothese einer weiteren Verurteilung des Kommunismus durch das Konzil bis hin zum Verhalten des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, von den Berührungspunkten einiger wichtiger Konzilstheologen mit dem *Sobornost*-Gedanken bis hin zur Rolle der KPI (der es mehr um die eigene Linie als um Information ging).

Ein unerwarteter Einklang

Es ist offenkundig, daß dies erst der Anfang einer neuen Reihe von Möglichkeiten und Aussichten für die Geschichtsforschung ist. Es gibt hier tatsächlich eine doppelte - eine methodologische und eine konjunkturbedingte - Unvollständigkeit der Untersuchungen, und zwar auch derjenigen aus neuester Zeit.

Einerseits muß man tatsächlich mit einer methodologischen Beschränkung der Gegenstände rechnen: Deswegen - um den Fall des letztgenannten Berichtbandes zu nehmen - kann man weder noch muß man eine allgemeine Geschichte der ökumenischen und politischen Beziehungen *sub specie concilii* schreiben: Das Zweite Vatikanum ist nicht die «Schaufel», die geeignet wäre, damit die dokumentarischen und politischen Fundstellen auszugraben; und auch Moskau ist nicht das Werkzeug, mit dessen Hilfe man eine erschöpfende Kenntnis des Konzils gewinnen könnte. Wenn man die deswegen geforderte Geduld verlöre, könnte man sich nur noch halten mittels des Rückgriffs auf Deutungsschlüssel, die nichts mit den Quellen zu tun hätten.

Andererseits gibt es jedoch Themen, die am Rand geblieben sind, obwohl sie vielleicht einen Beitrag hätten leisten können zur historiographischen Auseinandersetzung und zum Fortschritt der Erkenntnisse: die besondere Eigenart des Wirkens der beiden Konzilspäpste, das Verhalten der Diplomaten der westlichen Länder, der Staaten des Warschauer Paktes und Kubas, die Einstellung der kommunistischen Parteien und zugleich der Bischöfe Osteuropas, das entsprechende Urteil der kommunistischen Parteien im Westen und der marxistisch-leninistischen Befreiungsbewegungen in der «Dritten Welt», das in der mittleren Konzilsperiode zu registrierende Verhalten des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel und der Konferenz Europäischer Kirchen, die Einstellung der religiösen Minderheiten der Lutheraner und der Unierten zu diesen Ereignissen. Dies sind Themen, denen man sich noch zuwenden müßte oder denen man sich derzeit bereits zugewandt hat.

Ich meine aber, daß bereits einige Elemente der von den Studien zur Ostpolitik und zum Ökumenismus in den Konzilsjahren zutage geförderten wichtigsten Neuigkeiten benannt werden können.

Vor allem glaube ich, es sollte betont werden, daß sich aus den Quellen ein - objektiv gesehen - paradoxer Einklang ergibt, der man-

che Kreise der römischen Kurie und die Führer der KPdSU verbindet: Beide sind davon überzeugt, daß die Verurteilung (oder Nichtverurteilung) des Kommunismus ein wichtiges Thema des Konzils sei[29]: Die dem Konzil eigentümlicheren Dimensionen - welche die liturgische, ekklesiologische und biblische Erneuerung betreffen - bleiben für sie zweitrangig gegenüber diesem Thema, auf dem die Propaganda der Lefebvrianer mehr und mehr herumreiten wird[30]. Auch wer wie der Erzbischof von Genua, Kardinal Siri, in eigener Regie eine kleine Initiative der Kontaktaufnahme mit Stellen hinter dem Eisernen Vorhang unternommen hatte, entging nicht den ideologischen Stereotypen[31]. In Symmetrie dazu ist auch in den sowjetischen Zeitschriften (auch denjenigen, in denen sich einige Gedanken bemerkbar machen, die nicht ganz im Dienst der Erfordernisse der sozialistischen Propaganda stehen) der Gebrauch nichtideologischer Kategorien undenkbar.

Zweitens meine ich, man könne sagen, daß die neuesten Forschungen endgültig einen Mythos aus der Welt schaffen, der anknüpft an die Tatsache, daß schon von der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums an die Beobachter der russischen Kirche (und nicht Griechen) anwesend waren. Die Wahl, vor die Athenagoras mit der Einladung aus Rom gestellt war - und die er unabhängig von einer politischen Macht treffen konnte -, war objektiv gesehen schwierig: Die vom Gang der Vorbereitungsarbeiten, von den Normen der Geschäftsordnung und den ökumenischen Qualitäten der katholischen Bischöfe, wie sie sich dem Beobachter von außen darstellten, gebotenen Garantien waren derart, daß sie jede beliebige Synode zu einem *«non possumus»* führen mußten. Sogar die katholischen Theologen betrachteten das Zweite Vatikanum vor dem Beginn der Arbeiten als unrettbar der Gewalt der Chefs der Kurienbehörden ausgeliefert[32]. Erst recht auf nichtkatholischer Seite war es also vernünftig, sich schon aus Liebe zur Sache der Einheit der Christen zu fragen, ob es nicht produktiver sei, die eigenen Beobachter im Orient zurückzuhalten, statt das Risiko einzugehen, sie zu entsenden, um sie dann unter unerfreulichen Umständen zurückziehen zu müssen. Gerade das Fehlen solcher Skrupel ist es, das es der KPdSU ermöglicht, die russische Kirche zu der Ankündigung zu zwingen, daß am 12. Oktober 1962 zwei - bereits im August in Paris getestete - Beobachter aus Moskau in Rom eintreffen würden[33]. Das *fait accompli*, das damit ohne das Zutun Roms geschaffen ist, erspart dem Papst, Kardinal Bea und dem Konzil (aber auch Athenagoras und Athen) einen Gegenstoß, dessen Folgen unabsehbar gewesen wären.

Schließlich scheint es mir, daß alle vorgelegten Studien zeigen, daß - aus politischem Blickwinkel gesehen - das Interesse der Sowjetunion für das Konzil mit der Zeit abnimmt und daß von seiten der KPdSU keine Mühe darauf verwandt wurde - weder in Form von Druck noch von geäußerten Erwartungen -, den Vatikan zu bewegen, die von Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* eingenommene Position gegen die atomare Abschreckung abzumildern. Als Chruschtschow sich unmittelbar nach der Veröffentlichung der Enzyklika in einem vielbeachteten Interview mit der *Prawda* fragte, ob Kennedy und Adenauer dem Friedensappell des Papstes gehorchen würden, sprach er damit eine kurzfristige taktische Position aus. 1965, zu der Zeit, als die Entscheidungen über die Erlaubtheit und die Grenzen des atomaren Krieges tatsächlich auf der Tagesordnung der Schlußdebatte über die Konstitution *Gaudium et spes* stehen, glaubt die sowjetische Regierung nicht mehr an die Möglichkeit, das Konzil zur Spaltung des Westens brauchen zu können[34].

Dies gilt umso mehr, als es in Westeuropa allgemeine Überzeugung ist, daß man nicht mehr darauf zählen könne, daß der Vatikan eine antikommunistische Politik, die nunmehr Gegenstand planetarer Strategien geworden ist, bedingungslos stützen werde. Diese Meinung verbreitet sich während des Pontifikats Johannes' XXIII., dessen Naivität man für die Ursache öfteren gefährlichen Nachgebens hielt. Diese Meinung verstärkt sich noch in der ersten Zeit des Pontifikats Pauls VI. Mit seiner Wahl entstand nach der Meinung Adenauers sogar eine gefährliche Situation, gegen die auf anderen Ebenen Abhilfe geschaffen werden mußte. Dies jedenfalls behauptet Ade-

nauer vor dem Konklave im Jahr 1963 im Gespräch mit einem französischen Diplomaten, der in einem Bericht an De Gaulle schreibt: «Die vom Papst (Johannes XXIII.) seit seinem Amtsantritt verfolgte Politik erschien ihm (Adenauer) sowohl für den Westen als auch für die Christenheit gefährlich. Als er auf die Möglichkeit eines künftigen Konklaves zu sprechen kam, äußerte er auch noch mehr Beunruhigung über Kardinal Montini, dessen Tendenzen seiner Meinung nach noch weiter gehen als die Johannes' XXIII. Seine eventuelle Wahl zum Papst wäre eine wirkliche Gefahr für Europa.»[35]

Es ist nicht leicht zu sagen, ob die Einstellung Adenauers ein isoliertes Phänomen war[36]. Jedenfalls kann sie uns als Anstoß dienen, uns der Tatsache bewußt zu werden, daß das Vorherrschen des ideologischen Ansatzes sich auch auf die Quellen ausdehnt.

Es ist wie eine Patina, die mit großer kritischer Vorsicht analysiert und dann mit kritischen «Lösungsmitteln» entfernt werden muß, die nicht so sanft sein dürfen, daß sie nutzlos bleiben, aber auch nicht so scharf ätzend, daß sie das Material beschädigen.

Die Wiederherstellung des Kontextes der Ereignisse der ersten Hälfte der sechziger Jahre in ihren Details und die Auffüllung des Defizits an Kenntnissen, an denen die Geschichtsschreibung gelitten hat, verfeinert sicherlich die Instrumente zur Erforschung des Zweiten Vatikanums. Gleichzeitig ermöglicht sie es, kritische Erfahrungen zu erwerben, die tatsächlich auch für die Erforscher der Ostpolitik unentbehrlich sind. Und denen, die es angeht, eröffnet sich damit die Möglichkeit zu begreifen, ob und inwieweit sich das Klima und die Erfahrung, welche die Konzilsaula der Diplomatie und der ökumenischen Bewegung vermittelt haben, auf die Ereignisse nach 1965 ausgewirkt haben.

[1] G. Zizola, L'utopia di papa Giovanni (Assisi 1978); vertieft in seinem späteren Buch: Giovanni XXIII. La fede e la politica (Rom/Bari 1988).

[2] Dieser Ausdruck findet sich in der Ansprache zur Eröffnung des Konzils. Vgl. dazu: A. Melloni, L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia (11 ottobre 1962), Sinossi critica dell'allocuzione, in: Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Brescia 1984) 223-283.

[3] Vgl. z.B. E. Balducci, Papa Giovanni (Florenz 1964).

[4] Vgl. das den Papst anschwärzende Buch von F. Bellegrandi, Nikita Roncalli. Controvita di un papa (Rom 1995). Eine ähnliche ideologische Polemik ist nochmals erschienen in einer Ausgabe von Briefen an die Familienangehörigen aus den Jahren des Zweiten Weltkriegs, die aus einigen Ausdrücken der Wertschätzung für Mussolini, die in Dokumenten enthalten sind, für die keinerlei Form von Vertraulichkeit garantiert war, eine Parteinahme Roncallis für den Faschismus ableitet. Siehe dazu die Einleitung zu G. Farnedi (Hg.), Lettere ai famigliari (Casale M. 1994).

[5] Zit. in H.-J. Stehle, Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten (Zürich 1993) 427, Anm. 43.

[6] Zum internen Memoirenmaterial der amerikanischen Administration siehe S. Schlesinger, A Thousand Days - John F. Kennedy in the White House (Boston 1965). Dieser zitiert zwar das Telegramm von Bertrand Russell, aber nicht den vom Vatikan unternommenen Schritt! Auch die Memoiren aus dem Kreis der Familie bleiben auf dieser Linie, wie z.B. J.H. Davis, The Kennedy Clan. Dynasty and Disaster 1848-1984 (London 1984) 362-363. Mangels vertiefter Studien über die Dokumente von Kennedy und Rusk ist die wissenschaftliche Bibliographie - z.B. G. Seaborg, Kennedy. Khrushchev and the Test Ban (Berkeley 1982) - nicht in der Lage, befriedigende Ergebnisse zu liefern.

[7] Giovanni XXIII, Lettere 1958-1963, hg. von L.F. Capovilla (Rom 1978).

[8] Vgl. E. Fouilloux, Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XX.e siècle. Itinéraires européens d'expression française (Paris 1982); M. Velati, Una difficile transizione. Il cattolicesimo e l'unità cristiana dagli anni Cinquanta al Vaticano II (Bologna 1996). Zu den verschiedenen Positionen bei der Vorbereitung des Konzils vgl. G. Alberigo (Hg.), Storia del concilio Vaticano II, Bd. I (hg. von A. Melloni), Il cattolicesimo verso una nuova stagione (Bologna 1995) (dt.: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I [hg. von K. Wittstadt], Mainz 1997).

[9] Zur Linie und der Funktionsweise des Päpstlichen Staatssekretariats vgl. A. Riccardi, Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II (Rom/Bari ^{2}1993); vgl. außerdem A. Wenger, Le cardinal Villot 1905-1979 (Paris 1989); es gibt keine Studien über die Tätigkeit von Agostino Casaroli von der Kurienreform von 1968 bis zum Ende des Pontifikats Pauls VI.

[10] H.-J. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975 (München/Zürich 1975). Übersetzung ins Englische: The Eastern Politics of the Vatican 1917-1979 (Athens, Ohio/ London 1981), ausgeweitet auf den gesamten Pontifikat Pauls VI. Zur späteren Entwicklung siehe: ders., Geheimdiplomatie, aaO.

[11] Stehle, The Eastern politics, aaO. 301. (Alle weiteren Zitate aus Stehles erstem Werk zur «Ostpolitik» sind dieser englischen Ausgabe entnommen!)

[12] Vgl. dazu F. della Salda, Obbedienza e pace. Il vescovo A.G. Roncalli visitatore e delegato apostolico in Bulgaria 1925-1934 (Genua 1988) und A. Melloni, Tra Istanbul, Atene e la guerra. A.G. Roncalli vicario e delegato apostolico 1935-1944) (Genua 1993).

[13] Stehle, The Eastern politics, aaO. 304f.

[14] Bezeichnend ist nach Stehle der Appell von Iljitschew, dem Vorsitzenden der ideologischen Kommission der KPdSU vom 25. November 1963, in dem aufgerufen wird zur Wiederaufnahme einer intensiven atheistischen Propaganda gegen die Versuche der katholischen Hierarchien, ihre Stellung gegenüber der Güte der Sowjetmacht zu festigen. Vgl. Stehle, The Eastern politics, aaO. 311.

[15] A. Wenger, Rome et Moscou 1900-1950 (Paris 1987).

[16] Ders., Les trois Romes (Paris 1991) 113.

[17] A. Riccardi, Il Vaticano e Mosca (Rom/Bari 1992).

[18] So bezeugt von I.E. Karlow beim Seminar am 5. Mai 1992 im Istituto per le scienze religiose in Bologna, in dem A. Riccardis Buch «Il Vaticano e Mosca» vorgestellt wurde.

[19] Dies ist z.T. die Auswirkung der Auswahl seitens der Journalisten und Historiker unter den Fuktionären der Kommunistischen Partei Italiens (G. Pierantozzi, P. Spriano und A. Salvati), deren Berichte und Notizen zur Grundlage für die nach Moskau geschickten Berichte werden und in denen Einstellungen einer stärker ideologischen Linientreue überwiegen. Vgl. dazu A. Agosti, Togliatti (Mailand 1996).

[20] Zum Entstehen dieser Illusion vgl. R. Morozzo della Rocca, Le nazioni non muoiono. Russia revoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede (Bologna 1992) 340.

[21] Vgl. A. Tamborra, Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo dalla Santa Alleanza ai nostri giorni (Cinisello B. 1992), das schließt mit einem Kapitel, das dem «Einmünden [dieser Vorgeschichte] im Zweiten Vatikanischen Konzil» gewidmet ist.

[22] Auf dieser Linie bewegt sich das Buch eines allzu früh verstorbenen italienischen Journalisten, S. Trassatti, La croce e la stella. La Chiesa e i regimi comunisti in Europa dal 1917 a oggi (Mailand 1993), in dem die ökumenische Dimension keine andere Einordnung findet denn als Aktionsfeld des Papsttums.

[23] Darin sind außer einer Einführung vom Herausgeber drei Gruppen von Berichten zu finden: a. Die Ebene der internationalen Beziehungen (Anatolij A. Krassikov, The Second Vatican Council in the Context of the Relations between the USSR and the Holy See; Victor Gaiduk, Vaticano e Cremlino. A proposito della presa di coscienza dell'ingresso nell'era nucleare «finale apocalittico della storia»; Valerij Liubin, Das Zweite Vatikanische Konzil und die wissenschaftliche Literatur darüber in der Sowjetunion; A. Roccucci, Russian Observers at Vatican II: The «Council for Russian Orthodox Church Affairs» and Moscow Patriarchate between Antireligious Policy and International Strategy; Nikolaij Kowalskij, Vatican II and its Role in the History of XXth Century; Jurij E. Karlov, Secret Diplomacy of Moscow and the Second Vatican Council); b. Die Ebene des Ökumenismus (Vitalij Borowoj, Il significato del Concilio Vaticano II per la Chiesa ortodossa russa; J. Willebrands, Le rencontre entre Rome et Moscou: souvenirs; M. Velati, La Chiesa ortodossa russa tra Ginevra e Roma negli anni del Vaticano II; J. Long, The New Relations between Rome and Moscow: first Reactions; E. Lanne, La perception en Occident de la participation du Patriarcat de Moscou à Vatican II; A. Cavazza, L'idea di sobornost' da A.S. Chomiakov al Vaticano II); c. Die Konturen und die Debatten (G. Turbanti, Il problema del comunismo al Vaticano II; R. Burigana, Il Partito comunista italiano e la Chiesa negli anni del Vaticano II; A. Riccardi, Antisovietismo e Ostpolitik della S. Sede; Valeria Martano, Il ruolo di Mosca al Vaticano II visto da Constantinopoli, 1959-1962).

[24] Dieses Projekt, das von G. Alberigo und einer internationalen Arbeitsgruppe von Forschern geleitet wird, sieht die vom Verlag Peeters in Leuven koordinierte Herausgabe von fünf Bänden vor, von denen zwei bereits erschienen sind. Das Werk erscheint außer bei Peeters in Leuven in folgenden Verlagen: Mulino für Italien, Orbis für die Vereinigten Staaten von Amerika und Großbritannien, Vozes für Brasilien und Portugal, Cerf für Frankreich und Matthias-Grünewald für die deutschsprachigen Länder.

[25] Interessant wäre in diesem Zusammenhang ein Vergleich zwischen der von der Partei in Rußland verfolgten Politik einerseits und der Politik der Parteien in Ostdeutschland, Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei andererseits. Einige indirekte Vergleiche, gesehen durch den Filter der französischen Diplomatie (zu finden in den Archiven von QO, Paris, STS 1/2, 135) zeigen eine gewisse Ungleichheit der Verhaltenslinien auf.

[26] Dazu siehe unten den Beitrag von G. Turbanti. Zur Position des polnischen Episkopats und der anderen Konzilsväter aus Osteuropa gibt es keine vertieften Studien für die Konzilszeit. Zur Einstellung des Primas von Polen vgl. die Tagebuchaufzeichnungen - die sich auf die Teile beschränken, welche die Kontakte zu Johannes XXIII. betreffen - in: S. Wyszynski, Byl Czlowik poslany od Boga, a Jan mu bylo na imie, [Es war ein Mann, von Gott gesandt, Johannes war sein Name] in: B. Bejze/B. Dziwosza/W. Ziólka (Hg.), Jan XXIII i jiego dzielo. Praca zbiorowa [Johannes XXIII. und sein Werk. Sammelband] (Warschau 1972) 41-156.

[27] Archivio Roncalli (Bologna) 52.35 f. 13 ds.

[28] In Arbeit ist eine wichtige Untersuchung von A. Rocccucci über den Rat für religiöse Angelegenheiten, außerdem ist für September 1996 ein von J. Kloczowski nach Lublin einberufenes Seminar über die Beteiligung Ost-Mitteleuropas am Zweiten Vatikanum geplant.

[29] Vgl. das Zeugnis und die Dokumentation von V. Carbone, Schemi e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel Concilio Vaticano II. Documentazione, in: Rivista di storia della chiesa in Italia 44 (1990) 11-12.

[30] Vgl. D. Menozzi, L'anticoncilio, in: G. Alberigo/J.P. Jossua (Hg.), Il Vaticano II e la chiesa (Brescia 1985).

[31] Zu den von Kardinal Siri ergriffenen Initiativen vgl. B. Lai, Il papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa (Rom/Bari 1993).

[32] Zur «pessimistischen» Einstellung von Y. Congar

vgl. meine Arbeit: Parallelismi, nodi comuni e ipotesi conflittuali nelle strutture della preparazione del Vaticano II, in: G. Alberigo/A. Melloni (Hg.), Verso il concilio Vaticano II. 1960-1962 (Genua 1993) 482; ganz anders - aber ein vereinzeltes Phänomen - das Vertrauen und die Zuversicht, mit der M.-D. Chenu zum Konzil anreist. Dazu siehe: M.-D. Chenu, Notes quotidiennes au Concile, hg. von A. Melloni (Paris 1995).

[33] Schon 1963 vertrat ein in *Réforme* erschienener Artikel die Meinung, daß ein Telegramm von Konstantinopel an Moskau, mit dem der Ökumenische Patriarch über seine Entscheidung informierte, keine Beobachter nach Rom zu schicken, von der KPdSU abgefangen und festgehalten worden sei.

[34] Vgl. dazu eine kurze Einführung in: E. Guerriero (Hg.), Storia della Chiesa XXV/1: La Chiesa del Vaticano II (1958-1978) (Mailand 1994).

[35] QO, STS 1/1, 96 (Conclave 1963): EU 20/24: Telegramm von Margerie aus Bonn, 27/5/1963.

[36] Eine Projektgruppe zur Rekonstruktion der Aktivitäten der Diplomaten während des Zweiten Vatikanums ist derzeit an der Arbeit, in den Archiven der Außenministerien in Rom, Paris, Bonn, London, Dublin, Lissabon, Madrid, Buenos Aires, Washington, Amman und Kairo Quellen zu sammeln. Zur Vorbereitung darauf vgl. meine Arbeit: Governi e diplomazie all' annuncio del Vaticano II, in: M. Lamberigts/Cl. Soetens (Hg.), A la veille du Concile Vatican II (Leuven 1992) 214-257.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALBERTO MELLONI

1959 in Reggio Emilia geboren; Mitglied des Istituto per le scienze religiose in Bologna; Lehrtätigkeit an der Universität III in Rom. Veröffentlichungen: Studien zur Geschichte des mittelalterlichen kanonischen Rechtes und der Kirche in der neuesten Zeit. Herausgeber von Quellen und Autor von Studien betreffs Johannes XXIII. (u.a.: A.G. Roncalli/Giovanni XXIII., Il giornale dell'Anima, 1935-1944 [Genua 1993]; Tra Istanbul, Atene e la guerra. A.G. Roncalli vicario e delegato apostolico, 1935-1944 [Genua 1993]); verantwortlich für die italienische Ausgabe der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Herausgeber von M.-D. Chenus «Notes quotidiennes au Concile» (Paris 195). Er hat das Kolloquium «Vatican II à Moscou» über die russische und sowjetische Teilnahme am Konzil organisiert, dessen Akten demnächst in Leuven und Moskau veröffentlicht werden. Anschrift: Via Elba 33, I-42100 Reggio Emilia, Italien.

Georgi Sjablizew

Die ökumenische Problematik in der russisch-orthodoxen Kirche und die Synode von 1994

Ich möchte diesen Artikel mit einer persönlichen Erinnerung an eine Begebenheit vor drei Jahren beginnen. Im September 1993 hatte ich den Auftrag, als Vertreter der Abteilung für auswärtige Angelegenheiten des Patriarchats Moskau bei dem Besuch gegenwärtig zu sein, den der Primas der römisch-katholischen Kirche, Johannes Paul II., Litauen, Lettland und Estland abstattete. Der Papst hatte dabei die Gelegenheit, sich mit den orthodoxen Bischöfen dieser Länder oder mit mir zu treffen. Und an mich richtete er das Wort, indem er mich «einen *Ksjadz* aus Moskau» nannte. «*Kjadz*» ist die Bezeichnung, welche die polnischen Katholiken für ihre Priester verwenden. Nach der Messe nahe dem «Berg der Kreuze» in Litauen (das ist ein sehr bekannter Ort, an dem die Leute zur Erinnerung an Ereignisse in ihrem persönlichen Leben ein Kreuz aufstellen) lud der Papst mich zum Abendessen in einem kleinen Kloster ein. Im Lauf des Tischgesprächs berührten wir u.a. die Frage der derzeitigen konservativen und antiökumenischen Tendenzen in der russisch-orthodoxen Kirche und ihrer Ursachen.

Ich antwortete, indem ich meine Meinung zu diesem Thema äußerte, und ich sagte im besonderen, daß eine der Ursachen dieses

Phänomens die ungenügende theologische Vorbereitung sei, was darauf zurückgehe, daß die kirchlichen Schulen in Rußland, die lange geschlossen gewesen waren und erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wiedereröffnet wurden, bis zur Ära Gorbatschow vom atheistischen Regime nicht ermächtigt waren, Studenten mit einer höheren Bildung zum Studium zuzulassen (ja, es gab diebezüglich sogar eine geheime Anordnung). Die Früchte dieser «Kaderpolitik» sind leider auch heute noch wahrzunehmen. Die andere Seite dieses Phänomens ist die in diesen Schulen weit verbreitete Verwendung von aus vorrevolutionärer Zeit stammenden Handbüchern, welche die Beziehungen zwischen den Kirchen im Geist einer scharfen antikatholischen Polemik byzantinischer Spielart behandeln.

Der Atheismus des Staates tat alles, um die Kirche in ein archäologisches Museum zu verwandeln: Es war ihr jedwede Art sozialer Tätigkeit verboten. In der Theologie gab es keinerlei Entwicklung, und das gesamte kirchliche Leben war im wesentlichen auf den liturgischen Raum beschränkt. Die «protektionistischen», konservativen Tendenzen waren auch das Ergebnis der von der Regierung betriebenen Versuche, die Religion auszurotten, von dem Schisma der «Erneuerer» (der Bewegung des sogen. *«Obnovlentschestwo»*) bis zu den grausamen Kirchenverfolgungen in den dreißiger und vierziger Jahren.

In den letzten Jahren ist es der Zustrom von Missionaren aus dem Westen, die das unleugbare geistliche Vakuum, das in den letzten sechzig Jahren in Rußland entstanden ist, neu zu füllen versuchen, was den konservativen Tendenzen Nahrung verschafft. Die Züge von Proselytismus, welche die Aktivitäten dieser (und unter ihnen leider auch mancher katholischer) Missionare annehmen, wecken bei den orthodoxen Klerikern, Mönchen und Laien antiprotestantische und antikatholische Gefühle. Eine harte Reaktion auf seiten der Orthodoxen wurde auch provoziert durch die aggressiven Methoden, mit denen die griechisch-katholischen Christen in der Westukraine ihre kirchlichen Strukturen wieder aufbauten.

Ich versuchte im Verlauf unseres Gesprächs, all dies dem Papst zu erklären. Er hörte aufmerksam zu und sagte, er habe ungeachtet aller Schwierigkeiten die Hoffnung auf eine Verbesserung der Beziehungen zwischen unseren Kirchen nicht verloren. Ich antwortete ihm mit einem berühmten Satz des Metropoliten Platon von Moskau: «Gott sei Dank reichen die Mauern zwischen den Konfessionen nicht bis in den Himmel hinauf.» «Welch wunderbares Wort», antwortete der Papst, «wer hat das gesagt, Platonow?» «Nein», antwortete ich ihm, «es sind die Worte des Metropoliten Platon, eines russischen Theologen des 19. Jahrhunderts.»

Diese Erinnerungen sollten eine Art Vorbemerkung zu dem sein, was ich hier sagen möchte. Vom 29. November bis zum 2. Dezember 1994 tagte in Moskau die Synode der russich-orthodoxen Kirche, die zweifellos ein bemerkenswertes Ereignis im Leben unserer Kirche darstellte. Der Synode war die Arbeit der «Theologischen Kommission der Heiligen Synode» vorangegangen, welche die mit den Beziehungen unserer Kirche zu den anderen Konfessionen und mit unserer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung verbundenen Probleme einer Prüfung unterzogen hatte. Das Ergebnis der Arbeit dieser Kommission war ein Bericht, welcher von ihrem Vorsitzenden, dem Metropoliten von Minsk und Slutsch, Filaret, der Synode vorgetragen wurde. Die besondere Aufmerksamkeit, welche die Kommission diesen Fragen gewidmet hatte, war alles andere als zufällig. Im September 1994 war ein Offener Brief der Mönche des Walaam-Klosters an S. Heiligkeit den Patriarchen von Moskau und Ganzrußland, Aleksi II., veröffentlicht worden. Die Mönche gaben darin den Gefühlen vieler Mönche, Priester und Laien Ausdruck, indem sie erklärten, sie seien «tiefbetrübt über die Beteiligung von orthodoxen Bischöfen und Erzbischöfen an der ärgerniserregenden und häretischen ökumenischen Bewegung und am ökumenischen Gebet». Sie forderten, man solle «Schluß machen mit ökumenischer Propaganda in den Seminaren und theologischen Akademien» und man solle sich nicht mehr beteiligen «an gemeinsamen Gebeten und Liturgien mit Häretikern, Heiden und Juden, die schon unser Herr als ‹Synagoge Satans› bezeichnet hat (Offb 3,9)», man solle vielmehr «aus dem Ökumenischen

Rat der Kirchen austreten und mittels einer Synode den Ökumenismus als Häresie aller Häresien verdammen». Der Patriarch von Jerusalem, Diodor, bekannt für seine antiökumenischen Ansichten, wurde von ihnen als «Wunder der Orthodoxie» gegrüßt, während sie ihren Primas, S. Heiligkeit Patriarch Aleksi II., wissen ließen: «Wenn die vertraute Stimme unseres Hirten uns Worte der Erbauung zu verkünden hat, schenken wir ihr Gehör; aber wenn Sie nicht Christus gemäß reden, wenden wir in unserer Anfechtung unser Haupt ab, wobei wir Ihnen in Liebe und Geduld verzeihen.» Nach den Worten der Mönche des Walaam-Klosters «wollen die Freimaurer mittels der ökumenischen Bewegung alle Konfessionen zu einem einzigen Einheitsbrei machen und die Wahrheit mit der Lüge vermischen». Und «Satans Ziel ist es, die Kirche Christi durch die ökumenische Bewegung zu vernichten oder, genauer gesagt, sie der Gnade zu berauben».

Kurz vor Beginn der Synode hatte ein von Unbekannten nachgedrucktes Büchlein große Verwirrung gestiftet, das eine Wortmeldung des Erzbischofs Witali von Montréal und Kanada von der «russisch-orthodoxen Kirche im Ausland» auf deren im Jahr 1967 in den USA abgehaltener Bischofssynode enthielt. In diesem Bericht unter dem Titel «Ökumenismus» heißt es u.a., der Ökumenismus sei «die Häresie aller Häresien, da das ökumenische Phänomen alle Häresien enthält ... Er ist ohne Zweifel ein Phänomen apokalyptischer Art ... Der Ökumenische Rat der Kirchen gleicht ja mehr als genug der Organisation der Vereinten Nationen. Man kann voraussetzen, daß in beiden Organisationen der Antichrist den Vorsitz führt, aber seinem Geist nach dürfte ihm der Ökumenische Rat der Kirchen näherstehen ... Der Ökumenismus geht darauf aus, die Grenzen der Kirche Christi niederzureißen ... Es gibt Gott und seine einzige Kirche, die eine, heilige und apostolische Kirche. Dagegen sind die anderen sog. christlichen, monotheistischen oder heidnischen Religionen, und zwar ohne jede Ausnahme - mag es sich dabei nun um den Katholizismus, den Protestantismus, den Islam oder den Buddhismus handeln - samt und sonders Hindernisse, die der Teufel zwischen der Kirche Christi und dem Menschengeschlecht aufgerichtet hat.»

Dieser Traktat über den Ökumenismus (dessen hier zitierte Passagen keines weiteren Kommentars bedürfen, weil sie für sich selbst sprechen) war vielerorts zu erwerben, so auch in der Buchhandlung des Danilowski-Klosters in Moskau, wo die Synode stattfinden sollte. Verbreitet wurde auch ein «Antikatholischer Katechismus», Nachdruck eines Büchleins aus der Zeit vor der Revolution, das im traditionell-byzantinischen Stil die katholische Kirche der «Häresie» und der «Lehrabweichung» bezichtigte; ferner das Buch eines gewissen S. Nosow, «Das Papsttum und sein Kampf gegen die Orthodoxie», das voll ist von falschen Zitaten aus den Dokumenten des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils. Eröffnet wird dieses Buch mit einer rhetorischen Frage: «Welches Vertrauen können wir jemals setzen in ein römisch-katholisches Papsttum, das sich auf Lüge gründet und das völlig durchsetzt ist von Lüge, ehe sich dieses in entschiedener Weise und öffentlich lossagt von seiner verhängnisvollen Lüge?» Und es schließt mit den Worten: «Wir wagen es nicht, zukünftige Ereignisse vorauszusagen, aber wir können uns dennoch eine Frage stellen: Ist das Papsttum vielleicht der Vorläufer des Antichrist, der kommen muß?»

Von den anderen antiökumenischen Veröffentlichungen möchte ich die Erklärung des «Öffentlichen Komitees für die Wiedergeburt des Vaterlandes» erwähnen, die den Titel trägt: «Ökumenismus. Ein Weg zur Verderbtheit und zum Satanismus.» Hier wird behauptet, daß «die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat die ganze Kirche befleckt und zum Gegenstand des Zornes Gottes werden kann». Unter den ersten Publikationen dieser Art kann man das Buch zweier bulgarischer Autoren, der Archimandriten Serafim und Sergi, nicht unerwähnt lassen, das 1992 in großer Auflage in Rußland erschienen ist: «Warum der orthodoxe Christ nicht ökumenisch sein kann», ein Text, der sich in Mönchskreisen heute großer Autorität erfreut. In seinem Schlußwort liest man, daß «unser orthodoxes Gewissen uns nicht erlaubt, ökumenisch zu sein, weil dies bedeutete, Satan und seinem Knecht, dem Antichrist, zu dienen». Nach

Meinung der Autoren hat sich der Ökumenismus der Errichtung eines synkretistischen Pantheismus aller Religionen verschrieben, in dem auch die Orthodoxie Aufnahme finden könnte, wenn auch um den Preis, damit die Idee ihrer eigenen Richtigkeit und Wahrheit aufgeben zu müssen.

Einer der für seine antiökumenischen, antikatholischen und antiprotestantischen Stellungnahmen in den letzten Jahren am bekanntesten gewordenen russisch-orthodoxen Autoren ist Metropolit Ioann von Sankt Petersburg und Ladoga[1]. Unter seinem Namen oder in seiner Verantwortung als Herausgeber sind viele Bücher oder Artikel zu diesem Themenkreis erschienen. Angesichts der großen Menge dieser Schriften will ich mich aber nicht damit aufhalten, sie an dieser Stelle zu besprechen. All diese und viele andere Publikationen hatten in der russisch-orthodoxen Kirche in der Zeit vor der Synode eine ganz besondere Atmosphäre erzeugt.

Am 15. und 16. November 1994, unmittelbar vor Beginn der Synode, fand im Danilowski-Kloster in Moskau eine Tagung zum Thema «Einheit der Kirche» statt, die vom Theologischen Institut Sankt Tychon und von der Theologischen Akademie von Moskau organisiert worden war und an der Vertreter anderer theologischer Lehranstalten, Mönche und einige Bischöfe teilnahmen. Die drei Hauptthemen der Tagung waren: Das nationalistische Bewußtsein und die Kirche; die Schismen in der Kirche, ihre Eigenart und ihre Rolle im Leben der heutigen Kirche; die Traditionen und die Reformen im Leben der Kirche. Im Lauf der Tagung konnte man immer wieder das Wort *«Neoobnowlentschestwo»*, d.h. «Neu-Erneuerertum», hören. Als Exponenten dieser «Häresie» wurden zwei Priester in Moskau, Georgi Kotschetkow und Aleksandr Borisow, betrachtet. Sie wurden des «Modernismus», des «Reformismus», des «Sektierertums» und der Russifizierung des Gottesdienstes (d.h. der Verwendung der russischen Sprache statt des Kirchenslawischen bei einigen liturgischen Texten) bezichtigt. Ferner warf man ihnen vor, in ihren Gemeinden protestantische und katholische Literatur zu verbreiten und die Lehre zu propagieren, daß die mystischen Grenzen der Kirche ein weiteres Feld umfaßten als ihre kanonischen Grenzen (und zu dieser «mystischen Kirche» gehört nach Kotschetkow auch Mahatma Gandhi) und daß auch der Islam, der Buddhismus und der Taoismus von Gott geoffenbarte Religionen seien. Kotschetkow wurde auch kritisch vorgehalten, er habe vorgeschlagen, die alte Praxis der «Agape» mit Brotbrechen und Austeilen von Brot und Wein als eine Parodie der Eucharistie wiedereinzuführen; und Borisow wurde kritisiert wegen seines Buches «Verblichene Felder», in dem, wie es in den Wortmeldungen auf der Tagung dargestellt wurde, eine große Zahl von Abweichungen von der orthodoxen Lehre zu finden sei. Der Tenor der auf dieser Tagung geäußerten Meinungen kommt gut zum Ausdruck in dem Wort eines Professors der Theologischen Akademie Moskau, des Archimandriten Platon: «Konservativismus ist ein sehr schönes Wort: Es bedeutet, daß die Kirche identisch mit sich selbst sein muß.»

Ungeachtet der Härte des Tons mancher Wortmeldungen auf der Tagung hat das Schlußdokument keinerlei Anathem ausgesprochen. Dies stachelte die Mönche des Walaam-Klosters an, einen neuen, wütenden Brief gegen «die Häresie des Neu-Erneuerertums» und gegen den Ökumenismus zu veröffentlichen. Darin ist u.a. zu lesen: «Heute, am Ende der Zeiten, ist die Häresie aller Häresien auf den Plan getreten: das universale Neu-Erneuerertum. Sein innerster Kerngehalt ist der Ökumenismus. Der Plan der Häretiker ist einfach: Unter dem Vorwand, alle einen zu wollen, die sagen, daß sie an Gott glauben, und die ganze Menschheit zu einer einzigen Familie machen zu wollen, wollen sie die Orthodoxie in den Strudel des Meeres der allumfassenden Häresie hineinziehen und sie darin versinken lassen.»

In der Folge unterscheidet der Brief zwischen extremem und gemäßigtem Ökumenismus. Die Lehre des extremen Ökumenismus wird so beschrieben: «Die Kirche Christi, die in eine Vielzahl heterodoxer ‹Kirchen› geteilt sei, müsse von neuem geeint werden, und deswegen müsse die Einigung mit den Orthodoxen gesucht werden, die angeblich demselben Gott Verehrung darbringen. Tatsächlich wird auf diese Weise heute geleugnet, daß es auf Erden die wahre eine Kirche Christi gibt.»

Dann wird der «gemäßigte Ökumenismus» geschildert, der annehme, «daß es jenseits der Grenzen der Kirche die eine Kirche Christi und den wahren Glauben gibt». Dieser «gemäßigte Ökumenismus» ist nach Meinung der Mönche des Walaam-Klosters der innerste Kern des «Neu-Erneuerertums». Zur Bestätigung dieser Meinung führen sie eine Stelle aus einem Vortrag von Vater Georgi Kotschetkow an: «In dem Maße, wie der Glaube außerhalb der Kirche gegenwärtig ist, ergibt sich eine ganz neue Aufgabe: zur Einheit des Glaubens zu gelangen.» In dieser Aussage erblicken die Mönche von Walaam eine «offenkundige Häresie», im besonderen, was die Behauptung des Vorhandenseins des wahren Glaubens außerhalb der Kirche» betrifft. Der Brief beschuldigt auch «gewisse orthodoxe Metropoliten» der «hartnäckigen Weigerung, den Ökumenismus als Häresie aller Häresien zu verurteilen». Offensichtlich haben die Mönche die Hoffnung auf eine entsprechende Maßnahme, vor allem auf die Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche gesetzt, auf die wir schließlich zu sprechen kommen wollen. Zunächst will ich aber noch eine Skizze der Arbeit der theologischen Kommission zeichnen, in der vor Beginn der Synode die ökumenische Problematik diskutiert wurde.

Die «Theologische Kommission der Heiligen Synode» wurde 1994 gebildet, und in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit hatte sie das ökumenische Problem gestellt. Die Kommission mußte für die Synode ein Dokument auswerten, das 1990 in Chambesy von einigen orthodoxen Kirchen und von den vorchalkedonischen (monophysitischen) Kirchen unterzeichnet worden war. Bei der Abfassung dieses Dokumentes hatte man sich besonders der Terminologie des Kirchenvaters Kyrill von Alexandrien bedient, der sich sowohl bei den Orthodoxen als auch bei den Monophysiten großer Verehrung erfreut. Die Hauptschwierigkeit liegt jedoch in der Tatsache, daß es in dem Dokument von seiten der Monophysiten keine ausdrückliche Anerkennung der auf das 3. Ökumenische Konzil folgenden Ökumenischen Konzilien gibt und daß den nach dem Konzil von Ephesos aufgekommenen Divergenzen in der Christologie weniger Bedeutung beigemessen wird. Eines der Kommissionsmitglieder hat sich dazu folgendermaßen geäußert: «Wenn ich dieses Dokument unterschreibe, fürchte ich, mir alle Exkommunikationen der Ökumenischen Konzilien seit dem 4. Konzil zuzuziehen.» Metropolit Filaret, der Vorsitzende der theologischen Kommission, äußerte in seinem Arbeitsbericht zu diesem Thema, den er bei der Synode vortrug, die Überzeugung der Kommission, daß sie die vorliegende Fassung des Dokuments von Chambesy nicht als endgültig akzeptieren könne.

Während der Sitzungen der theologischen Kommision wurde die Frage der Beteiligung der russisch-orthodoxen Kirche an den ökumenischen Unternehmungen besonders lebhaft diskutiert. Es gab dabei extremistische Aufrufe zum Austritt aus allen ökumenischen Gremien, vor allem aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen, aus der Konferenz europäischer Kirchen und aus dem Europäischen Ökumenischen Jugendrat. Es gab aber auch Anträge, man solle den Übergang von der Mitgliedschaft zu einem Beobachterstatus beschließen. Diejenigen, die für eine solche Lösung eintraten, gründeten ihre Einstellung vor allem auf die Tatsache, daß der Einfluß des Ökumenismus der Tendenz Vorschub leiste, die dogmatischen Wahrheiten aus ihrem Wurzelgrund zu lösen, und in zweiter Linie auf die Tatsache, daß all dies und insbesondere das gemeinsame Beten mit den Heterodoxen beim Volk der Gläubigen Anstoß errege. Daß es solche Verwirrung und solches Anstoßnehmen bei den Gläubigen tatsächlich gibt, davon war ja oben bereits die Rede.

Diejenigen, die sich für eine Fortsetzung unserer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung aussprachen, wiesen darauf hin, daß sich unser Bruch mit dem Ökumenismus als ein Bruch mit der Gesamtheit der Orthodoxie auswirken würde, weil einige orthodoxe Kirchen sich nicht nur an der ökumenischen Bewegung beteiligen, sondern sich zu den Gründern der ökumenischen Organisationen zählen. Jedenfalls müsse man diese Frage auf einer panorthodoxen Versammlung diskutieren.

Es wurden auch Kompromißlösungen vorgeschlagen: Zwar aus den ökumenischen Organisationen austreten, aber gute und geschwister-

liche Kontakte zu den Heterodoxen aufrechterhalten, vor allem im Bereich sozialer Tätigkeiten und in der Diakonie.

Protopresbyter Witali Borowoi, ehemaliger Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche beim Ökumenischen Rat der Kirchen, sagte in seiner Intervention, daß unsere Kirche schon geraume Zeit vor der Revolution ökumenische Kontakte aufgebaut habe, und man könne sogar sagen, daß sie an der Schaffung der Grundlagen der Bewegung «Faith and Order» mitgewirkt habe. Insbesondere erinnerte er daran, daß Patriarch Tichon 1917 im Namen der Synode von Moskau einen Brief mit seinem Segen an den Präsidenten von «Faith and Order» geschrieben und die Initiative einer Gebetswoche für die Einheit der Christen unterstützt habe.

Noch vorher, nämlich schon im 19. Jahrhundert, hatte die russisch-orthodoxe Kirche einen sehr intensiven und fruchtbaren Dialog mit den Anglikanern eröffnet. Ganz allgemein hatte sich die russisch-orthodoxe Kirche bis 1927 aktiv an der ökumenischen Bewegung beteiligt. Danach wurde ihr dies infolge ihrer erzwungenen Isolierung hinsichtlich Auslandsbeziehungen unmöglich. Unsere Vertreter hatten noch teilnehmen können an der mit organisatorischen Maßnahmen befaßten Konferenz von «Glaube und Kirchenverfassung» 1920 in Genf und an der Weltkonferenz 1927 in Lausanne. Danach nahmen nur noch die russischen Theologen vom Institut Saint Serge in Paris an ökumenischen Konferenzen teil. An all dies erinerte Metropolit Filaret in seinem Bericht auf der Synode, der den Titel trug: «Von den Beziehungen der orthodoxen Kirche zu den anderen Konfessionen und ihrer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung.»

In seiner Intervention auf der Synode stellte Metropolit Filaret fest, daß wir gezwungen waren, die Einladung zur 1. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 aufgrund «schwerwiegender und ernster situationsbedingter Notwendigkeiten» auszuschlagen, d.h. aufgrund des Drucks seitens des atheistischen Regimes; ferner stellte er fest, daß es für uns absolut notwendig geworden war, 1961 Mitglied dieser Organisation zu werden, nämlich wegen der neuen Verfolgung der Kirche durch Chruschtschow. Dies war «für unsere Kirche und ihr gläubiges Volk nützlich und unerläßlich».

Dann erwähnte Metropolit Filaret die «Ergebnisse» der Beteiligung und des Zeugnisses der Orthodoxie beim Ökumenischen Rat der Kirchen: vor allem die Resolution über die Einheit von Neu Delhi im Jahr 1961 und das Toronto-Statement von 1950, das die volle Unabhängigkeit und die Unverletzlichkeit der Stellung und der Überzeugungen der Orthodoxie garantierte. Auch die Erklärung von Lima 1982 über «Taufe, Eucharistie und Amt» sowie die Ergebnisse der 5. Weltkonferenz von «Faith and Order» 1993 in Santiago de Compostela wurden von orthodoxer Seite sehr positiv bewertet.

Sodann hob Metropolit Fialaret auch die negativen Tendenzen in der Entwicklung des Ökumenischen Rates der Kirchen hervor, die unter den Orthodoxen Beunruhigung verursachten: an erster Stelle den «schrankenlosen Ökumenismus» oder die Tendenz, die Interessen aller christlichen Gruppen und Bewegungen zu vertreten, und zwar einschließlich der Frauenbewegungen, der Jugendbewegungen, der religiös-kulturellen Gruppen usw. Unter den von einer solchen Tendenz bestimmten Bedingungen wird die Einheit im Glauben sozusagen auf den zweiten Platz verwiesen. An zweiter Stellle nannte er den Versuch einiger Mitglieder, die ökumenische Bewegung der Kirchen in eine interreligiöse Bewegung unter Beteiligung der Muslime, der Buddhisten und der Juden umzuwandeln, was die Gefahr des Synkretismus und des Eklektizismus mit sich bringe und das Verständnis eines Heils, das einzig durch die Kirche Christi zu erlangen sei, zerstöre.

Auch die Praxis der «eucharistischen Gastfreundschaft» schaffe die Illusion, daß der Grad der schon erreichten Einheit ausreichend sein könne. In seinem Brief an die Konferenz von Santiago de Compostela hatte S. Heiligkeit Patriarch Aleksi deutlich gesagt, inwiefern eine partielle Einheit nicht ausreiche für eine volle *«koinonia»* und inwiefern die Sakramentsgemeinschaft nur nach Erreichung einer vollständigen Einheit im Glauben auf der Grundlage der Lehre der Alten Kirche hergestellt werden könne.

In dem Bericht wurde auch Stellung genommen zum Proselytismus der westlichen Missionare (und dabei wurde übrigens auch betont, daß der Ökumenische Rat der Kirchen selbst den Proselytismus verurteile). Ernste Worte wurden auch gesprochen im Blick auf «proselytenmacherische Aktivitäten der katholischen Kirche und das aggressive Verhalten der unierten Kirche». Dabei wurde hervorgehoben, daß eine von Proselytismus eingefärbte missionarische Tätigkeit «schon das Verständnis der bloßen Theorie ökumenischer Gemeinschaft und des gemeinsamen Zeugnisses mit den Protestanten kompromittiert. Ebenso läuft sie der Idee zuwider, daß die christlichen Kirchen ‹Schwesterkirchen› sind, einer Idee, die vorher im katholisch-orthodoxen Dialog zur Wiederherstellung der Gemeinschaft gebilligt worden war. Und das kann dazu führen, daß der Sinn der Fortsetzung eines solchen Dialogs mit der katholischen Kirche in Frage gestellt wird».

Der letzte Punkt des Berichtes von Metropolit Filaret schließlich ist dem Problem der ökumenischen Gebetsgottesdienste gewidmet. Noch im Lauf der Sitzungen der theologischen Kommission war die Meinung vertreten worden, daß man sich durch diese Gebete mit den Häretikern die von den Kanones aus dem 4. und 5. Jahrhundert über «gemeinsame Gebete mit Häretikern» vorgesehene Exkommunikation zuziehe. Es wurde gesagt, daß Gebete unter Beteiligung von Heterodoxen die orthodoxe Herde verführten. Dies gelte besonders für die Ehrbezeugungen, die man heterodoxen Hierarchen in den Kirchen erweist, was einer De-facto-Anerkennung der «sakramentalen und kanonischen Legalität ihrer Ordination» gleichkomme. Der Berichterstatter betonte, daß die Idee und Praxis der Gebete für die Einheit der Christen den Orthodoxen eine Möglichkeit biete, ihren eigenen Glauben gegenüber den westlichen Christen zu bezeugen: In diesen Gebeten sei keinerlei nichtorthodoxer Text enthalten. Was den Vorwurf betreffe, das ökumenische Beten sei «ein Beten mit den Häretikern», so sei festzuhalten, daß die orthodoxe Kirche weder die Katholiken noch die Protestanten, noch die Anglikaner jemals auf einem Konzil als Häretiker verurteilt habe. Im allgemeinen bleibe die Behandlung des Problems der ökumenischen Gebete der Diskretion der Diözesanbischöfe überlassen. In jedem Fall werde man darauf achten müssen, daß bei den Gläubigen kein Anstoß erregt wird. Und damit schließt der Bericht des Metropoliten Filaret.

Bei der Bewertung der Bedeutung dieses Berichtes, der die Grundlage bildete für eine Entschließung der Synode, kann man feststellen, daß die Spitze der russisch-orthodoxen Kirche die extrem antiökumenischen Ansichten mit klaren Argumenten verworfen hat, indem sie nochmals betonte, daß unsere Beteiligung an der ökumenischen Bewegung vor allem von Überlegungen bestimmt war, inwiefern diese Beteiligung für unsere Kirche von Nutzen sei. Gleichzeitig wurden mit großem Ernst die - aus orthodoxem Blickwinkel - negativen Tendenzen der ökumenischen Bewegung hervorgehoben.

Dennoch wird daraus nicht die Notwendigkeit eines Austritts aus den ökumenischen Organisationen abgeleitet, sondern es ist ganz im Gegenteil, wie S. Heiligkeit Patriarch Aleksi II. in seinem Bericht auf der Synode sagte, auch für unsere Kirche «die Zeit gekommen, der ökumenischen Bewegung zu helfen, jene Elemente des panorthodoxen Zeugnisses zu bewahren, die von der Ökumene übernommen wurden und die verlorengehen könnten, wenn wir die ökumenische Bewegung ohne unser Zeugnis allein ließen in der Krise der westlichen Zivilisation, in der sich die Säkularisierung verstärkt, welche die geistigen Grundlagen des Menschen zerstört, indem sie ihn hindert, sich Gott zuzuwen- den ... Deswegen ist die russisch-orthodoxe Kirche aktiv an der Zusammenarbeit der Christen beteiligt, und deswegen hat sie bilaterale Beziehungen aufgenommen und bis heute aufrechterhalten mit der katholischen Kirche, mit den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft, den altkatholischen Kirchen, mit den evangelisch-lutherischen Kirchen und mit anderen Kirchen und Gemeinschaften verschiedenen Bekenntnisses».

Schließen möchte ich mit den Worten S. Heiligkeit des Patriarchen Aleksi II. in seiner zu Weihnachten 1994/1995 an die Hörer von Radio Vatikan gerichteten Botschaft: «Die geistlichen Bestrebungen der Christen gewinnen eine besondere Bedeutung angesichts des-

sen, daß das Ende des Zweiten Jahrtausends der Kirche Christi herannaht. Dieses jetzt nahe bevorstehende große Jubiläum ist in Wahrheit eine Mahnung an die Christen, ihr gesamtes geistliches Leben zu erneuern, um so den Glauben und das Zeugnis zu verstärken, den Eifer für jedes gute Werk, für die Gerechtigkeit, den Glauben, die Liebe und den Frieden zu erneuern (2 Tim 2,22). Besonders wichtig sind auch die neuen Anstrengungen der Kirche, die auf die Wiederherstellung der Einheit der Christen und eine neue Freimütigkeit im interkonfessionellen Dialog zielen. Die mystische Einheit der Kirche als des Leibes Christi muß die Christen an der Schwelle zum großen Jubiläum besonders antreiben, die Trennungen und Schismen zu überwinden, jede Art von Proselytismus auszuschließen und brüderlich zur Ehre Gottes zusammenzuarbeiten.»

[1] Metropolit Ioann von Sankt Petersburg und Ladoga (Snytschew) ist am 2. November 1995 verstorben. Am 26. Dezember hat die Heilige Synode in ordentlicher Sitzung unter Patriarch Aleksi II. den Metropoliten Wladimir (Kotliarow) zu seinem Nachfolger ernannt. (Anm. des Übersetzers.)

Aus dem Russischen ins Italienische übersetzt von Adalberto Mainardi
Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GEORGI SJABLIZEW

geb. 1955; 1986 Lizentiat aus Theologie; seit 1990 in einem Departement des Patriarchats von Moskau zuständig für die Beziehungen zur katholischen Kirche; Priesterweihe im Jahr 1993; zahlreiche Veröffentlichungen und Teilnahme an Gesprächen zwischen der russisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Anschrift: Department External Church Relations, Danilow Wall 22, 113191 Moskau, Rußland.

Etienne Fouilloux

Katholische Ostkirchen und Uniatismus

«Auf Bitten der orthodoxen Kirche hin wurde das normale Fortschreiten des theologischen Dialogs mit der katholischen Kirche unterbrochen, um unmittelbar an die Frage heranzugehen, die man ‹Uniatismus› nennt. Bezüglich der ‹Uniatismus› genannten Methode wurde im Juni 1990 in Freising erklärt: ‹Als Methode zur Suche nach Einheit lehnen wir sie ab, denn sie widerspricht der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen.› Was die katholischen Ostkirchen betrifft, so ist klar, daß sie als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben, zu existieren und zu handeln, um den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen zu entsprechen». Diese feierliche Erklärung der vom 17. bis zum 24. Juni 1993 in Balamand (Libanon) versammelten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche scheint eindeutig[1]. Es bleibt genauer festzustellen, was man unter «Uniatismus» vesteht. Diese vorsichtige Formel läßt bereits die Schwierigkeit einer genauen Definition vorausahnen.

Tatsächlich ist das Wort «Uniatismus» ein stark polemisch geladener Begriff. Bis in eine gar nicht so ferne Zeit wurde er fast ausschließlich von den von Rom getrennten orientalischen Kirchen und Christen benützt, um eine Weise der Resorption des Schismas zu bezeichnen, die in ihren Augen unannehmbar war, und auch zur Bezeichnung der konkreten Produkte dieser Methode: katholi-

sche Gemeinden des orientalischen Ritus, die ihren Mutterkirchen entstammen und auf oft recht schmerzhafte Weise von ihnen abgespalten wurden[2]. Wie der Katholizismus in seiner Gesamtheit, so haben auch die hauptsächlich Betroffenen lange Zeit eine eher neutrale Bezeichnung für die Methode vorgezogen, nämlich «Unionismus», für das Ergebnis aber die Bezeichnung geeinte Kirchen oder Kirchen des orientalischen Ritus[3]. Ob nun Uniatismus oder Unionismus, Uniaten oder Unierte - die Sache und die Menschen existieren sehr wohl in diesem unserem ausgehenden 20. Jahrhundert; und ihr angekündigtes Verschwinden oder ihre wiedergefundene Lebenskraft verwirren weiterhin die Annäherung zwischen den Konfessionen so sehr, daß eine Erklärung wie die von Balamand erforderlich wurde. Ein Grund mehr für den Geschichtsforscher, sich Gedanken zu machen über ihre Ursprünge und ihre Entwicklung; sie wecken heute im Abendland ein Interesse nach dem Maß der früheren Unkenntnis[4].

Die Geschichte der mit Rom unter Beibehaltung ihres Ritus geeinten christlichen Gemeinschaften umfaßt zumindest zwei große Phasen. Bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben verschiedene Teile des christlichen Orients eine solche Union gewünscht, aber die Gegenden, Epochen und Modalitäten waren derart verschieden, daß es unmöglich schien, sie mit einem einzigen Band zusammenzuschließen. Aus strikt konjunkturellen und lokalen Gründen - wobei die politischen Motive (politisch im weiten Sinn) und die eigentlich religiösen Motive miteinander stritten - sind diese Unionen zustande gekommen; sie waren nicht wirklich deutlich das Ergebnis irgendeiner Gesamtstrategie von seiten Roms außer eines zwar beständigen, jedoch vagen Wunsches nach dem Ende des großen Schismas zwischen Orient und Abendland. So kam es, daß die christliche Bevölkerung, die sich wegen der arabischen Eroberung auf den Libanon geflüchtet hatte und die sich auf den alten Mönch Maron berief, seit dem beginnenden 13. Jahrhundert in Gemeinschaft mit dem Stuhl des heiligen Petrus stand, ohne daß man wußte, wie das weitergehen könnte. Am Ende des 16. Jahrhunderts beschlossen die Ruthenen des großen polnisch-litauischen Staates, einer Art Bollwerk der lateinischen Katholizität gegenüber dem orthodoxen Orient, sich mit Rom zu versöhnen. Es war die Union von Brest, deren vierhundertjähriges Jubiläum in diesem Jahr 1996 gefeiert wird. Die Völkerschaften von Transsylvanien, die durch die Habsburger der Vormundschaft der Türken entrissen worden waren, gingen ein Jahrhundert später auch zur Union über (Alba Julia, 1698), erlangten aber eine eigene Hierarchie erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts verbanden sich Christen des Patriarchats von Antiochien mit Rom, ohne ihren Ritus aufzugeben, und bilden die katholische melchitische Kirche. Es konnte natürlich bei den Entfernungen der Gegenden, der Zeiten und der Situationen keine Rede sein von irgendeinem Zusammenhang zwischen diesen unterschiedlichen Anknüpfungen mit Rom.

Die daraus entstandenen Gemeinden erfuhren übrigens Schwierigkeiten genug. Sie stießen unverzüglich und heftig auf den Widerspruch ihrer Mutterkirchen, die sie rücksichtslos des Verrats bezichtigten. Der diesbezüglich deutlichste Fall ist die Sache mit den Ruthenen: Der unierte Erzbischof von Polotsk, Josaphat Kuncewicz, wurde 1623 von seinen der Orthodoxie treu gebliebenen Volksgenossen umgebracht (Rom wird ihn drei Jahrhunderte später heiligsprechen). Und man kann nicht behaupten, diese Gemeinden hätten an ihren neuen Mitchristen als Gegenleistung eine feste Stütze. Aus nationalen wie religiösen Gründen betrachten zum Beispiel die lateinischen Polen die unierten Ruthenen als Katholiken zweiten Ranges, deren Latinisierung (und Polonisierung) pastoralen Vorrang hat. Im allgemeinen sind die orientalischen Riten in einer massiv lateinischen Kirche viel zu schwach für eine glaubhafte Alternative: Ihre schrittweise Latinisierung erscheint unvermeidbar, eine Latinisierung, die die Vorurteile und Voreingenommenheiten der Orthodoxen ihnen gegenüber nur bestätigt; ihre liturgische Autonomie macht den Eindruck eines Belags, den die römische Zentralisierung früher oder später abschleifen wird. Unter diesen Umständen wird es sehr schwierig, ganz katholisch und zugleich echt orientalisch zu sein. Die Gläubigen dieser

Kirchen gelten den Orthodoxen als falsche Orientalen und den Lateinern als Katholiken zweiter Klasse. Diese so altehrwürdigen und tief verwurzelten Kirchen haben Mühe, ihre Eigentümlichkeit zu bewahren. Das schwache Echo ihres Widerstandes gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum 1870 bewies, wie wenig man in Rom auf sie hielt, auch wenn Pius IX. dem melchitischen Patriarchen Gregor Yussef nicht deswegen seinen Ärger hat spüren lassen, wie eine fromme Legende wissen will[5].

Unter dem Pontifikat Leos XIII. (1878–1903) änderte sich die Haltung Roms hinsichtlich dieser Kirchen spürbar. Bereits 1862 war im Rahmen der römischen Kongregation *De Propaganda Fide* eine mit ihren Angelegenheiten beauftragte ostkirchliche Sektion gegründet worden. Die Idee, daß der christliche Orient keineswegs mit einem Missionsland verwechselt werden dürfe, setzte sich immer mehr durch. Eine wesentliche Wandlung im vatikanischen Gehaben bezüglich dieser Gemeinschaften, wenn nicht immer in den Texten, so doch in den Taten, kam erst unter dem folgenden Pontifikat zustande und auch anläßlich des zu erwartenden Zerfalls des osmanischen Reiches. Nach dem internationalen eucharistischen Kongreß zu Jerusalem im Jahre 1893 wertete die Enzyklika *Orientalium dignitas* deutlich die Rolle der Kirchen des orientalischen Ritus innerhalb der Katholizität auf (1894). Dieses Rundschreiben machte zusammen mit einer Reihe damit verbundener Maßnahmen den Anfang mit dem Bestreben, anstelle einer «missionarischen» eine «unionistische» Strategie zu entwickeln, zuerst in Rom, dann auch an Ort und Stelle selbst. Worum ging es? Man will nicht mehr wie viele religiöse Kongregationen im Westen versuchen, getrennte Christen zum lateinischen Katholizismus zu bekehren. Im Gegenteil, die unierten Gemeinschaften müssen verstärkt werden unter sorgfältiger Beachtung vor allem ihrer liturgischen Gebräuche, das heißt, indem die jahrhundertealte Bewegung der Latinisierung, die an ihnen nagte, gebremst und womöglich rückgängig gemacht wird. Denn diese Gemeinden sind der lebendige Beweis der Katholizität einer Kirche, die sich nicht als ausschließlich lateinisch darstellen läßt. Unter der Voraussetzung ortsgemäßer Glaubwürdigkeit sind auch sie eine Brücke hinüber zu denen, die man «Dissidenten» nannte, und das Modell für deren eventuelle gemeinschaftliche Rückkehr in den Schafstall Petri. So mindestens war die Meinung, die in gewissen vatikanischen Kreisen am Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschte, wenn auch nicht ohne interne Konflikte.

Nach einem missionarischen Aufschwung unter dem Pontifikat Pius' X. (1903–1914) institutionalisierte sich diese neue Strategie unter Benedikt XV., seinem Nachfolger, gerade zu dem Zeitpunkt (und das ist kein Zufall!), als der Erste Weltkrieg nicht nur das osmanische, sondern auch das russische Reich zerschlug; der Zusammenbruch dieser stark religiös geprägten Monarchien schien dem ostkirchlichen Katholizismus eine strahlende Zukunft zu verheißen. Darum bildete sich 1917, definitiv getrennt von der Kongregation De Propaganda Fide, ein vollberechtigtes und voll ausgestaltetes römisches Dikasterium für den Orient, die Kongregation für die Ostkirchen. Ebenfalls 1917 kam es zur Gründung des päpstlichen orientalischen Instituts für die Ausbildung eines qualifizierten ostkirchlichen Klerus. Man kann sagen, daß eine solche «unionistische» Strategie, die die Sorge um die Rückkehr des Ostens in den Schoß der römischen Kirche den unierten Kirchen selbst anvertraute, sich dem Vatikan bis Anfang der sechziger Jahre geradezu aufdrängte, wenn auch mit wechselnder Stärke. Trotz des Zusammenbruchs der russischen Fata Morgana zwischen den beiden Weltkriegen, trotz der Liquidation der unierten Gemeinschaften im sowjetisch beherrschten Europa nach 1945 und trotz des wachsenden Drucks der nah- und mittelöstlichen islamischen Herausforderung schwächte sich der Wille, diese leidenden Kirchen aufzuwerten, während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. nicht ab. Beweis dafür war die zunehmende Autorität der Ostkirchen-Kongregation unter der Stabsführung des französischen Kardinals Tisserant (1936–1959), aber auch die bedeutende Arbeit einer Reinigung der liturgischen Bücher und die Erstellung eines besonderen Ostkirchenrechts. Der Prozeß der Latinisierung schien gestoppt. Rom strengte sich kräftig an, um seinen Chri-

sten des Orients zu helfen - freilich unter ständiger Überwachung[6].

Von unserem ausgehenden 20. Jahrhundert her gesehen, erscheinen die Ergebnisse einer so langen und komplexen Entwicklung recht verschiedenartig. Genau besehen, setzt sich der Katholizismus des Ostritus aus zwei sowohl nach Alter als auch nach Bedeutung deutlich unterschiedenen Gesamtheiten zusammen. Am tiefsten verwurzelt und am mächtigsten sind bei weitem jene Kirchen, die geschichtlich im Lauf der Jahrhunderte auf die eine oder andere Weise Rom näher kamen, nämlich die ukrainische Kirche, die rumänische Kirche von Siebenbürgen, die maronitische Kirche des Libanon und die melchitische Kirche des Vorderen Orient; ihnen ist noch die malabarische Kirche von Kerala im Süden Indiens hinzuzuzählen. Die erstgenannte umfaßte für sich allein zum Zeitpunkt ihrer Aufhebung im Jahre 1946 mehr als 40% der etwa zehn bis elf Millionen unierter Christen; die erwähnten fünf Glaubensgemeinschaften zählen mehr als 80% der Gesamtheit[7].

Diese Kirchen haben jahrzehnte-, wenn nicht jahrhundertelang Beschimpfung und sogar Verfolgung von seiten ihrer orthodoxen Landsleute durchgemacht, andererseits aber auch Jahrhunderte der Latinisierung oder Zentralisierung von seiten Roms erlebt. Das zeigt - ob einen das freut oder nicht -, daß sie keineswegs künstliche Gebilde sind: Sie verkörpern einen gewissen Typ religiöser Zugehörigkeit zu derselben orientalischen und katholischen Bewegung. Sie sind aber auch und vielleicht vor allem ein mächtiger nationaler, regionaler oder lokaler Identifikationsfaktor. Die maronitische Kirche hat diese Rolle für die Bergbewohner des Libanon in ihrer islamischen Umwelt gespielt, die ukrainische Kirche für die jeder Russifizierung abholden Bauern von Ostgalizien, die Union von Alba Julia für die Bauern von Siebenbürgen, die erst spät einem mehrheitlich orthodoxen Groß-Rumänien angegliedert worden waren. Es ist leicht einzusehen, daß solche politisch-religiösen Sondergruppen den Staaten, die sie früher oder später in ihre Grenzen einschlossen, Probleme schufen und heute noch schaffen: die Ukrainer dem Groß-Polen in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und die Maroniten dem seit dem Vertrag von 1943 gesetzlich multikonfessionellen Libanon zum Beispiel. Es gibt aber keinen Grund, und sei er auch politischer oder religiöser Art oder beides zugleich, diese alten, zahlreichen und fest eingewurzelten Glaubensgemeinschaften zu übergehen. Die Erklärung von Balamand sagt übrigens nichts anderes. Wir schlagen wie diese vor, ihnen den Titel katholische Ostkirchen vorzubehalten und also, was sie angeht, auf den Begriff «Uniatismus» zu verzichten.

Hingegen hat die «uniatistische» Strategie der Jahre 1890-1960 auf ziemlich künstliche Weise in Ländern von erdrückender orthodoxer Mehrheit kleine unierte Gemeinschaften gegründet. Man kann hier, ohne erschöpfend sein zu wollen, die Gründung (oder Neugründung) einer Hierarchie orientalischen Ritus nennen: 1899 im koptischen Ägypten[8], 1911 im Königreich Griechenland, 1917 im revolutionären Rußland oder 1926 im besiegten Bulgarien. Vom bloßen Standpunkt der Wirksamkeit aus gesehen und noch ohne jede tiefere Bewertung, müssen solche Versuche als gescheitert betrachtet werden. Sie bezweckten ja, eine Reihe von Sonderfällen als geradezu allgemeingültige Modelle für eine Rückkehr des Ostens zur römischen Einheit aufzubauschen. Diese Gemeinschaften - kleine, von einigen Seelenhirten (deren gute Absichten nicht in Frage stehen) geleitete Herden Gläubiger - waren weit davon entfernt, einen nennenswerten Teil ihrer Landsleute für ihre Sache zu gewinnen; sie blieben vielmehr zahlenmäßig in der Minderheit; die im ganzen siebzehn Gemeinschaften stellten weniger als 20% der 1962 von der Ostkirchen-Kongregation abhängigen Gläubigen[9].

Ihre symbolische Bedeutung geht aber weit über ihre wirkliche Bedeutung hinaus: Anstatt zu überzeugen, stoßen sie eher ab und dienen außerdem als Alibi, um das bekannte Zögern weiter Sektoren der Orthodoxie dem ökumenischen Dialog gegenüber zu rechtfertigen. Höchst bezeichnend ist diesbezüglich der Fall der Unierten in Griechenland und Rumänien. Sind diese Gemeinschaften nicht tatsächlich der Beweis für die doppelgesichtige vatikanische Strategie: irenisch an der Spitze und proselytisch an der Basis? Wenn die Erklä-

rung von Balamand einen Sinn hat, dann diesen: Bruch mit dem Voluntarismus, der darin besteht, in allen Ländern des Ostens unierte Gemeinden zu schaffen - zuweilen *ex nihilo*. Wir schlagen daher vor, den Begriff «Uniatismus» diesem Voluntarismus und seinen jämmerlichen Ergebnissen vorzubehalten [10].

Doch warum spricht man heute in der religiösen Presse so viel von den mit Rom unierten Ostchristen? Die Feindseligkeit ihnen gegenüber von seiten einer Orthodoxie, die sie stets im besten Fall als die Opfer einer Übertreibung, im schlimmsten als die Agenten einer unwürdigen (kirchenpolitischen) Ausschweifung betrachtet hat, ist nie dementiert worden. Übrigens unterstreicht diese Feindseligkeit die angeborene Mißbildung des «Unionismus»: Dieses angebliche Heilmittel der Desunion ist schlimmer als das Übel selbst, sagt man. Tatsächlich wurde die nie vernarbte Wunde im Verlauf der drei letzten Jahrzehnte durch den Zusammenstoß von zwei ziemlich unerwarteten Ereignissen erneut aufgerissen: einerseits durch den offiziellen Beitritt der römischen Kirche zur ökumenischen Bewegung, die ihr früher nichts von Bedeutung gesagt hatte; andererseits die Wiedergeburt der unierten Kirchen in Osteuropa.

Das Hauptziel Johannes' XXIII. für sein Konzil, nämlich die gegenseitige Annäherung der getrennten Christen, bedeutete hier einen riesigen Schritt. Das Zweite Vatikanum hat sogar die frühere unionistische Linie durch eine ökumenische Linie ersetzen können. Es war ein Ersetzen im wahren Sinn des Wortes, da das von der orientalischen Kommission (d.h. von der Kongregation der Ostkirchen) vorbereitete Unionsschema schon auf der ersten Sitzung (1962) zurückgezogen und 1964 durch einen Text des Sekretariats für die Einheit der Christen ersetzt wurde, nämlich durch das Konzilsdekret *Unitatis redintegratio*. Durch dieses Dokument wurden die seit einem halben Jahrhundert erarbeiteten wichtigsten Beiträge der ökumenischen Bewegung - außerhalb des Katholizismus und in seinem Schoß selbst - festgeschrieben: umfassende Sicht der ersehnten Einheit, ohne irgendeinen Vorzug für den Orient; ausschließlich spirituelle Behandlung des Problems, also frei von jedem Streben nach Eroberung über kurz oder lang.

Aber es bleibt die Frage: War dieser Wechsel vollständig? Man würde das Mißtrauen der römischen Kirche gegenüber brutalen Veränderungen schlecht kennen, wollte man das glauben. Gleichzeitig mit dem Dekret über die Ökumenismus veröffentlichte Paul VI. am 21. November 1964 ein Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen. Es kam aus der Feder der orientalischen Kommission und klang sehr viel anders. Ganz im Sinne des «Unionismus» rief es zur Verstärkung der unierten Gemeinschaften auf; ihnen bleibe eine wichtige Rolle zu spielen auf dem Feld der interkonfessionellen Beziehungen. Es ist nur noch ein Schritt hin bis zu der Feststellung, daß Rom zwei Eisen im Feuer hält; der Osten tut zuweilen diesen Schritt. Wenn die Kirche des Westens und die von ihr getrennten Kirchen des Ostens Schwesterkirchen sind, was zu erklären Paul VI. sich nicht scheute, wie läßt sich dann die Unterstützung Roms verstehen, die es den von den Schwesterkirchen von Lwow, Alba Julia und Damaskus getrennten Kirchen gewährt? Bis in die ausgehenden siebziger Jahre ließ die mächtige ökumenische Woge solche Fragen nicht aufkommen. Immerhin haben sie dazu beigetragen, die Öffnung eines wirklichen theologischen Dialogs zwischen dem Osten und dem Westen zu verzögern und zugleich die nicht allzu selten hart geprüften unierten Kirchen zu verärgern; sie verheimlichten nicht ihre Befürchtung, dem Ökumenismus auf Gedeih und Verderb ausgeliefert zu sein [11].

Das Problem ist aber brennend aktuell geworden mit der Wahl eines slawischen Papstes auf den Thron Petri im Jahre 1978 und mit der Wiederbelebung der unierten Kirchen, die dann ein Jahrzehnt später vom kommunistischen Joch befreit waren, während andererseits die islamische Offensive im Nahen und Mittleren Osten mit voller Kraft einsetzte. In der Ukraine und in Rumänien vor allem stiegen die Märtyrer-Kirchen aus den Katakomben ans Licht; sie fordern jetzt jene Beachtung und jene zeitlichen Güter zurück, die ihnen vierzig Jahre zuvor zugunsten der Orthodoxie entzogen worden waren. Die Spannung vor Ort wächst manchmal gefährlich an. Die ver-

antwortlichen orthodoxen Persönlichkeiten sind versucht, die Weiterführung des ökumenischen Gesprächs einer klaren Wahl Roms zwischen zwei ihrer Ansicht nach schwer zu vereinbarenden Bestrebungen unterzuordnen: zwischen dem Ökumenismus und dem Unionismus, den sie einheitlich Uniatismus nennen.

Balamand, aber auch Johannes Paul II. liefern ihnen eine Antwort, eine doppelte Antwort natürlich: Es kommt nicht in Frage, auf dem Weg zu einer vollständigen Einheit umzukehren; das beweist die Enzyklika *Ut unum sint* deutlich genug. Aber es kommt auch nicht in Frage, zugleich mit dem Uniatismus auch die unierten Kirchen selbst zu opfern; diesen Willen bewies das päpstliche Schreiben an die Ukrainer und die Ruthenen anläßlich der Vierhundertjahrfeier der Union von Brest einige Wochen zuvor[12]. In der Theorie liegen die Dinge klar, aber in der Praxis? Wie soll man da unter diesen zwei zitierten Texten nicht verschiedene Hände im Spiel sehen und also verschiedene Einflüsse, bis hinein in die römische Kurie? Wie soll man in der Praxis das schuldhafte Proselytentum vom berechtigten Apostolat einer nicht weniger berechtigten Kirche unterscheiden? Balamand hat die Debatte geklärt, wie auch wir es hier versucht haben. Aber klären heißt nicht beseitigen. Menschlich betrachtet, werden die unierten Kirchen noch lange ein Gegenstand gegenseitiger Reibung bleiben zwischen einem Katholizismus, der sie einer hypothetischen Wiederversöhnung von Ost und West weder opfern kann noch will, und einer Orthodoxie, die nur unter größten Schwierigkeiten das Prinzip ihres Daseins selbst zu bejahen vermag, wie das die ganze alte und jüngere Geschichte zeigt[13].

[1] Vollständiger Text der Erklärung in: Istina 4 (Paris 1993) 387-393 (Zitat 387).

[2] Vgl. z.B. die knappe Synthese aus jüngster Zeit von J.-C. Roberti, Les Uniates (Paris 1992).

[3] Deutliche Vorbehalte bei Kardinal Tisserant, dem damaligen Sekretär der Ostkirchen-Kongregation, am 11. März 1939 (Istina, aaO. 402f). Im Gegensatz dazu J. Hajjar, Les Chrétiens uniates du Proche-Orient (Paris 1962) (der Verfasser ist immerhin Mitglied einer unierten, nämlich melchitischen Kirche).

[4] Davon zeugt für Frankreich der verdiente Erfolg des Buches von J.-P. Valognes, Vie et mort des chrétiens d'Orient des origines à nos jours (Paris 1995), 973 S.

[5] C.G. Patelos, Vatican I et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des Orientaux (1867-1870) (Löwen 1981).

[6] Jüngere Darstellungen der zeitgenössischen Geschichte des christlichen Orients in: Geschichte des Christentums, Bd. 11 (Freiburg 1992); Bd. 12 (Freiburg 1992): Dritter Teil (É. Fouilloux), Die bedrohten Ostkirchen, aaO. 915-1028; über die Geschichte des römischen «Unionismus»: Bibliographie vor 1990 in: E. Fouilloux, Au coeur du XXe siècle religieux (Paris 1993), zweiter Teil: Cet Orient méconnu, 115-201. Zu den wichtigsten neueren Veröffentlichungen zählen: A. Tamborra, Studi storici sull'Europa orientale (Rom 1986); G.M. Croce, La badia greca di Grottaferrata e la Rivista «Roma e l'Oriente» (Vatikan 1990); L. Tretjakewitsch, Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia (Würzburg 1990); R. Morozzo della Rocca, «Le nazioni non muoiono». Russia rivoluzionaria, Polonia independente e Santa Sede (Bologna 1992); Andrea Riccardi, Il Vaticano e Mosca, 1940-1990 (Bari 1992); Vittorio Peri, Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente (Rom 1994).

[7] Schätzungen aufgrund der sehr genauen (aber wie erstellten?) Zahlen der Ostkirchen-Kongregation vom Jahre 1962 in: Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche (Vatikan o.J.), 812 S.

[8] Neuestens untersuchter Fall von C. Soetens, Origine et développement de l'Église copte catholique, in: Irénikon (Chevetogne 1992) 42-62.

[9] Kopten, Äthiopier, Malankare, Syrier, Albanier, Balten, Weißrussen, Bulgaren, Chinesen, Finnen, Georgier, Griechen, Italo-Albanier, Japaner, Russen, Jugoslawen, Armenier.

[10] Die steigende Zahl populärwissenschaftlicher Werke macht das Fehlen einer streng wissenschaftlichen Synthese über die Lage des orientalischen Katholizismus heute nicht wett. Über den Mittleren Orient vgl. den Beitrag von G.M. Croce in: Storia della Chiesa XXV/2, La Chiesa del Vaticano II (1958-1978), Cinisello Balsamo (Mailand 1994) 579-607 (mit vollständiger Bibliographie).

[11] Über die konziliare Wende und die postkonziliare Lage vgl. unseren Überblick: Au coeur du XXe siècle religieux, aaO. 71-97, und: La Chiesa del Vaticano II (1958-1978), aaO. 249-270.

[12] 25. Mai bzw. 25. März 1995.

[13] Für eine (widersprüchliche) theologische Beurteilung der unierten Kirchen und des Uniatismus vgl. insbes. Irenikon (1992), Heft 3.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

ETIENNE FOUILLOUX

1941 in Paris geboren; Geschichtsstudium an der École normale supérieure (Saint-Cloud) und an der Sorbonne; 1965 Staatsexamen in Geschichte, 1980 Doktorat ès Lettres. 1969- 1981 Professor für Geschichte an der Universität Paris X (Nanterre), dann Professor für Gegenwartsgeschichte an den Universitäten Caen (1981-1990) und Lyon (seit 1990). Veröffentlichungen: Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française (Paris 1982); Au coeur du XXe siècle religieux (Paris 1993); Yves de Montcheuil, philosophe et théologien jésuite (1900-1944) (Paris 1995); La collection «Sources chrétiennes». Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle (Paris 1995). Anschrift: 10, avenue Salvador Allende, 69100 Villeurbanne, Frankreich.

Georgi Sjablizew

Die Maßnahmen des Moskauer Patriarchats 1990-1992 zur Beilegung des interkonfessionellen Konflikts in der Westukraine

Die religiöse und politische Situation in der Westukraine verschärfte sich seit dem Sommer 1988 in besonderem Maße. Die griechisch-katholischen Christen, die dort seit 1946 illegal lebten, verließen ihre Illegalität und organisierten eine massive antiorthodoxe propagandistische Kampagne, führten in Moskau und in der Ukraine ihre Manifestationen (Demonstrationen, Treffen, Hungerstreiks, Gottesdienste unter freiem Himmel) durch und forderten die Wiederherstellung der Union in den westukrainischen Gebieten. Der Anfang aktiver Angriffe der griechisch-katholischen gegen die orthodoxe Kirche war die Wegnahme der Verklärungskathedrale, der zweitgrößten orthodoxen Kirche in Lwow, in der Nacht vor dem 29. Oktober 1989. Danach erfolgte im Zeitraum von einigen Monaten lawinenartig die Eroberung der Gemeinden der orthodoxen Kirche in der Westukraine durch Unierte.

Die Lage der Anhänger der orthodoxen Kirche wurde im Frühling 1990 äußerst kompliziert, als die Vertreter des RUCH im März bei den Wahlen der Ortsverwaltungen in den Gebieten von Lwow, Iwano-Frankowsk und Ternopol siegten und die neu gewählten Räte die unierte Kirche ganz offen unterstützten.

Der Gipfel der für die orthodoxe Kirche katastrophalen Vorgänge in der Westukraine war die Besetzung der Sankt-Jura-Kathedrale in Lwow im August 1990 durch die Griechisch-Katholischen. Der zu dieser Zeit in der Kirche anwesende Bischof Andrei (Gorak) wurde beleidigt, vielen Orthodoxen wurden einige Monate lang normale Bedingungen für die Feier von Gottesdiensten vorenthalten. Das Ergebnis der beschriebenen Begebenheiten war eine fast vollständige Vernichtung dreier orthodoxer Diözesen bis zum Winter 1990/91. Im Sommer 1989 hatte die Diözese von Lwow etwa 1200 Gemeinden, Anfang des Jahres 1991 hingegen waren es nicht mehr als 50 bis 60. Die Anzahl der Kirchen in der Diözese von Iwano-Frankowsk, die einst etwa 600 betrug, wurde bis zum Frühling 1991 auf einen Bestand von nicht mehr als 25 bis 30 reduziert. In Iwano-Frankowsk und Ternopol wurden den orthodoxen Hierarchen die Kirchengebäude vorenthalten, die Gottesdienste wurden in kleinen Räumen, die kurzfristig dazu umgebaut wurden, gefeiert. Im Zusammenhang mit diesen Begebenheiten trat das Moskauer Patriarchat als Initiator der Gespräche mit dem Heiligen Stuhl auf, um die Lage zu normalisieren. Die Gespräche

fanden vom 12. bis 17. Januar 1990 in Moskau statt. Im Kommuniqué dieses Treffens hieß es: «Indem die Vertreter der beiden Kirchen ihre Besorgnis über die Situation in der Westukraine ausdrückten, stellten sie die Tatsache fest, daß die Probleme zwischenkirchlicher Beziehungen in dieser Region nicht aufgrund der Religion entstehen, und erklärten ausdrücklich[1], daß Feindschaft und Gewalt mit dem christlichen Geist unvereinbar sind.»

Damit wurde wohl von beiden Seiten anerkannt, daß sich die Uniertenfrage seit 1989 in erster Linie als eine politische darstellt, während die konfessionellen Unterschiede eigentlich sekundär wurden.

Die Beschützer der Union, besonders im RUCH und in den Parteien der «Linken», verteilten die Rollen eindeutig: die griechisch-katholische Kirche sei «die gemarterte Kirche», der geistige Kern des Widerstands gegen die «bolschewistische Okkupation»; die Wiedergeburt der Union betrachtete man als einen Bestandteil der Demokratisierung des öffentlichen Lebens in der Ukraine.

Im Gegensatz dazu wurde die orthodoxe Kirche als offizielle Organisation, die den Kommunisten diente, gedeutet. Dabei spielte auch der nationale Faktor eine wichtige Rolle. Indem sich die Theoretiker «der Wiedergeburt der Union» aktiv auf die These vom echt nationalen Charakter des griechischen Katholizismus stützten, nutzten sie die mächtige patriotische Bewegung aus, die in den letzten Jahren der Perestroika in der Ukraine begonnen hatte; dabei erklärte man natürlich die Orthodoxie zur Gegnerin der freien Entwicklung des ukrainischen Volkes; sie wurde als «Moskauer Glaube» und ein Mittel der Russifizierung abgestempelt. Der Kernpunkt dieses Problems ist die Frage der Gottesdienstsprache. Obwohl die kirchenslawische Sprache die traditionelle Sprache des Gottesdienstes in der Ukraine war, wurde der Gottesdienst in ukrainischer Sprache ein mächtiges Werkzeug im Dienste der Popularität des griechischen Katholizismus.

Das wichtigste Resultat des Treffens im Januar 1990 waren elf Punkte umfassende «Empfehlungen für die Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus»[2].

1. Beide Seiten bestätigten die Treue ihrer Kirchen zu den Prinzipien der Religionsfreiheit und erkannten an, daß diese Prinzipien im Rechtsstaat auf der Grundlage des Gesetzes ohne irgendeine Diskriminierung für alle verwirklicht werden sollen; sie halten die schnellstmögliche Normalisierung der Lage der Katholiken des östlichen Ritus in der Westkirche für notwendig.

2. Diese Normalisierung soll ein neues Kapitel in der Geschichte der Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in dieser Religion eröffnen; beidseitiges Gegeneinander und Ungerechtigkeit in der Vergangenheit sollen im Geiste der echten Vergebung und Versöhnung überwunden werden, und das soll zur gemeinsamen Zusammenarbeit und zum gemeinsamen Zeugnis für Jesus Christus führen; denn die Kirche ist dazu berufen, ihn zu predigen.

3. Diese Normalisierung, die im Kontext der allgemeinen demokratischen Umgestaltung im Lande verwirklicht wird, soll den Katholiken des östlichen Ritus das allgemeine Recht auf religiöse Tätigkeit im Einklang mit der Verfassung und den Gesetzen der UdSSR garantieren.

Dabei soll dieses Recht nicht ohne Beachtung des Rechts und der legitimen Interessen der Orthodoxen und anderer religiöser Gruppen verwirklicht werden.

Wir glauben, daß die Christen der UdSSR zu den gemeinsamen Bemühungen beitragen sollen, die zur Schaffung eines Rechtsstaates führen.

4. In diesem Zusammenhang ist es sehr wichtig, jede illegitime Aktion aufzugeben, besonders diejenige, die von Gewalt begleitet wird. Solche Aktionen sind mit dem christlichen Geist unvereinbar und sollen verurteilt werden; außerdem sind sie ein Hindernis für die Registrierung der Gemeinden der Katholiken des östlichen Ritus.

5. Dabei denken beide Seiten, daß die katholischen Gemeinden des östlichen Ritus ein Recht und eine Möglichkeit haben, gesetzlich registriert zu werden.

6. Die auf diese Weise registrierten katholischen Gemeinden haben, wie auch die Gemeinden anderer Konfessionen, das Recht, die Kulturgebäude zur kostenlosen und unbefri-

steten Benutzung zu erhalten, aber auch neue Kirchen zu bauen oder Immobilien zu pachten oder zu kaufen.

7. Indem wir die Tatsache feststellen, daß die Gemeinden sich gelegentlich trennten und jede Gruppe - Orthodoxe und Katholiken - gleichermaßen die ausschließliche Benutzung des Kirchengebäudes beansprucht, rufen wir beide dazu auf, die gegenseitigen Ansprüche ohne Feindschaft, in geschwisterlicher Übereinstimmung und Anerkennung der freien Wahl, ohne irgendeinen Druck auf der Grundlage des Gesetzes zu überwinden.

8. Für die Lösung praktischer Fragen, die im Prozeß der Normalisierung zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus entstehen, wurde einstimmig die Notwendigkeit der Bildung einer gemeinsamen Kommission unter Teilnahme der Vertreter des Heiligen Stuhls, des Moskauer Patriarchats sowie auch der Orthodoxen und Katholiken der Westukraine ausgesprochen. Jede dieser Gruppen soll in der Kommission mit einem bis maximal zwei Mitgliedern vertreten sein. Die Kommission soll dieses abkommen berücksichtigen und die Streitfragen im Geiste der christlichen Liebe und der brüderlichen Zusammenarbeit lösen. Es ist notwendig, die Lage in den Kirchen, die von den Katholiken des östlichen Ritus ohne Zustimmung der genannten Gemeinden besetzt wurden, so schnell wie möglich zu regulieren. Diese Regulierung soll im Einklang mit dem Gesetz noch vor der Registrierung katholischer Gemeinden verwirklicht werden.

9. Die Gemeinschaft der Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine entstand vor 400 Jahren als ein Versuch, die Trennung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche zu überwinden. Dieser Versuch mißlang. Jahrhundertelang blieben die Trennungen, die die Quellen der Konflikte und Leiden für Orthodoxe und Katholiken bildeten, bestehen.

Indem sie dem Gebot Christi «Auf daß sie alle eins seien» treu blieben und bestrebt waren, dieses Gebot in ihren Beziehungen zu wahren, machten sich die beiden Kirchen auf den neuen Weg des Dialogs, denn sie sind tief überzeugt: Nicht diese Methode der Union, die in der Vergangenheit praktiziert wurde, sondern der Dialog wird ihnen helfen, die Probleme zu lösen, die sie trennen.

Die östlichen katholischen Kirchen, die als Ergebnis der Union der vergangenen Jahrhunderte entstanden und ein Teil der katholischen Kirche geworden sind, verhalten sich zu den Orthodoxen auf der Basis der Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils, und das eröffnet ihnen die Gelegenheit, ein konstruktives Element in den orthodox-katholischen Beziehungen zu sein.

Beide Seiten sind fest davon überzeugt, daß diese Beziehungen heute und auch in der Zukunft von jedem Proselytismus und beidseitigem Verdacht frei sein sollen, denn nur in der Atmosphäre des Vertrauens und der Zusammenarbeit können die beiden Kirchen auf dem Weg des Dialogs erfolgreich fortschreiten.

10. In der Fortsetzung und Entwicklung der Bemühungen in Richtung Einheit soll man die Frage der Organisation der hierarchischen Struktur der Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine besprechen, damit nicht der Eindruck entsteht, daß die eine Hierarchie der anderen entgegengestellt wird; dabei soll man sich bemühen, die gemeinsamen Verpflichtungen zu erfüllen, die aus dem Dialog zwischen unseren Kirchen und aus der neuen Art der geschwisterlichen Beziehungen erwachsen, die zwischen uns entstanden.

11. Die beiden Delegationen werden unverzüglich die oben genannten Empfehlungen ihren kirchlichen Autoritäten übergeben, da sie in voller Eintracht angenommen wurden. Diese Empfehlungen bleiben vertraulich bis zu ihrer Bestätigung und werden sofort nach der Bestätigung veröffentlicht werden. Wir hoffen, daß die Katholiken und Orthodoxen, vereinigt im neuen Geist, der sich hier zeigte, ihre Bemühungen für die Normalisierung des Prozesses fortsetzen werden, der, wie wir hoffen, zur vollständigen Beruhigung der Lage führen und zur Steigerung der Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen beitragen wird. Und dies geschieht zum Ruhme Gottes.

Aufgrund dieser Empfehlungen wurde eine Kommission unter der Teilnahme der Vertreter des Heiligen Stuhls, des Moskauer Patriarchats, der ukrainisch-orthodoxen und der grie-

chisch-katholischen Kirche gebildet. Vom 8. bis zum 13. März arbeitete sie in Lwow an der Frage der gerechten Verteilung der Kirchengebäude. Das Resultat war die Annahme gemeinsamer praktischer Lösungen: Verteilt wurden die Kirchengebäude in den Städten Nikolaew, Nesterow, Solotschow, Jawor, Stryja und Borislawl. Die Protokolle darüber werden von den Vertretern aller vier Seiten unterzeichnet. In der Erklärung vom 13. März verpflichteten sich die Mitglieder der Kommission im Namen der Kirchen, jede Möglichkeit der gewaltsamen Besetzung der Kirchen auszuschließen; aber bald darauf verließen die Griechisch-Katholischen diese Kommission und brachen den begonnenen Prozeß der friedlichen Lösung des Konflikts ab.

Am 7. und 8. Juni 1990 fand im Dreifaltigkeits-und-Sergi-Kloster das Landeskonzil der russisch-orthodoxen Kirche statt; in seinen Bestimmungen (sic!) wurde auf die alarmierende Situation in der Westukraine hingewiesen. Es wurde festgehalten:

«19. Bei der Bewertung der Beziehungen der russisch-orthodoxen mit der römisch-katholischen Kirche mußte das Landeskonzil mit Bedauern feststellen, daß diese vom Uniertenproblem in ernster Weise belastet sind; und dieses Problem verschärft sich heute im Westen des Ukraine zunehmend.

Die gesetzlich ungeregelte Lage der Unierten ist ein Hindernis für die Entwicklung brüderlicher Beziehungen zwischen der Weltorthodoxie und der römisch-katholischen Kirche, sie untergräbt die Hoffnung auf eine erfolgreiche Fortsetzung des orthodox-katholischen Dialogs.

Das Landeskonzil anerkennt das Recht der Unionsgemeinden auf legale Existenz, sieht aber die Gewalttaten gegen orthodoxe Geistliche und Laien und die Besetzung orthodoxer Kirchen als unzulässig an. Diese Handlungen, die dem christlichen Geist fern sind, werden von einzelnen Gruppierungen organisiert und begangen. Das Konzil protestiert gegen nicht verfassungskonforme Handlungen lokaler Behörden der Westukraine, die die Bürger orthodoxen Bekenntnisses diskriminieren, sich in innerkirchliche Angelegenheiten einmischen und die legalen Rechte der orthodoxen Kirche gefährden.

Das Landeskonzil verurteilt die Gewaltakte des Stalin-Regimes gegen die Griechisch-Katholischen und jede Einmischung der Sowjetbehörden in das innere Kirchenleben. Das Landeskonzil hält es für unzulässig, heute zu ähnlichen Methoden bezüglich der Orthodoxen zu greifen. Die Geschichte hat gezeigt, daß das komplizierte Problem der Beziehungen zwischen diesen zwei Gemeinschaften durch Gewalt und durch Unterdrückung der legalen Rechte der Orthodoxen und der Unierten nicht zu lösen ist.

20. Das Landeskonzil bedauert, daß der schon begonnene Weg zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus in Galizien, zur Regelung der Lage der Unionsgemeinden durch die Arbeit der Kommission mit den Vertretern des Moskauer Patriarchats, des Heiligen Stuhls, der ukrainisch-orthodoxen Kirche und der Katholiken des östlichen Ritus durch die Unierten abgebrochen wurde; letztere nahm die Verantwortung für den Abbruch der Gespräche und für den Verzicht auf die Lösungen, die von der Kommission mit dem Einverständnis der unierten Kirche ausgearbeitet worden waren, auf sich.

Danach verstärkten sich aggressive Handlungen der Unierten bei der Besetzung orthodoxer Kirchengebäude. Das Landeskonzil erklärt, daß der Weg der Unionsvertreter zur Erschwerung der Situation und zur Verhärtung der interkonfessionellen Feindschaft in Galizien führt. Das Konzil ruft den Heiligen Stuhl auf, die in seiner Jurisdiktion befindlichen ukrainischen Katholiken des östlichen Ritus zu beeinflussen, damit die Arbeit der Kommission wiederaufgenommen werden kann.

Es ist ganz klar, daß dieser gefährliche interkonfessionelle Konflikt nur mit kirchlichen Mitteln durch den aufrichtigen Dialog bereinigt werden kann.»

Es ist auch folgendes zu bemerken: Nach dem Verlassen der Kommission durch die Griechisch-Katholischen erfolgte die Erklärung der griechisch-katholischen Bischöfe vom 17. März 1990, worin sie behaupteten, daß «die ukrainische griechisch- katholische Kirche die einzige Kirche in der Ukraine ist»; so nennt sich Metropolit Wladimir Sternjuk

nicht nur «Metropolit von Lwow», sondern auch «von Kiew und Galizien».

Das Moskauer Patriarchat schlug im Juni wieder vor, ein außerordentliches Treffen durchzuführen, um diese Situation zu besprechen und Wege zu ihrer Normalisierung zu finden. Aber aus Gründen, die nicht von der russisch-orthodoxen Kirche herrührten, fand dieses Treffen erst am 10. und 14. September statt. Die Delegation des Heiligen Stuhls, des Moskauer Patriarchats, der ukrainisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Kirche versammelten sich im Moskauer Sankt-Daniels-Kloster, bestätigten die «Empfehlungen» vom Januar und sprachen sich für die Fortsetzung der Arbeit der Kommission aus.

Erfolgreich wurden die Punkte des Kommuniqués vereinbart, die allgemeinen Charakter haben und die Prinzipien der Zusammenarbeit der Kirchen für die Normalisierung der orthodox-katholischen Beziehungen in der Westukraine beschreiben.

Daß von unierter Seite die Arbeit der Kommission im März dieses Jahres abgebrochen wurde, bewirkte eine äußerst ablehnende Reaktion der Orthodoxen und Ungläubigkeit gegenüber der Regelung des Problems durch den Dialog mit Katholiken des östlichen Ritus; und da in der Kommission Vertreter aller repräsentierenden Institutionen bei diesem außerordentlichen Treffen anwesend waren, schlugen die russisch- und ukrainisch-orthodoxe Kirche vor, wenigstens zwei konkrete Fragen zu lösen: die Frage des Überlassens wenigstens je einer der von Katholiken des östlichen Ritus besetzten Kirchen an die orthodoxen Bischöfe von Lwow und Iwano-Frankowsk, damit sie die Möglichkeit haben, die Gottesdienste zu feiern und die orthodoxen Gläubigen pastoral zu betreuen, sowie jene der vorübergehenden Überlassung der alten Residenz an den Bischof von Lwow, bis dessen neue Residenz gebaut wird.

Leider hat die Stellung der Unierten, ihre Verweigerung jeglichen Kompromisses, alle früheren, in Eintracht gefaßten Punkte des Kommuniqués sinnlos gemacht.

Da die Delegation des Vatikans dem Standpunkt der Griechisch-Unierten nichts entgegenstellen konnte, führten die Gespräche in eine Sackgasse.

Am 1. Oktober 1990 erfolgte auch die Erklärung des Heiligen Synods der russisch-orthodoxen Kirche über die Situation in den Beziehungen mit der katholischen Kirche. Darin hieß es[3]:

«Der Heilige Synod des Moskauer Patriarchats stellt mit Bitternis fest, daß die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Moskauer Patriarchat, die sich seit dem Zweiten Vatikanum erfolgreich entwickelten, bei dem Versuch, das interkonfessionelle Problem in der Westukraine zu lösen, einer schweren Prüfung unterworfen wurde. Diese Situation führt unsere Beziehungen auf eine andere Ebene und stellt die Frage: Wie kann man in dieser Lage den theologischen Dialog fortsetzen? Ist er vereinbar mit himmelschreienden Tatsachen des Drucks auf die Orthodoxen, mit Lästerungen vor unseren heiligen Dingen seitens der ukrainischen Katholiken des östlichen Ritus?»

Daß diese Worte keine Übertreibung sind, bestätigt die Besetzung einer Kirche in Sambor im Lwow-Gebiet am 17. Oktober 1990. Dieses Ereignis wird in der Erklärung der orthodoxen Geistlichen dieser Stadt folgendermaßen beschrieben:

Seit Mai 1990 zelebrieren die Orthodoxen ruhig in der Kirche der Geburt der Gottesmutter in Sambor. Die ukrainisch-katholische Kirche errichtete im lokalen Park eine Kapelle, sprach über den Bau ihrer Kirche und sammelte Geld. Laut einer Veröffentlichung in der Presse haben sie 150.000 gesammelt und begannen, den Grundstein zu legen. In Sambor gibt es ein ehemals katholisches Kirchengebäude (Orgelsaal). Das wäre ein geeigneter Raum. Obwohl ihnen dieses Gebäude vom Stadtrat vorgeschlagen wurde, lehnten die Katholiken das Angebot ab. Es gibt in Sambor etwa 7000 Katholiken gegenüber 21.000 Orthodoxen (die Gesamtbevölkerungszahl beträgt 50.000). Seit Oktober wurden Aufrufe laut, die orthodoxe Kirche der Geburt der Gottesmutter zu besetzen; in diesem Zusammenhang hielten die katholischen Priester Straßengottesdienste neben dieser Kirche und Manifestationen, die einen gegen Moskau gerichteten Charakter hatten, ab.

Das erste Kirchengebäude wurde von Katholiken in der Nacht vom 30. auf den 31. Januar

1990 besetzt. Einen Tag später hatten es die Orthodoxen wieder befreit. Dann schlugen die lokalen Behörden vor, die Kirche gemeinsam für den Gottesdienst zu benutzen. Die Orthodoxen forderten Garantien, daß diese Kirche nicht völlig in die Hände der Katholiken gerate.

Im Juni 1990 erklärte der Dekan der Kirche W. Golod den Übertritt eines Teils der Gemeinde zur autokephalen Kirche. So entstanden zwei orthodoxe Gemeinden, die abwechselnd in der Kirche feierten. In der Folge verlangten die Behörden die Schlüssel der Kirche und sagten, sie würden selbst über ihr Schicksal entscheiden. Die Orthodoxen weigerten sich; darauf verklagte der Stadtrat die Orthodoxen gerichtlich auf Auflösung des Vertrages und auf Übergabe der Schlüssel. Zu dieser Zeit hatte der Stadtrat bereits einen Pachtvertrag über die Benutzung der Kirche mit den Katholiken geschlossen.

Das Obergericht der Ukraine billigte den Protest des Staatsanwaltes der Republik, hob alle Gerichtsbeschlüsse der lokalen Behörde über die Kirche auf und übergab sie den Orthodoxen. Dies geschah am 21. August 1991.

Am Vorabend, also am 20. August, registrierte der Gebietsrat die orthodoxe Gemeinde als juristische Person. Am 30. August verlangte derselbe Gebietsrat die Räumung der Kirche seitens der Orthodoxen. Dieser Beschluß des Gebietsrates wurde der Gemeinde nicht mitgeteilt.

Es ist hinzuzufügen, daß in diesem Sommer, am 24. Juli, etwa 200 OMON-Leute die Kirche angegriffen hatten, aber das Volk hatte die Kirche beschützt. Am 29. August 1991 um sechs Uhr morgens zerschlugen die Katholiken die Tür der Kirche und besetzten das Gebäude. Das Volk befreite die Kirche wieder. Nach dieser Besitzergreifung beschloß der Gebietsrat am 30. August, daß die Miliz die Kirche versiegeln und bewachen sollte.

Am 17. September um vier Uhr in der Nacht kamen etwa 47 Busse und drei Panzerfahrzeuge zur Kirche, die von etwa vierzig Mann verteidigt wurde; weitere zwanzig Mann befanden sich mit den Priestern innerhalb des Gebäudes. 900 OMON-Leute, 24 Abteilungen der Miliz und eine Feuerwehrabteilung beteiligten sich am Sturm. Die Führung bestand aus 54 Mann, mit Oberst Kret, dem stellvertretenden Chef der UWD des Lwower Gebiets, an der Spitze.

Alle Beschützer der Kirche wurden im Hof geschlagen und auf die Distanz von 200 Metern zurückgedrängt, einige Kordons wurden eingerichtet, und niemand wurde zur Kirche gelassen, dabei wurde Tränengas eingesetzt. Die innere Tür wurde abgerissen, 200 OMON-Leute stürzten in die Kirche. Man schlug die Beschützer mit Knüppeln, sogar im Altarraum. Die Geschlagenen wurden herausgeholt und in ein Auto der OMON-Leute gezerrt. Dem Priester Buchni schlug man die Zähne aus, ein armer Invalide der ersten Gruppe wurde schrecklich mißhandelt; dasselbe geschah mit dem Kriegsveteranen Chaljawko, einigen Jungen und etwa zehn Rentnerinnen. Eine orthodoxe Frau, Anna Sarachmann, wurde mit Gehirnerschütterung und doppeltem Kinnbruch ins Krankenhaus gebracht. Sie wurden drei Tage lang nicht operiert. Alle 19 verhafteten Männer, die sich in der Kirche befunden hatten, wurden nach Drogobytsch in die Milizabteilung gebracht. Unter ihnen befanden sich drei Priester: A. Schwez, I. Schwez und N. Buchni. Sie saßen dort elf Stunden ohne medizinische Hilfe.

Um 14 Uhr wandten sich die Vertreter der orthodoxen Gemeinden an den stellvertretenden UWD des Lwower Gebiets und befragten ihn über das Schicksal der Gefangenen. Die Antwort war: «In Sambor herrscht Ruhe, die Priester sind nach Hause gebracht worden.» Zu dieser Zeit forderten die Orthodoxen in Sambor, die Gefangenen freizulassen, sie gingen zur Eisenbahn und warfen sich auf die Geleise; daraufhin wurden die Gefangenen um 17 Uhr freigelassen.

Schließlich ist noch festzuhalten: Im Herbst 1990 haben die Gläubigen und Geistlichen der orthodoxen Kirche in Iwano-Frankowsk und Ternopol, die alle Kirchen verloren hatten und keine Gottesdienste besuchen konnten, mehrmals zu solchen extremen Maßnahmen wie Hungerstreik gegriffen.

Die Situation in der Westukraine wurde vom Moskauer Patriarchat in der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen den orthodoxen Ortskirchen und

der römisch-katholischen Kirche besprochen. Auf der 6. Plenarsitzung in Freising (Deutschland), die vom 6.-16. Juni 1990 stattfand, wurde eine Erklärung angenommen, die Folgendes festhielt[4]:

«VI. 1) Da eine Spannung zwischen den römisch-katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus und der orthodoxen Kirche in manchen Regionen herrscht, wird das Problem der Union aktuell, und es muß vor anderen zu betrachtenden Fragen Priorität haben.

2) Der Terminus «Union» bedeutet in diesem Fall das Bestreben, die Einheit der Kirche durch Spaltung der orthodoxen Gemeinden zu erreichen, ohne zu berücksichtigen, daß die orthodoxe Kirche ekklesiologisch eine Schwesterkirche ist, die die Gnade und das Heil vermittelt. Wir lehnen, im Einklang mit dem Text der Wiener Unterkommission, die Union als Methode der Suche nach Einheit ab, weil sie der allgemeinen Überlieferung unserer Kirche nicht entspricht.

3) Die Union als Methode diente dort, wo sie angewandt wurde, nicht dem Ziel der Annäherung der Kirchen. Im Gegenteil, sie rief immer wieder neue Trennungen hervor. Eine solche Lage war Anlaß für Unglück und Kämpfe, die im historischen Gedächtnis der Kirchen blieben. Außerdem erfordern ekklesiologische Motive die Suche nach anderen Wegen.

4) Jetzt, da unsere Kirchen sich auf der Grundlage der ekklesiologischen brüderlichen Gemeinschaft begegnen, kann die Union nur die wichtigen Errungenschaften des Dialogs zerstören.

VII. Aber außer dem Ziel der historischen und theologischen Annäherung sind praktische Maßnahmen nötig, um den Folgen der gefährlichen Spannung, die in vielen orthodoxen Regionen herrscht, zu entkommen. Das Folgende ist zu berücksichtigen:

a) Die religiöse Freiheit von Personen und Gemeinden ist nicht nur ein Recht, das voll zu achten ist, für die Christen, die das göttliche Leben genießen, ist es auch die Gabe des Geistes für das Zusammenfügen des Leibes Christi, für das Wachsen in seiner Fülle (Eph 4,6). Diese Freiheit schließt letztlich jede Form der Gewalt, direkte oder indirekte, physische Gewalt oder moralischen Druck, aus. Die Gaben des Geistes, die dem Gemeinnutzen immer dienen (1 Kor 12,7) bei der brüderlichen Zusammenarbeit der Hirten, müssen endlich die Wunden der Vergangenheit heilen und die Gläubigen zur tiefen dauerhaften Versöhnung führen, die das Gebet erlaubt, das der Herr seinen Jüngern geboten hat ...

c) Jedes Bestreben, die Gläubigen der einen Kirche in die andere überzuführen - also Proselytentum -, muß als eine Entstellung der Hirtenarbeit ausgeschlossen werden. Außerdem ist es ein negatives Zeugnis für diejenigen, die die neue Freiheit der Kirchen kritisch betrachten und bereit sind, jeden Fall des Antagonismus auszunutzen.»

Am 12. September 1990 wurde im Fanar[5] die Erklärung der interorthodoxen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche angenommen; dabei wurde betont: «Die heutige Belebung der Union wird von groben Verletzungen der Menschenrechte und der religiösen Freiheit begleitet.» Auch die Erklärung von Freising wurde unterstützt.

Vom 10.-15. Juni 1991 fand in Ariccia (Italien) die Sitzung des Koordinationskomitees der Internationalen Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche statt. Es wurde das Schlußdokument angenommen, in dem geschrieben stand, daß mit dem Entstehen der östlichen katholischen Kirchen «die Situation entstand, die eine Quelle des Konflikts und des Leidens vor allem für Orthodoxe wurde». Im Dokument gab es Empfehlungen mit dem Aufruf zum Dialog als Methode der Problemlösung.

Aber trotz der Tatsache, daß der Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche über die Union als religiöse und historische Erscheinung positiv war, gab es praktisch keine Beruhigung des Konflikts. Das Zusammentreffen der Delegationen des Moskauer Patriarchats und des Heiligen Stuhls in Genf am 2. und 3. März 1992 brachte auch keine entscheidenden Ergebnisse. Im Kommuniqué dieses Zusammentreffens heißt es:

«Was die Situation in der Westukraine und in den Beziehungen zwischen der orthodoxen

Kirche und der ukrainisch griechisch-katholischen Kirche anbelangt, stimmten die Delegationen darin überein, daß die im Januar 1990 in Moskau gemeinsam formulierten Prinzipien, die von der katholischen Obrigkeit und der Hierarchie des Moskauer Patriarchats gebilligt wurden, eine wirksame Grundlage für jede Bemühung, sie zu lösen, bleiben, aber es besteht auch weiterhin die Uneinigkeit in der Frage, welcher Mechanismus am besten für die Verwirklichung dieser Prinzipien geeignet wäre.»

Das Uniatentum bleibt nach wie vor ein Problem, das den Dialog der römisch-katholischen Kirche mit der russisch-orthodoxen und mit anderen orthodoxen Kirchen erschwert. Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, Vorsitzender des kirchlichen Außenamts des Moskauer Patriarchats, sagte im Interview mit der Zeitung «Croix» am 12. März 1991:

«Nicht unsere Kirche, sondern Stalin hat die Unierten verboten. Und wir haben ohne Zwang diejenigen empfangen, die orthodox bleiben und nicht Katholiken des lateinischen Ritus oder Atheisten werden wollten. Ich war immer überzeugt: Wenn sich unser öffentliches Leben normalisiert hat, sollen die Unierten sicher das Recht auf Existenz haben. Meiner Meinung nach soll sich die griechisch-katholische Kirche dem Proselytentum verweigern und als eine Brücke zwischen West und Ost dienen.

Aber dafür soll sie die Theologie des Zweiten Vatikanums in ihrem Denken und in der Praxis verwenden.»

Diese Meinung kann man für die allgemeine Meinung der heutigen Hierarchie der russisch-orthodoxen Kirche halten.

[1] Englischer Text des Kommuniqués in: The Journal of the Moscow Patriarchate 1990, Heft 4, 49.

[2] Englischer Text in: The Journal of the Moscow Patriarchate 1990, Heft 5, 8f.

[3] Englischer Text in: The Journal of the Moscow Patriarchate 1991, Heft 1, 2-4.

[4] Englischer Text in: The Journal of the Moscow Patriarchate 1990, Heft 10, 46f.

[5] Vgl. The Journal of the Moscow Patriarchate 1991, Heft 4, 57f.

Witali Borowoi

Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Bedeutung für die russisch-orthodoxe Kirche

Das Zweite Vatikanum stellt einen schicksalhaften Wendepunkt in der Geschichte der christlichen Welt dar. Als Papst Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 die erste Sitzung eröffnete, handelte es sich um ein Konzil, das für die Erneuerung (aggiornamento) der katholischen Kirche einberufen worden war. Als aber Papst Paul VI. am 8. Dezember 1965 die letzte (vierte) Sitzung geschlossen hatte, war es bereits zum «Konzil großer Hoffnungen» für die gesamte christliche Welt geworden.

Obwohl es kein ökumenisches Konzil im historischen, kirchenrechtlichen und dogmatischen Sinn dieses Wortes (wie etwa die sieben ökumenischen Konzilien der Alten Kirche vor dem Schisma von 1054) darstellte, wurden dennoch viele seiner Ergebnisse Gegenstand der Rezeption im gegenwärtigen Leben vieler Kirchen, beeinflußten sie die Entwicklung des theologischen Denkens und trugen zu einer radikalen Veränderung und allgemeinen Verbesserung des Klimas in den Beziehungen zwischen den Kirchen, Konfessionen und Religionen in der ganzen Welt bei.

Diese Veränderungen, die allen zugute kamen, sind verbunden mit dem, was man heute üblicherweise als «die Revolution Johannes' XXIII.» und «die Ostpolitik Pauls VI.» bezeichnet.

Die einschlägige Ausrichtung ihrer Pontifikate und ihrer persönlichen Charismen in der Führung des Konzils, «die Charismen des Dienstes» ebenso wie «der Vorsitz in der Liebe» (im Sinne Ignatius' von Antiochien) halfen den Konzilsvätern dabei, grundlegende Fragen der Erneuerung (aggiornamento) der katholischen Kirche erfolgreich zu beraten und zu entscheiden.

Johannes XXIII. und Paul VI. waren beide durchaus «engelgleiche Hirten» (pastores angelici), wenn man die Terminologie der mittelalterlichen Prophetien in diesem Kontext auf sie anwenden will. Sie widmeten ihr Leben dem großen Werk der Erneuerung der katholischen Kirche, zugunsten der Einheit der Christen, der Wahrung des Friedens und der Brüderlichkeit der Völker auf der ganzen Welt («damit die Welt glaubt»). Darauf beruht auch ihre sogenannte «Revolution» und «Ostpolitik». Durch höhere Eingebung begann Johannes XXIII. dieses Werk, und Paul VI. setzte es fort. Dies offenbarte sich vor allem in ihrer Leitung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Viele Theologen und Historiker, die den Verlauf der konziliaren Debatten und ihren Einfluß auf das Leben der Kirchen in der Zeit nach dem Konzil analysieren und bewerten, vertreten den Standpunkt, daß das, was geschah, eine echte «kopernikanische Wende» darstellt, der Trägheit und Unbeweglichkeit der Vergangenheit ein Ende bereitete und das Leben der Kirche bezüglich der Fragen und Anforderungen der Moderne in Bewegung gebracht hat. Diese «kopernikanische Wende» vollzieht sich auf der ganzen Welt, im Leben aller Kirchen und ihrer Völker, und deshalb hat die Erfahrung des Konzils der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanum eine herausragende Bedeutung für alle Kirchen, gerade auch für unsere, die ebenfalls ein akutes Bedürfnis nach «aggiornamento» aufweist.

Johannes XXIII. und Paul VI. sahen im Konzil das Zentrum und das Instrument der Erneuerung des inneren Lebens der Kirche, ihrer katechetischen Methoden, der Mission, der Liturgie und des Gottesdienstes, der internen Leitung, der Erneuerung des Episkopates, des Klerus und des Mönchtums, des aggiornamento der Soziallehre und der sozialen Aktivitäten der Kirche und der Beziehungen mit der äußeren Welt, mit den Nichtgläubigen und der marxistischen Ideologie. Bei einem Treffen der Vorbereitungskommission für das Konzil sagte Johannes XXIII. am 13. 9. 1960, daß dessen Aufgabe nicht in der Diskussion der einen oder anderen Position der Glaubenslehre oder kirchenrechtlicher Bestimmungen läge, um deren Quelle in der Offenbarung zu finden, wie es die Theologen in der Vergangenheit taten, sondern daß die Aufgabe jetzt eine andere sei, d.h. daß man die theologischen Wahrheiten in einer korrekten Interpretation darlegen solle, um ihren ursprünglichen Charakter wiederherzustellen, der das Leben der Menschen mit authentisch christlichen Werten füllen könnte. Dem Papst zufolge sollte es die Aufgabe des Konzils sein, die Wahrheiten des Glaubens zu bewahren, sie auf eine verständliche und wirksame Weise, die den Bedürfnissen der Mission der Kirche in der Welt von heute entspricht, zu erklären und im Bewußtsein und im Leben der Menschen zu verankern.

Der eindringliche Wunsch konservativer politischer und kirchlicher Kreise, die Kirche und das Konzil für den politischen Kampf gegen die Sowjetunion und die anderen sozialistischen Länder zu instrumentalisieren, beunruhigte den Papst besonders. Er war auf Frieden und Einheit aller Völker bedacht und wies derartige Forderungen im Rahmen seiner Ansprache anläßlich der Eröffnung des Konzils klar und entschieden zurück: «Wir müssen unsere volle Ablehnung jener Propheten des Bösen und des Unglücks zum Ausdruck bringen ... Heute ist es besser, zu versuchen, die Wege der göttlichen Vorsehung zu erkennen ..., die mit Weisheit den für das Wohl der Kirche festgelegten Zielen folgt.»

Gegen alle Erwartungen: «Die göttliche Vorsehung und auch jene Phänomene, die äußerlich gegen die Ziele der Kirche gerichtet scheinen, können sich auf ihren Dienst ausrichten und sich ihm zuneigen.»[1]

Der Papst war von solchen Gedanken und Überzeugungen inspiriert, als er im Mai 1961

die Enzyklika *Mater et magistra* und später *Pacem in terris* herausgab. In der Zeit der Berliner Krise 1961 und der Kubakrise 1962 bemühte er sich, Krieg zu verhindern, und rief alle zum Frieden und zur Versöhnung auf. Bei der Versammlung der Kurienkardinäle und der Funktionäre des Staatssekretariates des Vatikans äußerte der Papst, daß es notwendig sei, sich von einer supranationalen Neutralität leiten zu lassen, die UNO, die bündnisfreien Staaten und alle Kräfte, die zum Frieden beitragen, zu unterstützen. Bezüglich der Kubakrise sprach der Papst gegenüber dem Staatssekretariat von der Notwendigkeit, den außenpolitischen Kurs schnell zu ändern, mit konkreten Vorschlägen und Friedensinitiativen aufzutreten und auch die Frage der Versöhnung und Normalisierung der Beziehungen mit den sozialistischen Ländern, besonders mit der UdSSR, Polen, Jugoslawien, Ungarn und der Tschechoslowakei zu erwägen.

Die Führungen der sozialistischen Länder, vor allem in der UdSSR, wußten derartige Friedensinitiativen des Papstes sehr zu schätzen. Chruschtschow war einer der ersten, der dessen Aufruf vom 10. September 1961 über die TASS am 28. September mit einer ausführlichen und wohlwollenden Bewertung des päpstlichen Appells beantwortete.

Im November desselben Jahres sandte Chruschtschow dem Papst Glückwünsche zu seinem 80. Geburtstag. Der Papst ging darauf ein und verfaßte persönlich den Text des Antwortschreibens. So begann ein Dialog zwischen Chruschtschow und dem Papst, der sich auch 1963 fortsetzte. Dieser Friedensdialog unterstützte unsere Kirche in der Frage der Entsendung von Beobachtern zum Konzil sehr.

An dieser Stelle soll nicht detailliert auf die Vorgeschichte unserer Position bezüglich der Teilnahme von Beobachtern am Konzil eingegangen werden.

Zur Zeit des Pontifikates Pius' XII. waren die Beziehungen mit dem Vatikan und der katholischen Kirche sowohl im gesellschaftspolitischen als auch im kirchlichen Bereich sehr schlecht. Alle Vorzeichen gaben Anlaß zu der Vermutung, daß, wenn unsere Kirche die Einladung zum Konzil erhalten hätte, der militante Antikommunismus des Papstes und die einseitige, prowestliche Orientierung des Vatikans ein politisches Hindernis für die Entsendung unserer Beobachter dargestellt hätten.

Die Gründe für unsere Schwierigkeiten wurden offen im Artikel «Non possumus» in der «Zeitschrift des Moskauer Patriarchates» ausgesprochen.

Die «Revolution» Johannes' XXIII. und sein Dialog mit Chruschtschow halfen uns, diese Schwierigkeiten zu überwinden, und machten den Weg nach Rom zum Konzil frei. In der Folge trat ein weiteres Hindernis auf, das nicht politischer, sondern kirchenrechtlicher Natur war. Denn es wurde bekannt, daß Rom an die Teilnahme von Beobachtern der orthodoxen Kirche in Form einer Delegation, die von und über Konstantinopel bestellt werden sollte, dachte, so als ob die russische Orthodoxie nicht eine autokephale (selbständige) Kirche wäre. Die Reaktion unserer Kirchenleitung war eindeutig: Wir sind eine autokephale Kirche. Wenn unsere Teilnahme erwünscht sein sollte, würde sie von uns nur nach einer offiziellen Einladung von seiten Roms an unsere Kirche erwogen werden.

Monsignore Willebrands kam nach Moskau, um uns vollständige Informationen zum Konzil zu liefern. Dieser Visite folgte eine offizielle Einladung, und der Synod unserer Kirche beschloß, Beobachter zu entsenden. In diesem Zusammenhang trat ein offensichtliches Mißverständnis mit Konstantinopel auf. Bei der Entscheidung zugunsten der Entsendung der Beobachter ging der Synod davon aus, daß Konstantinopel und die anderen Kirchen ihre eigenen Vertreter beauftragen würden (oder, genauer gesagt, bereits bestellt hätten). Als unsere Kirchenleitung Zweifel bezüglich der Teilnahmemöglichkeit unserer Seite geäußert hatte, fühlten wir uns allein in unserer Zurückhaltung. Wir wußten, daß Konstantinopel und die anderen Kirchen für die Entsendung von Beobachtern waren. Und alle versuchten, uns zu überzeugen, sie zu schicken. Wir antworteten, daß wir keine Einladung erhalten hätten, und waren sicher, daß man diese bewußt aus rein politischen Gründen nicht ausgesprochen hatte. Als schließlich die Einladung im letzten Moment vor der Konzils-

eröffnung eintraf, konnten wir die Beobachter entsenden. Das Konzil hatte bereits begonnen, und unsere Beobachter trafen erst nach der Eröffnung ein. Erst jetzt stellte sich heraus, daß Konstantinopel sich aus einer Reihe von internen Gründen dazu gezwungen sah, auf die Entsendung von Beobachtern zu verzichten, und darüber Rom und alle orthodoxen Kirchen informiert hatte. Wir hatten das Telegramm aus Konstantinopel mit der Bekanntmachung des Verzichtes erst erhalten, als unsere Kirche, ohne davon gewußt zu haben, bereits beschlossen hatte, Beobachter zu schicken, und darüber alle Welt informiert hatte (Rom, Konstantinopel, den Weltkirchenrat, die orthodoxen Kirchen und andere). Eine Kehrtwendung war nun nicht mehr möglich. So wohnten der ersten Sitzung des Konzils die Beobachter aus Moskau bei (was niemand erwartet hatte), nicht aber diejenigen aus Konstantinopel.

Was die Anwesenheit und die Arbeit der Beobachter anbelangt, ist festzuhalten, daß beim Konzil folgende Punkte garantiert waren:

a) die volle Diskussions- und Beratungsfreiheit aller Teilnehmer für sämtliche Belange;

b) die Möglichkeit für alle Beobachter, eigene Meinungen und Bemerkungen sowie den Wunsch nach der Gelegenheit zu regelmäßigen Treffen mit katholischen Theologen und Teilnehmern des Konzils zu äußern;

c) eine außergewöhnlich aufmerksame Haltung gegenüber den Beobachtern von seiten des Einheitssekretariates, des Konzilssekretariates und des Pressezentrums des Konzils;

Die Konzilsleitung war stets bereit, die Beobachter und die Würde der russisch-orthodoxen Kirche in Schutz zu nehmen.

Hier ist gesondert darauf hinzuweisen, daß die Vertreter der russischen Kirche aktiv an der Befreiung des unierten Metropoliten Iosif Slipoi mitwirkten. Kardinal Testa sprach im Auftrag des Papstes mit unseren Beobachtern über den Wunsch nach der Freilassung Slipois. Dieser war schon sehr betagt und außerdem krank. Es wäre menschlich, ihn aus der Haft zu entlassen und ihm zu ermöglichen, seine letzten Tage ruhig in Rom zu verbringen. Slipoi sollte dort keiner offiziellen Tätigkeit nachgehen oder Äußerungen politischer Art machen. Der Papst wäre «sehr, sehr und wirklich nachhaltig dankbar» über einen derartigen humanitären Akt der sowjetischen Regierung.

Kardinal Testa hatte die Beobachter darum gebeten, dem Patriarchen in Moskau von der Unterredung zu berichten. Diese schrieben ihm. Als Slipoi dann frei war und im Vatikan eintraf, erinnerte er sich, daß, als er bereits entlassen worden war und die Genehmigung erhalten hatte, nach Rom zu reisen und dort unter dem Schutz des Papstes zu leben, die russische Kirche seine Abreise aus Moskau gemeinsam mit Monsignore Willebrands organisiert hatte.

Diese aktive Mitwirkung an der Befreiung Slipois hatte Rom gezeigt, daß die russisch-orthodoxe Kirchenleitung den Zusicherungen des Papstes Glauben schenkte, aufrichtig danach strebte, die Hindernisse auf dem Weg zu einer Verbesserung der beiderseitigen Beziehungen aus dem Weg zu räumen, und dabei das Konzil und die Affäre Slipoi als eine Möglichkeit zum «approchement» (Annäherung) nutzte. Dies begünstigte auch die Kontakte der sowjetischen Regierungskreise zum Vatikan.

Die hohe Wertschätzung, die Papst Johannes XXIII. sich in den Augen Moskaus mit seiner Politik des Friedens und der Versöhnung erworben hatte, signalisierte der russischen Kirche auch grünes Licht für die kirchliche Annäherung an Rom.

Ein würdiger und treuer Fortsetzer des großen Werkes Johannes' XXIII. war sein Nachfolger Paul VI. Johannes XXIII. hatte eine stagnierende Kirche wiederbelebt und zum Konzil geführt. Durch sein gewaltiges Engagement gelang es Paul VI., nachdem er alle Gegensätze, die im Konzil und dessen Umgebung existierten, überwunden und die Einheit bewahrt hatte, dieses zu einem guten Abschluß zu führen. So gesehen, war Paul VI. in der Tat ein großer Papst. Von ihm sagte man, er besitze das Wissen Pius' XII. und das Charisma der Weisheit und der Güte Johannes' XXIII.

Derartige Prognosen erfüllten sich vollständig in dem, was als «die Ostpolitik» Pauls VI. bezeichnet wurde, und zwar sowohl im Geschick seiner Konzilsführung als auch in sei-

nen Beziehungen zu uns, unserer Kirche und unserem Land. Die «Ostpolitik» war eine Fortführung, Weiterentwicklung und Vertiefung der Linie Johannes' XXIII.

Sie soll an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden, da sie allseits bekannt ist und viel über sie geschrieben und gesagt wurde. In einigen Punkten hat sie Zustimmung und Anerkennung, in anderen Kritik und Ablehnung hervorgerufen.

Viele im Westen betrachteten die Konzeption Pauls VI. und seines Staatssekretärs Kardinal Casaroli zur Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und den sozialistischen Ländern (Jugoslawien, Ungarn und vor allem der UdSSR) als eine «Kapitulation vor dem Osten» angesichts der «kommunistischen Bedrohung».

Dennoch liefert die aufmerksame Analyse der «Revolution» Johannes' XXIII. und der «Ostpolitik» Pauls VI. alle Grundlagen, um zu einer völlig anderen, entgegengesetzten Bewertung zu kommen. Es war keine «Kapitulation» vor dem Kommunismus und der UdSSR, ebensowenig ein Aufgeben der eigenen Standpunkte oder eine ideologische Abrüstung vor dem sowjetischen System des sogenannten «sozialistischen Lagers» in Mittel- und Osteuropa. Es ging vielmehr um einen vernünftigen und verantwortungsbewußten Ersatz für unangemessene kriegerische und primitive Formen des politischen Antikommunismus und Antisowjetismus der 40er und 50er Jahre. Sie wurden umgewandelt in elastischere und effektivere ideologisch-diplomatische Bemühungen zur Schwächung der inneren und äußeren Dynamik des sowjetischen Systems durch Abfederung und Assimilation (vom Inneren des sozialistischen Lagers her). Über den Dialog im Bereich gemeinsamer Interessen versuchte man, die Härte des Gegensatzes mit Worten kleinzuhalten. Eine zivilisierte und freundschaftliche Diplomatie mit persönlichem Charakter sollte das atheistische sowjetische System christianisieren. Diese Politik fand nicht sofort, sondern erst im Lauf der geschichtlichen Veränderungen ihre Bestätigung. Und nun sind wir Zeugen der Früchte der Arbeit Johannes' XXIII. und Pauls VI. - Zeugen und Teilnehmer der Auflösung des totalitären sowjetischen Systems und der Entstehung eines neuen, für die christliche Unterweisung freien Europa, eines gemeinsamen Europa vom Atlantik bis zum Ural (mit der Verlängerung des unbegrenzten Raums Eurasiens bis nach China, Japan und Alaska). Das sind die historischen Früchte der «Revolution» Johannes' XXIII. und der Ostpolitik Pauls VI.

Zudem sollte man sich stets vergegenwärtigen, daß Paul VI. die Fortsetzung der «Revolution» Johannes' XXIII. und die Realisierung seiner «Ostpolitik» unter viel schwierigeren Bedingungen erreichen mußte als sein großer Vorgänger. Der neue Papst genoß noch nicht die enorme Popularität und Autorität, die sich Johannes XXIII. erworben hatte. In konservativen Kirchenkreisen hatten bereits Mißtrauen und Ängstlichkeit bezüglich der Folgen des «aggiornamento» Einzug gehalten.

Als er sein Pontifikat antrat, mußte Paul VI. das Konzil leiten und dessen komplexen Arbeitsmechanismus zu einem Ergebnis führen. Es war wesentlich komplizierter und schwieriger als für Johannes XXIII. zur Zeit der ersten Sitzungsperiode des Konzils, da die Opposition sich damals noch nicht organisiert hatte. Als hingegen am Ende der ersten Sitzungsperiode die allgemeine Ausrichtung der «Revolution» Johannes' XXIII. mehr oder weniger klar geworden war, zeichneten sich in der katholischen Kirche zunehmend unterschiedliche theologische Standpunkte und Gegensätze im Rollenverständnis der Kirche in Staat und Gesellschaft ab. Es kam zu Pluralismus, Gegensätzen und Konfrontationen in der Arbeit der Konzilskommissionen ebenso wie beim Konzil selbst. Der Papst mußte ein kluger Steuermann sein, der in der Lage war, das Schiff der Kirche zwischen der Szylla des konservativen Integralismus und der Charybdis des revolutionären Reformismus in die Richtung des «aggiornamento», die von Johannes XXIII. vorgegeben war, zu steuern. Die weise Umsicht in den Bewertungen, das vorsichtige Abwägen in den Entscheidungen sowie die geduldige und ordentliche Vorgehensweise halfen Paul VI., die Kirche aus der Krise und der Auseinandersetzung zu führen und die darauffolgende Zeit der Anfechtung zu meistern.

Dies hatte eine große und sogar entscheidende Bedeutung für die Vertrauensbildung

und die Verbesserung unserer Beziehungen zu Rom.

Die Leitung der russisch-orthodoxen Kirche vertraute auf den guten Willen Papst Johannes' XXIII. und die Aufrichtigkeit und Wirksamkeit der «Ostpolitik» Pauls VI. Sie vertraute auf den positiven inneren Wandel der katholischen Kirche und nahm mit Enthusiasmus den geschwisterlichen Geist und die neue Atmosphäre gegenüber der Orthodoxie in den Beschlüssen des Zweiten Vatikanums zur Ökumene auf. Diese höchst positive Bewertung hatte berechtigte Grundlagen und ging von den Grundprinzipien und Interessen unserer Kirche aus.

In einem kurzen Artikel ist es nicht möglich, detailliert auf unsere Bewertung des theologischen Gehalts der Konzilsdebatten und der daraus entstandenen Dokumente einzugehen und ihre einzelnen Formulierungen zu analysieren. Dies betrifft insbesondere die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*), die Dekrete über die Missionstätigkeit der Kirche (*Ad gentes*) und über das Laienapostolat (*Apostolicam actuositatem*) und die Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*).

Ich möchte lediglich erwähnen, daß wir mit Wohlwollen die ökumenische und gesellschaftliche Rolle der Konzilsdokumente zur Kenntnis nahmen und unsere größten Hoffnungen an sie knüpften.

Niemand brauchte Gewissensfreiheit und Möglichkeiten sozialer und erzieherisch-missionarischer Aktivitäten für die Kirche so sehr wie wir - und niemand in der Welt litt durch den Mangel all dessen so sehr wie wir.

Es ging um konkrete Fragen unseres alltäglichen Daseins. Wir waren an der Einbindung in das Leben der internationalen Gemeinschaft sehr interessiert. Auch unsere Annäherung an den Weltkirchenrat und die katholische Kirche und unser Beitritt in alle Bereiche der weltweiten ökumenischen Bewegung waren verbunden mit unseren Hoffnungen auf Überleben und auf die Veränderung unserer Situation. Dennoch mußten wir ebenso wie Paul VI. jede Entscheidung und jeden Schritt mit Vorsicht und Bedacht abwägen.

Es war die harte Zeit der Offensiven Chruschtschows gegen die Kirche.

Deshalb traten wir dem Weltkirchenrat in Genf bei und waren Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil in Rom. Man mußte ein Maximum an Möglichkeiten für die Kirche ausschöpfen, freilich auf eine Art und Weise, die falsche Schritte und Fehler vermied und nicht für die Kirche Türen und Wege, die Verbindungen und Gemeinschaft mit der weltweiten Christenheit herstellten, verschloß oder eine neue Zeit der Isolation der Kirche von der ganzen Welt heraufbeschwor, wie sie unter Stalin gegeben war.

Die katholische Kirche und das Zweite Vatikanum bekamen eine enorme gesellschaftspolitische Bedeutung auf internationaler Ebene. Der Einfluß der konziliaren Ereignisse auf die weitere Entwicklung der katholischen Kirche sowohl in deren Positionsbestimmung bei vielen Problemen als auch in schwierigen Konflikten der Moderne war für uns eine Angelegenheit ersten Ranges.

Dieser Prozeß konnte uns behilflich sein, aber auch Schäden zufügen - er schadete letztlich fast mehr, als er half. Wir berücksichtigten dies und begrüßten mit vollem Herzen die umsichtige Gewandtheit und die ausgeglichene Art Pauls VI. sowohl beim Konzil als auch in anderen Angelegenheiten. Wir waren in der Tat nicht daran interessiert, daß die Konzilsarbeit übereilt voranschritt und beendet wurde. Eine zu hastige Entschlossenheit konnte während und nach dem Konzil zu spannungsvollen Situationen in der katholischen Kirche führen und tat dies auch. Derartige Spannungen provozieren gewöhnlich einen Kampf entgegengesetzter Standpunkte, verschärfen sie und weisen den Weg zum Extremismus. In eine solche Auseinandersetzung hätten wir gegen unseren Willen verwickelt werden können und wären dabei nicht als aktive Kraft, sondern lediglich als passives Opfer mit dem Risiko eingebunden worden, eine Trumpfkarte in einem uns fremden Spiel und zu Geißeln unserer eigenen Wirklichkeit zu werden. Unsere schmerzliche geschichtliche Erfahrung zeugt davon. Sie lehrte uns, daß wir uns in erster Linie um unsere Kirche und unsere Gläubigen kümmern mußten, die sich bei all den Schwierigkeiten und belastenden Lebensbedingungen unserer Gesellschaft in jener Zeit zu Christus bekannten.

Die ruhige und durchdachte Führung der Konzilsversammlungen und der auswärtigen Beziehungen der katholischen Kirche verschaffte uns die Sicherheit, daß uns dies nicht schaden, sondern vielmehr nutzen würde, unsere inneren und äußeren Probleme zu überwinden. Diese Vorgehensweise brachte auch unsere Kirchenleitung zu einer äußerst positiven Haltung und Beurteilung, ebenso wie sie «in den gesellschaftlichen und politischen Kreisen der Sowjets» für eine ausgeglichene (und sogar ermutigende) Bewertung unserer Annäherung zu Rom sorgte.

Auch aus diesem Grund registrierten alle mit Genugtuung, daß das Zweite Vatikanum mit einem radikalen Wechsel in der Frage der Wiederannäherung und Versöhnung von Orthodoxen und Katholiken endete. Die Anathemata aus dem Jahr 1054 wurden aufgehoben, der «Dialog der Liebe» begann, Besuche geschwisterlichen Charakters und Treffen von Päpsten und Patriarchen, Metropoliten, Kardinälen, Bischöfen, Theologen usw. beider Seiten wurden initiiert. Eine aufrichtige Wiederannäherung zwischen Konstantinopel und Rom ebenso wie zwischen Moskau und Rom, wo man Kooperation und bilateralen Dialog pflegte, hatte begonnen.

Unter den Orthodoxen entstanden große Hoffnungen, die die gemischte orthodox-katholische Kommission für den theologischen Dialog betrafen und auf die eucharistische Gemeinschaft und eine spätere volle Gemeinschaft (koinonia) zwischen den Kirchen abzielten.

Die Orthodoxen hofften außerdem auf die Weiterentwicklung eines kollegialen und konziliaren Leitungssystems unter dem Kollegium der in apostolischer Sukzession stehenden Bischöfe in der katholischen Kirche. Man wünschte sich, der Bischof von Rom möge eine Vorrangstellung und den Vorsitz in der Liebe (im Sinne Ignatius' von Antiochien) innerhalb des Kollegiums (des Konzils) seiner katholischen bischöflichen Mitbrüder einnehmen, die, ihrerseits ebenfalls Nachfolger der Apostel, in ihren Ortskirchen und Eparchien die «episkopé» (den bischöflichen Dienst) im Geiste der Konziliarität (sobornost) und der Einheit verwirklichen sollten. Dies entspräche völlig dem orthodoxen Verständnis der Konziliarität in der einen, heiligen, konziliaren und apostolischen Kirche.

Ferner hofften die Orthodoxen auf die zukünftige Entwicklung der Bischofskonferenzen in der katholischen Kirche bei der Wiedererrichtung oder der Neubildung katholischer Ortskirchen in verschiedenen Ländern und Regionen der katholischen Welt: Man erhoffte sich, daß diese Ortskirchen selbstverwaltet und in konziliarer Einheit miteinander verbunden werden würden und in gemeinsamer Einheit mit dem Bischof von Rom als ihrem Primas, dem Papst, Patriarch des Westens und Haupt der katholischen Kirche, stünden.

Die russisch-orthodoxe Kirche nahm an diesem Prozeß der Wiederversöhnung und der Annäherung zur katholischen Kirche in gleicher Weise wie Konstantinopel und alle anderen orthodoxen Kirchen teil.

Zwischen Moskau und Rom entstanden so gute und intensive Beziehungen, daß sie sogar Unzufriedenheit und Unverständnis innerhalb und außerhalb der Kirche hervorriefen.

Doch nun, nach fast dreißig Jahren der Wiederannäherung und des herzlichen Dialogs, sind die «Schwesterkirchen» in eine schwierige Phase ihrer Beziehungen eingetreten.

Diese für beide Seiten bedauerliche Wendung ist ein Folge der innerkatholischen Geisteskrise des Zweiten Vatikanums in den Beziehungen zu den Orthodoxen und eine Folge der Rückkehr zu den überholten Methoden des Uniatismus und der Proselytenmacherei in den orthodoxen Ländern Osteuropas und des Nahen Ostens. Dies verursachte zwangsläufig eine Vertrauenskrise bei den Orthodoxen gegenüber der katholischen Kirche. Daher rührt auch die orthodoxe Abwehrreaktion, vor allem in der russisch-orthodoxen Kirche im Hinblick auf die vollständige Zerstörung der Orthodoxie in Galizien (Westukraine), die künstliche Einführung einer «Neounion» in Weißrußland und die bewußt organisierten missionarisch-proselytenmacherischen Aktivitäten bei den Orthodoxen in der russisch-orthodoxen Kirche.

In Anbetracht dieser schwerwiegenden Krise in den beiderseitigen Beziehungen zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche

in der Ukraine, in Weißrußland und in der Russischen Föderation erhebt sich die beunruhigende Frage nach den Perspektiven der Erneuerung des Dialogs und der Zusammenarbeit.

Die orthodoxe Kirche glaubt fest an die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Einrichtung gut freundschaftlicher, geschwisterlicher und ökumenischer Beziehungen und an die Fortsetzung eines ernsthaften und gleichberechtigten theologischen Dialogs mit dem Ziel, die «eucharistische Gemeinschaft» der Schwesterkirchen zu erlangen.

Aber auf diesem Weg ist die Rückkehr zu den überholten Methoden des Uniatismus und der Proselytenmacherei ein unüberwindliches Hindernis.

Unsere Kirche hat in ihrer Erklärung vom 8. Oktober 1991 ihre Position auf folgende Weise formuliert: «Mit dem Anbruch der Freiheit für die Kirche begann der brüderliche Geist der ökumenischen Zusammenarbeit in den interkonfessionellen Beziehungen zu schwinden und weicht unglücklicherweise einer geradezu manifesten Proselytenmacherei, die fast in offene Aggression umschlägt und sich in einen Religionskrieg zu verwandeln droht. Das ist nicht einfach nur eine starke Gefühlsäußerung. Unter den Augen aller geschehen die Ereignisse in den westlichen Regionen der Ukraine, deren Orthodoxie fast zerstört ist und wo Gewalt und Erpressung die grundlegenden Argumente der griechisch-katholischen Seite darstellen. Nachdem sie Anfang 1990 die vierseitigen Verhandlungen hat scheitern lassen, verweigert die Seite der Unierten das Prinzip des Dialogs und befindet sich auf dem unheilvollen Weg der Fortsetzung des Konflikts, der faktisch die Idee des Dialogs selbst kompromittiert hat.»

Dennoch hat die orthodoxe Seite sich dem Dialog nicht verweigert und ist bereit, ihn mit dem Ziel der Verbesserung und der Normalisierung der Beziehungen fortzusetzen.

Die Erklärung bekräftigt: «Wir verschließen dem brüderlichen Dialog keine Tür und bezeugen unsere Treue zu diesem Weg, der die einzige Methode für die Lösung der Probleme zwischen unseren Kirchen ist. Aber dieser Dialog muß die Fragen behandeln, die am schmerzhaftesten und brennendsten sind und wirklich eine Verbesserung der Beziehungen zwischen unseren Kirchen begünstigen können.»

Dies bestätigt auch die Erklärung der interorthodoxen Kommission, die die Stimme des ganzen Pleromas der Orthodoxie am 12. Dezember 1990 im Phanar abgab: «Der Dialog, der zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche geführt wird, muß ein wirksamer Mechanismus für die Überwindung der Schwierigkeiten werden, die zwischen den Kirchen aufgrund des Wiederauflebens des Uniatismus auftreten. Ein derartiges Problem höhlt in gefährlicher Weise die eigentlichen Ziele des Dialogs aus. Es ist völlig offensichtlich, daß ohne eine positive Lösung dieses Problems alle Kräfte der Orthodoxen und der Katholiken, die auf die Entwicklung der beiderseitigen Beziehungen und auf die Vollendung der Ziele des Dialos gerichtet sind, sich als nichtig erweisen.»

Indem sie diese bittere Erklärung zum Zeitpunkt des dreißigsten Jahrestages des Zweiten Vatikanums veröffentlichten, wollten die Mitglieder der interorthodoxen Kommission zweifellos die Zeit des Konzils «der großen Hoffnungen» in Erinnerung rufen, in der die Epoche der großen Versöhnung angebrochen schien und die Schatten der vergangenen Feindschaft und der Entfremdung sich verzogen.

Dennoch wird das Vergangene nur mit Mühe bewältigt, und wir beginnen nun erneut mit tiefem Bedauern, über die Unionen, die Unierten und den Uniatismus zu diskutieren und zu streiten, während die Rückkehr zu den alten Methoden in den beiderseitigen Beziehungen und zu den ständigen Vorwürfen bezüglich der Vergangenheit sowie die fortlaufenden Erinnerungen daran beiden Seiten extrem schaden. Diese Dinge sind im Grunde nur Betäubungsmittel oder, schlimmer noch, eine leichenähnliche Speise, die fortwährend das Selbstverständnis und das Leben beider Kirchen vergiftet.

Heute muß man, um einen Schlußpunkt zu setzen, sich in die Zeiten des Zweiten Vatikanums zurückversetzen und den Versöhnungsprozeß dort wieder aufgreifen, wo er unterbrochen wurde. Er wurde unterbrochen unter dem Einfluß der Versuchung, die Perestroika

Gorbatschows und die Auflösung der Sowjetunion zugunsten der schnellen und gewaltsamen Wiedererrichtung des Uniatismus auf seinen früheren Territorien und zugunsten der organisierten Proselytenmacherei in den neuen postsowjetischen Regionen auszunutzen.

Eine authentische, stabile und aufrichtigere Versöhnung kann langfristig nicht erreicht und aufrechterhalten werden, wenn eine der beiden Seiten angesichts einer historischen Situation, die für sie günstig scheint, die tragische und unglückselige Lage der anderen ausnutzt, um ihr eine künstliche und einseitige Versöhnung und Einheit aufzuzwingen. Die Kirchengeschichte kennt Beispiele solch aufgezwungener, künstlicher und kurzanhaltender Versöhnung, aber sie kennt und zeigt uns ebenfalls Modelle authentischer, aufrichtiger und aus freien Stücken gewählter Aussöhnung. In unseren gemeinsamen Anstrengungen für die Vollendung der Versöhnung von Orthodoxen und Katholiken müssen Zwangsmethoden vermieden werden, und wir müssen uns an diesen Beispielen authentischer und aufrichtiger Versöhnung und Einigung orientieren.

Die Unionen von Florenz und Brest können als Exempel für eine aufgezwungene Einheit dienen. Die Erfahrungen und die historischen Vorbilder der alten Kirche hingegen können als Modelle für eine authentische Verständigung und Einigung behilflich sein.

Für uns alle muß als Orientierung und Inspiration für eine wahre Versöhnung und Einheit in der Tat das Zweite Vatikanum gelten, das in der katholischen Kirche und in der ganzen christlichen Welt einen Wendepunkt darstellt. Denn es wies den Weg für die innere theologische Erneuerung, für ökumenische, alle Christen umfassende Bemühungen, die mit dieser Erneuerung verbunden sind, und für die gemeinsame Suche nach allen möglichen Modellen für Versöhnung und Einheit.

[1] Die Zitate in Anführungszeichen sind eine freie Bearbeitung des Autors von *Gaudet Mater Ecclesia* 8/9 von Johannes XXIII.

Aus dem Russischen übersetzt von German Hasreiter

WITALI BOROWOI

geb. 1916; Dr. theol.; studierte in Vilnius und Warschau; Priesterweihe 1943; anschließend Rektor und Dozent für Kirchengeschichte am Seminar von Minsk; von 1954–1962 Professor für Geschichte der Alten Kirche am Seminar von Leningrad; seit 1969 Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche beim Ökumenischen Rat der Kirchen; er war Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil; seit 1972 stellvertretender Direktor der Kommission «Glaube und Kirchenverfassung» des ÖRK in Genf; von 1972–1995 lehrte er Byzantinologie und Geschichte der westlichen Kirchen an der theologischen Akademie in Moskau; z.Zt. Berater beim Departement für Außenbeziehungen des Patriarchats Moskau. Anschrift: Department External Church Relations, Danilov Wall 22, 113191 Moskau, Rußland.

Giuseppe Alberigo

Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft?

Recht wenige im Westen waren sich bis Ende der achtziger Jahre des Überlebens einer christlichen Kirche in der UdSSR bewußt. Es fällt daher nicht schwer, sich in Erinnerung zu rufen, mit welcher Überraschung die öffentliche Meinung reagierte, als im Oktober 1962 zwei russische Prälaten eintrafen, die vom Patriarchat Moskau beauftragt waren, als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen. Die große Mehrheit hegte eher den Verdacht, daß es sich hier um ein politisches Manöver des Chruschtschow-Regimes handle. Es schien unvorstellbar, daß die russische Kirche nach fast einem halben Jahrhundert unter dem Sowjetregime, das sich selbst als atheistisch und den Kampf gegen die Religion und die Kirche zu einem Angelpunkt seiner Politik erklärt hatte, noch etwas anderes sein könne als ein willfähriges Gespenst im Dienst der hegemonialen Pläne der Regierung.

Nur langsam und vielleicht auch bis heute noch in unvollständigem Maß brach sich das Bewußtsein Bahn, daß hier zwei große Mißverständnisse vorlagen. Das erste Mißverständnis betrifft die von eigenen Interessen begünstigte Unterwürfigkeit, mit der die großen Informationszentralen des Westens sich zum Echo der sowjetischen antireligiösen Propaganda gemacht haben. Welch besseres antikommunistisches Argument hätte es denn gegeben als den verdammenswerten Kampf des Moskauer Regimes gegen die Kirche? Die Gelegenheit zur Polemik, die dies bot, war ein zu willkommener Leckerbissen, als daß man darauf hätte verzichten wollen, wenn auch um den Preis, daß man dem unbestreitbaren sowjetischen Atheismus einräumen mußte, tatsächlich die Kirche und den christlichen Glauben in Rußland vernichtet zu haben. Aber war dies wirklich so?

Das zweite Mißverständnis besteht in dem alteingefleischten katholischen Fehler zu meinen, daß die russische Kirche im Grunde genommen der politischen Macht so sehr unterworfen sei, daß sie das Ende der zaristischen Macht, deren Nachfolge nun eine kirchenfeindliche Macht eingenommen hatte, nicht überlebt haben könne. Schon in den ersten Jahren nach der Revolution im Oktober 1917 hatte Rom die Hoffnung auf einen Zusammenbruch des Patriarchats Moskau gehegt, wobei man so weit ging, im Blick auf eine «Katholisierung» Rußlands Kontakte mit Vertretern der Sowjetmacht aufzunehmen. Als sich dann das Sowjetregime konsolidierte und eine feindselige Haltung nicht nur gegenüber der orthodoxen Kirche, sondern gegen jede Form von Christentum zeigte, übernahm Rom eine führende Rolle im Kampf gegen dieses Regime, und so hat es sich - im Zusammenhang mit diesem Kampf - stillschweigend mit dem Ende des Christentums im Sowjetreich abgefunden.

So hat sich in der westlichen Kultur das stereotype Bild eines «atheistischen» oder wenigstens nichtchristlichen Rußland gebildet. Dieses stereotype Bild fand eine entscheidende Grundlage in einer vorherrschend (wenn nicht total) institutionellen Auffassung von der Kirche, die sich vor allem in der katholischen Welt hartnäckig halten konnte. Man war nämlich davon überzeugt, daß eine Kirche, die sich nicht der Unterstützung oder wenigstens der wohlwollenden Neutralität der politischen Macht erfreuen könne, die keine sichtbaren und (einflußreichen) öffentlichen Strukturen wie Kirchen, Eigentum, Schulen, Seminare habe und die sich nicht durch öffentliche Akte darstellen könne, dadurch nicht nur als Kirche Schaden leide, sondern daß sich damit auch der Glaube selbst verflüchtige. Auch ohne daß es ausdrückliche Aussagen in diesem Sinn gegeben hätte, hatte sich so die allgemeine Überzeugung von der Gleichwertigkeit von Kirche und Glauben durchgesetzt.

Vor allem mit der Perestroika und mit dem Fall der Berliner Mauer hat der Westen erkannt, daß das Christentum in Rußland nicht verschwunden war, daß Dutzende von Millionen Menschen aller Generationen und aller Gesellschaftsschichten christlich waren, daß

die Weitergabe des Glaubens nicht abgebrochen war, daß man nie aufgehört hatte zu glauben und zu beten. Freilich stimmt es auch, daß die Kirche alle Arten von Bedrückung und Verfolgung erlitten hatte, daß die politische Macht ihrem ausdrücklichen Programm entsprechend ihr gegenüber feindselig eingestellt war, daß es ihr verwehrt wurde, öffentliche Strukturen wie Kirchen, Eigentum, Schulen und Seminare aufrechtzuerhalten, daß sie sich nicht mehr mit öffentlichen Akten darstellen konnte, daß die Christen als solche auf subtile oder offen unterdrückerische Weise verfolgt wurden. Zugleich aber war der christliche Glaube unversehrt weitergegeben worden, wenn auch ohne jede äußere Hilfe, ja, aufgrund der feindseligen Einstellung der öffentlichen Machtinstanzen in einer Weise, die sich auf den wesentlichen Kerngehalt beschränken mußte: ein «nackter» Glaube.

Paradoxerweise hatte die - wenn schon nicht im theologischen, so aber doch im ideologischen Sinne «christliche» - öffentliche Meinung im Westen unbewußt die materialistische Überzeugung geteilt, daß der Glaube nicht überleben könne, wenn er nicht von institutionellen Strukturen aufrechterhalten werde.

Die neue Sichtbarkeit der heiligen russischen Kirche kann aber nicht bloß als Gegenstand der Information verstanden werden. Die «orthodoxe» russische Tradition stellt noch mehr als schon in der Vergangenheit eine wesentliche Dimension des Christentums und der universalen Kirche dar, eine ihrer Seelen, ohne die auch die anderen Traditionen ärmer wären: die römische, die byzantinische, die reformatorische und die anglikanische Tradition. Und dennoch ist die Kommunikation zwischen diesen Traditionen nicht problemlos.

Mit dem Pontifikat Johannes' XXIII. und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich dann eine epochale Wende im römischen Katholizismus und indirekt auch im westlichen Christentum vollzogen; eine Wende, die auch eine neue Aufmerksamkeit für die anderen Kirchen mit einschloß, besonders auch für die russische Kirche, die jahrzehntelang in den radikalen Gegensatz zwischen dem römischen Papsttum und dem Sowjetregime einbezogen wurde. Man hat nicht zu meinen gewagt, daß damals wichtige äußere Voraussetzungen für die Auflösung des russischen Imperiums und das Phänomen der Perestroika der achtziger Jahre geschaffen wurden. Die von Papst Paul VI. fortgesetzte Ostpolitik hat jene Orientierung gleicherweise stabilisiert und weiterentwickelt. Als dann vor knapp zwanzig Jahren ein slawischer Prälat zum Bischof von Rom gewählt wurde, war das der Punkt, an dem deutlich wurde, daß jene neue Aufmerksamkeit sich allgemein durchgesetzt hatte und daß zugleich die wichtige Bedeutung lange an den Rand gedrängter Traditionen neue Wertschätzung genoß.

Jetzt, in der Zeit der herannahenden Jahrtausendwende, stellen die Beziehungen der westlichen Kirchen zur russischen Kirche Probleme dar und eröffnen Aussichten, welche die höchste Aufmerksamkeit verdienen.

Es wäre allzu einfach, nur die komplementäre Funktion der russischen Tradition für die westlichen Traditionen (und außerdem für die byzantinische Tradition) zu behaupten. Sehr schwer aber ist es, das Verständnis dieser Komplementarität zu vertiefen, weil und insofern die starke Originalität der russischen Interpretation des christlichen Glaubens eine Tradition mit einer ausgeprägten Identität und mit einer Tendenz, sich selbst eine ausschließliche evangeliumsgemäße Authentizität zuzuerkennen, erzeugt hat. Die gelegentlichen antiökumenischen Ausbrüche sind offensichtlich eine Verschärfung dieses Bewußtseins, vor allem wenn dieses sich mit dem Erheben nationalistischer Ansprüche verbindet. Andererseits schwanken die Christen des Westens zwischen der Versuchung, Rußland zu «reevangelisieren», und die Beziehungen aufgehen zu lassen in einer «pietistischen» Bewunderung für die Ikonen und die russische Mystik. Der russischen Tradition und ihren großen theologischen Strömungen gerecht zu werden, ist eine Aufgabe, bei der es gilt, fast alles neu zu entdecken.

Das Patriarchat Moskau seinerseits hat jetzt die Aufgabe übernommen, sich ebenso faszinierenden wie ganzes Engagement fordernden Problemen zu stellen. Vor allem ist jetzt nach den Stürmen der Unterdrückung durch die

Sowjetmacht und des Krieges[1] ein Wiederaufbau der Kirche in allen ihren Dimensionen und Lebensäußerungen im Gange; ein Wiederaufbau, der sich dennoch nicht von der Vergangenheit beherrschen lassen will, sondern der sich bei aller Anregung, die er aus der Tradition empfängt, der Zukunft zuwendet.

Bei der Bischofssynode Ende 1994 hat man sich diesem ganzen Problemkomplex gestellt[2]. Weil sie von besonderem Interesse sein dürften, drucken wir im Anschluß an diesen Beitrag ausführliche Auszüge aus der abschließenden Stellungnahme von Patriarch Aleksi II. ab[3]. Eines Hinweises wert ist auch die interessante Entscheidung, die Erarbeitung eines sozialen Konzeptes der russisch-orthodoxen Kirche zu fördern. In dieser unerwarteten Neuausrichtung scheinen mehrere Motive zusammenzufließen: die in der russischen Gesellschaft vorherrschende nachideologische Desorientierung, aber vielleicht auch die Kritik, die seinerzeit am weltfernen «Angelismus» der Orthodoxie geübt wurde, und zugleich das Beispiel der katholischen Kirche, in der Papst Wojtila die Wichtigkeit der «Soziallehre» neu betont hat.

Die Bischofssynode hat es für notwendig erachtet, daß einer solchen Erarbeitung eines sozialen Konzeptes einige allgemeine Lehraussagen über grundlegende Gegebenheiten vorausgeschickt werden, damit die Lehre der Kirche «ihren Platz oberhalb dessen, was kontingent ist», behalte: die Kirche als göttlich-menschlicher Organismus; das Wesen dieser Welt; die Weise, wie die Kirche in der Welt wirkt; Heiligung und Umgestaltung der Welt durch die Kirche, wobei dafür zu sorgen sei, daß man sich vor allem mit dem Thema Beziehung zwischen Kirche und Staat befaßt, mit diesem Thema, das in der russischen Tradition immer brandaktuell war. Die Kirche bekräftigt ihre Bereitschaft, mit der politischen Macht zusammenzuarbeiten, und zwar im Rahmen jedes beliebigen Systems der Staatsführung, sofern dieses die Prinzipien der Säkularisierung des Staates und der Religionsfreiheit respektiert, wobei diese auch verstanden wird als Wahlfreiheit des einzelnen und als Freiheit des Staates, diese Wahlmöglichkeit anzuspornen, die sowohl dem einzelnen als auch der Gesellschaft zum Nutzen gereiche. Zugleich komme es darauf an, die Freiheit des einzelnen gegen äußeren Druck zu verteidigen.

Einer neuen Scharfeinstellung bedarf noch die Arbeit an den Problemen der Familie (Ehescheidung, Alleinerziehende, Beziehung zwischen den Generationen innerhalb der Familie, Stellung des Mannes und der Frau, Berufstätigkeit der Frauen usw.), der Bioethik (Gentechnik, Abtreibung, Empfängnisverhütung, Euthanasie, Todesstrafe usw.), des immer mehr verbreiteten Erotismus und der Pornographie, der Grenzlinie zwischen Moral und Einwirkung des weltlichen Rechtes auf diesen Gebieten und schließlich der Ökologie. Andere Problemfelder sind die Fragen, die die Arbeit, das Eigentum sowie Krieg und Frieden betreffen.

Der Ökumenismus in einer schwierigen Lage

Der immer größer werdende zeitliche Abstand zu dem von Papst Johannes XXIII. ausgehenden Impuls und zu dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil betriebenen *aggiornamento* einerseits und das Wegfallen des ideologischen Konfliktes nach dem Ende der Sowjetmacht andererseits haben die ökumenische Leidenschaft, die die sechziger und siebziger Jahre kennzeichneten, geschwächt. Die Myriade bilateraler oder multilateraler theologischer Gespräche hat auf die Dauer den Eindruck hinterlassen, daß sie folgenlos bleiben oder von vornherein steril sind. Es machen sich Schübe von Integralismus oder Fundamentalismus bemerkbar, Proselytismus scheint sich wieder auszubreiten, Methoden, die auf geschwisterliche Beziehungen setzen – und die niemals formell aufgegeben wurden –, machen mit alarmierender Häufigkeit Platz für ein Verhältnis der Konkurrenz bis hin zur Gewalttätigkeit.

Auf diesem Hintergrund einzuordnen ist das fast überall zu beobachtende Wiederaufkommen von Spannungen zwischen den orthodoxen Kirchen und den unierten Kirchen mit der daraus folgenden Krise der gemeinsamen Arbeitsgruppe dieser Kirchen, ebenfalls der neueste schmerzhafte Konflikt zwischen Moskau und Konstantinopel wegen Estland.

Dies sind alarmierende Symptome eines allgemeinen Nachlassens der geistlichen Wachheit, die die Gefahr einer Rückkehr des Klimas der fünfziger Jahre ahnen lassen.

Es erscheint immer dringlicher, eine innere Einstellung wiederzugewinnen, die gelassener und konstruktiver ist, und sich zu bemühen, das zu suchen und zum Wertmaßstab zu machen, was eint. Tatsächlich aber ist es illusorisch zu meinen, man könne dem Klima des Konfliktes und der Konkurrenz entkommen mit einem bloßen Willensakt, dem Einenden den Vorzug zu geben vor dem Trennenden. Im Geist und im Denken der Christen und ihrer Kirchen sind immer noch die Nachwirkungen zu spüren von jahrhundertelanger mißgünstiger Gegnerschaft und polemischen Kontroversen, die einer zentnerschweren Last gleichen, die sich nicht leicht abschütteln läßt.

Gegen allen Anschein ist das Suchen nach dem, was gemeinsam ist, kein leichtes Geschäft, und dies nicht nur deswegen, weil es voraussetzt, daß man abläßt von den alten Querelen und der sie nährenden und aufblähenden Animosität, die so tut, als handle es sich hier um die pflichtschuldige Bewahrung der jeweiligen Identität. Die Entdeckung dessen, was eint, fordert tasächlich eine strenge Disziplin und einen ernsten Kraftaufwand des Forschens, um so nicht nur die Elemente von Gleichheit ans Licht zu bringen, sondern auch und vor allem die wechselseitige Komplementarität der tatsächlich vorhandenen, aber nicht widersprüchlichen Unterschiede zu entdecken.

Es bedarf nämlich des Mutes, ja der *makrothymía*, der Großherzigkeit, die es ermöglichen, «der Liebe mehr und mehr Raum zu schaffen», um eine faszinierende Formulierung Augustins[4] aufzugreifen.

Mehr als durch die von ihm approbierten Konstitutionen und Dekrete hat das Zweite Vatikanische Konzil *als Erlebnis der communio* zum neuen Klima zwischen den Christen beigetragen. Allzu häufig hat der Rezeptionsprozeß Halt gemacht bei der Beschäftigung mit dem Corpus seiner Entscheidungen. Im Schatten blieb dabei die umfassendere Bedeutung des Konzils als einer großen Symphonie der unterschiedlichsten Profile, die dadurch gelang, daß sich alle unter dem Beistand des Heiligen Geistes in die *communio* einbrachten.

Vielleicht war es nicht zu vermeiden, daß die Suche nach der Einheit sich in lauter kleinen Anläufen vollzog und manchmal das Bild eines Fleckerlteppichs bot. So ist es tatsächlich geschehen: Von der Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras bis zur Aufhebung der Exkommunikationen von 1054, von den verschiedenen «gemeinsamen Arbeitsgruppen» bis zu den immer zahlreicheren theologischen Dialogen und der alljährlich stattfindenden Gemeinsamen Gebetswoche sowie den unzähligen Basisinitiativen der Begegnung und des gemeinsamen Engagements. In den siebziger Jahren hat dies vorwiegend positive Auswirkungen gehabt, welche die Fruchtbarkeit dieser ökumenischen Epoche bezeugten, die sich der diskreten Regie von Zentren wie dem römischen Sekretariat für die Einheit der Christen, der Genfer Abteilung für «Faith and Order» und der Moskauer Abteilung für auswärtige Angelegenheiten erfreuen konnte.

Als seit Anfang der achtziger Jahre das Nachlassen des anfänglichen Impulses zu beklagen war, blieb fast alles den theologischen Gesprächen überlassen, und die Bewegung auf Einheit hin erfuhr eine Verlangsamung, die bald zu einer völligen Stockung wurde, so daß schließlich die Gefahr drohte, daß man in eine Phase der «Lauheit» (im dem Sinn, wie die Apokalypse dieses Wort gebraucht) geraten könnte. Die plötzlichen Ausbrüche von Unverständnis, von Proselytismus, von Unfähigkeit, in den Herzen der anderen lesen zu können, die wir seit einem Jahrzehnt erleben, lassen uns ratlos zurück. Was uns verwirrt, ist nicht die Tatsache, daß es Probleme gibt, was ja normal ist, sondern wie die Probleme erlebt werden und daß man ihnen zumeist in einem konfessionalistischen Geist begegnet, indem man eifersüchtig auf das pocht, was «das Eigene» ist (oder was dafür gehalten wird). Jeder flüchtet sich zurück in traditionelle Sicherheiten und verweigert sich der Mühe eines Suchens, das in gemeinsamer Zuwendung zum Evangelium geschehen sollte.

Da die Phase der Euphorie abgeschlossen ist, begreift man besser, daß das Suchen nach dem, was eint, nicht ohne Kosten möglich ist.

Die Kirchen scheinen zwar sensibilisiert zu sein für die Notwendigkeit, die eigenen schuldhaften Verfehlungen der Vergangenheit zu erkennen, aber sie sind bisher noch taub für die Erfordernisse eines Austauschs in einer solchen Weise, daß es möglich wird, künftige schuldhafte Verfehlungen zu vermeiden.

Sollte nicht das Achten auf die Zeichen der Zeit dazu antreiben, wiederzuentdecken, daß die Menschwerdung Gottes das Annehmen des von ihm Verschiedenen ist, der Austausch mit dem Verschiedenartigen jenseits jeder präexistenten Gemeinsamkeit? Sind wir nicht herausgefordert, die Dynamik der innertrinitarischen Hervorgänge für uns aktuell werden zu lassen, indem wir sie verstehen als höhere Analogie einer freien und von Achtung bestimmten Beziehung zwischen Verschiedenartigen? Als eine Beziehung, in der Einheit und Verschiedenheit nicht einander untergeordnete und umso weniger konfliktbestimmte und einander ausschließende Alternativen sind?

Die Zeit ist reif für eine Wiederaneignung des trinitarischen Geheimnisses als unerschöpflicher Quelle von Reichtümern, als Modell sowohl für das irdische als auch das himmlische Jerusalem. Wir müssen Kontakt gewinnen mit der allumfassenden trinitarischen Fülle, jenseits aller metaphysischen und essentialistischen Voraussetzungen, die uns daran hindern würden, deren dynamische Kraft auf uns wirken zu lassen. Alle ökumenischen Herausforderungen sind gebündelt in dem Gebetsruf Jesu: «Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir» (Joh 17,11), und dennoch entnimmt man diesen Worten fast ausschließlich den Aufruf zur Einheit und versäumt dabei, den Wert der pluralistischen Dimension zu würdigen, die ebenso zentral ist und in den Versen 21-22 noch ausdrücklicher entfaltet wird.

Die Überbetonung der Sicherheit und der Stabilität in der Struktur und im konkreten Leben der Kirche ist nur schwierig in Einklang zu bringen mit dem Erkennen des unvorhersehbaren Wehens des Geistes Gottes und der ihm zu verdankenden Dynamik der Geistesgaben. Die Kirche als *«mater et magistra»* läuft Gefahr, sich an die Stelle des einzigen Herrn und Meisters und des Geistes Gottes zu setzen. Schon die bloße Art, den Glauben zu betrachten, erweist sich als in tiefgreifender Weise von dieser Verdunkelung der Pneumatologie beeinflußt, die der Anbindung des Glaubens an die Kirche und an die Formulierungen ihres Lehramtes den ersten Rang zuerkennt - zuungunsten der Ansprechbarkeit jedes einzelnen und der Gemeinschaft als ganzer durch die göttliche Gabe.

Einheit ohne metánoia?

Es erscheint heute notwendig, sich Fragen zu stellen bezüglich der Plausibilität einer ökumenischen Strategie, die in zentralen Punkten von vornherein auf die Überwindung der Lehrunterschiede zielt, und so auf spekulative Weise die Überzeugung zu erschüttern, daß die Ursachen der Spaltungen theologischer Art seien. Die Behauptung «Der theologische Dissens hat die Kirchen gespalten, und daher kann allein der theologische Konsens sie wieder einen» erscheint immer weniger überzeugend. Diese Behauptung gründet sich tatsächlich auf eine übertriebene Wertung *einer* der Ursachen der Spaltungen zwischen den Christen, die ihrerseits auf einer lahmen und hinkenden Auffassung vom Christentum und von der Kirche gründet, welche die Lehrfaktoren betont, was soweit geht, daß man sie für koextensiv mit dem Glauben und der Kirche hält.

Der Vorrang, den man den theologischen Dissenspunkten zuerkennt (vom *Filioque* bis zur Frage «ungesäuertes oder gesäuertes Brot», von der Rechtfertigung bis zum Prinzip «sola scriptura», von den Sakramenten bis zu den Prärogativen des Bischofs von Rom) hängt ganz davon ab, daß man den Lehrformulierungen eine zentrale Rolle zuspricht, was so weit geht, daß man sie zum eigentlichen Wesen der Kirche macht. Aber ist das vom Neuen Testament her begründet? Oder ist es nicht im Gegenteil das historische Produkt der Begegnung des Christentums mit einer bestimmten Kultur oder aber seiner Loslösung daraus, das sich gründet auf die Überordnung des Abstrakten über das Konkrete, des Begriffs über die Wirklichkeit, des Allgemeinen über das Besondere? Andererseits ist die Auffassung

vom Christentum als einer «Wahrheit» statt als der Nachfolge in der Spur der Person von Gottes Christus seit Jahrhunderten mit einer einheitlich-geschlosssenen Ekklesiologie gefestigt worden.

Die Aufgabe, die Einheit der Kirchen mittels theologischer Übereinkünfte wiederherzustellen, setzt eine Sicht des Christentums und der Kirche voraus, welche die Wahrheit der Lehre zur zentralen Größe macht, d.h. ein umfassendes begriffliches Gefüge (unzutreffenderweise als das *depositum fidei* bezeichnet), das vor allem von der Alten Kirche entsprechend den von der klassischen Zivilisation ererbten kulturellen Regeln und Kanones erarbeitet wurde. Diese Kanones wurden Schritt für Schritt immer starrer und undurchdringlicher aufgrund dessen, daß die Christen sich von der heidnischen Gesellschaft und den Anhängern der klassischen Religionen unterschieden. Die von Lehrfragen bestimmte Eigenart der großen Konflikte, welche die Alte Kirche erlebte, hat dazu geführt, den Glauben mittels theologischer Arbeit zu formulieren und verstehbar zu machen. So kam es zur Schaffung eines gemeinsamen Nenners der kirchlichen Gemeinschaften, der aus Lehrformulierungen bestand. Bekanntlich hat der Bezug auf diese Lehrformeln die Heiligkeit als Faktor der Gemeinschaft mehr und mehr an den Rand gedrängt. Immer mehr wurden eindeutige theologische Ausarbeitungen vorgezogen, die begünstigt wurden von der kulturellen Homogenität des Christentums im Mittelmeeraum.

Die plurikulturellen Lebensbedingungen des heutigen Christentums und die allen Christen gemeinsame Herausforderung, ihre passive Rolle im Leben der Kirche zu überwinden, haben diese Auffassung zerschellen lassen. Dies ist selbstverständlich nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die Bedeutung der theologischen Lehre und ihrer Formulierungen verneint würde, sondern so, daß man für eine reichere, differenziertere und dynamischere Auffassung vom Christentum und von der Kirche eintritt. Die Nachfolge Christi in Treue zu seinem Evangelium gewinnt wieder kirchliche (und nicht bloß persönliche und private) Bedeutung, und zwar in den beiden Bereichen des Lebens der christlichen Gemeinschaften und des geschwisterlichen Teilens der Lebensbedingungen in Gesellschaft aller Menschen. Daher ist es zu einer Herabstufung der Bedeutung der lehrhaften Dimension - und umso mehr der dogmatischen Lehrformulierungen - im bezug auf die anderen Dimensionen des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens gekommen. Parallel dazu wurde auch die Funktion des Klerus relativiert, indem diese zurückgeschnitten wurde auf dessen wesentliche Rolle als Dienst innerhalb (und *nicht oberhalb*) der kirchlichen Gemeinschaft.

Zwei Folgen dieser Entwicklung sollen hier betont werden: Erstens ist die monolithische Auffassung von der christlichen Wahrheit überwunden worden, indem man erkannt hat, daß deren Echtheitskriterium die Person Jesu des Christus ist, in der ganzen dichten Bedeutung seines Geheimnisses, und nicht eine eigentümliche begriffliche Kohärenz. Aus diesem Blickwinkel stellt sich die Erkenntnis der Wahrheit bis zur Parusie als etwas Bewegliches, also als eine geschichtliche und nicht als eine ungeschichtliche Wirklichkeit dar, und sie ereignet sich mittels partieller Annäherungen, die sich untereinander eher ergänzen, als daß sie einander ausschließende Alternativen wären.

Zweitens beginnt man einzusehen, daß die Große Kirche nicht koextensiv ist mit der Lehre, die auch nicht deren wichtigste Dimension ist, wenn es stimmt, daß die Gemeinschaft der Kirche ein Bau aus lebendigen Steinen ist, ein Leib, der sich in beständigem Werden befindet, das ausgerichtet ist auf eine für das Ende der Zeiten erwartete Verklärungsgestalt. Das Festhalten an der Lehre und vor allem an einer *bestimmten Formulierung* der Lehre kann nicht mehr das letzte Kriterium zur Bestimmung der Zugehörigkeit zur *Una Sancta* sein.

Erscheint es in diesem Licht nicht unangemessen, den genauen Begriff der Einheit im wesentlichen über die Dimension der Lehre gewinnen zu wollen, als etwas, das fast unvermeidlich als eifersüchtig gehüteter Besitz eingebunden ist in einen monolithischen und monokulturellen Bedeutungsrahmen? Ist hier nicht vielmehr das ganze Sein der Kirche von Abel an bis zu den letzten Gerechten mit im Spiel? Ist es nicht notwendig, alle Dimensio-

nen der Kirche, alle Charismen, wie sie jede Kirche empfangen hat, und auch alle Sünden, die sie belastet und entstellt haben, mit auf den Weg zur Einheit zu nehmen?

Sich daran zu erinnern, daß Einheit und Reform der Kirche nicht voneinander getrennt werden können, wie es auch vor dem Konzil von Florenz und dann vor dem Konzil von Trient vergeblich geschehen war: Bedeutet das nicht, daß die Suche nach der *Una Sancta* nicht in einer bloßen «theologischen Reparatur» alter Pannen bestehen kann, sondern eine Bereitschaft der Kirche zur *metánoia* einschließen muß? Einer *metánoia*, die von ihrem Wesen her alle kirchlichen Dimensionen mit einbezieht in einer kritischen Konfrontation mit dem Evangelium und den Zeichen der Zeit, den Symptomen des anbrechenden Heute des Evangeliums? Enthält nicht die Auffassung, daß die Einheit der Kirche durch die Lehre konstituiert werde, eine unangemessene Interpretation der nizäno-konstantinopolitanischen *notae ecclesiae*, nach der die Einheit, statt mit der Heiligkeit, der Katholizität und der Apostolizität - die ebenfalls Facetten des himmlischen Jerusalem sind - verbunden zu werden, von ihnen losgelöst und für sich allein stehend gesehen wird? Sind nicht die *notae ecclesiae* in einer heilsökonomischen Sicht eher voneinander abhängige Größen?

Die Spaltung, die über die lange Dauer hin fast immer zu einer Art Verkalkung geführt hat, hat jede Kirche gezeichnet, indem sie sie antrieb, die eigene Identität (in einer Art übertriebenen Kontroverseifers) zu verschärfen, um so die Verarmung, welche die Spaltung herbeigeführt hatte, auszugleichen und zu verdecken. Es ist daher notwendig, daß die Suche nach der Einheit die ganze Kirche ins Spiel bringt und nicht nur die Punkte, an denen die Risse deutlich sichtbar sind.

Ebenso wichtig ist es zu erkennen, daß man sich die Kirche nicht einfach als die Summe der getrennten Kirchen unter Abzug der Konfliktmotive vorstellen darf, d.h. als die Wiederherstellung der Situation, die dem Bruch der Gemeinschaft vorauslag. Wenn dies so wäre, wäre der Verlust der Einheit bloß ein die Institution betreffender Unfall und nicht ein Ereignis, das mit seinen Wurzeln auf geheimnisvolle Weise bis tief in die Gründe der Heilsgeschichte reicht. Sich auf die Einheit hin in Bewegung zu setzen, bedeutet daher, sich auf einen neuen und unbekannten Ausgang vorzubereiten, der viel mehr vom Geist Gottes bestimmt wird als vom Willen der Kirchen. Das fordert, daß man das gesamte vom Glauben angehäufte geistliche Erbe zu schätzen lernt, indem man mit *makrothymía* die (partielle) Authentizität der einzelen Traditionen und damit auch ihre Legitimität und gegenseitige Vereinbarkeit im Rahmen der Ökonomie der Heilsbotschaft erkennt und anerkennt. Warum dann noch sich über die Punkte des Dissensus auseinandersetzen statt gemeinsam zu beginnen, kraft der Gemeinschaft der Heiligen die vielfältige Verschiedenheit der Geistesgaben und der empfangenen Talente miteinander zu teilen? Schließlich fordert der Weg zur Einheit - *last but not least* - die Einsicht in das letzte Wesen der christlichen Einheit, die nicht bloß eine institutionelle «*nota*» und auch nicht nur ein historisches Merkmal ist, sondern wesentlich eine eschatologische Dimension, wie das gesamte Kapitel 10 des Johannesevangeliums zeigt, in dem die eine Herde mit dem einen Hirten eindeutigerweise als Kennzeichen des Gottesreiches erscheint.

Das eschatologische Wesen der Einheit der Christen zu erkennen, bedeutet ganz und gar nicht eine fatalistische Resignation angesichts der Spaltungen, sondern verpflichtet zu einem wachen Empfinden für Grenzen. Die Einheit kann nicht angestrebt werden nach dem in weltlichen Gesellschaften und vor allem in modernen Staaten geltenden Modell als eine sichtbare Vereinigung von Zielen und Mitteln auf der Basis eines geographischen, historischen und linguistischen gemeinsamen Nenners. Die eine Kirche kann nur das gemeinsame Zelt der Gläubigen sein, das dazu dient, ihre vom Heiligen Geist in der Liebe und von der Kraft des Kreuzes genährte *communio* zu behüten.

Der Weg nach Jerusalem kann nur in vielen einzelnen Schritten zurückgelegt werden, ein langsamer Weg voller Freude und gleichzeitig voller Mühe; sichtbar und konkret, aber auch geheimnisvoll und in der Innerlichkeit gegangen, also ein Prozeß ohne Ende, in dessen Verlauf auch die bedeutsamsten Akte nur ta-

stende Schritte zum Ziel und nicht das Ziel selbst sind. Häufig aber hat sich auch in der ökumenischen Bewegung eine vereinfachte - ganz «historische» - Auffassung von der Einheit als eines ein für allemal zu erreichenden Endergebnisses eingeschlichen. Aus diesem schematischen Blickwinkel sind die imponierenden Teile der bereits bestehenden Einheit vernachlässigt worden, so als gehörten sie nicht zur Suche nach der Einheit, mit dem Effekt, daß die Elemente der Verschiedenheit riesenhafte Ausmaße annehmen und kurzschlüssig nur noch als Gründe der Spaltung gesehen werden. Vielleicht ist es notwendig, den Sinn für die ganze eschatologische Dichte der Einheit der Kirche zurückzugewinnen und so der Gefahr eines ökumenischen Triumphalismus zu entgehen, der oszilliert zwischen solch kleinen Schritten, daß sie den Anschein der Unbeweglichkeit haben, und so großen und endgültigen Zielen, daß sie in die Farbe der Utopie umschlagen.

Es kann fruchtbar sein zu erkennen, daß die Kirchen Mühe haben, eine - aktuelle und sinnträchtige - auf die Kirche bezogene Konzeption der *metánoia* zu entwickeln. Es scheint so, als wären Kriterien und Methoden der Bekehrung unveränderbar auf den Bereich der Individualaskese beschränkt. Es scheint auch schwierig, die Verbindung, die sich zwischen der Identität jeder Kirche und ihrer konkreten Existenzweise ergeben hat, zu lösen. Die Jahrhundertaufgabe einer *reformatio ecclesiae* muß wohl eher aus echatologischer Sicht neu bedacht werden und darf nicht bloß im Sinne der Wiederherstellung eines kirchlichen Idealmodells verstanden werden.

Auf dem Weg zu einem «pastoralen Ökumenismus»

Fordert die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffnete Erfahrung nicht vielleicht einen «pastoralen Ökumenismus», der fähig macht, aus den Sackgassen, in welche die Suche nach Lehrübereinkünften geraten ist, herauszufinden? Was aber bedeutet «pastoraler Ökumenismus»? Wenn dies nicht nur ein verbaler Taschenspielertrick, sondern eine sinnträchtige Formulierung sein soll, bedarf es einer freien und kühnen Klärung, was Ziel, Inhalt und Methode des damit umschriebenen Unternehmens sein soll. Ein fruchtbarer Ansatz, auf den ich meine Hoffnung gesetzt habe, könnte es meiner Überzeugung nach sein, vom gelebten Glauben der kirchlichen Gemeinschaften auszugehen und zugleich von ihrer Fähigkeit, den Schwestern und Brüdern der verschiedenen Gesellschaften und Kulturen von heute auf transparente Weise den Christus zu bezeugen; nicht «ein Sein für sich», sondern «ein Sein für andere», das es schon gibt bei vielen Mitgliedern verschiedener «getrennter» christlicher Kirchen. Diese *vestigia* der echten Großen Kirche müssen entdeckt werden in der Einheit, die die Kirchen verbindet, und sie müssen den Kern und den Keim der *Una Sancta* und einer erneuerten ökumenischen Theologie bilden.

Den auf Lehrfragen fixierten Ökumenismus hinter sich zu lassen wird bedeuten, aus dem Kontext auszuziehen, in dem dieser gewachsen ist, wobei er übrigens eine entscheidende Funktion für die Überwindung der Phase der Kontroversen erfüllt hat. Damals war es gerade für das Überleben der ökumenischen Perspektive lebenswichtig, das Fieber der Kontroverswut spekulativ zu überwinden, wenn auch um den Preis einer spekulativen Einstellung, die heute mehr und mehr ihre Grenzen zeigt. Andererseits ist zu fragen, ob nicht vielleicht eine intuitive Ahnung von dieser Gefahr dazu geführt hat, daß es zur parallelen Einrichtung der Bewegungen «Life and Work» und «Faith and Order» kam.

Den entscheidenden Kern dieses «pastoralen Ökumenismus» bilden die Wirklichkeit und die Theologie der *koinonía*, um die herum sich das erneuernde Engagement einer mit allem Mut vorgehenden radikalen Neukonzeption entfalten muß.

Wenn auch die christlichen Erfahrungen der Vergangenheit mit dem Gewicht ihrer Leistungen und ihrer Irrtümer unbestreitbar die Zukunft beeinflussen, so wirken sie doch auch befreiend. Tatsächlich sind sie ein Zeugnis für den nur partiellen Wert und daher auch für die Unangemessenheit jeder Erfahrung hinsichtlich der umfassenden Weite der Offenbarung und des vielfältigen Reichtums des Evangeliums. Im Horizont von zwei Jahrtausenden gesehen, zeigt die christliche Erfah-

rung der *koinonía* sowohl Systolen als auch Diastolen, d.h. Verengungen und Erweiterungen. Dies zu wissen, ermöglicht es, das Vertrauen in die schöpferische Kraft des christlichen Zeugnisses inmitten aller menschlichen Situationen zu bewahren.

[1] Am 5. Mai 1995 haben Patriarch Aleksi II. und die Heilige Synode der russisch-orthodoxen Kirche ein Kommuniqué aus Anlaß des 50. Jahrestages des Endes des Zweiten Weltkriegs veröffentlicht. Darin heißt es u.a., daß «der Sieg, den wir heute feiern, nicht nur ein historisches Ereignis ist. Er ist vielmehr etwas, das auch für uns, die wir heute leben, wichtig ist. ‹Gott ist nicht in der Macht und Gewalt, sondern in der Wahrheit›, hat der allerrechtgläubigste Fürst Aleksandr Newski gesagt. Die Macht Gottes war mit dem Volk, weil wir für die Wahrheit gekämpft haben und weil der Herr den Geist des Volkes gesehen hat, das sich in Verteidigung des Lebens und des Friedens vereint hatte, im Widerstand gegen die atheistische und totalitäre Ideologie, die das Land zu jener Zeit beherrschte. Ist dies nicht vielleicht auch ein Beispiel für die Krise der staatlichen Macht, in der die heutigen Generationen leben? Die Kirche glaubt und hofft, daß das Volk auch diesmal die Reihen schließen kann im Willen, die Volksmacht zu regenerieren. Möge der vor fünfzig Jahren errungene Sieg ein Modell werden angesichts der Schwierigkeiten, die heute zu überwinden sind, ein Modell für die Befreiung von schweren Problemen, die uns derzeit bedrängen.» Zitiert nach: Il Regno - Documenti, 15/1995, 507.

[2] «108 Bischöfe der russisch-orthodoxen Kirche haben sich vom 29. November bis zum 2. Dezember 1994 im St.-Daniel-Kloster in Moskau unter Vorsitz ihres Primas, des Patriarchen Aleksi II., zu einer Vollversammlung getroffen. Das Thema der Versammlung, ‹Die Mission in der Welt von heute›, hat Anlaß zu ‹ernsten Auseinandersetzungen› gegeben, sowohl in der Vollversammlung als auch in Arbeitsgruppen, wurde offiziell mitgeteilt. Die Versammlung hat im Interesse einer missionarischen Zielsetzung namentlich den Grundsatz gebilligt, die Liturgie einer größeren Zahl von Menschen zugänglich zu machen. Sie hat sich gleichfalls zugunsten der Fortsetzung des theologischen Dialogs mit den anderen christlichen Kirchen und Bekenntnissen ausgesprochen, so z.B. auch für das Verbleiben der russischen Kirche in den ökumenischen Organisationen, deren Mitglied sie ist.» Zitiert nach: SOP,194/1995, 2-3.

[3] Dieser Text ist einer französischen Übersetzung entnommen. Zitiert nach: SOP 194/Januar 1995, 30-33.

[4] «Dilatentur spatia caritatis», in: Augustinus, Sermo LXIX,1 (PL 38, 440-441).

Aus dem Italien. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese (Lombardei) geboren; Ordentlicher Professor der Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Sekretär des Istituto per le scienze religiose in Bologna. Veröffentlichungen: I vescovi italiani al concilio di Trento (1959); Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale (1964); Cardinalato e collegialità (1969); (als Hg.:) Conciliorum Oecumenicorum Decreta (^{3}1973); Legge e Vangelo (Studien über die «Lex Ecclesiae Fundamentalis») (1972); Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II, 8 Bände; Synopsis historica della Lumen gentium (1975); Chiesa conciliare (1981); Fede, Tradizione, Profezia (Studien über Johannes XXIII.) (1984); (als Hg.:) La Réception de Vatican II (1985); La Chiesa nella Storia (1989); Nostalgie di unità (1989); verschiedene Beiträge in historischen und theologischen Zeitschriften. Chefredakteur der Quartalschrift «Cristianesimo nella Storia». Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: Via G. Manzini, 82, I-40.138 Bologna, Italien.

Patriarch Aleksi II.

Die Mission der russischen Kirche heute

Bericht auf der Synode vom 29. 11. bis 2. 12. 1994*

[...] Ein Problem [...] beunruhigt heute viele Priester und Laien in unserer Kirche. Es handelt sich um die Art und Weise, wie wir unseren Zeitgenossen in einer missionarischen Absicht das liturgische Leben und alle Formen der kirchlichen Kultur der Orthodoxie im allgemeinen zugänglich machen können.

Wie jeder weiß, wurde die Weitergabe der kirchlichen Kultur während langer Jahrzehnte einzig und allein im Rahmen einiger weniger Gemeinden, die vom atheistischen Regime in eine Art Getto verwandelt worden waren, aufrechterhalten. Die Mehrheit unserer Landsleute hat das Empfinden für die Weitergabe und die Weiterentwicklung der orthodoxen Kultur verloren.

Die in der Kirche verwendeten kulturellen Ausdrucksmittel werden von den neuen Konvertiten als Spurenelemente ethnographischer Art oder im Gegenteil als etwas, das den gleichen Wert hat wie die unveränderlichen Wahrheiten der Glaubenslehre, empfunden. Der echte Sinngehalt der Liturgie ist diesen Menschen derzeit nicht zugänglich.

Dennoch können unsere liturgischen Texte als das beste Mittel dienen, um die theologische, geistliche und missionarische Botschaft der Kirche zugänglich zu machen, denn sie spiegeln auf vollkommene Weise die Lehre aus zwei Jahrtausenden des Christentums wider. Jeder Christ, der in die Bedeutng dieser Texte eindringt, kann eine Fülle von unentbehrlichen Einblicken in praktisch alle Bereiche der christlichen Lehre und Tradition gewinnen. Deswegen sind wir aufgerufen, ernsthaft über die Art und Weise nachzudenken, wie man die Liturgie leichter zugänglich für alle machen kann.

Unveränderlichkeit des Glaubens, Entwicklung der liturgischen Kultur: In der Kirche gibt es Dinge, die ewige Gültigkeit haben, und andere, die zeitbedingt sind. Wenn auch die Dogmen des orthodoxen Glaubens, die das unantastbare Fundament der Kirche bilden, unveränderlich bleiben, so hat sich doch die Ausdrucksgestalt dieser göttlichen Wahrheiten in den heute gegebenen kulturellen Formen, die liturgische Kultur inbegriffen, im Lauf der Jahrhunderte verändert. Sie entwickelte sich sogar noch zu Beginn dieses Jahrhunderts weiter. In der ehemaligen UdSSR jedoch, in der das Leben der Kirche von einem atheistischen Regime unterdrückt war, war diese Weiterentwicklung undenkbar geworden, und aus diesem Grund ist dieser Entwicklungsprozeß 1917 sozusagen unterbrochen worden.

Jetzt wird sich diese Entwicklung wieder fortsetzen, aber das fordert eine unvermeidliche Anstrengung, welche das gemeinsame Bewußtsein der Kirche als ganzer mobilisieren muß. Genau darum geht es: Daß wir in einem Geist der Kollegialität die Organisation des liturgischen Lebens der Kirche auf eine solche Art und Weise überdenken müssen, daß es seine erzieherische und missionarische Komponente reaktivieren kann.

Um dieses Zieles willen scheint es uns nützlich, eine besondere Synodalkommission zu bilden, welche die Arbeit fortsetzt, die das Lokalkonzil [der russischen Kirche] von 1917–1918 in Angriff genommen hatte in der Hoffnung, Ordnung in die liturgische Praxis zu bringen, die es aber nicht zum Abschluß hatte bringen können. Diese Kommission wird gleichfalls die Revision der Übersetzung der liturgischen Texte, die ebenfalls in der Vergangenheit begonnen, aber nie fertig geworden war, vollenden können. Im Blick auf die Vorbereitung der Schlußdokumente der Bischofsversammlung bitte ich Sie, zu bedenken, daß die Schaffung einer solchen Kommission wohlbegründet ist. Ebenso sollten Sie die Organisation einer zentralen kirchlichen Struktur, die mit der missionarischen Tätigkeit beauftragt wird, überdenken.

Ein kontextueller Ansatz: Diesbezüglich ist es notwendig zu betonen, daß die Mission unserer Kirche sich heute mehr als jemals in den unterschiedlichsten Formen äußern muß und

daß sie einen Ansatz zuwege bringen muß, der den Gesellschaftsschichten, an die sich unsere Botschaft richtet, angemessen ist.

So gehört zur Mission der Kirche in den großen industrialisierten städtischen Zentren u.a. eine besondere Form des Dienstes und des Zeugnisses in der Arbeitswelt und den sozialen und beruflichen Bewegungen, ebenso unter den gestrandeten Menschen, die Opfer der Urbanisierung und der modernen Technik sind.

Die Arbeit der Kirche mit jungen Menschen ist ein weiterer Sonderbereich der missionarischen Tätigkeit, zu dem namentlich die Veranstaltung liturgischer Feiern und katechetischer Gespräche mit Kindern und Heranwachsenden gehört.

Die missionarische Tätigkeit der Kirche in den verschiedenen Sphären der Welt der Kultur ist ebenfalls mit schwierigen Bedingungen konfrontiert, die einen besonderen Ansatz fordern, wobei man sich Rechenschaft darüber geben muß, daß in diesen Schichten der nachsowjetischen Gesellschaft ein Geisteszustand vorherrscht, der geprägt ist sowohl von Säkularisierung und Agnostizismus als auch vom Einfluß von Ideen, die von außen her importiert und der Orthodoxie fremd, ja sogar feindlich gesonnen sind.

Das soziale Engagement der Kirche: Im allgemeinen Zusammenhang der sozialen, politischen und ethnischen Widersprüche und Konflikte, wie sie in den Ländern der ehemaligen UdSSR auftreten, haben die mit dem Engagement der Kirche in der sozialen Problematik der modernen Welt und mit der Rolle des Christentums beim Aufbau der Nation verbundenen Probleme eine ganz besondere missionarische Dimension.

Das Interesse unserer Kirche an den Fragen der Wirtschaftspolitik, der Ökologie und der sozialen Gerechtigkeit gewinnt ebenfalls eine unmittelbar missionarische Bedeutung - ganz so wie unsere Beteiligung an den Bemühungen der gesamten Menschheit, Lösungen für diese aktuellen Probleme zu finden. Dasselbe gilt für das Engagement unserer Kirche für den Frieden, für ihren Dienst an den Armen und Unterdrückten, an den Flüchtlingen, an den Einwanderern und den Arbeitslosen.

Schaffung missionarischer Strukturen: Unter diesen Bedingungen ist es unbedingt erforderlich, daß wir uns der Frage der Schaffung missionarischer Strukturen auf der Ebene jeder Diözese zuwenden, daß wir über die missionarische Arbeit in den Pfarrgemeinden sprechen, daß wir unsere Gläubigen aufrufen, sich am christlichen Zeugnis und an der Diakonie in der Alltagswelt zu beteiligen, wobei dies nicht nur ein Element des persönlichen Engagements der Gemeindemitglieder sein sollte, sondern vor allem ein gemeinschaftlicher Ausdruck der «Liturgie nach der Liturgie».

Zu all diesen wesentlichen Fragen müssen wir Vorschläge erarbeiten, die als Bezugspunkte dienen können für die missionarische Arbeit, die in den Diözesen, den Pfarrgemeinden, den Klöstern und den anderen kirchlichen Strukturen zu leisten ist. Sowohl die Synodalkommission für das Studium der Theologie als auch die Patriarchatsabteilung für die religiöse Erziehung und die Katechese müssen der besonderen Ausbildung orthodoxer Missionare die größte Aufmerksamkeit widmen. Die Zukunft wird zeigen, was unsere Möglichkeiten, unsere Aussichten und unsere Grenzen in dieser Sache sind, aber nichtsdestoweniger müssen wir jetzt die Fundamente für diese Arbeit legen.

An der Synthese einer in sich stimmigen christlichen Kultur arbeiten: Dabei müssen wir uns inspirieren lassen von der Lehre der Urkirche und uns die reiche Erfahrung unserer missionarischen Vergangenheit zunutze machen; wir müssen unsere derzeitigen Bedürfnisse und Möglichkeiten bedenken und dabei immer die Erinnerung bewahren an die schwierigen Jahre des Zeugnisses und des Leidens, die wir in der Zeit nach der Revolution durchgemacht haben. Wir müssen ebenfalls an der Synthese einer in sich stimmigen christlichen Kultur abeiten, einer Synthese, die ein schöpferischer Reflex der absoluten Wahrheit der Orthodoxie inmitten einer in unaufhörlicher Veränderung begriffenen Umgebung ist.

Die Irrtümer der Vergangenheit, das Ungenügen unserer Mittel, die Schwierigkeiten und Fehlschläge dürfen uns nicht verwirren. Die harte Zeit, der unsere Kirche gerade entronnen ist, ebenso wie die neuen Prüfungen, denen sie ausgesetzt ist, müssen

für uns alle zu einer Schule der Wiedergeburt und der Erneuerung werden.

Aufruf zu einem neuen Leben: Alles, was unsere Kirche und unser Volk heute erleben, müssen wir als einen Aufruf der Göttlichen Vorsehung aufnehmen, [...] zu verzichten auf [unsere] «vergangene Existenz, [...] um [uns] zu erneuern durch eine geistliche Umgestaltung [unserer] Erkenntnis und so den neuen Menschen anzuziehen» (Eph 4,22-25). «Jetzt sind wir frei geworden vom Gesetz, an das wir gebunden waren, wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der alten des Buchstabens.» (Röm 6,4)

Nur wenn sie dies begreift, wird die orthodoxe Kirche in der Erfüllung ihrer Mission in der Gesellschaft wieder wie in früheren Zeiten ein entscheidender geistlicher Faktor in der Geschichte der orthodoxen Völker auf dem Territorium unserer verschiedenen Länder werden [...].

Die russische Kirche, die seit eh und je den orthodoxen Glauben bewahrt und den Menschen nah und fern das Licht Christi bringt, erlebt heute eine schwierige Zeit des inneren Neubaus unter Bedingungen, die uns zahlreiche neue Möglichkeiten bieten, indem sie uns zugleich vor zahlreiche neue Herausforderungen stellt [...].

Der Gerechtigkeit und der Liebe treu bleiben: Mögen die Worte, die wir soeben gesprochen haben, in wahrhaftem Einklang sein mit dem Wort des Herrn, der seine Kirche durch Freuden und Schmerzen hindurch führt. Mögen diese Worte dem Frieden, dem Heil und dem Wohlergehen der Kinder unserer Kirche und unserer Völker dienen. Mögen sie aus unserem Leben alle Uneinigkeit, alle Versuchungen, Spaltungen und Hindernisse beseitigen, die unsere Kirche hindern bei der Erfüllung ihrer heilbringenden Sendung inmitten der heutigen so vielgestaltigen Welt. Mögen sie helfen, treu zu bleiben der göttlichen Gerechtigkeit und dem Gebot der Liebe, das uns unser Herr und Heiland gegeben hat. «Du Kraft derer, die auf dich vertrauen, stärke, o Herr, die Kirche, die du dir durch dein kostbares Blut erworben hast.» (Kanon des Festes der Hypapante [der Heiligen Begegnung], Hirmos der 3. Ode)

* In seinem Bericht lieferte der Patriarch zahlreiche Informationen über statistische Daten und die finanzielle Situation der Kirche. Die russisch-orthodoxe Kirche zählt derzeit 15.985 Kirchen auf dem Territorium der ehemaligen UdSSR (gegenüber 6.800 im Jahr 1988). 260 davon befinden sich in Moskau selbst (gegenüber etwa vierzig im Jahr 1988). Dort tun 12.841 Priester und 1.402 Diakone Dienst. Drei Theologische Akademien, 14 Seminare und 47 Schulen sichern die Ausbildung von 4.000 künftigen Theologen, Priestern, Katecheten, «Kapellenmeistern» und Ikonographen. Überdies nehmen mehr als 2.000 Personen an theologischen Fernkursen teil. 284 monastische Gemeinschaften gibt es oder sind im Aufbau. In materieller Hinsicht bleibt die Situation sehr prekär aufgrund der Wirtschafts- und Währungskrise. Die Einkünfte des Patriarchats für die letzten zweieinhalb Jahre belaufen sich auf mehr als zehn Milliarden Rubel (zum derzeitigen offiziellen Wechselkurs von 3.327 Rubel für einen Dollar). Die Ausgaben für die letzten 23 Monate betragen 7,5 Milliarden Rubel, von denen 54% für die theologischen Schulen aufgewendet wurden. (Angaben nach SOP 194/Januar 1995, S. 3.)

Aus dem Französ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht