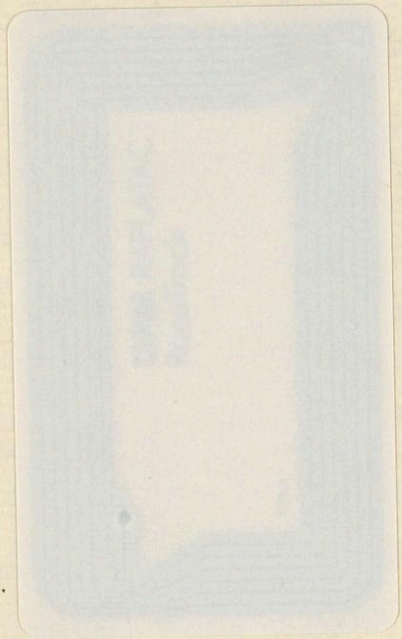


N12<510416953 021

UB Tübingen

Februar 1997
33. Jahrgang
Y 23000 F
1

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Für wen haltet ihr mich?

K.-J. KUSCHEL	Ausdruck der Kultur – Protest gegen die Kultur
N. METTE	Der schwierige Jesus
C. GRENHOLM	Jesus aus einer feministischen Perspektive
S. FREYNE	Die Frage nach dem historischen Jesus
J.K. RICHES	Jesus, der Jude
J. MOINGT	Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung
P. GISEL	Die Grenzen der Christologie oder die Versuchung der Absolutheit
R.G. COTE	Christologie und österliche Imagination
A. FORTIN-MELKEVIK	Die Identität in der Christusnachfolge
R. KIEFFER	Reich Gottes, Rechtfertigung und Heil
E. ARENS	Partizipation und Zeugnis
M. GREY	Jesus, Guru des Individualismus – oder Herzstück der Gemeinschaft?

Dokumentation

D. MIETH	Aufbruch und Vision für ein neues CONCILIUM
LITERATURBERICHT	Christologie

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 33. Jahrgang / Februar 1997 · Heft 1

EINLEITUNG

WERNER G. JEANROND / CHRISTOPH THEOBALD
Christologie im Wandel der Zeit 1

I. DIE FASZINATION JESU HEUTE

KARL-JOSEF KUSCHEL
Ausdruck der Kultur – Protest gegen die Kultur. Das Jesus-Paradox in Filmen und Romanen der Gegenwart 4

NORBERT METTE
Der schwierige Jesus. Probleme, Menschen unter gegenwärtigen Bedingungen für eine Nachfolgepraxis zu gewinnen 14

CRISTINA GRENHOLM
Jesus aus einer feministischen Perspektive. Inkarnation und die Erfahrung von Schwangersch 23

II. JESUS CHRISTUS – IKONE ODER IDOL?

SEAN FREYNE
Die Frage nach dem historischen Jesus. Einige theologische Reflexionen 32

JOHN K. RICHES
Jesus, der Jude. Sein Verhältnis zum Judentum seiner Zeit 47

JOSEPH MOINGT
Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung 56

PIERRE GISEL
Die Grenzen der Christologie oder die Versuchung der Absolutheit 63

RICHARD G. COTE
Christologie und österliche Imagination 74

III. NACHFOLGE JESU HEUTE UND REICH GOTTES

ANNE FORTIN-MELKEVIK
Die Identität in der Christusnachfolge 83

RENÉ KIEFFER
Reich Gottes, Rechtfertigung und Heil 92

EDMUND ARENS
Partizipation und Zeugnis. Was heißt Tod und Leben in Jesus Christus heute? 102

MARY GREY
Jesus, Guru des Individualismus – oder Herzstück der Gemeinschaft? Christliche Jüngerschaft und prophetische Kirche 110

IV. DOKUMENTATION

DIETMAR MIETH
Aufbruch und Vision für ein neues CONCILIUM. Wofür stehen wir? 119

V. LITERATURBERICHT

Christologie 130

Redaktion: Werner G. Jeanrond, Lund. Christoph Theobald, Paris.

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

33. Jahrgang 1997

DIREKTIONSKOMITEE

José Oscar Beozzo, São Paulo. Virgil Elizondo, San Antonio/Texas. Sean Freyne, Dublin. Hermann Häring, Nijmegen. Maureen Junker-Kenny, Dublin. Werner G. Jeanrond, Lund. François Kabasele-Lumbala, Mbuji Mayi. Karl-Josef Kuschel, Tübingen. John Panagopoulos, Athen. Giuseppe Ruggieri, Catania. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge (USA). Jon Sobrino, San Salvador. Lisa Sowle Cahill, Chestnut Hill. Christoph Theobald, Paris. Miklós Tomka, Budapest. David Tracy, Chicago. Marciano Vidal, Madrid. Felix Wilfred, Madras. Ellen van Wolde, Tilburg.

REDAKTEURE DER EINZELNEN HEFTE

Werner G. Jeanrond, Lund/Christoph Theobald, Paris (Christlicher Glaube). Dietmar Mieth, Tübingen/Marciano Vidal, Madrid (Ethik und Lebensform). Giuseppe Ruggieri, Catania/Miklós Tomka, Budapest (Kirche: Gemeinschaft, Ökumene, Struktur und Kommunikation). Karl-Josef Kuschel, Tübingen/Wim Beuken, Heverlee-Leuven (Religiöse Erfahrung, Religionen, religiöse Indifferenz, religiöse Bewegungen). José Oscar Beozzo, São Paulo/Virgil Elizondo, San Antonio (Texas) (Globale Perspektiven: Feministische Theologie und Befreiungstheologie).

GENERALSEKRETARIAT

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

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE AUSGABE

Bruno Kern, Mainz

THEMEN UND VORWORTE/EINLEITUNGEN

Heft 1: Für wen haltet ihr mich?
Werner G. Jeanrond/Christoph Theobald, Einleitung 1 - 3
Heft 2: Außerhalb des Marktes kein Heil?
Dietmar Mieth/Marciano Vidal, Einleitung 133 - 135
Heft 3: Kirche im Fragment: Welche Art von Einheit?
Giuseppe Ruggieri/Miklós Tomka, Vorwort 287 - 291
Heft 4: Religionen als Quelle von Gewalt?
Karl-Josef Kuschel/Wim Beuken, Vorwort 439 - 440
Heft 5: Die Rückkehr der Plagen
José Oscar Beozzo/Virgil Elizondo, Vorwort 583 - 585

HAUPTBEITRÄGE [1]

(Die Autorenkurzbiographien finden sich jeweils innerhalb des Artikels)

Arens Edmund, Partizipation und Zeugnis. Was heißt Tod und Leben in Jesus Christus heute? (1) 102 - 109
Arns Neumann Zilda, Samenkörner der Hoffnung. Die Kinderpastoral in Brasilien (5) 671 - 679

Baum Gregory, Jenseits des Marktes: Das Wachstum des informellen Wirtschaftssektors (2) 160 - 166
Baum Gregory, Über die Pilgerschaft der christlichen Kirche (3) 394 - 399
Betz Hans Dieter, Begründet der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten? (3) 322 - 333
Bompiani Adriano, Wirtschaft und Ethik in der Entwicklung des Gesundheitswesens in Italien (2) 255 - 264
Brenon Anne, Häresien im Mittelalter: „Es gibt zwei Kirchen ..." (3) 350 - 355
Brosseder Johannes, Auf welche Einheit der Christen hin? (3) 408 - 416

Cote Richard G., Christologie und österliche Imagination (1) 74 - 82

Duchrow Ulrich, Das Christentum im Kontext globalisierter kapitalistischer Märkte (2) 167 - 176
Dussel Enrique, Der Markt aus der ethischen Perspektive der Theologie der Befreiung (2) 217 - 232

Fetscher Iring, Markt und Ökologie (2) 242 - 249
Fortin-Melkevik Anne, Die Identität in der Christusnachfolge (1) 83 - 92
Freyne Sean, Die Frage nach dem historischen Jesus. Einige theologische Reflexionen (1) 32 - 46

Gisel Pierre, Die Grenzen der Christologie oder die Versuchung der Absolutheit (1) 63 - 73

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

Gómez Camacho Francisco, Der Markt: Geschichte und Anthropologie einer sozioökonomischen Institution (2) 136 - 145
Grenholm Cristina, Jesus aus einer feministischen Perspektive. Inkarnation und die Erfahrung von Schwangerschaft (1) 23 - 31
Grey Mary, Jesus, Guru des Individualismus - oder Herzstück der Gemeinschaft? Christliche Jüngerschaft und prophetische Kirche (1) 110 - 118
Grey Mary, „Weint nicht über mich; weint über euch und eure Kinder". Religion und die Überwindung von Gewalt gegen Frauen (4) 503 - 510

Häring Hermann, Das Erbe der Gewalt in Islam und Christentum (4) 520 - 531
Häring Hermann, Für das Gute um die Wette streiten. Der Beitrag der Religionen zur Überwindung von Gewalt (4) 532 - 546
Häring Hermann, „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt ..." Strafe, Schuld und Ausschluß (5) 615 - 623
Hollenbach David, Der Markt und die katholische Soziallehre (2) 198 - 208
Houtart François, Gewalt im Namen der Religion (4) 441 - 449
Houtart François, Religion, Subjektivität und Markt in Kuba. Methodische Orientierungen (2) 176 - 190

Jossua Jean-Pierre, Die innere Einheit des Glaubenden steht in Frage (3) 390 - 394
Jung Mo Sung, Das Böse in der Ideologie des freien Marktes (5) 606 - 614

Kern Bruno, Koloß auf tönernen Füßen. Vor dem Kollaps der Weltwirtschaft? (2) 145 - 152
Kieffer René, Reich Gottes, Rechtfertigung und Heil (1) 92 - 101
Körtner Ulrich, Ein verlorenes Fragment: das Judenchristentum (3) 333 - 339
Kuschel Karl-Josef, Ausdruck der Kultur - Protest gegen die Kultur. Das Jesus-Paradox in Filmen und Romanen der Gegenwart (1) 4 - 14

Lattuada Antonio, Positive Bewertung des Marktes aus ethischer Sicht (2) 208 - 216

Maffeis Angelo, Die derzeitige theologische Diskussion über die Einheit der Kirche (3) 310 - 321
Melano Couch Beatriz, Befreiung: eine biblische Vision (1Sam 1,1 - 2,11) (2) 153 - 159
Mette Norbert, Der schwierige Jesus. Probleme, Menschen unter gegenwärtigen Bedingungen für eine Nachfolgepraxis zu gewinnen (1) 14 - 23
Mette Norbert, Seuchen und ihr Preis der Humanität - dargestellt anhand von Albert Camus' „Die Pest" (5) 654 - 661
Metz Johann Baptist, Gott und die Übel dieser Welt. Vergessene, unvergeßliche Theodizee (5) 586 - 590
Meyer-Wilmes Hedwig, Praktiken der Gewalt im Namen der Religion. Über die weit gezogenen Grenzen der erlaubten Gewalt gegen Frauen (4) 495 - 502
Mieth Dietmar, Die Würde des Menschen ist unantastbar - Was bedeutet der „Markt" für dieses Prinzip? (2) 249 - 254
Moingt Joseph, Die Christologie der jungen Kirche - und der Preis für kulturelle Vermittlung (1) 56 - 63
Moingt Joseph, Leidenschaft für die Einheit (3) 416 - 423
Mora Gaspar, Die Plagen: Begriffsbestimmung und Gesamteinschätzung (4) 591 - 600

Nzacahayo Paul, Ruanda: Der Ausbruch der Gewalt und die Rolle der Religion (4) 450 - 456
Nzacahayo Paul, Die Rolle der Religion bei der Überwindung der Gewalt (4) 456 - 462

Perrone Lorenzo, Auf den Spuren der apostolischen Kirchen: Fragmentierung und Einheit des christlichen Ostens (3) 340 - 350
Panikkar Raimon, Fragment und Teil - eine indische Reflexion (3) 363 - 369
Plongeron Bernard, Warum nennt sich der Jansenismus „katholisch"? (3) 355 - 362

Reikerstorfer Johann, Der Gott der Christen und die Fragmentierung der postmodernen Welt (3) 304 - 310
Richard Pablo, Die Plagen in der Bibel. Exodus und Apokalypse (5) 624 - 632
Riches John K., Jesus, der Jude. Sein Verhältnis zum Judentum seiner Zeit (1) 47 - 55
Riccardi Andrea, Die Religionen im zwanzigsten Jahrhundert zwischen Gewalt und Dialog (4) 510 - 520

Schwager Raymund, Religion als Begründung einer Ethik der Gewaltüberwindung (4) 555 - 564
Simpson John H., Die großen Plagen im Spiegel von Kultur und Gesellschaft (5) 600 - 606
Sobrino Jon, Die Erlösung der Gewalt (4) 486 - 494
Sobrino Jon, Die Gewalt der Ungerechtigkeit (4) 477 - 486
Sowle Cahill Lisa, Die Einheit der Kirche: Erfahrungen von Frauen (3) 375 - 381
Sowle Cahill Lisa, Gerechtigkeit, Geschlecht und der Markt (2) 264 - 274
Suess Paulo, Lateinamerika: Wider die Bedrohung des ganzen Lebens (3) 369 - 375

Tamez Elsa, Ijob: „Schrei' ich: Gewalt!, wird mir keine Antwort" (5) 632 - 639
Teo Bernard, Asiatische Religiosität und der Markt (2) 191 - 197
Tirimanna Vimal, Sri Lanka: Der Ausbruch der Gewalt und die Rolle der Religion(en) (4) 462 - 469
Tomka Miklós, Die Fragmentierung der Erfahrungswelt in der Moderne (3) 292 - 303
Tracy David, Fragmente und Formen: Universalität und Partikularität heute (3) 400 - 407

Upkong Justin S., Lepra - Unberührbare in den Evangelien und heute (5) 639 - 647

Vallin Pierre, Erfordert das Wesen der Kirche klare, einheitliche Dogmen? (3) 382 - 389

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Vidal Marciano, Die christliche Ethik: Hilfe oder Hindernis? Zum ethischen Aspekt von Aids (5) 661 - 671
Vidal Marciano, Neoliberale Wirtschaft und Krise des Sozialstaates (2) 233 - 241
Volf Miroslav, Auf der Erde ist die Hölle los (4) 470 - 477

Wils Jean-Pierre, Gewalt als anthropologische Konstante? Auf dem Weg zu einer neuen Gewichtung (4) 547 - 555
Wink Walter, Das apokalyptische Tier - die Kultur der Gewalt (5) 647 - 653

BEITRÄGE ZU „DOKUMENTATION"

Frühbauer Johannes, Gerechtigkeitsmodelle in der gegenwärtigen Diskussion der politischen Philosophie (2) 275 - 281
Mieth Dietmar, Aufbruch und Vision für ein neues CONCILIUM. Wofür stehen wir? (1) 119 - 129
Schillebeeckx Edward, Religion und Gewalt (4) 565 - 578

REZENSIONEN

Kern Bruno, Rezensionen: Endzeitstimmung (5) 680 - 684
Kern Bruno, Literaturbericht Christologie (1) 130 - 132
Kern Bruno, Literaturbericht Ökonomie (2) 282 - 286
Reck Norbert/Kern Bruno, Literaturbericht Ekklesiologie (3) 433 - 437
Theobald Christoph, Rezension: G. Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1 (4) 579 - 582

SACHREGISTER [2]

Abendmahl 414, 552
Abtreibung 26, 592, 595, 670
Aggiornamento 511, 519
Ahnenkult 196
Aids 270, 591, 593, 597, 605, 630f, 640, 646, 661
Altes Testament 58f, 61, 65, 80, 98-100, 154f, 326, 334, 409, 441, 480, 488, 492, 642, 649, 672
Amt 291, 497
Androzentrismus 27
Angst 594, 615f
Anthropologie 202f, 225, 588
- christliche 253, 485
Anthropozentrik 535
Antisemitismus 532
Apartheid 397, 472, 514, 543
Apokalypse 585, 592
- gnostische 63
Apokryphe 324
Apostolische Sukzession 352
Apostolische Väter 324
Apostolisches Glaubensbekenntnis 315
Arbeitslosigkeit 164, 167, 171, 373, 584, 591, 595, 599, 601, 606-608, 611f, 675
Arme 14, 19, 63, 112, 159, 164, 204f, 222, 225, 229, 244, 265, 372, 429, 493, 506, 612, 614, 630f
- Option für die 170, 485, 632
Armut 15, 19, 42, 110, 116f, 163, 206, 223f, 236, 290, 356, 447f, 480, 486, 497, 504, 507, 540, 584, 601, 611, 673, 675, 678
- evangelische 353
Atheismus 183, 199, 373, 482, 487, 512, 567
Auferstehung (Jesu) 29-31, 41, 44, 69f, 73, 79, 94, 98-100, 336, 376, 398, 483, 575
Aufklärung 34, 61, 184f, 187, 304, 356, 404, 482, 556
- katholische 358
Ausbeutung 40, 107, 202, 471
Auserwählung 571, 574
Auslandsverschuldung 631
Ausschluß 521

Barmherzigkeit Gottes 29, 52f, 96, 429, 485, 493, 526, 535
Basisgemeinden 115-117, 170, 457
Befreiung 25, 27, 422, 456f, 460, 471, 490, 508, 575, 624f, 630, 632, 653
Beginen 354
Benedictus Deus 384
Bergpredigt 35, 537, 545, 566
Bevölkerungswachstum 470f
Bibel 27, 30, 61, 64, 66f, 83, 155, 289, 315, 377f, 380, 388, 398, 409f, 413, 427, 441f, 504, 527f, 620, 623
Bischöfe 387
Böse, das 11, 351
Brahmanismus 533
Brüderbewegung 537
Buddhismus 191, 196, 346, 442, 445, 463, 465, 467, 469, 533f, 540, 543, 545
Bund 54, 66, 98, 571

Cartesianismus 400
Centesimus annus 200-207, 236-238
Charismen 314, 418
Christentum 191, 196, 443, 447, 453, 458, 465f, 508, 515, 519, 532, 568, 571, 573
Christologie 326, 337, 405, 483, 500, 577, 588, 643
Christus 329
Church and Order 313
communicatio idiomatum 573
Communio (s.a. Koinonia) 288, 291, 312f, 316, 320, 348, 411f, 415
Conquista 290

Demokratie 192f, 254, 465, 530, 592
Determinismus, historischer 189
Diakonie 412
Dogma 418, 588
Doketismus 30, 339
Doktrin der Nationalen Sicherheit 482
Donatismus 419
Dritte Welt 25, 117, 133, 148, 150, 188, 198, 201f, 264, 444, 479, 488, 584, 594, 599, 601, 608, 612, 630f, 633

Ebenbild Gottes 63, 474
Ehe 364, 595
Ehescheidung 195, 271, 595

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

Einheit von Gottes- und Nächstenliebe 589
Ekklesiologie 133
Empathie 521
Entfremdung 202, 206
Erbsünde 356, 393, 500, 609f, 613, 616
Erinnerung 480
Erkenntniskritik 189
Erlösung 26, 112, 329, 368, 377, 395, 478, 488, 504, 575, 577
Erste Welt 264, 488
Erster Weltkrieg 36, 43, 139, 167, 480
Eschatologie 420, 618
Ethik 317, 377, 392, 440, 442, 448, 561, 591, 599, 613
- politische 290, 356, 360
Eucharistie 105, 113, 288, 313f, 366f, 380, 426, 508
Evangelii nuntiandi 14
Evangelisierung 14, 25, 347, 442
Evangelium 27, 34f, 38, 61f, 67, 70, 106, 135, 182, 287, 291, 313, 318, 320, 351, 381, 398, 421f, 429f, 453-455, 674
Evolution 402
Exegese 37, 43, 342, 541
- allegorische 342
- historisch-kritische 540
Exodus 66, 586, 592

Familie 197
Faschismus 168, 543
Feindesliebe 52, 532, 535, 537
Feminismus 378
Folter 522
Franziskaner 354
Frauenkirche 116f
Frauenordination 497
Friede 116f, 157, 172, 222, 317f, 320, 398, 422, 426f, 442, 446, 457, 481, 493, 505, 513, 518f, 527, 532, 536, 539, 544, 557-560, 650, 671
- sozialer 515
Fundamentalismus 64f, 186, 477, 481f, 489, 515, 590
- islamischer 514
- ökonomischer 481
- politischer 481
- religiöser 424, 598

Gaudium et spes 203, 376, 399
Gebet 75, 111f, 115, 360, 395, 398, 560, 620
Gebot 539
Geist, Heiliger 29, 38, 66-69, 99, 107, 115-117, 153, 288, 291, 314, 329, 354, 367, 369, 394, 399, 408, 414f, 417, 422, 427-429, 432, 458, 508, 523, 561, 576f, 615, 623, 630
Gentechnik 250, 253, 618
Gerechtigkeit 54, 94, 98, 100, 110, 112, 139, 169, 172, 192f, 198, 204f, 210f, 218, 229, 247, 254, 268, 272f, 317f, 320, 354, 373f, 379, 398, 408, 442, 474, 478, 480f, 483-487, 489f, 492f, 505f, 509, 527, 533, 535, 559, 568, 577, 589, 592, 622, 635f, 638
- distributive 135
- Gottes 52f, 106, 157
- soziale 44, 111, 115-117, 173, 257, 354, 396, 439, 611, 613, 671
Geschichte 153, 380, 484
Geschlecht 186
Geschwisterlichkeit 674f
Gesetz 54, 66, 96, 645
Gewalt 9, 11, 18, 42, 100, 193, 269, 300, 306, 375, 398, 423, 500, 591, 599, 622, 631, 638, 650, 672-674
- institutionelle 478
- Mystik der 490
- revolutionäre 480
Gewaltlosigkeit 111, 318, 442, 532-535, 537-539, 541f, 560
Glaube 21, 26, 44, 61, 67, 76, 96-98, 100f, 153, 155, 157-159, 287, 291, 300, 308, 315, 317, 353, 360, 364, 376, 380, 409f, 418f, 421f, 442, 487, 507, 563, 570, 644, 652, 673
Gleichnisse 35, 43, 418
Gnade 52f, 96f, 101, 116f, 278, 313, 356, 398, 417, 456, 459, 483, 613, 627f, 638, 646, 672
Gnosis 330, 338, 587
Golfkrieg, Zweiter 149
Gottesdienst 380, 398
Gottesknecht, leidender 482, 492, 536, 558
Gottesliebe 589
Gottheit Christi 393
Götzen(-dienst) 487-489, 492, 506, 524, 652

Handeln Gottes 54, 80, 99f, 628
Häresie 289, 522
Heil 60, 62, 158, 460, 488, 508, 536, 571, 613, 615
Heiligenverehrung 343
Heilsgeschichte 60f, 645
Heilung(en) 70, 461, 508
Hermeneutik 99, 186f, 320, 401, 406, 540
- des Verdachts 405
- feministische 42
Hexenverfolgung 533
Hinduismus 191, 366, 442, 445, 534f, 540
Hoffnung 8, 13, 63, 99, 101, 157-159, 291, 420, 493, 504, 508f, 624
Hölle 393
Holocaust 479, 605
Homosexualität 671
Humanismus 530
Humanwissenschaften 186
Hunger 489, 583, 591, 598, 617, 621
Hussiten 354

Ideologien 20, 199f, 424, 452, 455, 484, 488, 514f, 564
Imperialismus 421
Individualismus 115
Iniunctum nobis 384, 389
Inkarnation 57f, 61, 63, 73, 88, 99f, 113, 342, 347, 367, 374, 380, 419, 484, 534, 576f
Inkulturation 39, 80, 347, 365, 370, 376
Inquisition 352-354, 442, 522, 570
Internationaler Währungsfonds 264, 272, 447, 482, 608, 611f, 631
Islam 32, 134, 191, 338, 346, 439, 442, 447, 454, 457f, 512, 514f, 518, 522, 532, 534f

Jainismus 534, 545
Jesuiten 361
Jihad 457, 539, 543
Joachimiten 354

Judentum 38f, 42, 442, 446, 473, 512, 515, 519, 571
Judenverfolgung 533
Jungfrauengeburt 61, 73, 337
jungfräuliche Empfängnis 73
Jüngstes Gericht 225f, 588

Kalvinismus 357
Kanon 323f, 412
Kapitalismus 133, 135, 137, 163, 168-170, 173, 179f, 185, 188, 198, 201f, 224f, 238, 357, 444, 448, 478, 480f, 488f, 609
Katharer 352-354
Kindertaufe 351
Kirche(n) 3, 14, 16, 19, 25, 34, 37f, 57, 74-76, 97, 105, 110-112, 114f, 117, 157, 178, 222, 324, 444, 450, 454, 456, 483, 504f, 508, 529, 599, 663
- anglikanische 468
- des Heiligen Geistes 354
- kalvinistische 468
- römisch-katholische 457, 468, 511, 518, 522f
- orthodoxe 446, 514, 518
- protestantische 522f
Kirchengeschichte 388
Kirchenrecht 366, 377, 616
Kirchenväter 342, 359
Klassen 186, 545
Kleriker 351, 354
Koinonia (s.a. Communio) 104f, 313f, 317f, 411-413, 415
Kolonialismus 167, 268, 445, 504, 530, 532
Kommunismus 133, 168f, 235, 275, 278, 299, 446, 482, 512, 556, 652
Konfuzianismus 191f, 194, 346
Konsumismus 631
Konzil
- Drittes von Konstantinopel 72, 315, 350
- Erstes Vatikanisches 383
- Viertes Lateran- 352
- von Chalkedon 26, 64, 72, 348, 380, 573
- von Ephesos 347f
- von Nikaia 41, 56, 60, 71f, 315, 347, 350, 380, 570
- von Trient 291, 382-384, 386, 389
- Zweites Vatikanisches 110, 169, 200, 203, 291, 368, 376, 383, 394f, 397, 409f, 421f, 426, 511, 594
Konziliarer Prozeß 317, 320
Konzilien 344
- Ökumenische 420
Koran 65, 454, 524f, 527-529, 531, 534, 540
Kreuz 5, 14f, 30, 44, 69, 73, 79, 96, 429
Kreuzzüge 289, 346, 352, 354, 443, 532, 570
Krieg 157, 222, 442, 445, 469, 471, 478f, 497, 504, 513, 518f, 539, 555, 558, 583f, 592, 598, 616, 618, 655
- gerechter 451, 545
- heiliger 51, 353, 443, 539, 555
- Kalter 200, 205, 439
Kulturprotestantismus 34
Kurie, römische 528
Kyriarchie 25

Laien 351
Laizismus 530
Laxismus 357
Leben 28-31, 492, 506, 560, 636
- ewiges 393
- Gott des 484
Leben-Jesu-Forschung 32, 36
Lehramt 381, 396, 422, 529, 588
Leib, Mystischer 369, 668
Leid 29, 41, 500, 542, 622
Liberalismus 167f, 275, 278
Liebe 155, 158f, 196, 278, 291, 356, 360, 379, 398, 418-420, 422, 442, 454, 492, 508f, 526, 536, 559, 577f, 621, 646, 657, 678
- Gottes 157, 377, 456, 459, 659
Liebesgebot 351
Liturgie 291, 412, 418, 508f
Logos 56, 58-60, 62, 342
Lumen gentium 368, 409f

Manichäismus 346
Maria 343, 369, 376f
Markt, kapitalistischer 53f, 444, 482, 563, 612, 632
Martyrium 492
Marxismus 186, 513f
Massenmedien 375, 447, 455, 631, 652, 663
Materialismus 115
- historischer 199
Medellín 169, 444, 478, 487
Mennoniten 537
Menschenrechte 183, 192f, 254, 267, 537, 539, 571, 577
Menschensohn 38, 63, 523
Messias 38
Migration 631
Militarismus 538, 631
Mitleid 504
Moderne 373, 403f, 424, 510f, 528, 596, 617
Monotheismus 73, 329, 372
Moral 380
Moralphilosophie 135, 138
Mystik 588
- christliche 535, 673

Nachfolge Jesu 111, 114-117, 496, 589
Nächstenliebe 110, 157, 200, 219, 251, 372, 460, 532, 534, 589, 654
Nationalismus 467, 514, 556, 652
- buddhistischer 466
Nationalsozialismus 40, 472, 521
Naturrecht 296
Naturreligionen 540
Naturwissenschaften 186
Neokolonialismus 507
Neoliberalismus 18, 133, 188, 207, 482, 489, 608-611
Neues Testament 33, 41, 43, 57-59, 65, 80, 98, 100, 155, 326, 334, 351f, 409, 418, 427, 429, 441, 480f, 492, 496, 524, 572, 588
Neuscholastik 400
notae Ecclesiae 417, 428

Obdachlosigkeit 675
Offenbarung 25, 34, 61-64, 66, 69-71, 75, 81, 93, 95, 308, 312, 316, 377, 403, 405, 483f
Ökumenische Bewegung 334, 413
Ökumenischer Rat der Kirchen 169, 172, 313, 364

Ordensleute 351
Orthodoxie 299, 312, 330, 430, 488
Orthopraxis 299
Ortskirchen 288
Ostermysterium 367

Pantheismus 522
Papsttum 387, 410, 413, 518
Parusie 68f, 94
Passion (Jesu) 108, 496
Patriarchat 27, 269
Patriarchate 345
Pax Romana 484
Pazifismus 539
Personalismus 202
Pfingstkirchen 178, 182
Philosophie 62, 189, 386
- griechische 529
Pneumatologie 577
Politik 392, 599
Polytheismus 329
Postmodernismus 43, 184-189, 474, 594
Präexistenz 58, 61, 63
Priesteramt 116
- der Frau 117
Priesterweihe 616
Privateigentum 198, 203f, 221, 488
Propheten 628
Prophetie 62
- jüdische 134
Protestantismus, liberaler 34

Rassismus 157, 538, 598
Rationalismus 530
Reformation 16, 184, 340, 354, 384f, 413, 523, 530
Reich Gottes 20, 34-36, 38-40, 48, 51-54, 77f, 106, 112f, 158, 172, 175, 182, 223, 229, 377, 418f, 429, 482, 484, 492, 505f, 508, 523, 559, 561, 574, 624, 626f, 630-632
Reichtum 486, 488, 540
Reinkarnation 69
Relativismus, moralischer 268, 270
Religion(en) 20, 21, 134f, 143, 308, 366, 373, 466, 485, 505, 613
- Dialog mit den 317, 568
- fernöstliche 134
- nichtchristliche 428
Religionsfreiheit 370, 511
Religionskriege 447, 513, 516, 556, 562, 567, 574
Religionskritik 34
Religionssoziologie 291, 396
Rerum novarum 168, 200
Revolution 115, 542, 570
- Französische 182, 239-241, 355, 361, 511, 562
- industrielle 295
- muslimische 530
- sandinistische 480

Sakramente 105, 317, 343, 354, 366, 426
Säkularisierung 306, 373, 444, 511, 513, 517
Schamanismus 347
Schisma 340
Schöpfung 29, 66, 99f, 117, 153, 157, 294, 313, 380, 424, 460, 500, 509, 568, 571, 573, 576, 587f, 590, 660
- Bewahrung der 317f, 320
- gefallene 28
- neue 71, 93, 98f, 329
Schöpfungsspiritualität 116f
Schöpfungstheologie 99f, 567
Sekten 482f,
Selbstoffenbarung 155, 379
Seligpreisungen 94, 158, 429
sensus fidei 422
Septuaginta 326
Sexismus 27, 114, 631
Sexualität 498, 551
Shintoismus 191
Sklaverei 533
societas perfecta 421
Sohn Gottes 38, 58, 61, 99
Solidarität 21, 67, 105f, 116f, 144, 162f, 165, 182, 198, 203, 206, 229, 233, 236, 238-241, 249-251, 254, 257, 263, 273, 375, 379, 396, 446, 500, 509, 517, 521, 544, 584, 611-617, 620, 645, 657, 660, 667, 673
Solidaritätsprinzip 206, 237
Sophia 29, 378
Soteriologie 60, 588
Sozialenzykliken 380
Sozialismus 168, 179f, 221, 265, 514
- historischer 133, 148, 150, 200, 235, 488
- marxistischer 274
Soziallehre 115, 135, 222, 608
Sozialwissenschaften 33, 291
Spiritualen 354
Spiritualität 102, 111, 155, 159, 344, 401, 534
Stalinismus 521
Strafe 586, 664
- Gottes 615, 640
Subsidiaritätsprinzip 205-207, 236, 262, 272
Sufismus 534f, 540
Sühne 504, 664, 668
Sünde 28f, 70, 98, 103, 112, 154, 204, 314, 368, 396, 416, 425, 427, 459, 473f, 481, 483, 485, 498, 504, 506f, 559, 586, 589, 614, 645, 668
- der Ungerechtigkeit 225
- kollektive 597
- strukturelle 116f, 158, 201, 497, 597, 634
Sünder 429
Synkretismus 373

Taboriten 354
Taoismus 191, 196, 346
Taufe 67, 102, 313, 409, 414
Tauftheologie, paulinische 102
Theismus 73
Theologie 25-27, 37, 75, 134, 223f, 288, 299, 401, 456, 487, 501, 529, 583, 588, 599, 613, 617
- der Befreiung 44, 90, 112, 135, 170, 374, 471, 478, 483-487, 489, 491, 622
- der Sünde 613
- des Kapitalismus 482
- Feministische 27, 90, 111, 117, 378-381
- inklusive 365
- liberale 36

- Ökumenische 333f
- Schwarze 90
- traditionelle 28
Tod (Jesu) 12, 20, 28-31, 41, 43f, 68, 70, 81, 88, 98, 102, 398, 492f, 500, 506, 546, 552, 560, 575, 583, 616, 621f, 636
- Gottes 18
Tora 39, 42, 64, 98, 336f
Tradition 25, 291, 293, 320, 398
Transnationale Konzerne 171, 264, 631
Trinität 73, 112, 380, 405, 475

Umbanda 372
Umkehr 456f, 507f, 561, 627f, 630f
Umweltzerstörung 376, 584, 594, 617
Unfehlbarkeit 358, 393
Ungehorsam, ziviler 537
Unigenitus 356, 358, 360
Unitatis redintegratio 315, 394f, 397, 409
Universalismus, religiöser 518
UNO 173, 267, 270, 479, 485, 496
Unsterblichkeit der Seele 442
Unterdrückung 11, 19, 27, 42, 94, 107, 115, 159, 265, 443, 448, 453, 456, 471f, 474, 480, 485, 489, 521f, 533, 624f, 630, 647
- Götzen der 484, 487
- patriarchalische 25
Utilitarismus 135, 262
Utopie 370, 512, 523, 536

Vergebung 110, 116f, 456, 459, 525, 578, 620
Versöhnung 96, 458, 460, 472, 493, 532, 544, 576
Vierte Welt 595, 612
Vietnamkrieg 538
Volk Gottes 54, 116f, 153, 170, 333f, 338, 399, 574, 624, 625, 629
Völkermord 375, 452, 592
Volksfrömmigkeit 75

Waldenser 353
Weisheit 650
Weltbank 264, 447, 608, 611, 631
Weltwirtschaftssystem 447
Wort Gottes 58f, 88, 100, 353
Wunder 70

Zeichen der Zeit 76
Zinsverbot 357
Zweinaturenlehre 380
Zwei-Quellen-Theorie 35
Zweiter Weltkrieg 140, 167, 169, 188, 191, 233f, 236, 267, 270, 375, 480, 537, 607

Christologie im Wandel der Zeit

Werner G. Jeanrond / Christoph Theobald

Es ist angebracht, daß die erste Ausgabe des neuen Konzepts von CONCILIUM die zentrale Frage des christlichen Glaubens behandelt, die Jesus seinen Jüngern aller Zeiten stellt: „Für wen haltet ihr mich?" Die Zeitschrift hat in ihren Anfängen und mehrfach in ihrer bewegten Geschichte die Wege der früheren und der zeitgenössischen Christologie erforscht (s. CONCILIUM 10/1966, 93/1974, 173/1982 mit einer zusammenfassenden Stellungnahme von Karl Rahner und 246/1993). Die bedeutenden Veränderungen, die die westliche Kultur und die anderen Kontinente in den vergangenen dreißig Jahren erfahren haben, haben ihre Spuren in diesen Ausgaben hinterlassen. Aber was sich in den 60er und 70er Jahren noch eher verhalten ankündigte, ist heute zu einer Selbstverständlichkeit geworden: das intellektuelle und spirituelle Gleichgewicht der klassischen Christologie, das aus der europäischen Zivilisation hervorging, ist zusammengebrochen aufgrund einer mittlerweile weltweit verbreiteten Kultur, die durch die Technik geprägt ist und mit einem kulturellen und religiösen Pluralismus (Globalisierung) einhergeht, der den Stellenwert der gläubigen Hinwendung zu Jesus, in der er als einziger Mittler bekannt wird, relativiert und in Frage stellt. Gerade in einer Zeit, in der die großen Christologien immer seltener werden (einige Ausnahmen wie die Werke von J. Moingt und P. Hünermann bestätigen die Regel), wuchert das Interesse für die Gestalt Jesu zunehmend - bisweilen sogar in apokrypher Manier - in der Kunst, im Kino und in der Literatur, in vielerlei religiösen Gruppen und Basisgemeinschaften und in weniger akademischen Ansätzen, die die Bescheidenheit der Erzählung einer allumfassenden Ambition, die die Bezeichnung (Christo-)Logie trägt, vorziehen.

Es ist unmöglich, eine erschöpfende Bilanz dieser vielen Annäherungen zu ziehen; aber man kann einige Orientierungen, die so etwas wie eine neue Problematik bilden, aufzeigen.

Denn in den letzten Jahren hat man bewußter wahrgenommen, daß die Art der Verbindung zwischen Jesus von Nazaret und jenen, die ihm mehr oder minder nachfolgen und ihn eventuell als Christus bekennen, aus erkenntnistheoretischer wie aus theologischer Sicht entscheidend ist, wenn man die Frage nach seiner Identität stellt. So wie es keine Erkenntnis ohne Interesse gibt, so gibt es keine Christo-logie außerhalb einer gewissen Christo-praxis, wobei diese unendlich verschiedene Formen anneh-

men kann, auf jeden Fall breitgefächerter, als es die klassische Christologie und Ekklesiologie vermuten lassen. Über ihren begrifflichen Rahmen hinaus erlaubt die Aufmerksamkeit, die auf die konkrete Verbindung zwischen Jesus und jenen, die sich für ihn interessieren, gerichtet ist, die Relevanz des literarischen Genus der Erzählungen, in denen man die Leitfrage dieser Ausgabe wiederfindet, zu erkennen: Die Evangelien sind in der Tat Bekehrungserzählungen, die nicht nur den Weg Jesu ins Bild rücken, sondern auch und vor allem das, was er in jenen und für jene, die seinen Weg kreuzen, wird.

Diese Beziehung war zu allen Zeiten problematisch und ist es auch heute noch auf eine besondere Art: nicht nur, weil die komplexe Identität der Hauptperson - die durch die mysteriöse Verbindung zwischen ihrem Namen und den Titeln, die man ihr gibt, angedeutet wird - in einer schöpferischen Gläubigkeit schwierig zu würdigen ist, was ein wesentliches Merkmal für jede wahre Beziehung darstellt. Es liegt auch daran, daß die Jünger selbst (oder diejenigen, die dazu werden könnten) sich in immer differenzierteren Situationen befinden, wovon ihre Beziehung zu Jesus von Nazaret nicht unberührt bleibt. Denn gerade diese Verbindung offenbart heute wie nie zuvor in der Geschichte die vielfältigen Facetten, die von einem unterschiedlichen Kontext herrühren oder von verschiedenen Arten des Einsatzes bedingt sind. Diese reichen vom kulturellen oder künstlerischen Interesse bis zum Engagement der eigenen Existenz in einer Liebesbeziehung.

Diese Differenzierung ist wahrscheinlich das deutlichste Kennzeichen für die aktuelle Situation, die zu einer bislang nicht dagewesenen Pluralisierung der Christologien führt - ein Tatbestand, der heutzutage laufend bis hin zur Karikatur aufgegriffen wird: Christologie im lateinamerikanischen Kontext einer Befreiungspraxis; Christologie vor dem religiösen Horizont Asiens, Christologie angesichts der Herausforderungen der individuellen und kollektiven Krankheiten, im feministischen Kontext, nach Auschwitz usw. Es ist weniger diese Pluralisierung, die uns stutzig machen (oder unter Umständen die Hüter der Einheit beunruhigen) sollte, sondern das Ereignis, auf das sie hinweist: der Auszug aus den „Spiritualisierungen" oder den „Abstrahierungen" zugunsten eines Abwiegens des menschlichen und historischen Gewichtes der Beziehung der Jünger und vieler anderer zu Christus. Der Verdacht, der den „Universalien" wie Mensch usw., die in die Formulierung des christlichen Dogmas eingegangen sind („Mensch geworden..."; „wahrer Gott und wahrer Mensch"), entgegengebracht wird, ist nur die kritische Kehrseite einer wunderbaren Forderung nach dem Respekt vor der absoluten Einzigartigkeit eines jeden Menschenweges und seines Platzes in den sozialen und kulturellen Geschichten, die unendlich differenziert und untereinander verbunden sind.

Vor diesem Hintergrund müssen die großen Themen der Christologie der Vergangenheit (die Identität Christi, sein Heilswerk, seine Empfängnis, Glaube und Handeln usw.) erneut in Augenschein genommen werden. Dies verläuft in einer dreifachen Perspektive: ein größerer Respekt vor der Form der Schriften, besonders der Evangelienberichte; die Ausarbeitung einer philosophischen und theologischen Konzeption,

ZB 191

die sich bezüglich der kulturellen Bedingungen auf der Höhe der Zeit bewegt; und schließlich ein Drängen auf den praktischen Charakter des christlichen Glaubens. Diese Ausgabe soll dafür einen Überblick schaffen.

Der erste Teil beginnt damit, einen groben - notwendigerweise fragmentarischen - Überblick über den aktuellen Kontext des Interesses für Jesus zu geben: Die Beiträge sind in verschiedenen Bereichen angesiedelt (Kunst und Kino, soziale, kulturelle und politische Analyse); sie durchlaufen verschiedene Kontexte (den Westen, Lateinamerika, Asien und auch den Feminismus) und sie gewähren vor allem sehr vielfältige Zugänge zur Gestalt, ja sogar zur Person Jesu von Nazaret, die sich nicht auf die Rolle reduzieren läßt, welche sie in der Kirche spielt. Der zweite Teil setzt auf diese kurze Phänomenologie des „Jünger-Seins" die eigentliche christologische Reflexion, indem er an die Forschung nach dem historischen Jesus anknüpft (wir erleben derzeit eine dritte Welle), über den Judaismus Jesu diskutiert und die kulturelle Auswirkung der Christologie der Urkirche bewertet. Zwei spekulativere, durchaus im Kontrast stehende Texte bieten eine Reflexion über die Grenzen der Christologie, die stets von der Versuchung der Absolutheit bedroht ist, und über den Platz und das Gewicht der Imagination in der Beziehung der Gläubigen zu ihrem Herrn. In der Imagination - eine Fähigkeit, die oft unterschätzt wird, aber für die Bildung unserer Zeichensysteme grundlegend ist - entscheidet sich die theologale Alternative zwischen einem Christus als Götzen oder als Abbild; eine Wahl, die jeden einzelnen und jede Gruppe von Gläubigen darauf verweist, die Fundierung der Entscheidung in ihrer menschlichen Geschichte zu überprüfen. Dieser Orientierung folgend, bietet der dritte Teil einige praktischere Annäherungen an die Identität des Nachfolgers und Lesers der Schriften und an die Spiritualität einer Begegnung mit Christus, die von Grund auf durch die paulinische Eigenart geprägt ist. Ein letzter Beitrag kommt auf die Frage nach der Beziehung zwischen Jesus und der Kirche zu sprechen, die über dieser Ausgabe als Ganzes steht - ein Problem, das die Zeitschrift später wieder aufgreifen wird.

Im Anhang findet der Leser schließlich die großen Orientierungen, die sich CONCILIUM für die kommenden Jahre vorgenommen hat.

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter

Ausdruck der Kultur – Protest gegen die Kultur

Das Jesus-Paradox in Filmen und Romanen der Gegenwart

Karl-Josef Kuschel

I. Jesus-Transformation im Film

Die letzten zehn Jahre brachten in der deutsch-, englisch- und französischsprachigen Kultur eine erstaunliche Wiederentdeckung der Gestalt Jesu - in Film und Literatur. 1984 bringt der französische Regisseur Jean-Luc Godard den Film „Marie und Joseph" heraus. 1988 verfilmt der amerikanische Regisseur Martin Scorsese den Christus-Roman des griechischen Literatur-Nobelpreisträgers Nikos Kazantzakis, „Die letzte Versuchung Christi". Im französischsprachigen Kanada kommt 1989 der Film „Jesus von Montreal" in die Kinos, bei dem Denys Arcand Regie geführt hat. Diese Filme sind nur die Spitze eines Eisbergs der Jesus-Verfilmungen in unserer Medienkultur. Sie sind einerseits die letzten in einer breiten Reihe von Filmstreifen, die von „Jesus Christ Superstar" (1972), „The Passover Plot" (1974) bis hin zu Franco Zefirellis „Jesus von Nazareth" (1976) reichen. Und sie sind zugleich künstlerische Spitzenprodukte, die der Jesusgestalt auf eine eigenständig-kreative Weise Profil verschaffen.[1] Das sieht konkret so aus:

1. Die Filme von Godard – Scorsese – Arcand

In „Marie und Joseph" konfrontiert *Jean-Luc Godard* die Botschaft von der Menschwerdung Jesu mit den Lebenszusammenhängen der modernen Welt. Marie, Tochter eines Tankstellenpächters, wird schwanger, obwohl sie unberührt lebt, und gebiert ein Kind. Ihr Freund Joseph, ein Taxifahrer, wehrt sich zunächst gegen die unerklärlichen Vorgänge, bis er sie allmählich akzeptiert. Mariologische und christologische Topoi werden aufgegriffen und auf eine stilistisch wie gedanklich eigenständige Weise gedeutet. Der Regisseur hat nicht blasphemische Polemik im Sinn, sondern will eine filmische Meditation vorlegen über das nicht verfügbare Geheimnis des Lebens. Sein Film ist für diesen großen französischen Regisseur Fortführung und Variation seiner vorausgegangenen Frauenporträts von „Das Tagebuch der Nana S." bis „Vorname Carmen".

In „Die letzte Versuchung" ist *Martin Scorsese* dem Geheimnis von Jesu messianischem Selbstverständnis auf der Spur. Szene für Szene versucht dieser Film die Frage zu ergründen, was das für eine Gestalt sein muß, an die sich

Erlöser-Hoffnungen knüpfen, die den Opfertod am Kreuz nicht scheut, ja, die - auf der Grenze von Selbstbewußtsein und Wahnsinn - das gesamte Leiden der Welt auf sich zu nehmen bereit ist. Und zugleich wird in einer langen Traumsequenz die „letzte Versuchung" dieses Menschen fiktiv durchgespielt: Was wäre gewesen, wenn Jesus sich seiner letzten Bestimmung, dem Opfertod am Kreuz, entzogen hätte? Was wäre gewesen, wenn Jesus ein bürgerliches Leben zu Ende gelebt hätte, verheiratet mit einer Frau und ausgestattet mit einer Familie, ruhig sterbend, alters- und lebenssatt, und nicht mit dem Schrei des Gehenkten? Dem unauslotbaren, unheimlichen Rätsel dieser Gestalt also ist dieser Film auf der Spur, und zugleich versucht er, Alternativen durchzuspielen, um festgeronnene Schemata aufzusprengen ...

Denys Arcand wählt in „Jesus von Montreal" methodisch einen anderen Weg, ohne dadurch die Anstößigkeit der Jesusgeschichte zu verharmlosen. Der „Jesus" aus der kanadischen Metropole Montreal wird von einem jungen Schauspieler namens Daniel Coulombe verkörpert, der vom Pfarrer einer katholischen Wallfahrtskirche auf den Hügeln der Stadt mit der Neuinszenierung des seit Jahrzehnten dort jährlich aufgeführten Passionsspiels beauftragt wird. Dazu soll er die angestaubten Texte des Stückes etwas „modernisieren". Daniel holt sich zu diesem Zweck vier Freunde aus früheren Schauspieltagen, und in gemeinsamer Arbeit wird das traditionelle Stück so stark bearbeitet, daß von ihm schließlich kaum mehr etwas übrig bleibt als die allgemeine Spielidee eines im Park der Kirche handelnden Stationendramas mit reduziertem Figurenensemble und einem Wechsel von Spiel und Kommentar. Aus dem ursprünglich lehrhaften religiösen Erbauungstheater wird jetzt eine dynamische Szenenfolge in der Tradition des epischen und dokumentarischen Theaters.

Doch das Stück erfährt beim Publikum nicht nur begeisterte Zustimmung, sondern auch empörte Ablehnung. Vor allem der Pfarrer der Kirche, Repräsentant des religiösen Establishments, ist zutiefst beunruhigt und will weitere Aufführungen verbieten. Aus Daniel, dem Jesus des Schauspiels, wird so, gewollt-ungewollt, ein Jesus redivivus im realen Leben. Das macht das stilistisch höchst Eindrückliche im Film aus: der wechselseitig erhellende Übergang von der Drama-Rolle zur dramatischen Lebens-Rolle, von der „Fiktionalität" des Jesus-Spiels zur „Realität" des Lebens-Spiels. Als Daniel z.B. seine Freundin Mireille, die als Werbemodell Geld verdienen muß, bei ihrer „Arbeit" abholt, ist

Ausdruck der Kultur – Protest gegen die Kultur

Der Autor

Karl-Josef Kuschel, geb. 1948; Studium der Germanistik und Theologie an den Universitäten Bochum und Tübingen; 1972 Staatsexamen; 1977 Promotion zum Dr. theol.; 1989 Habilitation; seit 1995/6 Professor an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen und Akademischer Direktor für Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs.

Veröffentlichungen u.a.: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Gütersloh/Zürich 1978; Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990; „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter..." Literarisch-theologische Porträts von Heine bis Handke, Mainz ²1992; (zus. mit W. Groß) „Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz ²1995; Streit um Abraham. Was Juden, Moslems und Christen trennt – und was sie eint, München 1994; zahlreiche Herausgeberschaften, u.a. für die Reihe „Theologie und Literatur" im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz. Anschrift: Sandäckerstr. 2, D-72070 Tübingen, BRD.

er über die entwürdigende Behandlung von „Modellen" so erregt, daß er die Vertreter der Werbeindustrie wie einst Jesus die Tempelwechsler aus dem Saal jagt. Und auch der Konflikt mit dem Pfarrer spitzt sich zu. Gegen sein Verbot beginnt die Schauspielertruppe eine neue Vorstellung. Polizei wird gerufen, um das Spiel abzubrechen. Und zwischen den Schauspielern, denen sich einige empörte Zuschauer anschließen, und den Ordnungshütern kommt es zu einem Handgemenge, in dessen Verlauf das Kreuz, an das Daniel noch angebunden ist, umgestoßen wird und den Jesusdarsteller unter sich begräbt. Schwer verletzt wird er in ein Krankenhaus eingeliefert, doch dessen Notaufnahme ist völlig überlastet, und Daniel erfährt keinerlei ärztliche Betreuung. Im U-Bahnhof verschlechtert sich seine Verfassung dramatisch. Wie in Trance beginnt er apokalyptische Verse, Markus 13 entnommen, an die Adresse der auf den Zug wartenden Menschen aufzusagen. Mit den Worten „Das göttliche Gericht wird kommen" bricht er zusammen. Eine seiner Freundinnen gibt seinen Körper für Organtransplantationen frei, und während seine Organe Kranken „neues Leben" schenken, will auch schon die Kulturindustrie durch Gründung eines nach Daniel benannten Theaters aus dem spektakulären Fall Kapital schlagen ...

2. Das Paradox: Jesuskultur als Gegenkultur

Diese drei Filme zeigen auf je unterschiedliche Weise ein paradoxes Phänomen: Die Film-Kultur hat sich - gerade in ihren kreativsten und eigenständigsten Vertretern - der Jesus-Geschichte angenommen, und diese Film-Kultur löst die Gegenreaktion einer religiös-kirchlich gebundenen Kultur aus. Der Kultur-Jesus wird zum Provokateur einer ganz bestimmten kirchlich-bürgerlichen Kultur. So gab es 1984 anläßlich der Aufführung von „Marie und Joseph" *Protestdemonstrationen* traditioneller Katholiken vor französischen Kinos, die auch nach Deutschland übergriffen, als Godards Film in die deutschen Filmtheater kam. Ähnliches widerfuhr Martin Scorseses Film, da dieser Regisseur es sich getreu seiner literarischen Vorlage gestattet hatte, während des Schlußtraums Jesus in einer erotischen Beziehung zu Maria Magdalena zu zeigen. Schon in den USA sahen Christen durch diesen Film ihre „religiösen Gefühle" verletzt.[2] In einigen Szenen sei die Grenze zur Blasphemie überschritten. Andere Kritiker, unter ihnen der amerikanische Publizist und katholische Theologe Andrew Greeley, sahen sich durch die Tatsache, daß Jesus hier eine Frau begehre und liebe, in keiner Weise herausgefordert. Die Frage „Could Jesus desire a woman?" beunruhigte Greeley keineswegs. Wenn Jesus wahrer Mensch gewesen sei, dann könnte er auch eine Frau geliebt haben, argumentierte er. Der Film enthalte im Gegenteil eine tiefe religiöse Herausforderung; er sei kraftvoller und anspruchsvoller als der Roman, auf dem er basiere. Obwohl Scorseses Jesus nicht der Jesus der Bibel sei, gebe der Film Anstöße, in einer säkularen Kultur darüber nachzudenken, wer Jesus war und wofür er stand.[3] Auch das Time-Magazine sah sich durch den Scorsese-Film veranlaßt, in einer eigenen Cover-Story die uralte Frage neu zu stellen: „Who was Jesus?"[4]

Ähnlich zwiespältig war die Reaktion in Deutschland. Eine der bekanntesten

Massen-Illustrierten bezeichnete Scorseses Produkt als „Skandalfilm des Jahres" und brachte eine Titelgeschichte mit dem bezeichnenden Aufmacher „Darf Jesus eine Frau lieben?"[5] Vor allem die Traumsequenz, in der Jesus mit Maria Magdalena schläft, eine Familie gründet und sich somit als Messias verweigert, hatte auch in Deutschland die Gemüter erhitzt. Selbst in seriöseren Organen wie der Wochenzeitung „DIE ZEIT" kam es zu Pro- und Kontradarstellungen. Für die säkulare Mehrheitskultur in einem Land wie Deutschland war dabei die Reaktion eines prominenten Theaterkritikers von besonderer Signifikanz. Der Jesus-Film hatte bei ihm in der Tat genau das ausgelöst, was Andrew Greeley wünschenswert fand: nach langer Zeit eine neue Konfrontation mit einer Figur, die als Teil der eigenen religiösen Biographie längst eingeordnet, abgetan und überwunden zu sein schien. Doch diese Konfrontation führte nicht etwa zu einer Identifikation mit Jesus und seiner Sache, sondern zu einem neuen Sich-Wundern über die Zumutungen der christlichen Symbolik: ein gehenkter und gequälter Mensch als religiöses Grundsymbol! Wörtlich hatte der Kritiker ausgeführt:

„Seit ich Ministrant war, hat mich die Figur des Jesus von Nazareth nicht mehr beschäftigt. Nach und nach empfand ich ihn eher als unangenehm, etwas schrill, etwas schräg und ziemlich präpotent. Wenn später von religiösen Dingen die Rede war, dann meist im aufklärerischen Sinn, und das Gespräch drehte sich um historische oder kulturkritische Themen. Ich bin weit davon entfernt zu behaupten, daß mich Scorseses Film auf den Pfad religiöser Tugend zurückgeführt hätte. Aber er hat mich immerhin dazu gebracht, über einiges nachzudenken: über die wahrhaft erschreckende Symbolik des Christentums (welche Religion sonst hängt in jedes Schulzimmer und in jeden Kindergarten einen blutüberströmten gefolterten Leib?); über die unbegreiflichen, kuriosen und eben doch anhaltend wirkungsmächtigen Geschichten, die über diesen Jesus in Umlauf sind; und darüber, daß ‚unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben einer der schmerzlichsten Fälle von Martyrium des Wissens um die Liebe verborgen liegt' (Nietzsche)."[6]

Diese Jesus-Filme also sind Produkte einer postmodernen nachchristlichen Kultur, die zu einer traditionell religiösen Kultur querliegen. Sie sind als *Kulturprodukte gegenkulturelle Erscheinungen.* Sie zeigen die Ungleichzeitigkeit der sich überlagernden Kulturen, von der eine moderne Gesellschaft bestimmt ist.

Der Film *„Jesus von Montreal"* ist hier besonders signifikant.[7] Schon in der Story selber ist der Zusammenprall der Kulturen geschildert, zu dem es kommt, wenn man sich mit Jesus auseinandersetzt. Der Jesus-Schauspieler durchbricht die Rolle, die ihm vom kirchlichen Establishment zugedacht ist. Die Jesus-Geschichte, zu einem feierlichen Kult-Drama heruntergekommen, politisch verharmlost und gesellschaftlich entschärft, erweist ihre erneute Sprengkraft - gerade gegenüber einer traditionell christlichen Gesellschaft, die meint, mit der Jesus-Geschichte fertig zu sein. Das Medium Film partizipiert dabei selber an den Widersprüchen der modernen Gesellschaft. Es ist Ausdruck der Kultur und Protest dagegen zugleich; es bekämpft den Kulturbetrieb, dessen Teil es ist; es entlarvt die Mechanismen von Kommerzialisierung und Vermarktung

und ist zugleich auf diese angewiesen, um überhaupt wirken zu können.

II. Jesus-Transformation in der Literatur

Dieselbe paradoxe Struktur treffen wir auch im Raum der Gegenwartsliteratur.[8] Ich möchte an drei kulturell unterschiedlichen Beispielen die exemplarische Bedeutung der Jesus-Geschichte für die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Kultur verdeutlichen: an je einem Roman aus Paraguay, aus der früheren Sowjetunion und aus Portugal. Im interkulturellen Vergleich können Differenzen und Analogien sichtbar werden. Erkenntnisleitende Frage ist auch hier, wie Jesus, Produkt der jeweiligen Kultur, zugleich zu dieser Kultur querliegen kann: Ausdruck der Kultur und zugleich Transzendierung der Kultur.

1. Schauplatz Paraguay: Augusto Roa Bastos' „Menschensohn"

Der 1917 in Paraguay geborene Augusto Roa Bastos gilt als einer der bedeutendsten Schriftsteller Lateinamerikas.[9] Sein Ruhm gründet sich nicht zuletzt auf den Jesus-Roman *„Menschensohn"*, 1959 in Buenos Aires erstmals veröffentlicht, in den 80er Jahren durchgesehen und überarbeitet.[10] Diesem Buch wird von Kritikern der gleiche Rang zugemessen wie dem Schlüsselroman von García Márquez, „Hundert Jahre Einsamkeit", da es in einem imponierenden Zeitfresko hundert Jahre eines Teiles lateinamerikanischer Geschichte exemplarisch präsentiert - am Beispiel Paraguay. Erzählt wird von gescheiterten Revolutionsversuchen, von Bauernaufständen, von menschenverschlingenden Kriegen, von Jahrzehnten der Diktatur. Erzählt wird also eine Geschichte steter Ausplünderung und Unterdrückung der eingeborenen Bevölkerung, die Geschichte von Latifundienbesitzern und der bettelarmen Mehrheit der Landbewohner.

Augusto Roa Bastos, selber der bürgerlichen Klasse angehörend, schreibt einen Roman im Interesse der revolutionären Veränderung. Im Zentrum steht bei ihm der einfache Mensch, der „Menschensohn" eben, und diese Figur ist niemand anderer als das unterdrückte, verspottete, vertriebene und eingeschüchterte paraguayanische Volk. Ein Motto des Romans ist dem Buch des Propheten Ezechiel entnommen: „Du Menschensohn, wohnest unter einem ungehorsamen Haus." Es geht also um die Geschichte der Ängste und Leiden Paraguays, um die Widerstandskraft der Menschen angesichts ihrer physischen Ausrottung und ihrer moralischen Erniedrigung.

In diese Geschichte eingespielt werden *Symbole der Errettung*, voller Poesie und Schönheit, wie z.B. der lepröse Christus von Itapé. Er ist das Werk eines leprakranken gitarrespielenden Holzschnitzers, das nicht in die offizielle Kirche vor Ort getragen werden darf. Daher verehren ihn die Dorfbewohner im Freien auf einem Hügel. So wird gerade dieses Kreuz ein Zeichen des Widerstandes, ja ein Zeichen der Hoffnung. Eine der Figuren liefert den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Romanes:

„Ich denke nicht nur an die beiden. Ich denke an die anderen, die in der gleichen Lage und bis zum Äußersten entwürdigt sind, so als sei der leidende, gequälte Mensch immer und überall der Einzige, schicksalhaft Unsterbliche. Es muß einen Ausweg geben aus dem ungeheuerli-

chen Wahnsinn, daß der Mensch von Menschen gekreuzigt wird. Sonst müßte man glauben, daß das Menschengeschlecht für immer verflucht ist, daß *dies* die Hölle ist und wir keine Erlösung erhoffen dürfen. Es muß einen Ausweg geben, denn sonst..."[11]

Augusto Roa Bastos' Roman vom „Menschensohn" ist also ein *moderner Passionsroman* mit einer befreiungstheologischen Pointe. Er liegt nicht nur quer zur politischen „Kultur" seines Landes, widerständig gegenüber den Herrschenden, Gericht haltend über die Gewalt der Diktatoren und der sie tragenden herrschenden Klassen. Er liegt auch quer zur etablierten christlich-kirchlichen Kultur seines Landes. Ein symbolisches Zeichen dafür sind die immer wieder aufgegriffenen Riten der „wilden Religion". Sie werden sichtbar, als die kirchlichen Autoritäten dem „leprösen Christus" den Einlaß in die Kirche verweigern. Folglich entwickelt sich die religiöse Praxis der Menschen „im Freien". Und dies ist dem Kult der einheimischen Bevölkerung sehr nahe, der ohnehin keine Gotteshäuser kennt, sondern „direkten" Kontakt zu den Gottheiten hielt. Der Christus von Itapé ist Ausdruck der christlichen Kultur und Protestation dagegen zugleich.

2. Lebensraum Kirgisien: Tschingis Aitmatows „Der Richtplatz"

Noch in der damals existierenden Sowjetunion erschien im Jahre 1986 eines der umstrittensten Bücher, das dann auch international große Beachtung fand: der Roman des 1928 geborenen T. Aitmatow. Umstritten war das Buch nicht zuletzt deshalb, weil sein Autor wie kaum ein anderer sowjetischer Schriftsteller zuvor es gewagt hatte, die sozialen Probleme der UdSSR, Alkoholismus, Drogenkonsum, alltägliche Gewalteskalationen, offen anzuprangern. Umstritten aber auch, weil in diesem Roman - in der Tradition des russischen Schriftstellers Michail Bulgakow - in einer Traumvision ein Dialog zwischen Pilatus und Jesus eingeblendet ist.

Der *Autor* dieses Buches ist in sich ein *interkulturelles Phänomen.* Er ist Kirgise und zugleich Produkt der multikulturellen früheren Sowjetunion, der er seine Ausbildung zunächst als Zootechniker, dann als Literat verdankt. Er ist Muslim, der sich dann der russisch-christlichen Geschichte öffnet und mit russischen Literaturpreisen ausgezeichnet wird. Er entstammt bäuerlich-kleinbürgerlichen Verhältnissen, und es gelingt ihm, in der Zeit der Perestroika zum Mitglied des Rates des Präsidenten aufzusteigen.[12]

Und auch sein *Roman* ist schon von der Form her eine *interkulturelle Mischung.* Er hat eine kirgisische Ebene (die Geschichte des Hirten Boston), eine archaisch-animalische (die Geschichte der Wölfin Akbara) und, erstmalig in Aitmatows Schaffen, eine russisch-christliche - die Geschichte des aus dem Priesterseminar ausgeschlossenen Popen-Sohnes und Gott-Suchers Awdij Kallistratow, der in der Nachfolge Christi den Martertod am Kreuz erleidet und in dessen Fieberphantasien, wie in Bulgakows Roman „Meister und Margarita", Christus mit Pontius Pilatus spricht. Awdij, der Ex-Theologe, ist in dieser Geschichte ein Journalist, der den Drogenanbau und -handel öffentlich anprangert und von der Drogen-Mafia verfolgt und gefoltert wird.

Die *Pilatus- und Jesus-Szene* wird denn auch von Awdij visionär geschaut, als er,

Ausdruck der Kultur – Protest gegen die Kultur

mißhandelt von den Drogenhändlern, mit dem Tode ringt. Zwischen Pilatus und Jesus werden genau die Fragen verhandelt, um die es dem Helden des Buches, um die es aber auch seinem Autor zu tun ist. „Jesus" verkörpert den utopischen Überschuß in aller Kultur und steht für das Prinzip „Glück und Gleichheit für alle Menschen". Er ist damit das Gegenprinzip zu Pilatus, der Verkörperung eines unausrottbaren Zynismus, der die Rebellen und Idealisten zu verspotten und zugleich ans Kreuz zu schicken pflegt. Ein Reich der Gerechtigkeit? Das kann es niemals geben! Das ist ein Hirngespinst! „Jesus" dagegen ist das Wunschbild des Menschen von sich selbst, das stets mit der brutalen Realität zusammenprallt; das zwar angesichts der Verhältnisse scheitert, ohne aber widerlegt zu sein.

Der Dialog zwischen Jesus und Pilatus weist zurück auf die Geschichte des Awdij selber. Dieser träumt nicht nur von Christus, er wird selber immer mehr von seinen Gegnern in die *Christus-Rolle* gedrängt. Schon vor dieser Vision war Awdij höhnisch als „neuer Christus" bezeichnet worden, der gekommen sei, um die Menschen - in diesem Fall die Drogenhändler - von ihrem unwürdigen Dasein zu „erlösen". Dabei ist sich auch Awdij darüber im klaren, daß die christliche Religion, seit uralten Zeiten in der Welt, nichts wirklich an den Zuständen der Erde geändert habe. Im Gegenteil: Habe nicht „die materialistische Wissenschaft den Espenpfahl in das Grab des christlichen Glaubens" längst eingeschlagen, sei nicht die „militärische Überlegenheit" die jetzt allein „vorherrschende Religion"?[13]

Und doch behält für diesen Jesus redivivus aus Kirgisien die Geschichte des Nazareners ihre widerständige Kraft. Das *Kreuz* wirkt in einer Unkultur von Brutalität und Unterdrückung, in einer Wolfgesellschaft, in der das Gesetz des Stärkeren herrscht, als *kontrafaktische Gegenmacht der Ohnmacht.* Die Schlüsselstelle von Awdijs Jesus-Meditationen lautet:

„Und du, Meister, machst dich bereit zur grausamsten Hinrichtung, auf daß der Mensch sich für Güte und Mitgefühl öffne, daß er vernehme, was im Urgrund den Vernünftigen vom Unvernünftigen unterscheidet, denn mühselig ist der Weg des Menschen auf Erden, tief wurzelt in ihm das Böse. Erreichen wir etwa auf dem Weg das absolute Ideal - den Verstand, den die Freiheit des Denkens beflügelt? Und die erhabene Persönlichkeit, die in sich das Böse für alle Zeiten überwindet, so wie eine ansteckende Krankheit besiegt werden kann? Oh, wenn dies zu erreichen wäre! Mein Gott, welch eine Bürde hast du dir auferlegt, eine unverbesserliche Welt zu bessern?"[14]

Aber wie der visionär geschaute Jesus scheitert auch der Idealist Awdij, und in seinem Scheitern wird die zuvor angedeutete Christustypologie vollendet: Gefoltert und mißhandelt von den alkoholisierten Horden, wird er, der „neue Christus", an einen Baum gehängt und ist nun seinem Christus zum Verwechseln ähnlich: „Sein Anblick erinnerte an einen Gehenkten oder einen Gekreuzigten."[15] Und bevor Awdij stirbt, erinnert er sich an ein Gebet zu Christus, das er als Junge gelernt hatte, ein Gebet um „die Rettung der Menschenseele".[16]

Auch Tschingis Aitmatows Roman, entstanden in einer völlig anderen Kultur, ist ein *Roman des Widerstandes.* Denn die Probleme, die er spiegelt, sind denen La-

teinamerikas strukturell analog. In beiden Fällen geht es um die Erfahrung von Unterdrückung, Gewalt, Macht, Brutalität, kurz um die Mächte des Bösen, die in der Welt zu triumphieren scheinen. Und diese Mächte des Bösen stehen hinter den ewig scheinenden Passionsgeschichten der Menschheit, hinter den unausrottbar scheinenden Kreuzen der Weltgeschichte. Und doch vermögen auch diese „Höllen" die in Jesus Christus verkörperte Realvision vom Menschen nicht zu widerlegen: daß es eine Zeit geben wird, in der der Mensch aufhört, der Wolf des Menschen zu sein, in der er sich erinnert, daß „alle Menschen zusammengenommen Gottes Ebenbild auf Erden"[17] sind ...

3. Kontext Portugal: José Saramagos „Das Evangelium nach Jesus Christus"

Er gehört zu den bedeutendsten Autoren Portugals, der 1922 in eine Landarbeiterfamilie der Provinz Ribatejo hineingeborene José Saramago, der später als Journalist bei verschiedenen Lissaboner Zeitungen arbeiten wird, bevor er sich 1966 verstärkt der schriftstellerischen Tätigkeit zuwendet. Sein 1991 erschienener Jesus-Roman ist zwar ein Roman nach altem Muster.[18] Denn Jesus erscheint in diesem Buch wieder einmal als Figur seiner Zeit in einer vom Autor historisierend nachgezeichneten geschichtlichen Umgebung. Das variiert vertraute Schreibmuster in der europäischen Literatur von Ernest Renans „Vie de Jesus" (1863) bis Giovanni Papinis „Storia di Cristo" (1921) und Max Brods „Der Meister" (1953). Auch Saramago läßt Jesus selbst wieder zu Wort kommen. Er zeichnet ihn als „Mensch unter Menschen": lebenshungrig und voller Neugier, sinnenfroh und genießerisch, manchmal ängstlich und unsicher.

Und doch fällt eine Dimension der *Problematisierung Jesu* auf, die das traditionelle Erzählschema inhaltlich radikal aufsprengt. Da sind z.B. die Schuldgefühle, von denen der Saramagosche Jesus schon früh verfolgt wird. Wieviel Neugeborene hat der Tyrann Herodes um seinetwegen getötet? Diese Frage quält Jesus schon als Kind in düsteren Träumen. Und schon früh ist er ein Wahrheitssucher, verläßt aus diesem Grund sein Elternhaus, in dem er als einfacher Tischlerlehrling gedient hatte. Bei Betlehem lebt er vier Jahre das Leben eines Hirten, dann hält er sich unter Fischern am See Gennesaret auf. „Du wirst Macht und Ruhm erlangen", wird ihm eines Tages in der Wüste aus einer Rauchsäule verkündet. Aber erst später erfährt er den Grund für seine quälende Unrast: Sein bisheriges Leben war eine Prüfung, denn er ist auserwählt von Gott.

Und da ist vor allem die Ebene der *Problematisierung Gottes.* Denn das spezifisch Kulturkritische, ja Kultursprengende an diesem Jesus-Buch des portugiesischen Autors besteht darin, daß im Spiegel der Gestalt Jesu Gott selbst, sein Handeln in der Schöpfung und sein Verhalten gegenüber seinem Sohn Jesus, radikal in die Krise gerät. Was als Jesus-Roman begann, steigert sich zu einem Roman der Gotteskrise, ja der zynischen Gotteszweifel. Der Roman des Autors aus einer christlichen Kultur entzieht eben damit dieser ihre religiöse Legitimität. Diese besteht seit Jahrhunderten darin, die Jesus-Geschichte als Ausdruck des Willens Gottes, als Erlösungs- und Heilsweg zu schildern. Was mit Je-

sus geschah, beruht auf Gottes gnädigem Erbarmen und liebender Fürsorge. Diese selbstverständliche Übereinkunft sprengt der Roman auf. Gott selbst wird zur fragwürdigen Figur, da er im Zusammenspiel mit dem Teufel seinen Sohn Jesus dazu mißbraucht, mit Hilfe von dessen dramatischem und effektvollem Opfertod „vom Gott der Hebräer zum Gott der Katholiken" aufzusteigen.[19] Macht und Ruhm könne Jesus haben, aber nur nach dessen Tod; er sei nun einmal als „Lamm Gottes" vorgesehen, dessen Tod Gott für seine universale Selbstdurchsetzung in der Menschheit brauche. Ändern werde sein Opfertod nichts, denn es folge „eine nicht endende Geschichte an Eisen und Blut, an Feuer und Asche, ein unendliches Meer an Leiden und Tränen".[20]

Und warum ist das so? Warum will sich Gott auf diese Weise durchsetzen? Das ist die Urfrage des Romans; sie aber bleibt unbeantwortet, und weder Jesus noch dessen Jünger können sie auflösen. Sie ist das bleibende Rätsel bis zum Tode Jesu am Kreuz, und der Samaragosche Jesus stirbt, ohne daß er begreift, warum sein Tod am Kreuz so sein muß:

„Jesus stirbt, stirbt hin, schon will ihn das Leben ganz verlassen, plötzlich tut sich über seinem Haupt der Himmel weit auf, Gott erscheint ..., er spricht, und seine Stimme hallt über die ganze Erde, er spricht, Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden. Da begriff Jesus, daß er so hinter das Licht geführt worden war, wie man das Lamm zur Opferbank führt, daß sein Leben und Sterben seit aller Anfänge Beginn vorgezeichnet gewesen war, ihm fiel ein, welch ein Strom an Blut und Erleiden von ihm ausgehen und die ganze Welt schwemmen werde, und in den offenen Himmel auf, wo Gott lächelte, schrie er, Menschen, vergebt ihm, denn er weiß nicht, was er getan hat."[21]

III. Das Paradox

Literatur und Film sind kritische Gespräche der Kultur mit sich selbst. Sind sie ästhetisch-kreativ, gelingt es ihnen, traditionelle Plausibilitäten in einer Kultur aufzukündigen, standardisierte Sehgewohnheiten zu konterkarieren und verfestigte Traditionen aufzusprengen. Große Kunstwerke sind deshalb immer Ausdruck ihrer Kultur und Widerstand in der Kultur zugleich, Kultur und Gegenkultur. Große Kunstwerke weisen deshalb immer eine paradoxe Struktur auf.

Dieses kulturelle Paradox läßt sich gerade an der Gestalt Jesu wie an kaum einer anderen exemplifizieren. Denn die Kunstwerke, die sich mit ihm beschäftigen, sind ebenfalls in höchstem Maße paradox: Sie zeigen Jesus als Teil der Kultur, aber zugleich machen sie bewußt, daß keine Kultur die Gestalt des Nazareners wirklich „aufzusaugen" vermag. Sie zeigen Jesus als authentischen Ausdruck der Kultur, aber zugleich, daß keine Kultur seine Person zur Harmlosigkeit nivellieren kann. Ganz Bestandteil der Kultur, sprengt der Jesus der Literaten und Filmemacher diese Kultur zugleich.

Diese Kraft zur Inkulturation und zugleich zum Widerstand gegen die Nivellierung auf das Niveau der herrschenden Kultur ist von größter theologischer Relevanz. Denn dieses Zugleich von Kulturimmanenz und Kulturtranszendenz ist für Jesus und die Botschaft von ihm als dem Messias Israels und dem Kyrios der Welt von Anfang an charakteri-

stisch.[22] Diese Kraft zur Transzendierung jeder Kultur aber ist Ausdruck der Hoffnung, daß die Kulturen - im Geiste Christi - sich immer wieder als veränderbare Wirklichkeit erweisen.

[1] Einen guten Überblick über die internationale Film-Szene bietet: Religion im Film. Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 1200 Kinofilmen, Köln, 2. Aufl. 1993 (Katholisches Institut für Medieninformation: KIM)

[2] Vgl. dazu National Catholic Reporter vom 26. August 1988.

[3] A. Greeley, Blasphemy or artistry?, in: The New York Times vom 14. August 1988.

[4] TIME vom 15. August 1988 (Who was Jesus? A startling new movie raises an age-old question).

[5] QUICK vom 9. November 1988 („Der Skandalfilm des Jahres: Darf Jesus eine Frau lieben?").

[6] U. Greiner, in: DIE ZEIT vom 11. November 1988.

[7] Vgl. dazu die Analyse von R. Zwick, Entmythologisierung versus Imitatio Jesu. Thematisierungen des Evangeliums in Denys Arcands Film „Jesus von Montreal", in: Communicatio Socialis 23 (1990) 17-47.

[8] Zum Jesus-Bild in der deutschsprachigen Literatur bis zu Beginn der 80er Jahre vgl. K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Zürich/Köln 1978; ders., Der andere Jesus. Ein Lesebuch literarischer Texte, Zürich/Köln 1983. Für die 80er und 90er Jahre vgl. G. Langenhorst, Die literarische Wiederentdeckung Jesu in Romanen der 80er Jahre / Jesus im modernen Roman. Schriftsteller auf den Spuren seiner Zeitgenossen, in: Stimmen der Zeit 210 (1992) 751-760 u. 819-830.

[9] Vgl. dazu R.B. Saguier, Augusto Roa Bastos und die zeitgenössische Erzählkunst Paraguays, in: Lateinamerikanische Literatur, hrsg. v. M. Strausfeld, Frankfurt/M. 1976, 167-183, bes. auch 426f.

[10] Der Originaltitel des Romans lautet: Hijo de Hombre (1959), überarbeitet 1982. Die deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel: Menschensohn. Aus dem paraguayanischen Spanisch von C. Meyer-Clason, Frankfurt/M. 1994 (Fischer-Taschenbuch).

[11] A. Roa Bastos, Menschensohn, aaO. 362.

[12] Vgl. dazu: T. Aitmatow, Karawane des Gewissens. Autobiographie, Literatur, Politik, Zürich 1988.

[13] T. Aitmatow, Placha, Moskau 1986, dt.: Der Richtplatz. Aus dem Russischen von F. Hitzer, Zürich 1987, 244.

[14] T. Aitmatow, aaO. 247.

[15] T. Aitmatow, aaO. 299.

[16] T. Aitmatow, aaO. 301.

[17] T. Aitmatow, aaO. 226.

[18] J. Saramago, O Evangelho segundo Jesus Cristo, Lissabon 1991, dt. Das Evangelium nach Jesus Christus. Aus dem Portugiesischen von A. Klotsch, Hamburg 1993.

[19] J. Saramago, aaO. 423.

[20] J. Saramago, aaO. 437.

[21] J. Saramago, aaO. 511.

[22] Dies kann in diesem Zusammenhang nur angedeutet werden. Ausführlich begründet ist dies in: K.-J. Kuschel, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990.

Der schwierige Jesus

Probleme, Menschen unter gegenwärtigen Bedingungen für eine Nachfolgepraxis zu gewinnen

Norbert Mette

Die Bedingungen des Christseins bzw. -werdens in der gegenwärtigen Gesellschaft hat der Soziologe F.-X. Kaufmann thesenartig wie folgt umrissen:

„1. Es ist schwierig, in dieser modernen Kultur zum Christen zu werden."

„2. Es ist schwierig, unter den Prämissen dieser Kultur als Christ zu leben und zu handeln."

„3. Wenn denn einer versucht, sein Christ-sein tatsächlich zur Geltung zu bringen, wird er selbst schwierig für seine Umwelt."[1]

Spontan ließe sich gegen diese Thesen einwenden, sich auf die Nachfolge Jesu einzulassen sei immer schon eine schwierige Sache gewesen. Zu erinnern sei bloß an die Einladung Jesu an den jungen reichen Mann, der dieser nicht zu folgen vermochte (vgl. Mt 19,16-26 parr). Und ähnliches habe sich seither ungezählte Male in der Geschichte ereignet.

Daß die Nachfolge Jesu ihren Preis hat, ist erst vor einiger Zeit sehr eindrücklich im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland „Unsere Hoffnung" erneut bekräftigt worden; bewußt mit Blick auf das aktuelle kirchliche Leben im dortigen Kontext werden insbesondere folgende „Wegzeichen" für die Nachfolge geltend gemacht:[2] Gehorsam des Kreuzes, Armut, Freiheit und Freude. Bestenfalls partiell könne man davon etwas in der Praxis der Kirche entdecken, mahnt der Synodenbeschluß selbstkritisch an. Gliche diese doch eher einer „Wohlstandsreligion" statt einer „Kreuzesreligion", einer „reichen Kirche" statt einer mit den Armen und Schwachen solidarischen Kirche, einer ängstlich vor dem Risiko der evangelischen Freiheit zurückschreckenden statt sich offensiv darauf einlassenden Kirche und schließlich einer eher vergrämt dreinschauenden statt einer die Freude der Erlösten ausstrahlenden Kirche.

Freimütig wird in diesem Text also eingestanden, daß es nicht nur externe Schwierigkeiten sind, die sich dem Bemühen um ein konsequentes Leben in der Nachfolge in den Weg stellen, sondern daß es auch in den eigenen Reihen erhebliche Vorbehalte und Widerstände gibt - eben das, was Jesus bereits als „Kleingläubigkeit" angeprangert hat. Nicht zuletzt die daraus resultierende Gestalt der Kirche(n) war und ist es, die Menschen daran hindert, in der Nachfolge Jesu einen Lebensweg zu erblicken, auf den einzulassen sich lohnt. Darum ist die Mahnung von Papst Paul VI., die erste Adressatin der Evangelisierung sei grundsätzlich die Kirche (vgl. *Evangelii nuntiandi* 15), bleibend aktuell.

Doch nicht so sehr diese innerkirchlich bedingten Schwierigkeiten, eine glaub-

würdige Gemeinde von Jüngerinnen und Jüngern Jesu zu werden und überzeugend für sie zu werben, sollen im Vordergrund der weiteren Überlegungen stehen. In dem erwähnten Synodenbeschluß wird zugleich deutlich aufgezeigt - und von daher ergeben sich enge Berührungspunkte zu den eingangs zitierten Thesen von F.-X. Kaufmann -, daß und wie sehr ein Sich-Einlassen auf die Nachfolge zugleich ein Sich-Absetzen von bestimmten individuellen und kollektiven Verhaltensmustern bedeutet (Mk 1,15: „Kehrt um!"). Ohne sich damit unbedingt die theologische Programmatik der christlichen Gemeinde als „Kontrastgesellschaft" zu eigen machen zu wollen[3], ist nicht zu leugnen, daß christliche Praxis unweigerlich in einen bestimmten Kontrast zu mancherlei der vorherrschenden gesellschaftlichen Praktiken bringt und daß das eben ihre genuine Schwierigkeit (für beide Seiten) ausmacht. Der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" drückt das unter Verweis auf die Praxis Jesu wie folgt aus: „Jesus war weder ein Narr noch ein Rebell; aber offensichtlich beiden zum Verwechseln ähnlich. Schließlich wurde er von Herodes als Narr verspottet, von seinen Landsleuten als Rebell ans Kreuz ausgeliefert. Wer ihm nachfolgt, wer die Armut seines Gehorsams nicht scheut, wer den Kelch nicht von sich weist, muß damit rechnen, dieser Verwechslung zum Opfer zu fallen und zwischen alle Fronten zu geraten - immer neu, immer mehr."[4]

Welche eigentümlichen Schwierigkeiten sich für eine Nachfolgepraxis unter den Bedingungen der „entfalteten Moderne" und einer sich ständig beschleunigenden Modernisierung, wie sie insbesondere für die Gesellschaften in der nördlichen Hemisphäre - mit einem unverkennbaren Trend zur Globalisierung - als die sie bestimmenden Momente angeführt werden können, soll in lockerer Anbindung an Kaufmanns Thesen erörtert werden. Damit sind zugleich die Probleme angedeutet, mit denen es unter solchen Gegebenheiten eine Verkündigung Jesu Christi zu tun hat, die ausdrückliche Einladung also dazu, sich in seine Nachfolge zu begeben.

1. Was es heute schwierig(er) macht, ChristIn zu werden

Beim Christ-Werden handelt es sich sozialwissenschaftlich gesehen um einen Sozialisationsvorgang. Verlief dieser in der christentümlich geprägten Gesellschaft weitgehend verschränkt mit dem allgemeinen Sozialisationsprozeß überhaupt, so hat sich augenscheinlich infolge der zunehmenden Entkirchlichung der Gesellschaft die Situation tiefgreifend geändert. Auch wenn und wo es

Der Autor

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 in Paderborn.

Zahlreiche Veröffentlichungen zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Themen; u.a.: Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 (gem. mit M. Blasberg-Kuhnke), Düsseldorf 1986; Gemeindepraxis in Grundbegriffen (hg. mit Chr. Bäumler), München/Düsseldorf 1987; Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas (hg. mit P. Eicher), Düsseldorf 1989; Der pastorale Notstand (gem. mit O. Fuchs u.a.), Düsseldorf 1992; Religionspädagogik, Düsseldorf 1994; Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral (hg. mit H. Steinkamp), Mainz 1997. Anschrift: Liebigweg 11a, D-48165 Münster, BRD.

noch der Fall sein mag, ist die Gegebenheit, daß Kinder gleichsam sozialwüchsig als Christen groß werden, nicht mehr die Regel. Für den größeren Teil der Heranwachsenden verläuft der Prozeß eher umgekehrt, nämlich so, daß sie zwar noch in jungen Jahren getauft worden sind, diese Tatsache jedoch für sie, wenn sie nicht formell rückgängig gemacht wird, mehr und mehr irrelevant wird. Es kommt andererseits vermehrt vor, daß ohne Beziehung zu einer Kirche groß gewordene Erwachsene sich dazu entschließen, sich taufen zu lassen.

Doch handelt es sich hierbei mehr um äußerliche Faktoren, die über die damit verbundenen inneren Dispositionen nur höchst begrenzt Auskunft geben. Die entscheidende Frage richtet sich darum weniger darauf, wie es mit den formalen Bedingungen der kirchlichen Rekrutierung bestellt ist, sondern wie die Sozialisationsbedingungen überhaupt beschaffen sind. Dazu sei hier die These vertreten, daß es eine Reihe von Faktoren gibt und daß diese im Zunehmen begriffen sind, die nicht nur ein Christ-Werden, sondern die Ausbildung einer Ich-Identität überhaupt massiv erschweren.[5]

Um nicht in kulturpessimistischer Manier ein einseitig düsteres Bild zu zeichnen, sei ausdrücklich vermerkt, daß die für die Sozialisationsbedingungen in der (Post-)Moderne immer wieder angeführten Stichworte „Individualisierung" und „Pluralisierung" keineswegs von vornherein negativ zu werten sind. Die gewachsenen Freiheitsspielräume, die den Individuen durch den Modernisierungsprozeß in verschiedenerlei Hinsicht eröffnet worden sind, sind vielmehr grundsätzlich positiv in Anschlag zu bringen. Die Lebensführung des einzelnen ist nicht länger an standardisierte Muster, die keine Ausnahmen zulassen, gebunden, sondern kann - und muß - nach eigenem Ermessen gestaltet werden - eine Entwicklung, die auch der Möglichkeit der Inanspruchnahme der „Freiheit des Christenmenschen" (M. Luther) förderlich ist und deren Ausgangspunkt darum mit guten Gründen mit der Reformation in Zusammenhang gebracht wird. Auch für die Kirchen sind mit dem vermehrten Aufkommen einer freien und bewußten Entscheidung für eine Zugehörigkeit zu ihnen Chancen verbunden.

Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß der prinzipielle Freiheitsgewinn unter den faktischen Lebensbedingungen erheblich eingegrenzt, wenn nicht rückgängig gemacht wird. Nicht wenige Menschen fühlen sich von dieser relativ neuen Situation, sich nicht länger einfach nach bestimmten Vorgegebenheiten richten zu müssen und zu können, schlicht überfordert. Sie tun sich schwer, eine eigene Orientierung zu gewinnen und Verbindlichkeiten einzugehen. Alles und jedes erscheint ihnen gleich gültig und damit mehr und mehr gleichgültig. F.-X. Kaufmann schreibt dazu: Man gewinnt den Eindruck, „als ob tiefere Überzeugungen heute überhaupt immer schwieriger Gestalt annehmen, als ob Reifungsprozesse des Menschen, die stets auch religiöse Komponenten mitbeinhalten, schwieriger gelingen. Es ist also nicht nur so, daß die Werte des Christentums weniger verinnerlicht werden, sondern Werte überhaupt scheinen heute weniger tief verinnerlicht zu sein. Identifikationen werden schwächer, Identitäten oberflächlicher."[6]

Dies den einzelnen anzulasten, oben-

drein gar denen, die unter solch schwieriger gewordenen Konstellationen aufwachsen müssen, wäre kurzschlüssig. Denn im eigenen Interesse ist jeder Anbieter auf dem Markt - sei es der Konsumgüter, sei es der Weltanschauungen - gehalten, sein Produkt als das beste anzubieten, so daß der „Kunde" mit den unterschiedlichsten, teilweise sogar gegensätzlichen Versprechungen und Verlockungen konfrontiert ist. Im übrigen wird alles Mögliche daran gesetzt, ihn sublim zu beeinflussen, bestimmte Wahlen zu treffen. Der rasche Wechsel von Moden, aber auch die in der Arbeitswelt und anderswo geforderte Mobilität tragen außerdem dazu bei, an längeren Zeiträumen orientierte Lebens- und Handlungskonzepte sich erst gar nicht mehr vorzunehmen. „(Er-)Lebe Dein Leben - hier und jetzt!" lautet die allenthalben propagierte Devise. Und es mangelt nicht an „Messiassen", die die augenblickliche Glückserfüllung verheißen; man braucht nur zu nehmen - einen nach dem anderen.

Was hat - so könnte man eine weit verbreitete Stimmungslage zugespitzt ausdrücken - in dieser Situation überhaupt noch jemand zu bieten, der vor 2000 Jahren, in einer ganz anderen Zeit also, gelebt und damals den Menschen möglicherweise für sie Wichtiges zu sagen gehabt hat? Es sei denn, dieser Jesus wird so „aufgepeppt", daß er einfach in die heutige Zeit und die bestehenden Bedürfnislagen hineinpaßt.

2. Was es heute schwierig(er) macht, als ChristIn zu leben und zu handeln

Auch wenn man in Rechnung stellt, daß Christ-Werden ein lebenslang nie abgeschlossener Prozeß ist, findet das seinen Niederschlag in bestimmten Lebensformen und Handlungsweisen, mit Blick auf die die zweite von Kaufmann aufgestellte und hier übernommene These behauptet, sie ließen sich unter den Prämissen der modernen Kultur nur schwierig realisieren. Zum Teil war davon bei der Darstellung der heutigen Sozialisationsbedingungen die Rede. Es spricht manches dafür, daß sich das dort Angedeutete generalisieren läßt, und zwar dahingehend, daß die inzwischen die moderne Gesellschaft prägende und leitende Rationalität auf Prinzipien gründet, die Grundvorstellungen des christlichen Glaubens diametral entgegengesetzt sind. Damit soll nicht eine grundsätzliche Differenz zwischen Christentum und Moderne behauptet werden. Im Gegenteil, es ist weithin anerkannt, daß die jüdisch-christliche Tradition, auch wenn sie in ihrer institutionalisierten Form das nicht unbedingt vorangetrieben hat, maßgeblich manche - vor allem - ethische „Errungenschaften" der modernen Gesellschaft geprägt hat und eines ihrer Fundamente bildet. Nüchtern ist jedoch zu konstatieren, daß sich vorab in Wirtschaft und Politik - mit Tendenzen zur Kolonialisierung aller Lebensbereiche - Denk- und Handlungsmaximen durchgesetzt und etabliert haben, die sich ausschließlich von einer Zweck-Mittel-Rationalität leiten lassen. Wo nur der eigene Vorteil bzw. Gewinn

ins Auge gefaßt und ohne Beachtung irgendwelcher Grenzen betrieben wird, wo ein strategisches Handeln und die es leitende instrumentelle Vernunft übermächtig werden und bis in die Räume der kommunikativen Alltagspraxis vordringen, da werden langsam, aber sicher die Ressourcen für ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen unterhöhlt und aufgezehrt. Signale für eine solche verhängnisvolle Entwicklung gibt es genügend: etwa die Ausbreitung eines ich-bezogenen Karrieredenkens verbunden mit einer stark hedonistischen Einstellung, die Zunahme von Gewalt im gesellschaftlichen Zusammenleben, die ungeschminkte Propagierung und öffentliche Akzeptanz einer neoliberalen Ideologie mit starken sozialdarwinistischen Anteilen, die der bedenkenlosen gesellschaftlichen Ausgrenzung immer zahlreicherer Gruppen von Menschen im nahen Umfeld und erst recht im internationalen Kontext als Legitimation dient. Was eine mögliche Folge des Individualisierungsprozesses sein kann, wird zunehmend Realität: eine im erschreckenden Ausmaß um sich greifende Desolidarisierung.

Wo dermaßen ausschließlich die jeweils eigenen Interessen im Mittelpunkt des Kalküls stehen, wo alles andere nur noch in der Perspektive des eigenen Nutzens in den Blick genommen wird, da geraten nicht nur die ethischen Grundlagen einer Gesellschaft ins Wanken bzw. in Erosion, sondern da ist auch kein Platz mehr für eine Religion, die sich nicht auf eine bloße Sakralisierung der gegebenen Verhältnisse und eine Projektion menschlichen Perfektionsstrebens beschränkt. Logik und Praxis der Machtsteigerung lassen keine Religion zu, die sich nach einer Transzendenz des ganz Anderen sehnt, also nach etwas, was die Menschen von sich aus nicht bewerkstelligen können, sondern ihnen gnadenhaft zuteil wird und die ihren entsprechenden Ausdruck in der bedingungslosen Anerkennung aller anderen und in der solidarischen Praxis mit ihnen findet. Ob dies als „Gotteskrise" treffend diagnostiziert ist, sei dahingestellt; die Symptome, die J.B. Metz dafür anführt, lassen sich jedoch wohl kaum in Abrede stellen. Wir müssen uns radikal der Frage stellen, so bemerkte er dazu in einem Interview, „ob es etwas in unserem Leben gibt, das wir nicht zur Disposition stellen, das wir uns um keinen Preis ausreden lassen wollen. Was wir mit dem Namen Gott meinen, steht heute ernsthafter zur Debatte als je zuvor ... Bislang bestand in unserer Gesellschaft so etwas wie eine christliche Zivilreligion. Deshalb rührte auch niemand an die Frage nach Gott. Aber wir leben doch heute längst in einer Welt, die sich als Welt nach dem Tode Gottes versteht. Diese Welt ist ganz unaufgeregt, unpathetisch, nicht einmal im klassischen Sinne atheistisch. Aber gerade diese Vergleichgültigung verträgt keine Religion."[7]

3. Warum ChristInnen heute für ihre Umwelt schwierig werden

Um nicht den Eindruck zu erwecken, nun solle einmal mehr der christliche Glaube als Allheilmittel für alle möglichen Krisen und Krankheiten der gegenwärtigen Gesellschaft herbeigezaubert werden, seien diesem Abschnitt zwei Bemerkungen vorangeschickt: Zum einen darf eine Bestandsaufnahme dieser Gesellschaft nicht aus dem Blick ge-

raten lassen, daß es neben den letztlich auf eine Selbstdestruktion hinauslaufenden Tendenzen auch beachtliche Gegenkräfte gibt, die gegen diese Entwicklungen angehen. Zum überwiegenden Teil ist dieses Engagement nicht aus den christlichen Kirchen heraus erwachsen und findet bestenfalls an ihren Rändern Platz. Gleichwohl verweisen nicht wenige dieser Initiativen und Bewegungen u.a. auch auf den historischen Jesus als Quelle und Inspiration für ihre Praxis. Damit hängt der andere Punkt zusammen: Was Christ-Werden und -Sein ausmacht, steht keineswegs zeitlos gültig fest, sondern ist aufgrund der sich ändernden Verhältnisse immer wieder neu zu erkunden und hat sich immer neu zu bewähren. Je epochaler die Umbrüche sind, desto radikalere Vergewisserungen sind vonnöten. Insofern kann die gegenwärtige Situation von den Kirchen und von den Christinnen und Christen als eine heilsame Chance gewertet werden. Denn es wird immer offensichtlicher, daß das Christentum, so wie es über Jahrhunderte hinweg die Gesellschaften Europas und Amerikas geprägt hat, seine Zukunft hinter sich hat. Was liegt in einer solchen Situation näher, als sich wieder einmal auf seinen genuinen Ursprung zurückzubesinnen: jenen Jesus von Nazaret also, der von seinen Jüngerinnen und Jüngern als der Christus bekannt wird.

Dies zu tun, ist nicht so einfach, wie manche meinen, die es für ausreichend halten, mit der beschwörenden Formel „Jesus lebt!" durch die Lande zu ziehen, und für eine konventikelhafte Frömmigkeit werben. Zunächst einmal ist für viele Zeitgenossen - wie angedeutet - der Zugang zu Jesus durch die Kirchen, die ihn für sich gepachtet zu haben beanspruchen, verstellt.[8] Hinzu kommt, daß er durch eine abstrakte theologische Begrifflichkeit, die in ihrer Zeit zur Vergewisserung der Bedeutung dieser Person hilfreich war, heute in der Regel eher versteckt als offenbart wird. Doch selbst oder gerade wenn bis zu den ursprünglichen Zeugnissen von diesem Jesus vorgedrungen wird, hören die Schwierigkeiten nicht auf. Begegnet hier doch nun auf einmal jemand, der alles andere als in die heutige Zeit hineinpaßt, der im Gegenteil sich in seinem Reden und Tun zu der heute allenthalben propagierten und befolgten Botschaft „Selig sind die Tüchtigen!" in scharfen Widerspruch setzt. Ergreift er doch Partei für die Unterdrückten und Gefangenen und solidarisiert sich mit den Armen. Den An-den-Rand-Gedrängten und Ausgestoßenen gilt seine besondere Zuwendung. Freimütig durchbricht er die gesellschaftlichen, zudem religiös sanktionierten Tabuzonen. Selbst die „heiligen" Institutionen des Tempels und des Marktes bleiben von seiner prophetischen Kritik nicht verschont. Es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich auszumalen, wie die herrschenden Kräfte mit diesem Störenfried der gesellschaftlichen und (zivil-)religiösen Ordnung umgehen würden.

Es kann nicht verwundern, daß dieser Jesus, der auf der Seite der Armen und Bedrängten steht, bei Gruppen und Bewegungen, die gegen die selbstdestruktiven Tendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft Widerstand leisten und sich für alternative, humanere Formen des Zusammenlebens einsetzen, Anklang findet, daß sie ihm für ihr Engagement viel abgewinnen können. Doch auch hier tun sich sehr häufig Grenzen der Rezeption dieses Jesus auf, nämlich dann,

wenn seine (sozial-)ethische Praxis in jenem Zusammenhang gesehen werden soll, in den sie für Jesus konstitutiv hineingehörte: das unbedingte Vertrauen darauf, daß die eigene Existenz von dem Gott, den er als seinen „Abba" anspricht, verdankt ist und getragen wird. Daß dieser Gott zu ihm durch seinen Tod hindurch seine unverbrüchliche Treue bewahrt hat, diese gläubige Erfahrung war für seine Jüngerinnen und Jünger, die sich zu seinen Lebzeiten von Jesus und seiner Praxis haben faszinieren lassen, Grund, nach seinem Kreuzestod nicht resigniert auseinanderzulaufen, sondern gemeinsam in seine Fußspuren zu treten und weiterzumachen im Sinne der hoffnungsvollen Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes. Daß ein solcher Jesus - und somit alle, die um eine konsequente Nachfolge bemüht sind - nicht nur für die damalige Zeit, sondern gerade für die heutige Kultur, auch wenn sie sich bisweilen gern auf ihn beruft, schwierig ist und leicht zum Ärgernis wird, dürfte hinreichend deutlich geworden sein. Wer eine solche Freiheit an den Tag legt, daß er die herrschenden Interessen um des Wohlergehens aller willen unerbittlich hinterfragt und entsprechend handelt, irritiert zumindest - auch oder gerade heute, zumal wenn dabei an der Behauptung festgehalten wird, daß sich in Jesus „die ganz und gar unauffällig-gewöhnliche, menschlich-geschichtliche Vermittlung eines letztgültigen Anspruchs Gottes"[9] offenbart. Solche Wahrheits- und Universalitätsansprüche zu erheben, gilt spätestens angesichts der faktischen Pluralität von Religionen, Ideologien und Weltanschauungen allgemein als vermessen und überholt - wobei allerdings gern verschwiegen wird, daß sie für die weithin zum Durchbruch gekommene technische und ökonomische Rationalität wie selbstverständlich weltweit geltend gemacht werden.

4. Wie können heute Menschen trotzdem dafür gewonnen werden, sich in die Nachfolge Jesu zu begeben?

Unredlich wäre es, den Eindruck zu erwecken, auf diese - Christen und Christinnen verständlicherweise bedrängende - Frage ließe sich eine allgemeingültige Antwort geben. Das geht schon deswegen nicht, weil spätestens die Individualisierung der Lebensentwürfe und -läufe jeden Versuch zu Generalisierungen zum Scheitern verurteilt. Im übrigen wird das durch die altvertraute christliche Einsicht bekräftigt, daß Gott eine einmalige und einzigartige Geschichte mit jedem Menschen hat und daß wir nur begrenzt diese Wege Gottes zu erkennen vermögen. Von daher läge es nahe, an dieser Stelle, wo es um die Frage geht, was Menschen heute dazu veranlassen könnte, Christ bzw. Christin zu werden, statt allgemeine Abhandlungen zu schreiben, persönliche Zeugnisse zu Wort kommen zu lassen.

Auch wenn dieser Hinweis hier aus Platzgründen nicht umgesetzt werden kann, läßt sich ihm eine erste Antwort auf die gestellte Frage entnehmen: Eine Beziehung zu Jesus vermögen die Menschen wohl kaum zu gewinnen, wenn sie dazu angehalten werden, ihnen unverständlich bleibende orthodoxe Glaubensformulierungen zu repetieren. Sie sind vielmehr einzuladen und zu ermutigen, der Bedeutung auf die Spur zu kom-

men, die Jesus in ihrem Leben einnimmt (oder auch nicht), und darüber miteinander zu sprechen. Dies ist keine billige Konzession an die Individualisierung und damit die Stattgabe einer völlig beliebigen Subjektivierung des Glaubens. Im Gegenteil, wenn es keine bloße Rede bleiben soll, daß der Glaube konstitutiv mit dem Subjektwerden- und -seinkönnen der Menschen zu tun hat, dann muß dieser auch anschlußfähig sein für das je eigene Leben und die es prägenden Erfahrungen. Und wo es zu einem persönlichen Austausch darüber untereinander kommt, wird auf einmal deutlich, wie Jesus, wenn er existentiell bedeutsam wird, für jeden einzelnen unweigerlich eine je unverwechselbare Gestalt gewinnt und wie darin eine wechselseitige Bereicherung steckt.[10]

Besondere Formen der persönlichen Annäherung an und Auseinandersetzung mit Jesus finden sich in der Kunst, sei es etwa in der Literatur oder Malerei oder Musik. Nicht nur aus vergangenen Epochen liegt dazu ein reichhaltiges und kostbares Erbe vor. Bis in die Kunst der Gegenwart hinein stellt Jesus eine besondere Bezugsgestalt dar, die immer wieder zum „Thema" gemacht wird.[11]

Gerade im Bereich der Kunst wird deutlich, daß Jesus nicht an irgendwelche institutionellen Ketten gefesselt werden kann. Nicht nur individuell, sondern auch kollektiv gibt es eine Vielfalt von Wahrnehmungen und Rezeptionen dieser Person. Zu denken ist etwa an die Bedeutung, die Jesus auch in anderen Religionen neben dem Christentum beigemessen wird.[12] Oder auch an die Rezeption Jesu ganz außerhalb der formellen Religionen, wie etwa in sozial-emanzipatorischen Bewegungen. Gerade aus der Geschichte der Arbeiterbewegung ließen sich dafür viele Beispiele anführen.[13] Aktuell sei auf die feministische Bewegung und darauf verwiesen, wie dort Jesus in den Blickpunkt gerückt ist und über ihn kreativ und kontrovers gedacht und gestritten wird.[14]

Bei aller Unterschiedlichkeit ist gemeinsames Kennzeichen der hier aufgeführten Umgangsweisen mit Jesus, daß sie zwar nicht unbedingt vor dem Horizont seiner ihm vom christlichen Glauben her zugeschriebenen Bedeutung erfolgen, sehr wohl jedoch erkennen lassen, daß er als Person einer besonderen Beachtung für Wert gehalten wird. Daß dies keine selbstverständliche Einstellung ist, ergibt sich aus den vorangegangenen Überlegungen. Es spricht einiges dafür, daß allein die Tatsache, sich einer Person wie Jesus zuzuwenden und sich mit ihr zu beschäftigen, eine Haltung ausdrückt, die nicht konform geht mit den herrschenden Verhältnissen, insofern dafür etwa die Bereitschaft, der Erinnerung an die Vergangenheit für die Gegenwart eine Bedeutung beizumessen, Sehnsucht oder Neugier nach Neuem oder Unbekanntem, die Fähigkeit, Überraschungen zuzulassen und zu staunen, eine Sensibilität für tiefere als bloß empirisch greifbare Dimensionen der Wirklichkeit, eine Offenheit für die Transzendierung des Alltags, ein Streben nach Ganzheitlichkeit, ein Bewußtsein für die Belange von anderen und die Bereitschaft zur Solidarität mit ihnen, die Fähigkeit zu Verbindlichkeit und zum Eingeständnis des Scheitern- und Schuldigwerden-Könnens u.v.a.m. vonnöten sind. Die entscheidende Frage ist darum, wo und wie unter den gegenwärtigen Bedingungen solche Kompetenzen, die für ein menschliches Mitein-

ander überhaupt elementar zu sein scheinen, erworben und eingeübt werden können.

Dazu kann auf nichts anderes verwiesen werden als auf Lebens- und Erfahrungsräume, in denen die Beteiligten eine entsprechende Praxis gemeinsam zu realisieren versuchen und damit bewußt sich selbst und nach außen zu verstehen geben, daß sie die gesellschaftlich vorgegebenen Standardnormen nicht einfach übernehmen. Wo dies im Namen Jesu geschieht, wo in seiner Nachfolge eine zugleich spirituelle und politische Praxis des Einander-Auf- und Annehmens („acceuil"), des Miteinander-Teilens und Einander-Mitteilens („partage") und des Verzichts darauf, ständig etwas leisten zu müssen, sondern der Bereitschaft, sich beschenken zu lassen („gratuité"), begonnen wird [15], da könnte von dem diese Praxis maßgeblich inspirierenden Jesus und seiner Einladung zur Nachfolge auch für heutige Zeitgenossen immer noch etwas Faszinierendes ausgehen - und das darin steckende not-wendige Ärgernis weiterhin zur Geltung kommen. Das heißt gerade nicht, leichthin die aufgeführten Schwierigkeiten überspielen zu wollen; diese werden vielmehr um so deutlicher wahrgenommen, was allererst Voraussetzung ist, um überzeugend eine nicht bloß auf einer halbierten Vernunft basierende Praxis ihnen entgegensetzen zu können. Daß dies unter den heutigen Bedingungen eher vom Rand der Gesellschaft her erfolgt als von ihrem Zentrum, entspricht wohl durchaus der Sache Jesu.

[1] F.-X. Kaufmann, Über die Schwierigkeiten des Christen in der modernen Kultur, in: N. Klein u.a. (Hg.), Biotope der Hoffnung, Olten 1988, 112-131, hier: 114f.

[2] Vgl. Beschluß „Unsere Hoffnung", in: L. Bertsch u.a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, Freiburg 1976, 84-11, hier: 103-107.

[3] Vgl. kritisch dazu N. Mette/M. Schäfers, Christliche Praxis in der Zivilgesellschaft, in: Orientierung 57 (1993) 135-139, bes. 136f.

[4] AaO. 104.

[5] Vgl. zum folgenden ausführlicher N. Mette, Religionspädagogik, Düsseldorf 1994, 13-42.

[6] AaO. 114f.

[7] „Wir müssen endlich anfangen, von Gott zu reden". KNA-Interview mit J.B. Metz am 22. 11. 1995, 1f.

[8] Vgl. Ch. Duquoc, Jesus Christus, Mittelpunkt des Europas von morgen, in: P. Hünermann (Hg.), Das neue Europa, Freiburg/Br. 1993, 100-110, bes. 107ff.

[9] M.-L. Gubler, Das faszinierende Ärgernis Jesus, in: Diakonia 22 (1991) 379-387, hier: 386.

[10] Vgl. hierzu R. Englert, Stationen der Jesus-Begegnung, in: Diakonia 23 (1992) 37-43; St. Klein, Miteinander über Jesus Christus im Gespräch, in: Diakonia 26 (1995) 336-341. Vgl. auch die Beiträge zum „Forum: Wer ist Jesus für mich?", in: Diakonia 23 (1992) 5-13, sowie „Forum: Wer ist Jesus für mich?", in: Diakonia 26 (1995) 331-336..

[11] Vgl. J. Imbach, Jesus - die geheime Bezugsgestalt. Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur, in: Diakonia 23 (1992) 54-58; R. Burrichter, Jesus in der modernen Kunst - eine Herausforderung für Theologie und Kirche, in: Diakonia 22 (1991) 400-402.

[12] Vgl. dazu etwa ThuG 86 (1996) Heft 2: Jesus im Spiegel verschiedener Weltreligionen.

[13] Vgl. H. Rolfes, Marxistische Jesusdeutungen, in: ders. (Hg.), Marxismus - Christentum, Mainz 1974, 34-51.

[14] Vgl. den Beitrag von Cristina Grenholm in diesem Heft, S. 23ff.

[15] Die hier aufgeführten „Tugenden" haben ihren Ursprung in den basiskirchlichen Lebensgemeinschaften Frankreichs; vgl. dazu M. Gmelch, Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften, Würzburg 1988, bes. 148-168.

Jesus aus einer feministischen Perspektive

Inkarnation und die Erfahrung von Schwangerschaft

Cristina Grenholm [1]

Feministische Perspektiven

Aus feministischer Perspektive kann Jesus ganz unterschiedlich gesehen werden. Der Feminismus stellt traditionelle Vorstellungen von Jesus auf mehreren Ebenen in Frage, die von philosophischen und methodologischen Grundfragen bis zu Fragen über Jesu Verhältnis zu Frauen und von erkenntnistheoretischen Diskussionen bis zur liturgischen Praxis reichen. Der Feminismus kann nicht auf nur eine Tätigkeit oder einen einzigen Ansatz begrenzt werden. Es gibt eine Vielfalt feministischer Perspektiven bezüglich der Theologie.

Der vorliegende Beitrag geht davon aus, daß theologisches Nachdenken über Jesus die Lebenserfahrungen von Frauen miteinbeziehen sollte. Aber ehe das geschehen kann, müssen wir deutlich machen, was wir unter *Erfahrungen von Frauen* und *Miteinbeziehen* verstehen.

Wenn wir uns auf die Erfahrungen von Frauen beziehen, laufen wir Gefahr, die Vielfalt zu unterschätzen, die dieser Ausdruck umfaßt. Wir laufen auch Gefahr, stereotype Vorstellungen von Frauen zu projizieren. Hier möchte ich nur sagen, daß es wichtig ist, die Vielfalt der Erfahrungen von Frauen im Auge zu behalten.[2] Wir sollten auch dem Bedeutungszusammenhang Beachtung schenken, der sowohl die Erfahrungen, die möglich sind, wie auch ihre Interpretation beeinflußt. Dabei lehnen wir jede stereotype Vorstellung von Frauen ab.

Wir können jedoch nicht auf die Kategorie der Erfahrungen von Frauen verzichten. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß Frauen - als Gruppe - von der Theologie vernachlässigt worden sind; sie beachtet nicht, wie die Erfahrungen einzelner Frauen mit denen anderer zusammenhängen. Es ist auch nicht richtig, wenn übersehen wird, daß die Erfahrun-

gen einzelner Frauen von anderen Frauen geteilt werden. Die Betonung der geteilten Erfahrungen von Frauen ist eine Möglichkeit, die Haltung in Frage zu stellen, die in patriarchalisch geprägten Kulturen eingenommen wird. Das hilft uns, über die rein private Sphäre hinauszugehen, da die Aufmerksamkeit auf die soziale Dimension des Lebens von Frauen gelenkt wird. Dabei destabilisieren wir eine der wichtigsten patriarchalischen Dichotomien: die zwischen der privaten und der politischen Sphäre.[3] Wenn wir uns darauf konzentrieren, *wie viele* Frauen eine bestimmte Erfahrung teilen, laufen wir Gefahr, das Wesentliche nicht zu erfassen, nämlich daß die Erfahrungen von Frauen eine sozial geteilte Dimension haben. Meiner Meinung nach weist der von Iris M. Young geprägte Begriff der *seriellen Kollektivität* in die richtige Richtung. Damit werden die Ähnlichkeiten zwischen den Erfahrungen unterschiedlicher Frauen anerkannt, ohne daß der Versuch unternommen wird, sie zu universalisieren.[4]

In diesem Beitrag konzentriere ich mich auf die Schwangerschaftserfahrungen von Frauen. Das Risiko, dem Patriarchat damit in die Hände zu spielen, ist offenkundig. Die Schwangerschaftserfahrung ist die wesentliche Komponente patriarchalischer Definitionen, die festlegen, was eine echte Frau ist und was sie nicht ist. Erfahrungen von Schwangerschaft und Geburt sind die Quelle der stereotypen Rollen, die uns zugeschrieben werden. Das sollte uns zu denken geben, bevor wir uns mit diesem Thema beschäftigen. Diese Erfahrung ist jedoch zu wichtig und von zu vielen Frauen geteilt, als daß sie von Feministinnen in ihrer theologischen Reflexion übergangen werden könnte. Es ist auch erforderlich, daß wir unsere stereotypen Vorstellungen von Schwangerschaften korrigieren.

Mein Vorschlag geht dahin, daß Schwangerschaften (Fehlgeburten und Kinderlosigkeit miteingeschlossen) angemessener beschrieben werden müssen. Feministische Theologinnen berücksichtigen häufig die Erfahrung mütterlicher Sorge, wie es auch 1989 in dieser Zeitschrift geschah.[5] Ich habe jedoch nur vage Andeutungen gefunden, die auf die Komplikationen bei Schwangerschaften hindeuten. Ein Beispiel läßt sich in Elizabeth Johnsons *Ich bin die ich bin* finden: In ihre Anspielung auf diese Erfahrungen von Frauen als Grund für ihr Verständnis des „Geheimnisses von Schmerz-zum-Leben" kann zumindest ein komplexeres Bild hineingelesen werden.[6]

Warum werden die Schattenseiten der Schwangerschaft in der Feministischen Theologie verschwiegen? Es ist natürlich nicht leicht, diese schwierige Frage zu beantworten, aber ich kann in meinem Land am äußeren Ende von Nordeuropa beobachten, daß Fehlgeburt und Kinderlosigkeit eine weithin geteilte Erfahrung darstellen. Auch die Gesellschaft unterschlägt diese Erfahrung und unterstützt damit eine falsche Vorstellung dessen, was Schwangerschaft und Gebären eigentlich bedeuten. In Schweden sind bisher nur wenige Bücher veröffentlicht worden, die sich mit Fehlgeburten befassen, und nach den Büchern zu urteilen, die über die Universitätsbibliothek in Uppsala erhältlich sind, scheint die Situation weltweit ähnlich zu sein.[7]

Mir ist bewußt, daß sich die Hauptsorge vieler - vielleicht sogar der meisten - Frauen darauf richtet, wie sie Schwan-

gerschaften vermeiden und ihre reproduktive Gesundheit erhalten können, um auf diese Weise die Folgen patriarchalischer Unterdrückung zu überwinden. Wir sollten auch an all jene Frauen der Dritten Welt denken, die darum kämpfen, ihre kleinen Kinder am Leben zu erhalten. Ich bin auch nicht davon überzeugt, daß der Schmerz, den Fehlgeburten und Kinderlosigkeit auslösen, nur ein Pseudoproblem privilegierter Schwedinnen ist. Selbst wenn es so wäre, ist es dennoch wichtig für uns und, vermute ich, wichtig für das Patriarchat, das wir in Frage stellen, da es Fehlgeburt und Kinderlosigkeit als etwas betrachtet, das verschwiegen und in den Privatbereich verbannt werden sollte.

Welchen Einfluß sollten die Erfahrungen von Frauen auf die Theologie haben? Die Rolle der Erfahrung in bezug auf Offenbarung und Tradition ist selbstverständlich eine häufig diskutierte Frage in der Theologie. Ich kann hier nur meine Position erläutern. Ich bin der Ansicht, daß die Erfahrungen von Frauen Beachtung finden müssen und ebenfalls eine Korrektivfunktion in der theologischen Reflexion haben sollten. Da es keine Gotteserkenntnis gibt, die nicht auch durch menschliche Erfahrung geprägt ist, muß jede Theologie (einschließlich der Theologie, die in diesem Beitrag vorgestellt wird) anerkennen, daß sie korrekturbedürftig ist. Zudem bin ich davon überzeugt, daß es für das Christentum unerläßlich ist, die Erfahrungen von Frauen aufzunehmen, um so die Theologie wie auch das kirchliche Leben zu verändern und die Kirchen davor zu bewahren, merkwürdige Überbleibsel einer fernen Vergangenheit zu werden, die auf Gottes Ruf, das Evangelium zur Befreiung der Welt zu verkünden, nicht reagieren können. Da die Erfahrungen von Frauen nicht im allgemeinen mit der christlichen Theologie in Verbindung gebracht worden sind, müßten sie einen kritischen Einfluß auf die theologische Reflexion haben und deren androzentrischem Vorurteil unerschrocken die Stirn bieten.

Annäherung an Jesus

Wir können uns dem Thema der theologischen Interpretation von Jesus auf unterschiedliche Weise nähern. In diesem Beitrag hebe ich auf den Glauben ab, daß Jesus Immanuel ist, Gott mit uns. Das ist eine Möglichkeit, dem Glauben an die Inkarnation Ausdruck zu verleihen.

Die meisten traditionellen Christologien setzen eine platonisch-aristotelische patriarchalische Ontologie voraus, die von Elisabeth Schüssler Fiorenza als *Kyriarchie* bezeichnet und näher erläutert wird.

Die Autorin

Cristina Grenholm, 1959 geboren, ist Dozentin für Untersuchungen über Glaubensgemeinschaften und Ideologien an der theologischen Fakultät der Universität von Uppsala. Sie wurde 1985 in der Schwedischen Staatskirche (lutherisch) ordiniert. Cristina Grenholm schloß ihre Doktorarbeit 1990 ab und ist seitdem an der theologischen Fakultät von Uppsala geblieben. Für ihre theologische Forschungsarbeit erhielt sie 1992 den Oscar-Preis der Universität von Uppsala (nach König Oscar II genannt). 1995 wurde sie Dozentin.

Cristina Grenholm hat viele wissenschaftliche wie auch populäre Artikel und Rezensionen über die folgenden Themen veröffentlicht: Biblische Exegese und Systematische Theologie, christliche Interpretation des Alten Testaments, zeitgenössische Theologie und Feministische Theologie. Anschrift: Heimdalsvägen 12, S-756 52 Uppsala, Schweden.

Die Welt wird als Hierarchie betrachtet, in der Gott an höchster Stelle steht und Menschen, Tiere und die Natur in abge-

stufter Reihenfolge ihre jeweiligen Positionen haben.[8] Der Sinn der Inkarnationslehre liegt darin, daß diese absolute Hierarchie in der Person Jesu überwunden wurde, der ja sowohl Gott als auch Mensch war.

Der Begriff „Mensch" ist häufig so verstanden worden, als ob er das weibliche Geschlecht ausschlösse. Innerhalb der Kategorie Mensch wird das Männliche höher eingestuft als das Weibliche. Daher ist die Frage, die Rosemary Radford Ruether gestellt hat, ganz legitim: „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?"[9] Meiner Meinung nach hat sie die Wirkung der patriarchalischen Ontologie sehr überzeugend dargelegt, nämlich daß sich Erlösung nur auf den oberen Teil der Hierarchie bezieht, während Frauen wie auch die Natur in der Regel (implizit) ausgeschlossen werden.[10]

Indem wir darauf bestehen, daß der Glaube an die Inkarnation eher im Hinblick auf Gottes Anwesenheit in der Welt durch Jesus als Immanuel, Gott mit uns, ausgedrückt werden sollte, ergibt sich sogleich eine Möglichkeit, kyriarchalisches Hierarchiedenken in unserer Theologie zu vermeiden. Wenn wir uns Jesus so nähern, zielen wir auf eine inklusive Interpretation des Glaubens an die Erlösung. Nach Elisabeth Schüssler Fiorenza entspricht das sehr wohl einer Interpretation der ursprünglichen griechischen Formel der Inkarnationslehre von Chalkedon, nämlich unter den Menschen leben.[11]

Eine angemessenere Beschreibung von Schwangerschaften

Immanuel, Gott mit uns, heißt, daß Gott unsere Situation im Leben Jesu geteilt hat. Nach Matthäus und Lukas schließt das auch ein, daß er von einer Frau geboren wurde. Was impliziert dieser Glaube? Das hängt davon ab, wie Geborensein von einer Frau beschrieben wird. Im allgemeinen wird eine Schwangerschaft als ein Prozeß verstanden, der mit der Empfängnis beginnt und mit der glücklichen Geburt eines Kindes endet. Das ist jedoch nicht immer der Fall. In Schweden werden Fehlgeburten offiziell nicht erfaßt. Ihre Zahl muß geschätzt werden. Vermutlich enden 10-20% aller *bestätigten* Schwangerschaften mit einer Fehlgeburt. Die Rate ungewollter Kinderlosigkeit wird auf 15% geschätzt. In dieser Kategorie befinden sich viele Frauen, die mehrere Fehlgeburten erleiden.[12] Die allgemeine Auffassung, daß Schwangerschaft zu einer glücklichen Entbindung führt, muß revidiert werden.

Aber hier gibt es noch eine Falle, die wir bei der Beschäftigung mit diesem Thema umgehen müssen, nämlich die Verurteilung absichtlich abgebrochener Schwangerschaften, d.h. Abtreibungen. Das ist keinesfalls meine Absicht. Meines Erachtens brauchen wir auch eine nuancierte Meinung bezüglich Abtreibungen, die sich mit einem Bewußtsein ihrer Position im Kontext einer patriarchalischen Gesellschaft paart. Das schließt zum Beispiel ein, daß die Verantwortung für eine Schwangerschaft gewöhnlich bei der Frau allein liegt, sie aber gleichzeitig als ledige Mutter nicht akzeptiert wird.

Es gibt eine enge Beziehung zwischen der Trauer, Qual, Wut und dem Schmerz, die mit absichtlichen Schwangerschaftsabbrüchen verbunden sind, und der Trauer, Qual, Wut und dem Schmerz, die mit unabsichtlichen Schwangerschaftsabbrüchen zusammenhängen. Über diese Beziehung muß

weiter nachgedacht werden, obwohl das an dieser Stelle nicht geschehen kann.

Biblische Unterstützung

Die Bibel ist weitgehend durch das Patriarchat geprägt. Diese Tatsache kann unterschiedlich beurteilt werden. Man könnte meinen, die Bibel käme als Quelle Feministischer Theologie unmöglich in Betracht; dann würde man ihr patriarchalisches Vorurteil als unüberwindlich verstehen.

Dieser Meinung zufolge bliebe nichts mehr übrig, wenn die patriarchalischen Merkmale der Bibel abgebaut wären. Konsequenterweise müßte dann Feministische Theologie post-christlich, heidnisch oder irgend etwas anderes sein.[13]

Man kann sich auch an irgendeine Form von historischem Relativismus klammern, indem man meint, androzentrisches Gedankengut sei aus einer historischen Perspektive erklärbar. Es sei möglich, dieses Gedankengut zu ignorieren. Ein Abbau der patriarchalischen Merkmale der biblischen Texte führe dann nicht dazu, den biblischen Gehalt auf nichts zu reduzieren. Heute könne also die Bibelauslegung das Problem des androzentrischen Vorurteils überwinden.[14]

Obwohl ich eher auf der Seite der Pessimistinnen und Pessimisten stehe, da ich den Androzentrismus in den Schriften der Bibel für ein echtes Problem halte, bin ich nicht der Ansicht, daß ein Abbau des patriarchalischen Vorurteils zur Folge hat, daß nichts mehr übrig bleibt. Aber eine notwendige Voraussetzung für die Entdeckung des befreienden Evangeliums, das auch Frauen einschließt, in den biblischen Texten ist die Bedingung dafür, daß diese Schriften mit Hilfe der Erfahrungen von Frauen als kritisches Korrektiv interpretiert werden müssen. Die Erfahrungen, die Frauen mit göttlich verurteilter Unterdrückung und göttlich geschenkter Befreiung machen, müssen berücksichtigt werden. Elizabeth A. Johnson schlägt vor, den Abbau in drei Schritten vorzunehmen, „Stückchen, die die unerzählten Geschichten der Leistungen von Frauen und die Möglichkeit einer anderen Auslegung der Wirklichkeit andeuten", zu finden und die Theologie wieder aufzubauen.[15]

In diesem Sinne könnte man sagen, daß ich das Evangelium selbst nicht für sexistisch (oder rassistisch oder klassenherrschaftlich) halte, obwohl ich auch meine, daß es in der Bibel unvollkommen übermittelt wird. Unsere Erfahrungen haben eine wichtige Korrektivfunktion. Das zugrundeliegende Thema der Befreiung läßt sich trotz der störenden Töne unterschiedlicher Unterdrükkungsformen fast immer erkennen. Sie können das Evangelium genauso hören, wie Sie eine Mozart-Spielerin beim geöffneten Fenster hören können, wenn Sie zur Hauptverkehrszeit in einer Stadt spazierengehen. Wir machen uns daher nichts vor, wenn wir über Bilder, Geschichten oder Themen nachsinnen, die befreiende Kräfte zu haben scheinen, sondern wir versetzen uns in eine Lage, die es uns ermöglicht, dem Sexismus entgegenzutreten. Wie James Barr glaube auch ich, daß die Bibel immer noch für theologische Reflexion ausreicht, auch wenn sie nicht vollkommen ist.[16]

In biblischen Texten begegnen wir selten den Erfahrungen von Frauen; Kinderlosigkeit ist jedoch ein häufig wiederkehrendes Thema. Sie spielt in den biblischen Erzählungen eine wichtige Rolle. Elisabet ist eine der biblischen Frauen, die offenbaren, was in der schwedischen

Öffentlichkeit unterschlagen wird. Das tut auch Maria, obwohl die traditionelle Theologie uns daran hindert, es wahrzunehmen. Die beiden Frauen werden oft als kontrastierende Gegensätze dargestellt; es gibt aber auch Ähnlichkeiten, die eine Untersuchung wert sind.

Inkarnation und Schöpfung

Wie kommt es, daß sich die Schöpfungstheologie regelmäßig mit dem Beginn der Welt befaßt, den doch niemand persönlich kennt, und die Schöpfung im Schoß der Frauen, die einer überwältigenden Mehrheit der Menschen persönlich vertraut ist, kaum jemals erwähnt? Die patriarchalische Interpretation der Inkarnation erschwert eine solche Verbindung von Schöpfung und Schwangerschaft, da sie Marias Schwangerschaft der Inkarnation Gottes anvertraut, während andere Schwangerschaften gleichzeitig dem Reich der gefallenen Schöpfung und der Sünde zugeordnet werden. Rosemary Radford Ruether sagt: „Frauen, die Fortpflanzung und Mutterschaft verkörpern, tragen den Tod in sich, vor dem der männliche Geist ins ‚*Licht* und *Leben*' fliehen muß." [17]

Wenn die Inkarnationslehre so verstanden wird, läuft sie Gefahr, sich selbst zu widersprechen. Die intime Einmischung Gottes in diese Welt wird im großen und ganzen abgelehnt und mit den Begriffen eines kosmischen Prozesses des himmlischen Prinzips, des Wortes, neu formuliert. Das Wort besucht die Welt und verwandelt sie mittels einer jungen Frau, die mehr mit einer Märchenprinzessin als mit irgendeiner anderen Frau in dieser Welt gemeinsam hat. [18]

Ich habe ein wenig übertrieben, um meinen Standpunkt deutlich zu machen. Ich hoffe jedoch zeigen zu können, daß es eine andere Möglichkeit gibt, die Beziehung zwischen Schöpfung und Schwangerschaften zu verstehen, eine Möglichkeit, die die Bedeutung der Inkarnation als Gott mit uns, Immanuel, besser zum Ausdruck bringt. Diese Interpretation weist nicht unbedingt alle anderen Interpretationen zurück, aber sie erhebt den Anspruch, einen wichtigen Aspekt hinzuzufügen, indem sie die Vorstellung einer einmaligen Hilfe Gottes bei der Empfängnis Jesu ablehnt.

Flicken des Netzes

Ich möchte jetzt meine Auffassung von den Erfahrungen von Schwangerschaft, Fehlgeburt und Kinderlosigkeit ausführen, mit denen viele Frauen vertraut sind.

Mit Hilfe der modernen Technologie können Schwangerschaften in einem sehr frühen Stadium ermittelt werden. Anhand leicht erhältlicher Tests kann eine Schwangerschaft bereits zwei Wochen nach der Empfängnis festgestellt werden. Eine Frau kann sich ihrer Schwangerschaft sicher sein und die Symptome aufmerksam verfolgen. Die Symptome stammen aber nicht vom Fötus, sondern von der Plazenta, deren Hormonproduktion auch Ermüdung oder Übelkeit verursacht. Eine frühe Fehlgeburt beginnt häufig damit, daß der Fötus sich nicht weiter entwickelt oder sich sogar zurückbildet. Die Plazenta produziert jedoch weiterhin Hormone und liefert somit die Symptome einer Schwangerschaft. Erst ungefähr zwei Wochen später findet die eigentliche Fehlgeburt statt. [19]

Der Schoß ist ein Ort für Leben und Tod. Die Lebens- und Todesprozesse können nicht so einfach auseinandergehalten

werden. Die Empfängnis ist eine notwendige, aber keineswegs ausreichende Voraussetzung für ein neues Menschenleben. Die Schöpfung des Lebens erfordert ständige Unterstützung. Theologisch ausgedrückt, benötigt sie die ununterbrochene Gegenwart Gottes. Wenn Gott will, daß Leben zur vollen Entfaltung gelangt, müssen wir schließen, daß Gott nicht immer Erfolg hat.

Theologische Reflexion, die die mit Leid verbundenen Schwangerschaften berücksichtigt, kann sich nicht in eine romantische Vorstellung des Wunders der Schöpfung flüchten. Sie muß auch Platz schaffen für die dunklen Geheimnisse und unbeantworteten Fragen, warum nicht alles Leben, das entsteht, auch zur Reife gelangt. Das gilt für Schwangerschaften, aber auch für andere Teile der Schöpfung. Neben wachsenden Samen entwickeln sich viele Samen niemals zu Pflanzen. Die Schöpfung ist nicht immer ein voller Erfolg; vieles, das leben soll, scheint zu verkümmern.

So gesehen, ist Leben immer ein Sieg über den Tod. Leben ist immer Leben, das gerettet und bewahrt wurde. Auch der Tod gehört in den Schöpfungszusammenhang. Zwischen Gottes Überwindung des Todes im Schoße Elisabets und Gottes Erhaltung des Lebens bei Maria bestehen Ähnlichkeiten. Ein Muster, das für alles menschliche Leben gilt, läßt sich erkennen, das Muster von Tod und Auferstehung.

In ihrem Buch *Gott und Sexualität im Alten Testament* hat Phyllis Trible auf den Zusammenhang zwischen dem hebräischen Wort für Mutterleib und dem Wort für Gottes Erbarmen hingewiesen.[20] Wenn das Firmament den Eindruck von Gottes Kraft und Macht vermittelt, könnte die Geburt eines Kindes eher mit der Barmherzigkeit Gottes in Verbindung gebracht werden.

Elizabeth Johnson, die von Gott als Geist-Sophia spricht, schreibt: „Die Schöpfermacht, die uns in das Leben hinein wirkt, flickt beständig das zerrissene Gewebe unseres Lebens und entwirft dabei schöne, neue und vielleicht sogar überraschende Muster."[21] Sie begreift den Geist auch als Instrument der Erneuerung und Ermächtigung in einem Kontext von Zerbrochensein und Sünde.

Wenn die Schöpfung aus der Perspektive der Schwangerschaft gesehen wird, muß sie in Begriffe gefaßt werden, die Gottes Barmherzigkeit und Schöpfermacht ausdrücken, die Macht, Leben zu schaffen ungeachtet dessen, was es zerrissen hat. Dies geschieht allerdings nicht automatisch. Leben besiegt nicht immer den Tod. Leben ist immer ein Wunder und auf die Hilfe des Geistes angewiesen, der ständig damit befaßt ist, das zerrissene Netz des menschlichen Lebens zu flicken.

Wunder, die geteilt werden

Die biblischen Erzählungen, die einige der bedeutenden Frauen und ihre Schwangerschaften betreffen, zeugen vom göttlichen Beistand. Aus der Perspektive der Fehlgeburten und (vorläufigen) Kinderlosigkeit anderer Frauen können sie nicht als außergewöhnlich verstanden werden, sondern vielmehr als Paradigma, das die Bedingungen für die Ausbildung eines jeden neuen Menschen in einer Frau offenlegt. Sie zeigen ihren wahren Zusammenhang wie ihren wundersamen Charakter in dem Sinne, daß sie von Gottes Beistand abhängen. Theologisch ausgedrückt, legt jede erfolgreiche Schwangerschaft Zeugnis für

Gottes Dasein mit uns, für Immanuel, und die Inkarnation ab.

Die christliche Tradition hat uns daran gehindert, die Parallelen zwischen unserem Leben und dem Leben der Heldinnen aus der Bibel wahrzunehmen. Wir müssen uns aber die Frage stellen: Ist es nicht so, daß ein solcher Anspruch auf eine Verwandtschaft mit der Schwangerschaft Elisabets wie auch der Marias die Bedeutung und Wichtigkeit der Inkarnation herabmindert?

Bei der Antwort sollten wir auch die Gefahr einer Verminderung der Wichtigkeit und Bedeutung der Inkarnation bedenken, wenn die Ähnlichkeiten zwischen der Geburt Jesu und der Geburt anderer Kinder nicht eingestanden werden. Dieses Risiko ist tatsächlich nicht ausreichend bedacht worden, obwohl der Doketismus als häretisch gilt. Gottes Inkarnation in der Person Jesu läßt auf sein wahres Menschsein, das heißt, auf die Verbindung zwischen den Lebensumständen Jesu und unseren eigenen schließen. Wenn wir dafür eintreten, daß zwischen der Erfahrung Marias und der Erfahrung anderer Frauen eine Verbindung besteht, haben wir eine Möglichkeit, an der Inkarnationslehre festzuhalten.

Außerdem bedeutet die Bestätigung der Ähnlichkeit, die der göttliche Beistand bei Schwangerschaften mit sich bringt, auch nicht, daß das einmalige Wesen der Person Jesu abgelehnt wird. Eine Person ist einmalig, auch wenn der Prozeß, durch den diese Person entsteht, es nicht ist. Zudem wird das Wunder des Lebens durch die Häufigkeit, in der es vorkommt, nicht unbedingt vermindert.

Worauf es mir ankommt, ist nicht nur, daß die Inkarnationslehre beibehalten werden kann, ohne daß die Anerkennung des natürlichen Vorgangs der Schwangerschaft geleugnet werden muß. Ich möchte auch unterstreichen, daß die Wichtigkeit und Bedeutung der Inkarnation deutlicher hervortritt, wenn Ähnlichkeiten zwischen der Schwangerschaft Marias und der Schwangerschaft anderer Frauen hervorgehoben werden. Ferner wird die enge Verbindung zwischen Inkarnation und Auferstehungsglaube bestätigt, die eine unerläßliche Voraussetzung für die christliche Nachfolgegemeinschaft ist. Elizabeth Johnson formuliert es sehr passend: „Als solches ist das Kreuz Teil des größeren Geheimnisses von Schmerz-zum-Leben, Teil des Kampfes um die neue Schöpfung, die den Rhythmus von Schwangerschaft, Entbindung und Geburt anklingen läßt, der Frauen durch alle Zeiten so vertraut ist." [22]

Nach Jane Shaber kann Lk 1 verstanden werden, ohne daß eine göttliche Vaterschaft im biologischen Sinn vorausgesetzt wird und indem die Worte des Engels als Verheißung von Ermächtigung und Schutz begriffen werden. Eine solche Interpretation stimmt mit einer Interpretation des Magnifikats als Lob der Taten Gottes im Namen marginalisierter und ausgebeuteter Menschen überein. Maria verkörpert die Hoffnung einer Frau, die gelitten hat und gerechtfertigt wurde. [23]

Wenn wir von Schwangerschaften als zweideutigen Prozessen sprechen, die gleichzeitig die Möglichkeit von Leben und Tod beinhalten, bedeutet das nicht, daß wir die Inkarnationslehre leugnen, sondern daß wir auf ihrer umfassenden Relevanz bestehen. Eine solche Interpretation des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes leugnet auch nicht die

paradigmatische und einmalige Bedeutung von Jesus, seiner Botschaft, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung.

[1] Der englische Text wurde von Dr. Craig McKay, Uppsala, korrigiert.

[2] Siehe E.A. Johnson, Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994, 26-29.

[3] Siehe S. Moller Okin, Justice, Gender, and the Family (Basic Books), New York 1989, 14, 110-133.

[4] Siehe I.M. Young, Gender and Seriality: Thinking about Women as a Social Collective, in: Signs: Journal of Women in Culture and Society 31 (1994) 714-734. Vgl. die Kritik bei A.-L. Eriksson, The Meaning of Gender in Theology: Problems and Possibilities (Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion 6), Uppsala 1995, 139-141.

[5] A. Carr/E. Schüssler Fiorenza (Hg.), Mutterschaft: Erfahrung, Institution, Theologie, in: CONCILIUM 25 (1989), Heft 6, 458-553. Siehe auch S. McFague, Models of God, London 1987, 97-123.

[6] E. A. Johnson, aaO. 221.

[7] E. Sundgren, Missfall. Kvinnors upplevelser, sjukvårdens roll och möjligheter [Fehlgeburten. Erfahrungen von Frauen, die Rolle und Möglichkeiten der Gesundheitsfürsorge], Stockholm 1992, ist die erste Monographie auf schwedisch über dieses Thema seit 1981.

[8] E. Schüssler Fiorenza, Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Theology, London 1995, 12-18. Siehe auch R. Radford Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 95-105, 117-124.

[9] R. Radford Ruether, aaO. 145.

[10] AaO. 95-105. Siehe auch E. A. Johnson, aaO. 224-232.

[11] E. Schüssler Fiorenza, aaO. 20.

[12] E. Sundgren, aaO. 11f.

[13] Siehe zum Beispiel D. Hampson, Theology and Feminism (Signposts in Theology 5), Oxford 1990.

[14] Siehe zum Beispiel J. Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996.

[15] E. A. Johnson, aaO. 51f.

[16] J. Barr, The Bible in the Modern World, London ^{4}1983, 118-120.

[17] R. Radford Ruether, aaO. 103.

[18] Siehe E. Schüssler Fiorenza, aaO. 185-187. Vgl. E.A. Johnson, aaO. 139, die zeigt, daß die kosmische Tendenz auch von der Sophia-Christologie gefördert wird.

[19] Siehe zum Beispiel R. Bennett/L.K. Brown (Hg.), Myle's Textbook for Midwives, Edinburgh/London/Madrid/Melbourne/NewYork/Tokyo ^{12}1993.

[20] Ph. Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993, 46-49.

[21] E. A. Johnson, aaO. 193.

[22] AaO. 221.

[23] J. Shaber, Luke, in: C. Newsom/Sh. H. Ringe (Hg.), The Women's Bible Commentary, London/Louisville, Kentucky 1992, 284f.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Die Frage nach dem historischen Jesus

Einige theologische Reflexionen

Sean Freyne

Die Debatte um den historischen Jesus ist nicht mehr begrenzt auf akademische Zeitschriften oder wissenschaftliche Literatur. Sie ist häufig Thema von Artikeln in der allgemeinen Presse in Europa und Nordamerika, und ständig werden neue Fernsehdokumentationen über verschiedene Aspekte der Diskussion produziert. Wenn Jesus für unsere moderne, weltlich orientierte Gesellschaft auch nicht immer eine „frohe Botschaft" darstellt, so scheint er zumindest immer eine Meldung wert zu sein. Wir sind heute weit entfernt von dem Klima des 18. Jahrhunderts, in dem Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) seine umstrittenen Ansichten über Jesus nicht veröffentlichen durfte. Sie wurden erst posthum ans Tageslicht gebracht, und zwar dank dem deistischen Philosophen Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), dem sie als geistesverwandt zu seinem eigenen Versuch erschienen, das Christentum als eine ästhetische Religion zu präsentieren, die auf den Einsichten eines Genies basiert, die sich aber sehr von den zahlreichen Versionen unterschied, die in den verschiedenen christlichen Kirchen Europas im 18. Jahrhundert angeboten wurden. Heute, so scheint es, kann man jede nur erdenkliche Meinung über Jesus äußern, ohne öffentliches Interesse zu erregen oder gar das *odium theologicum* fürchten zu müssen. Diejenigen allerdings, die die Heiligkeit der Gründungsgeschichte des Islam angreifen, müssen zum Schweigen gebracht werden. Hollywood hat bereits Notiz davon genommen.

Die Tatsache, daß dieses moderne Interesse an Jesus zu einer Zeit erwacht, in der die Zugehörigkeit zum institutionalisierten Christentum in der industrialisierten, westlichen Welt im Verschwinden begriffen ist, ist an sich schon ein interessantes kulturelles Phänomen. Es erinnert uns daran, daß sich auch die akademischen Debatten des 19. Jahrhunderts nicht in einem kulturellen Vakuum abspielten, wie Albert Schweitzers heutiger Klassiker, die *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), so anschaulich illustriert. Das aktuelle Interesse an der Debatte um den historischen Jesus, besonders in Nordamerika, ist das direkte Resultat einer Kultivierungspolitik einiger Nutzer der Datenautobahnen (z.B. The Jesus Seminar in Nordamerika), die zu unserer globalen Kultur gehören. Es ist einfach die populäre Seite dessen, was als dritte Welle der historischen Jesusforschung bezeichnet worden ist. Nach Ansicht einer seiner herausragendsten Vertreter und Anwender, John

Domnick Crossan, unterscheidet sich diese Welle von früheren Versuchen (den liberalen Lebensgeschichten des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die Angriffe Lessings und anderer gegen die orthodoxe Christologie sowie der existentialistischen Phase, die mit Rudolf Bultmann und seinen Schülern in den 50er und 60er Jahren assoziiert wird) in drei wichtigen Aspekten: Sie kann auf eine größere Menge von Beweisen zurückgreifen, indem sie sich auf außerkanonisches Material bezieht, das entweder erst vor kurzem entdeckt worden ist (z.B. das Thomas-Evangelium) oder bisher nicht angemessen eingeschätzt wurde (die Jesus-Worte nach verschiedenen patristischen Zeugnissen); sie *integriert* im Umgang mit den Quellen *verschiedene Ansätze:* den literarischen, den historischen und den sozialwissenschaftlichen; ihre *philosophischen Prämissen* sind postmodern statt romantisch, liberal oder existentialistisch wie in den vorangegangenen Versuchen.

Dies alles sind hohe Ansprüche. Es ist zweifellos richtig, daß die Datengrundlage, auf der Crossan arbeitet, im Vergleich zu früher erheblich größer geworden ist, aber letztendlich werden viele Zeugnisse hinsichtlich ihrer historischen Zuverlässigkeit negativ beurteilt, und das gilt besonders für das aus den kanonischen Evangelien stammende Material. Andererseits herrschte in den Diskussionen über relevante Quellen bis vor kurzem eine Abneigung gegenüber der Nutzung der interessanten archäologischen Funde aus der zwanzigjährigen intensiven Arbeit in Galiläa. Heute wird im allgemeinen eine größere Bandbreite von Wissenschaftszweigen zum Studium des Neuen Testamentes eingesetzt, wobei besonders die Sozialwissenschaften hervorzuheben sind, aber wie wir sehen werden, ist ihre Nutzung nicht immer unproblematisch. Was den dritten Anspruch angeht, den postmodernen Kontext der aktuellen Jesus-Studien, so ist es, abgesehen davon, das Offensichtliche festzustellen, schwierig, seine genaue Bedeutung zu definieren, und nicht nur zu sagen, daß die Forscher weniger von den traditionellen theologischen Behauptungen über Jesu letztgültige Funktion für den christlichen Glauben eingeengt zu sein scheinen, als es die Verfasser der liberalen Lebensgeschichten und der Bultmannschen Phase waren. Am Ende wird es nötig sein zu beurteilen, ob die aktuelle Welle der historischen Jesus-Forschung in irgendeiner Weise erfolgreicher darin ist, die Fallgrube dessen zu vermeiden, was George Tyrell im ausgehenden 19. Jahrhundert als die Spiegelbilder der Gesichter liberaler Theologen auf dem Grund eines sehr tiefen Brunnens beschrieben hat. Um ein solches Urteil fällen zu können, ist es jedoch erst einmal notwendig, einen Blick auf einige Aspekte der Bemühungen des 19. Jahrhunderts und die

Der Autor

Sean Freyne ist z.Zt. Professor für Theologie am Trinity College, Dublin. In den letzten Jahren war er als Lektor für Exegese in den USA und Australien tätig. Er studierte am St. Patrick's College in Mynooth, Irland, am Biblischen Institut in Rom und am Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Er ist Autor zahlreicher Bücher und Artikel über das Judentum der Zeit des Zweiten Tempels und das frühe Christentum. Seine neueste Veröffentlichung trägt den Titel Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations (Dublin und Philadelphia 1988). Seit 1987 ist er Mitglied des Redaktionskomitees von CONCILIUM und gehört seit kurzem ebenfalls der Sektion Neues Testament an. Anschrift: 24, Charleville Road, IRL-Dublin 6, Irland.

hervorstechenden theologischen Fragen, die uns vielleicht noch heute beschäftigen, zu werfen.

I. Die Frage des 19. Jahrhunderts in ihrem kulturellen Kontext

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts mit ihrer Betonung der Rationalität und Freiheit des menschlichen Subjektes und die wissenschaftliche Revolution, die die Erklärung von Phänomenen ausschließlich mit Hilfe ihrer natürlichen Ursachen anstrebte, setzten unausweichlich ein großes Fragezeichen hinter die biblischen Geschichten im allgemeinen und die Erzählungen, die sich auf Jesus bezogen, im speziellen. Reimarus und Lessing waren Deisten, die jeden Gedanken an eine göttliche Offenbarung leugneten und die Vorstellung von einer Gottheit postulierten, die weit von den Angelegenheiten des Menschen entfernt war. In den nachfolgenden Jahrhunderten untergruben die Religionskritik von Karl Marx und Sigmund Freud, die die Religion entweder als „Opium des Volkes" oder als „Wunschdenken" abwerteten, zunehmend den Glauben an die klassischen theologischen Ansprüche der christlichen Kirchen, einschließlich derer ihres Gründers, Jesus von Nazaret. Die in den Evangelien über ihn erzählten Geschichten mußten auf eine andere Weise erklärt werden, als einfach ihre supranaturalistischen Ansprüche in einer unkritischen Weise zu wiederholen. Die Frage des 19. Jahrhunderts nach dem historischen Jesus muß auf diesem Hintergrund verstanden werden. Die Tatsache, daß die damalige Diskussion größtenteils in der deutschen akademischen Welt des liberalen Protestantismus geführt wurde, verlieh ihr eine sehr spezifische Färbung, da viele ihrer Schlüsselfiguren der Überzeugung waren, daß die Reformation das Christentum zu seiner ursprünglichen Schlichtheit zurückgeführt hätte. Sie stellten sich das Reich Gottes, wie Jesus es in seinen Predigten verkündet hatte, eher in ethischen als in metaphysischen Begriffen vor, und ihrer Ansicht nach lagen die Bedingungen für seine Realisation im Kulturprotestantismus, der für eine ethische und gemeinschaftlich verfaßte Form des Christentums, befreit von den Fesseln des dogmatischen Christus der späteren christlichen Orthodoxie, eintrat.

Versucht man einen plausiblen Bericht von Jesus und seiner Lebensaufgabe zu rekonstruieren, so muß man sich der Frage nach der Wahrheit der Evangelien stellen, da die rationalistische Kritik an ihren supranaturalistischen Ansprüchen deren Glaubwürdigkeit in den Augen vieler Menschen diskreditiert hat. In diesem Zusammenhang sticht die Person David Friedrich Strauß (1808 - 1874) besonders hervor, da er versuchte, einen Mittelweg zwischen dem engen Reduktionalismus des Rationalismus einerseits und dem naiven Literalismus der Supranaturalisten andererseits einzuschlagen, indem er die Evangelien in die Kategorie der „Mythen" einstufte. Durch diese Bezeichnung erkannte Strauß die Dimension der Evangelien an, die im Prinzip für historische Forschung nicht zugänglich ist, und forderte dadurch zur Unterscheidung zwischen verschiedenen „Gattungen" der in den Evangelien erzählten Geschichten auf. Wegen des vorherrschenden Geschichtsverständnisses im Sinne von „Dingen, wie sie wirklich passiert sind"

und der Suche nach objektiven Quellen, die zeitlich am nächsten an diesen Ereignissen lagen, mußte diese Anerkennung der mythischen Dimension der christlichen Erzählungen allerdings auf die überragende Gestalt Rudolf Bultmanns in diesem Jahrhundert warten, bevor ihr angemessene, wenn auch kontroverse Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Strauß beabsichtigte mit den Ergebnissen seiner eigenen Analyse der Evangelien keine strenge historische Rekonstruktion. Der Bericht, den er von Jesus gibt, ist vielmehr tief theologisch und steht unter starkem Einfluß von Hegels Philosophie des Weltgeistes. Jesus stellt eine einzigartige, aber nicht erschöpfende Verkörperung dieses Geistes dar, denn „das Endliche kann niemals das Unendliche erschöpfen". Eine solche Darstellung trug wenig dazu bei, orthodoxere Ansichten zu inspirieren, und Strauß wurde schließlich seines Lehramtes in Tübingen enthoben. Die Suche nach den Quellen wurde jedoch unablässig fortgeführt. Man hielt das Markusevangelium für das älteste und aufgrund seines realistischen Erzählstils für das unverfälschteste, und außer den Evangelien nach Matthäus und Lukas wurde eine weitere Quelle identifiziert, eine Sammlung von Worten Jesu, die einfach mit dem Buchstaben Q (nach dem deutschen Wort „Quelle") bezeichnet wurde. So wurde die Zwei-Quellen-Theorie, die sich auch heute noch großer Beliebtheit erfreut, im Kontext der Diskussionen um den historischen Jesus entworfen. *Plus ça change ...*, die Beschäftigung mit den frühesten Quellen ist auch noch das Anliegen der „dritten Welle", mit dem Unterschied, daß man mittlerweile eher dazu neigt, einerseits das Markusevangelium zu ersetzen und andererseits die Q-Hypothese zu verfeinern, indem man, wie Crossan es in seinen Werken nahelegt, das Petrus- und das Thomas-Evangelium berücksichtigt.

Die liberalen Lebensbeschreibungen, die Schweitzer veröffentlicht hat, konzentrierten sich stark auf die ethische Dimension der Lehre Jesu, im Einklang mit den liberalen Idealen, denen sich ihre Verfechter verschrieben hatten und von denen man glaubte, sie würden durch den kulturellen Protestantismus der damaligen Zeit verkörpert. Jesus erschien als der Lehrer eines Moralkodexes, der „der höchste Ausdruck des menschlichen Geistes" sei. In der Bergpredigt und in den Gleichnissen offenbart sich „die innere Macht der Wahrheit, die sofort zu den Herzen der Menschen dringt (sic)" in ihrer welthistorischen Bedeutung. Somit bildeten Jesu Leben und Jesu Lehre ein einziges Ganzes, das den äußeren Ausdruck der inneren Harmonie darstellte, zu der er selbst bereits gelangt war und die zu „seiner vollkommenen Offenheit der Welt gegenüber und totaler Innerlichkeit Gott gegenüber" führte. Ein Satz aus den Evangelien, „Das Reich Gottes ist mitten unter euch" (Lk 17,21), wurde als Ausdruck dieser einzigartigen Beziehung zu Gott und zu den Menschen verstanden, die Jesu Selbstverständnis charakterisierte, und ließ erkennen, daß er sich seines Status erst allmählich bewußt wurde und daß seine Jünger ihn als solchen anerkannten. Im Unterschied zu Strauß' Hegelschen Kategorien hatten die Liberalen sich darum bemüht, den eizigartigen Status von Jesus zu sichern, indem sie sich mit seinem Inneren beschäftigt und die wirklich universellen Dimensio-

nen seiner ethischen Vision anerkannt hatten.

Noch während der Blütezeit der liberalen Theologie erschien im Bereich der deutschen Exegese ein neuer und völlig anderer Schwerpunkt, nämlich der religionsgeschichtliche Ansatz, der das Ziel verfolgte, das Fremde, das Primitive und das Unmoderne an Jesus und am frühen Christentum zu betonen. Im Unterschied zu den universalisierenden Tendenzen der Liberalen war dieser Ansatz historisch fundierter, indem er den besonderen Status Jesu betonte. Die Theologie wurde von einer echten Geschichtsforschung dazu gezwungen, anzufangen, die künstliche Geschichte anzuzweifeln, mit deren Hilfe sie dem Christentum hatte Lebendigkeit geben wollen - so hat es Albert Schweitzer später gesehen. Seiner Ansicht nach meinte Jesus, wenn er vom Reich Gottes sprach, nicht menschliche, ethische Möglichkeiten, sondern ein vollkommen anderes Verständnis von göttlicher Herrschaft, das in Übereinstimmung mit den apokalyptischen Hoffnungen der Juden in seinen Dimensionen äußerlich und kosmisch war. Als einer der ersten Befürworter dieser Theorie (1892) befand sich Johannes Weiß im direkten Gegensatz zu den liberalen Vorstellungen seines Schwiegervaters, Albert Ritschl, über das ethische Verständnis von der Rede Jesu über das Reich Gottes. Schweitzer entwickelte Weiß' Ansichten durch die Behauptung weiter, daß Jesus, als sich seine Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Ankunft des Reiches Gottes nicht erfüllte, seine Meinung änderte und den Ruf spürte, die messianischen Wehen, die vor dem Ende erwartet wurden, gemäß der jüdischen Literatur auf sich zu nehmen. Während Schweitzer sich gerne auf Markus' Schilderung des Werdegangs Jesu beruft, gingen andere, wie z.B. Wilhelm Wrede, weiter und untergruben dieses Vertrauensverhältnis. Weit davon entfernt, eine aufrichtige Lebensbeschreibung Jesu zu sein, sollte das Markusevangelium als höchst theologischer Ausdruck einer frühen christlichen Apologetik im Licht des Scheiterns des anbrechenden Königreiches verstanden werden. Jedoch dauerte es bis zu den unglücklichen Ereignissen des Ersten Weltkrieges, bis der liberale Traum schließlich zersplitterte, und eine neue und völlig andere Stimme erschallte, nämlich die von Rudolf Bultmann, der das ganze Unternehmen der historischen Leben-Jesu-Forschung mit seiner existentialistisch gefärbten kerygmatischen Theologie in Frage stellte. Diesem Aspekt werden wir uns in der Schlußbetrachtung dieses Artikels widmen.

Dieser kurze Überblick über einige der herausragenden Momente der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts war nur dazu gedacht, einige Schlüsseltheorien vorzustellen, die eventuell ein kritisches Licht auf die aktuellen Entwicklungen werfen können. Trotz Crossans Ablehnung des Vergleichs erscheinen einige Aspekte auf dem Hintergrund der Forschung vergangener Tage deutlicher. Die Frage nach den verläßlichen Quellen mag nicht so exakt gestellt worden sein, wie dies heute möglich ist, aber sie war dennoch ein echtes Anliegen, das aus der puristischen Vorstellung von Geschichte, „wie sie wirklich war", so die im 19. Jahrhundert vorherrschende Ansicht, hervorgegangen war. Heute mögen wir vielleicht weniger positivistisch eingestellt sein, aber das letzte Ziel bleibt das gleiche. Aus welchem anderen Grunde wäre die Frage der Strati-

fikation der Zeugnisse sonst von solch enormer Bedeutung für das Jesus-Seminar? Das liberale Programm mag in Übereinstimmung mit seinen reformatorischen Wurzeln angestrebt haben, spätere christologische Formulierungen der Tradition über Bord zu werfen, aber es versuchte trotzdem, die universalen Ansprüche an Jesus im Hinblick auf seine ethische Lehre zu schützen. In diesem Bemühen wurde der Kontrast zu seinen jüdischen Vorgängern überbetont, was dann später der antijüdischen Voreingenommenheit des allgemeinen akademischen Denkens im Deutschland des 19. Jahrhunderts Vorschub leistete und sie unkritisch wiederholte. Auch diese Aspekte tauchen in der gegenwärtigen Situation wieder auf, genauso wie die Frage nach einem apokalyptischen oder einem ethischen Jesus. Bevor man jedoch die letzte Welle wegen der aus heutiger Sicht irrtümlichen Anschauungen ihrer Vorgänger verurteilt, ist es wichtig, die Ergebnisse einiger der bedeutenderen Erkenntnisse der aktuellen Suche in angemessenem Umfang vorzustellen.

II. Die „dritte Welle" der Jesus-Forschung

Es würde zu weit führen, zu versuchen, einen kompletten Überblick über alle verschiedenen Jesus-Typisierungen zu geben, die die moderne Wissenschaft hervorgebracht hat. Wie bereits angedeutet, besteht ein maßgeblicher Unterschied zu den Jesus-Biographien des 19. Jahrhunderts in den verschiedenen Kontexten der Diskussion. Heute bildet Nordamerika den Schauplatz der Debatte, einerseits, weil sich das Zentrum der biblischen und theologischen Forschung innerhalb der letzten ca. 50 Jahre von Europa nach Amerika verlagert hat, zum anderen, weil, wie ich vermute, die heutige nordamerikanische Gesellschaft treffend als eine Nation, die die Seele einer Kirche besitzt, beschrieben worden ist. In einer Weise, die sich nicht sehr von den liberalen protestantischen Träumen des 19. Jahrhunderts in Deutschland unterscheidet, besteht eine gewisse Tendenz dazu, das Christentum mit dem amerikanischen Traum zu identifizieren. Es ist unvermeidlich, daß die Jesusbilder, die in einer solchen Kultur entstehen, die Spuren ihres Ursprungs tragen, auch wenn es mißverständlich wäre, damit andeuten zu wollen, daß dies der einzige Faktor sei, der hier gilt. Ich möchte das Bild nur in groben Zügen entwerfen.

1. Ein jüdischer Jesus

Wie die gesamte Theologie, so findet auch die neutestamentliche Exegese heute in einer Zeit nach dem Holocaust statt. Die *„Heimholung Jesu in das Judentum"*, die das Merkmal der liberalen jüdischen Annäherungen an Jesus gewesen ist, spiegelt sich deshalb unausweichlich auch in der christlichen Wissenschaft wider. Die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer hat die Debatte angeheizt und sie zuweilen auch verzerrt, da ungerechtfertigte oder sogar unkultivierte Behauptungen über Jesus und die Mönche von Qumran, deren Bibliothek die Rollen mit hoher Wahrscheinlichkeit darstellen, gemacht werden. Der Aufschwung, der diese Entdeckungen den Studien über die Zeit des Zweiten Tempels gegeben haben, bedeutet, daß wir heute wesentlich besser über die unterschiedlichen Strömungen, die im Judentum des ersten Jahrhunderts selbst in Palästina existierten, Be-

scheid wissen. Stereotypen wie z.B. *der* Messias (obwohl alle Strömungen in der Erwartung einer solchen Figur übereinstimmten) oder der Legalismus der Pharisäer haben keinen Platz mehr in verantwortungsbewußter Wissenschaft, und dies stellt eine neue Herausforderung für Wissenschaftler dar, die bemüht sind, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen, indem sie dem Judentum einen Jesus gegenüberstellen.

Von jüdischer Seite haben die zahlreichen Veröffentlichungen des in Oxford lehrenden Theologen Geza Vermes große Aufmerksamkeit erregt. Seiner Ansicht nach kann Jesus als ein typisch galiläischer *chassid,* ein heiliger Mann oder Charismatiker, betrachtet werden, dessen Leben die Verkörperung des Tora-treuen Juden darstellt, der Religion seiner Ahnen ergeben und tief auf Gottes Sorge und Schutz vertrauend. Ausgestattet mit Gottes Geist, kann er mit zahlreichen „Männern der Tat" in den jüdische Quellen, deren Prototyp Elija, Heiler und Vollbringer eindrucksvoller Taten, ist, auf eine Stufe gestellt werden. Die verschiedenen Titel für Jesus, die sich in den Evangelien finden, wie z.B. Sohn Gottes, Menschensohn und selbst Herr, können als übliche Anredetermini innerhalb des palästinisch-aramäischen Sprachraums verstanden werden, ohne ihnen den späteren theologischen Aussagewert beizumessen, wie das hellenistische Christentum es getan hat.

Dieses sehr irenische Bild steht in scharfem Widerspruch zu dem von E.P. Sanders, der sich auf das Handeln Jesu konzentriert, hierbei besonders auf den Vorfall im Tempel, um ein Bild von Jesus als Prophet einer bedeutenden jüdischen Widerstandsbewegung zu entwerfen, der sich im Einklang mit den prophetischen Hoffnungen befand. So muß das Umwerfen der Tische der Geldwechsler und seine angebliche Drohung, den bestehenden Tempel als Auftakt für die Errichtung eines neuen zu zerstören (Mk 11,15-19; 14,58), als Teil einer Vision für die Wiederherstellung Israels interpretiert werden, die auf verschiedenen prophetischen Ankündigungen basiert. Andere Handlungen Jesu wie die Berufung der Zwölf, die Heilung von Kranken sowie die Tatsache, daß er sein Wirken auf Israel beschränkte, weisen in dieselbe Richtung. Gleichzeitig bricht Jesus, Sanders' Ansicht nach, nicht auf radikale Weise mit seinem jüdischen Erbe. Die berichteten Streitgespräche mit den Pharisäern über gesetzliche Fragen entstammen zum größten Teil der späteren Kirche und können nicht so zurechtgelegt werden, daß Jesus das Gesetz ignoriert hätte, obwohl er sich in einer Hinsicht von den damaligen Lehrern, einschließlich Johannes dem Täufer, unterschied, und zwar in der Überzeugung, daß Gottes Reich eine offene Einladung an wirkliche Sünder, ungeachtet ihrer Konversion, sei.

Trotz all ihrer Unterschiede hinsichtlich ihres Ansatzes und ihrer Schwerpunkte versuchen sowohl Vermes' als auch Sanders' Arbeiten, Jesus als einen Menschen darzustellen, der sehr stark im Judentum seiner Zeit verwurzelt war, ohne dabei die Form zu sprengen. Andere christliche Theologen konzentrieren sich, auch wenn sie ähnliche Interessen verfolgen, stärker auf die Aspekte seines Wirkens, die sich von der Lebensweise seiner Zeitgenossen unterscheiden. So sieht Bruce Chilton Jesus als jemanden, der in seiner Anwendung der Schriften der persönlichen Erfahrung Vorrang gegenüber der gelehrten Diskussion ein-

räumt, und vertritt die Ansicht, daß der Vorfall im Tempel ein Versuch gewesen sei, die Opferpraxis wieder näher an das heranzubringen, was in der Tora ursprünglich gemeint sei, und nicht ihre Abschaffung, wie Sanders meinte. Marcus Borg sieht Jesus als einen geisterfüllten heiligen Mann, der sich eher mit der Gegenwart als mit der Zukunft beschäftigte und der die Reinheitsgebote und ihren politischen und sozialen Isolationismus dadurch herausforderte, daß er mit Steuereintreibern und Sündern Mahl hielt. John Riches beschäftigt sich in seinem Versuch, die innovative Dimension von Jesu Wirken zu verstehen, ebenfalls mit den Reinheitsgeboten. Er arbeitet mit einer sehr anspruchsvollen Definition von Sprache als einem System von Zeichen, das, obwohl es allen Sprechern zur Verfügung steht und aufgrund von Konventionen funktioniert, durch Verwendung und Assoziation eine persönliche Dimension annimmt und so den Ausdruck neuer und kreativer Formulierungen von bekannten Ideen möglich macht. Jesu Rede von der Königsherrschaft Gottes kann demnach als innovativ im Hinblick auf konventionelle Interpretationen aufgefaßt werden, was zu einer „Transformation" des Judentums führte, um den vollständigen Titel des Buches zu zitieren.

2. Ein kynischer Jesus

Unter dieser Bezeichnung ist es möglich, verschiedene Bilder von Jesus zusammenzufassen, die in stärkerem Maße davon ausgehen, daß er an innerhalb der griechisch-römischen Gesellschaft verbreiteten religiösen Einstellungen partizipiert hat und von ihnen beeinflußt worden ist, als die Theologen, die wir bisher diskutiert haben. Obschon die Befürworter des „kynischen Jesus" im allgemeinen die nicht-jüdische Dimension der Jesus-Tradition hervorheben, ist es wichtig, daß wir uns der neueren Entwicklungen unseres Verständnisses der gegenseitigen Beeinflussung der griechisch-römischen und der jüdischen Kultur bereits mehrere Jahrhunderte vor der Zeit Jesu bewußt sind. Auch wenn die Begegnung der Kulturen zuweilen feindschaftlich ausfiel, so war dies doch nicht immer der Fall, und zumindest einige wenige Juden waren voll ins intellektuelle Leben von Städten wie z.B. Alexandria in Ägypten integriert. Die spezifische Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muß, betrifft das Ausmaß, in dem eine solche Art der Inkulturation in Palästina selbst stattgefunden hat, sowohl im Hinblick auf ihre geographische Verbreitung als auch hinsichtlich der sozialen Spaltungen innerhalb der jüdischen Tempelgemeinde. Der in Frage stehende Bereich reicht vom Aspekt der Sprachen (griechisch, aramäisch oder zweisprachig) über wirtschaftliche und soziale Faktoren bis hin zu religiösen Praktiken und Werten. In diesem Zusammenhang müssen auch die Vorurteile individueller Wissenschaftler berücksichtigt werden, da sowohl das Bild des kynischen Jesus als auch das des durch und durch hellenisierten Galiläers einen gewissen aus der Vergangenheit stammenden fehlerhaften Stammbaum aufweisen, wessen sich nicht alle modernen Vertretern der jeweiligen Jesusbilder bewußt zu sein scheinen. So wurde, wie Hans Dieter Betz gezeigt hat, im letzten Jahrhundert eine Wiederbelebung des Kynismus als einer Weltphilosophie, mit Jesus als einem seiner herausragenden Beispiele, in einer äußerst antijüdischen und anti-

christlichen Art und Weise von keinem geringeren als Friedrich Nietzsche propagiert, während die Theorie von Jesus als einem hellenisierten Galiläer in der Zeit des Nationalsozialismus einen Wissenschaftler dazu verleitete zu verkünden, Jesus sei kein Jude gewesen.

Mit einer gewissen Vorsicht ist es jedoch trotzdem wichtig, darauf hinzuweisen, daß einige Aspekte des Lebensstils von Jesus und seinen Nachfolgern - Heimatlosigkeit und die Vermeidung von Ehre und allen weltlichen Gütern - in der Tat zumindest äußerlich, Parallelen zu dem, was wir von den Kynikern wissen, aufweisen. Aber es gibt auch wesentliche Unterschiede, die nicht übersehen werden dürfen, wenn schon Vergleiche angestellt werden. Burton Mack z.B. möchte Jesus in einem Galiläa ansiedeln, das so vollkommen mit den kynischen Einstellungen vertraut war, daß seine Zuhörer, wenn er ihnen vom Reich Gottes erzählte, dies ganz automatisch entsprechend der kynisch-stoischen Vorstellung, daß nur der weise Mensch wahrhaft König sein kann, verstanden, was in diesem Fall heißen würde, daß die Freiheit, die sich aus dem Verzicht auf alle menschlichen Bedürfnisse ergibt, den Menschen erst zum wirklichen Herrn seines eigenen Schicksals macht. F.G. Downing hat eine sehr ausführliche Studie über den antiken Kynismus unternommen, und auch er ist beeindruckt von den Parallelen zur Jesus-Tradition, führt aber aus, daß diese Elemente mit größerer Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst zurückgehen als daß sie später eingeführt worden wären. Seiner Ansicht nach würden kynische Vorstellungen auch genau nach Galiläa passen. Gleichzeitig legt Downing großen Wert darauf, auch ein jüdisches Element in der Jesus-Tradition anzuerkennen, und erwähnt ein sehr wichtiges Merkmal der Lehre Jesu, das in der kynischen Quellen nicht vorkommt, nämlich eine eschatologische Perspektive.

Der Untertitel von Crossans Studie spricht von einem jüdischen Kleinbauern aus dem Mittelmeerraum. Alle drei Bezeichnungen sind ihm wegen seines facettenreichen methodologischen Ansatzes sehr wichtig, durch die sich seiner Ansicht nach die aktuelle Debatte wesentlich von der des 19. Jahrhunderts unterscheidet. Für Crossan stellte der Kynismus eine weit verbreitete Art des Widerstandes gegen die Ausbeutung durch die herrschenden Klassen in der römischen Welt dar, also eine Form von gewaltfreier Gegenkultur, mit deren Hilfe diejenigen, die die anti-soziale Haltung, die von den Kynikern im Hinblick auf Kleidung, Betteln und allgemeines Verhalten vertreten wurde, angenommen hatten, in der Lage waren, die ansonsten rauhe Wirklichkeit des von Ehre und Schande geprägten Ethos der Mittelmeerkultur des ersten Jahrhunderts zu ignorieren. Weit davon entfernt, introvertiert zu sein, trug diese Vision den Samen der Revolution in sich. Indem er die Elemente der praktische Weisheit in den Jesus-Worten als authentisch hervorhebt und auf die apokalyptischen Züge als spätere Hinzufügungen verweist, ist Crossan in der Lage, Jesus und seine Anhänger als quasi-kynische Figuren darzustellen, die nicht eine Mission der Erneuerung Israels verwirklichen wollten, sondern ihre Vision von einem „vermittlerlosen" Reich Gottes im Kontext eines „kampfbereiten Vermittlergeschäfts", das das römische Palästina des ersten Jahrhunderts war, zu realisieren. Diese Botschaft wird als „of-

fene Tischgemeinschaft" oder als radikaler Egalitarismus definiert, der „die unmittelbare und unvermittelte Gegenwart Gottes für jedes Individuum und die gleichzeitige unmittelbare Gegenwart jedes einzelnen Individuums für jedes andere Individuum" verkündete. Jesu Tod war das direkte Ergebnis des atopischen Wesens seines Wirkens des „auf Gegenseitigkeit beruhenden Austausches von Mahl und Magie", verbunden mit seinen Aussprüchen gegen den Tempel, was den Grund für seine Verhaftung und Kreuzigung auf seiner einzigen Reise nach Jerusalem bildete. Die Berichte über sein Leiden, Sterben und seine Auferstehung in den Evangelien basieren jedoch nicht auf historischer Erinnerung, sondern sind auf der Grundlage der Schriften frei erfundene Erzählungen, die die Bedürfnisse der späteren Kirche zu erfüllen suchten.

Trotz der unkonventionellen Art dieses historischen Konstrukts und nicht zuletzt trotz seiner, meiner Ansicht nach, Vernachlässigung der jüdischen und übermäßigen Betonung der mediterranen Komponente verfolgt Crossans Werk ein echtes theologisches Anliegen. Es wird immer eine Spannung zwischen einem historisch verstandenen Jesus und einem theologisch verstandenen Christus geben, so schreibt Crossan, und das wird sich in der Dialektik zwischen dem, wie wir Jesus damals gesehen haben, und dem, wie wir Christus heute sehen, widerspiegeln. Aber für ihn ist diese Spannung und Dialektik schöpferisch, nicht störend. Es gab keinen Bruch im Übergang vom historischen Jesus zu der Formulierung von Nikaia, in der das katholische Christentum von Anfang an den historischen Jesus als Manifestation Gottes gesehen hat, ungeachtet dessen, wie diese Überzeugung formuliert war. Da sein Jesusbild auf dem Weisheitsstrang der Q-Quelle basiert, statt wie üblich auf einer Version der Markuserzählung, scheint Crossans Christologie mehr eine Jesulogie zu sein, denn deren erste Anhänger, die Nachfolger Jesu in der Q-Gemeinschaft, lebten und handelten in Übereinstimmung mit seinem Leben bis zu dem Punkt, an dem Glaube und Imitation nicht mehr zu unterscheiden waren.

3. Jesus, der Sozialrevolutionär

Crossans Werk könnte genauso gut unter diesen Titel gefaßt werden, da für ihn das „kampfbereite Vermittlergeschäft" der Gesellschaft Palästinas im ersten Jahrhundert der unmittelbare Kontext für Jesu einzigartige kontrakulturelle Reaktion darstellte. Da er ihre Inspiration eher auf die kynische bzw. weisheitliche Tradition als auf die apokalyptische Weltanschauung zurückführt, greift sie seiner Ansicht nach die Machthaber jedoch nicht an, wie es von anderen neueren Jesus-Darstellungen nahegelegt wird. Diese besonderen Abhandlungen sind dem Interesseanstieg an den Ansätzen verpflichtet, die sich mit dem sozialen Umfeld des Neuen Testamentes im allgemeinen beschäftigen. Um nachvollziehen zu können, wie sich die sozialen Gegebenheiten auf das öffentliche Wirken Jesu ausgewirkt haben könnten, ist die gesellschaftliche Welt Galiläas zum Gegenstand heftiger Debatten geworden. Wie hellenisiert war Galiläa als Resultat der Einkreisung von griechischen Städten? Wie sahen die galiläischen Beziehungen zu Jerusalem aus? Gab es innere soziale Spannungen, und wenn ja, welcher Art waren sie? Diese und andere Fragen sind sowohl auf der

Grundlage der literarischen als auch der archäologischen Zeugnisse untersucht worden. Insofern solche Diskussionen aber eher Theorie-lastig sind als sich auf ältere soziale Beschreibungen einzulassen, besteht eine gewissen Gefahr, daß Jesus ausschließlich im Sinne eines Sozialreformers und nicht als religiös motivierter Prophet verstanden wird. Die marxistische Klassentheorie betont sozial-ökonomische Faktoren im sozialen Konflikt, aber es wäre ein schwerer Fehler, das Judentum des ersten Jahrhunderts auf eine solche Weise einschränken zu wollen, daß Aspekte der Reinheit, des Tempels und der Tora-Einhaltung als bloße Chiffren für andere „wirkliche" Ursachen, die in der Gesellschaft wirken, gesehen werden, unabhängig davon, wie stark die verschiedenen Aspekte des Lebens im vorindustriellen Zeitalter miteinander verwoben waren.

Gerd Theißen, der Heidelberger Neutestamentler, ist einer der einflußreichsten Vertreter dieses Ansatzes gewesen. Er hat die Jesusbewegung im Hinblick auf Rollen, Faktoren und Funktionen analysiert, um zu erfahren, wie sich bestimmte typische Strukturen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft auch in der Jesusbewegung wiederholten. Jesus und seine unmittelbaren Nachfolger werden für Wandercharismatiker gehalten, die von Sympathisanten innerhalb der örtlichen Gemeinden unterstützt wurden und die aus der Not eine Tugend gemacht haben, indem sie ihre Einstellung zu bestimmten sozialen Realitäten wie z.B. Armut und Gewalt positiv umgewandelt haben, entweder dadurch, sie, wie im Fall der Armut, anders zu bewerten, oder dadurch, sie, wie im Fall der Gewalt oder Aggression, zu verinnerlichen. Obwohl man die Bewegung von der sozialen Anomie der Gesellschaft herleiten kann, besaß sie somit im Unterschied zu einigen anderen Reaktionen auf gesellschaftliche Gegebenheiten, wie die der „Vierten Philosophensekte" mit ihrer gewaltsamen, anti-römischen Haltung, eine integrative Funktion. Auf der anderen Seite sieht Richard A. Horsley die Jesusbewegung in einem stärker konfliktorientierten Sinne als Herausforderung für das Wertesystem der einflußreichen Elite, was sich daran festmachen läßt, daß sie die Erneuerung des örtlichen Gemeindelebens vorantrieb und dadurch eine Alternative zur vorherrschenden Vision bot, besonders was die „Spirale der Gewalt" angeht, die er für den ausschlaggebenden Faktor hält. Elisabeth Schüssler Fiorenza wendet gegenüber dem Verständnis von Unterdrückung im Palästina des ersten Jahrhunderts eine feministische kritische Hermeneutik an, indem sie ein Modell der historischen Rekonstruktion entwickelt, um die Unterdrückung von Frauen, sowohl im Hinblick auf ihre Abwertung innerhalb ihrer jüdischen religiösen Erfahrung als auch auf ihre Ausbeutung im Erleben des römischen Imperiums, deutlich zu machen. In ihrer für die Geschlechterfrage sensiblen Rekonstruktion schließt Schüssler Fiorenza ausgebeutete Männer ebenfalls ein und benutzt den Begriff „wo-man", um den inklusiven Charakter der Gemeinschaft Jesu als einer JüngerInnenschaft von Gleichgestellten zu unterstreichen.

Diese Kategorisierung der neueren Literatur zur Jesus-Forschung ist sehr allgemein gehalten, hat aber hoffentlich dazu beigetragen, die große Bandbreite von Perspektiven, Methoden und Ergebnissen, die die aktuelle Debatte auszeichnet, zu verdeutlichen. Jeder Ansatz hat

seine spezifischen Stärken, weist aber auch deutliche Schwächen auf. Crossans Ansicht, daß sich die aktuelle Diskussion von der ersten Welle der Jesus-Forschung darin unterscheidet, daß sie durch und durch postmodern ist, kann man sicherlich in dem Sinne zustimmen, daß kein einzelnes Bild von Jesus den Horizont heute in dem Maße zu dominieren scheint, wie das Bild des liberalen Jesus im 19. Jahrhundert. Man kann außerdem die Spuren der Anliegen des 20. Jahrhunderts im Hinblick auf andere Aspekte, z.B. der Frage nach dem jüdischen Jesus und auch dem Einfluß der heutigen sozialen und feministische Interessen, implizit oder explizit, erkennen. Allerdings besteht eine gewisse Gefahr, daß Jesus selbst hinter dem Gewand des Postmodernismus versteckt wird. Die besondere Beachtung, die den Jesus-Worten in einigen der neueren Werke zukommt, die die enigmatische, subversive und undefinierte Qualität besonders seiner Gleichnisse hervorheben, steht in der Gefahr, ihm eine Gesamtvision oder -intention abzusprechen. Dieser Gefahr ist James Breech entgegengetreten, der auf die narrative Dimension von Jesu Gleichnissen im besonderen hinweist, die, auch wenn sie den Blick auf die Fragen, auf die sie eigentlich eine Antwort geben sollten, nicht leicht freigeben, doch ein Verständnis der menschlichen Existenz enthüllen, das nach einer Koexistenz mit anderen als Teil einer andauernden Geschichte verlangt, in der der Tod nicht die letzte Antwort auf das menschliche Leben ist, ungeachtet aller Hinweise, die das Gegenteil annehmen lassen.

Schlußbemerkungen

Breechs Reaktion auf einige der Gefahren, die entstehen, wenn man das neuere Interesse an den Worten Jesu isoliert von seinen Taten betrachtet, wirft auf eine interessante Art das Problem auf, dem sich die sogenannte „neue" Frage nach dem historischen Jesus in den 50er Jahren zu stellen versuchte, welche von James M. Robinson gut dokumentiert worden ist. Die „neue Frage" wurde im Verhältnis zu der des 19. Jahrhunderts, die wir bereits diskutiert haben und die schließlich mit dem Zusammenbruch des Liberalismus angesichts der herannahenden Katastrophe des Ersten Weltkrieges endete, als „neu" betrachtet. Danach dominierte die Gallionsfigur Rudolf Bultmann mit seiner radikalen existentialistischen Interpretation des Kerygmas und seiner grundsätzlichen Ablehnung der Möglichkeit, den historischen Jesus wiederentdecken zu können, die Exegese des Neuen Testaments. Das scheint ihm unmöglich aufgrund der besonderen Natur der Quellen, und seiner Ansicht nach stellt der christliche Glaube eine Antwort auf das verkündete Wort dar, ohne der Unterstützung durch die historische Forschung zu bedürfen. Schließlich wurden jedoch die Gefahren, die dieser radikale Skeptizismus für einen echten christlichen Glauben bedeutete, von einigen von Bultmanns eigenen Schülern aufgedeckt, und damit wurde die „neue Frage" mit ihren ehrlichen theologischen sowie historischen Anliegen in Gang gebracht. In einem programmatischen Aufsatz schrieb Ernst Käsemann 1953:

„Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der

Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas ... Das Evangelium ist an den gebunden, der sich vor und nach Ostern den Seinigen als Herr offenbarte, indem er sie vor den nahen Gott und damit in die Freiheit und Verantwortung des Glaubens stellte ... Man kann ihn [Jesus] deshalb weder religionsgeschichtlich noch psychologisch noch historisch letztlich einordnen. Wenn irgendwo, dann gilt von ihm geschichtliche Kontingenz. Das Problem des historischen Jesus ist insofern nicht unsere Erfindung, sondern das Rätsel, das er selber uns aufgibt" (E. Käsemann, aaO. [Literaturangaben] 213f).

Diese Äußerung war programmatisch für die neue Frage, und zwar in der Feststellung der Notwendigkeit, die historischen Verbindungen zwischen dem Verkünder und dem, was er verkündete, herzustellen, was im Gegensatz zu Bultmanns Skeptizismus hinsichtlich dieser Möglichkeit und zu seiner Bestreitung ihrer theologischen Notwendigkeit stand. Es konnte jedoch keine Rückkehr zu der alten Frage mit ihren biographischen Interessen geben, denn das Wesen der Quellen ließ das nicht zu. Ungeachtet der Schwierigkeiten im Hinblick auf die Absichten der alten Frage gab es auch Probleme mit der neuen Frage, z.B. in dem Punkt, daß Käsemann und andere, wie z.B. Günther Bornkamm, sich zu einseitig auf das Geheimnis des Todes und der Auferstehung konzentrierten und die Erzählungen über das irdische Leben Jesu nicht genügend in Betracht zogen, obwohl diese ja auch einen Teil des ihn umgebenden Kerygmas bildeten. Erst durch die Befreiungstheologie und durch ihre Betonung der Berichte über das irdische Leben Jesu im Hinblick auf seinen Kampf gegen die unterdrückenden Strukturen wurde das transformative Potential dieser Geschichten für den christlichen Glauben heute angemessen gewürdigt. Im Gegensatz dazu konnte das paulinische Geheimnis von Kreuz und Auferstehung einfacher in eine andere weltliche Dimension übertragen werden, die eines Interesses an Fragen der sozialen Gerechtigkeit nun als eines Teils des christlichen Glaubens selbst entbehrt.

Wenn die ursprüngliche Frage nach Jesus aus der Perspektive der späteren Geschichte auch als naiv und wenig selbstkritisch bewertet werden kann, so ist mir doch nicht klar, daß die dritte Welle es geschafft hätte, ähnliche Schwierigkeiten zu vermeiden. Trotz aller ausgeklügelten Diskussion um die Quellen und darüber, das Netz zur Erfassung relevanter Daten in einem weiteren Umkreis auszuwerfen, kann man sich des Verdachtes nicht erwehren, daß die Interessen des späten 20. Jahrhunderts sowohl für die Auswahl der relevanten „historischen" Ereignisse als auch für die entstandenen Jesusbilder bestimmend gewesen sind. Vor kurzem hat Sandra Schneiders eine Neuformulierung der Frage eingefordert, indem sie zwischen dem *eigentlichen* Jesus und dem *historischen* Jesus unterscheidet. Der erste Begriff bezieht sich auf Jesu ontische Realität, als ein Lebewesen, das einerseits wirklich einmal auf dieser Welt gelebt hat, heute aber nicht mehr lebt und deshalb auch nur noch in Form von Erinnerung wachgerufen werden kann, und das andererseits auch heute noch als der auferstandene Herr und Retter existiert, zu dem wir nur durch den Glauben Zugang haben. Der „historische" Jesus ist ein literarisches Konstrukt, das auf dem Leben des eigentli-

chen Jesus basiert, der aber nicht mit diesem gleichgesetzt werden kann. Nur das, was grundsätzlich für öffentliche Untersuchungen offen ist, kann als historisch betrachtet werden, und es gibt viele Aspekte an Jesu irdischer Existenz, nicht zuletzt sein Anspruch auf göttlichen Status, die sich einem solchen Untersuchungsansatz entziehen. Die Evangelien sind an der irdischen Existenz des wirklichen Jesus interessiert, aber das ist nicht alles, denn das ist nach Ansicht ihrer Verfasser nicht die einzige Wahrheit über Jesus. Als solche geben sie uns nur einen partiellen Bericht seines irdischen Lebens, und zwar den Teil, der für notwendig gehalten wurde, um symbolisch den wirklichen Jesus sowohl in seiner Vergangenheit als auch in seiner gegenwärtigen, verherrlichten Realität zu vermitteln.

Diese Formulierung der Aufgabe ist zugleich bescheidener und realistischer dadurch, daß sie impliziert, daß die Suche nach Jesus von den Berichten, die über ihn existieren, bestimmt wird, besonders insoweit, als diese weiterhin die Geschichte der christlichen Existenz im Verlauf der Geschichte geprägt haben. Somit basiert die Tatsache, daß den kanonischen Evangelien Priorität vor den anderen antiken Quellen, die ebensogut bedeutendes historisches Informationsmaterial enthalten können, eingeräumt wird, genauso auf theologischen wie auf historischen Grundlagen. Unter ähnlichen Voraussetzungen habe ich auch versucht, die galiläische Dimension von Jesu Wirken zu untersuchen. Während der Bericht der kanonischen Evangelien über diese Aspekte seines irdischen Daseins im Hinblick auf unsere sich mit Hilfe archäologischer und anderer literarischer Quellen entfaltenden Kenntnisse der Region genau untersucht werden kann und sollte, muß am Ende jedoch auch seine theologische Bedeutung berücksichtigt werden. Dieser Aspekt hat nicht als nostalgische Biographie, sondern als Ausdruck von Gottes Sorge für die menschliche Begrenztheit und Eigenart in den theologischen Diskurs Eingang gefunden. Unsere fortgesetzte Beschäftigung mit dem historischen Jesus ist tatsächlich gerechtfertigt, wenn dieser Aspekt der Erinnerung an Jesus in unserer Welt lebendig und wirksam erhalten wird.

Literatur

H.D. Betz, Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of an Hypothesis, in: Journal of Religion 74 (1994) 453-473.

M. Borg, Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus, Lewiston/Lampeter 1984.

G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956.

J. Breech, Jesus and Post-Modernism, Minneapolis 1989.

R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1926.

B. Chilton, A Galilean Rabbi and his Bible, Wilmington/Collegeville1984.

B. Chilton, The Temple of Jesus, Philadelphia 1992.

J. Carlson/R. Ludwig, Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Domnick Crossan, Maryknoll 1994.

J.D. Crossan, Der historische Jesus. München 1994.

F.G. Downing, Cynics and Christian Origins, Edinburgh 1992.

S. Freyne, Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations, Dublin 1988.

R.A. Horsley, Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine, San Francisco 1987.

R.A. Horsley, Sociology and the Jesus Movement, New York 1989.

E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ^{6}1970, 187-214.

G.E. Lessing, Sämtliche Werke. Literatur und Theologie, Karlsruhe 1824.

B. Mack, A Myth of Christian Innocence. Mark and Christian Origins, Philadelphia 1988.

B. Mack, The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins, New York 1993.

H.S. Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Gesammelte Schriften, hg. von G. Gawlik, Göttingen 1985.

J. Riches, Jesus and the Transformation of Judaism, London 1980.

J. Riches, A Century of New Testament Study, Cambridge 1993.

J.M. Robinson, A New Quest of the Historical Jesus, London 1959.

E.P. Sanders, Jesus and Judaism, London 1985.

S. Schneiders, The Revelatory Text, New York 1991.

E. Schüssler Fiorenza, Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet, New York 1994.

A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1951.

D.F. Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Tübingen 1835.

G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München ^{6}1991.

G. Vermes, The Religion of Jesus the Jew, London 1993.

J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1964.

W. Wrede, The Task and Methods of New Testament Theology, in: The Nature of New Testament Theology, hg. von R. Morgan, London 1973, 68-116.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Jesus, der Jude

Sein Verhältnis zum Judentum seiner Zeit

John K. Riches

Während des gesamten letzten Jahrhunderts und auch noch danach ist die Frage nach Jesu Ort in Judentum und Christentum Thema heftiger Debatten gewesen. War Jesus ein frommer Jude, fest verwurzelt in den jüdischen Traditionen, die er geerbt hatte, *und* in der sich noch weiterentwickelnden Tradition der Mischna und des Talmud? Oder war Jesus der Gründer der christlichen Religion, eine Gestalt, deren höchst innovativen religiösen Intuitionen das Christentum seine ureigene Seele verdankt und die somit die Norm darstellt, an der alle unterschiedlichen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens gemessen werden müssen? Eine Folge davon, diese letztere Frage positiv zu beantworten, hat (deshalb) oft darin bestanden, zu behaupten, Jesus müsse in scharfem Widerspruch zum damaligen Judentum gesehen werden, welches dann karikiert und verzerrt wurde.

Klassische Beispiele für diesen zweiten, christlichen Ansatz, finden sich in Adolf von Harnacks Werk *Das Wesen des Christentums,* das einen Überblick über Jesu Religion bietet und diese mit der Religion seiner Zeitgenossen kontrastiert: „Sie [die Führer des jüdischen Volkes] dachten sich Gott als den Despoten, der über dem Zeremoniell seiner Hausordnung wacht, er [Jesus] atmete in der Gegenwart Gottes. Sie sahen ihn nur in seinem Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hatten, er sah und fühlte ihn überall."[1]

Die Entgegnung sowohl von seiten der christlichen als auch der jüdischen Theologen auf diese oft eklatant apologetische Betonung der Besonderheit von Jesu Sprachgebrauch bestand darin, Jesus als einen Menschen darzustellen, der die sprachlichen Ausdrucksformen und Vorstellungen, die zumindest für eine zeitgenössische Ausprägung des jüdischen Denkens typisch waren, *größtenteils unverändert* übernommen hat. Johannes Weiß[2] führte an, daß Jesus, wie der Verfasser der *Assumptio Mosis,* verkündet habe, daß der erwartete Triumph von Gott über Satan bevorstehe und daß Männer und Frauen nur zu bereuen und die kommende Herrlichkeit zu erwarten brauchten. Weniger weit liegt der Versuch von E.P. Sanders[3] zurück, Jesus in eine bestimmte Kategorie der jüdischen Gedankenwelt seiner Zeit einzuordnen. Der Schwerpunkt seiner Untersuchungen liegt auf den Kontinuitäten zwischen Jesu Sprachgebrauch und der seiner Zeitgenossen. Ganz ähnlich vertritt Geza Vermes die starke Ähnlichkeit zwischen Jesus und galiläischen „Männern der Tat" und spricht sich dafür aus, daß Jesus als „charismatischer Heiler-Lehrer-Prophet" verstan-

den werden sollte. Keiner dieser beiden zuletzt genannten Theologen verfolgt ausdrücklich die Absicht, eine bestimmte Originalität in Jesu Diktion abzustreiten, aber trotzdem stellen sie ihn als grundsätzlich in Kontinuität mit dem zeitgenössischen Sprachstil dar und ordnen ihn einer bestimmten Kategorie des Judentums des ersten Jahrhunderts zu.

Eines der Hauptmerkmale dieser Debatten, das zu Verwirrung geführt hat, ist die Vermutung, daß eine direkte Beziehung besteht zwischen dem Grad von Jesu Zugehörigkeit zum Judentum und dem Ausmaß, in dem er die jüdischen Überzeugungen und sprachlichen Ausdrucksformen der Zeit übernahm bzw. seinen eigenen Stil prägte. Aber muß es eine absolute Übereinstimmung zwischen Jesu Sprachstil und dem von zumindest einigen seiner Mitmenschen geben, damit er als gläubiger, frommer Jude gelten kann? Religiöse Traditionen unterliegen ständig der Veränderung und Entwicklung in ihren Überzeugungen und demzufolge auch in der Sprache, die dazu verwendet wird, ihnen Ausdruck zu verleihen.

Ein Teil des Problems liegt meiner Ansicht nach in der Tatsache, daß sich Wissenschaftler ein recht mechanistisches Modell zur Erklärung der Bedeutung von sprachlichen Ausdrucksformen angeeignet haben. Man arbeitet mit der Prämisse, daß die beste Möglichkeit, zu einer Lösung zu gelangen, wenn es z.B. um die Interpretation eines Begriffes aus den Evangelien wie „das Reich Gottes" geht, darin besteht, nach einer zeitgenössischen Parallele zu suchen, die die *Quelle* für die Verwendung des jeweiligen Wortes im Evangelium sein könnte, wobei mit „Quelle" der Ursprung des jeweiligen Ausdrucks gemeint ist. Dies stellt zweifellos eine weitaus bessere Methode dar, als z.B. die Bedeutung des Begriffs mit Immanuel Kants Lehre von dem Reich der Zwecke erklären zu wollen, aber auch sie hat ihre Probleme. Erstens setzt sie zu bereitwillig voraus, daß sprachliche Konventionen sich nicht verändern; zweitens übersieht sie die Tatsache, daß selbst bei einer relativen Stabilität von sprachlichen Konventionen die besondere Verwendung von Standardausdrücken interessante Bedeutungsabweichungen zur Folge haben kann; und drittens läßt sie einen wichtigen Teil der Art und Weise, wie wir zum Verständnis einer bestimmten Äußerung kommen, außer acht: die Tatsache nämlich, daß wir nicht nur eine bestimmte einzelne Äußerung hören und sie auf dem Hintergrund unserer Kenntnisse der sprachlichen Kodes, die der Sprecher/die Sprecherin verwendet, entschlüsseln, sondern daß wir auch die anderen Dinge wahrnehmen, die er oder sie sagt und tut.

Diese Punkte möchte ich gerne etwas näher erläutern.

1. Kommunikation innerhalb natürlicher Sprachgemeinschaften funktioniert auf der Basis einer Übereinkunft zwischen Sprechern dieser Sprache, Wörter und Sätze in einer bestimmten geregelten Art und Weise zu benutzen. Insbesondere besteht eine Übereinkunft darüber, daß bestimmte Sätze mit anderen Sätzen *sowie* mit anderen Erwartungen über das, was man erfahren könnte, wenn die Behauptung, die durch den Satz ausgedrückt wird, sich als wahr erweist, verbunden werden. „Es regnet" wird in der deutschen Sprache üblicherweise assoziiert mit „es ist naß draußen" und mit der Erwartung, daß man naß werden wird, wenn man nach draußen geht. Das

heißt, daß *Sätze eine bestimmte Bedeutung dadurch annehmen, daß sie Teil eines Gefüges von Sätzen und Erwartungen sind, das von Gebrauchsregeln innerhalb einer existierenden natürlichen Sprachgemeinschaft in einer bestimmten Zeit zusammengehalten wird.*

2. Auch wenn Menschen jedoch auf eine relativ standardisierte Art und Weise Gebrauch von ihrer Sprache machen, müssen wir uns dessen bewußt sein, daß es einen Unterschied gibt zwischen der gängigen, konventionellen Bedeutung eines Begriffs und seiner Anwendung in einem bestimmten Kontext. Wenn ich „Herzlichen Dank" sage, wenn jemand in der Kneipe mein Glas umgeschüttet hat, ist das ganz offensichtlich keine Standardanwendung des feststehenden Ausdrucks, obwohl der hier gemeinte Sinn des Ausdrucks sich recht eindeutig von seiner konventionellen Bedeutung herleitet. Letztendlich verweist der sarkastische Tonfall der Stimme darauf, daß zum richtigen Verständnis bestimmte Wertigkeiten umgekehrt werden müssen.

2.1. Ironie, Humor und metaphorischer Gebrauch sind andere bekannte Möglichkeiten, den semantischen Rahmen einer begrenzten Sprache zu erweitern. Bei der Metapher liegt die ungewöhnliche Verknüpfung zweier Begriffe mit ihren jeweiligen Assoziationsnetzen vor, die sich jedoch in einem bestimmten Grad widersprechen oder sich aufeinander beziehen. Typischerweise *legen* Metaphern Möglichkeiten *nahe*, unsere Standardvorstellungen und die Art und Weise, wie sie in unserem Standardsprachgebrauch Ausdruck finden, zu überdenken oder neu zu gestalten, und helfen uns somit dabei, Dinge neu zu sehen.

2.2. Sprachliche Konventionen können auch wesentlichen Modifizierungen unterzogen werden. Die Anführer der Black-Consciousness-Bewegung, wie Steve Biko, sahen sich gezwungen, die mit dem Begriff „schwarz" verbundenen Assoziationen zu überarbeiten, bevor sie ihn im Rahmen eins Aktionsprogramms der Widerstandsbewegung der Schwarzen verwenden konnten, indem sie seine negativen Konnotationen ausstrichen, bestimmte gedankliche Verbindungen zur Farbe an sich jedoch beibehielten und andere Bezüge ergänzten, wie z.B. „black is beautiful", *und* Verhaltensmuster propagierten, die sich sehr von denen unterschieden, die, gemäß der vorherrschenden Konventionen, von „Schwarzen" erwartet wurden. Eine solche Überarbeitung sollte als Teil unserer Suche nach neuen Bedeutungen dann geschehen, wenn uns sprachliche Kon-

Der Autor

John K. Riches ist Professor für Theologie und Biblische Kritik an der Universität von Glasgow, Schottland. Er ist Autor von Jesus and the Transformation of Judaism (London 1980), The World of Jesus (Cambridge 1990), und A Century of New Testament Study (Cambridge 1993). Er ist Priester der Schottischen Episkopalkirche, Vertreter des International Anglican Orthodox Theological Dialogue und ist an einer kleinen Entwicklungsstiftung beteiligt, die alternative Wirtschaftsmethoden unterstützt. Seine eigenen Forschungsinteressen liegen auf dem Gebiet des historischen Jesus und des Judentums des ersten Jahrhunderts und in der theologischen Interpretation des Neuen Testaments. Zusammen mit Justin Ukpong vom Catholic Institute of West Africa gründete er ein Projekt über die Bibel in afrikanischen Kontexten. Das hat auch zu einer Zusammenarbeit über Methoden des kontextuellen Bibelstudiums mit dem Institute for the Study of the Bible in Pietermaritzburg geführt. Er arbeitet zur Zeit an einer Untersuchung über Arten der Selbstidentifikation im Neuen Testament. Anschrift: The University of Glasgow, Dept. of Biblical Studies, GB-Glasgow G12 8QQ, Schottland.

ventionen davon abhalten, das auszudrücken, was wir eigentlich sagen wollen.

3. Geht man davon aus, daß Sprache ein Gefüge oder Netzwerk ist, so folgt aus diesem Ansatz logischerweise, daß wir das meiste darüber, was eine bestimmte Äußerung eines Satzes bedeutet, dadurch erfahren, daß wir auf die anderen Sätze und Erwartungen hören, die mit ihm verbunden sind. Das soll nicht heißen, daß es nicht wichtig sei, die Sprache des jeweiligen Sprechers zu verstehen und über die in dieser Sprache üblichen Verknüpfungen Bescheid zu wissen. Es heißt vielmehr, daß die genaue Bedeutung und Betonung, die der Sprecher auf seine Äußerung legt, nur herausgefunden werden kann, wenn die Satz-zu-Satz-Verbindungen und Satz-zu-Erfahrungs-Verbindungen, die er selbst vornimmt, *soweit wie möglich* aufgespürt werden.

Nun möchte ich jedoch zu der begonnenen Diskussion über die Frage zurückkehren, wo Jesus im Judentum des ersten Jahrhunderts angesiedelt werden muß. Ich hatte meine Ansicht dargestellt, daß die historische Forschung das Problem aufweist, die Bedeutung eines feststehenden sprachlichen Ausdrucks anhand seiner Quelle in anderen Ausdrücken erklären zu wollen; und daß sie das Ausmaß, in dem bedeutende religiöse Gestalten ererbte Traditionen modifiziert haben, zu wenig betont hat. Wir können dem „entweder/oder" der Wissenschaft vergangener Tage entgehen, wenn wir Jesus als eine Person betrachten, die kreativ mit einer wachsenden und sich entwickelnden religiösen Tradition umgegangen ist, und das, unter anderem, durch einen kreativen Gebrauch der Sprache. Es liegen meiner Ansicht nach gute allgemein*gültige* Gründe für die Annahme vor, daß religiöse Führergestalten die Traditionen, die sie selbst erben, entwickeln und modifizieren. Religionen sind, bestenfalls, lebendige Traditionen, anhand derer Männer und Frauen versuchen, ihrem Leben im Glauben an Gott einen Sinn zu verleihen, und die sie auf dem Hintergrund von Ereignissen und Erfahrungen, die wiederum Gegenerwartungen zu den traditionellen Überzeugungen hervorbringen, abändern. Meine Darstellung von sprachlicher Konvention und Veränderung gibt uns ein Werkzeug an die Hand, mit dessen Hilfe wir die verschiedenen Arten analysieren können, auf die religiöse Gestalten *sprachliche und demnach begriffliche Veränderungen* innerhalb ihrer eigenen Traditionen *ins Leben rufen.* Lassen Sie mich zwei Beispiele aus dem Judentum des ersten Jahrhunderts anführen, zwei, um den Eindruck zu vermeiden, Jesus sei die einzige religiöse Gestalt gewesen, die sprachliche und begriffliche Veränderungen initiiert hat.

a) Es liegen zahlreiche Beweise dafür vor, daß Judas der Galiläer im ersten Jahrhundert n. Chr. die Sprache des Königtums in einer relativ neuartigen Art und Weise verwendete, als er Gott als alleinigen König proklamierte und die Juden *deshalb* aufforderte, sich zu weigern, dem Kaiser Steuern zu zahlen, und sie zum bewaffneten Kampf gegen die Römer aufrief.[4]

Diese Tatsache ist Teil einer erstaunlichen Entwicklung in der jüdischen Tradition. Die Juden hatten die Fremdherrschaft „seit der Zerstörung Jerusalems bis zur Herrschaft des Antiochus Epiphanes relativ willig getragen".[5] Wie kam es dann dazu, daß der Glaube, daß

Gott allein König sei, als ein Anstoß zum Widerstand gegen die römische Herrschaft eingesetzt werden konnte? Denn diese Überzeugung mußte nicht unbedingt einen Widerspruch zur Loyalität gegenüber weltlichen Herrschern im allgemeinen bedeuten noch ergab sich aus ihr zwangsläufig die Notwendigkeit für einen gewaltsamen Aufstand gegen die Römer.

Erstens gab es im jüdischen Denken Spannungen hinsichtlich der Königsherrschaft Gottes. Auf der einen Seite war Gottes Herrschaft eine allgegenwärtige Realität, die vor allem im Tempelkult erfahrbar war; andererseits, wurde sie als etwas unmittelbar Bevorstehendes, aber zukünftig noch zu Errichtendes verstanden.[6] Judas' Vorhaben, einen Heiligen Krieg gegen die Römer zu führen, war eigentlich ein Versuch, die gegenwärtige Realität von Israels Position als besetzter Macht mit den Erwartungen der unmittelbar bevorstehenden Errichtung der Gottesherrschaft in Einklang zu bringen.

Zweitens wurde Judas' Verständnis von der Gottesherrschaft durch einen Wandel im Gottesverständnis vorbereitet, der sich in Veränderungen der jüdischen Nomenklatur für Gott widerspiegelte. Namen, die der orientalischen Hofsprache entnommen waren, „König der Könige", „Herr", „Despot", „Dynast", stellten Gott als orientalischen Despoten mit absoluter Macht dar.[7] Somit ist Judas' Überzeugung, daß Gott alleiniger Führer und Herr sei, „nur eine letzte Konsequenz ... der allgemeinjüdischen Anschauung, daß Gott der souveräne Herrscher der Welt und im besonderen der Herr Israels sei"[8].

Drittens: Wie die Juden begannen, ihren Glauben an die absolute Macht Gottes in der Sprache der orientalischen Königshöfe auszudrücken, so begannen auch die Römer, ihre weltliche Macht in heilige Sprache zu kleiden. Solche Ansprüche auf Göttlichkeit, wie z.B. Octavians Übernahme des Titels „Augustus" (Sebastos) und die Tatsache, daß Herodes die Stadt Samaria in „Sabaste" umbenannte und dort einen Tempel für den Kaiser errichten ließ, müssen die Juden sehr erbost und sie ermutigt haben, die Souveränität ihres Gottes „auch innerhalb des politischen Bereichs" zu behaupten.[9]

Natürlich hatten die Juden in gewissem Sinne schon immer geglaubt, daß Gott „auch über den politischen Bereich" herrschte; was nun anders war (und das wird von Hengel nicht eindeutig herausgestellt), *war die Art und Weise, in der Judas das Wesen dieser Herrschaft auf dem Hintergrund des Wandels des Verständnisses von Gottes Königtum, der sich im Judentum vollzogen hatte, begriff.* Während man vorher angenommen haben mochte, daß Gott fremden Herrschern erlaubt habe, über Israel zu herrschen und es zu unterdrücken, wurde es nun für notwendig für Gott gehalten, seine Macht selbst im politischen Bereich auszuüben. Aber natürlich wird diese Überzeugung Erwartungen Vorschub geleistet haben in der Art, daß man glaubte, daß Gott die Anwesenheit unrechtmäßiger Machthaber in seinem Land nicht dulden werde, Erwartungen, denen die Wirklichkeit jedoch in keiner Weise gerecht wurde. Somit könnte man Judas' Aufruf zum Heiligen Krieg nicht nur als Akt des Gehorsams gegenüber dem, was er für einen göttlichen Befehl hielt, verstehen. Es war ein Versuch, die Gegenwart so umzugestalten, wie man sie sich unter der Voraussetzung, daß

Gottes Herrschaft wirklich so sein würde, wie er sagte, vorstellte. Verändert man die Bedeutung von Begriffen, so verändert man die Satz-zu-Satz-Verbindungen *und* die Satz-zu-Erfahrung-Verbindungen, und wenn diese dann nicht dem entsprechen, was wirklich passiert, muß man eben selbst versuchen, es zu verwirklichen.

b) Die Tatsache, daß Jesus das Königreich Gottes *zur gleichen Zeit* verkündigte, wie er Tischgemeinschaft mit „Steuereintreibern und Sündern" hielt, läßt stark vermuten, daß ähnliche Veränderungen der sprachlichen Konventionen wie bei Judas auch von Jesus vorgenommen wurden.[10] Präziser gesagt, Jesus hinterfragte die zeitgenössischen Erwartungen, daß Gottes Feinde zerstört werden würden, wenn das Reich Gottes errichtet wäre, und deutete statt dessen an, daß seine Feinde wiederhergestellt, ihnen vergeben und sie geheilt werden würden. Das ist darüber hinaus verknüpft mit seinem Gebot der Feindesliebe und, meiner Ansicht nach, auch mit seiner Geringschätzung der Reinheitsvorschriften, die dazu dienten, die Grenzen zwischen der jüdischen Gemeinde und den Außenstehenden zu verschärfen. Hier, so scheint es, hinterfragt er nicht nur den Glauben daran, daß Gottes Herrschaft erst errichtet werden kann, wenn seine Feinde zerstört oder unterjocht sind, sondern fordert seine Mitmenschen auch dazu auf, die Bedeutung von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu überdenken, Begriffe, die natürlich für die jüdisch-christliche Tradition von zentraler Relevanz sind. Was ich bereits oben betont habe, gilt auch hier, nämlich daß wir die anderen Dinge, die Jesus gesagt und getan hat, *so weit wie möglich* untersuchen müssen, um erkennen zu können, was er mit dem Ausdruck Reich Gottes gemeint hat: Es reicht nicht aus, nach naheliegenden zeitgenössischen Parallelen oder vielleicht möglichen Quellen für einen gewaltlosen Gebrauch des Begriffs zu suchen, obwohl auch das hilfreich sein *könnte*. Aber darüber hinaus müssen wir erkennen, wie das, was er sonst sagte und tat, ein Gesamtbild ergibt und ein Netzwerk bildet, das seiner Verwendung der Sprache vom Königtum Gottes ihre Verständlichkeit verleiht.

Ein weiteres Zeugnis dafür, daß Jesus versuchte, sein Verständnis von Gottes Gerechtigkeit, Gnade und Güte zu vertiefen, findet sich in seinem häufig sehr anspruchsvollen Gebrauch von Metaphern in seinen Gleichnissen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in Mt 20,1-16 beginnt mit der Formel: „Denn mit dem Himmelreich ist es wie mit einem ..." und erzählt dann eine raffinierte Geschichte, in der eine Reihe verschiedener Absprachen zwischen dem Besitzer des Weinbergs und den Männern, die auf dem Markt darauf warten, angeworben zu werden, getroffen werden. Die Auflösung der Geschichte kommt, wenn die Arbeiter bezahlt werden sollen. Das Dilemma, das die Geschichte aufzeigen will, liegt in der Tatsache, daß sich der Gutsbesitzer auf der einen Seite *gemäß den Absprachen*, die er mit den einzelnen Gruppen von Arbeitern getroffen hat, *korrekt* verhält, daß sein Verhalten aber auf der anderen Seite Unmut bei den zuerst angeworbenen Männern erregt, die es als ungerecht empfinden.

Die Worte des Gutsbesitzers am Ende der Geschichte dienen nur zur weiteren Hervorhebung des Dilemmas. Er insistiert darauf, daß er den zuerst angewor-

benen Männern nicht Unrecht getan hat. Die Tatsache, daß er den zuletzt angeworbenen Arbeitern verhältnismäßig mehr bezahlt hat, lag in seiner eigenen Entscheidungsfreiheit, und er hatte das Recht, so zu verfahren. Das Verb *éxesti* (Darf ich nicht/Ist es mir nicht erlaubt/Bin ich nicht frei, mit dem, was mir gehört, zu tun, was ich will) könnte hier angesichts seiner vorherigen Verwendung in Mt im Sinne eines strengeren Rechtsverständnisses interpretiert werden, aber es ist ein Begriff mit einem ausgedehnten Bedeutungsspektrum, und das spiegelt sich im letzten Teil der Antwort des Gutsbesitzers wider, in dem der Schwerpunkt auf seiner Güte oder auch auf *seinem* Willen liegt. Er versucht, den Tenor der Streitfrage von der *rechtlichen* Terminologie über Verträge und Löhne, also darüber, was richtig und gerecht ist, was den Hauptteil der Geschichte ausgemacht hat, über die Brücke des dehnbaren Begriffs *éxesti* (was ist gesetzmäßig, erlaubt, möglich) auf die *moralische* Perspektive, also auf die Frage, was ist böse, was ist gut, zu verschieben.

Diese Akzentverschiebung von der rechtlichen zur moralischen Seite wird bereits in einem Punkt der vorherigen Geschichte vorbereitet: Was die zuletzt angeworbenen Arbeiter von allen anderen unterscheidet, ist die Tatsache, daß sie einfach in den Weinberg geschickt werden ohne jegliche Absprache oder Andeutung dessen, wie ihre Bezahlung ausfallen wird. Sie sind der Barmherzigkeit des Gutsbesitzers aufgrund ihrer wirtschaftlichen Machtlosigkeit schlichtweg ausgeliefert: Sie haben keine Rechte oder Forderungen an den Mann zu stellen. Gegen Ende des Tages haben sie keine Wahl mehr, sondern müssen nehmen, was auch immer sie bekommen können.

Dies ist eine sehr komplexe Metapher, die uns zum Nachdenken über das Wesen der menschlichen Gerechtigkeit und Absprachen anregt und uns dann dazu auffordert, auch über das Wesen der *göttlichen* Gerechtigkeit und Gnade nachzudenken. Was ist also gesagt worden? Ist es so, wie G. Bornkamm behauptet, daß „Gottes Barmherzigkeit keine Grenze kennt"?[12] Daß Gottes Herrschaft nicht an Vorstellungen von Gerechtigkeit oder Verträge gebunden ist oder auf sie begründet ist, sondern vielmehr von äußerster Machtlosigkeit von seiten der Menschen und grenzenloser unverdienter Gnade von seiten Gottes? Eindeutig nicht. Das, worauf es in der ganzen Geschichte ankommt, ist die Forderung, Vorstellungen von Absprachen und Löhnen nicht *fallenzulassen:* Die zuletzt angeworbenen Arbeiter sind in einer *Ausnahmesituation,* in einer Situation, in der die Zwänge des Marktes sie ohne jegliche Geschäftstüchtigkeit („Niemand hat uns angeworben") zurückgelassen haben und sie folglich ohne Mittel sind, sich selbst zu versorgen. Es ist hier sicherlich keine ausdrückliche Aufforderung erkennbar, den gesamten Handelsmechanismus von Verträgen und Bezahlung durch ein anderes System zu ersetzen; vielmehr steht die Frage danach im Raum, was richtig/gut ist, wenn eine Gruppe von Menschen ohne eigenes Versagen Schiffbruch erleidet. Und trotzdem besagt der entscheidende Punkt der Geschichte, daß eine Zeit kommen wird, in der solche Mechanismen zu einem Dilemma führen, aus dem es keinen Ausweg zu geben scheint, und das deshalb den Leser zu einem radikaleren Überdenken der Be-

ziehungen zwischen den den Markt bestimmenden Kräften, dem Zivilrecht, der natürlichen Gerechtigkeit und der Moral anregt. Denn hier wird gezeigt, daß Vorstellungen von der natürlichen Gerechtigkeit (was ist gerecht, was ist gut) gelegentlich zu einem ordnungsgemäßen Funktionieren des Marktes, zu der zivilen Ordnung im Widerspruch stehen; und daß solche Vorstellungen von natürlicher Gerechtigkeit auch zu weiteren Vorstellungen von Moral im Widerspruch stehen können: was gut ist, wie man sich in Situationen, in denen die Gültigkeit des Gesetzes zusammengebrochen ist oder in denen die zivilen Absprachen und Prozesse in Zerstörung und Schikanierung enden, verhalten soll. Das heißt, daß die Assoziationsgefüge dieser Begriffe sich überschneiden und sich widersprechen. Sie in einer Geschichte wie dieser hier zusammenzubringen, zwingt die Zuhörer, wegzugehen und diese Assoziationen sowohl in bezug auf den Bereich der menschlichen wirtschaftlichen Aktivität als auch in bezug auf Gottes Handeln an seinem Volk neu zu überdenken.

Welche Auswirkungen hat also dann das Gesagte auf das Verständnis der Vorstellung vom Reich *Gottes? Nicht* die, daß demnach Gottes Handeln an seinem Volk überhaupt nicht mehr in rechtlichen Kategorien begriffen werden könnte. Entscheidend ist vielmehr, daß das Verhältnis von rechtlichen Kategorien zur Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit und Güte und unverdienter Großzügigkeit überdacht werden muß. Darüber hinaus, und das ist die eigentliche Funktion von Metaphern im allgemeinen, wird keine einfache und uneingeschränkte Richtung angegeben, wie dieses zu geschehen hat. Ein Teil der Aufgabe für die, welche die Geschichte gehört haben, wird darin bestehen zuzulassen, daß eine Beziehung zwischen der Geschichte und den eigenen Erfahrungen der Menschen hergestellt wird, und dadurch Wege nahezulegen, auf denen ihr Verständnis von Gottes Handeln an seinem Volk zunehmen kann. Was wir in Jesu Gleichnis andeutungsweise erkennen können, ist die Wechselwirkung mit den Erfahrungen der Menschen, die sich innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft mit ihrem komplexen System der religiösen priesterlichen Ordnung und Fremdherrschaft an den Rand gedrängt fühlen, „die Letzten". Wie würde ein solches Gleichnis auf die „Steuereintreiber und Sünder" aus Jesu Tagen wirken, die in die Kategorie derjenigen eingeordnet wurden, die die Treue zu den religiösen Normen der jüdischen Gemeinde gebrochen haben? Könnte nicht vielleicht die entscheidende Aussage der Geschichte für sie einerseits in der Bezeichnung der zuletzt angeworbenen Arbeiter als *argoí*, als „nicht arbeitend", gelegen haben, was die Assoziation hervorruft, daß der so Bezeichnete nicht die Werke des Gesetzes tut (statt *ánomoi*, „gesetzlos"; vgl. die Bezeichnung von Sündern als die Kranken in Mk 2,17), und andererseits in der Einladung, in den Weinberg zu *gehen*, die die Aussicht auf Arbeit sowie auf Lohn in sich birgt? Und besteht der Punkt der Auflösung darin, daß eine solche Einladung an die außerhalb der Gemeinschaft Stehenden nicht mit Gottes Bund mit seinem Volk, den zuerst Angeworbenen, im Widerspruch steht, nicht die Basis des Gesetzes untergräbt, sondern den Bund und das Gesetz noch tiefer in die Großzügigkeit und Güte Gottes verwurzelt?

Einige Schlußbemerkungen: Die Frage, ob Jesus ein frommer Jude war, mag zuweilen gleichgesetzt werden mit der Frage, ob er einfach die Ausdrucksformen und das Denken seiner Zeit übernommen hat. Aber Gläubigkeit gegenüber einer bestimmten religiösen Tradition ist nicht einfach eine Frage der Bewahrung ererbter Formen. Insofern Religion eine lebendige Tradition ist, die Menschen dazu befähigt, ihren Erfahrungen im Glauben an Gott einen Sinn zu geben, ist sie eine Tradition, die die Menschen in den Stand versetzt, ihre Suche nach der Wahrheit fortzusetzen, im Licht der veränderten Bedingungen und neuen Erkenntnissen oder Modifizierungen von Ideen. Hinsichtlich der Tatsache, daß er zur Entwicklung seiner religiösen Tradition beigetragen hat, ist Jesus auf keinen Fall einzigartig. Die Frage, die sich durch seine Frische und Originalität *sowohl für Juden als auch für Christen,* die ihn beide für sich beanspruchen, ergibt, ist, inwieweit sie bereit sind, auf die tiefen und oft beunruhigenden Fragen zu hören, die er zu stellen hat, inwieweit sie, anders ausgedrückt, Ohren haben - und hatten -, um zu hören.

[1] A. von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1920, 33.

[2] J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1964, 26-28.

[3] E.P. Sanders, Jesus and Judaism, London 1985.

[4] Die Schlüsseltexte finden sich in Flavius Josephus, De Bello Judaico, 2, 118: Judas „drängte seine Landsleute zum Aufruhr, indem er es für eine Schande erklärte, wenn sie es ertrügen, den Römern Steuern zu zahlen, und außer Gott noch Sterbliche als Herrscher anerkennen würden" *(kýrios);* und Antiquitates Judaicae, 18, 23, wo wir erfahren, daß die Vierte Philosophensekte in jeder Hinsicht mit den Pharisäern übereinstimmt, außer jedoch darin, daß „ihre Freiheitsliebe unüberwindlich ist und sie als Herrscher und Herrn Gott allein anerkennt" *(despótes).* Vgl. Flavius Josephus, Geschichte des jüdischen Krieges, Halle a.d. S. 1900, und Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, 2 Bde., Berlin, Wien 1923.

[5] Vgl. M. Hengel, Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Christi, Leiden, Köln 1976, 94-102.

[6] AaO. 96.

[7] Vgl. z.B. Judith 9,12; Gen. Apoc. 20,12f; 3 Makk 2,2.

[8] Hengel, Zeloten, aaO. 102.

[9] AaO. 102.

[10] Vgl. J. K. Riches, Jesus and the Transformation of Judaism, London 1980.

[11] Vgl. Mt 12,2.10.12 in bezug auf den Sabbat; Mt 14,4 in bezug auf die Unrechtmäßigkeit von Herodes' Verhältnis mit Herodias; Mt 19,3 in bezug auf Gründe für Scheidungen.

[12] G. Bornkamm, Der Lohngedanke im Neuen Testament, in: G. Bornkamm, Studien zu Antike und Christentum, München 1970, 69-92. Das obige Zitat findet sich auf Seite 82. Die Entscheidung des Hausvaters „durchbricht alle Grenzen bürgerlicher Ordnung und Gerechtigkeit. Keine Lohnordnung wird nach diesen Prinzipien sich jemals richten können. Die zuerst so sorgfältig geschilderte Lohnordnung bekommt durch diesen Gang der Parabel einen vernichtenden Stoß. Der Beschluß des Gleichnisses läßt uns auch nicht im Unklaren, warum dieser Stoß erfolgt: weil gerade im Gegensatz zu allen menschlichen Begriffen von Lohn und Leistung, von Recht und Billigkeit die Souveränität Gottes an seiner Güte sichtbar werden soll (Mt 20,15f). Das also heißt Gottesherrschaft (20,1): *Gottes Barmherzigkeit kennt keine Grenze."*

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung

Joseph Moingt

Am Anfang der Christologie steht ein semantischer Wechsel, der deutlich angezeigt wird durch die Überlagerung des Namens „Christus" durch den Begriff „Logos", d.h. durch (das toûtestin von Nikaia!) eine kulturelle Verschiebung vom biblischen zum hellenistischen Denken. Dies ist ein Übergang, dem es - zu welchem Preis? - zu verdanken ist, daß der christliche Glaube sich erfolgreich in eine rationale Sprache und wissenschaftliche Form („-logie") hineinversetzte und zum Ausdruck brachte. Dies ist zunächst einfach festzustellen. Die Einschätzungen, die daran anknüpfen, können jedoch sehr unterschiedlich ausfallen und tun dies auch: Die einen loben das aufkommende Christentum dafür, daß es sich die damals sehr hochstehende und dominierende Weltkultur so schnell aneignete, andere werfen ihm vor, daß es sich von der biblischen Authentizität so früh entfernte. Eine analoge Frage stellt sich bezüglich Philon: War er „Jude" geblieben oder „Grieche" geworden? Die oft vorgeschlagene Lösung - er war ein gläubiger Jude, der griechisch dachte - gleicht trotz ihres Wahrheitsgehaltes zu sehr einem Ausweichen. Da sie nicht zufriedenstellt, beginnt die Debatte ununterbrochen von neuem. Dieser Beitrag soll nicht in eine ausweglose Diskussion münden. Vielmehr steht, wie im Titel bereits angekündigt, die Einschätzung des „Preises für die kulturelle Vermittlung", die die Christologie der ersten christlichen Jahrhunderte geleistet hat, zur Debatte. Es wird der Versuch unternommen, das Problem, das weniger historisch angesiedelt, sondern vielmehr theologischer und erkenntnistheoretischer Natur ist, möglichst exakt auf den Punkt zu bringen und eine Annäherung zu bieten, die nicht zu sehr für eine Seite Partei ergreift.

Zunächst ist ein Faktum zu hinterfragen, das eingangs als selbstverständlich dargestellt wurde: die Wirklichkeit einer kulturellen Verschiebung in den Anfängen des Christentums. Die Christen der ersten Jahrhunderte kannten zu keiner Zeit nur einen griechisch verfaßten biblischen Korpus, wie immer es auch um die Sprache der ersten Redaktion der Evangelien oder die Sprachkenntnisse einiger Schriftsteller dieser Epoche bestellt ist. Bereits zum Ende des apostolischen Zeitalters entwickelten sie sich jedoch angesichts der Abschottung der jüdischen Gemeinschaften gegenüber der christlichen Werbung fast ausschließlich in Milieus, in denen überwiegend griechisch oder lateinisch gesprochen wurde. Sie hatten nur eine der beiden Sprachen, vor allem die griechische, um sich an die Menschen zu wenden, denen man das Evangelium verkünden wollte,

oder um untereinander über die christliche Lehre zu sprechen. So gesehen, entfernten sie sich eigentlich nie von einer sogenannten ersten und grundlegenden „veritas hebraica", wenn man diesen Ausdruck des Hieronymus im Prozeß der „Hellenisierung", die man heute den ersten christlichen Theologen gerne unterstellt, verwenden will. Die christliche Wahrheit läßt sich nicht in linguistischen Termini einordnen, und es wäre wenig sinnvoll, zu behaupten, daß man sich ihr in besonderer Weise durch den Rückgriff auf das Hebräische oder das Aramäische annähern würde, das hinter dem Griechisch unserer Evangelien vermutet wird, um diese dann im Licht der alten Schriften, die auf Hebräisch gelesen wurden, zu reinterpretieren. Diese Wahrheit kann nur durch die Bezugnahme auf die regula fidei gewürdigt werden, die im Zentrum des Neuen Testaments steht und durch die Predigt der Kirche bezeugt wird. Auf diesem Terrain ist zu untersuchen, welche „kulturelle Vermittlung" sich zu welchem „Preis" vollziehen konnte.

Gleichwohl trifft es zu, daß die ersten theologischen Begriffe, die der christliche Glaube außerhalb der kanonischen Schriften aufnahm, sich vom System der symbolischen Bezüge zum biblischen Korpus, aus dem sie ihren Sinn schöpfen, entfernen. Sie tun dies als Glaubenszeugnisse, um einen anderen Sinn in einer abweichenden symbolischen Ordnung zu erfüllen, welche als Kommunikationsmittel in einem anderen Kulturkreis verwendet wird. Dieser „andere" Sinn ist weder fremd noch entgegengesetzt, da die biblische Ausrichtung stets eine grundlegende Regulierung auf die theologische Reflexion ausübt. Aber andere kulturelle Bezüge verändern den Sinn der ersten, indem sie sich ihnen anfügen und sie „übersetzen" in eine Gedankenwelt, die nicht mehr diejenige der biblischen Autoren ist - in eine „gedachte", begrifflich ausgearbeitete Sprache, die nicht mehr diejenige der biblischen Erzählungen ist. Wir werden die ersten Schritte dieser Evolution verfolgen und auf die Entwicklungen, die sich dort abzeichnen, achten.

Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung

Der erste Begriff, der ausdrücklich die Intention bekundet, die Grenzen des Evangelienberichts zu überschreiten, um den Glauben an Christus zu bezeugen, ist jener der „Präexistenz", der etwa in der Mitte des zweiten Jahrhunderts auftaucht. In seinem Dialog mit Tryphon (Kapitel 48) unterscheidet Justin zwei Arten von Glaubenszeugnissen: Die eine begnügt sich damit, Jesus als „Christus" zu etablieren, was seiner Beobachtung nach viele Juden anerkennen, die in Christus nur einen Menschen, der „als Mensch unter den Menschen geboren wurde", erwarten; die andere reicht viel weiter und will beweisen, daß „dieser Christus, der Gott ist, vor aller Zeit existiert [pro-úpárchein], daß er weiterhin in seiner Menschwerdung es auf sich nahm, auf die Welt zu kommen, und daß er damit in keiner Weise ein Mensch unter Menschen ist". Viel-

Der Autor

Joseph Moingt, 1915 geboren; 1939 in den Jesuitenorden eingetreten; Promotion über die Trinitätstheologie Tertullians; Professor für Systematische Theologie, zunächst an der Jesuitenhochschule in Lyon-Fourvière, dann am Institut Catholique de Paris, derzeit an der Jesuitenhochschule Centre Sèvres in Paris; Leiter der Recherches de Science religieuse seit 1968; Bibliographie in: Penser la foi, Paris 1993; jüngstes Werk: L'homme qui venait de Dieu (Cogitatio fidei 176), Paris 1993. Anschrift: 15 rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

mehr wird herausgestellt, „daß er als Sohn des Schöpfers der Welt präexistierte [pro-upérchen], daß er Gott ist, und daß er durch die Jungfrau geboren wurde". Der Wechsel der Abhandlung im Verhältnis zu den Schriften des Neuen Testaments besteht nicht im Insistieren auf der göttlichen Abstammung Jesu, nicht einmal in seiner Göttlichkeit, sondern in der Umkehrung des Sinnes der Evangelienberichte durch den Begriff der Präexistenz. Selbst wenn diese Vorstellung (nicht aber das Wort) durch einige Passagen der (übrigens nicht zitierten) apostolischen Schriften inspiriert wäre, oder wenn sie - was wahrscheinlicher ist - durch die Berichte der Jungfrauengeburt vorgegeben erscheint, wendet sie den Blickwinkel des Glaubens vom Osterereignis, das Jesus als Gottes Sohn in der Herrlichkeit des Vaters etabliert, gemäß der paulinischen Lehre hin zu seinem Erscheinen auf der Erde und, noch anspruchsvoller, zu seinem Ursprung im Anfang der Zeiten. Trotz der Stützen, die sie dort findet, kann die Theologie diese Darlegung nur bieten, indem sie den historischen Rahmen der Evangelien verläßt: eine Abhandlung der Ursprünge folgt der Erzählung über das Wirken Jesu.

Das ist - noch - keine Ablenkung von der Geschichte, denn die Argumentation besteht darin, die Erzählungen der Patriarchen und Propheten aufzurollen und zu zeigen, daß es der Sohn Gottes war, der der ersten Gruppe erschien und zur zweiten sprach. Aber es ist eine andere Geschichte als diejenige Jesu, oder zumindest ist es seine „Vorgeschichte" als Christus, da seine Präexistenz zwar von seiner Menschengeburt her gesehen wird, dieser aber übergeordnet ist. Im Unterschied zur messianischen Argumentation, die bereits in den Reden der Apostel zu beweisen versuchte, daß die Prophetien und Ankündigungen des Alten Testaments auf Jesus, in dem sie sich realisiert hätten, anzuwenden seien, setzt dieser rein „theologische" Ansatz, zumal er von der Göttlichkeit Jesu ausgeht, dazu an, von der Gegenwart und dem Handeln des Gottessohnes auf der Erde vor seiner Inkarnation zu erzählen, wobei er „Botschafter und Gesandter [ággelos kai apóstolos] genannt wird, da er das, was bekannt werden muß, verkündet, und dazu gesandt ist, all das, was angekündigt war, zu offenbaren" (Apologie 63,5).

Diese Abhandlung hat also nicht alle Brücken mit der Erzählung abgebrochen, sondern setzt ihren Weg an dem Punkt fort, an dem sie ihre Darlegung nicht vollenden kann, ohne auch diesseits des Beginns der Geschichte anzusetzen und sich dort einzurichten, um zu bekräftigen, daß Christus seinen Ursprung in Gott nimmt. Ein anderer Begriff wird es ermöglichen, diese Schwelle zu überschreiten: der Logos.[1]

Wie ist dieses Wort in die christliche Sprache eingedrungen? Es handelt sich hier um ein heiß diskutiertes Thema. Viele Theologen halten daran fest, daß es nur aus dem Prolog des Johannesevangeliums stammen kann, auch wenn es ebenso aus anderen Quellen bekannt ist und keinen anderen Sinn als den biblischen - das Wort Gottes - enthalten kann, selbst wenn es diesen Sinn mit anderen, philosophischen Bedeutungen vermischte.[2] Die Zugeständnisse, die diese Glaubensbekenntnisse meinen, eingehen zu müssen, sprechen nicht für sie. Es soll gestattet sein, eine Einschätzung bezüglich der kulturellen Vermittlung, die durch die Vokabel des

„Logos" ausgeübt wurde, abzugeben, auch wenn eine gründliche Debatte an dieser Stelle nicht möglich ist. Denn wenn man voraussetzt, daß die ersten Theologen, die diesen Begriff verwendeten, es unter der Autorität des johanneischen Prologs taten, was nicht bewiesen ist, so muß es offensichtlich erscheinen, daß hellenistisch gebildete Menschen und berufliche Redner, bevor sie sich zum Christentum bekehrten, wie es für die Apologeten des 2. Jahrhunderts der Fall war, es spontan so verwendeten, wie sie es vorher getan hatten - im bekannten Sinn, den ihnen die Kultur ihrer Zeit vorgab; ebenso offensichtlich dürfte sein, daß der Redaktor des Johannesevangeliums, der einige biblische Bezugspunkte im Kopf hatte, die kulturelle Situation dieses Begriffs, die auch der alexandrinische Judaismus in seinen Kommentaren zum Alten Testament zur selben Zeit prägte, durchaus kannte. Philon ist hierfür das bekannteste Beispiel.[3] Nur starke dogmatische Vorurteile können davon abhalten, anzuerkennen, daß die Gegenwart des Begriffs „Logos" in der christlichen Sprache der Operator und Signifikant einer kulturellen Verschiebung ersten Ranges im Verhältnis zum symbolischen System des Alten Testaments, das im Neuen noch gilt, ist.

Der Logos ist nicht mehr das wirksame Wort Gottes, das befiehlt und tut, was er sagt, sondern der Gedanke, mit dem Gott bei sich alle Dinge ersinnt und dann in eine Ordnung in der Welt bringt. Justin erläutert: „Im Wissen darum, daß Gott die Welt gemacht hat, nachdem er sie durch den Logos entworfen hatte, nannten sie [die Dämonen] diese erste Vorstellung Athene." (Apologie 64,5) Das Wort „Logos" hat in der theologischen Abhandlung dieselben Bedeutungen und Funktionen wie bei den stoischen Philosophen: Ordnung der Welt, moralisches Gesetz, Rationalität, Suche nach dem Wahren - all das, was den göttlichen Gedanken widerspiegelt. Die Bilder für das geistige Wort, das durch das Denken hervorgebracht wird, und für die innere und ausgesprochene Rede, die von den Apologeten verwendet wurden, um die Zeugung des Logos zu erklären, sind eine weitere Illustration der hellenistischen Herkunft dieses Begriffs.[4] Weitere Referenzen im Bereich der Mythologie weisen wie die bereits erwähnte Anspielung auf Athene in dieselbe Richtung: „Dieser Sohn Gottes, der Jesus genannt wird [...], wenn wir sagen, daß er von Gott selbst auf andere Weise als bei einer gewöhnlichen Geburt gezeugt wurde und Wort Gottes ist, so faßt dies gemeinsam mit dem auf, was ihr über Hermes als Logos und Boten des Zeus sagt" (Apologie 22,1-2). Nach der Ansicht Justins lügt die Mythologie in dem, was sie über die Söhne Gottes sagt, welche niemals existierten. Aber nicht alles ist falsch, da mehrere der Erzählungen sich im Fall Christi bewahrheiteten: Sie bot also ein Reservoir an eigenen Gestalten und Ankündigungen, um jene der Bibel zu bestätigen und zudem die Erscheinungen des Wortes in der Geschichte vor seiner Geburt - in einem völlig anderen symbolischen Kleid - zu akkreditieren. Schließlich erwies der Begriff des Logos einen wertvollen Dienst bei der Darlegung, daß Jesus nicht Sohn Gottes in der Art der Söhne des Zeus war (Apologie, 21), und setzte sich dem Spott entgegen, den die Ankündigung eines neuen Gottessohnes auf seiten der gebildeten Menschen, die sich von den alten Mythologien freige-

macht hatten, provozierte.[5] Zugleich lenkte er den Namen des „Sohnes" in ein semantisches Feld, das nicht mehr seiner Anwendung auf Christus im Neuen Testament entsprach.

Denn wenn Jesus sich mit dem biblischen Namen „Sohn Gottes" bezeichnet oder so bezeichnet wird, interpretiert sich dieser Name dadurch, daß er sich einfügt in eine Heilsgeschichte, die Gott mit den Menschen verbindet durch die persönliche und einzigartige Beziehung, die ihn mit demjenigen, den er mit einer Mission zu ihnen schickt, vereint: Man bleibt auf dem Boden der Geschichte. Die Konfrontation Christi mit den Gottessöhnen der Mythologie, die in einer noch heidnischen Welt unvermeidbar ist, führte aber dazu, daß seine Beziehung zu Gott in den Rahmen der göttlichen Abstammungen und der natürlichen Zeugungen gestellt wurde und man so aus der Welt und der Geschichte ausbrach. Der Begriff „Logos" gab aufgrund seiner Assimilierung an den Namen des „Sohnes" Anlaß für diese Abtrifte. Die gnostische Theologie stürzte sich reichlich in Spekulationen über die göttlichen Zeugungen, Sendungen und Ausgeburten; so entstand eine neue Mythologie, die sich nunmehr um den christlichen Namen des Sohnes oder des Wortes kristallisierte und durch die Projektion dieses Namens in den hellenistischen Himmel der göttlichen Wesen hervorgerufen wurde, um die biblische Heilsgeschichte durch eine neue, rein himmlische Soteriologie zu ersetzen.

Irenäus sah die Gefahr und wollte den Theologen verbieten, über diese „unbeschreibliche Zeugung" zu spekulieren; aber jene wurden durch weitere Häresien davon abgehalten, sich in die Stille zurückzuziehen. Als Christen zu Beginn des dritten Jahrhunderts, erschrocken über die Vorstellung, Vater und Sohn wie zwei Götter zu betrachten, sie zu einem einzigen vereinen wollten, indem sie vorgaben, daß der Name „Logos" - übersetzt durch „das Wort" - nichts Stichhaltiges, lediglich ein Gerücht bedeutete, mußte man es sehr wohl in Angriff nehmen, diese „unbeschreibliche Zeugung" zu erklären - oder auch in eine Erzählung zu kleiden? Dies tat Tertullian: Indem er das Bild des geistigen Wortes wieder aufgriff, erklärte er, daß die göttliche Vernunft, als sie die Welt erdachte, in sich eine innere Rede herstellte, die notwendigerweise fortbestehe, da sie ja das Wesen Gottes selbst sei: der Logos, den sie zeugte, indem sie ihn aussandte, um die Welt zu erschaffen.[6] Man war nicht weit entfernt vom Begriff der immanenten und ewigen Zeugung, der ein Jahrhundert später durch das Konzil von Nikaia kanonisiert wurde. Die Theologie hatte unbestreitbare spekulative Fortschritte gemacht, aber sie hatte sich für lange Zeit von den „Geschichten" des Heils abgewandt, um sich auf die Betrachtung der himmlischen „Mysterien" zu fixieren.

Die notwendige - zwangsläufig sehr kurze - historische Analyse muß an dieser Stelle unterbrochen werden, um „die Christologie der jungen Kirche" innerhalb des kulturellen Umfeldes, das sie sich geschaffen hat, darzustellen und die Überlegungen bezüglich des „Preises" dieser „kulturellen Vermittlung" weiterzuführen. Man neigt in diesem Zusammenhang oft dazu, das Schwergewicht auf die dogmatischen Aussagen zu legen, die erst im 9. und 10. Jahrhundert getroffen wurden, also lange nach der Zeit, in der unsere Analyse ansetzt. Es

sind Aussagen, deren Begrifflichkeit sich in der Tat stark von den Evangelien abhebt. Aber sie bringen lediglich Antworten auf Fragen, die sich unvermeidlich bereits in dem Augenblick stellten, in dem das Interesse für den Glauben sich auf die Art der göttlichen Herkunft Christi fixiert hatte, und die ebenso zwangsläufig zurückfallen auf die Art der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die entscheidende kulturelle Verschiebung findet also früher statt - sie vollzieht sich in dem Moment und in dem Maße, wie die Wahl des Terrains geschieht und bestätigt wird, auf dem das aufstrebende Christentum seine Werbung organisiert: dem mythischen Terrain einer „unbeschreiblichen" Zeugung; denn das, was vor allem Anfang geschieht, gehört nicht mehr der Ordnung der Erzählung an. Die Frage nach dem Ursprung Christi wird gewiß auch vom Evangelium selbst aufgeworfen, aber es lädt dazu ein, die Antwort darauf unter denselben Bedingungen zu suchen, unter denen die Frage gestellt wird - unter den konkreten Bedingungen einer Heilsgeschichte, die erzählt werden kann, weil sie sich zwischen Gott und der Menschheit auf unserer Erde und zu unserer Zeit abspielt. Die Suche nach der Antwort nimmt, sobald sie sich vom Feld der Frage, von ihren Bezugspunkten und Grenzen wegbewegt, den Weg des Mythos auf. Auch wenn die vorzeitige kulturelle „Abtrift" der christlichen Theologie festgestellt wurde, ist hinzuzufügen, daß sie von einer Untreue zum Glauben weit entfernt ist. Vielmehr ist diese unvermeidbar und notwendig, letztendlich auch fruchtbar, wenn man bereit ist, sich aus ihr wieder herauszubegeben.

Der Glaube der Christen im 2. Jahrhundert an die „Präexistenz" Christi als Sohnes Gottes gründet offensichtlich auf seiner Auferstehung, entsprechend der Lehre des Neuen Testaments und - wohl mit einer besonderen Vorliebe - der Erzählung und der Botschaft der Jungfrauengeburt. Hier sind ebenso Erzählungen des Alten Testaments zu nennen, die die Erscheinungen eines göttlichen Boten in Szene zu setzen schienen und wörtlich genommen wurden, ohne entschlüsselt zu werden. Und natürlich der Gebrauch des Namens „Sohn Gottes", der, wenn man ihn in den Evangelien las, nicht anders begriffen wurde als bei den Göttersöhnen des Olymp - hier gleichwohl mit unendlich mehr Respekt, aber in der gleichen Bedeutungsordnung. Religiöses Glaubensgut gemischter Herkunft, dessen biblische Sprache selbst nicht unbesetzt war, ging ein in den christlichen Glauben und lenkte ihn rasch auf das Terrain mythischer Vorstellungen. Es waren nicht die heidnischen Glaubensvorstellungen, die der Vergöttlichung Christi dienten, wie einige Historiker im letzten Jahrhundert betonten. Denn seine Göttlichkeit, die als die Verbindung, welche ihn mit Gott in einer „Heilsökonomie" vereint, begriffen wurde, ist das grundlegende Vorverständnis des christlichen Glaubens; dieser wiederum griff, obwohl er seine Argumente aus der Heiligen Schrift und nirgendwo anders schöpfte, auf die Signifikanten der hellenistischen Religiosität und Kultur, die den Geist seiner Gläubigen gebildet hatten, zurück. An dieser Stelle sei nochmals betont: Wenn man ihnen einen Vorwurf machen kann, dann nicht wegen des Eingehens auf die Kultur ihrer Zeit - denn was tun wir heute anderes? -, sondern deswegen, weil man sich von all dem, was heute für uns die Historizität Jesu Christi, der Of-

fenbarung und des Heils ausmacht, ablenken lies: Hier liegt der echte „Preis" für diese Abtrift.

Aber hätte es anders verlaufen können? Wäre es vorstellbar gewesen, Jesus als Sohn Gottes in einer Welt voll von gezeugten Gottheiten zu verkündigen, ohne hinzunehmen, daß er mit ihnen verglichen wird? Die Konfrontation konnte nur stattfinden, wenn man die Vermittlung derselben kulturellen und religiösen Sprache akzeptierte. Die damaligen Christen wußten die historische Wahrheit der biblischen Erzählungen sehr wohl den „Lügen" der heidnischen Mythen entgegenzustellen. Aber sie hatten nicht dieselbe Vorstellung von der Historie wie wir, und vor allem suchten sie in diesen Geschichten die „Offenbarung" versteckter „Mysterien" - mit denselben Vorurteilen bei der Lektüre, wie sie auch ihre heidnischen Zeitgenossen bezüglich anderer Texte hatten, die als heilig galten. Die Annäherung an diese Mysterien wurde fatalerweise mit der Entfernung von den Realitäten der Geschichte bezahlt.

Diese kulturelle Vermittlung war nicht nur unumgänglich, sondern sogar notwendig für die Verkündigung des Glaubens selbst. Hier ist nicht die Rede von den Notwendigkeiten der sprachlichen Kommunikation, die auf der Hand liegen, sondern von den Notwendigkeiten der kulturellen Gemeinschaft, die auf der Anerkennung des anderen und seiner Wahrheit beruhen. Der Gebrauch einer Sprache kann sich auf Kontakte reduzieren, die auf den unmittelbaren Nutzen ohne Tiefe gerichtet sind. Die Akzeptanz einer fremden Kultur ist eine Geste der Umstellung, von Verständnis und Anerkennung ihrer Werte, Aneignung und Austausch, was sich nicht ohne eine relative Verfälschung der ursprünglichen Kultur eines jeden vollzieht. Wer immer einem anderen eine Botschaft mitteilen will, muß sich den Kriterien der Glaubwürdigkeit und der Überprüfbarkeit stellen, die die Voraussetzung für seine Rezeption sind. Dieses Gesetz der Kommunikation gilt ganz besonders für den Glauben des Evangeliums. Insofern er der Übergang von Israel zu den Völkern ist, darf er sich nicht in einer Einfriedung verschließen, sondern muß sich dem Fremden öffnen, zumal er nicht unter einem Gesetz der Identität, sondern durch die Bekehrung des einen zum anderen für die Versöhung des einen und des anderen errichtet wurde. Dieses Ursprungsgesetz erlaubte es dem Christentum nicht, sich auf eine vorgefertigte „veritas hebraica" zurückzuziehen, sondern erlegte es ihm auf, seine Wahrheit in der Beziehung zum anderen, zum universalen, dem Griechischen, den Völkern, zu suchen. Dies tat die Theologie des 2. Jahrhunderts, indem sie akzeptierte, sich als den Glauben an den Logos zu definieren, den die Weisen Griechenlands seit Jahrhunderten suchten. Ebenso erfüllt sich die Neue Allianz aus hebräischer Prophetie und hellenistischer Kultur in ihrer Mischung aus Religiosität und Philosophie, dem Königsweg für den Eingang des Evangeliums in die griechisch-römische Welt. Diesbezüglich stellt die „kulturelle Vermittlung", von der als „Abtrift" gesprochen wurde, exakt den „Preis", den man bezahlen mußte, damit das Evangelium bis zu uns „abtriftet", und die Schuld der Anerkennung dar, die die Christen von heute jenen der ersten Jahrhunderte für den Wagemut einer derartigen Prüfung der Wahrheit zu leisten haben.

Diese Prüfung war fruchtbar, da ihr Er-

gebnis schließlich die Jahrhunderte überdauerte. Aber sie setzt sich fort in einem völlig neuen kulturellen Kontext, dem man sich mit demselben Wagemut stellen muß. Der Grieche klopft an unsere Tür: Es ist der Einwanderer ohne Heimat, der Arme ohne Hoffnung, die Entzauberung der alten heiligen Lande. Die gnostischen Apokalypsen sind Realität geworden und füllen unsere Horizonte. Man muß sich immer wieder zu etwas anderem bekehren, zu dem anderen, der leidet. Entlastet vom Mythos, der Wahrheit von gestern, ist die Wahrheit als solche jetzt in der Geschichte zu suchen.

[1] Zur Analyse und Bewertung der Behandlung der „Präexistenz" und des „Logos" vgl. J. Moingt, L'homme qui venait de Dieu (Cogitatio fidei 176), Paris 1993, 82-97.

[2] Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit bis Chalcedon (451), Band 1, Freiburg [3]1990, 122-132.

[3] Vgl. J. Moingt, La réception du Prologue de Jean au IIe siècle. Autour du Prologue de Jean, in: Recherches de Science Religieuse 83/2 (1995) 249-282.

[4] Vgl. J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien (Théologie 70-75), Paris 1966-1969, 894f, 996f, 1002f.

[5] Vgl. Athenagoras, Legatio pro christianos, 10.

[6] Die hier angedeuteten Texte werden zitiert und analysiert in: J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien, 183-224, 359-363, 1002-1013, 1042-1062.

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter

Die Grenzen der Christologie oder die Versuchung der Absolutheit

Pierre Gisel

Die Gestalt Jesu hält sich unleugbar im Zentrum des Christentums. Als historische Referenz. Als zentrales Bild. Als theologischer Ort.
Der christliche Glaube spricht seinerseits von der „Inkarnation" Gottes und der rekapitulierenden und archetypischen Gestalt des Menschen („neuer Adam" oder „Menschensohn"; er ist das verwirklichte „Ebenbild Gottes"; usw.). Jesus wurde „Christus" (wörtlich: Messias) genannt, Ort und Augenblick der Offenbarung, darüber hinaus Mittler, und in radikaler Weise, gemäß den For-

mulierungen der ersten Konzilien (formell in Chalkedon 451), sogar „wahrer Gott und wahrer Mensch".

Der vorliegende Beitrag beabsichtigt, Elemente für eine Orientierung bereitzustellen, die es ermöglichen soll, das, was auf dem Spiel steht, zu reflektieren und seine tiefe Wahrheit wieder aufzugreifen und dabei aber auch die damit verbundenen Risiken aufzuzeigen. Es handelt sich um zentrale Risiken, da im Glauben - ebenso wie in jedem menschlichen Bereich, der eine gewisse Bedeutung hat - das Beste oft mit dem Schlechtesten einhergeht. In diesem Fall liegt zweiteres auf der Hand (der Titel des Beitrags deutet bereits darauf hin): Die Rede ist von der Versuchung der Absolutheit. Die volle und große Wahrheit der Gestalt Christi auszudenken, setzt von Anfang an voraus, daß man sich über die Grenzen dieser Gestalt und der Geste der Referenz, die auf sie verweist, im klaren ist. Anders ausgedrückt: Die christologische Wahrheit setzt voraus, daß man sich von jeglicher Christolatrie abgrenzt - um der Wahrheit dessen willen, was sie offenbart, sowohl was Gott als auch den Menschen angeht.

Die Behandlung des Themas verbleibt hier innerhalb des Christentums. Sie sollte durch einen anderen Ansatz von außen her begleitet werden, der im Sinne einer Religionsgeschichte vorgeht.[1]

1. Jesus: Gründer des Christentums oder zentrale Referenz des christlichen Glaubens?

Im folgenden wird mit Hilfe zweier Thesen, die in abgewogener Weise auf den biblischen und doktrinalen Grundgegebenheiten[2] des Christentums aufbauen, vorgegangen. Dabei kann nicht die gesamte spekulative Tragweite erörtert werden.

Die Zwischenüberschrift nennt bereits die erste These bzw. Orientierung: Meiner Ansicht nach ist die zweite Aussage der formulierten Alternative („zentrale Referenz des christlichen Glaubens") im Gegensatz zur ersten („Gründer des Christentums") zutreffend.

Gemäß der dem Christentum eigenen Logik ist Jesus nicht sein Gründer. Er ist weder auf diese Weise gegenwärtig, noch wirkt er so. Er gilt nicht etwa als exakter Beginn, Eröffner oder Eingeweihter, der eine besondere Offenbarung Gottes als Anfang einer Gruppe, einer Körperschaft oder eines Volkes bringt, dessen Raum und Wirklichkeit als solche gesondert und spezifisch wären.[3]

Zunächst ist daran zu erinnern, daß das Christentum eine Religion des Buches ist (Es gibt unabhängig vom Inhalt unterschiedliche Typen davon: den Koran, im Prinzip homogen; die hebräische Bibel, in sich geschlossen mit ihrer dreiteiligen Entfaltung, der Tora, den Propheten und den Schriften, die dem Midrasch und überdies dem Talmud den Weg bahnen; die christliche Bibel mit ihrer Zweiteiligkeit und dem Spiel der Verweise[4], das in ihr gegeben ist; usw.): Es sind Texte. Texte von Gläubigen, die ihre Identität und ihre Betroffenheit einbringen - kanonisierte Texte, nicht die Worte Jesu (ebenso haben die apokryphen Worte Jesu keinen kanonischen Wert; die Worte hingegen, die Jesus durch die Bibel in den Mund gelegt wurden, aber nicht von ihm stammen, haben volle kanonische Gültigkeit, wenn man denn nicht, ohne es ernsthaft zu bedenken, von einem Fundamentalismus, der vom Text ausgeht, zu einem impliziten Fun-

damentalismus des „Herrn Jesus" übergeht).
Der Text beginnt ferner nicht mit der Predigt oder dem Werk Jesu und dem, was darauf folgt. Er ist zweifach als Altes und Neues Testament angelegt, wobei beide Teile kanonisch den gleichen Rang einnehmen (religiös oder theologisch betrachtet, wird das Alte vom Neuen Testament weder ersetzt noch abgewertet, so wie der Koran etwa jegliche vorherige Schrift ungeachtet der historischen Gegebenheiten und Bezüge absetzt). Dennoch wird das eine als „Altes", das andere als „Neues" Testament bezeichnet (beide sind kanonisch, bilden aber nicht eine einzige Linienführung, die aus einem Stück hergestellt ist).
Der Text steht im Vordergrund. Mit - wie potentiell natürlich in jedem literarischen Werk - dem, was an Ausdruck, Erinnerung, Absichten und Inszenierungen des Menschen und der Welt, an Verwicklungen und indirekten Aussagen über Ursprung und Ende zur Sprache kommt. Die Gestalt Jesu wird hier in Schrift und damit auch in Szene gesetzt. Sie steht als zentrale Referenz im Zentrum der Darstellung und einer Geschichte. Denn Jesus wird durchaus gemäß einer alten Darstellungsform präsentiert (der „christologischen" oder „messianischen" Darstellungsform, in der seine Person, sein Werk und sein Schicksal angenommen, wiedergelesen und wiedererkannt werden), die aus einer reichen Symbolik besteht (jener der Schrift der damaligen Zeit, die zum Alten Testament des Christentums wurde): den Gestalten des Mose und der Propheten, dem davidischen Motiv, den apokalyptischen Gegebenheiten, den Strukturen der Feiern; Passah, Pfingsten usw. Ein Spiel von Wiederaufnahmen, Vertiefungen und Umstellungen steht hinter dem Text („Wie schwer fällt es euch, zu glauben, was die Propheten gesagt haben ... Und er legte ihnen dar, ... was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht...", Lk 24, 25-27), in dem die alte Darstellungsform eingesetzt wird, um das Jesusereignis zu erfassen und zu verstehen (daher das Bekenntnis zu Christus), und wo im Gegenzug dieses Ereignis die alte Darstellungsform wiederbelebt (sie wird abgelöst und zum Teil umgestoßen, sobald man eine Gestalt, Jesus Christus, als „Erfüllung" bezeichnet; vgl. Mk 1,15; Joh 19, 28.30).
Indem sie in eine zentrale Position gerückt wird (sie gilt fortan als rekapitulierende Gestalt[5]), fällt die nunmehr christologische Gestalt Jesu auf einen radikalen Ursprung zurück: Man wird von der Welt als „in Christus gemacht" bzw. „geschaffen" sprechen (Joh 1,3; 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 1,2). Ebenso radikal wird das Ende, das letzte Geheimnis der Welt im „Namen" des „Zeugen" (s. Offb) enthüllt.
Bislang wurde der Faktor Schrift in Erinnerung gerufen und in seiner Geltung

Der Autor

Pierre Gisel, 1947 geboren in Genf; Pastor; verantwortliche Stellung im Verlagswesen; seit zwanzig Jahren Professor für Systematische Theologie an der Universität Lausanne; Autor von acht Werken, Herausgeber mehrerer Sammelbände, vor allem über K. Barth, E. Troeltsch und über die Postmoderne. Veröffentlichungen: Vérité et histoire (seine Dissertation über Käsemann), Paris / Genf 1977, ²1983; La création, Genf 1980, ²1987; Croyance incarnée, Genf 1986; Le Christ de Calvin, Paris 1990; L'excès du croire, Paris 1990; Corps et esprit, Genf 1992; La subversion de l'Esprit, Genf 1993; Pourquoi baptiser, Genf 1994; Encyclopédie du protestantisme, Paris/Genf 1995 (Gesamtleitung unter Mitarbeit von 300 Autoren). Anschrift: Université de Lausanne, Faculté de Théologie, BFSH 2 – CH-1015 Lausanne, Schweiz

bestätigt: eine Angelegenheit des Glaubens, der Wiederaufnahme, der Erinnerung und der aktiven, bekräftigenden und hoffenden Bezeugung. Darüber hinaus soll parallel dazu das Motiv des Bundes thematisiert werden. Hier liegt die Struktur eines Ensembles vor, von dem die Gestalt Jesu nicht getrennt werden darf: Sie nimmt diese vielmehr in Anspruch und fügt sich zutiefst in sie ein.[6]

Vom Bund zu sprechen, heißt aus der Sicht der Bibel, von Geschichte zu sprechen. Von entfalteter Geschichte. Aber nicht von Geschichte im Sinne eines formalen Rahmens oder Raums für ein neutrales Theater; ebensowenig von Entfaltung gemäß einer strengen Linearität. Die Erzählung des Bundes spricht von einem Prozeß zwischen Gott und dem Menschen bzw. zwischen den Menschen und Gott, einem Prozeß, der aus Erfahrungen und Ereignissen, aus Verletzungen und Prüfungen, möglichen oder wirklichen Intrigen und Übergängen besteht. Aus theologischer Sicht ist der Bund zur Wahl und (gegenseitigen) Ernennung ausgesetzt, durchaus mit Gesetz und Exodus, Exil und Wiederaufnahme oder Rückkehr. Der Bund ist der symbolische und strukturierende Rahmen, in dem sich die Geschichte der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen entfaltet und ausdrückt: die Geschichte einer fortlaufend wiederaufgenommenen Schöpfung. In diesem Rahmen und in seinem Zentrum gilt Christus zugleich als Enthüllung der Intrige und als paradigmatische Gestalt: Sie ist in den Schöpfungsprozeß Gottes eingeschrieben und auch der Welt und dem Menschen gegenüber angesichts des Übels (das Kreuz!) und im Sinne einer Erhabenheit am Anfang (er wird „empfangen vom Heiligen Geist") und am Ende (Gott „erweckt ihn auf" und „erhebt ihn zu seiner Rechten") ein ständig wiederaufgenommener Prozeß.

Theologisch und im strengen Sinn des Wortes ist Christus hier nicht Vermittler (eine gemischte oder hybride „Natur"; eine Ausnahme von der „allgemeinen" Ordnung?). Er ist Ort der Offenbarung: Sein Leib und seine Gestalt werden zur gläubigen Kontemplation und Aneignung angeboten. Oder er ist uneingeschränkt Ort der Vermittlung: Leib und Gestalt, in denen sich das Menschliche und das Göttliche, das Göttliche und das Menschliche (beides, und die beiden einzigen „Naturen") zeigen und in Gang kommen oder sich „vermitteln" (die Identität Christi wird terminologisch durch die „Hypostase" zum Ausdruck gebracht, also durch eine dynamische Geste und Einigung, oder, in der Sprache Hegels, gemäß der Aufhebung).

2. Jesus: Stellvertreter Gottes oder Gestalt, die auf Gott (den „Vater" und den „Geist") verweist?

Es soll wie im ersten Abschnitt vorgegangen werden: eine These zur Orientierung, die intern und auf das tatsächliche religiöse Moment, welches das Christentum darstellt, ausgerichtet ist. Ebenso formuliert die Zwischenüberschrift eine Alternative, deren erste Möglichkeit („Stellvertreter Gottes") zurückgewiesen und deren zweite („Gestalt, die auf Gott verweist") bestätigt wird.

Es wurde bereits erwähnt, daß die Persönlichkeit Jesu als zentrale Referenz im Christentum aufgebaut ist und

als solche dient. Auf diese Weise ist er „Jesus Christus". Die Rede über ihn ist sekundär und abgesetzt: Sie ist religiöses Sprechen und ein Sprechen aus dem Glauben oder Nicht-Glauben. Theologisch kann man die Wahrheit des Jesus-Ereignisses erst nach dem Ostermysterium und dessen Wirkung aussprechen.[7] Die christliche Rede über Jesus Christus ist weder in der Sache (Jesus ist abwesend, tot für die Welt und bei Gott erhöht) noch rechtlich (den historischen Jesus in der Gegenwart als Augenzeuge zu sehen, zog nicht automatisch den Glauben nach sich) zeitgenössisch angelegt. In klassischer Lehre: Man erkennt Jesus im Geist als Christus an, der auf den Vater verweist.

Die Inszenierung im Sinn des Evangeliums und des Glaubens bestätigt, bezeugt und illustriert diese Anordnung des Ganzen. Es sollen nun die entscheidenden Elemente für unseren Zusammenhang untersucht und dabei zumindest anfanghaft die allmähliche Aneinanderreihung der vier Evangelien in Erinnerung gerufen werden, die in ihrem Erzählmaterial ebenso wie in ihrem Blick auf Jesus und damit in bezug auf das Gesamtbild sehr verschieden sind (es ist zu präzisieren, daß die unverminderbare Differenz hier nicht die Randbereiche der Schrift oder des Zusammenhangs, sondern sehr wohl die Gestalt der zentralen Referenz betrifft).

a) Ein Spiel fundamentaler Doppelungen

Zunächst soll hervorgehoben werden, daß die Referenzgestalt gemäß der Ordnung der Bibel und des Glaubens von einem Ursprung aus, wo sich unreduzierbar eine Doppelung zu erkennen gibt, und auf ein Ziel hin, das in derselben Weise angesteuert wird, in Szene gesetzt wird. Die tiefe Identität oder das Geheimnis der Gestalt, um die es geht, kommt im Blick auf den Ursprung und das Ziel zum Ausdruck. Die Angelegenheit wird kohärent, wenn diese Referenzgestalt, diesmal im Zentrum der narrativen Entfaltung (zwischen Ursprung und Ende), zum Gegenstand einer Inszenierung wird, die die tiefe Identität oder das Geheimnis offenbart. Dies geschieht mittels einer Verklärung (Mk 9,2-8: „aus der Wolke sprach eine Stimme: Das ist...", in Vers 8 gefolgt vom Verschwinden dessen, was enthüllen würde oder nur per Verklärung in richtiger Weise enthüllt; eine in den Evangelien verbreitete Vorgehensweise; s. Lk 24,31). Diese Verklärung proklamiert eine Wahrheit im Verhältnis zu Gott, die geschichtlich und alltäglich nicht sichtbar ist, und die die Jünger, die sich auf einer anderen Ebene befinden (Mk 9,5: „Wir wollen drei Hütten bauen ..."), im übrigen nicht zu verstehen scheinen.

Betrachten wir die Seite des Ursprungs näher. Es war die Rede von einer Doppelung. „Das Fleisch Mariens" und „empfangen durch den Hl. Geist". Eine historische und menschliche Abstammung: Nachkomme Davids oder Adams (s. Lk 3,38), „Menschensohn" oder „neuer Adam" - und von Gott kommend, im vertikalen Einbruch: „Sohn Gottes" oder des „Allerhöchsten". Diese religiöse Grunddisposition findet man, mutatis mutandis, in der Bildfolge der Einführung wieder: die Taufe in Solidarität mit der Menschheit (Mt 3,15) - und mit der Aussage der göttlichen Abstammung („dies ist mein geliebter Sohn", Mk 1,11); der Rückzug in die Wüste in einer für Menschen nicht üblichen Haltung (Vers 13: „Er lebte bei den wilden Tie-

ren, und die Engel dienten ihm") und in der inneren Wiederaufnahme des Schicksals Adams. Denn theologisch knüpfen die Versuchungen Jesu an Gen 3 an; wie für den ursprünglichen Adam ergeben sich die Wahrheit und das Leben für den „neuen Adam" nach der Alternative der Endlichkeit: die Steine nicht in Brot zu verwandeln und damit die Menschenmenge zu speisen (was in sich nicht als eine schlechte oder verdammenswerte Haltung erscheint), und so nach dem Willen Gottes zu leben (für Jesus geht dies vom „Weg von mir, Satan", das an den ersten Apostel gerichtet ist, welcher meint, Jesus könne dem Leiden und dem Tod entkommen, bis zum „nicht das, was ich will" in Getsemani) - oder im Gegensatz dazu „wie Götter" sein zu wollen (Gen 3,5; die drei Versuchungen; die Weigerung, bei der Verhaftung eine Legion Engel zu rufen, Mt 26,53) und sich tatsächlich in der Lüge und im Tod einzurichten.

Betrachten wir nun das Ende, das ebenso durch Doppelungen in mehrfacher Hinsicht gekennzeichnet ist. Grundlegend ist für diese Abhandlung zunächst die zweifache Vollendung: die Parusie in der Gestalt des gekreuzigten Jesus (der Messias kam, und „es ist vollbracht", Joh 19,30) und in der Gestalt des verherrlichten Christus. Eine Doppelung unter dem Motiv der „Rückkehr" - alles wird zurückversetzt - oder einer eschatologischen („apokalyptischen") Enthüllung, die aus christlicher Sicht daran gebunden ist, daß, auch wenn der Messias durchaus erschienen ist, die messianische Herrschaft nach wie vor Gegenstand der Erwartung und der Hoffnung bleibt. In dieser Anordnung liegt - wohl verschränkt - eine weitere Doppelung mit einer Seite Christi und einer pneumatologischen Seite: „Es ist gut für euch, daß ich fortgehe" (Joh 16,7), verknüpft mit der Ankündigung des Geistes: und ihr werdet „die gleichen Werke wie ich und sogar noch größere tun" (Joh 24,21).

An dieser Stelle kann und soll eine weitere Vertiefung stattfinden. Am Ende bzw. zur Vollendung kommt die Referenzgestalt durch Auslöschung zum Ausdruck, und es erscheint, davon abgesetzt, die - andere! - Realität eines „Leibes Christi" (die Kirche). Jesus muß den Gewalten des Todes ausgeliefert werden (den Menschen, die ihn kreuzigen; darüber hinaus der Sünde, mit der er assimiliert wird, indem er „zur Sünde gemacht wird", 2 Kor 5,21 und Gal 3,13; und dem „Reich des Todes", in das er hinabsteigt), und es bahnt sich ein Schicksal an, das zum Mysterium des Lebens für die Gläubigen wird („wir sind getauft auf Christi Tod", Röm 6,3 und Gal 3,27; genährt von seinem „gebrochenen Leib", 1 Kor 11,24ff.; „immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib", 2 Kor 4,10, oder die „Zeichen Jesu", Gal 6,17) - Gläubige, deren Leib zum „Tempel des Heiligen Geistes" (1 Kor 6,19) wird und die, zugleich frei und doch Gegenstand einer Verwandlung „in das Bild" Christi, von „Herrlichkeit zu Herrlichkeit" (2 Kor 3,17ff), „von neuem Geburtswehen erleiden müssen" (Gal 4,19).

Eine weitere Vertiefung: Der Ausgang ist eben kein Endpunkt, kein entscheidender, isolierbarer Moment, der für sich allein den Augenblick der Offenbarung oder der Heilsbegründung darstellen würde. Aus christlicher Sicht wird das Kreuz wohl als Moment des Heiles bezeichnet; nun ist aber das Kreuz ohne das, was folgt und ihm vorausgeht,

nichts (und das Nachfolgende und Vorhergehende ist Falschheit und Nichtigkeit ohne das Kreuz). Das Finale der Inszenierung Jesu (ohne hier direkt die „apokalyptische" Parusie zu implizieren) ist kein Endpunkt: Es ist das Ostermysterium (das im übrigen aus Kreuz und Auferstehung besteht) und das Pfingstereignis (wo sich der Unterschied seiner Wahrheit im Leben im und durch den Heiligen Geist artikulieren wird) - und zwischen beiden liegt Christi Himmelfahrt.

b) Eine Offenbarung, die – diskontinuierlich – Gott anruft

Betrachten wir nochmals die konkrete Inszenierung Jesu als zentrale Referenz, um hier das Spiel dessen, was sich darin offenbart, und damit das, worin Jesus als „Offenbarung" und „Vermittlung" bezeichnet und bekannt werden kann, hervorzuheben.

Zunächst das Kreuz. Außer in der johanneischen Lesart, die aber eben nur als Relecture zu betrachten ist, welche von Anfang bis Ende einen anderen Bericht voraussetzt, der den Gläubigen bekannt ist (ansonsten könnte sie, für sich genommen, ohne die Bezüge, mit denen sie arbeitet, nur als gnostischer Typus gewertet werden[8]), wird der Tod Jesu durch Verrat, Verleugnung und Verlassenheit charakterisiert. Er ist nicht Sokrates, der von seinen Freunden umgeben ist und mit ihnen plaudernd den Schierlingsbecher zu sich nimmt. Einer der Zwölf, Judas, hat ihn verraten (apostolisch muß er durch eine neue Initiative Gottes durch Paulus ersetzt werden, der weder dem Zwölferkreis angehörte noch ein Augenzeuge war); Petrus, der als Fels der zukünftigen Kirche bezeichnet wird, hat entgegen seinen ausdrücklichen Versprechungen geleugnet; die anderen Jünger sind geflohen. Jesus wird ausgeliefert, um im Namen der religiösen und der politischen Obrigkeiten (Ratsversammlung des Synedrion und Pilatus) getötet zu werden. Er scheitert („rette Dich selbst") und ruft verzweifelt nach Gott („mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?").

Dann die Auferstehung. In den kanonischen Evangelien wird die Auferstehung (im Gegensatz zum apokryphen Petrusevangelium) nicht geschildert. Man spricht davon im Nachhinein, gemäß den Berichten von Erscheinungen und von einem leeren Grab, die weniger als Beweismittel dienen, sondern einen Prozeß des Erinnerns und des Erkennens auslösen (eine Identität jenseits der Diskontinuität und Heterogenität). Dies erfolgt durch Verschiebung und Substitution (eines geschlossenen und mit einem Leichnam belegten Grabes durch die Ankündigung - am Ort eines offenen und für leer erklärten Grabes - einer Gegenwart, die, „wie er gesagt hatte", in Galiläa „vorausgeht"; s. z.B. Mk 16,1-8) oder durch den Gegensatz zwischen einer Gegenwart, die nicht erkannt wird und im Zeichen des Scheiterns steht, und der Enthüllung, die mit Rückzug oder Abwesenheit verbunden ist und unter dem Zeichen eines siegreichen und gemeinsamen Aufbruchs steht (z.B. Lk 24,13-35).

Eine zweifache Inszenierung - Kreuz und Auferstehung - die weniger Kontinuität durch Treue als Diskontinuität aufweist: Der Tod ist äußerst negativ belegt, die Auferstehung ist weder eine Wiedergeburt, die aus dem Tod hervorgeht (der Tod und das Negative werden nicht aufgehoben oder minimalisiert,

sondern in ihrer vernichtenden Kraft, die Gott radikal entgegengesetzt ist, offenbart), noch ist sie die Wiederbelebung eines Leichnams (der „Körper" des auferstandenen Jesus geht durch Mauern, erscheint an verschiedenen Orten jenseits aller Entfernungen, er darf nicht „berührt" [9] werden und scheint völlig auf die Himmelfahrt ausgerichtet zu sein [10]), und sie beruht auch nicht auf der Kraft eines über den Tod siegreichen Helden (Es ist eher Gott, der Jesus auferweckt, als Jesus, der aus eigener Kraft und durch seine „Verdienste" aufersteht). Die Auferstehung ist eine Demonstration, die gegenüber den Gesetzen und Selbstverständlichkeiten der Welt und im Gegensatz zur Macht der Sünde eine Überlegenheit der schöpferischen Kraft Gottes proklamiert.

Das Kreuz ist ebenso wie die Auferstehung Ort und Moment einer eschatologischen Manifestation, die in der Ordnung Gottes die letzte ist und sich damit eine wie die andere radikal und mit einem Bruch vollzieht. Beides bildet zudem einen unreduzierbaren Komplex. Christlich gesprochen: Die Auferstehung löscht das Kreuz nicht aus - das Kreuz ist kein schlechter Moment im Vorübergehen, sondern ein Augenblick der „letzten" Offenbarung, die ihre volle Relevanz demnach für alle Zeit behält.

Die konkrete Inszenierung des Lebens Jesu - und seines Auftrags - ist schließlich auch lehrreich. Was kann man darin erkennen? Jesus ist derjenige, der in Gleichnissen spricht, also im Verfahren einer „indirekten Kommunikation" [11], die den Blick verschiebt bzw. die Ausgangsfragen eher verlagert, als daß sie sie beantwortet, und unsere Wirklichkeit auf andere Weise besser darstellt, als es die Eingrenzung einer neuen oder spezifischen Gegebenheit, die das Rätsel nicht löst, tun würde. Ebenso wird Jesus nach dem Gutdünken verschiedener Begegnungen geschildert, die genauso überraschen, vom Ausgangspunkt abtriften oder die Erwartungen umstürzen, wobei noch hinzukommt, daß die ausgetauschten Worte oft einen Doppelsinn haben.

Jesus wird außerdem als jemand dargestellt, der Wunder wirkt, vor allem Heilungen, was auch soziale Relevanz hat, zumal sein „Besitz" und seine Zeichen auch eine Herrschaft aufzeigen, die nicht nach den Gesetzen dieser Welt funktioniert. Das Wunder existiert (man kann aber auch Wunder „durch Belzebul" wirken, auch die „Magier" wie Simon wirken Wunder), aber es ist als solches nicht entscheidend (es ist nicht so selbstverständlich, daß es die Massen anziehen würde ...), und es ist vor allem von Grund auf ambivalent (s. Joh 6,15.26: Die Volksmenge sucht Jesus auf, weil sie das Brotwunder „gesehen" hat, geht aber gerade darin an der Wahrheit vorbei). Aus der Sicht des Evangeliums ist das Wunder nichts (die Frage dessen, was es offenbart, woher es kommt und worauf es verweist, ist grundsätzlich offen) oder beweist zu Unrecht (besonders, wenn es für sich selbst betrachtet wird).

Jesus wird auch im Hinblick auf ein Beziehungsgefüge geschildert. Neben den Jüngern, die bereits erwähnt wurden (sie verstehen nicht oder erst hinterher) [12], gibt es Randfiguren, arm in verschiedener Hinsicht, Verworfene oder Außenseiter (Frauen, Samariter, Prostituierte, Zöllner, Besatzer, usw.). Jesus wird grundsätzlich gemäß einer Typologie in Szene gesetzt, die zu den Pharisäern einen Kontrast bildet - der Held,

der sich absolut treu an das Gesetz (Gottes Gesetz!) hält; Paulus greift hier ein zentrales Motiv auf: Jesus als der im Namen des Gesetzes Gekreuzigte öffnet die Zugänge zu einer neuen Welt (eine „neue Schöpfung", 2 Kor 5,17). Und wenn Jesus lehrt, tritt eine Spannung mit Mose ein (vgl. die Bergpredigt, Mt 5-7) oder er wird zur Gestalt des Propheten, der in seiner Heimat nicht anerkannt wird (vgl. Lk 4, 16-30).[13]

c) Folgerung

Die Gestalt Jesu Christi fügt sich ein in eine messianische Darstellungsform, stürzt diese jedoch um, indem sie sowohl die Gottesfrage als auch die Frage nach dem Schicksal der Welt radikalisiert. Hierin ist sie Offenbarung[14], aber die Offenbarung ist indirekt, und sie wirkt auf den Ort, den der Leib und die Gestalt, die gegeben oder angeboten werden, bilden: nicht nur in dem, was Jesus sagt und tut, sondern ebenso in dem, wie er aufgenommen wird und was er erleidet.

3. Zusammenfassende Überlegungen

Die Versuchung der Absolutheit besteht darin, die Gestalt Jesu Christi zu isolieren, um daraus eine Wirklichkeit zu machen, die man für sie selbst und in ihr selbst einrichtet. Sie wäre dann weder Offenbarung noch Vermittlung. Positiv formuliert: Die Gestalt Jesu muß ausschließlich von den theologischen Fragen bestimmt bleiben, die in der Sache legitim sind: die Frage nach Gott und Mensch (seiner Identität und seiner Wahrheit). Sonst wird Jesus zum Gottesersatz (er wird zum Götzen) und/oder zum Übermenschen (Utopiemodell). Weit davon entfernt, zu Gott (dem Ausmaß, das er in aller Wirklichkeit und Wahrheit einnimmt) zu führen oder der „Weg" dahin zu sein, verschließt er den - menschlichen! - Raum des Fragens und der Erfahrung. Im Gegenzug ist die Gestalt Christi weit davon entfernt, zu einer - menschlichen! - Strukturierung des Glaubens mit seinen symbolischen und spirituellen Gegebenheiten, die im Herzen der Welt[15] eingeschrieben sind, hervorzutreten, und führt dazu, die eigenen Realitäten zu „opfern". Diese - zweifache - Versuchung ist im Innersten des Christentums vorhanden.

Man kann den Einsatz des Spiels auf der Grundlage doktrinaler Stellungnahmen widerhallen lassen. Die Kraft des Christentums besteht darin, die Frage nach Gott in seinem Verhältnis zur Welt radikalisiert zu haben[16]: die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes sind nicht „getrennt" vom Verhältnis zur Welt und zum Menschen, sondern entscheidend eingebunden. Man wird nun sagen, daß die Offenbarung dem „Proprium" Gottes angehört, ohne Abwertung oder „Wechsel" (daher Begriffe wie „Abstammung", ewige „Zeugung", „ungeschaffen"), also vor aller und für alle Zeit. Theologisch bedeutete dies, einer Sicht anzuhängen, derzufolge das Göttliche (die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes) nicht nur im Zentrum des „Prinzips" (beim Vater, oder dem Schöpfer allein?) verbleibt, sondern ebensosehr in der konkreten, besonderen „Bestimmung" und der tatsächlichen „Bewerkstelligung" oder der Wiederaufnahme im und vom Herzen der Welt ist (eine Wiederaufnahme, die entfaltet wird und zu entfalten ist).[17]

Hier lag die Errungenschaft von Nikaia (325), die sich gegen Arius durchsetzte. Sie hat ihre Gültigkeit auf der Ebene des

Gottesverständnisses (und, damit verbunden, der Frage nach dem Menschen). Sie zielte besonders darauf ab, ein Gottesbekenntnis „allgemeiner Art" zu überwinden, indem man die „Natur", die „Substanz" oder das „Wesen" als umgestürzt, überwunden, versammelt und konkretisiert durch die „Personen" (oder Hypostasen), die eben „in" Gott als „fortdauernd" bezeichnet wurden, erklärte.

Die Wirkung auf die Christologie ist klar. Ausgehend von der reflexiven oder spekulativen Wahrheit von Nikaia (eine Ebene unumgänglicher Wahrheit, wenn sie gut präzisiert wird), glaubt man, einen absteigenden, linearen Weg ziehen zu können (zu Unrecht: Denn es würde bedeuten, die Ordnungen „ontologisch" - reflexiv, „spekulativ" - und „historisch" - existentiell, figurativ und hermeneutisch - zu vermischen). Die Formulierungen der christologischen Lehrsätze ergeben sich daraus. Und hier zeigt sich jene verbreitete Schwierigkeit, die volle Menschheit Christi zu behaupten (Chalkedon), einschließlich des eigenen Willens (Konstantinopel III, 781[18]). Mit anderen Worten: Jesus ist nicht Gott[19], und das ist eine immer wieder aufzugreifende Gegebenheit im Zentrum des christlichen Glaubens.

Abschließende Bemerkung

In diesem Beitrag stand der „historische Jesus" nicht im Vordergrund. Nichtsdestoweniger war der Raum der Arbeit oder der Meditation von Grund auf historisch. Aber es handelt sich um die Geschichte der Glaubensrichtungen und ihrer Vorstellungen. Deshalb standen hier das tatsächliche Christentum und der Glaube, der daran anknüpft, im Mittelpunkt. Hier liegt meiner Ansicht nach der einzige adäquate Ort für die theologische Reflexion.[20]

[1] Gemäß einer Perspektive, die sich auf E. Troeltsch, den klassischen Fürsprecher der Absolutheit in der Moderne, beziehen kann.

[2] Sie sind zweifelsohne historisch und kulturell geprägt und könnten nicht für sich selbst gelten; ich betrachte sie als symptomatische Hinweise, die auf einem eigenen religiösen Profil beruhen.

[3] Selbstverständlich beabsichtigt das Christentum, die Wahrheit über Gott und den Menschen im umfassenden Sinn auszusagen.

[4] Ein Spiel, das indirekt, aber entschieden einen Verweis auf Christus als Gestalt, die außerhalb des Textes („rekapitulierend") angesiedelt ist und erzählt („in Szene gesetzt") wird, birgt.

[5] Nach der Lehre der Väter „rekapituliert" Christus das Schicksal der Schöpfung (d.h. er faßt sie in sich als Haupt zusammen; Anm. d. Red.).

[6] Calvin hat dies in Abgrenzung zu Luther und vor dem Hintergrund des Bruchs mit dem Erbe der Scholastik, die von der ewigen Zeugung des Sohnes in Gott ausging, stark betont; s. P. Gisel, Le Christ de Calvin, Paris 1990.

[7] Es handelt sich um die von Rudolf Bultmann stets hervorgehobene particula veri.

[8] Dies befürchtete Ernst Käsemann.

[9] Vgl. Joh 20,17. Selbst Thomas wird ihn nicht berühren, sondern in erkennende Anbetung versinken.

[10] Diese Zeitspanne beträgt nicht zufällig vierzig Tage.

[11] Der Ausdruck stammt von Kierkegaard. Nietzsche würde vom „Verrückten", dem „Atopon", der die Welt durchschaut, sprechen.

[12] Was Maria anbelangt, so tritt sie selten auf (außer in der johanneischen Verbindung zum Kreuz), und die Erzählung setzt an sich nicht voraus, daß das Wunder der jungfräulichen Empfängnis (um nicht von einer ewigen Jungfrauenschaft zu sprechen, die mir mehr als Ablenkung denn als Erhellung erscheint) und die Weihnachtswunder in ihrem Herzen bewahrt blieben (vgl. Mt 13,54-58). Umfassend betrachtet: ein christliches Evangelium ohne den Bericht von der Kreuzigung und der Auferstehung ist undenkbar, vorstellbar ist jedoch eines ohne die Jungfrauengeburt (vgl. Mk; teilweise mehr oder weniger auch Joh).

[13] Der Text der Verklärung stellt Mose und Elias (den Typos des Propheten) an die Seite Jesu.

[14] Es sei darauf verwiesen, daß Wolfhart Pannenberg vorschlug, daraus ein zentrales Motiv zu machen.

[15] Hierin liegt der Einsatz einer konkreten und deutlichen Lehre des Geistes.

[16] Darin besteht die Wirkung des „apokalyptischen" Motivs, das man im Thema der „Inkarnation" und in der „trinitarischen" Bestätigung wiederfindet.

[17] Es entspricht der klassischen Linie, aber auch einer romanischen und modernen Neigung (katholisch wie protestantisch), daß dies etwas aus dem Blick geraten ist - es geht nicht darum, nur die „Kommunikation" (das Heil) vom Vater zum Sohn (und dann zu den Gläubigen) zu würdigen, sondern ebenso die Gegenseitigkeit und die „Rückkehr" des Sohnes zum Vater (und der Gläubigen zu Gott).

[18] Gegen den Monotheletismus: Die zweite Person der Trinität handelt nicht direkt in Jesus, so als ob sie den Platz seines Eigenwillens eingenommen hätte: Jesus ist Mensch, betrachtet sich als solcher und betet zu Gott. Und man könnte sich nicht ohne Schaden vorstellen, daß Gott in jenen Tagen einer der trinitarischen Personen, die auf die Erde herabkommt, entzogen werden würde.

[19] Deshalb bevorzuge ich, in der Lehre die Gestalt Christi eher als Leib und „Materie" des Heils denn als sein Agens zu betrachten: Gott schenkt das Heil (das, wie auch die Vergebung, einzigartig ist).

[20] Anders ausgedrückt: Der „historische Jesus" hat - als solcher - keine theologische Relevanz; ihn hervorzuheben, läuft (außer bei einer vorläufigen Betrachtung, die gestattet, den Status der Glaubensannahme zu präzisieren) bewußt oder unbewußt auf die Verwirrung eines Theismus hinaus, der nicht frei von Phantasmen (in diesem Fall christologischer Art) ist.

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter

Christologie und österliche Imagination*

Richard G. Cote

Auf die Frage: „Für wen haltet ihr mich?" haben Christen zu allen Zeiten und aus jeder Kultur mit einem Glaubensbekenntnis geantwortet, das von der lebendigen Tradition der Kirche wie zugleich von der eigenen religiösen Vorstellung tief durchdrungen war. So werden zwei Dinge im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen: die Rolle und das freie Spiel menschlicher Imagination, wie sie in jedem Glaubensakt, vor allem aber bei der gläubigen Annahme der Person und Sendung Christi sowie im Bekenntnis zu ihm zum Tragen kommen.

Theologen haben sich seit je her schwer getan, die schöpferische Kraft der Imagination als zentrale Komponente nicht nur der menschlichen Glaubensantwort, sondern auch von deren Struktur, die den Glauben hervorbringt, anzuerkennen. Bis in die jüngste Zeit hinein haben sie im Grunde genommen das freie Spiel dieser Kraft selbst in ihren eigenen christologischen Entwürfen ignoriert. Das kommt keineswegs von ungefähr. Hat doch der Westen im größten Teil seiner Geistesgeschichte dem Verstand und nicht der Imagination den Ehrenplatz eingeräumt. Postcartesianische Philosophen und Psychologen haben jene Facette menschlichen Lebens, die von der Vorstellungskraft geprägt wird, gering eingeschätzt. Bestenfalls schrieben sie sie besonderen Gruppen wie Künstlern und Dichtern zu, schlimmstenfalls betrachteten sie sie als trügerische und gefährliche Kraft. Auch die Kirche ist der Vorstellungskraft mit Mißtrauen begegnet und hat die von ihr getragenen Erfahrungen (z.B. Kreativität, Theopoiesis, Freude am Spielen und Scherzen) aus vielen Bereichen der Wirklichkeit, wie sie sie sah und billigte, ausgeschlossen. Das gleiche gilt von ihren lehramtlichen Äußerungen. Ein extremes Mißtrauen kann man zum Beispiel erkennen in der Art und Weise, wie Pascal sie als Betrügerin der Vernunft hingestellt hat: „Sie ist der beherrschende Teil im Menschen, die Meisterin des Irrtums und der Falschheit, um so schlauer, als sie es nicht immer ist; ... Da sie aber meistens falsch ist, gibt sie keinerlei Kennzeichen für ihren Wert her, sie prägt Wahres und Falsches mit dem gleichen Stempel."[1]

Selbst in der westlichen Ästhetik wurde bis ins 18. Jahrhundert hinein der Künstler vorrangig als *Nachahmer* der Natur, ähnlich einem Handwerker, gesehen, und der menschliche Geist als Spiegel, der die äußere Wirklichkeit einfach nur reflektiert. Der Stellenwert der Imagination änderte sich erst mit Kant und den deutschen Idealisten, für die ihre einigende Kraft für menschliches Verstehen als zentral angesehen wurde; zentral auch für ihre Art, dem eigenen Bild der Wirklichkeit eine einheitliche

Form und Gestalt zu geben. Anstatt eines „Spiegels", der lediglich die äußere Natur reflektiert, wurde menschlicher Geist jetzt als „Lampe" gesehen, die ihr eigenes inneres Licht über die Wahrnehmungsobjekte ausgießt.[2] Die Imagination galt nun nicht mehr einfach als Fähigkeit zur Reproduktion, sondern als hervorbringende bzw. schöpferische Kraft, und zwar sowohl beim Zustandekommen von Erkenntnis wie beim Hervorbringen von Kunstwerken. So kam es dazu, daß die Dichter der Romantik und ihre Nachfolger sie als „Königin der Fähigkeiten", als „Königin der Wahrheit" priesen (so von Baudelaire beschrieben). Trotz des offen erklärten Mißtrauens gegenüber der Vorstellungskraft, das im Westen allgemein und in der westlichen Kirche im besonderen anzutreffen war, hat die religiöse Vorstellung - so die Ironie der Geschichte - im Glaubensleben stets eine wichtige Rolle gespielt, vor allem dann, wenn der Glaube (in der Theologie) um Verstehen bemüht war *(fides quaerens intellectum)*. Zu keiner Zeit haben Christen die von ihr geprägte Dimension ihres Glaubens ganz aus den Augen verloren oder gar über Bord geworfen. Dies gilt selbst von jenen Geschichtsepochen, in denen es als völlig unorthodox erscheinen mußte, der bildhaften Vorstellung eine wesentliche Funktion für das Glaubensleben zuzugestehen.

Im Gegenteil, die Christen scheinen immer gewußt zu haben - und zwar aus ihrem sicheren Glaubensinstinkt heraus *(sensus fidelium)* -, daß der entscheidende Punkt, wo göttliche Offenbarung und menschliche Erfahrung sich berühren, die Imagination ist, unsere natürliche, angeborene Fähigkeit, auf Transzendenz hin offen zu sein. Dies ist in der gesamten Kirchengeschichte, sowohl in der Volksfrömmigkeit und den Gebeten der Gläubigen wie in der mystischen Tradition des Westens, klar erkennbar. Auf beiden Seiten des christlichen Spektrums, sowohl bei den einfachen Gläubigen als auch bei Mystikern - wie Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, Ruysbroeck, Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und anderen - hat sich die aktive Kraft der Vorstellung in allen Epochen im Leben der Kirche glanzvoll (wenn auch bisweilen am Rande) behauptet.

In einer hochangesehenen wissenschaftlichen Untersuchung von eigenständiger Originalität, „Jesus im Laufe der Jahrhunderte", hat Jaroslav Pelikan aufgezeigt, wie Christen in aufeinanderfolgenden Epochen jeweils verschiedene Jesusbilder entworfen haben: vom Rabbi des ersten Jahrhunderts zum König der Könige im vierten, dann wieder zum universalen Menschen in der Renaissance bis hin zum Befreier im 19. und 20. Jahrhundert. Diese Untersuchung wirft nicht nur ein Licht auf die geistigen Strömungen und Wertvorstellungen der westlichen Gesellschaft in den verschiedenen Zeitabschnitten, sondern vermittelt auch einen guten Einblick in die Art und Weise, wie die kollektive Vorstel-

Der Autor

Richard G. Cote, amerikanischer Oblaten-Missionar, außerordentlicher Professor für Missionswissenschaften an der Saint Paul University von Ottawa. Akademische Grade der Katholischen Universität von Angers; Promotion in Religionswissenschaften an der Universität Straßburg; Mitglied des Beratungsausschusses und Mitarbeiter von Concilium, Autor von: Universal Grace: Myth or Reality? In Vorbereitung: Re-Visioning Mission: The Catholic Church and Culture in Postmodern America. Anschrift: Saint Paul University, 223 Main Street, CDN-Ottawa, On K1S IC5, Kanada.

lungskraft von Christen wirkt und zu allen Zeiten ihre Kreativität entfaltet. Daß sich in jedem Jahrhundert ein bestimmtes Bild, ein Symbol oder eine Metapher für die Person Jesu herauskristallisiert, sich durchsetzt und vorherrschend wird, ist ein sicheres Anzeichen für ihr schöpferisches Wirken in der Kirche; es ist zugleich auch ein Anzeichen für die Art und Weise, wie diese die „Zeichen der Zeit" zu erkennen sucht, um auf die Frage: „Für wen haltet ihr mich?" eine stets neue und zeitgemäßere Antwort zu finden.

Dieser Neuentwurf bzw. diese Neuausformung des Jesusbildes durch die Kraft der Imagination auf der Ebene des Glaubens macht die Person Jesu für uns heute nach wie vor anziehend und bedeutungsvoll. Das transzendente und schöpferische Spiel christlicher Vorstellungskraft läßt uns „hinter" das sehen, was die Augen sehen, hinter den *literarischen* Jesus, wie ihn die Evangelien schildern. Es ist eine neue Sichtweise, die hin und her geht, eine Neuauslegung des Zusammenhangs zwischen dem auferstandenen und verherrlichten Herrn *und* „unserer Zeit und Welt". Vom Blickpunkt der gläubigen Vorstellungskraft der Kirche her gesehen, besteht ein ständiges „Hin und Her" zwischem dem Christus in seiner Herrlichkeit und den Gläubigen hier auf Erden, und zwar derart, daß sich immer wieder ein neues Modell herausbildet, eine stets neue Art und Weise, das Ganze zu „sehen". Ob diese Neustrukturierung dramatisch oder unmerklich, epochemachend oder kurzlebig verläuft, stets ist der Neuentwurf einzelner Aspekte zugleich eine Neugestaltung des Ganzen.

Wenn auch nicht als erster, so hat doch Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) den Entwurf von Bildern oder Ideen im Bewußtsein als frei kombinierende Tätigkeit des menschlichen Geistes identifiziert, als formende und ganzheitsbildende Kraft. Er war auch einer der ersten, die einen wirklichen Zusammenhang zwischen Glauben und Imagination ausmachten und postulierten und beide als formende und einende Tätigkeiten verstanden, die für die Existenz als Mensch nicht weniger konstitutiv sind als für die als gläubiger Christ, der an „ewige Wahrheiten" glaubt. Der Glaube mußte also für Coleridge, wie die schöpferische Phantasie in der Dichtkunst, eine Kraft der ganzen menschlichen Person sein. Er fordert zum Wagnis heraus und ist fast wie eine Wette, auf die man sich einläßt allein aufgrund der Zusicherung von Dingen, auf die man nur hofft; und er läßt uns auch dort glauben, wo Beweise nicht möglich sind.

Das Wesen der Imagination

Um die entscheidende Rolle richtig und voll zu würdigen, welche die österliche bzw. christliche Kraft der Imagination im Entwurf jeder einzelnen und aller Christologien spielt (und es gibt eine Unmenge davon!), mögen ein paar weitere klärende Bemerkungen hilfreich sein. *Zunächst* ist festzuhalten: Die schöpferische Fähigkeit der Imagination, innere Vorstellungen hervorzubringen, darf nicht im ausschließlich visuellen Sinn verstanden werden. Mary Warnock hat richtig darauf hingewiesen, daß die sinntragende „Form", die sie hervorbringt, in einigen Fällen durchaus eine mentale Vorstellung sein kann, daß dies aber sehr häufig nicht der Fall ist.[3] So zum Beispiel kann die Form auch in

einer Struktur bestehen bzw. in miteinander vernetzten Vorstellungen, denen sich kein einzelnes Bild zuordnen läßt. Oder aber, wie im Fall der Musik, könnte die „Form" anstatt einer visuellen oder intellektuellen auch eine Klangstruktur aufweisen. Deshalb beschreibt Garret Green die Imagination nicht so sehr als Fähigkeit, Bilder hervorzubringen, sondern eher als paradigmatische Fähigkeit (d.h. als Fähigkeit, Modelle zu entwerfen und als solche zu erkennen). Das Wort „Modell", so sagt er, „schließt zwar visuelle Erfahrung ein, ist aber abstrakter als ‚Bild' und weniger von einer visuellen Metapher abhängig." [4]

Zweitens sollte betont werden, daß die Imagination uns mit den Dingen und unserer Umwelt nicht nur intellektuell oder visuell, sondern auch emotional verbindet; die Formen bzw. Bilder, die sie erzeugt, sind *affektiv besetzt.* Paul Ricoeur hat die Implikationen dieses Vorgangs erforscht, indem er Metaphern mit Stimmungen und dem Gefühl in Zusammenhang brachte. Die Vorstellungskraft wirkt aus einem Umfeld bzw. aus einem Netzwerk von Beziehungen heraus, in dem wir alle leben und uns bewegen und zu den Personen werden, die wir sind. Gefühle, so stellt Ricoeur fest, sind von ontologischer Bedeutung: „Durch das Fühlen finden wir uns bereits als in die Welt hineingestellt vor." [5]

So erläutert David Bryant: „Die volle Bedeutung dieser Tatsache wird deutlich, wenn wir Gefühle nicht primär als persönliche Emotionen auffassen, wie zum Beispiel die innere Erfahrung von Freude oder Furcht, sondern als unsere Art und Weise, der Welt anzugehören und an ihr Anteil zu haben ... So können die Formen, durch die wir die Welt verstehen und *die die Gefühle transportieren, die uns mit der Welt eng und persönlich verbinden,* uns auch mögliche Wege der Anteilnahme an ihr erschließen." [6]

Diese affektive „Einbettung" in die Welt gilt von allen menschlichen Umgebungen, seien es die Familie, Kultur oder Religion. Sie versetzt uns nicht nur intellektuell, sondern auch affektiv und emotional in eine Situation hinein und läßt sie uns tiefer verstehen. Bryant illustriert das im religiösen Bereich am Symbol des Reiches Gottes. Für Christen, für die dieses Symbol eine konkrete Bedeutung hat, bezieht sich „Reich Gottes" in erster Linie auf das, was Gott selbst in der Welt herbeigeführt hat und immer noch herbeiführt, um seine göttlichen Absichten zu verwirklichen. Gleichzeitig jedoch macht „Reich Gottes" bestimmte Arten der Einbindung in die Welt für Christen bedeutungsvoll, das heißt besonders jene, die Gottes Handeln entsprechen. Dies geschieht darüber hinaus auf einer Ebene, die zu unserer vorreflexen und affektiven ebenso wie zu unserer rationalen Einbindung in die Welt in Beziehung steht. Als Symbol stellt das Reich Gottes daher Ansprüche an das Leben der Christen, und seine Kraft ist, wie bei allen lebendigen Symbolen, in der Kraft der Imagination verwurzelt. Mit anderen Worten, diese Kraft hat eine katalysatorische Wirkung: Sie läßt uns unsere welthafte Existenz neu beschreiben und hilft uns über bildhafte Vorstellungen, solch neue Existenzweisen uns auch anzueignen. Und es ist die Imagination, in der und durch die wir auf solch neue Existenzweisen aufmerksam werden.

Drittens wirkt sie nicht nur katalysatorisch, sondern auch sinngebend. In „Die lebendige Metapher" und verschiedenen anderen Artikeln weist Ricoeur der Ima-

gination eine dynamische hermeneutische Funktion zu. Er zeigt, wie metaphorische Sprache - als „uneigentliche Redeweise" - fähig ist, mit geradezu unheimlicher Treffsicherheit bisher gewohnte Sprachstrukturen und die bisherigen Strukturen unseres Wirklichkeitsverständnisses aufzubrechen, so daß ein neues inneres Verständnis von Wirklichkeit sichtbar wird. Wofür Metaphern uns die Augen öffnen, ist nicht die Welt, deren Sinn wir immer schon zu kennen glaubten, sondern eine Welt im Lichte neuer Existenzmöglichkeiten, die für uns schlagartig auf neue und schöpferische Weise bedeutsam werden.

Die imaginative Fähigkeit Jesu, Gleichnisse zu erzählen („parabolische Imagination"), gehört in diesen Zusammenhang. Die Projektion neuer Möglichkeiten wird klar erkennbar in der Art, wie Jesus das Reich Gottes „sieht": Es ist für ihn wie ein „Sämann", ein „Senfkorn" oder ein „Feigenbaum", der Früchte ansetzen soll; er vergleicht es mit einem „Wächter", einem „verlorenen Schaf", einem „Schatz im Acker"; es ist wie eine „kostbare Perle", ein „barmherziger Samariter", ein „verlorener Sohn" usw. Die Gleichnisse Jesu sind in unserer Diskussion aus mehreren Gründen besonders hilfreich.

Zunächst einmal bergen sie für uns einen besonders verläßlichen Teil der christlichen Tradition in sich. Bei ihnen haben wir, in der Logik exegetischer Wahrscheinlichkeit, die Gewißheit, mit dem historischen Jesus in Berührung zu kommen sowie mit dem, was Sandra M. Schneiders die Welt „hinter dem Text" nennt. Sodann ist die metaphorische Redeweise Jesu von der Königsherrschaft nicht einfach die Wiederholung oder gar Ausschmückung irgendeines vergangenen Ereignisses oder einer entschwundenen Wirklichkeit. Sie verweist uns vielmehr auf eine neue „Sicht" von Wirklichkeit mit ihren bisher unerschlossenen menschlichen Möglichkeiten. Dies konstituiert für uns ein schöpferisches Moment (Ricoeur nennt es „Ereignis" [8]), das uns nicht nur die Vergangenheit neu erschließt, sondern vor allem neue Horizonte für die Zukunft eröffnet. Wenn Jesus in metaphorischer Rede spricht, so bricht darin jene Wirklichkeit an, die wir „Reich Gottes" nennen. Seine Gleichnisse lassen uns das Undenkbare denken, das Ungreifbare fassen und das Unvorstellbare uns vorstellen: die reale Möglichkeit eines „neuen Himmels und einer neuen Erde".

Und schließlich führt Jesu Art, in Metaphern zu sprechen, die menschliche Imagination als authentische theologische Kategorie ein, wie wir sie nunmehr betrachten wollen. Sogar Thomas sagt in einem bemerkenswerten Text, wo er die Arbeit der Theologen als künstlerische Arbeit darstellt, daß Theologie „zu einer Ausdrucksform finden sollte, die metaphorisch ist, das heißt, symbolisch oder parabolisch". [9]

Die österliche Imagination in der Theologie

Wenn menschliche Imagination unsere natürliche, angeborene Fähigkeit ist, auf Transzendenz hin offen zu sein und „hinter" das zu schauen, was wir Wirklichkeit nennen, das heißt, hinter das, was uns bisher als wirklich und möglich erschien, dann eröffnet sie als vom Glauben getragene Kraft ungeahnte Möglichkeiten, menschliche Existenz neu auszulegen und von daher zu leben. Soviel ich weiß, war Sandra M. Schneiders die er-

ste, die den Ausdruck „österliche Imagination" („paschal imagination") prägte. Sie gebrauchte ihn mit Bezug auf die Art und Weise, wie die ersten Christen drei sehr verschiedene Wirklichkeiten in einem schöpferischen Entwurf dieser Kraft zu einem einheitlichen Ganzen (dem österlichen Paradigma) zusammenfügten: a) den *wirklichen* Jesus (die Welt „hinter dem Text"), b) den *literarischen* Jesus (die „Welt des Textes") und c) den *verkündigten* Jesus (die „Welt vor dem Text"), wobei der letzte in den neutestamentlichen Texten in Form eines Glaubenszeugnisses ausgesagt wird.

Nach Schneiders „ist das Geheimnis des österlichen Jesus selbst ein Konstrukt der Imagination. Das einheitliche Ganze, das wir Ostergeheimnis nennen, enthält Elemente, die unverfälscht historisch sind (so z.B. Jesu Kreuzestod), Ereignisse, die transhistorisch sind (die Auferstehung), sowie ein Stück Interpretation, die sich in biblischen Kategorien einer physikalisch-leibhaftigen Sprache bedient (Aufstieg zur Rechten Gottes). Dieses Ineinander von historischer Erfahrung und Glaubenserfahrung schafft das spannungsreiche Bild vom „Geheimnis des österlichen Jesus", in dem verschiedene Elemente in eine einzige Wirklichkeit integriert sind.[10]

Dieses paradigmatische Konstrukt ist das Werk der glaubenserfüllten Imagination der ersten Christen: Es zeigt, wie sie den wirklichen (d.h. den irdischen wie den verherrlichten) Jesus als den Christus sehen und dieses Bild in literarisch-historischer Form verarbeitet und dargestellt haben, um die Hörer bzw. Leser zu einer Glaubensantwort zu bewegen.[11]

Was den auferstandenen Christus für heutige Christen immer noch glaubbzw. vertrauenswürdig macht, selbst zweitausend Jahre „danach", ist der Vollzug der gleichen österlichen Imagination. Als konstitutive Komponente des Glaubens selbst ist sie jenes Element, das den Gläubigen auch heute zu einem *wirklichen* „heutigen Jünger" Christi macht, von dem Ansprüche ausgehen, die ebenso unmittelbar sind wie die des historischen Jesus, wenn er z.B. mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, den Pharisäern oder mit Petrus sprach. Sie verleiht auch der Feststellung von Paulus, daß wir in Christus bereits Auferstandene sind, eine zeitübergreifende Aktualität. Dies könnte man als *aktualisierende* Funktion der österlichen Imagination bezeichnen: Sie macht die Vergangenheit präsent und läßt die Zukunft anbrechen. Dadurch vermittelt sie den gläubigen Menschen unserer Zeit einen innerlich wirksamen Sinn für Christi reale *Gegenwart* in der Welt von heute.

Dieser Aspekt der österlichen Imagination wurde in der Tat zum Eckstein der im Mittelalter entwickelten Sakramententheologie. So konnte Thomas dem sakramentalen Zeichen eine dreifache Dimension zuschreiben. Ein Sakrament, so sagt er, ist gleichzeitig ein *erinnerndes* Zeichen, das an Vergangenes erinnert (Leiden Christi); es ist zudem ein *hinweisendes* Zeichen, weil es anzeigt, was aktuell in uns geschieht (die Selbstmitteilung Gottes als ungeschuldete Gnade); und es ist ein *vorausdeutendes* Zeichen, denn es weist auf die künftige Herrlichkeit hin (Sth III, q. 60, a. 3). Solch ein symbolisches Konstrukt, das, wie es hier der Fall ist, drei verschiedene Wirklichkeiten zu einer einzigen sakramentalen „Heilsökonomie" vereint, ist wiederum

allein das Produkt der österlichen Imagination.

Ein weiteres Beispiel für das Wirken dieser Kraft, besonders in ihrer interpretativen Fähigkeit, kann man in der typologischen Methode der Schriftauslegung sehen, die vielen frühchristlichen Generationen so vertraut war. In ihrer interpretativen Funktion stellt sie Beziehungen im Ablauf der Geschichte her: zwischen bestimmten Ereignissen, Personen oder Dingen im Alten und ähnlichen Ereignissen, Personen oder Dingen im Neuen Testament - Zusammenhänge, die sonst so gut wie sicher übersehen oder ganz entfallen würden. Als exegetische Methode bringt die Typologie Stellen im Alten Testament, die auf Dinge vorausweisen, sie andeuten oder offen aussagen, mit Stellen im Neuen Testament in Zusammenhang, in denen ihre Erfüllung ausgesagt ist. So läßt sich in Gottes Handeln mit seinem Volk ein einheitlicher Plan erkennen; und dies wiederum erschließt den inneren Sinn des Textes und bringt ans Tageslicht, wie Vorherbilder und Prophezeiungen und deren Erfüllung einander entsprechen. Augustinus hat das kurz und bündig so ausgedrückt: „Im Alten Testament liegt das Neue verborgen; im Neuen Testament wird der Sinn des Alten offenbar."

Die österliche Imagination ist für die Kirche heute insbesondere dann entscheidend wichtig, wenn sie zur modernen Welt so sprechen soll, daß sie verstanden wird. Aufgrund des immensen Zeitabstands, der uns von den biblischen Texten und ihrer sozio-kulturellen Entstehungssituation trennt, reicht es nicht aus, die neutestamentlichen Aussagen unserer heutigen Gesellschaft und Kultur einfach nur „anzupassen". Was wir heute, wie übrigens in jedem neuen Zeitalter und jeder neuen Kultur, brauchen, ist nichts anderes als eine *schöpferische Neuauslegung* des Christentums selbst. Das bedeutet, der Glaube muß in eine neue Sprache und Redeweise „übersetzt" werden, die den kulturellen und zeitlichen Abstand zwischen den Grunderfahrungen und Zeugnissen des Neuen Testaments auf der einen und unseren heutigen Erfahrungen und Einstellungen auf der anderen Seite erfolgreich überbrückt. Dies gelingt nur im Wagnis schöpferischer Neuauslegung, in jener Art kreativen Handelns, zu dem allein die österliche Imagination fähig ist. Daß solch ein schöpferisches Unternehmen bereits im Gange ist, kann man zum Beispiel in den jüngsten konzertierten Bemühungen vieler Theologen beobachten, eine Theologie der *Inkulturation* sowie neue Modelle einer kontextuellen Theologie zu entwickeln.

Als Fähigkeit, Modelle zu entwerfen und als solche zu erkennen, war die österliche Imagination unter den Theologen immer schon wirksam und ist es bis heute. Man braucht sich nicht allzusehr in Geschichte und Entwicklung der Christologie zu vertiefen, um zu spüren, wie sehr diese Fähigkeit die Christologien die Jahrhunderte hindurch mitgeformt hat.

Die Christologie ist, wie übrigens auch die Theologie selbst, ein imaginativer Entwurf und wird es immer sein[12]. Das läßt sich schon ganz klar im ersten Jahrhundert erkennen: Die johanneische Christologie ist völlig anders als die des Markus; und die der Redequelle Q unterscheidet sich ganz erheblich von der des Lukas und Matthäus. Sogar der Sieg Jesu wird unterschiedlich ausgelegt.

Der gleiche Prozeß hat in neuerer Zeit

in einem grundlegenden Paradigmenwechsel in der Christologie stattgefunden - so zum Beispiel im Wechsel vom „Christus der zwei Naturen" zum Christus ohne Dualität (Schoonenberg); von der Christologie „von oben" zu der „von unten" (H. Küng); von einer „Onto"-Christologie zu einer „funktionalen" Christologie (J. Sobrino); von einer Christologie in Form eines geschlossenen Traktates zu einer, die mit der Schöpfung (K. Rahner), der Trinität (H.U. von Balthasar) und mit der Politik (J.B. Metz) eng verflochten ist. In der jüngsten Zeit haben sich „lokale Theologien" herausgebildet und stark verbreitet, die die Kultur und kulturelle Entwicklung ernst nehmen. Auch dies hat zu verschiedenen neuen Modellen einer kontextuellen Theologie und von da zu einer Neuauslegung der Gestalt Jesu geführt.[13] Allein in der nordamerikanischen Bibelwissenschaft sind in den vergangenen 16 Jahren nicht weniger als sechs neue Jesusbilder von Bedeutung entstanden.[14]

Was all das bedeutet, hat Hans Urs von Balthasar in seinem größten Werk „Herrlichkeit" treffend dargelegt: Er zeigt nämlich, wie Gottes Offenbarung in Christus in der Tat von höchster und bleibender Faszination ist. Wenn wir beginnen, die wesenhafte Schönheit dessen zu „sehen", was Gott in Christus gewirkt hat, sein größtes „Kunstwerk" (wie Gadamer sagen würde), dann wird das Bild Christi, das die Gläubigen schauen und in sich tragen werden, sich in schöpferischen Neuentwürfen immer wieder wandeln, ein Prozeß, der nie zum Abschluß kommen wird. Bis ans Ende der Zeiten wird die christliche Kraft der Imagination solch neue Paradigmen hervorbringen in der Hoffnung, stets ein wenig mehr und immer etwas anderes vom Glanz und der Strahlkraft dieses unergründlichen Geheimnisses einzufangen.

* „Österliche Imagination" („paschal imagination"): ein im Deutschen ungebräuchlicher Ausdruck, von der amerikanischen Autorin Sandra M. Schneiders erstmals verwendet mit Bezug auf die Imaginationskraft der ersten Christen, den irdischen Jesus, den sie nach seinem Tod als Auferstandenen (als lebend) erfahren haben, in den Evangelien literarisch aus dem Glauben als den Christus zu verkünden und diese drei Gegebenheiten zusammenzuschauen, gleichsam als das eine Ostergeheimnis des Christentums (Anm. des Übersetzers).

[1] B. Pascal, Schriften zur Religion, Einsiedeln 1982, 113.

[2] Vgl. M.H. Abrams, The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition, New York 1953.

[3] Vgl. M. Warnock, Imagination, Berkeley/Los Angeles 1976, 152-160.

[4] G. Green, Imagining God: Theology and the Religious Imagination, New York 1989, 94.

[5] P. Ricoeur, Creativity in Language, in: Philosophy Today 17 (2/4 1973) 111; vgl. auch ders., Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning, Fort Worth 1976, 59-60.

[6] D.J. Bryant, Faith and the Play of Imagination: On the Role of Imagination in Religion, Macon 1989, 204-205 (kursiv von mir).

[7] Vgl. J. McIntyre, Faith, Theology and Imagination, Edinburgh 1987, 19-39.

[8] P. Ricoeur, Interpretation Theorie, aaO. 91-92.

[9] „unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum", in: I Sent. Prol., q. I, a. v.

[10] S.M. Schneiders, The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture, San Francisco 1991, 105. Vgl. auch dies., The Paschal Imagination: Objectivity and Subjectivity in New Testament Interpretation, in: Theological Studies 43 (1982) 52-68.

[11] AaO. 101; vgl. auch The Paschal Imagination, aaO. 66.

[12] G.D. Kaufman, The Theological Imagination. Constructing the Concept of God, Philadelphia 1981, 263-279.

[13] Vgl. St.B. Bevans, Models of Contextual Theology, Maryknoll 1992.

[14] M.J. Borg, Portraits of Jesus, in: The Search for Jesus: Modern Scholarship looks at the Gospels, Washington 1994, 83-103.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Identität in der Christusnachfolge

Anne Fortin-Melkevik

Die Identität des Christen in der Begegnung mit Jesus Christus

Die Theologien der Identität berühren heute alle Bereiche der theologischen Reflexion und werfen die Frage nach der Begegnung mit der Gestalt Jesu Christi auf. Die Schriften über die christliche Identität sind zahlreich, und die Fruchtbarkeit des Konzepts der narrativen Identität von Paul Ricoeur in der Theologie muß nicht mehr aufgezeigt werden. Das menschliche Subjekt, das die Erzählung seines Lebens aufgreift, das den Verlauf seiner Existenz im Licht der Begegnung mit Jesus Christus erneut betrachtet, wird auf diese Weise in das Zentrum verschiedener Theologien gerückt. Dementsprechend bevorzugt man den Weg, der Erzählungen in der Bibel beschreibt, die Anfragen an die Geschichte unserer Zeitgenossen richten.

Das Interesse für die Suche nach Identität weist auf die Dringlichkeit hin, auf einen Ruf zu antworten: Wer bin ich in dieser Kirche, wer bin ich in dieser Gesellschaft? Diese Fragestellung nach dem Menschen ist jedoch kein Proprium der Theologie. In der Sozialwissenschaft und in der Philosophie prägt das Konzept der Identität die neueren Werke mehrerer führender Köpfe: Anthony Giddens, Alain Touraine, Charles Taylor, Jürgen Habermas und Paul Ricoeur, um nur die bekanntesten zu nennen. Zum Ende dieses Jahrhunderts wird versucht, die Bedingungen der Identität des Menschen auf politischer, sozialer, kultureller und religiöser Ebene darzustellen. Die theologischen Ansätze teilen damit die lebhaftesten Sorgen der Gegenwart. Es bleibt die Frage, wie sie sich in dieses Konzert einfügen.

Bevor man jedoch Theorien zur Interpretation der Identität ausarbeitet, ist es notwendig, die grundlegenden Bedingungen für die Interpretation näher in Augenschein zu nehmen. Denn die Bedingungen der Interpretation fügen sich ein in vielfache Interpretationssituationen, die in der Theologie ihren Platz beanspruchen dürfen. Es geht an dieser Stelle um den Einsatz der theologischen Ratio selbst. Erlaubt diese Ratio den Respekt des Menschen in seiner grundlegenden Andersheit, erlaubt sie die Pluralität der Interpretationen in der Gemeinschaft? Wie soll man den Übergang von der christlichen Identität zur Identität des Christen gewährleisten, wie eine Theologie überwinden, die in abstrakter Weise eine christliche Iden-

tität definiert, um Theologien zu fördern, die Platz lassen für Identitäten von Personen, die sich als Christen innerhalb von Gemeinschaften bezeichnen? Über diese Fragen entscheidet sich in unserer Welt von heute die Glaubwürdigkeit der theologischen Ratio. Denn die Christen suchen die Referenz für ihre Identität nicht mehr allein in der Institution; sie sind nicht auf der Suche nach der christlichen Identität oder der Identität des Christentums! Die Identitätssuche ist zunächst persönlich und nimmt eine narrative Färbung an. Die Herausforderung, die zu meistern ist, um die theologische Ratio vernehmbar zu machen, besteht heutzutage darin, die narrative Suche der Individuen nach Identität mit Vorschlägen gemeinschaftlicher Identität zu artikulieren, die aus diesen individuellen Suchbewegungen gespeist werden können und folglich vielfach sind. Die Problematik des Übergangs von einer christlichen Identität zur Identität des Christen ist mehr als nur Koketterie: Das Paradigma des Pluralismus im Inneren der Gemeinschaft steht auf dem Spiel. Deshalb setzt sich dieser Übergang von der christlichen Identität zur Identität des Christen immer mehr als eine Selbstverständlichkeit in den Ortskirchen durch. Konflikte entstehen jedoch im Übergang von einer narrativen Identität, die individuell definiert wird, zu einer argumentativen Identität, die auf die Gemeinschaft hin offen ist.

So ist einer der Orte der eigentlich hermeneutischen Herausforderung der Interpretation der Identität heute die Konfrontation mit den biblischen Texten. Denn die biblischen Texte liefern uns nicht die Identität eines historischen Jesus oder eines Modellchristen, sondern sie rufen uns eher zu einer Interpretation des erzählten Jesus und des lesenden Christen auf. Der Akt der Interpretation kann sich nicht mehr auf eine historische Rekonstruktion oder auf eine narrative Theorie beschränken, damit die Verbindung zwischen Text und Leser hergestellt wird. Wenn man die Sprache als den Ort der Strukturierung des Menschlichen begreift und sie als Aufbauinstanz von Beziehungen zwischen den Menschen anerkennt, so ist sie mehr als nur ein einfaches Instrument zur Übertragung einer Botschaft. Der Text zielt nicht nur darauf ab, eine Information zu übermitteln, ein Wissen oder einen Sinn aufzubauen, den das Subjekt sich auf seine Weise aneignet. Die Suche nach dem Sinn eines Textes kann nicht eine einfache automatische Dekodierung sein; der Leser ist vielmehr als Subjekt der Interpretation in seiner Beziehung zum Text eingesetzt. Dieses Interpretationssubjekt wendet nicht nur einen Sinn an, der seinem Leben gegeben ist. Vor dem Moment der Aneignung des Sinnes liegt der Augenblick der Konstruktion der Bedeutung, die der Text für den Leser haben kann.

Es eröffnen sich verschiedene Möglichkeiten, um die Frage der Identität des Christen in der Begegnung mit Jesus Christus zu behandeln. Der im folgenden beschrittene Weg wird der Akt der Lektüre des Textes sein: Wie liest man, ausgehend von einigen Voraussetzungen, einen Text, und wie wird die Identität des Lesers in und durch diesen Akt der Lektüre eingeführt? Zunächst werden anhand der Lektüre eines Textes, der den Sinn der Identität Jesu behandelt (Mk 8,27-33), zwei Konzepte für die Bedingungen der Interpretation der Identität vorgestellt. Anschließend werden diese Voraussetzungen für die

Interpretation der Identität Jesu in Verbindung mit den Interpretationsbedingungen der narrativen und der gemeinschaftsbezogenen Identität untersucht.

1. Die Bedingungen für die Interpretation der Identität Jesu. Mk 8,27–33: Ihr aber, für wen haltet ihr mich?

Durch die Lektüre von Mk 8,27-33 werden zwei Konzepte für den Akt der Interpretation vorgestellt. Die Bedingungen für die Interpretation der Identität werden dadurch klar. Es werden zwei Sinntheorien entfaltet: a) eine Theorie des Sinnes als Folge eines zeichenhaften Hinweises, b) eine Theorie des Sinnes, der aufzubauen ist.

a) Der Sinn des zeichenhaften Hinweises

Die Interpretation von Mk 8,29 kann aus der Antwort des Petrus auf die Frage Jesu („Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" „Du bist der Messias") ein exemplarisches Glaubensbekenntnis machen. In diesem Fall wird die Antwort des Petrus als eine Bestätigung aufgefaßt, eine Aussage, die der Christ in der Nachfolge Petri zu wiederholen aufgerufen ist. Die christliche Identität bestünde also in der Übertragung der Glaubensgewißheit des Petrus, im Einzughalten des christlichen Wortes in das Wort des Jüngers. Die Identität Jesu würde demzufolge kein Problem bereiten[1]: vom Zeichen zum Inhalt, von Signifikant zu Signifikat wäre die Kontinuität linear und ununterbrochen. Die messianische Identität ist ausgesprochen, sie muß nicht einmal entschlüsselt werden, sie zeigt sich unmittelbar. Die Christologien der Hoheitstitel, die oft auf der Ausschöpfung isoliert betrachteter Verse beruhen, gründen auf einer derartigen Interpretation.

Im übrigen kann man diesen Vers 29 in seinen Kontext einordnen und darin die Kritik an einem inkonsequenten Wort bezüglich der Identität Jesu erkennen. Denn das bekennende Wort des Petrus ist nur stückhaft, da in seiner Entschlüsselung des Signifikanten „Christus" der äußere Gehalt nicht mit diesem übereinstimmt. Petrus interpretiert den Signifikant „Christus" mit einem triumphierenden Gehalt, während Jesus die Nicht-Übereinstimmung kritisiert. Der Leser dieses Abschnitts wäre demnach dazu aufgerufen, sich nicht auf einen unvollständigen Gehalt unter dem Signifikant „Christus" einzulassen. Petrus ist damit das Gegenbeispiel eines bekennenden Wortes, da er die Identität

Die Autorin

Anne Fortin-Melkevik, 1957 in Québec geboren; Studium der Theologie; 1991 Promotion in religiöser Anthropologie und Religionsgeschichte an der Pariser Sorbonne und in Theologie am Institut Catholique de Paris; Titel der Dissertation: „Pour une théorie rationnelle de l'herméneutique en théologie". Sie lehrt seit 1991 Fundamentaltheologie und Christologie an der theologischen Fakultät der Universität Laval, Québec (Kanada). Veröffentlichungen: Spiritualité et identité du chrétien dans la modernité éclatée, in: Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques, Montreal 1996; Du sens à la signification: pour une théorie de l'acte de lecture en théologie, in: Laval théologique et philosophique 52/2, 1996; Exégèse et théologie: le paradigme herméneutique comme lieu de réconciliation entre exégètes et théologiens, in: Science et Esprit 1996; Religion und ethische Rationalität in der Moderne, in: W. Lesch/A. Bondolfi (Hg.), Theologische Ethik im Diskurs, Freiburg 1995; Die Methoden der Theologie und interdisziplinäres Denken, in: CONCILIUM 6/1994, 546–553. Anschrift: Faculté de théologie, Université Laval, CDN-Québec, Kanada, G1K 7P4

Jesu in seinen kurzen Blickwinkel einschließen will.

In diesen beiden Ausführungen ist der Prozeß der Interpretation analog: Man bringt ein Signifikat mit dem Signifikanten in Verbindung, einen äußeren Gehalt mit seinem Zeichen. Unabhängig davon, ob man Petrus als Modell oder Antimodell des Glaubensbekenntnisses betrachtet: Es ist dasselbe Spiel des Hinweises an ein äußeres Signifikat, das der Lektüre zugrunde liegt. Der Leser muß den Sinn, der bereits vorhanden ist und sich durchsetzt, annehmen und sich aneignen. Der Einsatz der Interpretation besteht entweder darin, einen Vers zu isolieren, oder darin, ihn in seinen Kontext wieder einzuordnen. In beiden Fällen liegt aber das Ziel darin, beim Leser die gleiche Praxis eines wahrhaftigen Bekenntnisses zu Jesus zu fördern. Die Aneignung des Sinnes wird demnach die christliche Identität einseitig aufbauen: Der Weg des Wortes ist bereits vorgezeichnet, man muß sich ihm nur noch verschreiben. Die Bestätigung der Interpretation hinge also ab von der menschlichen Entfaltung, die daraus resultiert.

Christliche Identität und menschliche Entfaltung: Die Begriffe der Identität und der Entfaltung beziehen sich auf abstrakte Wesenheiten, d.h. auf das Christentum und die Menschheit. Welche Rolle hat das Individuum in einem derartigen Szenario? Man postuliert, daß es seine Entfaltung und seine Identität findet, indem es sich auf derartige abstrakte Wesenheiten stützt und sich an ein Modell außerhalb seiner selbst angleicht. Die Vielzahl der Interpretationen wird zusammengeführt in der Vielzahl der Aneignungen eines einzigen und selben Sinnes durch verschiedene Subjekte, da der Sinn bereits vorhanden ist und sich unmittelbar durchsetzt.

b) Der Aufbau des Sinnes

Die Frage „Für wen halten mich die Menschen?" wird durch eine Reihe von Signifikanten beantwortet: „Einige für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für sonst einen der Propheten." Dieser Aufzählung folgt eine weitere Frage: „Und ihr, für wen haltet ihr mich?" Anstelle einer Anreihung von Signifikanten wird nur ein einziger vorgeschlagen: „Du bist der Messias."

Dennoch ist zu bemerken, daß Jesus keine Antwort bestätigt, er gibt keine Billigung. Vielmehr verbietet er den Jüngern, zu irgend jemandem über ihn zu sprechen und eine der Antworten bei den Menschen zu wiederholen. In der Lehre über den „Menschensohn" werden dann die Antworten auf die Fragen ausgesetzt. Der Verweis der Identität Jesu auf die Gestalt des Messias drängt sich nicht als die „richtige" Antwort auf, da Jesus als Handelnder sie nicht in seine Lehre über den „Menschensohn" integriert. Die Lehre Jesu würde eher die von den Antworten vorgeschlagenen Referenzachsen verschieben, wenn sie sich in die Bresche, die durch die Unangemessenheit der Antworten auf die Fragen geschlagen wurde, einfügte. Den „Zeichen"-Antworten, deren Sinn sofort zu entschlüsseln wäre, steht die Lehre Jesu mit einer Antwort des Handelns entgegen. Der „Menschensohn" wird von Jesus nicht als ein durch ein vorhergehendes Wissen zu entzifferndes Zeichen dargestellt, sondern vielmehr in einen Erzählfluß eingebettet, in eine Geschichte, die die Handlungen, welche noch anstehen, inszeniert. Die Wiederholung der Frage durch Jesus scheint so

die gegebenen Antworten wegzustellen, um einen anderen Typ von Antwort vorzuschlagen: Man kann Jesus entweder mit einem Etikett versehen, seine Identität in einem Signifikanten oder einer Anreihung von Signifikanten versachlichen, oder man kann den zeichenhaften Hinweis verfallen lassen, um die Benennung der Identität in ein narratives Programm einzufügen. Die Identität Jesu wird somit in diesen Handlungen, die eine Folge von Umwandlungen implizieren, aufgebaut. Jesus wird also nicht reduziert auf einen ontologischen Zustand oder einen Titel, der für alle Ewigkeit eine starre Identität fixiert. Jesus bringt vielmehr seine Antwort in eine Identität ein, die sich in und durch eine Folge von Umwandlungen aufbaut. Die Suspendierung eines unmittelbaren Sinnes liegt auf der Hand, da der Sinn nur a posteriori wahrnehmbar wird: Der Sinn muß rekonstruiert und nach der Realisierung des narrativen und noch virtuellen Programms anerkannt werden. Man versteht, daß Jesus ihnen „streng" verbietet, irgend jemandem von ihm als einer starren Identität zu erzählen: Diese Antworten reduzierten und waren eingeschränkt von einem Wissen, das a priori vorhanden war. Die auf diese Weise entschlüsselte Identität ließe keiner Umwandlung, keinem Leiden und keiner Wahl Platz. Dies war nicht der Weg, auf dem der Sinn der Identität Jesu zu den Ohren der Menschen kommen mußte. Ein derartig vorgegebener Sinn, der sich wie ein Sprechen außerhalb jeglichen Handelns aufdrängt, liefe der allgemeinen Vorgehensweise der Interpretation der Evangelien zuwider. Die von Jesus gegebene Antwort impliziert, daß jeder den Sinn, ausgehend von seiner Interpretation der Ereignisse, rekonstruieren muß. Das Zeichen, das den Pharisäern verweigert wird (Mk 8,11-13), folgt derselben Logik: Man fordert von ihm einen zeichenhaften Hinweis, ein sofort zu entschlüsselndes Zeichen, und Jesus verweigert sich einer derartigen Praxis. Die Gesten der Speisung der Viertausend (Mk 8,1-9) waren kein zeichenhafter Hinweis: Sie verlangten nach Interpretation und Verständnis (Mk 8,14-21). Statt auf die Aneignung eines bereits vorhandenen Sinnes weist Jesus auf die Aufgabe der Interpretation hin, die die Jünger zu leisten haben. Sie müssen den unmittelbaren Sinn verlassen (die Jünger hätten nur ein einziges Brot im Boot), damit ihre Augen und Ohren schließlich bereit werden, die Bedeutung der Speisung der Viertausend zu verstehen. Die Jünger wären eigentlich in einer privilegierten Position, um in ein Verhältnis der Interpretation des Handelns Jesu einzutreten, aber sie verstehen noch nicht die Arbeit der Interpretation, die in der Beziehung zu Jesus steckt. Das „Wer bin ich?" wird in einem interpretativen Verhältnis zum Handeln ausgesprochen. Die Pharisäer und die Jünger verweilen dagegen bei der Reduktion der Identität zu einem Zeichen, das vom Handeln abgetrennt ist.

Der Gegensatz zwischen dem Schweigen, das den Jüngern auferlegt ist (V. 30), und der „offenen" Sprache Jesu über den Menschensohn (V. 32) bestätigt diese Hypothese: Es besteht keine Gefahr darin, offen eine Sprache zu sprechen, die auf Interpretation abzielt, eine Sprache, die von demjenigen, der sie aufnimmt, den „Sinn des Sinnes" zu erarbeiten fordert. Dagegen ist es gefährlich, eine geschlossene Rede zu propagieren, die den Empfänger in einem begrenzenden Wissen einschließt. Die Betrach-

tungsweisen Gottes könnten nicht eingrenzend sein und den Weg des Handelns ablehnen, da die Logik der Inkarnation selbst auf die Einbindung des Wortes Gottes in den Weg des Handelns der Menschen Wert legt. Jesus als das Wort Gottes wird somit als die Sprache Gottes begriffen, als das, was die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen herstellt. Wenn er ein „Zeichen" ist, das sich nicht als unmittelbarer zeichenhafter Hinweis präsentiert, so ist es doch Jesus, dessen Leben und Tod eine zu interpretierende Rede werden. Leben und Tod Jesu als Zeichen aufzufassen, die unmittelbar auf einen bekannten Gehalt hinweisen, würde uns schlicht daran hindern, die Auferstehung als Ausgang eben dieses Lebens und Todes zu begreifen. Welchen Platz könnte die Auferstehung in einer Lektüre einnehmen, die meinte, den Sinn von Leben und Tod Jesu ausgeschöpft zu haben? Das ist übrigens das Problem der Jünger: Die Auferstehung drängt sich ihnen nicht unmittelbar auf, es bedarf eines langen Weges der Interpretation (Lk 24,13-53), um schließlich zu sehen, zu begreifen und zu verstehen (Mk 8,21).

b) Die Identität des Lesers

Die Identität des Lesers kann sich auf diesem Weg der Suspendierung des Sinnes aufbauen. Gottes Respekt vor der Freiheit des Menschen findet in der Tatsache seinen Ausdruck, daß unsere Augen, unsere Ohren und unser Herz auf dem Weg der Interpretation gefragt sind. Der Sinn erschließt sich nicht unmittelbar; die Bedeutung, die ein Text für einen Leser haben kann, setzt den Akt der Lektüre und den Einsatz des Lesers hier und jetzt voraus.[2] Die Bedeutung muß also von jedem Leser selbst aufgebaut werden, und dies ist nicht möglich, ohne daß seine Augen, seine Ohren und sein Herz eingebracht werden. Der virtuelle Weg der Identität des Christen eröffnet sich also durch den Akt der Lektüre, ebenso wie die Gesten und die Worte einen nicht dagewesenen Sinn eröffnen, sobald man sich auf sie zubewegt hat. Dieser Weg ist noch nicht urbar gemacht. Sich in die Nachfolge Christi zu versetzen, impliziert, seine Identität als Christ in den noch kommenden Gesten zu erkennen und sich angesichts seiner eigenen Identität, deren gutes Ende man nur erhoffen kann, zu suspendieren.

Daraufhin treffen die Interpretation des Selbst, des Textes und der Tradition im Akt der Lektüre aufeinander. Aus der Sicht des Lesers eröffnen die Distanznahme, die Differenzierung und das abweichende Verhältnis zum Text und zur eigenen Erfahrung diesen ihm selber und den anderen. Die Interpretationen anderer Leser sind ebenso Öffnungen zur Pluralität des Textes und zur Pluralität der interpretierenden Tradition, die einen geschlossenen Sinn nicht zulassen. Die Bestätigung der Lesarten geschieht in den vielfältigen Formen, die die Entwicklung des Menschen annehmen kann, und in den tausend Gesichtern der Reife der Christen. Die Identität Jesu ist nicht mehr reduzierbar auf ein Wissen, denn Jesus ist die Sprache Gottes. Die Nähe Gottes und des Menschen kommt über die Sprache, die das erzählte Leben Jesu ist.

Den Text, die Tradition und seine narrative Identität zu lesen und zu interpretieren, wird zum Weg, um seinen Glauben auf eigene Art auszudrücken und zu bekennen. Die Sprache baut die Identität des Lesers im Blick auf die Identität Jesu auf, wobei sie das zukünftige

Handeln respektiert. Die Reife des Christen besteht darin, in Freiheit und unabhängig von einer festgelegten und aufgegebenen Interpretation zu leben. Der Aufbau der Interpretation impliziert das Wagnis, sich - gemeinsam mit anderen - in der Suche nach dem Sinn zu riskieren.

Das Verhältnis zum Text impliziert also eine wahre Begegnung der Andersheit: Der Text schlägt Wege vor, die man sich vielleicht lieber erspart hätte. Wie ist dies zu verstehen? Der Text interpretiert den Leser, benennt innere Dimensionen, die man lieber verschwiegen hätte. Wie soll man sie betrachten? Ist der Leser dazu in der Lage, in einen interpretierenden Dialog mit der Andersheit des Textes zu treten? Versucht man nicht immer, die Andersheit ein wenig zur Gleichheit hin zu reduzieren? Das interpretierende Verhältnis zu sich selbst im Lichte des Textes impliziert eine Ablenkung von sich, denn der Text spricht auch vom anderen, diesem anderen, das den Leser dazu zwingt, in ein Verhältnis der Distanznahme zu sich selbst einzutreten. Der Text interpretiert den Leser in seinem Verhältnis zum anderen und beurteilt ihn in seiner Fähigkeit, sich gegenüber diesem zu öffnen. Durch diese Freiheit entfaltet sich der Mensch; diese anspruchsvolle Freiheit des interpretativen Verhältnisses impliziert einen gemeinschaftlichen Dialog in der Beziehung zum Text. Christologie zu betreiben, bedeutet folglich, an seine Grenzen zu stoßen, seine zerstückelte Identität als Christ zu erfassen und sich nicht mit einer aufgesetzten christlichen Identität zu begnügen, der man sich nur von außen her angleichen müßte. Die menschliche Entfaltung und die Reife des Christen fordern die Freiheit, sich in einem Wort zu riskieren, das die Identität des interpretierenden Subjekts aufbaut.

2. Übergang von der christlichen Identität zur Identität des Christen?

Was sind die Voraussetzungen für die narrative Identität in der theologischen Arbeit? Die theologische Ratio läßt jeden Versuch scheitern, die narrative Identität in einer subjektivistischen Selbstbezogenheit einzuschließen. Die Interpretation der Identität des Christen erfolgt durch die Suspendierung eines a priori vorhandenen Wissens zugunsten einer Erzählung, die offen ist für ein noch zukünftiges Handeln, das zum Kriterium der Überprüfung des Sprechens über sich selbst wird: Der eine, der sich als Christ definiert, und der andere, der sich nicht als Christ definiert, befinden sich dann im Zentrum des Handelns. Die ethische Dimension der narrativen Identität kommt in diesem Handeln zum Tragen, das die Beziehung zu den anderen Subjekten, denen man den gleichen Einsatz in der Suche nach Identität zugestehen muß, voraussetzt. Handeln als das Kriterium für das Sprechen ist der Fuß in der Tür zu einer Identität, die darin versucht sein könnte, sich auf sich selbst zurückzuziehen. Die Erzählung, die eine persönliche Identität aufbaut, ist „dank der narrativen Kohärenz der Ereignisse, die einer Biographie Sinn verleihen“[3], in die Interaktion mit den Erzählungen der anderen eingebunden. Aber wie entsteht die Koexistenz verschiedener Erzählungen, die eine wie die andere legitim sind? Wie soll man den Anspruch der Öffnung zur Andersheit erfüllen, wie eine Gemeinschaft auf-

bauen? Diese Fragen sind nicht nur dem Christentum zueigen, sondern durchdringen unsere Gesellschaften, die heute versuchen, die Natur des „Gesellschaftsvertrags" zu überdenken und dabei die Forderungen von Minderheiten zu respektieren.[4]

Das narrative Sprechen muß sich also einem interaktiven Sprechen öffnen, einem Sprechen, das im Verhältnis zum anderen verankert ist. Die Erzählung muß zu Interpretation und Argumentation, zu Diskussion und Rechtfertigung werden. Die Erzählung darf sich nicht auf ein Sprechen, das auf sich selbst zentriert ist, begrenzen, da die Modalitäten der sozialen Verhältnisse in der heutigen Welt mehr denn je durch die Ansprüche des Dialogs auf öffentlicher Ebene verwoben sind. Die narrative Identität ist bei ihrem Aufbau gefordert, die Modalitäten ihres Aktes der Interpretation in einem Akt der Argumentation und Rekonstruktion ihres Verhältnisses zu sich selbst und zum anderen auszustellen. Erzählung, Interpretation, Rechtfertigung und Rekonstruktion eines Sprechens, das wie ein Handeln gesetzt wird: der Aufbau der Bedeutung eröffnet ein Sprechen, das nicht ein abstraktes „Wort", sondern ein sozialer Akt ist. Die Erzählung wird zur „Bewußtwerdung", zum Akt des Aufbaus gemeinschaftlichen Lebens in Akten von Worten, die verantwortlich für die Folgen dieser oder jener Art sind, in der man die Bedingungen seines Wortes aufstellt.

Die theologische Reflexion ist heute eine bevorzugte Instanz der Differenzierung von Bedingungen für die Abhandlung von Fragen der Identität in der Kirche. Die Rede des Gläubigen steht vor der Aufgabe, seine Hoffnung kundzutun (1Petr 3,15), und es ist eine Chance, daß die theologische Arbeit heute vielerlei Formen annimmt und sich an den Wegkreuzungen der Suche nach Identität verwurzelt: Die feministische, die schwarze und die Befreiungstheologie haben ihre Grundlage natürlich zunächst in Identitätserzählungen narrativer Art, aber ihre Ausdrucksweise findet ihre Struktur im Schock der Andersheit. Die verschiedenen Formen, die durch das Sprechen der Gläubigen abgedeckt werden, bewerkstelligen das Verhältnis zum Aufbau der Bedeutung, die das Handeln zur Modalität der Bestätigung der verschiedenen Formen des Sprechens macht. Das ethische Moment der narrativen Identität liegt eben in dieser Öffnung zur argumentativen Identität: Der Aufbau der narrativen Kohärenz der Ereignisse des Lebens kann das Moment der Bewußtwerdung der Identität zum anderen nicht mehr ignorieren.

Vom Sprechen zum Handeln kommt die Bestätigung der Aussage des Gläubigen durch die Gemeinschaft vor allem im Akt, sich in den Raum des Dialogs zu stellen, und in der Fähigkeit, mehr noch als den Inhalt selbst die Bedingungen für diese Aussage kundzutun, zum Tragen. „Meine Identität als individuelles Subjekt hängt nicht notwendigerweise von einer vorherigen allumfassenden Anerkennung der Wahrheit oder Richtigkeit der von mir getroffenen Aussage ab", sondern vielmehr von „der Anerkennung meiner Fähigkeit durch die anderen, in die Diskussion bezüglich der Gültigkeit dessen, was ich sage, einzutreten"[5]. Das ethische Moment im Ergreifen des Wortes durch den Leser als Subjekt macht also den Unterschied aus: Das „Wie" im Akt der Lektüre trägt hin zur Argumentation und zur Rekonstruk-

tion in einer Diskussion, die den Aufbau der Bedeutung zum Ziel hat.

Die Interpretation und die Argumentation des anderen erweisen sich als unentbehrlich, um das Eingeschlossensein in einer sich selbst legitimierenden Erzählung, die ausschließlich um die eigene Ästhetik kreist, aufzubrechen. Eine narrative Identität, die dem Wort des anderen nicht begegnen kann, ist bedroht von der fehlenden Anerkennung des anderen: Wozu dient eine Erzählung ohne Gesprächspartner? Sie ist wie eine ins Meer geworfene Flasche, in Erwartung des anderen, seiner Anerkennung und seines Blickes ... Die Identität des Christen impliziert also nicht den Rückzug auf sich selbst, sondern sie ist vielmehr eine Suche nach der ethischen Instanz für die Begegnung mit dem anderen.

Schlußfolgerung

Die Bedeutung ist nicht ein für allemal gegeben, um nur empfangen und angenommen zu werden und sich in eine Identitätsstruktur zu integrieren. Die Nachfolge Jesu Christi ist nicht auf einen bereits vorgezeichneten Weg eingeschränkt. Die Suspendierung des Sinnes impliziert vielmehr, daß der Übergang zwischen der narrativen und der argumentativen Identität, die der Identität des Christen Raum gewährt, im Hinblick auf den jeweils sehr unterschiedlichen Kontext fortlaufend wiederherzustellen ist. Denn die Erzählung des Dialogs mit dem anderen ist noch nicht geschrieben, ebensowenig die Bedingungen ihrer Realisierung. Die Schriften zu lesen und zu interpretieren, setzt voraus, einen Weg zu gehen, auf dem sich eine Bedeutung nur a posteriori erschließt. Die Interpretation der Identität Jesu ist ein von Generation zu Generation beständig wiederaufzunehmender Weg, ohne festen Inhalt außerhalb der Arbeit des Interpreten, aber eingefügt in einen bereits vorhandenen Sinn, der sich uns noch zeigen muß. Ebenso kann sich die Interpretation unserer narrativen und argumentativen Identitäten nicht auf festen Inhalten ausruhen. Wo bliebe die Freiheit, wenn die Wege gepflastert wären, bevor wir den Verlauf unserer Geschichten abrollen lassen?

Die Arbeit über den Leser erstellt ebenso wie die Arbeit im und vom Leser jeweils eine noch nicht dagewesene Erzählung. Der Leser als Interpret und als Interpretierter muß ständig seine Interpretation in den durch die Suspendierung des Sinnes aufgerissenen Breschen wiederaufgreifen. Der Sinn erwartet, daß wir „den Spuren des Glaubens nachgehen“[6], um sie frisch und denjenigen, die nach uns kommen, warm zu halten. Es geht darum, auf unsere Art den zukünftigen Generationen Zeichen zu geben und ihnen den Raum der Interpretation zu eröffnen, damit auch sie sich auf ihre Art darin riskieren: „Bezeugen, daß das Wort uns berührt hat, damit auch andere sich im Risiko der Lektüre engagieren“[7]. Man bezeichnet dies als lebendige Tradition.

Eine derartige Theorie der Interpretation fügt sich ein in eine theologische Ratio, die aufs Ganze gesehen nicht individuell sein kann. Sie beinhaltet die Sorge für die Kritik an der Gesellschaft und an den Ideologien, da sie zum Ziel hat, andere in eine Bewegung der „Bekehrung“ eintreten zu lassen. Die Versöhnung der narrativen und der argumentativen Identität vollzieht sich in der Identität eines Christen, der sich nicht durch einen Inhalt, sondern durch seinen Weg zum anderen hin definiert.

Christologie kann auf vielfältige Weise entstehen. Aber die Herausforderung besteht darin, zu bemessen, wie die Reife des Christen hier zu ihrem Recht kommt. Der Anspruch der Erkenntnislehre unserer Zeit fordert von uns, für jede theologische und christologische Abhandlung die Bedingungen für die Verwirklichung des Menschseins zu erheben.

Welche Zweckbestimmtheit hat die Interpretation? Das Ziel ist, sich stromaufwärts wie stromabwärts in der Bewegung des Aktes der Lektüre als Interpretierter und im Verhältnis der Andersheit zu entdecken.

[1] Eigenartigerweise in einem Evangelium, das ansonsten durch das „Geheimnis", das diese Identität umhüllt, charakterisiert wird.

[2] Vgl. A. Fortin-Melkevik, Du sens à la signification: pour une théorie de l'acte de lecture en théologie, in: Laval théologique et philosophique 52/2, Juni 1996, 327-338.

[3] J.-M. Ferry, Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption, in: Hermes 10, 1991, 133; ders., La question de la religion. De l'identité narrative à l'identité reconstructive, in: L'individu, le citoyen, le croyant, Brüssel 1993, 91-99.

[4] Ch. Taylor, Multiculturalism and „the Politics of Recognition", Princeton 1992.

[5] J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, 187-241.

[6] Dieser Ausdruck wurde von Louis Panier geprägt (vgl. ders., La naissance du fils de Dieu. Sémiothique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2 [Cogitatio fidei 164], Paris 1991, 7). Panier schlägt vor, über eine „Definition der göttlichen Identität Jesu" hinauszugehen, um eine Methode zu erstellen, die es uns gestattet, etwas „von unserer eigenen Menschheit und vom Ort, wo Gott uns als Menschen begegnet, da wir ja alle zunächst Sohn sind", zu verstehen.

[7] J. Calloud, Le texte à lire, in: Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiothique (Lectio divina 155), Paris 1993, 62.

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter

Reich Gottes, Rechtfertigung und Heil

René Kieffer

Der Autor des Briefes an Diognet schreibt im zweiten Jahrhundert: „Was die Seele im Leib ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele durchdringt alle Glieder des Leibes, und die Christen breiten sich in allen Städten der Welt aus. Die Seele wohnt im Leib, aber sie geht nicht aus dem Leib hervor. Desglei-

chen wohnen die Christen in der Welt, aber sie gehen nicht aus der Welt hervor." (6,1-3)

Heute tun sich die Christen wahrscheinlich schwer, den Sinn ihrer eigenen Existenz in dieser chaotischen Welt, in der sie leben, in einer solch klaren Weise auszudrücken. Es gibt so viele subtile Bande mit dieser Erde, mit der sie sich solidarisch fühlen. Die Komplexität der zwischenmenschlichen, nationalen und internationalen Beziehungen macht es unmöglich, auf so einfache Weise wie der Autor des Diognet-Briefes seinen Standort in der Welt zu bestimmen. Mehr als jemals zuvor ist unsere Selbstwahrnehmung heute beeinträchtigt von all dem, was wir täglich über den beklagenswerten Zustand dieser Menschheit erfahren. Wir können uns nicht auf unser Alltagsleben mit seinen banalen und kurzlebigen Sorgen zurückziehen.

Wenn wir die Grundlagentexte unseres Glaubens lesen, dann steigt der Verdacht in uns hoch: Sind diese schönen Worte nicht Köder, die uns täuschen? Die Christen haben sich zerstritten über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, sie haben sich gegenseitig verfolgt, um die jeweils in ihrem Sinn rechte Auffassung vom ewigen Leben durchzusetzen, sie haben die sozialen Realitäten mißachtet, um ihr eigenes Verständnis vom Reich Gottes und von der neuen Schöpfung zu propagieren, sie haben das Elend ihres Nächsten nicht beachtet und waren dabei auf narzißtische Weise um das eigene Heil besorgt. Unser Gedächtnis ist auf traumatische Weise geprägt von all dem Mißbrauch (in der Vergangenheit und noch heute) eines fanatischen Umgangs mit der Bibel. Wie finden wir zu einer „zweiten Naivität" angesichts unseres vielfachen Mißtrauens einer Sprache gegenüber, die die Christen allzusehr verführt zu haben scheint?

Wir möchten hier das verminte Gelände der Bibel wieder zugänglich machen. Wir möchten die überaus menschlichen Voraussetzungen verständlich machen, denen die christliche Offenbarung in der Bibel Rechnung trägt. Ausgehend von den in den Kanon aufgenommenen Evangelien, werden wir die Begriffe „Reich Gottes" und „ewiges Leben" behandeln. Vor allem mit Hilfe von Paulus und Johannes werden wir den tiefen Sinn von Rechtfertigung, Heil und neuer Schöpfung zu ergründen suchen. Obwohl unser Beitrag beschränkt bleibt, will er doch das zutage fördern, was in einer schwer verständlichen Sprache immer noch wertvoll für die persönliche Orientierung der Christen ist.

Der Autor

René Kieffer, geb. 1930 in Aumetz; Studien der Philosophie und Sprachwissenschaften in Paris, Freiburg i.Br. und München (Doktorat in Luxemburg); Studien der Philosophie und Theologie an der theologischen Fakultät der Dominikaner Le Saulchoir (Lektorat); von 1962 bis 1964 Studien an der Ecole Biblique in Jerusalem (Diplom); Doktorat (Neues Testament) 1968 in Uppsala; 1970–1989 Professor in Lund; seit 1990 ordentlicher Professor in Uppsala. Seine Hauptforschungsgebiete sind das Johannesevangelium und Paulus. Veröffentlichungen u.a.: Jesus raconté, Paris 1996; (auf schwedisch, z.T. auch auf deutsch übersetzt): Theologie des Neuen Testaments; Kommentar zum Johannesevangelium (2 Bde.). Anschrift: Paprikagatan 3, S-75449 Uppsala, Schweden.

1. Reich Gottes und ewiges Leben in den Evangelien

Die französische Sprache hat drei vom Wort „roi" (König) abgeleitete Substantive: „Royauté" (Königtum) bezeichnet

die Würde der Königsherrschaft, „règne“ (Königsherrschaft) die Ausübung der Macht des Königs und „Royaume“ (Königreich) das Territorium, über das sich die Herrschaft erstreckt. Das Griechische hat für all dies nur das eine Wort *basileia*. Je nach dem Kontext bedeutet basileia etwa „royaume“ in den Seligpreisungen bei Matthäus (5,3.10), „royauté“ in der Szene, in der sich Jesus und Pilatus gegenüberstehen (Joh 18,36), und „règne“ im Großteil der anderen Evangelientexte. Im Alten Testament wurden das konkrete Königtum und die entsprechende Ideologie bei den Propheten und in der apokalyptischen Literatur aus einer eschatologischen Perspektive interpretiert. Das Königtum wurde zum tragenden Begriff für die Erwartung einer messianischen Zeit, in der Recht und Gerechtigkeit letztendlich verwirklicht sein würden (vgl. z.B. Ps 72). Die Erfahrung der Unterdrückung durch fremde Könige ließ das jüdische Volk darauf hoffen, daß Gott eines Tages seine Unterdrücker absetzen würde. So heißt es beim Propheten Daniel: „Zur Zeit jener Könige wird aber der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht; dieses Reich wird er keinem anderen Volk überlassen. Es wird alle jene Reiche zermalmen und endgültig vernichten; es selbst aber wird in alle Ewigkeit bestehen. (Dan 2,44)

Zur Zeit Jesu dachte man, daß die Königsherrschaft Gottes mit ihrer heilenden Macht verborgen bleibe, weil die Heiden Israel immer noch unterdrücken. Im sehr alten Gebet des Kadisch, auf das sich Jesus im „Vater unser“ bezieht, drücken es die frommen Juden auf folgende Weise aus: „Der große Name Gottes sei erhoben und geheiligt auf der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat. Möge er bald, in naher Zukunft, seine Königsherrschaft aufrichten, während der Zeit unseres Lebens und unserer Tage, und während der Lebenszeit des Hauses Israel.“

Diese zukünftige Königsherrschaft verkündet Jesus in unseren kanonischen Evangelien. So schreibt Markus: „Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes (in seiner ganzen Macht) gekommen ist.“ (Mk 9,1; vgl. Mt 16,28 und Lk 9,27) Für die Evangelisten wurde diese Macht vorweggenommen in der Verklärung, und sie wurde offenbar in der Auferstehung, doch ihre letzte Vollendung mit der Wiederkunft Christi steht noch aus. Diese zeitliche Mehrdeutigkeit ist auch im Ausruf Jesu enthalten: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15; vgl. Mt 4,17) Eine ähnliche Formulierung findet sich in der gemeinsamen Quelle Q von Matthäus und Lukas (Mt 10,5-7 und Lk 9,2; Mt 12,28 und Lk 11,20). Was ist ihre Bedeutung? Soll man auf der Verwendung des Perfektums éggiken insistieren und sagen, daß die Königsherrschaft Gottes schon gekommen ist, indem man sich auf das éphthasen in Mt 12,28 und Lk 11,20 stützt? Oder muß man - mit Berufung auf die geläufigere Bedeutung von éggiken - die Königsherrschaft Gottes als nahegekommen verstehen? Zahlreiche Exegeten haben darüber eine intensive Diskussion geführt.[1] In jedem Fall kann diese Frage nicht allein anhand des Gebrauchs dieser beiden Verben entschieden werden. Man kann höchstens sagen, daß die Zeit der Vollendung gekommen ist.

Den Evangelisten zufolge ist sich Jesus

der Nähe der Endzeit bewußt. Er lädt alle, die ihm zuhören, dazu ein, umzukehren und an die Frohe Botschaft, die er verkündet, zu glauben. Um ins Königreich Gottes zu gelangen, muß man es wagen, radikale Entscheidungen zu treffen, denn „es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes zu kommen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden" (Mk 9,47). Jesus selbst erwartet, eines Tages am messianischen Festmahl im Königreich Gottes teilnehmen zu können (vgl. Mk 14,25), das im Wunder der Brotvermehrung für die Juden (Mk 6,32-44) und im Brot für die Heiden (Mk 7,24-30) vorweggenommen ist.

Mit Hilfe von Gleichnissen, die paradox bleiben, wird der geheimnisvolle Charakter des Wachsens der Königsherrschaft Gottes verkündet. Zur Zeit der Predigt Jesu hat diese Königsherrschaft erst begonnen. Das Wort ist ausgesät und trägt Früchte, wenn es auf gutes Erdreich fällt (Mk 4,3-20 par). Der Leser wird implizit dazu eingeladen, gutes Erdreich für diese Saat zu sein, die starker Wurzeln bedarf. Die Königsherrschaft Gottes wächst wie die Saat, die von selbst hervorsprießt, bis zum Tag der Ernte (Mk 4,26-29). Das Senfkorn mag als das kleinste Samenkorn der Welt gelten, aber wenn man es ausgesät hat, dann wird es größer als alle anderen Gewächse (Mk 4,30.32).

Die Königsherrschaft Gottes ist in gewissem Sinne bereits in der Person Jesu gekommen. Sie zeigt sich in allen Wundern, die er vollbringt, um seine Verkündigung der Frohen Botschaft zu untermauern. Die Zwölf dienen als Modell für alle Gläubigen, die ihrerseits dazu aufgerufen sind, auf den Meister zu hören. Doch trotz der Machterweise Jesu bleiben die Jünger verhärtet und sind noch nicht bereit für die Offenbarung des Geheimnisses ihres Meisters (vgl. Mk 6,52; 8,17). Die Einweisung in die Herrlichkeit des verklärten Christus bereitet die drei führenden Jünger, Petrus, Jakobus und Johannes (Mk 9,2ff par), darauf vor, zu begreifen, in welchem Sinne Jesus auferstehen wird.

Matthäus und Lukas präsentieren eine viel komplexere Auffassung der Lehre Jesu mit all ihren moralischen und geistlichen Anforderungen, aber sie behalten die Grundperspektive des Markus bezüglich der Königsherrschaft Gottes bei. Johannes hingegen interpretiert die Königsherrschaft Gottes neu. Er sieht sie konkretisiert in der Person Jesu, der dem Gläubigen das Leben gibt. Die Königsherrschaft Gottes ist nunmehr identisch mit der Verkündigung des Werkes Gottes, das zu vollenden Jesus vom Vater gesandt wurde. Seit C.H. Dodd[2] sprechen die Exegeten gern von einer realisierten Eschatologie im vierten Evangelium. Das Gericht findet bereits auf dieser Erde statt: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet" (Joh 3,18). Desgleichen ermöglicht es der Glaube, bereits von jetzt an im ewigen Leben zu leben: „Der Menschensohn (muß) erhöht werden, damit jeder, der (an ihn) glaubt, in ihm das ewige Leben hat." (Joh 3,15; vgl. 3,36; 6,40.47)

Das vierte Evangelium und die synoptischen Evangelien ergänzen einander: Die Herrschaft Gottes ist bei Markus, Matthäus und Lukas gleichsam ein Schlüsselbegriff, der es dem Gläubigen ermöglicht, sein Leben hier in einer dynamischen und entwicklungsbezogenen Perspektive zu deuten. Ein geistlicher und moralischer Kampf läßt die Saat der

Königsherrschaft Gottes unter den Menschen wachsen, doch ihre Vollendung kommt erst am Ende der Zeiten, die für jeden Menschen mit der Grenze des persönlichen Todes zusammenfällt. Johannes dagegen lädt die Gläubigen dazu ein, bereits von jetzt an das Geheimnis des Lebens und der Liebe Gottes zu leben. Diese Gegenwärtigkeit gibt die Kraft und die nötige Distanz in jedem Kampf für die Königsherrschaft Gottes.

2. Rechtfertigung, Heil und neue Schöpfung bei Paulus und Johannes

a) Angesichts eines Mißbrauchs der frommen Werke seiner Zeit war Martin Luther im Recht, wenn er protestiert und mit allem Nachdruck auf der Rechtfertigung allein durch den Glauben insistiert hat, was das Verständnis der christlichen Botschaft betrifft. Die wichtige Einsicht des Paulus lief tatsächlich Gefahr, in Vergessenheit zu geraten. Doch Luther hatte darin unrecht, auf die paulinischen Texte seine eigene Angst und seinen eigenen Kampf gegen das Papsttum zu projizieren.

Es lohnt sich, die drei Kommentare, die er der ersten expliziten Darstellung des Paulus über die Rechtfertigung widmet, wieder zu lesen: Es handelt sich um den Konflikt zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, der in Gal 2,11-21 berichtet wird.[3] Man merkt hier, daß Luther eine Entdeckung macht, die sein Leben völlig verändert. Als Mönch hatte er sich bemüht, von einem strengen Gott, der die Züge seines leiblichen Vaters trug, Versöhnung zu erlangen. Plötzlich entdeckte er, daß Gott vor allem anderen ein Gott der Barmherzigkeit ist, der alle dazu einlädt, in der Gnade Christi zu leben.

Der Heidenapostel erinnert daran, daß es die Werke des Gesetzes weder Petrus noch ihm ermöglichen, gerechtfertigt zu sein, sondern einzig und allein der Glaube an Jesus Christus (Gal 2,16). Gerade indem sie die Forderungen des Gesetzes wieder einklagten („Wenn ich allerdings das, was ich niedergerissen habe, wieder aufbaue ..." [Gal 2,18]), würden sich Petrus oder Paulus als Übertreter des Gesetzes erweisen. „Ich aber [Paulus, Petrus, und jeder Christ] bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe." (Gal 2,19) Paulus geht hier davon aus, daß Christus, am Kreuz wie ein Verfluchter gestorben, bezahlt hat, um uns vom Fluch des Gesetzes zu befreien (vgl. Gal 3,13). Seither gilt der Segen Abrahams für alle, Juden und Heiden gleichermaßen (vgl. Gal 3,14). Aufgrund dieser von Christus bewirkten Veränderung kann Paulus in nahezu mystischer Bewegung schreiben: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat." (Gal 2,19f)

In seinem fiktiven Gespräch mit Petrus und den anderen Christen in Antiochien wechselt Paulus in Gal 2,14-21 von einem „wir", das Petrus, Paulus und alle Judenchristen umfaßt, zu einem „ich", das seine persönliche Erfahrung ausdrückt. Seit A. Schweitzer[4] haben die Exegeten die Frage umfassend diskutiert, ob die paulinische Mystik der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein vorausgeht oder nicht. Unserer Auffassung nach ist die Rechtfertigung durch den Glauben in den Schriften des reifen Paulus grundlegend und geht über die Frage nach der Inte-

gration von Juden und Heiden in ein und derselben Kirche hinaus. Die nahezu mystische Erfahrung des Glaubens an den gestorbenen und auferstandenen Christus hat Paulus sehr früh dazu geführt, die Bedeutung der Gnade Gottes für das Heil zu unterstreichen.

Im Brief an die Römer hat der Apostel schließlich seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in ihrer ganzen Tragweite entfaltet. Er überwindet dabei den Pessimismus vieler Juden, die annahmen, daß alle gerechten Menschen bei entsprechender Gelegenheit sündigen würden. Er betont, daß die Juden mit ihrem Gesetz den Heiden nichts voraus hätten, denn alle können „Sünder" genannt werden.[5] In Gal 2,15 konnte Paulus noch als Jude die Heiden als „Sünder" charakterisieren. Jetzt aber betont er, daß selbst die Juden als Sünder betrachtet werden müssen. „Denn es gibt keinen Unterschied: Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus." (Röm 3,22-24). Ebenso kann er schreiben: „Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren ... Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden." (Röm 5,8.19)

Genau diesen Aspekt hebt Luther in seinen Kommentaren hervor, was in der protestantischen Tradition dazu geführt hat, daß die Rechtfertigung durch den Glauben als „articulus stantis et cadentis ecclesiae"[6] betrachtet wurde. Aufgrund des Beharrens Luthers gegen die monastischen Praktiken kam es zu Mißverständnissen. Paulus war immer der Auffassung, daß der Glaube Früchte trägt (Phil 1,11; Röm 7,4), dazu gehört auch ein gutes Werk (Phil 1,6; 2Kor 9,8); aber er hat jene bekämpft, die dachten, die Werke des Gesetzes würden zum Glauben an Christus führen. Bereits als Jude wußte er, daß bei der Erwählung Israels und beim Bundesschluß alle Initiative auf seiten Gottes war. Doch „die Werke des Gesetzes", die die Praxis der Juden ermutigten, konnten zum Hindernis für den Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Christus werden. Denn nach dem schönen Wort von Theresia von Lisieux ist für den zutiefts religiösen Menschen letztlich „alles Gnade".

Das können wir auch im vierten Evangelium feststellen. Der Glaube an Jesus ermöglicht den Zugang zum ewigen Leben. Ganz wie Paulus weiß der Evangelist, daß dieser Glaube ein freies Geschenk Gottes ist. Jesus kommt vom Vater und vollendet sein Werk gemäß dem Gebot Gottes (Joh 10,18; 12,49f; 14,31; 15,10). Er verherrlicht seinen Vater auf Erden, und dieser verleiht ihm seinerseits am Kreuz die Herrlichkeit, die er von Anfang an hatte (vgl. Joh 17,1-5). Der Vater ist es, der alles in die Hände des Sohnes zurückgab (Joh 3,35). Diese Jesus verliehene Gewalt wird dann konkretisiert durch folgende Vollmachten: zu richten (Joh 5,22.27), das Leben in sich zu haben (Joh 5,26), die Worte zu sprechen, die vom Vater kommen (Joh 12,49; 17,8), den Namen und die Herrlichkeit des Vaters zu empfangen (Joh 17,11f. 22) und schließlich Macht über alles Fleisch zu haben (Joh 17,2). Es ist gleichfalls der Vater, der Jesus die Jünger gibt (Joh 6,37; 17,6) und der sie liebt (Joh 17, 23.26). Alle Initiative geht

also vom Vater aus, auch die Ermöglichung des Glaubens an Jesus. „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat." (Joh 6,29) Wie Jesus in allem die Initiativen des Vaters widerspiegelt, so handelt auch Gott in allem, was er für seine Jünger tut.

Von den alttestamentlichen Wurzeln her gesehen, geht es bei der Rechtfertigung nicht in erster Linie um das Heil des einzelnen, sondern um kosmische Bezüge. Genauso wie der ägyptische Begriff für die Wahrheit (ma'at) die Harmonie zwischen dem Universum und der Gesellschaft zum Ausdruck bringt, so beschreibt Gerechtigkeit (sedeq) im Alten Testament die rechte Beziehung zwischen Mensch und Gott. Gott ist es, der gerecht ist und Israel durch seinen Bund und die Tora rechtfertigt. Die Tora ist weniger ein „Gesetz" als vielmehr eine kontinuierliche Unterweisung. In diesem Sinne wird Abraham für Paulus durch seinen Glauben ein Modell der Gerechtigkeit. Man muß über den Sinai-Bund hinaus weiter zurückgehen zu den Verheißungen an Abraham, den Vater der Glaubenden.

b) Paulus und Johannes benutzen jeweils unterschiedliche Begriffe, aber sie treffen sich darin, wie sie ihre Erfahrung der Initiativen Gottes beschreiben. Das können wir auch anhand ihrer Darstellungen des Heiles und der neuen Schöpfung überprüfen.

Der Titel „Retter" (sotér) wird in den Evangelien wenig benutzt; um so häufiger findet er sich in den späten Schriften des Neuen Testamentes. Paulus verwendet ihn einmal in einem deutlich eschatologischen Kontext: „Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorther erwarten wir auch Jesus Christus, unseren Herrn, als Retter." (Phil 3,20)

Ungeachtet dieser eschatologischen Sinnspitze des Titels bei Paulus, wird die Rolle des Retters in den Evangelien von Jesus in seinem irdischen Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung vollkommen ausgefüllt. Als Vollendung seiner Heilungswunder rettet Jesus in gewissem Sinne alle, die seiner bedürfen. In diesen Wundern besteht das Heil darin, die Gesundheit oder sogar das Leben wiederzuerlangen, aber sie ändern nichts an der Sterblichkeit des Menschen. Die Evangelien setzen ein Heil im endgültigen Sinn voraus, das im Sieg über den Tod selbst besteht. Wenn Jesus einem Kranken die Sünden vergibt, dann zeigt er an, daß sein Handeln als Verkünder der Königsherrschaft Gottes auch das ewige Leben betrifft. Sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung richten das Geschick des Menschen auf einen Zustand des Lebens hin aus, in dem der Tod endgültig besiegt ist.

Johannes drückt dies deutlicher aus als die anderen drei Evangelisten. Der Gang Jesu zum Kalvarienberg und zum Kreuz ist ein Hingehen zum Vater (vgl. Joh 13,1-4). Jesus, der Durst hat und den Essig trinkt, kann sagen: „Alles ist vollbracht" (Joh 19,28-30), denn er ist eben deshalb gekommen, um die Sendung zu erfüllen, die ihm vom Vater aufgetragen war. In diesem Sinne ist er „wirklich der Retter der Welt". „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird." (Joh 3,17) In der jüdischen Tradition ist es Gott, der die Toten auferwecken wird. Doch Johannes zögert nicht, diese Funktion Jesus zuzusprechen. „Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden

zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, zum Gericht." (Joh 5, 28f)
Was Johannes hier nur andeutet, wird im paulinischen Denken zentral. Mit einer ausgesprochenen Originalität im Hinblick auf das zeitgenössische Judentum vertritt Paulus den Gedanken, daß es außerhalb der Sphäre des auferstandenen Christus keine Totenauferstehung geben wird.[7] Im Alten Testament bleibt das ewige Leben nach dem Tod vage. Eine reduzierte Existenz erwartet den Menschen in der Scheol. Selbst als die Auferstehung ins Blickfeld rückt, scheint sie vor allem ein neues irdisches Leben zu sein, z.B. in Ez 37 und Dan 12. Dennoch erkennt man darin auch das geheimnisvolle Handeln Gottes, der die Gerechten aus der Scheol aufsteigen läßt, um ihnen in einem verwandelten Leben an seinem Reich Anteil zu geben (vgl. Dan 12,2f). Der Gott, der die Menschen erschaffen hat, kann auch die Blutzeugen des Glaubens auferwecken (2 Makk 7,9ff).
Dieser Vorgeschmack einer Hoffnung auf ein Jenseits vor Gott wird dank der konkreten Auferstehung Christi bei Paulus stärker. Wie der Vater Jesus auferweckt hat, so wird er auch zusammen mit dem Sohn und seinem Geist die Toten auferwecken. „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen." (Phil 3,10f) Und dies ist der Grund dafür: „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen ... wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden." (1Kor 15,20) Der Geist, der nach Gal 1-3 Prinzip des Lebens in der Schöpfung ist, ist es auch in der Auferstehung der Toten (vgl. bereits Ez 37), doch nach Paulus handelt er immer in Gemeinschaft mit dem auferweckten Christus.
Der Apostel weiß nicht, wie diese neue Schöpfung in Christus geschehen wird, aber er greift zur Analogie des Samenkornes: „Und was du säst, hat noch nicht die Gestalt, die entstehen wird; es ist nur ein nacktes Samenkorn, zum Beispiel ein Weizenkorn oder ein anderes. Gott gibt ihm die Gestalt, die er vorgesehen hat, jedem Samen eine andere." (1Kor 15,37f) Dieses Bild erlaubt es ihm, bei aller Unähnlichkeit an einer Kontinuität zwischen unserem jetzigen Leib und dem auferweckten Leib festzuhalten. Für Paulus handelt es sich um dieselbe schöpferische Kraft, wie sie in der Auferweckung Christi offenbar wurde. Der Kolosserbrief entfaltet dann diesen Aspekt und zeigt, wie alles in Christus geschaffen ist, dem Erstgeborenen der Toten (Kol 1,15-20)
Eine Schöpfungstheologie, die über das Schicksal des Menschen hinaus die konkreten Konsequenzen des Glaubens an die Menschwerdung und an die Auferstehung des Sohnes Gottes für das gesamte Universum in den Blick nimmt, muß hier eine Hermeneutik entwickeln, die der Welt bis in ihre völlig materiellen Aspekte hinein Rechnung trägt.[8] In diesem Sinne wagt Paulus zu schreiben: „Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen,

daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt." (Röm 8,19-22) Dieses Glaubensbekenntnis liegt auf einer anderen Ebene als eine philosophische Reflexion über das Schicksal des Kosmos, aber sie ist nicht ohne Bezug dazu. Das christliche Heil, das „eine neue Erde und einen neuen Himmel" kennt, hat kosmische Bezüge. Das, was Paulus vor Augen hat, wird Wirklichkeit werden: „Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem." (1Kor 15,28)

Die Sprache des Glaubens, die eine Welt des Heils und ein Jenseits in bezug auf unser irdisches Leben beschreibt, bleibt notwendigerweise vage. Johannes und Paulus sind sich des bildhaften Charakters der Sprache, die sie benutzen, sehr wohl bewußt. Sie sind interessiert daran, eine lebendige Beziehung herzustellen zwischen den Gläubigen, an die sie sich wenden, und Christus, dem sie in ihrem eigenen Leben begegnet sind.

Kann eine solche Lehre die Christen auch heute noch überzeugen? Ja, sofern sie auch selbst die Begegnung mit Christus in ihrem Leben persönlich erfahren haben. Vielleicht sind die Christen mehr als jemals zuvor dazu aufgerufen, dem Handeln Gottes in einer Welt nachzuspüren, die auf ihn verzichten zu können scheint.

In seinem klassischen Werk über die „Theologie des Alten Testamentes" baut Gerhard von Rad seinen Entwurf um die Heilsgeschichte als Zentrum auf.[9] Vielfache Perspektiven werden von der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft Israels her aufgezeigt. Von Rad zieht vor allem die prophetischen und die Geschichtsbücher heran, aber er tut sich schwer, in seinen Entwurf die Weisheitsschriften zu integrieren. Dennoch bleibt seine Perspektive eines heilschaffenden Wortes Gottes grundlegend, um die Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament zu verstehen, wie immer es auch um die Versöhnung zwischen realer und erzählter Geschichte stehen mag.

Die Juden haben das Alte Testament - das sie selbst Tanak (zusammengesetzt aus den Anfangskonsonanten von Tora, nebiim und ketubim, also Tora, Propheten und Schriften; Anm. d. Übers.) nennen - auf andere Weise verstanden. Sie stellen ihre eigene Auffassung von Tora in den Mittelpunkt, Tora als Unterweisung Gottes mit ihren vielfachen haggadischen und halachischen Interpretationen in Mischna und Talmud. Diese Interpretationen sollen den Lebensweg des gläubigen Juden erleuchten.

Die Christen können der Bibel eine analoge Lehre entnehmen, denn nach Paulus und Johannes hat Jesus dem Gesetz zu seiner Vollendung verholfen. Wie ihre jüdischen Geschwister glauben die Christen, daß Gott in dieser Welt handelt, doch für diese ist das Heil in der Person Jesu Christi konkret geworden. Königsherrschaft Gottes, Rechtfertigung, ewiges Leben, Heil und neue Schöpfung sind in ihren Augen vom unauslöschlichen Siegel der Menschwerdung und Auferstehung des Sohnes Gottes geprägt.

Es stellt sich uns eine persönliche Frage: Was ist in einer Welt, in der Gewalt und Ungerechtigkeit überhand nehmen, zu tun, damit diese schöne Theologie der Schöpfung und des Heils nicht nur ein frommes Reden bleibt, sondern auch unser ganzes tägliches Leben inspiriert?

Und im umgekehrten Sinne: Wenn wir unseren Glauben ernst nehmen, wie können wir es dann vermeiden, engstirnige Fanatiker zu werden, die sich mit denen, die unsere Hoffnung nicht teilen, nicht mehr verständigen können? Der christliche Glaube lehrt uns, daß wir inmitten der schwierigen Probleme, die die Menschheit bedrücken, dankbar jenen Teil von Gnade annehmen sollen, der uns zugeteilt ist. Wir sind dazu aufgerufen, diese Gnade Frucht bringen zu lassen in tiefem Respekt denen gegenüber, mit denen sich der Sohn Gottes selbst identifiziert hat, als er Mensch geworden ist.

[1] Vgl. die Dokumentation bei J. Carmignac, Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu ... sans Eschatologie, Paris 1979.

[2] C.H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953; vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [6]1968, 427-445.

[3] Für eine ausführlichere Darstellung vgl. R. Kieffer, Foi et Justification à Antioche. Interpretation d'un conflict (Ga 2,14-21), Paris 1982.

[4] A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930; vgl. auch E.P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977.

[5] Zu all diesen Fragen vgl. M. Winninge, Sinners and the Righteous. A Comparative Studie of the Psalms of Solomon and Paul's Letters, Stockholm 1995.

[6] Vgl. z.B. I. Lönning, Paulus und Petrus. Gal 2,11 ff als kontroverstheologisches Fundamentalproblem, in: Studia Theologica 24 (1970) 1-69.

[7] Diesen Aspekt haben wir in folgendem Artikel entfaltet: R. Kieffer, Résurrection du Christ et résurrection générale. Essai de structuration de la pensée paulinienne, in: Nouvelle Revue Théologique 103 (1981) 330-344.

[8] In diesem Sinne vgl. die Kosmologie Karl Rahners, dargestellt von Ph. Geister, Aufhebung zur Eigentlichkeit. Zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie Karl Rahners, Uppsala 1996.

[9] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., München 1957/1960. (6. Aufl. 1969/1975).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA

Partizipation und Zeugnis

Was heißt Tod und Leben in Jesus Christus heute?

Edmund Arens

Wer nach der Bedeutung von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung für die christliche Glaubenspraxis heute fragt, findet bei Paulus eine ebenso markante wie für Zeitgenossen des ausgehenden 20. Jahrhunderts mysteriöse Antwort. In jenen Texten nämlich, die die religionsgeschichtliche Schule zu Beginn dieses Säkulums als Kern der paulinischen „Christusmystik" betrachtet hat, ist dezidiert von einem Mit-Sterben *mit* sowie einem Leben *in* Jesus Christus die Rede. Was solche im Römerbrief konzentrierte christologische Rede im Blick auf eine heutige Christusbeziehung und eine daran ausgerichtete Spiritualität und Praxis heißt, soll im folgenden skizziert werden.

Dabei wird zunächst im Ausgang von Röm 6 beleuchtet, was bei Paulus „mit Christus sterben" meint. Dieses wird als in der Taufe geschehende rituelle Initiation identifiziert. In einem zweiten Schritt kommt dann mit Blick auf Röm 8 das „in Christus leben" als kommuniale Interaktion zur Sprache. Schließlich gilt es, die praktischen Implikationen und Konsequenzen des Todes und Lebens in Jesus Christus aufzuzeigen. Dies geschieht unter dem Stichwort „Christus bezeugen"; hier werden die Dimensionen der Christopraxis der Nachfolge dargelegt.

1. Mit Christus sterben in ritueller Initiation

Wenn es um die Vergegenwärtigung des Todes und der Auferstehung Jesu geht, verweist die paulinische Theologie zunächst einmal auf die glaubensgenetisch an erster Stelle zu nennende Taufe, die Röm 6 als ein Mitgekreuzigtwerden, Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Jesus versteht. Die Taufe auf den Namen Jesu bedeutet für Paulus zugleich „die Taufe auf den Tod" (Röm 6,4). Weil wir in der Taufe „mit Christus" (Röm 6,6) gestorben sind, darum glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. An der hier sich artikulierenden paulinischen Tauftheologie lassen sich m.E. vier Momente ausmachen, die bei der Vergegenwärtigung des Passionsgeschehens zusammenkommen. Sie geschieht in einem rituellen Geschehen, das *erstens* einen Übergangsritus darstellt. Dieser läßt sich *zweitens* genauer als ein Initiationsritus fassen. In ihm geht es *drittens* um die rituelle Partizipation, die eine intersubjektive Beziehung konstituiert. *Viertens* hat dieses Geschehen zugleich ethisch-praktische Implikationen und Konsequenzen.

Die Taufe auf den Namen bzw. Tod Jesu ist religionssoziologisch gesehen als Übergangsritus[1] zu verstehen, d.h. als eine rituelle Praxis, die von einem sozial,

lokal, generationell etc. gegebenen Status trennt, damit bisherige Beziehungen und Verhältnisse beendet bzw. abbricht und das rituelle Subjekt durch den rituellen Prozeß hindurch zu einem neuen Status führt. Die rituelle Dimension wird m.E. schon durch den Vergleich mit dem Begrabenwerden herausgestellt, womit zugleich deutlich gemacht wird, daß es sich für das rituelle Subjekt dabei um ein passives Erdulden handelt, eine *passio*, der es ausgesetzt ist und die es über sich ergehen läßt. Paulus präzisiert, daß in eben dieser Passivität des Getauftwerdens die Passion Jesu anklingt. Mit dem Gekreuzigten trennt sich der Täufling von seinem „alten Menschen" (Röm 6,6), bricht die bisherigen Beziehungen zu den Mächten der Sünde und des Todes ab und setzt den ihn bisher beherrschenden Verhältnissen ein Ende, um durch diesen Akt zusammen mit Christus zu einen neuen Ort und in neue Beziehungen überzugehen.

Die Taufe auf den Namen und Tod Jesu ist als „Annahme seiner Tat und Teilgabe an seinem Schicksal"[2] zum zweiten als ein Initiationsritus anzusehen, der den Initianden, welcher sich aus seinen alten Verbindungen und Verbindlichkeiten gelöst hat und diesen „gestorben" ist, in eine neue Gemeinschaft einführt und integriert.[3] Dieser allgemeine ritualtheoretische Befund läßt sich wiederum mit Paulus in der Weise christologisch präzisieren, daß die Taufe die Hineinnahme in den Lebensweg Jesu sowie die Teilhabe an der Lebensgemeinschaft des Auferweckten meint, dem der Täufling gleichgestaltet wird. Initiiert in seine „rettende communio"[4], gelangt der Getaufte zu bleibender Verbundenheit mit ihm in einer intersubjektiven Beziehung, die zugleich Zukunft eröffnet und Hoffnung auf die eschatologische Partizipation an seiner Auferweckung beinhaltet.

Ein dritter Aspekt der Taufe kennzeichnet sie als eine rituelle Vergegenwärtigung der jesuanischen Vorgabe. Sie umfaßt die Aufnahme in eine neue Intersubjektivität, nämlich in die Schicksalsgemeinschaft mit Jesus und damit gleichzeitig den Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit ihm in der Gemeinschaft seiner Brüder und Schwestern (Röm 8,29), die ihre rituelle Vergegenwärtigung transzendiert und in einer neuen Reziprozität, nämlich in der Gegenseitigkeit der kommunialen Interaktion „in Christus" realisiert wird.

Der Autor

Edmund Arens, geb. 1953 in Letmathe, BRD; Studium der kath. Theologie und Philosophie in Münster und Frankfurt; 1982 Dr. theol.; 1989 Privatdozent an der Universität Münster; 1991 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1992 Gastdozentur am Union Theological Seminary in New York; seit 1996 Professor für Fundamentaltheologie an der Hochschule Luzern. Veröffentlichungen: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982; Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg 1992; (gem. mit O. John/P. Rottländer), Erinnerung, Befreiung, Solidarität, Düsseldorf 1991; (Hg.): Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989, ²1989; Gottesrede – Glaubenspraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994; Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (QD 156), Freiburg 1995, ²1995; Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997. Anschrift: Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt a.M., BRD.

Die Taufe als ein Mitgekreuzigtwerden und Mitsterben mit Jesus beinhaltet als viertes Moment schließlich eine auch die kommuniale Interaktion noch einmal

überschreitende ethisch-praktische Dimension. Diese wird von Paulus in der Aufforderung, als neue Menschen zu leben (Röm 6,4), angesprochen und in den Imperativen Röm 6,12-14 entfaltet, wo die Implikationen und Konsequenzen des in der Taufe erfolgten „Übergangs in eine neue Herrschaft“[5] aufgezeigt werden. Die ethisch-praktische bzw. christopraktische Dimension der Taufe beinhaltet die Verpflichtung zur praktischen Bewährung der geschehenen Befreiung von den versklavenden Sünden- sowie Todesmächten in der befreienden Praxis der Gerechtigkeit.

2. In Christus leben in kommunialer Interaktion

Wer in der Taufe mit Christus gestorben und mit ihm begraben worden ist, hat in bestimmter Hinsicht bereits teil an seiner Auferweckung. Paulus drückt das in Röm 8 so aus, daß derjenige „in Christus“ lebt. Das primär lokal zu verstehende „in Christus“ (Röm 8,1.2) präzisiert und pointiert dabei das „mit Christus“. Wer in der Taufe mit ihm seinen Leidensweg rituell nachvollzogen hat, ist in ihm zu einem von den Todesmächten befreiten neuen Leben gelangt, partizipiert an der Lebensmacht des Gekreuzigten und Auferweckten, die sich in personaler und ekklesialer Gemeinschaft mit ihm und also in seiner Gemeinde realisiert. „In Christus“ ist bei Paulus „Abbreviatur für das Theologumenon von Leibe Christi“[6]. Damit ist die Eingliederung des einzelnen Christen wie der Gemeinde in ein lebendigmachendes Beziehungsfeld angesprochen. Die einzelnen wie die Gemeinde werden auf der Basis der rettenden communio Christi in ihrer kommunialen Interaktion mit ihm und untereinander zum Raum des Lebens und Wirkens Jesu. Als Glieder des Leibes Christi gehören sie ihm an, werden sie zu seinen Angehörigen, Teilhabern und Erben. Ihre gesamte Existenz wird damit in neuer Weise „bestimmt“ (Röm 8,5), nämlich auf das Leben entsprechend dem Geist Jesu und das Tun der Gerechtigkeit Gottes ausgerichtet.

Wer in Christus lebt, lebt laut Paulus in einer neuen Reziprozität; dem „in Christus“ (Röm 8,2) korrespondiert das „Christus in euch“ (Röm 8,10). Diese Gegenseitigkeit kann an anderer Stelle durchaus auch in Kategorien der Herrschaft ausgedrückt werden („im Herrn“), wobei dann die von der Sklaverei der Sünde befreiende Herrschaft eben neue Gegenseitigkeit ermöglicht und gewährt und zur Reziprozität der „Kinder Gottes“ (Röm 8,16) verhilft. Zugleich ist damit eine Ermächtigung zu einem neuen Leben im Beziehungs- und Kraftfeld Jesu Christi verbunden (vgl. Gal 2,20).

Die Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit des Lebens „in Christus“ kommt vor allem auch in der paulinischen Konzeption der *ekklesia* als *koinonia* zum Tragen. Letztere ist ihm zufolge zuallererst *koinonia* mit Jesus Christus (1 Kor 1,9) durch gemeinsame Teilhabe am Leib Christi, aus der die *koinonia* im Leib Christi hervorgeht (1 Kor 10,16f). Als „Gemeinschaft des Geistes“ (2 Kor 13,13) Jesu Christi ist sie auf umfassende Gemeinschaft angelegt und realisiert sich in der *koinonia*, die der Apostel mit seinen Gemeinden, die Gemeindeglieder untereinander sowie die Gemeinden miteinander halten durch „wechselseitiges Anteil-geben und Anteil-erhalten“[7] an ihren geistigen und materiellen Gütern.

Das gemeinsame „In-Christus-Sein" konkretisiert sich in der kommunikativen Interaktion der Glieder der Kommunikationsgemeinschaft Kirche[8]; es ist in der kommunikativen Praxis der Sakramente symbolisch konzentriert.[9] Solche kommunikative Praxis meint im Kern mitteilende und teilende Kommunikation Christi. Sie hat im Teilen von Brot und Wein wiederum eine elementar rituelle Dimension; sie erfordert und umfaßt indessen darüber hinaus praktisches Teilen des gemeinsamen Lebens in spiritueller und materieller Solidarität und Verantwortung füreinander in der Lebensgemeinschaft der Brüder und Schwestern Christi.

Als Gemeinschaft in und mit Jesus Christus ist die neutestamentlich verstandene Koinonia christologisch fundiert und - bei den Synoptikern deutlicher als bei Paulus - in der kommunikativen Praxis Jesu grundgelegt. Als Gemeinschaft der an ihm Teilhabenden und durch ihn zum Leib Christi Gewordenen untereinander ist sie gleichzeitig praktisch orientiert. Als „Gemeinschaft an seinem Leiden" (Phil 3,10) schließt sie ein pathisches Element ein. Und sie hat zudem eine ekklesiale Dimension, insofern sie das Verhältnis der Gemeinschaften und Gemeinden untereinander und ihre Verbindung miteinander in gegenseitiger Verantwortung und Fürsorge bestimmt.

Das „in Christus" aber setzt das „mit ihm" nicht nur genetisch voraus, es zieht dieses auch notwendig nach sich. In Christus ist „nur der, der mit Christus ist, der seinen Weg geht und sich auf die ‚Schicksalsgemeinschaft der Nachfolger mit dem Initiator' einläßt"[10]. Um „Miterbe Christi" (Röm 8,17) zu werden, bedarf es nicht nur der Teilhabe an seiner rettenden communio, sondern zugleich der Teilnahme an seinem Weg, der ins Leiden führt. Die communio Christi ist wesentlich die *koinonia* des Gekreuzigten, die Gemeinschaft des gebrochenen und ausgeteilten Leibes und darum eine *communio passionis*

Das rituelle Mitsterben und Mitbegrabenwerden und das kommunikativ-kommuniale Leben in der *koinonia* Jesu Christi, die sich in der Mahlgemeinschaft der Eucharistie rituell-liturgisch verdichtet[11], drängt demnach darauf, diese auch anderen mitzuteilen, auf daß sie in der Gemeinschaft der Kinder Gottes geteilt werde. Solche Teilgabe, die darauf abzielt, daß auch die Anderen zu Teilnehmern werden, gehört zu den elementaren Zielen der individuellen wie kollektiven Christopraxis.[12]

3. Christus bezeugen in christopraktischer Nachfolge

Wer mit Christus mitgekreuzigt und mitbegraben worden ist, wer ihm dadurch „gleichgestaltet" (Röm 6,5) wurde und ihn als Gewand „angelegt" (Gal 3,27) hat, soll auch seinem „Geist entsprechend wandeln" (Röm 8,5). Jeder Christ ist berufen und befähigt, von ihm Zeugnis zu geben (1 Kor 1,6). Partizipation und Zeugnis sind folglich aufeinander bezogen. Teilgabe und Teilhabe an Tod und Leben Jesu aktualisieren sich in der „Beteiligung an der Martyria Jesu"[13]. Das auf dem Sterben „mit Christus" basierende Leben „in Christus" vollzieht sich in der Christopraxis der Nachfolge. Darum gilt es, über die rituell-liturgische Kommunikation Christi und die kommuniale Gemeinschaft in und mit ihm hinausgreifend, Christus umfassend zu bezeugen.

Dies geschieht m.E. in der vierfachen Weise des kerygmatisch-missionarischen, des diakonischen, des prophetischen sowie des pathischen Bezeugens.[14] *Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen* teilt das Evangelium Jesu Christi mit in der Absicht, daß es geteilt werde. Kerygmatisch-missionarische Zeugen bringen in ihrer Christopraxis das Evangelium zur Sprache und den darin Bezeugten zu seinen Adressaten. Christliches Zeugnis ist insofern wesentlich missionarisch. Das gilt auch dann, wenn die vorherrschende Praxis christlicher Mission und das darin zum Zuge gekommene imperialistisch-eurozentrische Missionsverständnis in Frage zu stellen sind.[15]

Kerygmatisch-missionarische Zeugen wollen durch ihre Praxis Menschen von Jesus Christus überzeugen. Solche Zeugen sind alle, die sich die Kommunikation des Evangeliums zu eigen machen und in ihrer Praxis Jesus zugänglich und sichtbar machen, andere mit ihm bekannt machen, um sie so mit ihm zu konfrontieren und in seine Nachfolge einzuladen. Diese ausdrückliche Kommunikation des Evangeliums hat darin im apostolischen Bezeugen ihr Fundament und ihren Maßstab, daß sie wie jenes Jesu Person und Praxis, sein und Gottes Handeln in und an ihm anderen nahe zu bringen versucht und sie zur Partizipation an der im eigenen Bezeugen sichtbar gemachten jesuanischen Praxis zu bringen sucht. Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen macht den Kern des Evangeliums in der eigenen Praxis zugänglich und transparent, damit „die Aufmerksamkeit so auf Jesus Christus gelenkt wird, daß er sich selber, und d.h. in seinen Perspektiven, darstellen, dabei für andere einstehen und so in diesem Kontext relevant werden kann“[16].

Solches Bezeugen tritt, indem es auf andere zugeht, zugleich „werbend, d.h. Zustimmung heischend“[17] auf. Es sucht als Zeugnis von der mit Jesus angebrochenen Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes, die durch seinen Tod hindurch zu neuem Leben befreit, zur Verständigung mit seinen Adressaten zu gelangen. Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen pervertiert sich selbst, wenn es, statt auf einladende kommunikative Praxis, auf kolonialisierende Unterwerfung, strategische Indoktrination und repressive Techniken baut. Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen zielt darauf, Menschen von der Person Jesu, seiner kommunikativ-befreienden Praxis der Basileia und Gerechtigkeit Gottes zu überzeugen und sie zum Mittun bei dieser durch Gottes Handeln ermöglichten Praxis und demnach zur Christopraxis einzuladen.

Diakonisches Bezeugen findet statt, wo Menschen sich anderen zuwenden, für sie einstehen, ihnen in ihrer Not beistehen und Hilfe leisten. Es geschieht, wo Menschen mit Bedürftigen, Notleidenden und Unterdrückten solidarisch sind und darin Jesu Solidarität weitertragen, in seinem Geist handeln. Wer dies tut, wird zum diakonischen Zeugen Jesu Christi, der in seiner, sei es gesellschaftlich-karitativen, sei es politischen Diakonie[18], sich Jesu Handlungsstruktur zu eigen macht, aus seiner Solidarität und Gemeinschaft mit den Armen, Entrechteten und Schwachen lebt und im eigenen Handeln auf Jesu Praxis und Person aufmerksam macht.

Ein wesentliches Moment des diakonischen Zeugnisses ist die Hilfe, die sich die Glaubenden gegenseitig, in völliger

Egalität und Reziprozität gewähren.[19] Indem Christen sich anderen zuwenden, für sie einstehen, ihnen in ihrer Not beistehen, Hilfe leisten und mit ihnen solidarisch sind, geben sie Zeugnis von Jesu solidarischer Praxis. Die solidarische Praxis diakonischen Bezeugens ist darauf aus, das Leiden von Menschen zu lindern, sie aus ihrer Not, Bedrängnis und dem ihnen zugefügten Unrecht zu befreien. Diakonisches Bezeugen zielt, indem der Zeuge in Beziehung mit den Adressaten tritt, darauf, solidarische Beziehungen zu ermöglichen und aufzubauen. Solche Praxis mag, gerade ohne dies bewußt zu intendieren, überzeugend wirken, einen werbenden Charakter haben und darin Menschen von der jesuanischen Praxis universaler Solidarität überzeugen.

Prophetisches Bezeugen geschieht, wo Menschen im Namen Jesu und des Gottes Jesu Christi Einspruch gegen die herrschenden Sünden- und Todesmächte erheben, wo sie in Gottes „Rechtsstreit" mit der Welt eingreifen und für ihn Partei ergreifen. Solches Bezeugen, das Unrecht kritisiert, unterdrückerische Herrschaftsverhältnisse denunziert und sie mit Gottes verheißener Befreiung und seiner befreienden Herrschaft konfrontiert, ist die Praxis prophetischer Zeugen. „Das Zeugnis schließt die Aspekte der klassischen Prophetie ein: Anklage des sündigen Zustands, Ankündigung einer neuen Welt."[20] Der prophetische Zeuge stellt die herrschenden Verhältnisse und Mächte vor Gottes Gericht, tritt als dessen Ankläger gegen das Unrecht auf und verkündet zusammen mit Gottes Einspruch seine Verheißung einer neuen, gerechten und menschenfreundlichen Ordnung. Dieses Neue zeigen prophetische Zeugen symbolisch in ihrem Handeln auf und antizipieren es, wie Jesus dies in seiner prophetisch-solidarischen Praxis getan hat. Sie erweisen sich darin als innovatorisch Handelnde, deren Einspruch, Widerspruch und Anklage in eine neue, humanisierende Praxis eingebettet ist. Wer prophetisch handelt, gibt Zeugnis von der gegen alles Unrecht gerichteten, jede Unterdrückung und Ausbeutung denunzierenden und diese mit Gottes befreiender Herrschaft konfrontierenden Person und Praxis Jesu und handelt in seinem Geist. Prophetische Zeugen Jesu Christi sind heutzutage alle, die in seinem Namen gegen die diversen Sünden- sowie Todesmächte kämpfen und sich für das Überleben und menschenwürdige Leben aller engagieren.

Pathisches Bezeugen meint jene Christopraxis, in der sich das Mit-Leiden und Mitgekreuzigtwerden mit Christus am markantesten spiegelt. Solches geschieht, wo Menschen wegen ihres Glaubens Verfolgung, Gefängnis, Folter und Tod auf sich nehmen und, indem sie Jesus auf seinem Leidensweg nachfolgen, mit ihrem Leiden auf sein Leiden hinweisen, ihn und seine Passion darin vergegenwärtigen und sichtbar machen. Das pathische Bezeugen kulminiert im Martyrium. Der Märtyrer ist der Zeuge par excellence, der mit seinem Tod sein Bezeugen Jesu Christi im Blutzeugnis vollendet und besiegelt.

Pathische Zeugen sind auch heutzutage all jene, die aufgrund ihrer Glaubenspraxis verfolgt werden. In der Verfolgung folgen sie Jesus nach und bezeugen seine Person, Praxis und Passion als gegenwärtig. Pathische Zeugen geben mit ihrem Leiden und Sterben Zeugnis davon, daß Jesu Passion andauert, daß

er, um mit Blaise Pascal zu sprechen, bis ans Ende der Welt in Agonie liegt (Pensée, Nr. 553).

Im pathischen Bezeugen wird das eigene Leiden auf Jesu Passion hin transparent, die der pathisch Bezeugende sich in der Leidensnachfolge Jesu zu eigen macht. Im Martyrium wird er dem leidenden Herrn gleichgestaltet und macht ihn am eigenen Leib sichtbar. An der „Textur" des gepeinigten Opfers läßt sich die Leidensnachfolge Jesu, die sich darin eingeschrieben hat, ablesen. Ein Blutzeuge wird realiter mit Christus mitgekreuzigt und mitbegraben, stirbt, wie Ignatius von Antiochien (Röm 6,1) formuliert, in ihn hinein, um in ihm zu leben.

Hier verdichtet sich die Christopraxis der Nachfolge zum Zeugnis der Lebenshingabe. Hier kommen Zeugnis und Partizipation in größtmöglicher Dichte und Dringlichkeit zusammen.

[1] Vgl. A. van Gennep, Übergangsriten, Frankfurt a.M./New York 1986; V. Turner, Das Ritual. Struktur und Antistruktur, Frankfurt a.M./New York 1989.

[2] E. Käsemann, An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen ^{4}1980, 157 (zu 6,1-11).

[3] Vgl. A. van Gennep, Übergangsriten, aaO. 6.

[4] J. Werbick, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 178 (Kap. 5.2.2 Überschrift).

[5] T. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ^{6}1992, 80 (2. Kap. 3 a).

[6] E. Käsemann, An die Römer 214 (zur Stelle 8,1-11).

[7] J. Hainz, Koinonia. „Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982, 110.

[8] Vgl. H. Zirker, Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, in: E. Arens (Hg.), Gottesrede - Glaubenspraxis, Darmstadt 1994, 69-88; P. Granfield (ed.), The Church and Communication, Kansas City 1994.

[9] Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg/Basel/Wien 1992; H.O. Meuffels, Kommunikative Sakramententheologie, Freiburg/Basel/Wien 1995.

[10] J. Werbick, Soteriologie, aaO. 181; das Zitat stammt aus E. Käsemann, An die Römer, aaO. 214 (Kap. 5.2.2).

[11] Vgl. die Ausführungen zur liturgischen „Christoästhetik" bei J. Wohlmuth, Jesu Weg - unser Weg. Eine kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992.

[12] Zum Hintergrund dieses Begriffs vgl. F. Herzog, God-Walk. Liberation Shaping Dogmatics, Maryknoll, NY 1988, M.K. Taylor, Remembering Esperanza. A Cultural Political Theology for North American Praxis, Maryknoll, NY 1990.

[13] J. Ratzinger, Eschatologie - Tod und ewiges Leben, Regensburg ^{6}1990, 89 (1. Kap § 4 3b).

[14] Vgl. zum folgenden E. Arens, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; ders., Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg/Basel/Wien 1992.

[15] Vgl. J.-P. Jossua, La condition du témoin, Paris 1984; G. Collet, Missionarisches Handeln, in: E. Arens (Hg.), Gottesrede, aaO. 150-163.

[16] H.P. Siller, Art. Kommunikation / Öffentlichkeitsarbeit, in: C. Bäumler/N. Mette (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen, Düsseldorf/München 1987, 239-257, 251.

[17] K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis", in: ders., Schriften zur Theologie Bd. X, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 164-180, 176.

[18] Vgl. H. Steinkamp, Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde, Freiburg 1985 (jetzt neu: Diakonische Gemeinde als „Ort" sozialpastoraler Praxis, in: H. Steinkamp, Solidarität und Parteilichkeit, Mainz 1994, 155-270); ders., Diakonisches Handeln, in: E. Arens (Hg.), Gottesrede, aaO. 131-149.

[19] So zu Recht: J.-P. Jossua, La condition, aaO. 108.

[20] J. Comblin, Das Bild vom Menschen (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, 37 (Kap. I C c).

Jesus, Guru des Individualismus – oder Herzstück der Gemeinschaft?

Christliche Jüngerschaft und prophetische Kirche

Mary Grey

Franco Zefirellis Film Franz von Assisi präsentierte eine treffende Skizzierung von christlicher Gemeinschaft: Während die üppig gewandeten Prälaten von Assisi im Duomo mit Prunk und Pracht die Heilige Messe feiern, wird dem Zuschauer schockierend bewußt, daß die Kirche vollkommen leer ist. Wo sind die Menschen? Sie sind unten im Tal bei Franz und Klara, mit Schafen, Ziegen und Hühnern in einer Liturgie von einer wunderbar warmen, alles einschließenden Atmosphäre versammelt, die trotz ihres für die 60er Jahre typischen Hippie-Stils keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß hier authentische christliche Gemeinde lebt. Die Tatsache, daß es eine Spannung zwischen leerem Formalismus und die Menschen einschließenden, einbeziehenden Formen des Gottesdienstes gibt, ist unumstritten. Die auf dem Prinzip der Partizipation beruhenden Daseinsformen der Kirche, die sich (zu einem gewissen Grad) am Zweiten Vatikanischen Konzil orientierten, ließen darauf schließen, daß viele Menschen den zeremoniellen Formalismus des traditionellen (männlichen, hierarchischen) Gottesdienstes entfremdend fanden. Für ein säkulares Zeitalter enthält die Frage jedoch noch weitaus mehr herausforderndes Potential. Wenn die Kirche als entfremdend und korrupt erlebt wird, warum soll man dann nicht die christlichen Ideale - Nächstenliebe, Vergebung und moralische Anständigkeit, zu denen sich die Gesellschaft zumindest theoretisch noch verpflichtet fühlt - verwirklichen, ohne Mitglied einer christlichen Kirche zu sein? Desweiteren, so wird argumentiert, ist die Gesellschaft multikulturell und weitgehend weltlich orientiert: ohne die Verlegenheit einer Kirchenzugehörigkeit oder des Vermächtnisses des christlichen Imperialismus wird die Toleranz in der Gesellschaft wahrscheinlich leichter zu erreichen sein. Vielleicht könnte dies sogar für westliche Christen eine Möglichkeit des Ausdrucks der Reue darüber sein, daß Christen während der gesamten Geschichte des Christentums versucht haben, den Juden, den Muslimen und eingeborenen Völkern ihren Glauben aufzuzwingen! Und welche Erleichterung müßte es sein, den Reichtum des Vatikans angesichts der furchtbaren Armut vieler gehorsamer Diener Petri nicht mehr rechtfertigen zu müssen! Die prophetische, bilderstürmerische Gestalt des Jesus von Nazaret, unser leidender Bruder im Kampf um Gerechtigkeit, der Tabus brach, indem er mit Frauen und verachteten Bevölkerungsgruppen redete - nicht er ist unser Problem: die institutionelle Kirche ist es!

Ganz ohne Zweifel findet diese Argumentationsführung großen Anklang.

Außerdem gibt es das zugkräftige Argument, daß eine solch zentrale Figur wie Mahatma Gandhi seiner Politik der Gewaltlosigkeit zwar die *Botschaft* der Bergpredigt zugrunde legte, jedoch weder ein Jünger Jesu wurde, noch einer Kirche beitrat. Er war vielmehr der Überzeugung, daß eigentlich christliches Leben noch nicht einmal ausprobiert worden war. Eine Christologie der Botschaft erfreut sich auch großer Beliebtheit in einer Reihe von Gruppierungen, darunter VertreterInnen der Feministischen Theologie (die sie als eine Lösung für das Problem der Männlichkeit Jesu betrachten); zwischen verschiedenen Religionen vermittelnde religiöse Führergestalten (die sie als eine Lösung für die einzigartigen Ansprüche Jesu als universeller Retter betrachten); und stärker weltlich orientierte Personen - wie der verstorbene Dag Hammarskjöld -, die in der Inspiration Jesu eine Möglichkeit der Veränderung des politischen Lebens sehen.

Darüber hinaus ist klar, daß das Ethos des Individualismus in der letzten Zeit sehr an Bedeutung zugenommen hat. Die meisten Menschen - in Westeuropa und Nordamerika - scheinen momentan lediglich in der Lage zu sein, an ihre eigene materielle Verbesserung und an die ihres unmittelbaren familiären Umfeldes zu denken - und sich dafür verantwortlich zu fühlen. Hilfsorganisationen verzeichnen einen Rückgang ihrer Einnahmen. Bücher über Spiritualität konzentrieren sich zum größten Teil auf unsere Gefühle und auf die Frage, wie man Verbindung zu ihnen aufnimmt. Der Bereich der Beratung hat Hochkonjunktur.[1]

Diese Entwicklung läßt sich auf mehrere Faktoren zurückführen: In einer Kultur, in der Privatisierung sich täglich Übergriffe auf die Struktur des öffentlichen Lebens leistet, ist es kein Wunder, daß die private Nachfolge Jesu oder die Annahme von bestimmten Teilen seiner Botschaft, die das persönliche Verhalten regeln, ohne die öffentliche Moral in Frage zu stellen oder zu sozialer Gerechtigkeit aufzufordern, sich großer Beliebtheit erfreuen. Es ist auch möglich, auf einen Strang der christlichen Tradition zurückzugreifen, um dieses Argument zu untermauern. Von Zeit zu Zeit hat es eine Reaktion auf eine Ausprägung des Christentums gegeben, die das öffentliche Leben in exzessiver Form zu beherrschen schien und sich z.B. in Form des Herrnhuter Pietismus[2] oder des Quietismus[3] ausdrückte, deren Schwerpunkte das verborgene Leben des Ge-

Jesus, Guru des Individualismus – oder Herzstück der Gemeinschaft?

Die Autorin

Mary Grey wurde in Nordengland geboren (1941) und studierte in Oxford (Klassische Literatur und Philosophie) und an der Katholischen Universität von Louvain in Belgien. Fünf Jahre lang war sie Professorin für Feminismus und Christentum an der Katholischen Universität von Nijmegen in den Niederlanden und ist nun Professorin für Zeitgenössische Theologie an der Universität von Southampton in England (La Sainte Union College). Sie schreibt und hält Vorträge über feministische Befreiungstheologie und war Koordinatorin der Europäischen Delegation des EATWOT-Gesprächs von Theologinnen, das 1994 in Costa Rica zum Thema: Women Struggling against Global Violence: a Spirituality for Life, stattfand. Sie ist Herausgeberin der Zeitschrift Ecotheology – früher Theology in Green (Sheffield Academic Press) und hat neben anderen Veröffentlichungen die Bücher Redeeming the Dreem (1989) – über Erlösung – und The Wisdom of Fools (1993) – über Offenbarung – verfaßt. Zur Zeit arbeitet sie am Thema der Ekklesiologie aus einer feministischen und ökologischen Perspektive. Mit ihrem Ehemann Nicholas Grey hat sie eine Hilfsorganisation mit dem Namen Wells for India ins Leben gerufen und engagiert sich in Sozialarbeitsprojekten in Rajasthan. Anschrift: LSU College, University of Southampton, The Avenue, GB-Southampton SO17 1 BG, Großbritannien.

bets und die Pflege des inneren Lebens bildeten.

Diese individualistische Nachfolge Jesu kann auch mit dem assoziiert werden, was in bestimmten Teilen der Welt, z.B. im post-sandinistischen Nicaragua, als das Scheitern der Befreiungstheologie bezeichnet wird. Wenn die Suche nach dem Gott der Gerechtigkeit durch eine Veränderung der politischen und sozialen Strukturen gescheitert zu sein scheint, tritt eine Vielzahl von evangelikalen Gruppen auf den Plan, die die Desillusionierten überreden wollen, der „inneren" Botschaft Jesu zu folgen.

Und doch stellt man sich auf andere Weise dem Hierarchiedenken der institutionellen Kirche, z.B. in Form der zahlreichen Gruppen, die an der Peripherie kreative Räume einrichten.[4] Es gibt außerdem Gruppen von „locker engagierten Christen", die ohne formale Beziehung zur etablierten Kirche existieren.[5] Aber diese beiden Kategorien sind der Vorstellung von Gemeinschaft als Herzstück der Nachfolge Jesu verpflichtet. So stellt sich hier erstens die Frage, ob authentische Nachfolge Jesu ohne Gemeinschaft praktizierbar ist, und zweitens, ob diese Gemeinschaft notwendigerweise eine identifizierbare Form der christlichen Kirche annehmen muß.[6] Es gibt z.B. Romane wie den von Nikos Kazantsakis, Griechische Passion, in denen ein romantisiertes Bild von Jesus eine bunte Menschenmenge dazu bewegt, sich in einer charismatischen Nachfolge Jesu von der institutionellen Kirche loszusagen.[7] Ich vertrete erstens die Meinung, daß die Nachfolge Jesu ohne Gemeinschaft nicht authentisch sein kann, und zweitens, daß diese Authentizität zerstört werden kann, wenn ihre prophetische Ausrichtung keine Berücksichtigung findet.

Am Anfang ist die Beziehung ...[8]

Die unausweichliche Besonderheit des irdischen Jesus besteht nicht nur in der Tatsache, daß er den Menschen einen Gott nahegebracht hat, dessen ureigenes Wesen auf Beziehungen basiert - was den zentralen Gedanken der christlichen Dreifaltigkeitslehre bildet -, sondern auch, daß für ihn der Weg, den er zur Heilung, Erlösung und Transformation offenbarte, aus richtigen und gerechten Beziehungen bestand. Er rief Menschen aus ihrer Isoliertheit und ihren entfremdeten Beziehungsmustern in eine veränderte, auf Beziehungen basierende Seinsweise, in der gerechte Beziehungen den Traum vom Reich Gottes verkörperten. Wie Carter Heyward poetisch formulierte:

„Am Anfang war die Beziehung, und in der Beziehung liegt die Kraft, die die Welt erschafft, durch uns, und mit uns, und in uns, dich und mich, euch und uns, und keinen von uns allein."[9]

In einem Kontext des individualistischen Ethos der heutigen westlichen Welt bedeutet das, daß christliche Jüngerschaft eine Lebensweise anbietet, die der privatisierten, konsumorientierten Ethik, die sowohl die Ressourcen unseres Planeten als auch Massen von armen Menschen, die sie für entbehrlich hält, ausbeutet, vollkommen widerspricht. Denn Jesus offenbarte die Sünde als Trennung[10]: nicht nur die Errichtung von Barrieren zwischen Reichen und Armen und die strukturelle Taubheit, die sich weigert, eine Wahrheit, die von der herrschenden Geschichte abweicht, gelten

zu lassen, sondern auch ein Abblocken der Strukturen, die Körper und Geist, Menschheit und Natur verbinden. Es fällt auf, daß verbindende Bilder in seinen Gleichnissen sehr häufig vorkommen:

„Womit soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es ist wie der Sauerteig, den eine Frau unter einen großen Trog Mehl mischte, bis das Ganze durchsäuert war." (Lk 13,20)

Es ist der Sauerteig von guten und gerechten Beziehungen, aus dem das Reich Gottes besteht, während es, meiner Meinung nach, der Sauerteig von Herodes ist, vor dem die Jünger Jesu gewarnt werden, da er der Sauerteig der Trennung ist. Aber nicht nur der Teig symbolisiert den verbindenden Charakter des Reiches Gottes: Jesus selbst fungiert als ein solches Bindeglied:

„Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen." (Mt 18,20)

Grundlegend für das Verständnis des Reiches Gottes ist zunächst, daß wir uns Jesus nicht nähern können, ohne ihn im Kontext seines großen Traumes und Projektes zu sehen - denn er selbst hat seine ganze Lehre bewußt in diesen Zusammenhang gestellt. Zweitens kann diese relationale Realität nur als ein gebrochener Körper, der die gebrochenen und verfolgten Völker der Welt versinnbildlicht, verstanden werden: Ein gebrochener Körper für ein gebrochenes Volk, so beschrieb Francis Moloney einmal die zentrale Bedeutung der Eucharistie.[11] Hierin besteht die einzige Möglichkeit, Paulus' Betonung des Leibes Christi einen Sinn zu geben - Paulus, der über die Person des irdischen Jesus nicht viel zu wissen schien oder sie zumindest nicht zu seinem zentralen Anliegen gemacht hat. Daher die außergewöhnliche Identifikation der verfolgten frühen Christen mit dem Körper des leidenden Christus, mit und für den sie litten. So wurden z.B. Perpetua und Felizitas mit einer kleinen Gemeinde von Christen im 3. Jahrhundert in Karthago den Löwen in der Arena vorgeworfen. Als Felizitas, die gezwungen war, ihr Kind im Gefängnis zur Welt zu bringen, von ihrem Wärter verhöhnt wurde:

„Wenn du schon jetzt so schreist, was willst du erst tun, wenn du den wilden Tieren vorgeworfen wirst?" antwortete sie: „Jetzt bin ich es, die leidet, aber dann wird ein anderer in mir sein, da ich nun für ihn leide ..." [12]

Diese anrührende Geschichte führt uns zum Kern der Bedeutung der christlichen Jüngerschaft. Momentan gibt es Debatten, die sich um die Frage drehen, ob von der Zugehörigkeit Jesu zum männlichen Geschlecht die Antwort auf die Frage abhängt, wer ihn repräsentieren kann und wie wichtig dies für die Inkarnationslehre ist. Aber Christologien aus verschiedenen Teilen der Erde lassen eine weit größere Fluidität in bezug auf das Geschlecht Jesu erkennen. Ja, Jesus war ein Mann, aber er war Mann auf eine solche Weise, daß es möglich ist, daß er auch von einer Frau repräsentiert werden kann. Er ist ein relationaler Christus, ein ökologischer Christus, der verschiedene und leidende Gemeinschaften zu neuen Ausdrucksformen von Kraft-durch-Beziehungen aufruft. Die Geschichte von Felizitas weist uns darauf hin, daß es die Identifikation Christi mit den leidenden und gebrochenen Völkern - und umgekehrt - ist, die Zeichen der Jüngerschaft Jesu ist, weil nur auf diese Weise heilende und transformative Energie erzeugt

wird. Ja, Jesus ist Vermittler von relationaler Kraft - aber in direkter Beziehung zu den messianischen Gemeinschaften, in denen sie hervorgebracht wird.

Denn eine Erlösergestalt zu sein, ist nicht dasselbe, wie ein Held zu sein, wie Robin Hood oder El Cid. In diesem Fall läge kein Widerspruch darin, unsere ganz privaten Poster vom Helden Jesus zu besitzen, mit dem wir auf individuelle Art und Weise kommunizieren. Jesus ist vielmehr ein Anti-Held, der das Heldenkonzept auf den Kopf stellt. Er zeigte, daß erlösende Kraft auf der Basis von Beziehungen arbeitet. Als irdischer Jesus befähigte er Menschen, ihre eigene Selbstwerdung in die Hand zu nehmen (Zachäus, die blutflüssige Frau, die syrisch-phönizische Frau): Durch Jesus waren sie in der Lage, ihre eigenen relationalen Stärken geltend zu machen. Selbst in den verzweifeltsten Situationen gibt es Möglichkeiten zum Beziehungen schaffen. Für diese Möglichkeit empfänglich zu bleiben - und sich nicht einer zerstörerischen Isolation oder Selbstauflösung zu überlassen - heißt, offen zu sein für Gottes Erlösungshandeln. Christus - in seiner außergewöhnlichen Offenheit gegenüber einer Vielfalt von Beziehungen, sowohl als Lehrer als auch als Lernender - zeigte, daß die Wurzeln des Heilungsprozesses in den materiellen und sozialen Realitäten des ganzen Lebens gründen müssen. Es kommt auf die Dinge an, lautet die Botschaft. Nicht umsonst nimmt die von Mark Kline Taylor entwickelte Christologie ihren Anfang bei dem Bild von Christus Mater: Indem er die materiellen Realitäten von mittellosen Frauen und Müttern als Ausgangspunkt zu einer neuen Christologie in den Mittelpunkt rückt,[13] ist er in der Lage, diese Christus-Figur als Herausforderung und Korrektiv zu Sexismus, Hetero-Sexismus, Rassismus und wirtschaftlicher Armut zu sehen.

Es ist ein Prozeß, der sich auf der ganzen Welt in der Entdeckung des schwarzen Christus, der vielen Christa-Figuren (einschließlich der blutenden Christa von Bosnien), dem asiatischen Christus, der nährende Mutter und Schamane, Lebensbaum und leidender Bruder ist, wiederholt. Wo es Nachfolge Christi gibt, gibt es auch Kirche - aber nicht notwendigerweise umgekehrt. Wo es eine echte messianische Gemeinschaft gibt, die offen ist für die Gegenseitigkeit von Kraft-durch-Beziehungen und diese auch fordert, macht die Gemeinschaft diesen verwundbaren Christus gegenwärtig. Und eine erstaunliche neue Dimension dieser Tatsache liegt darin, daß Frauen zum ersten Mal als Beteiligte an dem Zusammenhang von Symbolen, die heilige Kraft vermitteln, anerkannt werden.

Auf diesem Hintergrund ist es dann keine Überraschung mehr zu erfahren, daß die Orte, an denen diese Beispiele für Jüngerschaft und messianische Gemeinschaften am pulsierendsten sind, an der Peripherie liegen, in den prophetischen Randgebieten, in dem, was als „kreativer Umgang mit Grenzen" bezeichnet werden könnte.[14] Und solange diese Gruppen in den Randgebieten bleiben, wird ihre Existenz toleriert. Aber das Dilemma ist, daß das ganze Gewicht der hierarchischen Autorität ins Spiel kommt, sobald diese prophetischen Gruppen das Zentrum in Frage stellen: Einerseits verlangt Loyalität zum Zentrum Unterwerfung, doch Loyalität zum prophetischen Kern sucht eine andere, subversivere Lösung. Gibt es einen Ausweg aus dem Dilemma, der einerseits dem prophetischen Charakter der Christ-Gemeinden

gerecht wird, ohne andererseits die institutionelle Kirche vor den Kopf zu stoßen?

Eine neue Kirche, die darauf wartet, geboren zu werden?

Je weiter wir auf das neue Jahrtausend zugehen, desto zahlreicher werden die Hoffnungen und Träume für die Zukunft der Kirche. Jahrtausendwechsel sind Zeiten, in denen der prophetische Geist Gottes als aktiv wahrgenommen wird. Tatsächlich gibt es Anzeichen dafür, daß so etwas wie eine Revolution bevorsteht, daß die Saat der Erneuerung, die die Kirche so dringend braucht, wenn sie - wie oben dargestellt - als authentische Nachfolge Jesu verstanden werden soll, wirklich bald aufgeht. Sieben Faktoren weisen in diese Richtung:

Erstens stellt eine Nachfolge Jesu in Gemeinschaft eine kontra-kulturelle Herausforderung der Ethik des Individualismus und des auf Konkurrenz beruhenden Materialismus dar. In diesem Zusammenhang stellt die Soziallehre der Kirche in ökumenischer Hinsicht und ganz besonders die mehr als hundertjährige Tradition der politischen und sozialen Kritik von seiten der römisch-katholischen Autoritäten eine Quelle von unschätzbarem Wert dar. Auf gar keinen Fall könnte die individualisierte Nachfolge des Helden Jesus (wie inspiriert auch immer sie sein mag) einen solch strukturellen Einfluß haben.

Diese gemeinschaftliche Nachfolge findet ihren lebendigsten Ausdruck zum einen unter den mittellosen Menschen in den Basisgemeinden mit ihrem starken Hunger nach sozialer Gerechtigkeit und zum anderen in den wachsenden evangelikalen Gruppen, bei denen das Gebet, die Gemeinschaft und soziale Aktionen im Vordergrund stehen. Diese Tatsache wurde kürzlich besonders eloquent von Rodolfo Cardenal, dem Jesuiten und stellvertretenden Rektor der University of Central America, dargestellt, als er zu einer Kultur der Einfachheit aufrief, um den gekreuzigten Völkern Mittelamerikas das Überleben zu ermöglichen.[15]

Drittens verschiebt sich - wie ich deutlich gemacht habe - durch den Einfluß der Pluralität der sich neu entwickelnden Christologien der Akzent von der Person Jesu auf die erlösende Dynamik, die er in Bewegung setzt. Die in einen Gesamtzusammenhang gebrachten Bedürfnisse der Gemeinschaft - Hunger nach Gerechtigkeit, Widerstand gegen Unterdrückung, die Notwendigkeit, sich mit Pluralismus und den gepflegten Traditionen, die der Gemeinschaft ihren Stempel aufgedrückt haben,[16] auseinanderzusetzen - alle diese Dinge beeinträchtigen die Entwicklung einer neuen Christologie. Diese Unterschiedlichkeit im Verständnis der Person Jesu sollte, statt Grund zur Sorge zu sein, vielmehr die Überzeugung schüren, daß Christologie Kulturen verändern kann. Das Bemühen um Uniformität bis zum Exzeß unterdrückt nur das erlösende Potential des christologischen Symbolismus. Heute herrscht ein dringendes Bedürfnis nach der Verständigung und dem Teilen mit anderen Glaubensgemeinschaften. So liegt ein weiteres Kriterium für christliche Jüngerschaft im Maß der Offenheit für die göttliche Wahrheit, die über die Grenzen der religiösen Traditionen hinweg geoffenbart werden. Eine Glaubensgemeinschaft, die sich mit und für eine andere Glaubensgemeinschaft engagiert - das

ist wahre Jüngerschaft und eine Voraussetzung für den Weltfrieden.

Wieder ein anderer Aspekt ergibt sich aus dem Nachdenken der Feministischen Theologie über das Priesteramt der Frau. Ob dieser Gedanke nun aus der Erfahrung der anglikanischen oder Freien Kirchen mit der tatsächlichen Praxis des Frauenpriestertums oder aus dem römisch-katholischen Engagement (wie schwach es auch immer sein mag) für das gemeinschaftliche Priesteramt entspringt, die Triebkraft des theologischen Kerns, die sich entwickelt, kann man nicht unterdrücken. Daß Frauen Begabungen für das Priesteramt mitbringen, die sich aus ihrem Engagement für Gegenseitigkeit, Empathie und guten Beziehungen ergeben, gehört in diesen Zusammenhang. Daß Frauen eine große Kapazität zur Vergebung für Jahrhunderte des Ausgeschlossenseins und der Diskriminierung zu haben scheinen, ist erstaunlich. Aber es gehört noch mehr dazu. Die dringende Botschaft römisch-katholischer Frauen lautet zum jetzigen Zeitpunkt, daß die bloße Zulassung der Frau zur Ordination die tief verwurzelten ekklesiologischen Probleme nicht wird lösen können: Ein radikales Überdenken der Jüngerschaft Christi und des Wesens der Kirche, orientiert an prophetischen und nicht-hierarchischen Maßgaben, ist dringend erforderlich.[17] Wenn Nachfolge im Sinne von Gemeinschaft/Beziehungen verstanden wird, dann verkörpert die Gemeinschaft selbst die leidenden und auferstandenen Gesichter Jesu - und Gemeinschaft besteht aus Frauen und Männern.

Der fünfte Faktor ist ein Gegengewicht zu einer Theologie der strukturellen Sünde. Sünde hat ihre Strukturen - aber Gnade hat ebenfalls ihre Strukturen. Authentische Nachfolge Christi bedeutet, daß gnadenerfüllte Begegnungen durch die Qualität der Gemeinschaft ermöglicht werden. Junge Menschen probieren neue Formen von Kirche und aktiver Jüngerschaft aus, z.B. innerhalb des Ambientes der Schöpfungsspiritualität oder in der weltweiten Bewegung, die als Frauenkirche bekannt ist.[18] Ausschlaggebend für die Art der Christologie, die die Menschen zu diesen Beispielen inspiriert, ist erstens der ökologische Christus, als Grundmuster, das die gesamte Schöpfung verbindet - und den Gemeinschaftsbegriff über das rein menschliche hinaus ausdehnt; und zweitens die Bekräftigung, daß Frauen Kirche sind und Christa-Gemeinschaften dort existieren, wo messianische Kraft genährt und geteilt wird.

Die nächsten beiden Punkte sind eng miteinander verbunden. Jahrhundertwenden sind Zeiten des Geistes - Zeiten Christi und Zeiten Gottes. Dem Geist kommt es zu, die Chancen der Kultur zu entdecken, neue Möglichkeiten zu eröffnen und in eine bisher unbekannte Zukunft zu führen. Es kann kein Zufall sein, daß in zahlreichen christlichen Gemeiden die Suche nach prophetischer Leitung stärker wird, einer Leitung, die geteilt wird, die die Begabungen der anderen befähigt und ermächtigt. Es ist kein Zufall, daß der Geist eine neue Empfindsamkeit gegenüber dem Zuhören und Anerkennen der Wahrheit der anderen, besonders der Wahrheit von Randgruppen - wie z.B. der an AIDS erkrankten Menschen und der Gemeinschaft der Homosexuellen - entstehen läßt. Aber wie reagiert der Geist auf die kulturelle Vorliebe für ganz private Nachfolge Jesu?

Durch die Erkenntnis, daß soziale Ak-

tionen nicht ausreichen, daß die Menschen auch danach hungern, Gott in der tiefe ihres Herzens zu spüren, daß die Dimension des Mystizismus und Kontemplation wiederentdeckt werden, und zwar nicht als Privatbesitz der Elite, sondern tief verwurzelt im ganzen Volk Gottes in der Gegenwart Christi. Eine Gegenwart, die verbindet, heilt, mit den lebenserneuernden Energien des Kosmos verknüpft.

Diese Form - prophetisch und mystisch - der gemeinschaftlichen Jüngerschaft Jesu, die das Bild einer erneuerten Kirche nahelegt, verbirgt sich hinter den inspirierenden Worten der verstorbenen Penny Lernoux, einer Journalistin in Lateinamerika:

„Das Volk Gottes wird seinen Marsch den Machtspielen und Intrigen in Rom zum Trotz fortsetzen. Und die Dritte Welt wird dem Westen weiterhin ein Zeichen sein und an die galiläische Vision christlicher Solidarität erinnern. Eine junge Frau aus Guatemala sagte wenige Monate, bevor sie von den Militärs umgebracht wurde. ‚Wozu ist das Leben gut, wenn du es nicht hergibst - wenn du es nicht geben kannst für eine bessere Welt, selbst wenn du diese Welt selbst nie zu Gesicht bekommst, sondern nur dein Sandkorn zum Bauplatz beigetragen hast? Dann bist du als Person erfüllt.'" [20]

Vollendung, Selbstverwirklichung, ja: aber christlich nur in der Solidarität einer prophetischen Gemeinschaft.

[1] Ich habe nicht die Absicht, die Wichtigkeit von Beratung oder vom Verständnis für Gefühle abzuwerten. Ich möchte vielmehr darauf hinweisen, daß dies ein europäisch-amerikanischer Blickwinkel ist, der nachteilige Auswirkungen hat, wenn er von einer Gleichgültigkeit gegenüber „Gemeinschaftsdenken" und Trägheit im Hinblick auf die weltweite Armut begleitet ist. In einem Zentrum für religiöse Besinnung, wo ich mit einer Arbeitsgruppe für soziale Gerechtigkeit Exerzitien durchführte, wurde wurde man darauf aufmerksam, daß der ortsansässige Buchladen nicht ein einziges Buch zum Thema soziale Gerechtigkeit führte. Und Buchläden führen das, was die Menschen kaufen.

[2] Der kontinentale Pietismus war eine Bewegung, die das protestantische Kirchenleben des 17. Jahrhuderts stark erneuerte. Zum Teil als Reaktion auf ein Absinken der Moral, zum Teil als Mittel zur Kontrolle der Geistlichkeit, ermutigte es die Menschen, ihr eigenes geistiges Priestertum durch Umkehr, von Gebeten geleitetes Bibelstudium und Andachtsübungen zu entdecken. Vgl. Dictionary of Spirituality, hg. von C. Jones et al., London 1986, 448-453.

[3] Der Quietismus ist eine aus dem 17. Jahrhundert stammende Bewegung, die normalerweise mit Madame de Guyon und dem Erzbischof von Cambrai, Fénélon, assoziiert wird. Mme. de Guyon betonte die Einheit der Seele mit Gott und die gleichzeitige Loslösung von allem Weltlichen. AaO. 408-415.

[4] Kirchliche Basisgemeinden fallen unter diese Kategorie genauso wie Gerechtigkeit-und-Frieden-Gruppen und die Frauen-Kirche-Bewegung.

[5] Als Charles Davis sein Priesteramt 1967 aufgab, tat er es, um sich in einer solchen Bewegung zu engagieren. Mir ist jedoch - im Unterschied zu einzelnen Personen - keine Gruppe bekannt, die den Test der Zeit überstanden hat.

[6] Meiner Ansicht nach führt das über die Frage hinaus, ob die Kirche Christi nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche gefunden werden kann, und geht wesentlich tiefer.

[7] Nicos Kazantsakis, Griechische Passion, Berlin 1990. In diesem Roman verteilt ein griechisches Dorf die Rollen für ihr Passionsspiel. Die Rolle von Jesus erhält Manolios, ein Hirtenjunge. Die Dorfbewohner wachsen schnell in ihre Rollen hinein. Als eine grundbesitzlose Gruppe von Flüchtlingen auftaucht, verhält sich die „institutionelle Kirche" ablehnend, während sie von Manolios

und seinen Freunden unterstützt werden. Das Buch endet damit, daß Manolios durch die „institutionelle Kirche" ermordet wird - am Fuße des Kreuzes.

[8] M. Buber, Ich und Du, Köln 1966, 25.

[9] C. Heyward, The Redemption of God, Washington 1980, 172; dt.: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.

[10] Vgl. M. Grey, The Wisdom of Fools?, London 1993, Kapitel 5, „The Separate Self and the Denial of Relation".

[11] F. Moloney, A Body Broken for a Broken People, Melbourne 1990.

[12] P. Wilson-Kastner/G.R. Castner, The Martyrdom of Perpetua: A Protest Account of Early Christianity, in: P. Wilson-Kastner/G.R. Castner et al. (Hg.), A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church, Washington 1981, 27.

[13] M. Kline Taylor. Remembering Esperanza: A Cultural and Political Theology for North American Praxis, Maryknoll 1990.

[14] Vgl. H. Ward/J. Wild, Guard the Chaos: Findung Meaning in Change, London 1995.

[15] R. Cardenal, The Crucified People, in: Reclaiming Vision: Justice, Liberation and Education, Southampton 1994, 12-18.

[16] M. Kline Taylor. Remembering Esperanza. Kapitel 1 beschreibt die Notwendigkeit der Christologie, Unterdrückung zu widerstehen, auf die Tradition zu reagieren und zum Pluralismus als einem postmodernen Trilemma Stellung zu beziehen.

[17] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Feminist Women Priests - an Oxymoron? WOC-Vorlesung, November 1995.

[18] M. Fox, Der große Segen - Umarmt von der Schöpfung, München 1991; und R. Radford Ruether, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988.

[19] Vgl. R. Nakashima Brock, Journeys by Heart: a Christology of Erotic Power, New York 1988.

[20] P. Lernoux, zitiert in J. Wallis, Die Seele der Politik. Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft, München 1995, 283.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Aufbruch und Vision für ein neues CONCILIUM

Wofür stehen wir?

Dietmar Mieth

Viele Fragen bewegen uns an der Schwelle zu einer weiteren Reform von CONCILIUM. Wirkliche Kontinuität gibt es nicht ohne Änderung. Warum bleiben wir - die Leute, die CONCILIUM machen - unserem Projekt und unserer Bewegung CONCILIUM treu? Denn CONCILIUM ist nicht nur eine internationale, in vielen Sprachen erscheinende Zeitschrift, sondern eine theologische und kirchliche Bewegung: mit großer geistiger Unabhängigkeit und ohne Subventionen, aufgeschlossen für die Zeichen der Zeit und die Ankündigung neuer Entwicklungen, universale Problemstellungen mit regionaler Präsenz verbindend. Brücken bauend zwischen theologischer Theorie und kirchlicher Praxis. Wir wollen an der Universalität von CONCILIUM, einem Markenzeichen der theologischen Zeitschrift, festhalten. Dennoch bleiben wir sensibel für unterschiedliche Entwicklungen in verschiedenen Weltregionen. Bevor wir die gemeinsame Quelle, den gemeinsamen Maßstab und den gemeinsamen Geist erinnern, ist es notwendig, einen Blick auf die Entwicklung von Kirchen und Theologien in verschiedenen Kontinenten zu werfen.

1. Kontinentale Entwicklungen[1]

Afrika

Die großen Spannungen der politischen und sozialen Verhältnisse beruhen zu einem Teil auf der Konfrontation und Überlagerung verschiedener Welten. Auf der einen Seite sind die verschiedenen Wert- und Symbolsysteme der unterschiedlichen afrikanischen Volksgruppen zu beachten, die sich nicht nur im religiösen Bereich, sondern auch sozialethisch und politisch auswirken. Auf der anderen Seite werden diese Systeme von westlicher Institutionskultur in Politik und Wirtschaft überlagert. Auch die Kirche nimmt an diesen Spannungen und an diesem Ineinander teil. In welchen Schichten sie zu Hause ist, wie sie mit Spannungen umgeht, welche Bündnisse sie schließt oder verwirft, das alles ist wichtig und muß vom theologischen Denken mit vorbereitet werden. Welche Integration der Lebenswelten kann anvisiert werden (z.B. in den Fragen von Ehe und Familie, in der Stellung von Mann und Frau oder in Fragen des Ahnenkultes, der besonderen Lebens- und Solidaritätskultur), und wo sind Konflikte auszuhalten? Immer mehr bildet sich

hier eine afrikanische Theologie heraus, die die ihr zugewachsenen Themen eingenständig verfolgt und unter den „überlagernden" europäischen Theologien auswählt.

Diese Spannungen sind in den afrikanischen Gesellschaften nicht nur horizontal, sondern auch vertikal zu verstehen. Die sozialen und wirtschaftlichen Eliten sind von der breiten Masse der Bevölkerung abgehoben. Durch ihre Anpassung an „westliche" Spielregeln in Wirtschaft und Politik (und durch die gleichzeitige Vorspiegelung der Beibehaltung traditioneller Symbole, die zur Legitimation undemokratischer Verhältnisse herangezogen werden) spielen diese ein doppeltes Spiel, das von der Bevölkerung nicht verstanden wird und in das die breiten Massen nicht einbezogen werden. Die Politik der Industriestaaten begünstigt diese „Eliten" in extremer Weise und vertieft so die unterschwelligen Spannungen, statt sie zu verringern.

CONCILIUM wird in seinem neuen Bereich „Globale Perspektiven" solche Fragen vermehrt aufgreifen und immer wieder trotz der logistischen Schwierigkeiten die literarische Zusammenarbeit mit afrikanischen Theologen und Theologinnen suchen.

Lateinamerika

Auch hier gilt, daß viele vom Wirtschaftskreislauf ausgeschlossen sind und wenige groß verdienen. In Brasilien verfügen z.B. 10% der Bevölkerung über 60% des nationalen Einkommens. In vielen Ländern ist dies nicht besser, in manchen schlechter. Die Politik der internationalen Institutionen, z.B. der CEPAL, um der inneren Sicherheit willen eine armutsorientierte Strategie zu entwickeln, hat bisher keine umfassenderen strukturellen Veränderungen im Blick.

Lateinamerika erlebt zum ersten Mal in seiner Geschichte eine durchgreifende Säkularisierungswelle, die nicht nur, wie in Folge der Aufklärung, schmale Oberschichten erreicht. Diese Welle wird durch die wachsende Präsenz der Massenmedien in breiten Bevölkerungsschichten (eines neuen „Opiums des Volkes") verstärkt. In der Kälte der säkularen Kultur, oft alleingelassen von verkrusteten kirchlichen Institutionen, suchen die Menschen nach neuer Wärme, nach einer Atmosphäre der Geborgenheit und Hilfe in überschaubaren Gruppen. Eine Folge davon ist die starke Ausbildung zumeist freikirchlicher Sekten. Ihre Anziehungskraft ist damit zu erklären, daß sie versprechen, die Traumatisierung der Menschen durch ihre gesellschaftliche Marginalisierung aufzuarbeiten. Viele dieser Sekten tragen den Charakter von Selbsthilfegruppen, wo solche Erfahrungen integriert werden. Christliche Basisgemeinden vermögen von dieser Situation meist nicht zu profitieren, weil sie den Anschluß bei den (intakten) Familien suchen. Während die traumatisierten einzelnen hier nicht die unmittelbare Zielgruppe darstellen, geht es in den Sekten speziell um sie und ihre Bedürfnisse. Hinter den Sekten stehen oft auch ganz andere wirtschaftliche Kräfte, als sie den Basisgemeinden über kirchliche Institutionen zugute kommen.

Ein neues, wachsendes Selbstbewußtsein der Indios und der Afro-Gruppen ist zu beobachten. Sie prägen inzwischen auch das städtische Milieu mit und entwicklen autochthone Elemente. In Ablösung von den Kulturmustern der spanischen und portugiesischen Kolonial-

zeit befindet sich Lateinamerika in einem kulturellen Plurifizierungsprozeß, der sich auch auf die Kirche auswirkt. Unterschiedliche Synkretismen gehören dazu. Wie können regionale Kirche und Theologien hier Perspektiven aufzeigen? Die Befreiungstheologie droht, an Bedeutung zu verlieren. Das liegt nicht nur an den Einschränkungen durch die offizielle Kirche, sondern auch an der entschärfenden Vereinnahmung ihrer Sprachregelungen („Befreiung", „Option für die Armen") durch die Institutionen (Kirche, Politik, Wirtschaft), ohne daß es zu einer wirklichen strukturellen Rezeption kommt.[2]

CONCILIUM war mit den Aufbrüchen der Befreiungstheologie und der Basisgemeinden verbunden. Im letzten Jahrzehnt gab es eine eigene Sektion für die Theologie der Dritten Welt. Aber nicht nur darin, auch in vielen Beiträgen zu universalen theologischen Fragen kam die Befreiungstheologie zu Wort. Das wird sich nicht ändern, aber neue Herausforderungen werden dazu kommen, z.B. unter sozialethischen Perspektiven (Ethik und Lebensformen) und im neuen Bereich Religion/religiöse Erfahrungen.

Asien

Auch Asien befindet sich in starken Transformationsprozessen: religiöse, kulturelle und wirtschaftliche Entwicklungen tendieren einerseits zu mehr Pluralität, andererseits nehmen sie an den Prozessen der Globalisierung teil. Selbst wenn man die Unterschiede in sozialistischen, wirtschaftsdemokratischen und immer noch autoritären Gebilden beachtet, sind überall neue Herausforderungen durch den Technologiewandel, den Wandel der Wirtschaftsformen und neue Kommunikationsformen der Öffentlichkeit zur Kenntnis zu nehmen. Asien hat in der Zweidrittelwelt den höchsten Anteil an sogenannten „Schwellenländern". Viele technische Revolutionen in der digitalen und mikrobiologischen Entwicklung treffen in Asien auf kulturelle Vorbereitung für wissenschaftliche und technische Feinstrukturen (z.B. in Japan) und auf eine Zurückhaltung gegenüber westlicher Individualisierung, auch z.B. in bezug auf die ethische Basis der Menschenrechte. Das überindividuelle Kollektiv, überindividuelle religiöse Motive, das Harmoniedenken mit der Natur, weniger anti-manipulativ als im Sinne einer Kultur der Einbettung zu verstehen - all das sind Merkmale, die der interkulturellen und interreligiösen, auch interethischen Verständigung und Aufarbeitung bedürfen.

Die Probleme, die sich daraus ergeben, betreffen alle in Asien präsenten Hochreligionen und fordern deshalb verstärkt den interreligiösen Dialog vor Ort (wie er z.B. bisher in CONCILIUM insbesondere von Aloysio Pieris geführt worden ist und wie er auch in Zukunft verpflichtend bleiben wird). Die Kirche befindet sich dabei zumeist im Status einer Minderheit. Die Stimmen der Theologie entwickeln sich vor allem in Regionen mit starker christlicher Prägung. Sie werden um so mehr gehört, als sie mit praktischen Zeugnissen verbunden sind.

Der Einzug der Säkularisierung und der Massenmedien hat die Struktur der Hochreligionen nicht unberührt gelassen. Vor allem die politisch-religiösen Einheiten oder Balancesysteme sind aufgelöst. Ihre Ansprüche melden sich oft in radikalisierter Form aus dem politischen Untergrund: integristisch, intolerant und militant. Das Besinnen auf die religiösen Fundamente ist durch die

Zerstörung der politischen Verankerungen und im Widerstand gegen die westliche Überlagerung mit einer säkularen Kultur von Fernsehen, Kühlschränken und Coca Cola in einer prekären Situation. Der Fundamentalismus wird oft als ein Ausweg aus der Krise der Hochreligionen und als eine Alternative zu Globalisierung einseitig dominierter wirtschaftlicher Strukturen betrachtet, ihm mangelt es jedoch an zureichender Differenzierung. Der religiöse, ethische und politische Dialog ist durch die Konzentration der Bereiche von CONCILIUM in Zukunft verstärkt worden.

Europa[3]

Die Defizienzen in der Lage des christlichen Glaubens, die Verluste an gebundener Kirchlichkeit, die steigende Gleichgültigkeit großer Bevölkerungsgruppen gegenüber „metaphysischen" Fragen und die Rückkehr des Religiösen in Form individueller Auswahl-Synkretismen - das alles ist oft beschrieben worden. Aber es gibt auch neue Visionen und Chancen: die neue Abkehr vom nationalstaatlichen Denken in den Prozessen der europäischen Integration, die geistigen Auseinandersetzungen um das so vielfältige Erbe Mittel- und Osteuropas, viele Potenzen alternativen Denkens im Rahmen technologischer und wirtschaftlicher Entwicklungen, darunter auch die Auseinandersetzung mit dem seiner Gegenstütze im Kommunismus beraubten Kapitalismus, mit dem Ethnozentrismus, mit dem religiösen Integrismus oder mit dem platten anarchischen Konsumismus sind ebenfalls zu beobachten.

Eine lebendige europäische Theologie, aber auch die europäischen Kirchen verstehen sich nicht mehr „zentristisch", d.h. als Mittelpunkte kirchlicher Universalität und globaler theologischer Bemühungen. Globalisierung und Regionalisierungen sind zwei Seiten des gleichen Bewußtseins. Das Erlebnis dieser Dezentrierung ist sicherlich noch nicht zureichend aufgearbeitet, zumal es in divergierende Richtungen geht: Der große theologische Supermarkt Nordamerikas hat sich von Europa gelöst und versteht sich inzwischen weniger als Importbereich, sondern als Exportunternehmen. Auf der anderen Seite gilt das neue Selbstbewußtsein der Theologien und Kirchen der Zweidrittelwelt, das ebenfalls in Europa vielfältige Lernprozesse in Gang gesetzt hat. Der interkontinentale Austausch der Theologien, vor allem in ihren verschiedenen regionalen Gestalten, beeinflussen und befruchten immer auch das europäische theologische Denken und seine neue Ortsbestimmung. Diese Ortsbestimmung enthält mindestens folgende Elemente: die Aufarbeitung des europäischen Scheiterns oder des Erbes europäischer Dominanz (Kolonialismus, Imperialismus, Rassismus, Säkularismus usw.). Die „Versöhnung mit sich selbst" (Martin Buber) nach dem Holocaust ist immer noch offen. Die Herausforderungen der Säkularität werden wahrgenommen - ein Knotenpunkt dafür sind z.B. die derzeitigen bioethischen Auseinandersetzungen im „großen" (Europarat) und „kleinen" (Europäische Union) Europa. Institutionelle Religion, religiöse Indifferenz und religiöser Auswahlindividualismus pralen aufeinander und erzeugen Reibungsflächen. Die ökumenische Dimension ist inzwischen selbstverständlich geworden, und sie greift über die christliche Integrierung hinaus.

Spannungen zwischen akademischer ka-

tholischer Theologie und kirchlicher Hierarchie sind offensichtlich. Nach der Krise der Bibelwissenschaften und der Krise der Dogmatik durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und die historische Forschung hat sich als dritte Modernismuskrise die Krise der Moraltheologie entwickelt. Sie geht zu Lasten einer wirklichen Auseinandersetzung mit der modernen Lebenswelt, in der es um mehr geht als um Detailfragen der Sexualethik und der Empfängnisregelung.

Rechtsstaaten und Sozialstaaten sind eine, in der Realität immer wieder verratene, missionarische Option Europas. Die Krise der individuellen Ausformung der Menschenrechte und der Zusammenbruch sozialer Solidarität sind neue Herausforderungen, für welche alte Antworten ebenso ungenügend sind wie für die neue ökologische Dimension aller sozialen Fragen.

CONCILIUM ist in Europa und aus der Neubesinnung europäischer Theologie im Zweiten Vatikanum entstanden (man denke an die Gründer: Yves Congar, Hans Küng, Karl Rahner und Edward Schillebeeckx), es wird in Europa verwaltet, aber längst nicht mehr in Europa gemacht. Unter den Namen weltweit übersetzter theologischer Autoren von CONCILIUM finden sich auch europäische (wie Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann), aber immer mehr führten auch andere auf neue Wege (wie Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, David Tracy, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Aloysio Pieris ...). Unter diesen Wegen sei die Feministische Theologie besonders hervorgehoben, seit 1984 eine eigene Sektion in CONCILIUM, nun auf dem Weg, ihre „westlichen" Schwerpunkte durch den Bereich „globale Perspektiven" zu ergänzen, verstärkt auf die Gottesfrage, die interreligiösen und ökumenischen Fragen sowie auf die Ethik Einfluß nehmend. Dies gehört zur Vision von CONCILIUM.

Nordamerika

Eine solche Vision hat vor allem in Nordamerika Fuß gefaßt und zu einer weitaus größeren Beteiligung von Frauen am theologischen Wirken geführt. In den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich vieles tiefgreifend gewandelt, auch wenn „Tomorrow's Catholics and Yesterday's Church" (Eugene Kennedy) konfliktreich und kooperierend nebeneinander bestehen. Im internationalen Standing hat die nordamerikanische Theologie - nicht nur aus Gründen des großen Binnenmarktes - gewonnen: in der Auseinandersetzung mit allgemein fundierenden theologischen Fragen ebenso wie im biblisch-historischen Bereich und im Gespräch mit den Gegenwartskulturen; dabei spielt auch der fortschreitende Einfluß der nordamerikanischen Gesellschaftsphilosophie in Europa eine Rolle. Auch der Boom der sog. angewandten oder praktischen Ethik ist aus der angelsächsischen philosophischen Kultur, die auf neue technologische Herausforderungen flexibler reagiert, hervorgegangen. Hier wie auf anderen Gebieten ist es den Theologinnen und Theologen gelungen, im gesellschaftlichen Diskurs gehört zu werden, ohne daß dabei ihre spezifische oder gar konfessionelle Herkunft unmittelbar eine Rolle spielt. Die Theologie arbeitet daran, die Gräben mit den sie umgebenden intellektuellen Kontexten zu überbrücken. Sofern sie im Kontext mit Religionswissenschaften steht, sind die Chancen gut; aber die katholische

Theologie in Nordamerika hat sich auch um die Frage der Kirchlichkeit der Theologie bemüht. In der Auseinandersetzung mit den amerikanischen Bischöfen und mit dem römischen Lehramt sind dabei einige international sehr beachtete Dialogpapiere entstanden.

Dies gilt auch von den dialogischen Prozessen in der Behandlung der zugeschärften sozialen Fragen nicht nur Nordamerikas. Die Wiederbelebung der prophetischen Elemente der christlichen Sozialethik gegenüber einem sich als Ethikersatz gerierenden Ökonomismus hat kritische Aufmerksamkeit gefunden. Hier wird fruchtbar, daß die katholische Kirche in der Minderheit und unter Minderheiten ihre Unabhängigkeit kultivieren konnte.

CONCILIUM ist, wie man an der Entwicklung seines Direktoriums ablesen kann, in den siebziger und achtziger Jahren immer mehr den Weg nach Nordamerika gegangen, ohne doch als universales Unternehmen auf dem nordamerikanischen Markt mehr als freundlichen Respekt in engen akademischen Grenzen zu finden. Die Zukunft wird zeigen, wie die Kooperation noch besser gelingt.

2. Unsere gemeinsame theologische Wurzel

CONCILIUM ist verbunden mit den Aufbrüchen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der hermeneutische Schlüssel aller Arbeit bestand darin, die vom Konzil ausgehenden Wegweisungen für die Zukunft aufzugreifen. Deshalb konnte sich CONCILIUM in Richtung auf die Theologien der Dritten Welt und auf die Feministische Theologie weiterentwikkeln. Auch andere Schwerpunkte bezeugen den Reichtum der Theologie in den dreißig Jahren nach dem Konzil: die ökumenische Theologie, die politische Theologie und die Befreiungstheologie; die Lektüre der Bibel durch die Kirche der Armen, die theologische Grundlegung neuer Strukturen für die Kirche; die Hermeneutik der Zeichen der Zeit und die narrative Theologie; die Theologie der Religionen; die autonome Ethik im christlichen Kontext.[4] So viele Wege, aber nur eine Quelle, so viele Zweige, aber nur eine Wurzel:

Unsere gemeinsame theologische Wurzel bleibt die Gottesfrage.

Gott, so scheint es vielen in der westlichen Welt, ist „überflüssig" geworden. Eine solche Aussage läßt sich in zwei divergierenden Richtungen deuten: Er kommt nicht mehr vor, oder: Es gibt ihn im Überfluß. Beides, das Verschwinden, welches nicht einmal noch als das Leerwerden eines „Platzes" wahrgenommen wird, und der Massenandrang neuer diffuser oder alter integristischer Religiosität, können theologisch falsche Auswege sein. Aber es gibt eine gemeinsame Wurzel zwischen dem Glauben an einen sich selbst mitteilenden Gott, einer befreienden gottpräsentierenden Erinnerungspraxis und dem stummen Schrei der um ihre Individualität gebrachten Menschenopfer: die „ungesättigte Flamme" (F. Nietzsche) eines sich im Gottesbedürfnis verzehrenden Feuers, gespeist von der Anerkennung der eigenen Ohnmacht und Kontingenz, eines Feuers, das die theologischen Fragen immer wieder, oft scheinbar aus kalter Asche, neu entfacht.

„Gott ist überflüssig geworden", bedeutet, aus dieser Perspektive betrachtet, etwas anderes: die Anerkennung seiner alle Aufnahmefähigkeit übersteigenden, überfließenden Selbstmitteilung. Von

diesem Glauben gehen weiterhin Impulse aus, Wege, die CONCILIUM in Zukunft weiter öffnen und beschreiten will:

3. Viele Wege des Aufbruchs

3.1. Wir wollen *ökumenische und konziliare Prozesse* fortsetzen und neue Wege dafür finden. Neben dem ökumenischen Prozeß im Christentum, der von uns angesichts seiner Stockungen neue Anstrengungen verlangt (z.B. in CONCILIUM mehr nicht-katholische DirektorInnen), hat sich der praktische konziliare Prozeß (Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung) installiert, ferner die Bemühungen um das Gemeinsame der abrahamitischen Religionen, schließlich weltweit der interreligiöse und interkulturelle Dialog und die soziale Verantwortung des Evangeliums. Ihr entspricht:

3.2. *Der prophetisch-politische Weg.* Aus der intensiven Begegnung mit Gott und mit dem Leben Jesu Christi entsteht eine prophetische Kontrasterfahrung, eine *konkrete* Negation der strukturellen Sünden. Ihre Eigenheit besteht darin, daß sie die *bestimmte* Negation, d.h. die Negation, die dem Negativen, von dem sie ausgeht, in der Auseinandersetzung verhaftet und mit seinem Schicksal verkettet bleibt, durch ihr prophetisches und mystisches Motiv reinigen und relativieren kann. Sie ist daher schöpferisch. Das Negative, von dem sie provoziert wird, ist die Eingangstür zu schöpferischer Vision aus den Quellen der in der Offenbarung geschauten Zukunft: die neue Schöpfung (2 Kor 5,17), das neue Leben, der neue Mensch, die neue Gesellschaft. Diese prophetische Kontrasterfahrung spezifiziert den Einsatz für die Menschenrechte und die Option für die Armen, ein Einsatz mit einer lebendigen Tradition in der CONCILIUM-Bewegung.

3.3 *Der Weg der Frauenbefreiung.* Eine der wesentlichen prophetischen Kontrasterfahrungen sind die Frauenunterdrückung, die Gewalt gegen Frauen und der Sexismus als eine „Divide et impera"-Methode der herrschenden Androzentrik. Die Wiederbelebung einer ins Marginale verdrängten christlichen Traditionsgeschichte der Frauen und die Neufassung kirchlicher Communio- und Amtsstrukturen zur Sichtbarmachung der Frauen gehören zu den zentralen Anliegen von CONCILIUM. Die Frauen in der Bibel und in der Glaubensüberlieferung eröffnen eine Befreiungsgeschichte, die sich heute in einer großen kulturellen und religiösen Vielfalt spiegelt. Aber auch die Vision der neuen Gesellschaft lebt von den Impulsen der Frauenbewegungen.

3.4. *Der Weg der religiösen Erfahrung im Christentum und der christlichen Erfahrung des Religiösen.* Religiöse Erfahrung und religiöse Gleichgültigkeit sind beide ebenso Signaturen unserer Zeit wie der Abbau religiöser Institutionen und der Aufbau religiöser Bewegungen. Das religiöse „tremendum et fascinosum" ist ebenso belebend wie zweideutig, zweideutig, weil es der Aufklärung durch die Vernunft bedarf, aber auch, weil das Christliche sich nicht nur in religiösen Formen manifestiert oder gar darin aufgeht. CONCILIUM steht hier zugleich für eine Belebung bzw. Vertiefung der religiösen Erfahrung und für eine Unterscheidung der Geister.

3.5 *Der Weg der einen Welt.* Die Ausrichtung auf Globalisierung ist notwendig und unverzichtbar. Die Probleme der

Tragfähigkeit der Erde, des ökologischen Gleichgewichtes, der Friedenssorge und der Verteilungsgerechtigkeit sind Probleme globalen Ausmaßes, die ein neues globales Denken auf allen Gebieten und in allen Dimensionen des Lebens verlangen. Hier stellen sich Fragen der richtigen Institutionen, der Ethik und des Rechtes. Dabei entsteht die ständige Rückfrage nach der Kooperation der Religionen, nach der Auseinandersetzung mit Integrismen und Fundamentalismen, aber auch nach der Weltvision des „Christentums", das „Gott als Geheimnis der Welt" (E. Jüngel) betrachtet. Auch die Globalisierung hermeneutischer Fragen in der theologischen Wissenschaft erfordert neue Anstrengungen.

3.6 *Der Weg der regionalen Basis.* Je globaler wir sind, um so regionaler werden wir sein. Diese neue Dialektik, nach welcher mit jedem Schritt zur Globalisierung ein anderer Schritt zur Intensivierung regionaler Eigenheiten verbunden sein wird, um eine Balance zu finden, muß beachtet werden. Es gibt keine angemessene Globalisierung ohne angemessene Solidarität, aber auch nicht ohne angemessene Subsidiarität. Das bedeutet zugleich den Verzicht auf zentralistische Denkfiguren und auf globale Machtkonzentrationen. Ferner bedeutet es die Verstärkung dialogischer Lernprozesse sowie der Gleichberechtigung von Regionen und Kulturen.

3.7 *Der Weg der Gemeinschaften.* Ohne überschaubare, lebendige, in ihrer Pluralität voneinander signifikant verschiedene, die Idee der positiven Konkurrenz gelingender Lebensformen umsetzende, die Einsatzzeichen des Evangeliums erinnernde Gemeinschaften gibt es weder lebendige Kirchen noch menschenwürdige Strukturen des Zusammenlebens. CONCILIUM hat immer von Gemeinschaften gelebt, z.B. von Ordensgemeinschaften und von Basisgemeinden. Dies muß eine pointierte und reichhaltige Fortsetzung finden.

3.8 *Der Weg der Wissenschaft und der Interdisziplinarität.* Die Verpflichtung auf Wissenschaftlichkeit, auf wissenschaftliche Kommunikation und auf wissenschaftliche Innovation ist schon für eine Zeitschrift, die das gesamte theologische Spektrum umfaßt und sich in diesem Sinne als theo-logische Zeitschrift versteht, selbstverständlich. Hier entwikkeln sich jedoch regional unterschiedliche Profile, die miteinander im Austausch bleiben müssen. Weiterhin muß die theologische Wissenschaft, die ohnehin von der Integrierung ganz unterschiedlicher einzelwissenschaftlicher Methoden lebt, ihre wissenschaftliche Interdisziplinarität verstärken sowie sich ständig am Niveau wissenschaftlicher Entwicklungen messen.

3.9 *Das kreative Gewissen und die Notwendigkeit der Partizipation.* Die Herausforderungen der ethischen Verantwortung sind nicht nur für die globalen Probleme (s.o. 3.5) wichtig, sondern auch für die Lebensformen und Lebensstile. Die Frage nach dem guten Leben bzw. nach dem Gelingen und Glücken des menschlichen Lebens in den verschiedenen Lebensbereichen, in den verschiedenen Lebensabschnitten und in den verschiedenen Lebensverhältnissen oder Beziehungen ist eine zentrale Frage der Entfaltung ethischer Autonomie (d.h. freier Selbstverpflichtung) und Solidarität. Der Gewissensbegriff ist für diese kreative Verantwortung des einzelnen in seinem Leben, aber auch in Kirche und Gesellschaft zentral geworden. Der Anteil der Gewis-

sen an der Kritik, Gestaltung und Erhaltung von sozialen Institutionen wird durch kirchliche und gesellschaftliche Partizipation und eine entsprechende kritisch-konstruktive Öffentlichkeit zur Geltung gebracht. Partizipation ist das notwendige Umfeld der Gewissensfreiheit. Sie setzt freiheitlich-demokratische Verhältnisse voraus, insbesondere die Gewaltenteilung. Dem widersprechen bestimmte jurisdiktionelle Strukturen und faktische Machtverhältnisse in den Kirchen und in den Gesellschaften. CONCILIUM hat in seiner Geschichte immer um ein entsprechendes kritisches Bewußtsein und um notwendige Veränderungen in der Kirche gekämpft. Auch in Zukunft wird dies ein zentrales Projekt sein.

3.10 *Der Weg von den leidenden Menschen zur Frage nach dem Grund unserer Hoffnung.* Die leidenden und sterbenden, die ausgebeuteten und marginalisierten Menschen sind eine bedrückende Signatur unserer Zeit. Vor allem bedrängt uns, deren Gewissen noch nicht abgestumpft ist, die namenlose Qual der unendlichen Zahlen, die einer Erhöhung des Leidens durch seine individuelle Gestalt keine Chance mehr geben. Der Schrei der Armen verhallt ebenso ungehört wie der Atem der kaum Geborenen verlöscht, bevor ihr Dasein, außer in dem stummen Entsetzen der Augen ihrer Mütter, überhaupt wahrgenommen worden ist. Man nennt diese Signatur den „Felsen des Atheismus". Wurde die Antwortlosigkeit Gottes von vielen in den „aufgeklärten" Jahrhunderten noch als das gewaltige Mysterium eines mystischen Entzugs erfahren und wird bis zuletzt die Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis" für unzerstörbar gehalten, versuchte man, sich in ein Glauben als unthematisches Ahnen und Vermuten zu retten, so sind dies doch keine passenden Modelle für eine Hoffnung aufgrund eines Glaubens an die Selbstmitteilung Gottes. Mag die Distanz zwischen einem konsumistisch-praktischen Atheismus in der modernen Lebenswelt und einem aus der Theodizee geborenen oder „mystischen" Atheismus auch noch so groß sein, sie vereinigen sich als lähmende Signatur der Religionsferne bei gleichzeitiger Freigabe des individuellen religiösen Bedürfnisses und bei gleichzeitiger aggressiver Selbstbehauptung eines deklamatorischen religiösen Fanatismus. Die Frage nach dem Grund unserer Hoffnung angesichts solcher Signaturen führt unmittelbar in die zentrale Begründung der hier gekennzeichneten Wege in der gemeinsamen theologischen Wurzel hinein. Diese Frage wird die Arbeit der TheologInnen von CONCILIUM weiter umtreiben und beunruhigen; es wird in CONCILIUM und seinem Umkreis weder eine satte noch eine gesättigte Theologie geben. Vielmehr geht es um eine Theologie der Befreiung, die aus unterschiedlichen Impulsen der Freiheits-, Friedens- und Gerechtigkeitsbewegungen angetrieben wird, zugleich aber aus der eigenen Quelle der Offenbarungsgeschichte trinkt. Das Grundwort „Befreiung" hat in unserer Internationalen Zeitschrift für Theologie längst das Grundwort „Concilium" begleitet und erneuert. Gottes Liebe hat den Weg der Freiheit gewählt, auf dem sie nicht herrschen, sondern bezaubern will, um endlich die geliebten und befreiten Menschen in die Arme zu schließen.

4. „Der gemeinsame Maßstab: Jesus Christus"

Das Christentum erzählt von seinem Propheten Jesus von Nazaret im Sinne einer gottmenschlichen Verifikationsgestalt, d.h. im Sinne einer geschichtlichen Lebensform, in welcher Gottesgeschichte und Menschengeschichte zu einem verschmelzen. Dieses Geschehen ist um so provokativer, als es sich in Bildern verdichtet, die um das geschichtliche Ereignis des Kreuzestodes ranken und die mindestens ebensoviel Schock wie Trost in sich enthalten. Das Kreuz ist eines der schlimmsten Erfindungen menschlicher Grausamkeit. In Zeiten, in denen der Tod so sichtbar und täglich zum Leben gehört, daß seine Zufügung allein keinen Schrecken verbreiten kann, wird der Mensch in den Marterwerkzeugen zur Behauptung der Macht besonders erfinderisch. Das Kreuz ist ein Sinnbild um der Erhöhung und der Entwürdigung willen. Es ist ein Exzeß des Bösen als Ausdruck menschlicher Selbstermächtigung. Es bleibt eine Provokation, daß Gott dort als Opfer zu Hause sein soll, wo der Mensch der Schlächter des Menschen ist. Das Kreuz kann christlich aber erst zum Symbol gemacht werden, wenn man es als Ausdruck einer Konsequenz einer Lebensgeschichte betrachtet. Wenn man es aus der Biographie des Jesus von Nazaret herauslöst, kann es bis zum Widersinn umgekehrt werden, wie an den Kreuzzügen der Christen erkennbar wird, die man nur als großen Mißgriff der Erinnerung im Namen der Macht interpretieren kann. Der gekreuzigte Jesus ist ein Mensch, der das Scheitern des Menschen in seiner Selbstermächtigung nicht mit den gleichen Machtmitteln bekämpft, dessen göttliche Vollmacht vielmehr in die menschliche Ohnmacht hineinführt. Aber eben gerade dadurch wird die Kontinuität des Bösen unterbrochen. Jeder andere Kampf wird sonst von dem Negativen geprägt, das er bekämpft. Jede Gegenmacht nimmt die Mittel der Macht in sich auf, mit der sie sich auseinandersetzt. Anders ist die im Schicksal des Kreuzes angenommene Ohnmacht des Gottmenschen. Sie ist eine Unterbrechung der Geschichte der Sünde und eine Geburtsstätte neuer, ohnmächtiger, aber befreiender Lebensformen.

Ebenso bleibt das in verschiedener Weise von den Evangelien erzählte Leben Jesu ein Maßstab für das Geschehen der Auferweckung, dessen Zeugenschaft die apostolische Kirche begründet. Denn das Leben Jesu und sein eigenes Zeugnis des Lebens ist so stark, daß die Jünger nicht an sein gekreuzigtes Ende zu glauben vermögen. Die Auferweckung ist zunächst einmal die Auferweckung ihres Glaubens, nachdem er die Nagelprobe der Kreuzigung zu überstehen hatte. Jede Konzentration des Christlichen in abstrakt begrifflichen Aussagen muß wieder an die erzählte Gestalt des Lebens Jesu von Nazaret zurückgebunden werden. Denn hier liegt der Maßstab für die richtige Interpretation des Kreuzes, für das Verstehen der Auferweckung und schließlich auch für den „Geist", der die Verlebendigung eines gescheiterten Glaubens bewirkt. Die christliche Tradition begreift diese Geschichte als Erkenntnisgeschichte und als Liebesgeschichte. Die Erkenntnisgeschichte läßt sich auch im Wort „Offenbarung" zusammenschließen. Die Liebesgeschichte ist gebunden an den sichtbaren Ausdruck in Lebensformen. Der Geist als

das immerwährende Präsens des Göttlichen in der Liebe gibt den Lebensformen, die sich als Zeugnis der christlichen Offenbarung verstehen, ihre gültige Prägung. Von diesen Lebensformen muß zureichend die Rede sein, wenn das Christliche am Christentum verdeutlicht werden soll.

[1] Wichtige Hinweise für die folgende, sicherlich sehr globale Analyse zu Afrika, Lateinamerika und Asien verdanke ich Peter Hünermann, seit August 1996 Präsident des „International Network of Societies for Catholic Theology".

[2] Vgl. zur Gefahr der Vereinnahmung der Befreiungstheologie, vor allem seitens des Neoliberalismus: F. J. Hinkelammert, Über den Markt zum Reich Gottes?, in: Orientierung 60 (1996) 98-102 und 115-120.

[3] Vgl. zu den Bemerkungen über Europa und Nordamerika: D. Mieth, Theologie, Profile und Entwicklungstendenzen im internationalen Umfeld, in: Forschungspolitische Früherkennung, hg. v. Schweizerischen Wissenschaftsrat 156/1995 in Bern. Auch in: Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie 7 (1996).

[4] Vgl. zu manchen Entwicklungen: R. Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995; vgl. auch D. Mieth/E. Schillebeeckx/D. Snijdewind (Hg.), Aufbruch und Vision. Universalität und Regionalität der Theologie im 20. Jahrhundert, Brescia 1996.

Christologie

In kaum einer Disziplin der Systematischen Theologie spitzen sich die grundlegenden Fragen einer theologischen Hermeneutik so zu wie in der Christologie. Unter diesem Gesichtspunkt sei deshalb auf einige herausragende christologische Arbeiten der letzten Jahre hingewiesen:

Beginnen möchte ich mit einem vergleichsweise alten Buch. Es wurde bedauerlicherweise nie ins Deutsche übersetzt und vermutlich im deutschen Sprachraum kaum rezipiert. Für den Dominikaner-Theologen *Christian Duquoc* war die Christologie zeitlebens ein deutlicher Arbeitsschwerpunkt. Mit seinem Buch *Messianisme de Jésu et discretion de Dieu* (Genf 1984, Labor et Fides) hat er nun einen beachtlichen neuen Entwurf vorgelegt. Er formuliert die Christologie neu im Horizont einer nachidealistischen Theologie und der Fragestellungen, die die politische Theologie und die Befreiungstheologie aufgeworfen haben, z.B.: Was bedeutet Jesus Christus angesichts der weitergehenden Gewaltgeschichte? Sensibilisiert durch die Anfragen der politischen Theologie (J.B. Metz), entwickelt Duquoc ein Verständnis Jesu, das jeden Triumphalismus vermeidet. Zentrale Interpretationskategorie ist dabei die Messianität Jesu. Duquocs systematische Überlegungen bauen auf einem soliden exegetischen Fundament auf, das so manche lange Zeit tradierte Selbstverständlichkeiten der dogmatischen Theologie in Frage stellt (etwa die Interpretation der Hoheitstitel Jesu oder die Bedeutung der Antithesen der Bergpredigt für Jesu Selbstverständnis).

Ebenfalls kaum beachtet wurden die christologischen Arbeiten von lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Neben dem jüngst verstorbenen Juan Luis Segundo ist hier vor allem der in El Salvador lebende Jesuit *Jon Sobrino* zu nennen. Die Tatsache, daß seine älteren christologischen Arbeiten nie ins Deutsche übersetzt wurden, ist ein Beleg dafür, wie einseitig verzerrt die Befreiungstheologie bei uns in vieler Hinsicht rezipiert wurde. Angesichts so vieler ephemerer und in ihrem Stellenwert überschätzter Titel, die bei uns den Markt überfluteten, ist es um so ärgerlicher, daß dabei Standardwerke übersehen und verkannt wurden. In zwei Bänden legt Jon Sobrino nun die endgültige Gestalt seiner Christologie vor. Der erste Band liegt auf Spanisch vor *(Jesucristo Liberador, Bd. 1: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, Editorial Trotta, Madrid),* das Manuskript des zweiten Bandes wurde vor kurzem fertiggestellt. Auf Deutsch wer-

den die beiden Bände im Matthias-Grünewald-Verlag 1998 erscheinen, in einer vorzüglichen Übersetzung von Ludger Weckel. Der hermeneutische Ort für die Interpretation der Gestalt Jesu ist für Sobrino das gekreuzigte Volk, die Märtyrerkirchen Mittelamerikas. Es ist eindrucksvoll, wie von dieser Perspektive her herkömmliche christologische Ansätze in ihrer Unzulänglichkeit und Unangemessenheit erscheinen. Sobrino ist ein ausgewiesener Kenner vor allem der deutschsprachigen Systematischen Theologie. Um so glaubwürdiger ist es, wenn er aufzeigt, in welchem Maß die Interpretation der Praxis und des Geschicks Jesu vom jeweiligen gesellschaftlichen Ort abhängen. Die Deutung des Todes Jesu als bedauerliches Mißverständnis, wie sie bei so manchem prominenten Vertreter eines liberalen Protestantismus zu finden ist und in der Theologie - wenn auch auf subtile Art - weiterwirkt, ist dafür nur ein Extrembeispiel.

Eine der größten Herausforderungen für die Christologie ist ohne Zweifel eine feministische Hermeneutik. Die Vielzahl der christologischen Essays aus der Feder feministischer Theologinnen macht hinreichend klar, daß hier ein neuraligischer Punkt getroffen ist. Hingewiesen sei zuerst auf das Heft 53 der Zeitschrift *Schlangenbrut* (14. Jahrgang, Mai 1996) mit dem Thema „Erlösende Vielfalt - feministische Christologien". Doris Strahm hat es hier unternommen, eine umfassende Bibliographie Feministischer Christologien zusammenzustellen - ein wirklich dankenswertes Unterfangen.

Die Interpretation Jesu von der Gestalt der Sophia her eröffnet für eine Feministische Christologie aufregende Perspektiven. In diesem Zusammenhang ist an erster Stelle das große Werk von *Elisabeth Schüssler Fiorenza* anzuführen, die nach ihrem mittlerweile zum theologischen Klassiker avancierten Buch „Zu ihrem Gedächtnis" nun eine äußerst beachtenswerte Feministische Christologie vorlegt. (*Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, New York, Continuum, 1994). Der Gütersloher Verlag wird demnächst eine deutsche Übersetzung herausbringen. Schüssler Fiorenza leistet hier eine überzeugende historische Rekonstruktion eines marginalisierten Traditionsstranges. Die im Frühjudentum zentrale Gestalt der göttlichen Sophia bzw. der „Frau Weisheit" hat auch zur Deutung der Gestalt Jesu als des Propheten der Sophia geführt - eine Deutung, die in etlichen Textzeugnissen des Neuen Testamentes aufscheint, allerdings sehr früh überlagert durch andere Christologien, die sich besser in die patriarchalische Gesellschaft fügten. Schüssler Fiorenza leistet aber weit mehr als eine historische Rekonstruktion. Im zweiten Schritt einer „konstruktiven" Feministischen Theologie macht sie deutlich, wie unrealisierte historische Möglichkeiten zur Vision einer anderen Gesellschaft und einer anderen Kirche beitragen können.

In diesem Zusammenhang sei auch verwiesen auf den neuen Band von *Silvia Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag, 1996). Schroer hat hier ihre Arbeiten zur Gestalt der Sophia in einen Band zusammengefaßt und durch bislang nicht Publiziertes ergänzt (darunter eine hervorragende Analyse des Buches Jesus Sirach). In den Band auf-

genommen wurden auch zwei neutestamentliche Studien: „Jesus Sophia" und „Der Geist, die Weisheit und die Taube". Die letztgenannte Arbeit führte Bischof Walter Kasper u.a. als Begründung für die Verweigerung des „nihil obstat" für einen Lehrstuhl in Tübingen an. Wer knapp und zuverlässig informiert sein will, was die historisch-kritische Exegese zur Jesus-Sophia-Tradition bislang herausgearbeitet hat, der möge zuerst zu diesen beiden Aufsätzen greifen. Nicht zuletzt für die Auseinandersetzung mit Luise Schottroff (sozialgeschichtliche Exegese) und Dorothee Sölle, die gegen eine weisheitliche Interpretation Jesu gewichtige Verdachtsmomente anführen, sind Schroers Ausführungen erhellend und weiterführend.

Zuletzt sei verwiesen auf *Julie Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1996. Der Haupttitel klingt vielleicht etwas zu anspruchsvoll. Angemessener wäre es, etwa von „Prolegomena" einer Feministischen Christologie zu reden. Die Autorin (eine baptistische Theologin, die zur Zeit in Amsterdam lehrt) legt ihren hermeneutischen Ort offen: Sie geht konsequent von der Erfahrung gesellschaftlich und kirchlich engagierter Frauen aus und fragt von da aus nach der möglichen Bedeutung Jesu. Bibeltheologisch beeindruckt ihre Lektüre des Markusevangeliums. Verdienstvoll ist ihr Buch aber vor allem im Sinne einer Entmythologisierung der Dogmatik. Scharfsinnig analysiert sie etwa die Satisfaktionslehre (Sühnetod Jesu), von der aus vor allem eine bestimmte protestantische Tradition Jesus gedeutet hat, oder die seit Justin dominierende Logos-Christologie. Gerade die Feministische Theologie scheint dazu berufen, Anstöße für ein längst überfälliges Entmythologisierungsprogramm in der Dogmatik zu geben, analog zu dem, was R. Bultmann einst für die Exegese geleistet hat.

Bruno Kern

Markt, Ethik und Religion

Marciano Vidal/Dietmar Mieth

Die Art und Weise, die Wirtschaft zu gestalten - die sogenannte „Wirtschaftspolitik" -, ist in dieser letzten Dekade des 20. Jahrhunderts einer bemerkenswerten Veränderung unterworfen. Einerseits war der Zusammenbruch der auf dem kommunistischen Sozialismus (realer Sozialismus) basierenden Wirtschaftssysteme von der tiefen Krise des Sozialstaates im Inneren der liberalen Demokratien begleitet; weder dem Kommunismus (er ist gescheitert) noch der Sozialdemokratie (sie ist von Innen her geschwächt) kommt eine ideologische, rechtfertigende und orientierende Führungsrolle für die aktuelle Wirtschaftspolitik zu.

Andererseits ist eines der prägendsten Merkmale der Wirtschaft am Ende des 20. Jahrhunderts ohne Zweifel die Globalisierung. Interdependenz ist eine der Konstanten der Wirtschaft gewesen. Doch während Interdependenz früher geographisch und in ihrer Durchdringungskraft beschränkt war, umfaßt sie heute praktisch die gesamte Welt und determiniert alle Faktoren der Wirtschaft.

Angesichts dieser Situation sollte es möglich sein, auf das Entstehen eines neuen Modells von Wirtschaftspolitik zu hoffen. Doch eine solche weltweite Alternative ist noch nicht in Sicht. Im Gegenteil, es ist eine Stärkung des kapitalistischen Modells aufgrund der Rückkehr zu bestimmten Charakteristika der vorkeynesianischen, liberalen Phase des Kapitalismus zu beobachten. Folgerichtig wird dieses kapitalistische Modell vor allem in der Dritten Welt Neoliberalismus genannt (B. Melano Couch).

Diese Hegemonie des kapitalistischen Wirtschaftsmodelles neoliberalen Zuschnitts rief uns ein altes theologisches Axiom im Bereich der Ekklesiologie ins Gedächtnis: „Außerhalb der Kirche kein Heil". Indem wir dieses Axiom säkularisierten, stellten wir die Frage: „Außerhalb des Kapitalismus kein Heil?" „Heil" ist hier zu verstehen als eine „menschlichere ökonomische Alternative".

Die LeserInnen werden bemerken, daß im Titel dieses Heftes von CONCILIUM nicht „Kapitalismus", sondern „Markt" steht. Wir haben es vorgezogen, das weltweite Problem zu analysieren, indem wir eines der Elemente bzw. einen der Faktoren betrachten, die dem aktuellen Kapitalismus zugrunde liegen: den Markt. Dennoch verstehen wir „Markt" hier nicht in einem abstrakten Sinne im Verhältnis zur Wirklichkeit des Wirtschaftslebens oder zur Kategorie der

Wirtschaftswissenschaften. Wir betrachten ihn als eingebettet in ein ökonomisches System, konkret in das kapitalistische Wirtschaftssystem am Ende dieses Jahrhunderts, das durch die Globalisierung des menschlichen Lebens gekennzeichnet ist.

Mit der Auswahl der Beiträge des Heftes war die Absicht eines interdisziplinären Vorgehens verbunden. Es handelt sich weder um eine rein ökonomische Betrachtungsweise, noch um eine rein ethische oder theologische. Das Heft will vielmehr alle drei Perspektiven berücksichtigen und auf diese Weise die dreifache Rationalität integrieren, die jeden ethischen Diskurs über die Wirtschaft von seiten der Theologie kennzeichnet: die wissenschaftliche, ethische und weltanschaulich-religiöse Rationalität. Festgehalten werden muß, daß nicht jeder einzelne Beitrag diese drei Rationalitäten miteinander verbindet. Erst die Lektüre der einzelnen Aufsätze, die Teilaspekte thematisieren, insgesamt wird einer genaueren interdisziplinären Sichtweise gerecht.

Die endgültige Gestalt dieses Heftes von CONCILIUM hat das Schema des ersten Entwurfs beibehalten. Dennoch muß gesagt werden, daß es nicht gelungen ist, alle vier Teile mit all jenen Themen zu füllen, die ursprünglich vorgesehen waren. Wir meinen, daß es für die LeserInnen hilfreich ist, wenn wir die Intention der vier Teile in Erinnerung rufen.

1. Der Markt: anthropologische, gesellschaftliche und ökonomische Wirklichkeit

Bevor man irgendein Werturteil über die Wirtschaftspolitik fällt, die den Markt zur Grundlage hat, muß man die Funktionsweise dieses Mechanismus des wirtschaftlichen Lebens und dieser Kategorie der ökonomischen Theorie verstehen. Obwohl es interessant gewesen wäre, die Funktionsweise des Marktes in den verschiedenen Epochen der Wirtschaftsgeschichte zu analysieren (vorindustrielle Epoche, erste industrielle Revolution, verschiedene Phasen im Lauf des 20. Jahrhunderts), konzentrieren sich die Beiträge dieses ersten Teiles auf zwei Zugänge. Der erste ist umfassender Natur; er stellt den anthropologischen Gehalt dar und zieht die Bilanz der verschiedenen Interpretationen des Marktes. Der andere ist konkreter und analysiert das Wachstum der informellen Wirtschaft als einer Alternative zum herrschenden kapitalistischen System (G. Baum/B. Kern).

2. Markt und Religion

Die Religion hatte immer ein Nahverhältnis zur Wirtschaft. Die religiösen Zentren und die Zentren ökonomischer Macht standen im Lauf der Geschichte in bemerkenswerter Wechselwirkung zueinander. Andererseits suchte die Wirtschaft in der Religion Horizonte der Sinngebung, Rechtfertigung und Orientierung. Markt und Religion waren eng miteinander verknüpft. Wir hatten ursprünglich den Vorschlag gemacht, diese Beziehung zu analysieren, indem drei große religiöse Bereiche betrachtet würden: der Markt und die jüdische Prophetie, der Markt und der Islam sowie der Markt und die großen fernöstlichen Religionen (B. Teo). Dies wäre nicht nur von historischem Interesse gewesen, sondern auch aktuell von Bedeutung. Es ginge darum, die religiösen Rechtfertigungen darzustellen, die dem Wirt-

schaftsgeschehen noch heute zugrunde liegen. Die LeserInnen werden zwei Beiträge über die Beziehung zwischen Markt und Religion finden: einen über die Haltung des Christentums, sowohl von seinen Quellen im Evangelium her, als auch seine aktuellen Interpretationen betreffend (U. Duchrow), und einen ausgehend vom Beispiel eines Landes, nämlich Kuba, das sich immer noch im Rahmen einer kollektivistischen Wirtschaft bewegt (F. Houtart).

3. Markt und Ethik

Der ethischen Betrachtungsweise der Wirtschaftssysteme und der Ökonomie allgemein kommt ein besonderer Stellenwert unter den aktuellen Zugängen zur Welt der Ökonomie zu. Dieser ethische Diskurs über die Wirtschaft ist in der Moralphilosophie genauso wie in der theologischen Ethik zu beobachten. Hier werden unterschiedliche Wertesysteme benutzt, vor allem: ethischer Utilitarismus, funktionaler Pragmatismus, distributive Gerechtigkeit, Option für ein Gemeinwohl im personalistischen Sinne, eine radikale, egalitäre Auffassung von Gerechtigkeit. All diese Paradigmen werden von den drei Perspektiven her analysiert und diskutiert, die ausgewählt wurden, um sich dem Verhältnis Markt und Ethik anzunähern: die Perspektive der Soziallehre der Päpste (D. Hollenbach); die Perspektive jener Denkströmungen, die den Markt und den Kapitalismus grundsätzlich akzeptieren (A. Lattuada); die Perspektive der Befreiungstheologie, die eine radikal kritische Haltung gegenüber dem aktuellen kapitalistischen System einnimmt (E. Dussel).

4. Der Markt und einige aktuelle Herausforderungen

Die allgemeinen Betrachtungen der vorangegangenen Teile münden in diesem letzten Teil in spezifische Bereiche der Wirklichkeit des Menschen. Eine bestimmte Option für ein konkretes Wirtschaftssystem hat vielfache Konsequenzen. Die Option für eine neoliberale Marktwirtschaft bedingt die Entfaltung des persönlichen, zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Lebens mit. Aus Platzgründen mußten wir diese Konkretionen beschränken. Wir glauben dennoch, daß die wichtigsten Wirklichkeitsbereiche ausgewählt wurden: die konkrete Gestalt des Staates (M. Vidal), die Ökologie (I. Fetscher), die Gentechnik (D. Mieth/A. Bompiani), das Geschlechterverhältnis (L. Sowle Cahill).

Die Beiträge dieses Heftes von CONCILIUM haben nicht die Absicht, zu einer eindeutigen Schlußfolgerung im Hinblick auf die ethische Qualität des Marktes zu führen, vor allem, wenn es um den Markt innerhalb eines konkreten Wirtschaftssystems geht. Die LeserInnen werden im Zuge der Lektüre Befürwortung und - in den meisten Fällen - Relativierung des Marktes finden. Möge die offene Debatte im Interesse am Wohl aller, vorrangig der Schwächsten, geführt werden.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA

Der Markt: Geschichte und Anthropologie einer sozioökonomischen Institution

Francisco Gómez Camacho

Einführung

Zwei Perspektiven treffen bei der historischen Betrachtung des Marktes zusammen: 1. die derjenigen, die mit A. Smith im Markt die „natürliche" Form des Austauschs zwischen den Menschen zu finden meinen, eine Form, die aus der ebenfalls „natürlichen" Neigung des Menschen zum Handeln, zum Einwechseln und Tauschen entstanden sei (was die menschliche Gesellschaft vom Tierreich unterscheide), und 2. die Perspektive derer, die mit einem eher historizistischen Blick im kapitalistischen freien Markt lediglich eine historische und damit zeitgebundene Form des Austauschs von Gütern und Dienstleistungen erkennen, die die Gesellschaft für die Existenz ihrer Mitglieder benötigt. Die ersteren suchen nach den „universalen, ewigen" Gesetzen, die den Austausch am Markt bestimmen und die sie für notwendig halten, um das ökonomische Wissen für wissenschaftlich erklären zu können; und eine solche wissenschaftliche Grundlage meinen sie in den bekannten Gesetzen von Angebot und Nachfrage zu erkennen. Alles, was von diesen Gesetzen abweicht, betrachten sie als puren Voluntarismus, als ökonomische Zwischenfälle ohne die geringste Bedeutung für die wissenschaftliche Ökonomie. Die letzteren hingegen messen diesen historischen Vorfällen, die in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit verschiedene Etappen ausmachen, die wissenschaftliche Bedeutung bei, welche die ersteren ihnen absprechen wollen. Eine der Schulen, die diesen historischen Charakter des kapitalistischen Marktes besonders stark betont hat, ist, außer der deutschen historischen Schule, die marxistische Schule.

Der Markt in der Geschichte

Die Ursprünge des Marktes in seiner einfachsten und elementarsten Bedeutung als Ort, an dem die Wirtschaftsgüter ausgetauscht werden, lassen sich genau auf den Moment festlegen, in dem man begann, den Tausch zu praktizieren. In seinem modernen Sinn als „natürliche" Institution, die imstande ist, sich selbst zu regulieren, ohne daß eine Intervention des Staates notwendig wäre, hat er noch bis in die neuere Zeit hinein nicht die gesellschaftliche Bedeutung erlangt, die man ihm heute beimißt. Bevor der moderne Markt existierte, gab es bereits Spezialisierung und Arbeitsteilung, denn selbst im primitivsten

Stamm besteht eine gewisse Aufgabenteilung und die Notwendigkeit, die Früchte der geleisteten Arbeit untereinander auszutauschen. Aber in einer solchen Stammesgesellschaft regeln Sitten und Gebräuche sowohl die Aufteilung und Zuweisung der Arbeit als auch die Verteilung und den Austausch der Produkte, selbst wenn dieser Austausch über große Entfernungen hinweg erfolgen muß.

In den Zeiten des klassischen Griechenlands und des Römischen Reiches praktizierte man, was Polanyi den „verwalteten Handel" nennt. Dies war ein „aufwendiger, aber unbedeutender"[1] Handel, und damals hatte die wirtschaftliche Tätigkeit sich noch nicht vom gesellschaftlichen Leben abgekoppelt, in dessen Dienst es stand. Mit Aristoteles gesprochen, könnte man sagen, daß die „Ökonomie", als Haushaltung verstanden, noch den Vorrang vor der „Chrematistik" hatte, die nur den Reichtum zu mehren sucht.

Die Handelstätigkeit wurde durch den Zusammenbruch des Römischen Reiches und die spätere Entwicklung dessen beeinträchtigt, was wir als Feudalgesellschaft kennen, einer Epoche, in der die Unsicherheit des Verkehrs den Transport von Waren zu gefährlich machte. Mit dem Wiederaufschwung der Städte und Märkte seit dem 12. Jahrhundert leiteten die Händler eine neue Epoche der kommerziellen Entwicklung ein. Die Händler dienten jetzt als Bindeglied zwischen geographisch weit voneinander entfernten Gemeinschaften und sehr unterschiedlichen Kulturen. Ein spanischer Theologe namens Tomás del Mercado zögerte nicht, diese Handelstätigkeit im 16. Jahrhundert als einigendes Band und Quelle der Information zwischen den Völkern zu rühmen.[2] Die lokalen Gebräuche konnten nun die Praxis des internationalen Austauschs nicht mehr bestimmen, und die Handelstätigkeit begann als eine gegenüber dem gesellschaftlichen Leben unabhängige und autonome Tätigkeit aufgefaßt zu werden. Wie derselbe T. de Mercado schreibt, „heißt Händler sein nicht mehr wie früher ein Mensch zu sein, dem das Wohl seines Vaterlandes am Herzen liegt, sondern einer, der sein Geld sehr liebt und fremdes begehrt"[3]. Damals begann man, die getauschten Güter als „Tauschwerte" und nicht als bloße „Gebrauchswerte" zu sehen und einzuschätzen. Und damals breitete sich auch die Verwendung des Geldes aus, die seit dem 16. Jahrhundert das Eintreffen von Edelmetallen (Gold und Silber) aus Hispanisch-Amerika vorantrieb, und wurde allgemein üblich. In dem Maße, wie sich der merkantile Kapitalismus ausdehnte, wurden die Fundamente der Feudalgesellschaft unterminiert und konsolidierten sich die ersten Stadtstaaten. Sie waren die ersten Zentren des industriellen und kommerziellen Kapitalismus. Den endgültigen Sieg brachten die industrielle Revolution und das Wirken des Moralphilosophen A. Smith, dessen bekanntestes Werk „Der Wohlstand der Nationen. Eine Un-

Der Autor

Francisco Gómez Camacho, Jesuit, Professor für Wirtschaftsgeschichte an der Päpstlichen Universität Comillas (Madrid) und für Geschichte des ökonomischen Denkens an der Universität Salamanca. Lizentiat in Philosophie, Doktorat in Theologie, Doktorat in Wirtschaftswissenschaften. Derzeit erforscht er das ökonomische Denken der spanischen Scholastik im 16. und 17. Jahrhundert. Anschrift: Universidad Pontificia Comillas, Alberto Aguilera 2e, E-28015 Madrid, Spanien.

tersuchung seiner Natur und seiner Ursachen" (1776) die wissenschaftliche Legitimation für die Institution des Marktes darstellte. Die Freiheit des Marktes gewann im Laufe des 19. Jahrhunderts an Boden, auch wenn nicht alle Nationen sie mit der gleichen Entschiedenheit und in gleichem Ausmaß akzeptierten. Es gab immer mehr Leute, die in der Freiheit des Marktes eher ein nur schwer zu erreichendes Ideal als eine zu bewahrende und zu respektierende Realität sahen, und es gab Nationen, die es verstanden, mit mehr oder weniger ausgewogenen Dosierungen die „verwaltete Ökonomie" mit der „freien Ökonomie" harmonisch koexistieren zu lassen. Auf diese Weise entwickelten sich die sogenannten „gemischten Wirtschaften".

Die Sicht des Marktes als einer Naturerscheinung mit einem sich selbst regulierenden inneren Mechanismus, der es ihm erlaubt, so zu wirken, als wäre er ein von jedem menschlichen Einfluß unabhängiges physikalisches System, hat die frühere administrative Tradition der politischen Ökonomie, die sich im klassischen Griechenland entwickelt hatte und durch das Mittelalter hindurch bis zum Werk von A. Smith fortwirkte, in Vergessenheit geraten lassen. In der administrativen Tradition wurde der Mensch als derjenige gesehen, der die wirtschaftliche Tätigkeit in der Hand hat und regelt, als derjenige, der seine eigenen Wirtschaftsangelegenheiten verwaltet.[4] Sein Eklektizismus erlaubte es Smith, Elemente aus beiden Systemen in sein Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell aufzunehmen: Er befürwortet die entstehende Tradition des freien, durch die Existenz der berühmten „unsichtbaren Hand" sich selbst regulierenden Marktes, folgt jedoch der administrativen Tradition, wenn er die fiskalischen Probleme behandelt und die Ökonomie als einen Zweig der Moralphilosophie und der Jurisprudenz ansieht.

Wenn heutzutage die Regierungen entwickelter westlicher Länder rund 50% des Bruttoinlandsproduktes ihrer Volkswirtschaften verwalten, kann man kaum behaupten, bei diesen Nationen herrsche eine freie Marktwirtschaft, wobei der freie Markt durchaus eine der in ihren Verfassungen ausdrücklich anerkannten Grundlagen der wirtschaftlichen Tätigkeiten sein kann. Wohl aber scheint es eine unbestreitbare Tatsache zu sein, daß der Markt heute eine der gesellschaftlichen und ökonomischen Institutionen darstellt, die die Bevölkerung am ehesten in die beiden traditionellen Gruppen aufspaltet: die Verfechter und die Kritiker des freien Marktes oder umgekehrt, was jedoch auf dasselbe hinausläuft, die Kritiker und die Verfechter des staatlichen Interventionismus. Beiden Positionen liegen zwei unterschiedliche Auffassungen von der Natur des Menschen zugrunde: eine positive und optimistische bei den Verteidigern des freien Marktes und eine negative und pessimistische bei seinen Kritikern.

Der Markt und die Natur des Menschen

Der Markt ist heute eine der gesellschaftlichen Institutionen, denen gegenüber neutral zu bleiben unmöglich erscheint. Entweder ist man für oder gegen den Markt, entweder man nimmt, oder man läßt es bleiben; Zwischenpositionen scheint es jedoch nicht zu geben. Der Grund für ein solches Dilemma scheint klar: Das Schicksal des Marktes

hängt mit dem Schicksal von Freiheit und Gerechtigkeit zusammen, und gegenüber Freiheit und Gerechtigkeit kann man genausowenig Neutralität bewahren; entweder ist man für oder gegen sie. Wenn deshalb vom Markt die Rede ist, dann handelt es sich selbstverständlich um einen *freien Markt.* Damit haben wir die erste anthropologische Wurzel dieser sozioökonomischen Institution, die wir als Markt bezeichnen: die Ausübung und Auffassung von Freiheit insbesondere im ökonomischen Verhalten.

Die zweite anthropologische Wurzel muß man in der Epistemologie, das heißt in der Theorie der ökonomischen Erkenntnis suchen. Der Markt wird von seinen Verteidigern gewöhnlich als bevorzugter Ort zur Erlangung der Informationen angesehen, die erforderlich sind, um in der Wirtschaft tätig zu werden, das heißt, um sich für das ökonomische Verhalten zu entscheiden, das uns den Umständen am besten zu entsprechen scheint. Da es nicht möglich ist, das, was wir nicht kennen, zu wollen und zu wählen, wird uns die Information, die wir brauchen, um sachkundig entscheiden zu können, vom Markt besorgt, oder genauer gesagt von den Preisen, die auf dem Markt frei zustande kommen. Das liberale ökonomische Denken ging von einer optimistischen Epistemologie im Popperschen Sinne aus. Es setzte voraus, daß die ökonomische Wahrheit für jeden, der am Markt teilnimmt, offenkundig sei und es keiner (religiösen oder politischen) Vermittler bedürfe, um diese Wahrheit erkennen zu können; die ökonomische Wahrheit trete für alle gleichermaßen in den Preisen zutage, die auf dem freien Markt durch die Kräfte von Angebot und Nachfrage bestimmt würden. Dieser epistemologische Optimismus wird zu dem Standpunkt führen, daß die freien Märkte immer recht hätten. Wie der Bürger, der in einer Demokratie wählt, niemals irrt, wenn er für oder gegen seine Regierung stimmt, so irrten genausowenig diejenigen, die auf dem Markt „wählten", wenn sie entschieden, was sie kaufen oder verkaufen wollten. Zu behaupten, daß die Märkte unrecht hätten, sei genauso absurd, wie zu behaupten, in einer Demokratie hätten die Wahlurnen nicht recht. Das Recht des Marktes war und ist deshalb die oberste Norm für den Ökonomen, der für den freien Handel eintritt.

Das 19. Jahrhundert war Zeuge der gesellschaftlichen Bemühungen, die Respektierung dieser obersten Norm des liberalen ökonomischen Denkens durchzusetzen, aber ebenso auch der Opposition, auf die es in der Arbeiterklasse stieß. Die Arbeiter waren keineswegs optimistisch, was die Wahrheit betraf, die der Markt lieferte, und erst recht nicht, was ihren demokratischen Charakter anbelangte. Im 20. Jahrhundert führten dann die sozio-ökonomischen und politischen Konflikte der Zeit zwischen den Weltkriegen unter anderem dazu, daß der Optimismus hinsichtlich des Wahrheitscharakters des Marktes schwand, während eine pessimistische Epistemologie auftauchte, die nach dem Ersten Weltkrieg schließlich in den keynesianischen Wirtschaftstheorien Gestalt annahm. Die von Keynes vertretenen ökonomischen Ideen gingen von einer Anthropologie aus, die von der klassisch-liberalen abwich. Die Freiheit des Individuums müsse eine auf kluge Weise kontrollierte Freiheit sein, denn das Wissen der Individuen sei nicht immer

das gesellschaftlich richtige. Die menschliche Natur wurde von Keynes mit anderen Augen betrachtet als von Smith, und so schrieb er in der *Allgemeinen Theorie:* „Die Aufgabe, die menschliche Natur umzugestalten, darf nicht mit der Aufgabe verwechselt werden, sie zu beherrschen. Obschon im idealen Staat die Menschen gelehrt, beeinflußt oder erzogen worden sein mögen, an den Einsätzen kein Interesse zu nehmen, mag es trotzdem weise und vorsichtige Staatskunst sein, das Spiel, nach Regeln und mit Begrenzungen, zuzulassen, solange der Durchschnittsmensch oder auch nur ein bedeutender Teil des Gemeinwesens der Leidenschaft des Gelderwerbs tatsächlich stark ergeben ist."[5]

Die keynesianische Ökonomie, die nach dem Zweiten Weltkrieg vorherrschte, war eine paternalistische Ökonomie, insofern sie das ökonomische Wissen für ein elitäres Wissen hielt, das einige, natürlich privilegierte, Vermittler benötigen, um die Interessen der Gesellschaft richtig zu interpretieren. Im Gegensatz zu dem liberalen epistemologischen Optimismus, der auf die aus dem freien Markt stammenden „objektiven" Botschaften vertraute, teilten die Keynesianer eine pessimistische Epistemologie in bezug auf dem Markt, das heißt in bezug auf die Individuen, die an ihm teilnehmen, um sich mit ihrer Abstimmung in Geld für das Produkt oder die Dienstleistung zu entscheiden, das oder die die beste gesellschaftliche Qualität besitzt. Für den Keynesianismus zeigt sich die ökonomische und soziale Wahrheit nicht allen Bürgern auf die gleiche Weise und mit der gleichen Objektivität. Es gibt gesellschaftliche und ökonomische Umstände, die privilegierte Informationen und aus demselben Grund auch Fehlinformationen hervorrufen. Die Wahrheit, die zum Allgemeinwohl der Gesellschaft führt, kommt nicht einfach vom Markt und dem Individuum, das an ihm teilnimmt; sie bedarf vielmehr der Vermittlung einer privilegierten Einsicht, die natürlich nur die Einsicht des Staates, der Regierung oder, häufiger, die ihrer wirtschaftskundigen Berater sein kann.

Die logische Konsequenz der Anerkennung der Überlegenheit des Wissens, die man dem Staat und seinen ökonomischen Beratern zuschreibt, besteht darin, daß man sie mit den notwendigen Instrumenten ausstattet, um dieses Wissen anwenden zu können. Die beiden wirksamsten Werkzeuge, die Keynes ihnen lieferte, waren in gewisser Weise dieselben, die A. Smith Ende des 18. Jahrhunderts den merkantilistischen Regierungen verweigert hatte: die Währungspolitik und die Steuerpolitik. Die Regierungen sollten wieder die Menge und den Wert des Geldes bestimmen können; darüber hinaus sollten sie die Steuern für die Zwecke verwenden können, die sie in paternalistischer Weise zum Wohl der Gesellschaft für die Wirtschaftspolitik festgelegt hätten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erleben wir also, was das Vertrauen auf den Markt anbelangt, eine Situation wieder, die der merkantilistischen des 17. und 18. Jahrhunderts entspricht. Die merkantilistischen Politikformen, die A. Smith und die klassischen Wirtschaftstheoretiker kritisiert hatten, weil sie auf dem willkürlichen Eingreifen des Staates in die „natürlichen" Vorgänge der Ökonomie beruhten, wurden wieder positiv beurteilt. Das Vertrauen auf die harmonisierende Kraft der „unsichtbaren Hand" bei A. Smith wurde durch das Vertrauen auf

das Wissen und die Macht der Regierungen ersetzt, denen jetzt stärker daran gelegen war, die gegenläufigen Interessen von Kapital und Arbeit kurzfristig miteinander in Einklang zu bringen, während die berühmte „unsichtbare Hand" von Smith nur an einer langfristigen Harmonisierung interessiert war. Von neuem stellte sich das Problem, das Gemeinwohl und -interesse der Gesellschaft mit den Interessen des einzelnen Individuums zu vereinbaren, und die harmonisierende Funktion, die die *Laissez-faire*-Liberalen leichtsinnigerweise dem freien Markt zugewiesen hatten, vertraute man nun nicht weniger leichtsinnig dem Handeln des Staates an. Der Urheber dieses Gesinnungswandels, wie ich ihn gerade darstellte, war kein anderer als J.M. Keynes, der in seiner *Allgemeinen Theorie* den Regierungen die theoretischen Begründungen für ein Eingreifen in die Wirtschaft lieferte, das ihnen A. Smith verweigert hatte.

Die keynesianische Ökonomie, die im Westen die Wirtschaftspolitik der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beeinflußt hat, bot den schutzlosen Menschen der Gesellschaft, insbesondere den unfreiwillig Arbeitslosen, eine soziale Sicherheit und eine Sicherheit hinsichtlich ihrer Beschäftigung, die der freie Markt nicht garantieren konnte. Dies vermag zu erklären, daß eine Auffassung vom ökonomischen Verhalten, die ein höheres Maß an Sicherheit und Wohlstand um den Preis des Verzichts auf einen Zuwachs an Freiheit bot, immer mehr Anhänger gewann. Je mehr der Verlust ökonomischer Freiheit mit Wirtschaftswachstum und Vollbeschäftigung einherging, um so mehr hielt die Gesellschaft an ihrem Glauben an den Sachverstand und die Fähigkeit der Regierungen fest, ein stabiles Niveau wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wohlstands zu gewährleisten.

Doch in den vergangenen Jahrzehnten haben sich die Verhältnisse geändert, und dies nicht nur, weil die Berliner Mauer gefallen ist und die historischen Irrtümer der kommunistischen Regierungen mit ihrer Planwirtschaft hat offen zutage treten lassen. Auch die Verhältnisse, die in den westlichen Ländern ein stabiles Wachstum und Vollbeschäftigung ermöglicht hatten, hörten auf zu existieren, als die Inflationsprozesse sich beschleunigten oder bestenfalls gleich blieben. Dieser Wandel mußte sich zwangsläufig auf das Vertrauen schädlich auswirken, das man in den Sachverstand und das richtige ökonomische Verhalten der Regierungen setzte. Was für ein angemessenes Verständnis der Krise, die der Wohlfahrtsstaat heute durchlebt, noch bedeutsamer ist: Die ökonomische Tätigkeit der Regierungen wird heute als Quelle der *Ungewißheit* und damit als etwas wahrgenommen, das ökonomische *Unsicherheit* erzeugt. Diese Ungewißheit bzw. Unsicherheit, welche die Regierungen in der Wirtschaft hervorrufen, ist unter anderem eine der Ursachen, die die gegenwärtige Krise des Wohlfahrtsstaates erklären. Wieder einmal in der Geschichte der Menschheit geht es um den Konflikt zwischen Rationalität und Freiheit, diesmal um Rationalität der Regierung und Freiheit des Individuums.

Am Ausgang des 20. Jahrhunderts präsentiert dieser Konflikt zwischen Rationalität und Freiheit sich uns jedoch mit einem neuen Merkmal, der ihn zu einem qualitativ anderen Konflikt macht: Heute haben wir die Grenzen beider Parteien erkannt. Weder verdient die Rationalität

der Regierungen das Vertrauen, das wir in früheren Zeiten in sie gesetzt haben, noch hat die individuelle Freiheit die hohe Einschätzung wiedererlangt, die sie in der Vergangenheit genoß und die sie im 20. Jahrhundert in der Tat eingebüßt hat. Wenn das 20. Jahrhundert mit einer verletzten und heilungsbedürftigen individuellen Freiheit begann, dann sind die letzten Dekaden des Jahrhunderts Zeuge, wie die Wunde jetzt die staatliche Rationalität in Mitleidenschaft zieht. Eine Gesellschaft, die zu Beginn dieses 20. Jahrhunderts erlebte, wie einer ihrer Grundpfeiler beschädigt wurde, die Freiheit, muß nun am Ende dieses Jahrhunderts mit ansehen, wie ein weiterer Grundpfeiler, die Rationalität des Staates, durch das gleiche Mißtrauen Schaden zu nehmen scheint. Der Ausgleich zwischen individueller Freiheit und sozialer Vernunft, der in früheren Zeiten als Grundlage für den Gesellschaftsvertrag diente, muß erneuert werden, aber ausgehend von neuen Prämissen, die imstande sind, den Argwohn, der in den beiden letzten Jahrhunderten zwischen beiden Pfeilern entwickelt worden ist, abzubauen. Auf mittlere oder längere Sicht scheint sich jedoch noch nicht abzuzeichnen, welche neuen Prämissen dies sein sollen. Sicherlich wird sich, so meine ich, das neue Bündnis zwischen Freiheit und ökonomischer Rationalität, das wir brauchen, keineswegs allein damit erreichen lassen, daß man die geographische Reichweite des Marktes erweitert. Das Ersetzen der nationalen Grenzen durch solche von Zonen gemeinsamer Märkte von größerer geographischer Ausdehnung, und sei diese weltweit, wird lediglich dazu führen, daß die Zuspitzung der Krise zeitlich hinausgezögert wird, aber diese nicht vermeiden können. Eine auf der Ausweitung der Märkte basierende Strategie vermag den Bereich auszudehnen, in dem die Individuen ihre Freiheit einstweilen leben können und in dem gleichfalls eine hypothetische Regierungsautorität ihre Rationalität wird anwenden können, aber das gegenseitige Mißtrauen, das heute zwischen Freiheit und ökonomischer Rationalität herrscht, wird sie keineswegs beseitigen können. Wir scheinen es nicht mit einem Problem der Quantität oder der geographischen Ausdehnung des Wirtschaftslebens oder der ökonomischen Tätigkeit zu tun zu haben, auch wenn die Arbeitslosenquoten dies nahezulegen scheinen, sondern mit einem Problem der Qualität oder der qualitativen Veränderung dieses Wirtschaftslebens und dieser ökonomischen Tätigkeit. Möglicherweise stehen wir vor einer gesellschaftlichen und ökonomischen Situation, in der es am richtigsten wäre, uns vor Augen zu führen, wie angebracht oder vielleicht notwendig es ist, die gesellschaftlichen Grundlagen zu legen, die es ermöglichen, uns in der Geschichte jener Gesellschaft und jenem Wirtschaftssystem zu nähern, die die klassischen Wirtschaftstheoretiker als stationären Zustand bezeichneten und manche von ihnen (z.B. J.S. Mill) in der Dynamik der Geschichte für eine Situation hielten, die der eines beständigen Wirtschaftswachstums vorzuziehen sei. Auf eine ähnliche Situation bezog sich Keynes, als er im Jahre 1930 Spanien besuchte.

Bei diesem Spanienaufenthalt 1930 hielt Keynes eine Rede, die er mit dem Titel versah: *Die wirtschaftlichen Möglichkeiten unserer Enkel* (Las posibilidades económicas de nuestros nietos). Dies war eine der seltenen Gelegenheiten, bei denen

Keynes seinen Blick in eine fernere Zukunft richtete, und mit diesem Ausblick in die Weite beschrieb er eine Welt, in der das ökonomische Problem des Mangels gelöst sein würde, weshalb man die „Stimme der Moral" gern würde hören wollen. Über diese Welt schrieb Keynes 1930:

„Wenn die Anhäufung von Reichtum keine große gesellschaftliche Bedeutung mehr hat, wird es große Veränderungen in den Moralkodizes geben. Wir werden uns von vielen der pseudomoralischen Prinzipien befreien können, die zweihundert Jahre lang auf uns lasteten und die uns dazu gebracht haben, einige der häßlichsten menschlichen Eigenschaften zu verherrlichen, indem wir sie in den Rang der höchsten Tugenden versetzten. Wir dürfen es wagen, dem Geldmotiv seinen wahren Wert beizumessen. Die Liebe zum Geld als Besitzgegenstand - im Unterschied zur Liebe zum Geld als Mittel, um die Freuden und die Realitäten des Lebens genießen zu können - wird als das erkannt werden, was es ist, nämlich als eine ziemlich abstoßende Krankheit, eine dieser halb kriminellen, halb pathologischen Neigungen, die man, wenn sie die Menschen befallen, von Spezialisten für Geisteskrankheiten behandeln läßt. All die Arten von gesellschaftlichen Sitten und ökonomischen Verhaltensweisen, die die Verteilung des Reichtums und der ökonomischen Belohnungen und Strafen betreffen und an denen wir heute um jeden Preis festhalten - so widerwärtig und ungerecht sie für sich genommen auch sein mögen -, weil sie furchtbar nützlich sind, um die Akkumulation von Kapital zu fördern, werden endlich verworfen werden, weil wir dann so frei sein werden, dies tun zu können."[6]

Die Wirtschaftstheoretiker haben die Phase der kapitalistischen Entwicklung immer als eine mehr oder weniger lange Übergangsphase angesehen, und die Gesellschaft, die Keynes für seine Enkel heraufziehen sieht, entspricht ebendieser Vorstellung von einer Gesellschaft, in der die egoistischen Beweggründe zur kapitalistischen Akkumulation nicht mehr notwendig sein und zugunsten eines „moralischen" ökonomischen Verhaltens aufgegeben werden können. In der keynesianischen Zukunft ist man, wie im klassischen stationären Zustand, am Ende des Reiches der *Notwendigkeit* angelangt, und das wirtschaftliche Verhalten kann Ausdruck einer Welt sein, in der *Freiheit* und *Sittlichkeit* herrschen, darum wird sie einen Sinn für das *Geschenkhafte* haben. Dann werden wir moralisch handeln und uns um andere kümmern können. In dieser künftigen neuen Gesellschaft, wie Keynes sie sich vorstellte, werden wir „frei (sein) ..., zu einigen der festesten und richtigsten Grundsätze der traditionellen Religion und Tugend zurückzukehren: daß Geiz ein Laster, daß Wucher zu treiben ein Verbrechen und die Liebe zum Geld verabscheuungswürdig ist und daß diejenigen, die wirklich die Wege der Tugend und einer gesunden Vernunft beschreiten, am wenigsten an morgen denken".

Sind wir erst einmal in der neuen Gesellschaft, dann werden wir endlich „die Ziele über die Mittel stellen und das Gute dem Nützlichen vorziehen" können.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt jedoch, warnte Keynes 1930, dürfen wir uns nicht allzu viele Illusionen machen, denn „noch ist die Zeit für all dies nicht gekommen. Zumindest noch weitere hundert Jahre müssen wir uns und den an-

dern vormachen, was recht ist, sei böse, und was böse ist, sei recht. Geiz, Wucher und Arglist müssen noch eine Zeitlang unsere Götter bleiben, denn nur sie können uns aus dem Tunnel der ökonomischen Notwendigkeit herausholen und uns ans Tageslicht führen"[7].

Das verheißene Land ist in Sicht, aber wir haben es noch nicht erreicht. Für Keynes wird, im Unterschied zu K. Marx, die Ankunft dort „allmählich vonstatten gehen, nicht wie eine Katastrophe", aber am Ende werden wir in dieses neue Land gelangen. Und mit einer Wendung, die klingt, als sei sie der apokalyptischen Theologie entnommen, erklärt Keynes: „Sie (die neue Gesellschaft) hat wahrhaftig schon begonnen."

Schlußbemerkung

Die Gesellschaft, die Keynes für seine Enkel ankündigte, ist eine Gesellschaft, in der der ökonomische Überfluß die notwendige Voraussetzung für die Praxis der Tugend und der Solidarität darstellt; eine bürgerliche Gesellschaft, in der man erst, nachdem man sich den Magen gefüllt hat, aufgrund der Freiheit (vom Mangel) daran denken kann, das, was übrig bleibt oder überflüssig ist, mit anderen zu teilen. Es ist eine Gesellschaft, in der das Reich der Notwendigkeit durch die egoistischen Kräfte der kapitalistischen Akkumulation überwunden sein wird und man auf den kapitalistischen Markt als Vermittlungsinstanz bei der Zuweisung der Mittel und der Verteilung der Güter verzichten kann. In einer solchen Gesellschaft besteht kein Grund dafür, daß das wirtschaftliche Verhalten auf der Maximierung der eigenen Nützlichkeit basieren müßte, und es könnte durch ein Verhalten auf der Grundlage der Moralität ersetzt werden. Die wirklich menschlichen Ziele könnte man über die materiellen Mittel stellen, und die Moral würde gegenüber dem individuellen Egoismus die Oberhand behalten. Eine solche Gesellschaft wäre zweifellos der gegenwärtigen Gesellschaft vorzuziehen, in der unser wirtschaftliches Verhalten von der Herrschaft der Notwendigkeit bestimmt wird. Wir müssen uns die Frage stellen, wie weit es uns möglich ist und wie weit wir dazu bereit sind, dieses Gesellschaftsideal, das die Wirtschaftstheoretiker zu erahnen vermochten, zu antizipieren, und in welchem Maße die Praxis der Solidarität zwangsläufig die Beseitigung des Mangels ausschließt. Im Blick auf die Zukunft scheint hierin die Herausforderung zu bestehen, der die Menschheit sich stellen muß: daß sie die notwendige Harmonisierung zwischen solidarischem Verhalten und der unaufschiebbaren Überwindung des ökonomischen Mangels zustande bringt. Von der Antwort, die die Gesellschaft auf diese Frage zu geben vermag, wird abhängen, wie viel man vom Markt als sozialer und ökonomischer Institution erwarten kann. Jedenfalls hat es nicht den Anschein, als könnten wir noch lange die Notwendigkeit außer acht lassen, in die ökonomischen Beziehungen, mit denen wir das Problem des ökonomischen Mangels zu lösen hoffen, mehr Solidarität hineinzubringen.

[1] K. Polanyi, The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Frankfurt a.M. [2]1990.

[2] T. de Mercado, Suma de Tratos y Contratos, lib. II, Cap. 2, Sevilla 1571 (moderne Ausgabe: Clásicos del Pensamiento Económico Español, Madrid 1977).

[3] Ebd.

[4] S. Todd Lowry, The Archaeology of economic ideas: the Classical Greek Tradition, Durham 1987.

[5] J.M. Keynes, Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, Kap. 24, § 1, Berlin [7]1994, 316.

[6] Ders., Ensayos de persuasión, Edit. Crítica, Barcelona 1988, 331. (The Collected Writings, vol. IX, Cambridge 1972).

[7] AaO. 332-333.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Koloß auf tönernen Füßen

Vor dem Kollaps der Weltwirtschaft?

Bruno Kern

Es ist m.E. müßig, über „den Markt" ideologische Grabenkämpfe auszutragen. Kaum jemand wird heute bestreiten, daß Marktmechanismen eine unersetzliche Funktion haben, sofern sie eingebettet sind in einen umfassenderen institutionellen Rahmen, in ein nichtmarktförmiges Umfeld. Was sich jedoch weltgeschichtlich herausgebildet und schließlich global durchgesetzt hat, ist eine kapitalistische Marktwirtschaft, deren Logik alle anderen Lebensbereiche determiniert. Die immanenten Mechanismen dieser Art von Marktwirtschaft und ihr Widerspruch zu den fundamentalen Lebens- und Überlebensinteressen kommen wenigstens zum Teil an anderer Stelle dieses Heftes zur Sprache. Wir können uns hier deshalb mit knappen Hinweisen begnügen. Im Vordergrund dieses Beitrags wird vor allem jene Dynamik stehen, die das globale Wirtschaftssystem heute m.E. am deutlichsten prägt und an seiner selbstzerstörerischen Tendenz einen wesentlichen Anteil hat: der Prozeß der Ablösung der monetären Ebene von der Realökonomie, d.h. vom tatsächlichen Austausch von Gütern und Dienstleistungen.

1. Der ideologische Charakter der kapitalistischen Ökonomie

Nicht nur im Sinne der herrschenden Lehre, sondern im Sinne des realen Wirtschaftsprozesses ist die kapitalistische Ökonomie ideologisch. Ideologisch insofern, als sie systematisch fundamentale Realitäten ausblendet. Der ihr immanente Wachstumsmechanismus[1] abstrahiert von den physischen Bedingungen unserer Existenz, von der Endlichkeit unserer natürlichen Ressourcen, von den realen Bedürfnissen. Die natürlichen Daseinsbedingungen, der Verschleiß von Energie und Materie sind der Logik des kapitalistischen Marktes äußerlich, ebenso reale Bedürfnisse, sofern sie nicht einer zahlungsfähigen Nachfrage (Kaufkraft) entsprechen, auf die allein zu reagieren sie imstande ist. Nicht von ihm produziert, werden natürliche Ressourcen vom kapitalistischen Markt so behandelt, als stünden sie unbegrenzt zur Verfügung. Aber auch das gesellschaftliche Umfeld, die politischen Institutionen und die kulturelle Lebenswelt werden systematisch „verbraucht". Mit seinem immanenten Machtgefälle zwischen den unmittelbaren Produzenten und den Besitzern von Produktionsmitteln, das sich - unter dem ideologischen Schein prinzipiell gleicher Marktteilnehmer - tendenziell verstärkt, und mit seiner Tendenz zur Kapitalkonzentration untergräbt die Marktlogik auf Dauer jeden Anspruch auf Demokratie.

Die herrschende neoliberale Lehre spiegelt letztlich nur diesen Abstraktionsprozeß der Realökonomie wider. Die unterstellte Tendenz zum Gleichgewicht läßt sich sowohl empirisch als auch systematisch widerlegen. Letzteres hat vor allem F.J. Hinkelammert geleistet.[2] Mit Blick auf die empirische Seite muß man mit E. Altvater die Frage stellen: „Wo auf dem Globus gibt es Marktwirtschaften, die die klassischen Versprechen von Rationalität, Wohlstand, Freiheit einhalten?"[3]

2. Kasino-Kapitalismus

Der heute bestimmende Widerspruch des globalen Wirtschaftssystems jedoch ist die Abkoppelung der monetären Ebene von der Realökonomie. Nur knapp 2% des Umsatzes auf den internationalen Devisenbörsen (er beträgt täglich zehnmal soviel wie die Devisenreserven der zehn ökonomisch führenden Länder) dienen der Finanzierung von Im- und Exporten, einem tatsächlich stattfindenden Austausch von Gütern und Dienstleistungen. Der verbleibende „Rest" von 98% ist Spekulationsüberhang. Entscheidende Daten für die Realökonomie, wie etwa Wechselkurse, sind so mitunter spekulativ bestimmt.[4]

Ermöglicht ist diese historische Entwicklung letztlich von der Doppelfunktion des Geldes als Zirkulations- und als Zahlungsmittel. Während es in seiner Funktion als Zirkulationsmittel an die Realökonomie gebunden ist, entwickelt es als Zahlungsmittel ein davon unabhängiges Eigenleben, wird seinerseits zur Ware, deren Preis der Zins ist. Die Hierarchie von Zins und Profit hat sich heute umgekehrt, d.h. der Zins wurde zum entscheidenden Parameter der Weltwirtschaft, er bestimmt den Spielraum der Verteilung von Einkommen und die Rentabilität. In einer Situation, in der Zinserträge sicherer wurden als Profite, bildete sich das heraus, was Ökonomen Kasino-Kapitalismus nen-

nen. So ist etwa in den USA die Zinsrate mehr als doppelt so hoch wie die Wachstumsrate. Auch in der BRD übersteigt die Zuwachsrate der Einkommen aus Geldvermögen deutlich alle anderen Zuwachsraten (der Einkommen aus Lohnarbeit oder aus produktiv eingesetztem Kapital), worin sich auch eine Umverteilung zugunsten der Geldvermögensbesitzer ausdrückt.[5]

Die Kapitalisierung des Zinses, also der Zinseszins, bildet den entscheidenden Widerspruch zu den Voraussetzungen der Realökonomie. Die Irrationalität dieses Mechanismus wird deutlich durch Extrapolation in die Zukunft. Eine von Karl Marx selbst im dritten Band des „Kapital" zitierte Modellrechnung kann das illustrieren: „Geld, das Zinseszins trägt, wächst anfangs langsam; da aber die Rate des Wachstums sich fortwährend beschleunigt, wird sie nach einiger Zeit so rasch, daß sie jeder Einbildung spottet. Ein Penny, ausgeliehen bei der Geburt unseres Erlösers auf Zinseszinsen zu 5%, würde schon jetzt zu einer größeren Summe herangewachsen sein, als enthalten wäre in 150 Millionen Erden, alle von gediegnem Gold."[6]

Der Zinseszinsmechanismus stellt eine Exponentialkurve dar. Mit der Realökonomie vereinbar wäre er letztlich nur, wenn ihm auch ein realwirtschaftlich exponentielles Wachstum entspräche. Die Zinseszinsrate darf die wirtschaftliche Wachstumsrate theoretisch nicht übersteigen, soll der Zyklus von Kreditaufnahme, Profiterwirtschaftung und Schuldentilgung funktionieren. Als zwangsläufige Konsequenz des Zinseszinsautomatismus treten deshalb entweder inflationäre Prozesse oder Zahlungsunfähigkeit und ein entsprechender Schuldenautomatismus für weite Teile der Ökonomie auf. Aus Platzgründen kann hier nur auf die entsprechenden Analysen von Ökonomen wie F.J. Hinkelammert oder H. Creutz verwiesen werden, die die Zinseszinsautomatik als die eigentliche Triebfeder von Wachstumszwang, Zwang zu permanenter Ressourcenübernutzung, von inflationären Prozessen und von einer ständig größer werdenden Kluft zwischen Vermögenden und in Armut Abgedrängte herausstellen. Die historische Betrachtung macht deutlich, daß der durch den Zinseszins verursachte Schuldenautomatismus nie rein ökonomisch, sondern in irgendeiner Form politisch gelöst wurde (was u.a. Krieg bedeuten kann). Offenbar gilt das Paradox: Nur weil der monetäre Ballon regelmäßig platzt, können wir uns das Zinseszinssystem überhaupt leisten.[7]

Der Autor

Bruno Kern, geb. 1958 in Wien; Studien der Theo- logie und Philosophie in Wien, Fribourg und Mün- chen; Dr. theol. und M.A. (Philosophie).; von 1985– 1990 als Bildungsreferent und wissenschaftlicher Mitarbeiter der Missionszentrale der Franziskane in Bonn hauptberuflich mit ökonomischen Fragen des Nord-Süd-Verhältnisses befaßt; seit 1990 Lektor für Theologie beim Matthias-Grünewald-Verlag in Mainz und Redakteur der deutschen Ausgabe von CONCILIUM; als Vorsitzender der Ökologie-Kommis- sion von Pax Christi heute vor allem mit dem Ver- hältnis von Ökologie und Ökonomie befaßt. Von den zahlreichen einschlägigen Veröffentlichungen seien genannt: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz 1992; (zusammen mit L. Boff) Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen – Streitpunkte – Personen. Materialien und Texte, Düsseldorf 1988. Anschrift: Münsterstraße 10/64, D-55116 Mainz, BRD.

Im Nachvollzug der internationalen Verschuldungskrise, wie sie erstmals im Jahr 1982 manifest wurde, als Mexiko seine Zahlungsunfähigkeit erklärte, soll

im folgenden die Irrationalität und Gefährlichkeit des Schuldenautomatismus deutlich werden.

3. Monopoly mit Leichen

Selbstverständlich kann hier nicht das gesamte komplexe Geflecht der Ursachen (u.a. der internen Ursachen der verschuldeten Länder) der Verschuldungskrise analysiert werden. Wir beschränken uns auf den Aspekt, der die Widersprüche des internationalen Finanzsystems betrifft.

Es ist m.E. bereits irreführend, von der Schuldenkrise der „Dritten Welt" (hinzu kommen natürlich heute die Länder des historischen Sozialismus) zu sprechen. Es handelt sich im Kern um eine Krise des internationalen Finanzsystems insgesamt, deren Folgen - zunächst - einseitig auf die Länder der Dritten Welt abgewälzt wurden.

Die erste Krise des Nachkriegskapitalismus in den Industrieländern steht am Anfang der Verschuldungskrise. Produktivitätsorientierte Löhne und dadurch die Schaffung der entsprechenden Massenkaufkraft hatten das Nachkriegs-„Wirtschaftswunder" ermöglicht. Mitte der sechziger Jahre wurden die immanenten Grenzen dieser Dynamik erstmals sichtbar. Aufgrund von produktivitätsorientierten Lohnkosten fiel die Profitrate in den Industrieländern, eine gewisse Sättigung der Märkte trat ein, und als Konsequenz ging die Investitionsneigung zurück. Eine „Überliquiditätskrise" zeichnete sich ab, d.h. eine Freisetzung von Geldkapital, das nicht mehr produktiv angelegt werden konnte. Den Banken kam die Aufgabe zu, dieses überschüssige Geldkapital profitabel zu verwerten. Der in den fünfziger Jahren entstandene Euro-Dollarmarkt, d.h. Dollarkreditgeschäfte europäischer Privatbanken jenseits der Kontrolle der Zentralbanken (was die Kredite u.a. durch den Wegfall der Mindestreservepflicht verbilligte), spielte dabei eine große Rolle. Im Jahr 1983 stammten über 700 Milliarden US-Dollar, die auf dem Euro-Dollarmarkt angelegt waren, von transnationalen Konzernen (sog. Metro-Dollars). Lediglich verstärkt wurde diese Tendenz Anfang der siebziger Jahre durch die Petrodollars, die Geldüberschüsse der OPEC-Länder mit Beginn der ersten Ölkrise. Als profitable Verwertung boten sich die kredithungrigen Entwicklungsländer an. Die Droge der billigen Kredite - so E. Altvater - wurde so lange auf den Markt geworfen, bis die Abhängigkeit total war.[8]

Der „Überfluß" von Geldkapital, das sich in den siebziger Jahren anhäufte, nicht mehr reinvestierbare Exporterlöse und Zinserträge, wurden zugleich zum Auslöser einer Spekulationswelle, die sich zu einem der gefährlichsten Prozesse des westlichen Marktsystems auswuchs. Parallel zum Verschuldungsprozeß bildete sich eine historisch beispiellose Immobilien- und Aktienspekulation heraus, die ihr Zentrum vor allem in Japan (neben den USA und Großbritannien) hatte.[9]

Die internationale Verschuldungskrise muß aber nicht zuletzt als die Krise der kapitalistischen Hegemonialmacht, der USA, beschrieben werden. Sie konnten zunächst ihre wirtschaftlich führende Stellung durch das Bretton-Woods-Abkommen (1944) absichern. Im Verlauf der ersten Nachkriegsjahrzehnte büßten die USA allerdings nach und nach ihre führende Stellung (zugunsten von Japan und der BRD) ein. Ein ständiges Zahlungsbilanzdefizit der USA war gerade

die Voraussetzung für die Versorgung des Welthandels mit Dollar und für entsprechende Absatzmöglichkeiten. Ein verstärkender Faktor war u.a. der Vietnamkrieg, zu einem guten Teil über die Notenpresse finanziert. Um die Wettbewerbsfähigkeit zu erhalten, war es schließlich unumgänglich, das Bretton-Woods-Abkommen (den Gold-Dollar-Standard und ein System fester Wechselkurse) einseitig aufzukündigen und den Dollar faktisch abzuwerten.

Seit Anfang der achtziger Jahre gesellte sich - vor allem aufgrund immenser Rüstungsausgaben und einer das High-Tech- und transnationale Kapital begünstigenden Steuerpolitik - zum Handels- und Zahlungsbilanzdefizit ein enormes Haushaltsdefizit. Zur Deckung ihrer Defizite griff die US-Administration in den achtziger Jahren auf das Instrument der Hochzinspolitik zurück. Hohe Zinssätze sollten ausländischen Anlegern attraktive Bedingungen gewährleisten. Auf den internationalen Kreditmärkten bedeutete dies eine unmittelbare Konkurrenz zu den verschuldeten Entwicklungsländern. Im Jahr 1981 schnellte der Leitzinssatz auf über 21% in die Höhe. Für die Entwicklungsländer, die zum Großteil Kredite mit variablen, sich nach der Marktsituation verändernden Zinssätzen aufgenommen hatten, war dies fatal. Die Verschuldungsfalle schnappte zu. Ein hoher Zinssatz hatte unmittelbar einen hohen Dollarkurs zur Folge (aufgrund der Dollar-Nachfrage durch ausländische Anleger), was die zumeist in Dollar verschuldeten Entwicklungsländer doppelt traf. Gleichzeitig aber gerieten die USA dadurch in ein unauflösbares Dilemma: Ein hoher Dollarkurs unterminierte wiederum ihre Wettbewerbsposition und vergrößerte das Handelsbilanzdefizit. Bereits Mitte der achtziger Jahre hat der Ökonom A. Schubert dieses Dilemma in einer Weise beschrieben, die mit dem Zweiten Golfkrieg ihre traurige Bestätigung fand.[10]

Der Kurswechsel der Geldpolitik in den USA seit Ende der achtziger Jahre ist keineswegs als Korrektur anzusehen, vielmehr als konsequente zweite Phase derselben Politik, in der es nun darum ging, das Erreichte zu sichern, d.h. vor allem den Schuldnerländern Exportüberschüsse zu ermöglichen, um deren Zahlungsfähigkeit zu sichern.[11] Neue Kredite dienten vor allem der Bedienung der alten Schulden - ein ökonomisch fataler Teufelskreis. In vielen Ländern betrug die Schuldendienstquote, d.h. der Anteil des Schuldendienstes an den Exporterlösen, 40% und mehr. Was dies volkswirtschaftlich bedeutet, kann sich auch der ökonomische Laie leicht ausmalen. Aufgrund des Schuldendienstes trat die paradoxe Situation ein, daß die Entwicklungsländer ab 1984 zu Nettokapitalexporteuren in die Industrieländer wurden. Jährlich wurde im Schnitt um 50 Mrd. Dollar mehr von den Entwicklungsländern in die Industrieländer transferiert als umgekehrt. Vor allem die systematisch propagierte „Entschuldungs"-Strategie der dept-to-equity-swaps machte deutlich, worum es dem Krisenmanagement der Gläubigerländer und ihrer multilateralen Organisationen ging: Unter dem Preßhebel der Auslandsverschuldung werden wichtige Teile von Volkswirtschaften ausverkauft, verstaatlichte Schlüsselindustrien, Infrastruktur (Telekommunikation, Verkehrsnetze, usw.) privatisiert. Die Verschuldungskrise und in ihrer Konsequenz der verstärkte Zwang zur Devisenerwirtschaftung sind heute die

Hauptursache für ökologische Zerstörung, für den Ausschluß großer Bevölkerungsteile von der Teilnahme am wirtschaftlichen und sozialen Leben, für De-Industrialisierung und die Reduzierung vieler Schwellenländer auf Rohstoffexporteure und für die Zementierung der Abhängigkeitsverhältnisse. Aber auch die Volkswirtschaften des Nordens zählen unter dem Strich zu den Verlierern in diesem Prozeß. Profitiert haben fast ausschließlich die Gläubigerbanken.[12]

4. Der Pyrrhussieg des Kapitalismus

Es ist vor allem Robert Kurz, der in bestechenden Analysen die Tendenz des globalen Wirtschaftssystems zum Zusammenbruch herausstellt.[13] Grundsätzlich begreift er den untergegangenen historischen Sozialismus und den entwickelten Kapitalismus der westlichen Industrieländer als zwei Spielarten der Warengesellschaft, die er mit K. Marx als in ihrem Wesen „fetischistisch" beschreibt. Den Untergang des realen Sozialismus interpretiert er aus den Widersprüchen dieser Warengesellschaft insgesamt heraus und begreift ihn von daher als die Vorwegnahme des Zusammenbruchs der kapitalistischen Weltwirtschaft insgesamt. Die Globalisierung der Ökonomie beschleunigt den Konkurrenzprozeß zwischen den unterschiedlichen Produktivitätsniveaus. Ein Aufholversuch von Wirtschaften niedrigerer Produktivität kommt dabei dem Wettlauf zwischen Hase und Igel gleich. Die Volkswirtschaften der Dritten Welt und die ehemaligen „realsozialistischen" Gesellschaften haben strukturell keine Chance, das Produktivitätsniveau des Weltmarktes zu erreichen. Jede neue Runde des Konkurrenzprozesses bedeutet eine Kapitalvernichtung großen Stils, damit aber auch eine Vernichtung von Zahlungsfähigkeit und Kaufkraft. Das Kapital untergräbt so seine eigene Verwertungsbasis. Mit der nicht mehr konkurrenzfähigen Produktivität zerstört es auch die Kaufkraft, die daraus hervorgehen könnte, und die Märkte für die eigenen Produkte in immer größeren Teilen der Welt. Die inneren Widersprüche des kapitalistischen Akkumulationsprozesses können nicht länger durch eine Erschließung neuer Märkte überwunden werden. Die Verschuldungskrise - so Kurz - ist nichts anderes als die vorläufige Substitution der zerstörten Kaufkraft. Er analysiert unter diesem Gesichtspunkt zwei Defizitkreisläufe: den europäischen und den pazifischen, mit ihren jeweiligen Überschußländern BRD und Japan (neben den asiatischen „vier kleinen Tigern"). Seit Jahren finanzieren sie ihre eigenen Exportüberschüsse durch Kreditvergabe selbst. Die beiden Defizitkreisläufe sind letztlich miteinander vermittelt. Mit den Krediten aus den Überschußländern BRD und Japan zahlen die westlichen Defizitländer - an deren Spitze die USA, deren Auslandsverschuldung am Ende der Ära Reagan auf 500 Mrd. Dollar geschätzt wurde - nicht nur ihre eigenen Importüberschüsse, sondern finanzieren über die internationalen Finanzmärkte indirekt auch die Schuldenbedienung der südlichen und östlichen Verliererökonomien.

Immer mehr Staaten und Regionen unterliegen hoffnungslos im beschleunigten globalen Wettkampf unter dem Diktat der höheren Produktivität. Immer mehr Kaufkraft wird dadurch vernichtet, die nur mühsam durch Kredite künstlich

substituiert werden kann. Der „Spekulationsüberbau" seit der Überliquiditätskrise Anfang der siebziger Jahre, der sich aus dem „Kreditüberbau" entwickelt hat, spielt dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle. Aus den Exportüberschüssen allein wäre das globale Schuldengebirge nicht zu finanzieren. Gerade dieser Anteil der Spekulation läßt aber eine beschleunigte Kettenreaktion, einen Dominoeffekt, befürchten. Der grundlegende Prozeß der globalen Kaufkraftvernichtung durch die „zu hohe" Produktivität läßt sich letztlich nicht aufhalten. „Wenn der letzte hauchfeine Faden zwischen Realakkumulation und Kreditüberbau reißt, muß auch die gesamte Spekulation krachend zusammenbrechen ..." [15] Kurz macht auf Indizien aufmerksam, die die Grenzen der kreditfinanzierten Kaufkraftsubstitution signalisieren. Die dritte und letzte Verschuldungskrise, die der westlichen Defizitökonomien selbst, würde dann auch die vermeintlichen Sieger, BRD und Japan, mit in den Abgrund reißen und eine Weltwirtschaftskrise von bisher nicht gekanntem Ausmaß auslösen.

Angesichts dieser düsteren Perspektive drängt sich natürlich die Frage nach Regulierungsmöglichkeiten und politischem Gegensteuern auf.[15] Dies kann hier nicht mehr entfaltet werden, vielmehr muß hier der Hinweis auf einschlägige Arbeiten dazu genügen. Was den theologischen und spirituellen Umgang mit dieser fundamentalen Krise des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems und seines möglichen katastrophalen Zusammenbruchs angeht, so mag die für diesen Beitrag gewählte Überschrift ein erster Hinweis sein.

[1] Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß auch die „soziale Marktwirtschaft" diesen Zwang zum Wachstum nicht zähmt, sondern im Gegenteil, daß ihr Funktionieren ein auf Dauer gestelltes quantitatives Wachstum voraussetzt! Deshalb ist auch die heute vielfach propagierte sozialökologische Marktwirtschaft ein hölzernes Eisen. Vgl. A. Müller-Armack, Art. Soziale Marktwirtschaft, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. 9, Göttingen 1965, 390-392.

[2] F.J. Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz 1994, 62-106.

[3] E. Altvater, Die Zukunft des Marktes. Ein Essay über die Regulation von Geld und Natur nach dem Scheitern des „real existierenden Sozialismus", Münster 1991, 97.

[4] J. Huffschmid, Tobin-Steuer: Die ernsthafte Diskussion beginnt, in: WEED - Informationsbrief Weltwirtschaft und Entwicklung, September 1996, 1; über die verschiedenen Formen der Spekulation (Derivate wie Futures, Optionen, Termingeschäfte etc.) informiert hervorragend: epd-Dritte-Welt-Information 11/11 (Juli) 1996.

[5] Altvater, aaO. 148ff; U. Duchrow, Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz 1994, 82.

[6] MEW 25, 408.

[7] F.J. Hinkelammert, Der Schuldenautomatismus, in: „...in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen". Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise von Kuno Füssel, Franz Hinkelammert, Markus Mugglin, Raúl Vidales, Fribourg/Brig 1989, 79-190; H. Creutz, Das Geldsyndrom. Wege zu einer krisenfreien Marktwirtschaft, Berlin 1993.

[8] Vgl. dazu vor allem: A. Schubert, Die internationale Verschuldung. Die Dritte Welt und das transnationale Bankensystem, Frankfurt a.M. 1985, 9-81.

[9] R. Kurz, Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, Leipzig 1994, 274f. Nach Schätzungen der Deutschen Bundesbank beträgt der Anteil aus den Gewinnen von Produktiv- und Finanzkapital, der nicht reinvestiert wird, sondern auf den Weltfinanzmärkten vagabundierend nach spekulativen Anlagemöglichkeiten sucht, 160 Mrd. DM im Jahr.

[10] „Die monetäre Weltmarktentwicklung der letzten zehn Jahre zeigt aber eindeutig, daß die USA nicht bereit sind, zum Zwecke einer gleichmäßigen Wirtschaftsentwicklung der in ihr ‚Sicherheitssystem' integrierten Staaten auf die Ausbeutung der Wirtschaftsressourcen dieser Nationen zu verzichten. Dies verschärft einerseits die Krisentendenzen der Weltwirtschaft. Andererseits kommt darin ein fast rücksichtsloser Wille zur Machterhaltung zum Ausdruck, der den Willen zur militärischen Intervention in allen Teilen dieser Welt mit einschließt ... In den USA werden enorme Rüstungsanstrengungen unternommen, und die daraus resultierenden Haushaltsdefizite werden mit ausländischem Kapital finanziert. Währenddessen wird die industrielle Wettbewerbssituation in vielen anderen Bereichen in Frage gestellt. Die notwendige Folge wird sein, falls sich diese Entwicklung fortsetzt, daß die USA eines Tages gezwungen sein werden, ihrer Rüstungsproduktion einen ‚nützlichen' Verwendungszweck zu geben ..." (Schubert, aaO. 113-114).

Die Geldpolitik der USA muß u.a. auch unter dem binnenwirtschaftlichen Gesichtspunkt analysiert werden, daß damit politisch bewußt ein Kapitalkonzentrationsprozeß vorangetrieben wurde, ein „Flurbereinigungsprozeß" zugunsten des Rüstungs-, High-Tech- und transnationalen Kapitals. So etwa H. Schui, Die Schuldenfalle. Schuldenkrise und Dritte-Welt-Politik der USA, Köln 1988.

[11] H. Schui, Verschuldung der Dritten Welt und internationale Kapitalstrategien, in: Institut für marxistische Studien und Forschungen/Antiimperialistisches Solidaritätskomitee (Hg.), Die Dritte Welt in der Schuldenkrise, Frankfurt a.M. 1986, 23-36.

[12] Vgl. dazu vor allem B. Kern, Warum ernährt das Kalb die Kuh? Die internationale Verschuldungskrise: eine bankrotte Weltwirtschaft auf Kosten der Armen, in: Missionszentrale der Franziskaner (Hg.), Internationale Verschuldungskrise (Berichte -Dokumente - Kommentare 35), Bonn 1989, 22f. Die Strategie der dept-to-equity-swaps wird u.a. propagiert im „Geheimdokument von Santa Fe II", das dem Präsidenten George Bush die Leitlinien seiner Außenpolitik vorschlug: Geheimdokument von Santa Fe II. Der Imperialismus vor Lateinamerika, in: envio 90 (1988) 25. In welcher Weise die Verschuldungskrise auf die Volkswirtschaften der Gläubigerländer selbst zurückschlägt, hat eindrucksvoll analysiert: S. George, Der Schuldenbumerang. Wie die Schulden der Dritten Welt uns alle bedrohen, Reinbek 1993.

[13] Vgl. vor allem: R. Kurz, Der Kollaps der Modernisierung, aaO.

[14] AaO. 277.

[15] Vgl. hierzu vor allem Duchrow, aaO. 202-301 und die dort aufgeführte Literatur.

Befreiung: eine biblische Vision (1Sam 1,1–2,11)

Beatriz Melano Couch

Einleitung

Diese biblische Untersuchung ist in zwei Teile von gleicher Wichtigkeit gegliedert: 1. Der historische Kontext der Familie Hannas und des Israels ihrer Zeit, 2. Seine Aneignung für das Volk Gottes (lâos theoû) unserer heutigen Zeit. Der historisch- literarische Kontext hilft uns, besser zu verstehen, was diese Geschichte und das darin enthaltene Lied für Frauen und für die Menschen überall auf der Welt bedeuten, die in diesem ausgehenden Jahrtausend in einer von Klage, Leid und Verzweiflung, aber auch von Hoffnung, Unterstützung und Bestärkung gezeichneten Situation angesichts der umfassenden und unbegrenzten Dehumanisierung stehen.

Dieser erstaunliche Text schenkt uns eine Einsicht in Gottes souveräne Taten in Schöpfung und Geschichte. Er lädt uns dazu ein, uns selbst die Kraft zuzutrauen, die dringend benötigt wird, und die durch einfache Menschen ohne besondere Fähigkeiten oder Verdienste in die Welt kommt, die nur unverwandt auf dem Glauben und der Hoffnung bestehen, daß Gottes Allmacht sich in ihrem individuellen Leben und der Bestimmung der Völker zeigen kann.

Wo immer Glaube und Lobpreis Gottes Herrschaft über alle Dinge festhalten, seine Macht zur Veränderung dessen, was unveränderbar erscheint, und zwar in allen Bereichen (geschichtlich, politisch, sozial, sexuell, rassisch, ökologisch), ist dieser Akt geprägt von einem wahren Glauben, der alle Grenzen überschreitet, von Hoffnung und von Engagement. Die Zukunft verändert sich, neues Leben, neue Aufbrüche werden für Menschen rund um den Erdball eröffnet. Dies Neue wird möglich trotz all der Ereignisse, die scheinbar jede Möglichkeit zerschlagen, in denen Gottes schöpferisches und erlösendes Wirken undenkbar scheint (wie beispielsweise in Ruanda oder im „schmutzigen Krieg" in Argentinien).

Im zweiten Teil (Aneignung) werden wir versuchen zu fragen, was dieser Text für uns Christinnen und Christen von heute bedeutet. Der souveräne Gott wirkt und reagiert in unseren menschlichen Verhältnissen, gleich wie gewalttätig, sündig und verzweifelt diese auch am Ende des zweiten Jahrtausends aussehen mögen. Der Heilige Geist ist bei uns, unter uns, nicht irgendwo zurückgezogen im Kosmos.

1. Der historisch-literarische Kontext

„Die Samuelbücher veranschaulichen die radikale Wandlung, die im Leben des

alten Israel eintrat, als Israel nicht mehr länger eine unbedeutende Gruppe von Stämmen war, sondern ein zentralistischer Staat wurde."[1]

Die Kapitel 1-3 des ersten Samuelbuches zeichnen Geburt und Leben dessen, der ein Führer im Namen Jahwes, ein Prophet und eine religiöse und gesellschaftliche Persönlichkeit, eine Schlüsselfigur in diesen neuen Entwicklungsschritten war.

Das Israel jener Tage war eine von der Macht und Bedrückung der Philister bedrängte Gemeinschaft. Es war wirtschaftlich, politisch und sozial unbedeutend. Zudem wird es am Ende des Richterbuches als eine Gesellschaft beschrieben, in der moralisches Chaos herrschte, die völlig von Brutalität geprägt war. Die Erwartung von Gottes Erlösung und Befreiung war getränkt mit Bitterkeit.

Aus einer niedrigen und machtlosen Familie (wie so viele der biblischen Schlüsselfiguren, z.B. die Jünger Jesu), einer kleinen ephraimitischen Familie, deren Mutter entsprechend der kulturellen Tradition wegen ihrer Unfruchtbarkeit verflucht war, betet Hanna in Verzweiflung und Vertrauen, Depression und Trauer, Hoffnung und Erwartung. Eine Erwartung, die anhebt in offenbarer Hoffnungslosigkeit und im Triumph endet. Gottes allmächtiger Plan mit Israel wird in der Antwort auf ihr Gebet offenbar.

Lassen wir uns daran erinnern, daß Hanna von Peninna (der anderen Ehefrau Elkanas, die ihm Kinder geboren hatte) verlacht, verflucht und mißbraucht wird (1,4-6). Ihr eigener geliebter Mann hat die Tiefe ihres Schmerzes nicht verstanden, und sogar der Priester im Tempel, Eli, hat ihr Gebet falsch gedeutet und sie verdächtigt, betrunken zu sein. Sie war aber in ihrem Gebet nicht betrunken, sondern murmelte ein verzweifeltes Flehen zu Gott und gelobte, die Frucht ihres Leibes Gottes Dienst und Wille zu weihen. Gott antwortete, und Samuel wurde ein wichtiger Protagonist des jüdischen Schicksals, ein Prophet und religiöser und politischer Führer.

Da in jenen Tagen die Überzeugung vorherrschte, daß Unfruchtbarkeit einem göttlichen Urteilsspruch gegen Frauen wegen deren vergangener Sünden entsprang, ist es verständlich, daß sich Hanna von Gott verstoßen fühlte und unsäglich litt. Diese Zurückstoßung müssen auch Sara (Gen 11,30; 15,2; 16,1; 17,12), Rebekka (Gen 25,25), Rahel (Gen 29,31), die Mutter Samsons (Ri 13,8) und die Mutter Johannes' des Täufers (Lk 1,7) empfunden haben.

Hannas Problem wird von Gott gelöst. Diese Lösung entspringt einem tiefen Glauben, Hoffnung, Liebe und Lob des Allmächtigen. „Gottesdienst, vertrauensvolles Gebet, öffnet die Tür zu einer menschlichen Geschichte und Zukunft ... Für diejenigen wie Hanna (der Name bedeutet ‚Gnade') ..., leidend, unfruchtbar und einsam, ist Gott es, der Unfruchtbarkeit in Geburt, Verschlossenheit in Lobpreis, Isolation in Gemeinschaft und Gottesdienst verwandelt ... Die Erzählung gibt Zeugnis von Jahwes Macht, die neue historische Möglichkeiten dort eröffnen, wo keine bestanden. Ein Herrscher wird Israels Chaos überwinden und Tröstungen bringen, die Israels Bitterkeit überwinden ... er schafft neues Leben aus der Verzweiflung."[2]

Der Hanna-Text (1Sam 2-10) faßt die Spiritualität des Alten Testaments, be-

sonders die der Frauen, zusammen. Das Kerygma der Bibel insgesamt lautet: Gottes Wille zur Kommunikation und Selbstoffenbarung gegenüber der Menschheit. Es ist menschlicher Glaube und Gottes Antwort in einem dialektischen Geschehen, das Ergebnis seiner Treue und der menschliche Lobpreis dafür. Gerhard von Rad legt dar, wie die gesamte Heilsgeschichte zwischen Gott und seinem Volk zusammengefaßt werden kann im Schema Verheißung-Erfüllung. Es ist die Spiritualität des „Shema": „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig." (Dtn 6,4)

Die Lieder der Frauen im Alten und Neuen Testament zeigen ihren Glauben und die Antwort des Herrn, sie enden in prophetischer Vision und Lobpreis. Das hier untersuchte Lied wird als Erstes Magnifikat verstanden, dem Mariens im Neuen Testament (Lk 1,44-55) sehr ähnlich.

Eines der ältesten Beispiele einer Psalmenkomposition ist das Debora-Lied im Richterbuch, ein Meisterwerk hebräischer Literatur, sicherlich verfaßt unter dem Eindruck von Gottes Handeln (Ri 5,3ff). Die Haltung des Lobs der Taten Gottes und seiner Verheißungen von Erlösung-Befreiung charakterisiert die tiefe Spiritualität der in der ganzen Bibel portraitierten Frauengestalten. Das Lied der Mirjam, Prophetin und Schwester Moses und Aarons, (Ex 15,1-21) stellt eine weitere weibliche Antwort dar. Sie führte das Lob der Männer und Frauen an, deren Lied und Tanz für Gottes mächtige Taten in der Geschichte ihrer Befreiung. Judit ist ein weiteres Beispiel des Dankes für Gottes Handeln an seinem Volk (Jdt 16,1ff). Auch hier handelt es sich um einen Psalmhymnus wie Mariens und Hannas „Magnifikat". Usijas Lob der Judit aus dem 13. Kapitel wird wiederholt von Elisabet bei ihrer Begrüßung Mariens (Lk 1,42, vgl. Jdt 13, 18-20).

Aus der historischen und literarischen Analyse können wir schließen, daß die Psalmen und prophetischen Lieder von Frauen in der biblischen Tradition einen bedeutenden Platz einnehmen als Symbol der menschlichen Offenheit, voller Glauben und Liebe zum umfassenden, erhabenen Geheimnis des göttlichen Eingreifens. Gott ist machtvoll in jenen, die sich wegen ihrer geschichtlichen, sozialen, kulturellen und politischen Lage ihrer eigenen Hilflosigkeit bewußt sind und die keinen Zugang zur Macht haben oder die Fähigkeit nicht besitzen, Veränderungen selbst herbeizuführen.

Die theologischen Hauptthemen des Hanna-Liedes (vgl. Mariens Magnifikat) umfassen:

1. Die Anerkennung der Macht Gottes, konkrete Unterdrückungssituationen

Die Autorin

Beatriz Melano Couch, geboren und aufgewachsen in Argentinien, M. A. an der Universität von Buenos Aires und des Princeton Theological Seminary, USA, wurde zum Doktor der Theologie promoviert von der Universität Strasbourg und vertiefte ihre Forschungsarbeit am Union Theological Seminary, New York. Gastprofessuren am Graduate Theological Union (Berkeley), dem San Francisco Theological Seminary, an der Iliff School of Theology (Denver) sowie am United Theological College in Bangalore, Indien. Vortragsreisen für die Methodist Church of England, The Canadian Forum of Churches und in vielen Ländern Lateinamerikas, in den USA und Europa; war stellvertretende Moderatorin des Forums IV (Erneuerung der Kirche) des Weltrates der Kirchen in Genf; Delegierte bei SODEPAX und der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden des Vatikans, Rom. Mitarbeit in der Seelsorge der Christlichen Basisgemeinden von Focault in Brasilien. Professorin am Ökumenischen Seminar in Buenos Aires (ISEDET – Union Theological Seminary). Buchveröffentlichungen: La mujer y la iglesia, Hermeneútica metódica; zahlreiche Beiträge in Büchern und Zeitschriften. Anschrift: Francisco Bilbao 1645, Buenos Aires (1406), Argentinien.

zugunsten der Machtlosen zu verändern. „Mein Herz, mein Horn (das hebräische „geren" heißt Stärke), mein Mund, meine Feinde (Vers 1 kontrastiert das „deine Befreiung"). Es handelt sich um ihre Freude und um Gottes Macht zur Befreiung. Weiter um die Hoffnung und Gewißheit, daß Jahwe der eine ist, der sowohl dieKraft zur Veränderung besitzt als auch die Entschlossenheit, zugunsten der Machtlosen einzugreifen. Wenn wir an seine Entschlossenheit zum Eingreifen glaubten, ohne gleichzeitig zutiefst auf seine verändernde Kraft zu vertrauen, würden wir letztendlich in mitleidige Sentimentalität verfallen.

2. Die Umkehrung von satt und hungrig, von unfruchtbar und fruchtbar durch Jahwes Eingreifen verändert auch das Ungleichgewicht von Macht und Möglichkeiten innerhalb menschlicher Beziehungen (vgl. Lk 16,19-31). Auf etwas so „Irrationales" zu hoffen, ist ein Akt des Glaubens: In unseren gegenwärtigen sozialen, politischen und kulturellen Verhältnissen sind noch nicht alle Gaben Gottes ausgeteilt. Gott hat für die an den Rand Gedrängten noch machtvolle Gaben zu geben. Im Vers 8 sind diese „gefährlichen" sozialen Implikationen einer „Auferweckung im Glauben" deutlich sichtbar. Man kann sich die Boshaftigkeit Peninnas (1,4-6) vorstellen, die so unendlich privilegiert schien. Man kann sich die Arroganz der Philister vorstellen, die so unendlich sicher schienen. Später dann kann man den Stolz Babylons erkennen (und ablehnen), das auserwählt schien, die Welt für immer zu beherrschen (Jes 47,1-2). Die Welt gehört Jahwe, weil er sie erschuf, sie erlöste und erhält (vgl. Dtn 10,14; 17-18). Die Hoffnung der Schwachen gründet sich auf die Kraft ihres Schöpfers und Erlösers. Arrogante menschliche Stärke kann nicht bestehen.

3. Lange bevor Saul und David oder ein anderer König in Israel erschienen ist, erklärt der Psalm der Hanna, daß der kommende König (der Messias) für die Armen, Bedürftigen, Hungrigen und Unfruchtbaren (vgl. Ps 72,1-4; 12-14) eintreten wird. Dieses Gedicht redet über eine Zukunft jenseits der Zukunft Hannas, es sagt bereits die Zeichen des Reiches Christi voraus.

Als eine Zusammenfassung können die Worte Walter Bruegemanns dienen:

„Dieses Lied wird zum Lied Mariens und zum Lied der Kirche (Lk 1,46-55), da die gläubige Gemeinde in Jesus die Mittel findet, durch die Jahwe die Welt verändern und bessern wird. Das Lied Mariens, von Hanna übernommen, wird zum Anstoß für das radikale Portrait Jesu bei Lukas. Dieses Lied wird zu einem Anstoß tiefer und gefährlicher Erinnerung in der Welt, überall da, wo die Aussichten und Möglichkeiten menschlicher Ordnung erschöpft sind. Wenn Menschen den herrschenden Versprechungen ihres Zeitalters nicht mehr glauben können, wenn die Gaben des Wohlbefindens nicht länger über die etablierten Kanäle verteilt werden, läßt dieses Lied eine Alternative anklingen, an die sich die verzweifelten Gläubigen klammern ... Es liegt nun in unserer verantwortlichen Deutung, zu erkennen, wer von uns in diesen gefährlichen, verwegenen Gesang zu diesem selben Gott einstimmen kann, der die Kraft zur Veränderung und die Entschlossenheit zum Eingreifen besitzt."[3]

Wir dürfen nicht vergessen, daß die Schönheit und Tiefe dieser Textstellen und des Lebens dieser Frauen, die ihnen einen konkreten menschlichen (und

auch göttlichen!) Wert verleiht, ein zusammengesetztes Ganzes bilden, von dem wir keinen Teil wegnehmen können, ohne das Gesamt zu gefährden. Sie erwachsen aus der bewegten mystischen Erfahrung eines lebendigen Gottes. Sie geben ein unerschütterliches Zeugnis von Gottes Souveränität über unser persönliches Leben und über das gesamte Leben auf seinem Planeten. Mit tiefer Unausweichlichkeit und Natürlichkeit greifen sie in die Politik ein, in die „internationalen Beziehungen", Macht und Kultur, sogar in das ewig wiederkehrende Problem von Krieg und Frieden.

2. Aneignung

Nur ein Paar Jahre vor Anbruch des dritten Jahrtausends leben wir in einer Welt, in der es Kriege (z.B. in Ruanda und Kroatien), religiösen Fanatismus (das Bombenattentat gegen die „Israeli Association of Mutual Assistance" AMIA in Buenos Aires) und vielfaches anderes Leid gibt: kürzlich Oklahoma, der Tod durch unmenschliche Lebensbedingungen (für drei Viertel der Welt), Aids, eine weitere Brutalität, die sich schnell auf der ganzen Welt ausbreitet (wo Gesellschaften Menschen durch Ausgrenzung töten, lange vor dem schließlichen Tod), Lagerhallen voller geistig Zurückgebliebener, alter Menschen, junger Strafgefangener, Kinder (zum Kauf angeboten in Chile, Argentinien und Paraguay) für den europäischen und nordamerikanischen Markt - einige zur Adoption, andere zur Verwendung in Bettelei und Prostitution (besonders junge Mädchen) oder für Organtransplantationen. Purer Irrsinn schafft Pseudoreligionen, die Tausende töten (Japan, Waco/Texas). Gurus nehmen den Platz des Gottes der Gerechtigkeit und des Lebens ein, Kulte aller Arten verlangen Menschenopfer, Babies wie Erwachsene, Zauberei, Hexen (Männer und Frauen), die Fanatismus, Rassismus und Sexismus versprechen und fordern, die ökologische Zerstörung unseres Planeten durch Lust an der Macht um der Macht willen, politische und soziale Bestechlichkeit sind nur Beispiele für die gegenwärtige Degeneration auf Weltebene.

In dieser Welt der „Terrorismen" aller Art erscheint Gottes mächtige Gerechtigkeit, Liebe und Sorge als eine bloße Illusion, der gegenüber Jung und Alt skeptisch bleiben. Die Menschen suchen in purer Verzweiflung Antworten für ihr bloßes physisches und psychisches Überleben. Die ganze Schöpfung liegt in „Geburtswehen", entweder auf ein Ende in apokalyptischer Monstrosität hin, oder sie lebt in „Hoffnung gegen alle Hoffnung" (Röm 4,18-21), die aus Glauben geboren ist, und eine teure Gnade (nicht „billige Gnade" im Sinne Dietrich Bonhoeffers) erwartet.

Wir leben ganz bestimmt in einer Zeit der tiefen Krise der ganzen christlichen Kirche, einer Kirche, die in der „Diaspora" leben müßte, wie es Richard Shaull vor vielen Jahren ausgedrückt hat, gerade dort nämlich, wo sie den Nöten der Menschen begegnen kann, nicht abgeschottet in einem Tempel, um die „Menschen nach oben zu bringen", so als ob Glaubende die Geschichte von einem Logenplatz aus betrachten könnten, wie es John Mackay vor einem halben Jahrhundert predigte und schrieb.

Unsere Gegenwart verlangt eine Erneuerung des christlichen Glaubens, voller Hoffnung und Liebe für den Nächsten, besonders für die Unterdrückten, die Stummgemachten, die Hilflosen und für

alle Geschöpfe, Tiere und Pflanzen eingeschlossen, die sich nicht verteidigen und ihre gottgegebenen Rechte nicht einklagen können. Das ist ein Glaube, der nicht verwechselt werden darf mit sentimentalem Rückzug von den realen Problemen der Menschen (politisch, sozial und kulturell) und der nicht die Haltung der überwältigenden Mehrheit annimmt: „Zählt nicht auf mich, ich kann da gar nichts machen!" Es gibt sicher viele Situationen, die wir nicht ändern können, aber Gott ist in unserer Unsicherheit mächtig, und er kann! Ganz bestimmt dann, wenn wir bereit sind, dem Weg des Reiches Gottes zu folgen, gemeinsam mit den sogenannten Unpersonen (G. Gutiérrez), den Stummgemachten und Enteigneten. Zu diesen Menschen redete Jesus in den Seligpreisungen und zu all jenen, die unserem Schöpfer und Erlöser folgen mit dem Glauben und Mut, der Hoffnung und Liebe Hannas, Elisabets oder Mariens und der Jünger aller Epochen, Frauen und Männer.

„Hoffen gegen alle Hoffnung" bedeutet, im Glauben die Verheißungen eines übervollen Lebens für alle annehmen, nicht nur für ein paar Auserwählte, die über das Leben und Sterben anderer Menschen entscheiden. Wir sind umgeben von Holocausts im wörtlichen Sinne (einer davon ist der „schmutzige Krieg" in Argentinien; nach Jahren des Schweigens gibt es jetzt das Bekenntnis des Oberkommandierenden unserer Armee: die Ermordung Tausender Männer, Frauen und Kinder, gefoltert in Konzentrationslagern von Armee, Polizei und Para-Militärs - unsere eigene SS!). Leben in Fülle bedeutet Heil oder Befreiung (soteria) sowohl für die Menschheit als auch für die Schöpfung als ganze.

So wie Hanna zu hoffen heißt schon, eine neue Zukunft eröffnet zu haben, trotz allen Versagens, Leidens, aller Demütigung, Drohungen und Desillusionierungen. Glaube ohne Hoffnung kann Haß und Vergeltung bewirken, ist er aber genährt durch Hoffnung, kann er neue Gemeinschaften mit prophetischen Stimmen schaffen, die strukturelle Sünde benennen und die Gute Nachricht verkünden.

Hannas Glaube und Hoffnung, so wie unsere Hoffnung und unser Glaube, werden nicht von uns gemacht. Sie sind keine psychologischen Phänomene, die uns helfen sollen, auch in verzweifelten Situationen weiterzumachen. Wenn ein Christ, eine Christin die Befreiung von unterdrückerischen, entmenschlichenden und vernichtenden Situationen ersehnt, dann nicht deshalb, weil er oder sie unbedingt überleben muß.

Es gibt ohne Frage eine Hoffnungs-Krise bei allen (Christen und Nichtchristen). Wenn wir gut ernährt sind, über ein Einkommen verfügen, das uns ein würdiges Leben erlaubt, ein Dach über dem Kopf haben, dann brauchen wir nicht wirklich zu glauben und zu hoffen. Die dialektische Spannung von christlichem Glauben, Hoffen, Lieben *und* Gottes Antwort darauf hängt nicht ab von momentanen Gefühlen, wird nicht angeboten als eine unklare, beschwichtigende Lösung, die ein verdeckter Eskapismus wäre. Es geht um teure, nicht um billige Gnade. Wie schon gesagt, bedeutet sie Gottes befreiendes, heilendes Handeln, ein gemeinschaftsbildendes Leben in jeder Hinsicht, dessen man sich freut, nicht eines, das man erträgt. Wir schaffen es nicht, wir empfangen es, wenn wir in demütigem Gebet und Lobpreis, inmitten unseres Leids und unserer Hilflosig-

keit, darum bitten. Gott antwortet, Gott handelt. Es bedeutet, wie Hanna Gottes Zukunft zu erwarten. Sie wird illusorisch, wenn wir versuchen, alleine, ohne Gott zu wirken und ohne andere zu lieben.

Wenn der Schmerz dieser Welt uns nicht trifft, dann lieben wir weder Gott noch unseren Nächsten. Denn das biblische Paradox heißt, daß christliche Hoffnung wirklich eine absolute Unsicherheit ist, die sich auf Sicherheit hin öffnet. Sie steht nicht für etwas, das uns zur Verfügung ist, auch liegt sie nicht innerhalb unserer begrenzten Sichten und Absichten. Weil Gott selbst der Geber ist, bedeutet sie Gewißheit, die größer als jede menschliche Sicherheit ist. Er ist treu, alles beruht auf seiner Treue und seinen Verheißungen. So werden wir befreit von Pessimismus und genauso von einem falschen Optimismus. Sie hören niemals auf, es gibt eine fortwährende Offenheit für eine neue Zukunft.

Glaube und Hoffnung stützen einander, so wie bei Hanna Beten und Singen. Beides ist eng mit Gott verbunden, und darum sollen wir dem Herrn unser Bestes geben und seine Antwort erwarten. Es geht um eine Erwartung, die nicht nur für einen selbst geschieht, sondern auch um anderer willen, besonders ist es sehnsüchtiges Warten auf die Vollendung von Gottes allmächtigen Absichten.

Diese Haltung des Glaubens-Liebens-Hoffens-Lobens weigert sich, irgendein anderes menschliches Wesen einer fatalen Bestimmung zu überlassen. Der Talmud sagt: „Wer ein Leben rettet, rettet die ganze Menschheit." Es ist unmöglich, Gott nachzufolgen, ohne ihn ganz konkret zu lieben, mit jener inkarnierten Liebe, die an der Seite der Armen, der Enteigneten, der Unterdrückten steht, und die *im Dienst Gottes und der Nächsten lebt.* Aus diesem Lebensentwurf stammt die tiefe Spiritualität, die die biblischen Personen sowie Christinnen und Christen durch alle Epochen enthüllen. Aus dieser Art Leben erwächst Gottes Befreiung und wahres menschliches *Glück und Leben!*

Ich möchte schließen mit einem Gedanken, den meine einzige Schwester, die verstorbene Ana Maria Melano, eigenhändig aufschrieb und mir überlassen hat - eine Hanna des zwanzigsten Jahrhunderts, deren Glaube und Liebe mehr als ungewöhnlich waren:

„Liebe und tu, was dir gefällt. Wenn du das Schweigen hältst, wirst du es in Liebe halten. Wenn du zurechtweist, wirst du in Liebe zurechtweisen. Wenn du vergibst, wirst du in Liebe vergeben. Wenn in dir die Liebe wurzelt, kann nichts als Gutes aus ihr erwachsen. Amen."

[1] W. Brueggemann, First and Second Samuel Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville 1990, 10-21.

[2] AaO. 12.

[3] AaO. 21.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Jenseits des Marktes: Das Wachstum des informellen Wirtschaftssektors

Gregory Baum

Die Globalisierung der Wirtschaft

Die Globalisierung der freien Marktwirtschaft verändert gegenwärtig die Industriegesellschaften des Westens. In Nordamerika ist dieser Prozeß bereits sehr weit fortgeschritten. Die Macht, das Leben der Nation zu bestimmen, geht schrittweise von den nationalen Regierungen auf transnationale Konzerne über. Um die Abwanderung von Industrie zu verhindern, sind nationale Regierungen gezwungen, vorteilhafte Bedingungen für die Industrie zu schaffen und ihr Steuervorteile zu gewähren. Die nationalen Regierungen, die die wirtschaftliche Entwicklung ihres Landes am Ziel der internationalen Wettbewerbsfähigkeit ausrichten müssen, können den wirtschaftlichen Wohlstand ihrer Bürgerinnen und Bürger nicht mehr sicherstellen. Da der Hauptteil der staatlichen Steuereinnahmen nicht mehr von den Unternehmen und den Reichen kommt, sondern auf der Mittelklasse beruht, haben sich die Regierungen verschuldet und müssen deshalb Sparmaßnahmen ergreifen, sie besitzen allerdings nicht die Macht, um sicherzustellen, daß die finanziellen Lasten der Gesellschaft entsprechend den Grundsätzen der Gerechtigkeit aufgebürdet werden. Opfer haben vielmehr die schwächsten Glieder der Gesellschaft zu tragen und solche Einrichtungen, die nicht dem Ziel der internationalen Wettbewerbsfähigkeit dienen. Nicht nur im öffentlichen Sektor, sondern auch in der Privatwirtschaft ist „down-sizing" das Wort der Stunde. Die neuen elektronischen Technologien, die den Prozeß der Globalisierung ermöglicht haben, gestatten es den Banken, Handelskonzernen und Industrien der verschiedensten Bereiche auch, eine wachsende Zahl von Arbeitern und Angestellten durch hochkomplizierte automatisierte Maschinen zu ersetzen.

Die „Kleeblatt"-Gesellschaft

Diese Veränderungen schaffen in der Gesellschaft eine wachsende Schicht von Menschen am Rand, oftmals der dritte Sektor genannt, die sich aus arbeitslosen Männern und Frauen mit Sozialhilfe und Menschen in ungesicherten Arbeitsverhältnissen, mit Teilzeitbeschäftigung oder so schlecht bezahlten Stellen, daß sie ihre Familien nicht ausreichend unterstützen können, zusammensetzt. Dieser Sektor wird nicht schrumpfen. Denn selbst wenn es zu einer Rückkehr zu industriellem Wachstum kommen sollte, wird diese wirtschaftliche Erholung nicht zu neuen Arbeitsplätzen führen. Dank der techno-

logischen Entwicklung brauchen wir all diese Menschen nicht. Die Produktion von Wohlstand kann ohne sie voranschreiten.

Die gegenwärtige Gesellschaft ähnelt mehr und mehr einem Kleeblatt mit drei Blättern oder Sektoren, wobei der erste Sektor die ökonomischen und politischen Eliten sowie die für sie Arbeitenden umfaßt, der zweite Sektor die beschäftigten und organisierten Arbeitnehmer einschließt, die ein sicheres Arbeitsverhältnis und ein angemessenes Einkommen haben, während der dritte Sektor von den Marginalisierten gebildet wird. Im vorliegenden Artikel werde ich mich an diese Terminologie halten.

Vor einigen Jahren hat der amerikanische Ökonom John Kenneth Galbraith die Menschen, deren Bedürfnisse von der amerikanischen Wirtschaft erfüllt werden, als „die zufriedene Mehrheit"[1] beschrieben, nach unserer Terminologie also als den ersten und zweiten Sektor der Kleeblatt-Gesellschaft. Nach Galbraith bleibt diese Mehrheit, also etwa 70% der Bevölkerung zur Zeit der Niederschrift seiner Arbeit, dem Leiden der Männer, Frauen und Kinder gegenüber gleichgültig, die dem dritten Sektor zuzurechnen sind. Da in einer Demokratie die Mehrheit bestimmt, ist diese Mehrheit in der Lage, Veränderungen des Systems zu verhindern. Da gegenwärtig der erste Sektor schrumpft, während der dritte expandiert, muß man sich allerdings fragen, wie lange die „Zufriedenen" noch die Mehrheit bilden werden.

Gemeinschaftsprojekte

Im dritten oder marginalisierten Sektor aller westlichen kapitalistischen Gesellschaften ereignet sich ein Prozeß von großer Wichtigkeit. Männer und Frauen, die es ablehnen, passiv zu verharren, und von Menschen mit Führungskompetenz angeregt, haben große korrespondierende Netzwerke von Selbsthilfeorganisationen mit politischer, wirtschaftlicher und sozialer Bedeutung geschaffen. Einige dieser Organisationen haben politische Absichten: Sie versuchen, zum Schutz ihres Stadtviertels, ihrer Region oder ihres Landes Druck auf Regierungen und Konzerne auszuüben. Ein Beispiel dafür ist das „Canada Action Network", ursprünglich aus Opposition zum Freihandelsabkommen mit den USA gegründet, das versucht, eine alternative Vision der kanadischen Gesellschaft zu propagieren. Andere Selbsthilfeorganisationen, viele davon sehr klein, haben ein wirtschaftliches Ziel: Sie befriedigen lokale Bedürfnisse durch die Einrichtung von Nachbarschaftskooperativen, Kreditgenossenschaften, gemeinsam betriebenen Läden, Gemeinschaftsküchen, Renovierungsprojekten, gemeinsamer Lebensmittelproduktion und vielem anderen mehr. Andere Selbsthilfeorganisationen wiederum haben soziale Anliegen: Tagesheime, Frauenhäuser, Einrichtungen für Drogenabhängige, Flüchtlingsheime, Schulungszentren, Volkshochschulen und Bera-

Der Autor

Gregory Baum wurde 1923 in Berlin geboren, seit 1940 lebt er in Kanada; Studium an der McMaster University in Hamilton, Ontario, der Ohio State University, der Universität von Fribourg, Schweiz, und der New School for Social Research in New York; emeritierter Professor der Faculty of Religious Studies der McGill University, Montréal; Herausgeber von The Ecumenist. Veröffentlichungen: Religion and Alienation (1975), The Priority of Labor (1982), Essays in Critical Theology (1992) und Karl Polanyi on Ethics and Economics (1996). Anschrift: McGill University, 3520 University Street, CDN-Montréal, P.Q. H3A 2A7, Kanada.

tungsläden für neuankommende Immigranten und Flüchtlinge[2].

All diese Zusammenschlüsse spielen eine wichtige soziale und kulturelle Rolle, selbst wenn ihr Hauptziel politisch oder wirtschaftlich ausgerichtet ist. Sie überwinden die Isolation der Menschen, aktivieren ihre Energie, bringen sie dazu, etwas zu unternehmen, und sie schaffen Gemeinschaft. Oft nennt man diese Bewegung deshalb „community development"[3], Gemeinschaftsentwicklung.

Da die größeren solcher Gemeinschaftsprojekte einige bezahlte hauptamtliche Mitarbeiter benötigen, muß dafür finanzielle Unterstützung von außerhalb gefunden werden: nationale, föderale oder kommunale Regierungen, Stiftungen, Firmen, Kreditgenossenschaften und andere gemeinwesenfördernde Institutionen, darunter Kirchen- und Synagogengemeinden. Ein anderer Teil der Förderung erfolgt durch die geringen Entgelte, die von ihren „Kunden" gezahlt werden und, noch wichtiger, durch die Arbeit von Ehrenamtlichen, darunter auch Angehörige der Mittelklasse. Ehrenamtliche Arbeit ist unverzichtbar.

Es ist charakteristisch für die Gemeinschaftsprojekte, daß ihre Aktivitäten sich auf die sozio-ökonomischen und kulturellen Bedürfnisse einer lokalen Gemeinschaft beziehen. Die Entscheidungen über mögliche Maßnahmen fallen in der Kommunikation zwischen den Kunden und den (bezahlten und unbezahlten) Kräften, die diese Hilfe anbieten. Dieser Prozeß wird oftmals als „soziales Lernen" bezeichnet. Die demokratische Abstimmung zwischen Kunden und Hilfskräften gestaltet Gemeinschaftsprojekte entscheidend anders als öffentliche Sozialhilfeangebote oder privat geführte kapitalistische Einrichtungen. Gemeinschaftsprojekte sind ein herausforderndes Unternehmen, denn sie beinhalten die Zusammenarbeit von bezahlten und unbezahlten Menschen mit unterschiedlichem Bildungshintergrund und mit unterschiedlichen wirtschaftlichen Klassenzugehörigkeiten. Dies erfordert großes Geschick seitens der Anbieter und eine hohe Kompetenz bei allen Beteiligten. Gemeinsame Projekte, die mit viel Enthusiasmus begonnen wurden, scheitern zuweilen an Spannungen und Mißverständnissen. Wenn andererseits die Zusammenarbeit erfolgreich ist, schaffen solche Projekte ein starkes Gefühl gesellschaftlicher Solidarität bei allen Beteiligten, eine Haltung alternativer Gesinnung, die gegenläufig zu kapitalistischen Denkstrukturen ist.

Größere Gemeinschaftsprojekte schaffen einige Arbeitsstellen, zumeist mit niedrigem Einkommen. In einigen Fällen unterstützen Regierungen die Gemeinschaftsprojekte als eine Maßnahme zur Schaffung neuer Arbeitsplätze. Diese Unterstützung wird gerne angenommen, solange die Regierung nicht versucht, die Initiativen der lokalen Gemeinschaft zu bestimmen.

Der informelle Wirtschaftssektor

Die ökonomische Dimension der Gemeinschaftsprojekte verdient besondere Beachtung. Wenn „formeller Wirtschaftssektor" sich auf die angemeldeten und besteuerten wirtschaftlichen Aktivitäten bezieht, die das Bruttosozialprodukt ausmachen, kann die wirtschaftliche Aktivität der Gemeinschaftsprojekte überwiegend dem „informellen Wirtschaftssektor" zugeordnet werden, also einer Funktion außerhalb des

Marktes, die vorwiegend auf Freiwilligkeit, Gegenseitigkeit, Tausch und Hauswirtschaft gründet. Herkömmliche Ökonomen übersehen diesen informellen Wirtschaftssektor tendenziell, obgleich keine Gesellschaft ohne ihn überleben kann. Auch in einer kapitalistischen Gesellschaft gab und gibt es in den Familien, unter Freunden und in ärmeren Vierteln oder Gegenden Dienste, die unentgeltlich oder im Austausch für andere Hilfen geleistet werden. Gemeinschaftsprojekte können als eine explosive Ausweitung dieses informellen Sektors betrachtet werden: Nur im Falle der Schaffung neuer Arbeitsplätze, so niedrig sie auch bezahlt werden, treten sie wieder in Marktstrukturen ein.

Nach Meinung des Wirtschaftshistorikers Karl Polanyi war die ökonomische Aktivität in einer vorkapitalistischen Gesellschaft eingebettet in die sozialen Beziehungen der Menschen und stärkte die gemeinsamen gesellschaftlichen Bindungen. Die frühesten Wirtschaftsformen waren Gegenseitigkeit, Verteilung, Austausch und Haushaltsführung. Märkte zum Kauf und Verkauf von Gütern entwickelten sich viel später. Auch als Märkte eine größere Relevanz erhielten, lebte die große Mehrheit der Menschen von Arbeit in ihren traditionellen Formen. In seinem Buch „The Great Transformation“[4] hat Karl Polanyi aufgezeigt, daß das Charakteristische einer kapitalistischen Organisierung der Arbeit in der Abspaltung der Arbeiter und Angestellten von der Gemeinschaft, zu der sie gehörten, bestand. Gleichzeitig versäumte sie es, neue gesellschaftliche Bindungen zwischen ihnen und ihren Familien zu schaffen. Der industrielle Kapitalismus löste die ökonomische Aktivität der Menschen aus dem Geflecht ihrer sozialen Beziehungen, einem Prozeß, der nach Polanyi Isolation, kulturellen Verlust und den Zusammenbruch von Solidarität bewirkte. Wirtschaftliche Armut, so argumentiert Polanyi, ist dann keine Tragödie, wenn die Menschen zu einer Gemeinschaft mit der Fähigkeit zur Selbsthilfe und einem starken Sinn für Solidarität gehören: Schließlich waren das die Lebensumstände, in denen der größte Teil der Menschheit sich in der Geschichte befand. Wirtschaftliche Armut ist jedoch dann vernichtend und seelenzerstörend, wenn Menschen nicht zu einer solchen Gemeinschaft gehören. Das große Leid, das der industrielle Kapitalismus verursacht hat, besteht in der Herstellung gesellschaftlicher Desintegration. Die Heilung der modernen Gesellschaft wird nach Polanyi weder durch wirtschaftliches Wachstum noch durch eine gerechtere Verteilung des Wohlstandes, so wichtig dieser auch sein mag, erfolgen, sondern durch die Wiedereinbettung der wirtschaftlichen Aktivitäten in das Leben der Gemeinschaft, die Schaffung gesellschaftlicher Solidarität und einer Kultur der Zusammenarbeit.

Eine der Thesen in „The Great Transformation“ ist, daß das selbstregulierende Marktsystem, das aller vorherigen menschlichen Erfahrung zutiefst zuwiderläuft, eine gesellschaftliche Gegenbewegung hervorruft, besonders an der Basis, die versucht, die Gemeinschaft zu bewahren, Zusammenarbeit zu fördern und das Land zu erhalten. Eine bedeutende Zahl von Wissenschaftlern interpretiert die Gemeinschaftsprojekte als ein Element dieser Gegenbewegung: die Rückkehr zu Gegenseitigkeit und Freiwilligkeit, die Wiedereinbettung von

ökonomischer Aktivität in soziale Beziehungen, die Schaffung einer Kultur der Zusammenarbeit.[5] Da die Gemeinschaftsprojekte in vielen Feldern einige bezahlte Beschäftigungsmöglichkeiten schaffen und sich somit in den Bereich der formellen Wirtschaft bewegen, sprechen einige Autorinnen und Autoren von den Gemeinschaftsprojekten als „der sozialen Wirtschaft" und betonen damit die gesellschaftlichen Bindungen, die durch wirtschaftliches Handeln geschaffen werden.

Gibt es Grund zu Skepsis?

Gemeinschaftsprojekte berühren eine Minderheit von Menschen der Gesellschaft. Tatsächlich nehmen Menschen, die keine persönliche Beziehung zu ihr haben, noch nicht einmal von ihr Kenntnis, selbst wenn in ihrem Viertel viele kleine Gemeinschaftsprojekte arbeiten. Die Gemeinschaftsprojekte haben jedoch die Aufmerksamkeit der Sozialwissenschaftler geweckt. Die Arbeiten zu diesen Projekten sind Legion. Vor einigen Jahren wurde in Montréal ein Kongreß abgehalten, der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus Europa und Nordamerika zusammenführte, um die Verbreitung der Gemeinschaftsprojekte in ihren Ländern zu erfassen und zu bewerten.[6] Die meisten Teilnehmerinnen und Teilnehmer interpretierten das Wachsen der sozialen Wirtschaft als eine schöpferische Antwort auf die chronische Arbeitslosigkeit und den Niedergang des Wohlfahrtsstaates, eine Antwort mit weitreichender gesellschaftlicher Wirkung.

Es gab auch ablehnende Stimmen. Einige Sozialwissenschaftler lenkten die Aufmerksamkeit auf den Grad persönlichen Engagements, der von den Betreiberinnen und Betreibern verlangt wird und der bei vielen nach ein paar Jahren zu einer völligen Erschöpfung führt. Sie bezeichneten die Gemeinschaftsprojekte als die Selbstausbeutung der Armen. Andere legten nahe, daß Regierungen Gemeinschaftsprojekte förderten, weil es die Menschen in armen Vierteln beschäftigt hielte, sie „zähmte" und sie davon abhielte, politischen Protest zu organisieren.

Ein weiteres Problem liegt in folgendem. Da die neue soziale Bewegung in vielen Fällen eine Anzahl niedrig bezahlter Arbeitsmöglichkeiten bietet, betrachten bestimmte Regierungen sie mit Wohlwollen und regen sogar an, daß dies bei einer angemessenen Unterstützung die Lösung für das gesamte Problem der Arbeitslosigkeit sein könnte. Dem widersprechen einige der Sprecherinnen und Sprecher der Gemeinschaftsprojekte.[7] Sie betrachten die Gemeinschaftsprojekte als eine schöpferische Strategie in den Gesellschaftsschichten mit niedrigem Einkommen, als eine gute Idee in einer schlechten Situation. Sie befürchten deshalb, daß Regierungen eine Zukunft ins Auge fassen könnten, in der Arbeitsplätze für die Mehrheit der arbeitenden Menschen nach Art der Gemeinschaftsprojekte mit niedrigen Löhnen, geringer Ausbildung und ungesicherten Arbeitsverhältnissen eingerichtet würden, anstatt eine industrielle Weiterentwicklung zu betreiben, Fortbildungsmaßnahmen zur Vorbereitung auf neue Arbeitsfelder durchzuführen und angemessen bezahlte Arbeitsplätze in der herkömmlichen Wirtschaft zu schaffen. Würden die Gemeinschaftsprojekte zu einem Hauptelement staatlicher Politik, hörte die soziale Wirtschaft auf, ein

selbstbestimmtes und gemeinschaftsbezogenes Unternehmen der Eigenhilfe zu sein.

Ein weiterer Mißbrauch der Gemeinschaftsprojekte ist die Einführung einer „Arbeitspflicht", bei der die Bezieherinnen und Bezieher von Sozialhilfe dazu gezwungen werden, an staatlich vorgegebenen Stellen gemeinschaftsbezogene Arbeit zu leisten. Abgesehen davon, daß eine „Arbeitspflicht" nicht mit demokratischen Prinzipien in Einklang zu bringen ist, würde eine verpflichtende Mitarbeit an Gemeinschaftsprojekten deren Geist und Organisationsprinzipien untergraben.

Aus solchen Gründen also betonen einige Kenner der Gemeinschaftsprojekte deren gefährdeten Status, problematisch zum einen wegen der hohen Anforderungen an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer und andererseits wegen der Versuche des Staates, sie zu bestimmen und für die eigenen Zielvorstellungen zu benutzen.

Die breitere gesellschaftliche Bedeutung

Demgegenüber betrachten viele Fachleute in Sachen Gemeinschaftsprojekte diese als eine Bewegung von hoher gesellschaftlicher Bedeutung, da sie nicht nur der Wohlfahrt der Masse der Arbeitslosen oder anderer ausgeschlossener Menschen dient, sondern auch ein Instrument zur Veränderung der Gesellschaft darstellt. Dazu bestehen zwei unterschiedliche Erklärungsansätze.

In der ersten Perspektive sind die Gemeinschaftsprojekte eine schöpferische Bewegung innerhalb des marginalisierten Sektors, die zwar einer großen Zahl von Menschen helfen, aber nicht in der Lage sind, die gesellschaftliche Spaltung zwischen denen, die Zugang zu Macht und Wohlstand haben, und denen, die davon ausgeschlossen sind, zu überwinden. Da allerdings das Engagement in der sozialorientierten Wirtschaft in jedem Land eine Kultur der Zusammenarbeit und Solidarität schafft, die den kapitalistischen Werten zuwiderläuft, könnten die Gemeinschaftsprojekte am Ende doch die Basis für eine neue internationale politische Bewegung mit einer großen Breitenwirkung bilden, die von der Vision einer alternativen Gesellschaft beseelt und bereit sind, den internationalen Markt in seine Schranken zu weisen.[8]

In einer zweiten Sichtweise bilden die Gemeinschaftsprojekte unter den Marginalisierten ein Element des sogenannten ehrenamtlichen Sektors, der von den mehr traditionellen gemeinnützigen Organisationen gebildet wird, die über festangestelltes Personal verfügen, finanzielle Unterstützung vom Staat und anderen Gebern erhalten und für ihr Funktionieren auf ehrenamtliche Arbeit angewiesen sind. Solche gemeinnützigen Organisationen bieten ihre kulturellen, bildungsbezogenen, gesundheitsfördernden und beratenden Dienste Menschen aller Klassen an, sie sind nicht in der Klasse der Marginalisierten beheimatet. In einer Zeit, in der die Regierungen ihre Sozialleistungen herunterfahren, werden diese gemeinnützigen Organisationen eine größere Rolle in der Gesellschaft spielen und müssen deshalb an die Öffentlichkeit herantreten, um stärker unterstützt zu werden und mehr Ehrenamtliche zu gewinnen. Der Begriff „ehrenamtlich" aber klingt zu sehr nach Mildtätigkeit, nach altmodischem Geist und konservativer Ideologie, und so bemühen sich die Gemeinschaftsprojekte

um eine neue Begrifflichkeit. Sie betrachten Ehrenamtlichkeit in Gemeinschaftsprojekten als eine kritische, gesellschaftsverändernde Arbeit. Einige Sozialwissenschaftler vertreten die Meinung, daß, wenn genug Männer und Frauen als aktive, partizipierende Bürger gewonnen werden können, dieser ehrenamtliche Sektor einschließlich der Gemeinschaftsprojekte in der Lage sein wird, die Menschen mit den materiellen Gütern, die sie brauchen, und den kulturellen Gütern, die sie wünschen, auszustatten, und auf diesem Weg den hochgradig unflexiblen und bürokratischen Wohlfahrtsstaat ersetzen kann.[9] Wenn die Infrastruktur dieser Gemeinschaftsprojekte mit öffentlichen Mitteln unterstützt wird und wenn Bürgerinnen und Bürger sich bei der Bereitstellung dieser Dienste beteiligen, würde die Gesellschaft zu einer stärker partizipativen, stärker dezentralisierten und stärker an den Bedürfnissen der örtlichen Gemeinschaften ausgerichteten werden. So betrachtet, bilden die Gemeinschaftsprojekte ein Trainingsfeld für die Umsetzung einer aktiven Zivilgesellschaft.

[1] Vgl. J.K. Galbraith, The Culture of Contentment, Boston 1992.

[2] Die Entwicklung in den USA behandeln H. Boyte, The Backyard Revolution, Philadelphia 1980; S. Bruins/J. Meehen, Beyond the Market and the State: New Directions in Community Development, 1987; M. Ramsey, Community, Culture and Economic Development: The Social Roots of Local Action, New York 1996. Die Entwicklung in Kanada beschreiben D. Ross/P. Usher, From the Roots Up: Economic Development as if Community Mattered, Toronto 1986; L. Favreau, Mouvements populaires et interventions communautaires, Montréal 1989. (Vgl. neuerdings auch: R. Douthwaite, Short Circuit. Strengthening Local Economics for Security in an Unstable World, Dublin 1996, Anm. d. Red.)

[3] In Québec wird „community development" mit „le mouvement communautaire" übersetzt, während es in Frankreich gewöhnlich „le mouvement associatif" heißt.

[4] K. Polanyi, The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Frankfurt a.M. 1978. Vgl. außerdem G. Baum, Karl Polanyi on Ethics and Economics, Montréal 1996.

[5] Diese Auffassung wurde von verschiedenen Autorinnen und Autoren des Bandes The Legacy of Karl Polanyi (hg. von M. Mendell/D. Salée, New York 1991) vertreten, neben den Herausgebern zum Beispiel von B. McClinton, J.R. Stanfield, T. Schroyer und B. Hettne.

[6] Dokumentiert in B. Lévesque u.a. (Hg.), L'autre économie, Montréal 1989.

[7] Wegen einschlägiger Ankündigungen seitens der Regierung von Québec wird diese Frage dort gegenwärtig heiß diskutiert. Vgl. beispielsweise K. Yakabuski, L'économie sociale: rêve ou cauchemar?, in: Le Devoir, 30./31. März 1996, und J.-M. Fontan/E. Shragge, L'économie sociale: une économie pour les pauvres?, in: La Presse, 30. April 1996.

[8] Diese Ansicht wird in der Québecer Zeitschrift Virtualités vertreten.

[9] Vgl. L. Salamon, Partners in Public Service, Baltimore 1995.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Das Christentum im Kontext globalisierter kapitalistischer Märkte

Ulrich Duchrow

I. Die Phasen der politischen Ökonomie im 20. Jahrhundert

1. Der Zusammenbruch des gobalen klassisch-liberalen Systems

Sucht man nach Orientierung im heutigen unübersichtlichen politisch-ökonomischen Kontext, so legt sich ein Rückblick auf die Phasen dieses Jahrhunderts nahe. Es begann mit der Götterdämmerung des klassisch liberalen Systems unter englischer Vorherrschaft. Dies beruhte auf dem Glauben, die Wirtschaft folge mechanistischen Gesetzen wie die klassische Physik. Adam Smith betrachtete sich ausdrücklich als den Newton der Ökonomie, und das heißt als deren Begründer als Wissenschaft. Ihre Gesetze - läßt man sie nur ohne Eingriffe von außen, z.B. durch den Staat, wirken - führen zum Wohlstand aller Nationen. Jeder folgt seinem Reichtumsstreben, durch die absolute Konkurrenz halten sich die egoistischen Marktakteure gegenseitig in Schach und treiben die Entwicklung für alle gedeihlich voran.

Faktisch führte die Anwendung dieses ökonomistischen Glaubens freilich nicht zum Wohlstand aller und aller Nationen. Innerhalb der Nationen gab es eine Verarmung der Massen. International führte der Liberalismus zu einer Verschärfung des Kolonialismus einerseits und zu der Konkurrenz der um die Vormacht streitenden europäischen imperialen Großmächte andererseits. Das Ergebnis waren die große Weltwirtschaftskrise 1929 mit der sie begleitenden Massenarbeitslosigkeit und großem Elend sowie zwei Weltkriege - beides von Eric Hobsbawm in seinem Werk „Das Zeitalter der Extreme" eindrucksvoll dargestellt.

Gegenüber dem Dogma des klassischen Liberalismus gab es im wesentlichen drei theologische Positionen. Auf der einen Seite standen die Theologen, die die liberale Entwicklung einfach widerspiegelten und legitimierten. Solange diese relativ gut lief, wurde in ihr der materielle und sittliche Fortschritt gepriesen (Kulturprotestantismus). Als die Krisen am Ende des 19. Jahrhunderts deutlicher wurden, nahm man mit Max Weber die These von der „Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete" auf, mit der auch die Härten des Systems und die kriegerischen Elemente des Konkurrenzsystems gut legitimiert werden konnten (der späte Friedrich Naumann). Die Kehrseite dieser Position ist die Beschränkung des eigentlich Christlichen auf die Per-

son und ihre Innerlichkeit, allenfalls ergänzt durch unpolitische karitative Tätigkeit.

Auf der anderen Seite standen die Religiösen Sozialisten, die den Kapitalismus als solchen für nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar hielten und deshalb mit der Arbeiterbewegung zusammen nach Alternativen suchten. Eine Mittelstellung nahmen die ein, die ähnlich wie manche Regierungen verhindern wollten, daß - befördert durch zu starke soziale Antagonismen - die Besitzverhältnisse umgestürzt würden. Hier ist als Beispiel die berühmte Enzyklika *Rerum novarum* des Papstes Leo XIII. von 1891 zu nennen, die Basis der späteren katholischen Soziallehre.

Im Zusammenhang der großen Krise des frühen 20. Jahrhunderts wurden die Karten neu gemischt. Der reine, liberale Kapitalismus hatte abgewirtschaftet. Er war global angelegt gewesen, und dies in der Form des englisch dominierten Systems der imperialen europäischen Mächte mit Gold als Weltwährung. Die Gegenreaktion auf die Krise(n) vollzog sich zunächst in Versuchen, die nationale Kontrolle über die Wirtschaft wiederzugewinnen.

Zwar war deren erster, der Sozialismus, der Theorie nach universalistisch. Er erwartete, daß sich aus den Widersprüchen des Kapitalismus ein allgemeiner Umbruch in den Sozialismus/Kommunismus ereignen würde - übrigens auch im Sinn der Erfüllung eines wissenschaftlich erkennbaren Gesetzes der Geschichte. Aber faktisch gelang die proletarische Revolution zunächst nur in Rußland, woraus Stalin die Konzeption des „Sozialismus in einem Lande" entwickelte.

Die zweite Form der Reaktion auf die Krise des globalen Liberalismus war der Nationalkapitalismus, wie man den Faschismus besser nennen sollte (statt Nationalsozialismus), da er neben dem Christentum den Sozialismus als Hauptgegner ansah. Die Angriffe des faschistischen Nationalkapitalismus richteten sich gegen den globalen liberalen Kapitalismus in seiner von der angelsächsischen Hochfinanz dominierten Form - obendrein mit der Spitze gegen das diese angeblich kontrollierende „Weltjudentum". Die Zusammenarbeit Hitlers mit den nationalkapitalistischen Kräften wie Deutsche Bank, Daimler-Benz und IG-Farben hingegen ist bekannt.

Die für den Westen wichtigste Antwort auf den Zusammenbruch des klassischen Liberalismus gab der englische Ökonom John Maynard Keynes. Sie bestimmte die Politik der Nationalstaaten bis in die frühen 70er Jahre. Seine Vorschläge für die internationale Wirtschaftsordnung, die nur zu einem geringen Teil umgesetzt wurden, inspirieren heute erneut die Suche nach Alternativen zur neoliberalen Globalisierung der kapitalistischen Weltwirtschaft. Darum müssen wir seinem Konzept besondere Aufmerksamkeit widmen.

2. John Maynard Keynes

Keynes nimmt bewußt Abschied von dem Glauben an die eigengesetzliche Selbstregulierung des Marktes zum Wohl aller Menschen. Dieses Ziel kann nur mit bewußter politischer Steuerung erreicht werden. Kriterien eines solchen Handelns sind Gerechtigkeit, Gleichgewicht, Frieden. Keynes' großartige theoretische Leistung, die er besonders in seiner „General Theory" (1937) herausarbeitete, bestand darin nachzuweisen, daß Vollbeschäftigung, regelmäßiges

Wachstum und Kaufkraftstärkung möglich sind, wenn der Staat selbst die Investitionstätigkeit antizyklisch zur Konjunktur steuert. Wenn dann zusätzlich die Steuerpolitik die Spekulation dämpft und progressive Besteuerung des Reichtums Sozialpolitik finanziert, kann das entstehen, was wir einen Wohlfahrtsstaat nennen.

Die große Effizienz dieses Modells zeigt der Vergleich zwischen der von Keynes beeinflußten und der neoliberalen Phase: In den USA wuchsen zwischen 1950 und 1978 die Einkommen der ärmsten 20% um 140%, die der reichsten um 99%, von 1978-1993 dagegen fielen die der ärmsten um 19%, während die der reichsten um 18% zunahmen.[1]

Auch im internationalen Zusammenhang arbeitete Keynes ein beeindruckendes, auf Gerechtigkeit bedachtes Gleichgewichtsmodell aus. Es handelt sich um seinen Plan für die Bretton-Woods-Konferenz 1944, die die Institutionen und die Politik für die Weltwirtschaft nach dem Krieg entwickeln sollte.[2] Für das Globalisierungsproblem ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß Keynes dabei auch in der Wirtschaftspolitik souveräne Nationalstaaten voraussetzte und das internationale System streng in Analogie zu den Nationalstaaten den Primat der Politik gegenüber der Wirtschaft durchsetzen sollte.

Die US-Amerikaner legten ihrerseits den White-Plan vor, der wesentliche Elemente des Keynes-Plans veränderte - genau an den Punkten, an denen später das Bretton-Woods-System scheiterte und dem neoliberalen Modell weichen mußte.[3]

Kirchlich-theologisch gesehen, ist diese Phase zwischen Zweitem Weltkrieg und Anfang der 70er Jahre durch die Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) im Jahr 1948 und das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) bestimmt. Die seit 1937 vorbereitete sozialethische Konzeption der „verantwortlichen Gesellschaft" bestimmte in dieser Periode den ÖRK. Unter dem Anspruch, einen dritten Weg über Kapitalismus und Kommunismus hinaus zu finden, paßt sie sehr gut zu dem Keynesschen Ansatz einer national-international regulierten Marktwirtschaft. Die folgenreichen Fehlentscheidungen in Bretton Woods wurden seinerzeit noch nicht wahrgenommen, zumal zunächst die politische Dekolonialisierung der Länder Asiens und Afrikas im Vordergrund stand.

Erst 1966, als bei der großen Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf die Stimmen des Südens die Tagesordnung zu bestimmen begannen, traten die Strukturen der Abhängigkeit im Weltsystem auch in ihrem ökonomischen Gehalt in den Blick. Eine ähnliche Entwicklung löste das Zweite Vatikanum in der römisch-katholischen Kirche aus. Hier war es die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín, die die bi-

Der Autor

Ulrich Duchrow, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg; Beauftragter für Mission und Ökumene der Evang. Landeskirche in Baden, Mitglied des Internationalen Koordinationsausschusses der Basisbewegung „KAIROS EUROPA – Unterwegs zu einem Europa für Gerechtigkeit". Veröffentlichungen u.a.: Weltwirtschaft heute – Ein Feld für bekennende Kirche?, München ²1987; Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, München 1989 (zus. mit G. Eisenbürger und J. Hippler); Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz 1994. Anschrift: Hegenichstr. 22, D-69124 Heidelberg, BRD.

blische Einsicht von „Gottes Option für die Armen" in den Mittelpunkt rückte und damit die beeindruckende Entwicklung zu Basisgemeinden und Befreiungstheologie legitimierte und verstärkte. Die Beschlüsse von Medellín wurden auch als eine indirekte Anerkennung des bewaffneten Befreiungskampfes verstanden. Die USA antworteten auf diese Entwicklung mit Kriegsführung niedriger Intensität (Low Intensity Conflict Strategy/LIC), z.T. Hand in Hand mit der Kurie in Rom.[4]

Zusammenfassend kann man sagen, daß das Nachkriegsinteresse der übermächtigen USA, weltweit freie Bahn für ihre großen Konzerne und ihren Dollar zu gewinnen, immer mehr zur Freisetzung der Wirtschaftskräfte von politischen Kontrollen und Steuerungen geführt haben. Auf den transnationalisierten, globalisierten Märkten konnte der sozial spaltende und ausschließende sowie der ökologisch zerstörerische Wettlauf um Profitmaximierung und Kostensenkung uneingeschränkt beginnen. Die Befreiung von ungerechten Abhängigkeitsstrukturen dagegen kam über Anfangserfolge im Politischen nicht hinaus. Die Machtübernahme der mehr und mehr grenzenlos agierenden Kapitalkräfte konnte nicht gebremst werden. Ideologisch gesehen, liegt in dieser Zeit aber die Entstehung der Befreiungstheologie, die inzwischen weltweit wirkt und kirchengeschichtlich eine epochale Wende von konstantinischem Christentum zu biblisch orientiertem Volk-Gottes-Sein darstellt.

3. Die neoliberale Phase der Globalisierung der Wirtschaftsmächte

1975 organisierten der deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt und der französische Präsident Giscard d'Estaing ein erstes Treffen der Staatschefs der sieben reichsten Industrienationen, zunächst um die veränderte Situation informell zu beraten. Daraus entstanden die jährlichen „Wirtschaftsgipfel" der G7-Länder. Nach anfänglichen Regulierungsversuchen sozialdemokratischer Provenienz schwenkte die Gruppe der sieben reichsten Industrieländer nach der Machtübernahme von Reagan in den USA, Thatcher in England und Kohl in der BRD voll auf den Liberalisierungskurs ein. Der letzte Gipfel im Juni 1996 in Lyon brachte noch einmal in voller Ausführung die Dogmatik des Freihandels, der Privatisierung und der deregulierten Märkte zum Ausdruck.[5] Obwohl inzwischen jeder wissen kann, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen Wirtschaftswachstum nicht Beschäftigung schafft, sondern zerstört (weil die Gewinne in Rationalisierungen investiert werden), wird auch dieses Dogma wieder verkündet. Es muß also klar unterstrichen werden: Die Entwicklung von einer sozial regulierten Marktwirtschaft zum globalisierten Kapitalismus pur ist zwar wirtschaftlich induziert, aber politisch toleriert und sogar betrieben, also auch zu verantworten. Dabei tragen die großen drei, USA, Japan und Deutschland, die Hauptverantwortung.

Es gibt inzwischen eine ausgedehnte Literatur zu den einzelnen Problembereichen.[6] Ich möchte hier nur zwei Elemente hervorheben, die bei Keynes eine fundamentale Rolle spielen und an denen

deshalb die veränderte Situation besonders gut verständlich wird: Beschäftigung und die Rolle des Staates.

Durch die technischen Innovationen, insbesondere im Bereich der Datenverarbeitung, wird die zu leistende Arbeit unbestreitbar weniger. Hierauf könnte im Prinzip so geantwortet werden, daß die weniger werdende Arbeit gerecht verteilt wird und alle weniger arbeiten. Die Produktivitätsgewinne könnten prinzipiell auch so verteilt werden, daß die Realeinkommen der Arbeitenden und damit deren Lebensstandard gehalten bzw. in den ärmeren Gebieten verbessert werden können. Statt dessen aber produzieren die transnationalen Konzerne Arbeitslosigkeit, um damit gleichzeitig den Lohn der noch Arbeitenden zu drücken. Neben die Ausbeutung der abhängigen Arbeit tritt also der Ausschluß von immer mehr Menschen aus der formellen Wirtschaft. Das wiederum entzieht dem Staat Steuern aus den abhängigen Einkommen und belastet den Haushalt gleichzeitig mit zusätzlichen Kosten der Finanzierung der Erwerbslosen.

Nicht genug damit, nutzt das Kapital die freien Kapitalmärkte, um Gewinne an der Steuer vorbei zu machen. Das läuft über Transferpreismanipulationen in der realen Wirtschaft, vor allem aber über die Geldgeschäfte in den Steuerparadiesen. Resultat ist die Verschuldung der Staatshaushalte selbst in den reichen Industrienationen. Die Verschuldung der öffentlichen Haushalte wiederum dient als Hebel des Kapitals, um die Staaten zu „Strukturanpassungsprogrammen" (SAPs) zu zwingen. IWF und Weltbank setzen sie seit langem gegenüber den verschuldeten Ländern des Südens durch. Absoluten Vorrang geben sie den Zinszahlungen an die Gläubiger. Die SAPs enthalten Kürzungen der Staatsausgaben, was zu Lasten der Sozial-, Erziehungs-, und Gesundheitsleistungen führt. Sie drücken die Löhne und geben dem Kapital über Deregulierung und Privatisierung alle Möglichkeiten der Gewinnsteigerung in die Hand.

In Europa wird der gleiche Mechanismus über die Konvergenzkriterien der Währungsunion forciert. Da sich der Staatshaushalt nur mit bis zu 60% des Bruttoinlandsprodukts verschulden darf (und 3% im Blick auf die jährliche Neuverschuldung), muß er sparen. Wo tut er es? Bei den Schwächsten. So wird der Sozialstaat abgebaut. Gleichzeitig begeben sich die Nationalstaaten in einen Wettlauf der „Standortsicherung", d.h. der Senkung der Arbeits- und Sozialkosten - damit die Gewinne des Kapitals noch mehr explodieren können.

Kirchen und Theologie im Norden haben nur in kleinen Minoritäten wahrgenommen, was mit dem Umschwung von der sozial regulierten Marktwirtschaft zum globalisierten Neoliberalismus geschah. Zwar gab es jedesmal einen Aufschrei, wenn die Wucht des Sozialabbaus das eigene Land traf. Wenige Jahre nach der Machtübernahme Margret Thatchers erschien „Faith in the City" der Anglikanischen Kirche.[7] Ebenso protestierten die katholischen Bischöfe und die United Church of Christ (UCC), nachdem Reagans Politik durchgeschlagen hatte.[8] In Deutschland schließlich wurde von den Kirchen erst 1994 ein Konsultationsprozeß „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" eingeleitet.[9]

Kennzeichnend für alle diese Stellungnahmen ist, daß sie die Symptome beklagen und soziales Handeln von ihren na-

tionalen Regierungen einklagen. Außer in Ansätzen bei der Erklärung der UCC analysiert aber keine der Äußerungen die strukturelle Veränderung von einer national regulierten Marktwirtschaft zum deregulierten globalen Kapitalismus pur. Am weitesten gehen noch der „Glaubensbrief über die Wirtschaft" von Gruppen und Organisationen aus den Niederlanden und der Studientext des Ökumenischen Rates der Kirchen „Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft"[10].

Nur lateinamerikanische Bischöfe und Theologen sprechen offen den totalitären, demokratisch nicht mehr regulierten Charakter der Weltmärkte und des von den Regierungen der reichen Länder kontrollierten Bretton-Woods-Systems an. Ich nenne hier nur die Arbeiten von Franz Hinkelammert zum totalen Markt.[11]

II. Biblisch-theologische Beurteilung des neoliberalen Systems und mögliche Strategien des Widerstands

Angesichts dieser Situation ist es m.E. nicht sinnvoll, mit traditioneller Methode von theologischen und ethischen allgemeinen Grundsätzen auszugehen, um diese dann „anzuwenden". Vielmehr gehe ich von den biblischen Erzählungen aus, die den theologischen Grundimpuls der verschiedenen Traditionen der Schrift jeweils in einem konkreten sozialgeschichtlichen Kontext zum Ausdruck bringen.[12] Kurz zusammengefaßt ergibt sich daraus folgendes Bild:

- In der vorstaatlichen Phase Israels (ca 1250-1000 v.Chr.) geht es um eine „nationale" Alternative zu den auf Sklaverei und Tribut aufgebauten altorientalischen Königtümern und Reichen.
- In der Königszeit (1000 bis 586 v. Chr.) geht es um die Zähmung des für Israel an sich fragwürdigen Königssystems durch prophetische Machtkritik und durch Recht, orientiert an Gerechtigkeit und Frieden.
- In der Exils- und Perserzeit (586-333 v. Chr.) gibt es eine große Neubesinnung unter der Fragestellung: Wie kann Israel in der Nische eines Weltreiches dennoch nach den lebenspendenden Geboten seines Gottes Jahwe leben?
- In der Zeit der totalitären hellenistisch-römischen Weltreiche bleibt nur noch der Widerstand in verschiedenen Formen und die Hoffnung auf das Reich Gottes mit menschlichem Gesicht, das die Weltreiche überwinden wird. Bei Jesus und seiner Bewegung kommt die kraftvolle Überzeugung hinzu, daß auch unter diesen Umständen das Reich Gottes über kleine messianische Zellen schon Alternativen im Kleinen schafft.

In all diesen Phasen herrscht die Grundüberzeugung, daß es in den politisch-ökonomisch-ideologischen Fragen um die Gottesfrage geht. Was funktioniert als Absolutum, als Gott in einer Gesellschaft? Wie lassen sich diese Ansätze heute zur Geltung bringen in einer Situation, in der es sowohl Nischen und prophetisch-rechtlich beeinflußbare Elemente gibt als auch einen totalitären Gesamtrahmen?

1. Warum es kein einfaches Zurück zu Keynes geben kann

Wenn man den Umschlag einer auf soziale Gerechtigkeit und internationales Gleichgewicht ausgerichteten Marktwirtschaft im Sinne Keynes' zum globalisierten Neoliberalismus auf einen Nenner bringen will, so könnte man in einer ersten Näherung sagen: Die Keynesschen nationalen Regulierungen der Marktkräfte brachen zusammen, weil es ihm nicht gelang, sein internationales politisches Regulierungssystem in Bretton Woods gegen die US-Amerikaner durchzusetzen. Die transnational entfesselten kapitalistischen Märkte zerbrachen von außen auch die nationalen Steuerungsinstrumente.

Das wird der Grund sein, warum Einheiten der UNO wie das United Nations Development Programme (UNDP), die EG-Kommission/FAST-Programm und Nichtregierungsorganisationen (NROs) wie das Transnational Institute die Bretton-Woods-Vorschläge von Keynes wieder aufgreifen.[13] Dazu gehören im Rahmen der UNO ein Weltwirtschafts-Sicherheitsrat, dem auch die zu demokratisierenden Bretton-Woods-Institutionen rechenschaftspflichtig wären. Aus dem IWF würde eine Weltzentralbank. Seine Sonderziehungsrechte würden zu einem internationalen Zentralbankgeld weiterentwickelt. Aus der Weltbank würde ein Weltsozial- und Strukturfonds. Dieser würde u.a. aus Globalsteuern auf Spekulationsumsätze (Tobin tax), auf Einkommen und Energieumsatz sowie aus der „Friedensdividende" (Abrüstungsersparnisse) gespeist. Das Welthandelssystem würde im Sinn von Keynes einen besseren Mechanismus zur Stabilisierung der Rohstoffpreise erhalten, sowie soziale und ökologische Auflagen inklusive einer internationalen Umweltsteuer. Die Steuerflucht würde gedämpft durch Besteuerung der Steuerparadiese. Innerhalb aller globalen Steuerungsinstitutionen würden die NROs als Vertretungen der betroffenen BürgerInnen der Welt einen legitimen Platz erhalten.

Es kann keinen Zweifel geben, daß die Durchführung dieser Maßnahmen eine revolutionäre Verbesserung der Lebensbedingungen aller Menschen zur Folge hätte. Aber alle bisherigen Versuche, sie auf die internationale Tagesordnung zu setzen, z.B. beim Weltsozialgipfel in Kopenhagen 1995, schlugen fehl. Die Regierungen der Industrieländer blockten alle Bemühungen der UNO und der NROs in dieser Richtung ab.

Hinzu kommt, daß mindestens zwei Basiselemente der Keynesschen Lösungen nicht mehr funktionieren. Er geht erstens davon aus, daß Investition gleich Beschäftigung ist, weshalb eine der vorrangigen wirtschaftspolitischen Funktionen des Staates darin besteht, die Investitionstätigkeit antizyklisch zu beeinflussen. Inzwischen aber investieren die Unternehmen in Rationalisierungen, d.h. Beschäftigungsabbau. Hier muß also ein weiteres - nun aber internationales - Steuerungselement hinzukommen, nämlich ein Mechanismus, der sicherstellt, daß Produktivitätsgewinne in Arbeitszeitverkürzung, nicht Arbeitsplatzvernichtung geleitet werden. Das könnte z.B. durch eine (globale) Änderung des Steuersystems geschehen, wonach nicht mehr die Arbeit, sondern Maschinen und Umweltverbrauch besteuert werden. Also hier gäbe es Wege, das auf Vollbeschäftigung zielende In-

teresse von Keynes unter veränderten Bedingungen umzusetzen - wenn denn der politische Wille da wäre.

Ein zweiter Punkt ist wesentlich schwieriger: Keynes rechnet mit unbegrenzten Wachstumsmöglichkeiten der Wirtschaft. Dies ist ökologisch nicht mehr tragbar. H.Ch. Binswanger hat nachgewiesen, daß der Wachstumszwang der Wirtschaft aus der modernen Art der Geldwirtschaft folgt.[14] Mit dieser Art von Geldmechanismus kann es kein Nullwachstum geben.

Das führt nun an die theoretischen Grenzen von Keynes. Er hat nicht beachtet, was bereits Aristoteles angesichts der entstehenden Geldwirtschaft und Marx unter den Bedingungen des reifen Kapitalismus reflektiert haben: Es gibt grundsätzlich zwei Formen von Wirtschaft:[15] Die eine ist auf konkrete Bedürfnisbefriedigung gerichtet. Sie kennt Handel in der Form von Tausch (wobei Geld als Tauschmittel dienen kann). Marx bringt dies auf die bekannte Formel W-G-W (Ware-Geld-Ware). Die andere Form richtet sich auf die Abstraktion der Geldvermehrung. Aristoteles sieht darin die Illusion am Werk, daß Menschen in ihrer Begierde nach Leben meinen, mit Geld unendliche Lebensmittel kaufen zu können - dabei aber gerade das „gut Leben", d.h. „in Gemeinschaft leben" zerstören. Marx beschreibt dies in der Formel G-W-G' (Geld-Ware-mehr Geld). Über die Zins-Formel, die sogar noch den materiellen Teil der Warenproduktion, -zirkulation und -konsumption ausblendet (G-G'), wird der Schein perfekt: Das Geld selbst scheint mehr Geld zu gebären. Marx nennt dies den Kapitalfetischismus und trifft damit den religiösen Charakter des kapitalistischen Systems. Reiner Kapitalismus funktioniert nur nach diesem Mechanismus der Reichtumsvermehrung und kennt Menschen und Natur nur als Kosten, nicht als konkretes Leben, das er darum bedenkenlos zerstört. Er ist anethisch, nicht un-ethisch, wie Max Weber formuliert. Der reine Mechanismus der kapitalistischen Märkte ist „herrenlose Sklaverei"[16].

Nicht nur aus ökologischen und sozialen, sondern aus theologischen Gründen muß deshalb die Etablierung rein kapitalistischer Weltmärkte mit ihren Akteuren und Institutionen prinzipiell abgelehnt werden. Reine Geldvermehrung auf Kosten des Lebens ist ein Abgott, Mammon. Diese Klarheit des Neins vertreten heute mehrheitlich nur Kirchenleitungen und TheologInnen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Im Norden findet sich dafür nur eine kleine Minderheit. Hinzu kommt, daß wachsende neupfingstlerische, charismatische und fundamentalistische Gruppen auf verschiedene Weise die Marktrealität widerspiegeln und sogar ideologisch unterstützen. Einerseits suchen die verarmenden Massen in ihnen nach Trost. Andererseits nutzen Marktkräfte (teilweise wie in Guatemala auch der CIA) bewußt diese Religiosität, um die Religion in den Dienst kapitalistischer Ideologie und Interessen zu stellen. Das ist der Grund, warum teilweise enorme Gelder für die elektronischen Medien dieser Gruppierungen zur Verfügung stehen. Es ist von großer Bedeutung für engagierte Christen, Basisgemeinden und Kirchen, in den Dialog mit den Verführten in diesen Gruppen zu treten und vom biblischen Glauben her gemeinsame Handlungsperspektiven zu entwickeln.

Im Blick auf die Totalisierung der kapitalistischen Geldwirtschaft und unter

ökologischen Einsichten von heute kommt also der Kapitalmechanismus und -fetischismus selbst in den Blick, dessen Wahrnehmung über Keynes hinausdrängt.

2. Bedarfsorientiertes Wirtschaften von unten verbunden mit politischer Regulierung – eine Doppelstrategie

Bei Jesus ist das klare Nein mit einem ebenso klaren Ja verbunden: Gottes Reich beginnt mitten unter euch (Lk 17,21). Es beginnt in kleinen messianischen Gemeinschaften, die Jesus als Salz, Licht und Sauerteig bezeichnet (Mt 5,13ff und 13,33). Diese Alternativen im Kleinen zeigen sich gerade in alternativen wirtschaftlichen Strukturen, so daß es keine Armen in ihnen gibt (Apg 2, 44ff und 4,32ff). Wie immer der große Kontext aussieht, man kann von unten Neues beginnen.

Dieser Ansatz verweist auf ein Gemeinsames in vielen Alternativentwürfen zum heutigen Wirtschaftssystem: Die Herstellung lokaler Wirtschaftsräume mit lokalen Märkten, die bedürfnisorientiert, ökologisch nachhaltig und arbeitsintensiv orientiert sind.[17] Sehr wichtig für diese Entwicklung ist die Dezentralisierung der Energieversorgung mit erneuerbaren Energien (Sonne, Wind, Wasser, Biomasse) und die Entwicklung ökologischer Landwirtschaft, am besten in der Form von Erzeuger-Verbraucher-Kooperativen. Entscheidend aber ist die Kontrolle über die eigenen finanziellen Ressourcen - entweder in Kreditgenossenschaften oder auf dem Weg eines lokalen Geldes. Auch Tauschringe können eine Form der lokalen Abkoppelung von den Weltmarktmechanismen sein. Kurz: in diesem ersten Teil einer Strategie geht es um die weitestgehende Selbstversorgung der Regionen.

Freilich müssen diese zeichenhaften Alternativen im Kleinen mittelfristig gesehen einen politischen Rahmen erkämpfen, der sie bewußt fördert und der gleichzeitig die verheerenden Wirkungen des Weltmarktes durch Regulierung zähmt. Hier kommen nun all die Vorschläge zum Tragen, die Keynes für die nationale und internationale politische Regulierung erarbeitet hat. Aber ohne deren Koppelung mit einer starken lokal-regionalen öko-sozialen Wirtschaft bleibt erstens der Kapitalmechanismus beherrschend und zweitens wird der politische Wille von unten her nicht gestärkt, um die politischen Optionen durchzusetzen. Hier erweist denn auch das biblische Modell prophetischer Machtkritik und rechtlicher Regulierungen seinen Sinn und seine Kraft. Praktisch bedeutet dieser Ansatz für Kirchen und Theologie heute, innerhalb der zivilen Gesellschaft an Bündnissen teilzunehmen und so zu beginnen, eine alternative Gegenmacht aufzubauen. Das ist der zweite Teil der Doppelstrategie neben Verweigerung und Alternativen im Kleinen - in Hoffnung auf das Reich Gottes.

[1] Vgl. Le Monde Diplomatique, Mai 1995.

[2] Vgl. J.K. Horsefield (Hg.), The International Monetary Fund, III, Washington, D.C. 1969, 3ff.

[3] Vgl. U. Duchrow, Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz 1994, 66ff.

[4] Vgl. U. Duchrow/G. Eisenbürger/J. Hippler (Hg.), Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, München ²1991.

[5] Ein einziges, nicht uninteressantes Detail weicht vom normalen Ritus ab: die Klage über die Steuervermeidung der transnationalen Wirtschaftsmächte. Dazu mehr weiter unten.

[6] Bis 1993 ist die Literatur verzeichnet in u. Duchrow, Alternativen, aaO. Vgl. neuerdings D.C. Korten, When Corporations Rule the World, San Francisco 1995.

[7] Faith in the City, London 1985.

[8] Vgl. Hirtenbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle (Publik-Forum-Dokumentation), Frankfurt 1987; United Church of Christ, Christlicher Glaube, Wirtschaftsleben und Gerechtigkeit, Iserlohn 1988.

[9] EKD/Deutsche Bischofskonferenz, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Bonn 1997 (zu beziehen über das Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz in 53113 Bonn, Kaiserstr. 163).

[10] Niederländische Gruppen und Organisationen, Die Kehrseite der Medaille, Heidelberg (FEST) 1995; ÖRK, Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft (epd-Dokumentation Nr. 40/92), Frankfurt 1992.

[11] F. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes, Fribourg/Münster 1985.

[12] Ich habe diesen Ansatz ausführlich dargestellt in meinen Schriften: Alternativen, aaO., und: Versöhnung im Kontext von Nicht-Versöhnung (Beilage zu: Junge Kirche 3/1996).

[13] Vgl. im einzelnen mit Literatur U. Duchrow, Alternativen, aaO. 276ff.

[14] Vgl. H.Ch. Binswanger, Geld und Wachstum, Stuttgart 1994.

[15] Vgl. U. Duchrow, Alternativen, aaO. 32ff.

[16] Vgl. aaO. 113.

[17] Vgl. U. Duchrow, Alternativen, aaO. 229ff und 289ff mit weiterer Literatur; dazu neuerdings D.C. Korten, aaO., und R. Douthwaite, Short Circuit. Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World, Dublin 1996.

Religion, Subjektivität und Markt in Kuba

Methodische Orientierungen*

François Houtart

Einleitung

Die wirtschaftlichen Veränderungen aufgrund der Einführung der Marktwirtschaft oder von Elementen einer solchen in verschiedenen Ländern, die ein sozialistisches Regime hatten oder immer noch haben, haben weitreichende Konsequenzen für die Sozialstrukturen und schaffen auch neue kulturelle Gegebenheiten und ethische Probleme.

In diesem neuen Kontext spielen die Re-

ligionen eine ambivalente Rolle. Einerseits können sie entweder dazu beitragen, die nötige Ethik zu formulieren, oder aber nur ein Moment des Schutzes zu bieten, um die neuen Probleme einer Wettbewerbsgesellschaft zu lösen. Auf der anderen Seite können die Kirchen entweder eine begleitende Rolle in dieser neuen Situation spielen, oder sie können der Versuchung unterliegen, mittels moralischer Meinungsführerschaft zu einer neuen gesellschaftlichen und politischen Macht zu werden.

Dieser Beitrag behandelt vor allem eine methodische Fragestellung: Wie sind diese Phänomene innerhalb der Soziologie, insbesondere der Religionssoziologie, zu analysieren? Wir haben ja in Wirklichkeit nicht nur den Fall der Berliner Mauer, den Untergang der Sowjetunion und den Zerfall des sowjetischen Blocks, sondern auf der Ebene des Bewußtseins nach Auffassung etlicher Sozialwissenschaftler auch das Ende der Moderne, das heißt jener Form von Wissen, die sich vorher allgemeiner Anerkennung erfreute, erlebt. Es geht nicht nur darum, sich über die neue Situation in einer Gesellschaft wie der kubanischen, sondern auch darum, sich über das Deutungssystem und letztlich über die Erkenntnis dieser Tatsachen Rechenschaft zu geben.

I. Das Entstehen der Subjektivität in Kuba und die Auswirkungen auf den religiösen Faktor

Wir können das, was in der kubanischen Gesellschaft zur Zeit vor sich geht, nicht im Detail analysieren. Dafür wäre ein besser ausgearbeitetes analytisches Instrumentarium nötig. Man kann aber durchaus Hypothesen formulieren, die der Forschungsarbeit als Orientierung dienen können. Genau das wollen wir versuchen.

1. Die religiösen Fakten und deren Deutung

In Kuba wie in vielen anderen Gesellschaften, etwa der ehemaligen Sowjetunion, aber auch Vietnams, erleben wir ein gewisses Aufleben der Religionen. Dies ist ein zu sehr verbreitetes Phänomen, um für die kubanische Gesellschaft als solche eine Besonderheit darzustellen. Das heißt, daß es Ansätze einer Erklärung geben muß, die außerhalb der speziellen Situation Kubas liegen.

Dennoch hat die Besonderheit der kubanischen Gesellschaft, seine multiethnische Geschichte, die Revolutionen im 19. Jahrhundert und die jüngste Revolution, bestimmte Formen dieses religiösen Erwachens bewirkt. Die afrokubanischen Kulte tauchten aus ihrer Klandestinität auf und werden in vielen Milieus, vor allem bei den unteren Volksschichten, praktiziert. Die Verehrung traditioneller Heiliger, zeitweise vermischt mit vom Volk selbst geschaffenen Praktiken, erfreut sich neuer Beliebtheit. Bestimmte Frömmigkeitsformen

Der Autor

François Houtart, geb. 1925; Priesterweihe 1949; Dr. der Soziologie und emeritierter Professor der katholischen Universität Louvain; z.Zt. Direktor des Centre Tricontinental à Louvain-La-Neuve und Herausgeber zweier Zeitschriften: Social Compass (Internationale Zeitschrift für Religionssoziologie) und Alternative Sud; zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Religionssoziologie. Anschrift: Centre Tricontinental, Avenue Sainte Gertrude, 5, B-1348 Ottignies-Louvain-La-Neuve, Belgien.

sind in einem echten Sinne sehr volkstümlich, andere entsprechen eher den Sehnsüchten und Ausdrucksweisen einer sozialen Mittelschicht, die aufgrund der sozialen Veränderung der Revolution entstanden ist.

Die Kirchen üben ebenfalls eine stärkere Anziehungskraft aus, wenn auch in einem relativen Sinn, da diese in manchen Fällen dem Wunsch entspricht, dem Leben angesichts der allgemeinen Orientierungslosigkeit einen Sinn zu geben. Gleichzeitig schaffen sie sich als Institutionen neu, indem sie ihre religiöse und ethische Sprechweise erneuern sowie ihr Verhältnis zu den jeweils anderen Kirchen und zur politischen Macht neu bestimmen. Für diese Phänomene ließen sich viele Beispiele aus der kubanischen Gesellschaft anführen. In der Ausgabe der Zeitschrift Social Compass von 1994, die den religionssoziologischen Forschungen auf Kuba gewidmet ist, findet sich reichhaltiges Material für die Reflexion, das die historische und aktuelle Grundlage für diese Phänomene aufzeigt. Dennoch hat sich diese neue Situation so rasch entwickelt, daß bis jetzt noch keine systematischen Forschungen vorliegen, die allgemeine Deutungen zuließen.

Unter den neuen religiösen Phänomenen haben wir bereits das Wiederaufleben der Heiligenvereherung erwähnt, doch das ist nicht die einzige Ausdrucksweise. In einem Film wie „Erdbeer und Schokolade" ist das Religiöse mit seinen psychologischen Ausdrucksformen, seiner Schutzfunktion, seiner Funktion als Hilfsmittel zur Erlangung materieller oder kultureller Güter und auch in seinem Charakter als Selbsterzeugung neuer Sinngebungen, die den Bildern aus der im Wandel begriffenen Institution Kirche zugeordnet werden, präsent. Andererseits weist die letzte Erklärung des ständigen Rates der Konferenz der katholischen Bischöfe Kubas vom 16. Mai 1995 auf ein ziemlich grundlegendes Problem hin: auf die soziale und kulturelle Unruhe und auf die Notwendigkeit einer neuen Sinngebung, die die katholische Kirche anbieten zu können glaubt.

Auch die Pfingstkirchen mit Merkmalen, die sie von den traditionellen Kirchen unterscheiden, blühen auf und scheinen auf kulturelle und religiöse Bedürfnisse verschiedener Gesellschaftsschichten zu antworten, sowohl in den städtischen und ländlichen unteren Volksschichten als auch in der neuen städtischen Schicht, die sich aufgrund der Errungenschaften der Revolution auf dem Bildungssektor, auf dem kulturellen Sektor und im Handwerksbereich gebildet hat.

Wenn die Religionen trotz manchmal schwieriger Beziehungen zwischen den politischen und religiösen Institutionen während der von der Revolution geprägten Zeit in Kuba auch nie verschwunden sind, so hat das, was sich in den letzten Jahren ereignet, doch einen besonderen Charakter und ist eng verbunden mit den Veränderungen der kubanischen Gesellschaft selbst.

2. Subjektivität und Markt

Das revolutionäre Projekt auf Kuba hat versucht, ein gleichförmiges soziales und ökonomisches System zu schaffen, in dem die Politik die Wirtschaft im Sinne einer besseren Verteilung der materiellen und kulturellen Güter für die gesamte Bevölkerung lenkt. Trotz aller Schwierigkeiten hat dieses Projekt viele seiner Versprechen eingehalten. Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion

und dem fortgesetzten US-Embargo jedoch hat dieses sozialistische System schnell und nachhaltig seine materielle Basis verloren. Die Ursachen und Mechanismen können hier nicht im Detail analysiert werden.

In jedem Fall bedeutet das, daß das politische System nicht mehr die Möglichkeit hat, alle seine Versprechen zu erfüllen, und in vielen Bereichen nicht mehr als das Lebensnotwendige bereitstellen kann - was bereits viel ist, wenn man das mit anderen, ähnlichen Situationen auf der Welt vergleicht. Es wurde nötig, nicht nur angesichts der Unmöglichkeit, das wachsende materielle und kulturelle Konsumbedürfnis zu befriedigen, wichtige Beschränkungen einzuführen, sondern auch Elemente der Marktwirtschaft zuzulassen und auf diese Weise die sozialistischen wirtschaftlichen Vorgaben (von denen etliche in der Vergangenheit zu rigoros waren) flexibel zu handhaben.

Wenn wir über die Bedeutung der Marktwirtschaft im kapitalistischen Sinne nachdenken, wie sie heute die Welt beherrscht, dann müssen wir feststellen, daß ihre fundamentale Logik die Schaffung eines Mehrwertes ist, der sich in einem individuellen oder wenigstens privaten Vorteil niederschlägt und die Kapitalakkumulation und Reproduktion des Kapitals ermöglicht. Die Schaffung von Ungleichheiten gehört zur Grundlage des Wirtschaftslebens und damit des gesamten gesellschaftlichen und politischen Lebens. Im Kapitalismus ist es in der Tat die Wirtschaft, die die gesamte Gesellschaft beherrscht und ihre Werte und Parameter dem sozialen Leben insgesamt aufoktroyiert. Der Sozialismus besteht gerade in der Überwindung dieser Situation, indem er die Wirtschaft wieder in die Gesellschaft integrieren will. Das politische System übernimmt es hier, die Vorgaben zu machen, um - mehr oder weniger erfolgreich - eine gewisse Gleichheit zwischen den Menschen als gesellschaftlich Handelnde herzustellen.

Wenn man eine Marktwirtschaft einführt, dann hat das - auch wenn man sie zu kontrollieren gedenkt - gesellschaftliche und kulturelle Konsequenzen, die nur sehr schwer vermieden werden können. Eine davon ist die wirtschaftliche und soziale Ungleichheit. Die Ungleichheiten können gesellschaftlich akzeptiert werden, vorausgesetzt, sie werden gerechtfertigt. Das geschieht je nach Gesellschaftstyp auf unterschiedliche Weise. In vorkapitalistischen Gesellschaften wurde die relative Ungleichheit der verschiedenen Gesellschaftsschichten (auf lokaler und staatlicher Ebene) durch die Bedeutung des geleisteten Dienstes, symbolischer oder materieller Art, gerechtfertigt.

In anderen Gesellschaften, wie etwa dem industriellen Kapitalismus, der große Wanderbewegungen von Arbeitskräften, vor allem nach Übersee, auslöste, wurden die Ungleichheiten durch den vorübergehenden Charakter gerechtfertigt, die diese in der Vorstellung der Migranten hatten. Jeder von ihnen dachte, daß seine Kinder eine bessere Situation in einer Gesellschaft erleben werden, die die soziale Mobilität wenigstens individuell honorieren würde. Dies war bei den Vereinigten Staaten der Fall.

In anderen Gesellschaften war der Rückgriff auf eine metasoziale Macht als Legitimationsbasis nötig, so in den europäischen mittelalterlichen Gesellschaften. Der Rekurs auf die göttliche Autorität wurde nötig angesichts des

asymmetrischen Verhältnisses zwischen Gutsherren und Bauern. Im zeitgenössischen Kapitalismus wird die Rechtfertigung der Ungleichheiten durch eine Naturalisierung der sozialen Beziehungen bewerkstelligt. Die Marktgesetze erscheinen wie Wesensgesetze der menschlichen Natur. Der Markt ist der universale Regelmechanismus, die unsichtbare Hand. Der Besitz von materiellen Gütern und die Möglichkeit der Akkumulation sind Ergebnis der Arbeit. Es ist der Bessere, der in wirtschaftlichen und finanziellen Dingen Geschicktere, der gewinnt.

Der Sozialismus, der versuchte, eine grundlegende Gleichheit durch soziale Maßnahmen und die Kontrolle der Wirtschaft zu gewährleisten, schuf eine ziemlich umfassende, wenn auch recht gleichförmige Sicherheit. Mit der Einführung des Marktes verliert die politische Macht einen Teil ihrer Fähigkeit, die Wirtschaft zu organisieren, und sieht sich - ob zu Recht oder zu Unrecht - verpflichtet, einige Bereiche der Wirtschaft zu liberalisieren. Dies führt unmittelbar zu neuen gesellschaftlichen Beziehungen, bis zu einem gewissen Grad kontrollierbar, notwendig, um unmittelbare wirtschaftliche Probleme zu lösen und auch um den brutalen Zusammenbruch einer gesellschaftlichen Organisation zu verhindern, die in mancher Hinsicht tatsächlich zu rigide war. In diesem Prozeß verliert der politische Sektor (Partei und Staat) einen Teil seiner Fähigkeit, für eine andere Form von Gesellschaft zu mobilisieren, und - wenigstens in einigen Fällen - aufgrund der Korruption, die in einigen Bereichen Einzug hält, seine moralische Autorität.

Es entstehen Bereiche der wirtschaftlichen Unsicherheit und der Suche nach einem neuen Gleichgewicht. Es ist bekannt, daß die Menschen, wenn sie ein Problem nicht auf der materiellen Ebene lösen können, versuchen, im Bereich des Symbolischen Antworten zu finden. Dabei handelt es sich um eine kulturelle Grundkonstante, die in verschiedenen Formen überall und zu jeder Zeit zu finden ist. Genau hier kommt die Religion als Teil jenes symbolischen Universums ins Spiel, das sich auf ein übernatürliches Wesen bezieht.

In der kubanischen Gesellschaft sind die neuen Konsumbedürfnisses in der Tat schwer zu befriedigen. Andererseits bilden sich Unterschiede heraus, und bestimmte Menschen haben mehr Glück als andere, um sich ihre Wünsche zu erfüllen. Es entwickelt sich ein starker Individualismus, der aus ethischer Sicht ambivalent ist. Denn einerseits ist er Motivation für wichtige Initiativen, die das Überleben der Bevölkerung sichern, und für die Möglichkeit, neue wirtschaftliche Lösungswege zu finden, andererseits aber führt er zu einem täglichen Kampf des einzelnen oder von Familien, der die Motivation zu einem Großteil auf das persönliche Wohlbefinden oder auf damit in Einklang stehende Aktivitäten konzentriert.

Die Einführung des Marktes, wenn es sich auch nicht um den Markt in seiner rein kapitalistischen Form handelt, führt in der Gesellschaft zu genau diesen Widersprüchen. Es sind unvermeidliche Konsequenzen, wenn sie auch in Schranken gehalten werden können. Wenn es den politisch Verantwortlichen nicht gelingt, diese Widersprüche auf der Makro-Ebene unter Kontrolle zu halten, dann versuchen das die Menschen auf der Mikro-Ebene, d.h. durch ihre eigene Initiative, was der Subjektivität neuen Raum zur Entfaltung verschafft.

Das heißt natürlich nicht, daß das sozialistische System, wie es in Kuba bis vor kurzem existierte, frei von Widersprüchen war. Wir wollen hier nur sagen, daß mit der Einführung des Marktes neue Widersprüche auftauchen. Sie können zu den bereits bestehenden Widersprüchen hinzukommen oder diese ersetzen. Die Notwendigkeit für die individuellen und kollektiven gesellschaftlichen Akteure, sie zu lösen, bestand immer. Im aktuellen Fall sind die Lösungswege eher individuell. Und hier kommen die Religionen ins Spiel.

Selbstverständlich reduzieren wir die Religion nicht auf diesen Aspekt. Darauf werden wir noch zurückkommen. Die Religion kann nicht einfach mit einigen ihrer Funktionen identifiziert werden, auch wenn es diese Funktionen tatsächlich gibt. Worum es uns hier geht, ist der bestehende Zusammenhang zwischen dem Wideraufleben der Religion, das wir zur Zeit in der kubanischen Gesellschaft erleben, und der Veränderung dieser Gesellschaft bzw. der Einführung einiger marktwirtschaftlicher Elemente. Wir behaupten nicht, daß der Markt ein Faktor des Wiederauflebens der Religion ist; das hieße, in einen extremen und lächerlichen Determinismus zurückzufallen. Es geht darum, diese Phänomene zu analysieren und die möglicherweise bestehende Logik der Beziehungen unter ihnen zu entdecken.

II. Die Ambivalenz der Religion

Wie wir zuvor schon gesagt haben, kann die gesellschaftliche Rolle der Religion ambivalent sein. Im Falle von Kuba sind dabei verschiedene Aspekte festzuhalten.

Einerseits gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der Entfaltung der Subjektivität, wie sie im wirtschaftlichen Bereich anerkannt und gerechtfertigt wird, und der Entwicklung bestimmter religiöser Praktiken. In einer Wettbewerbsgesellschaft ist das wirtschaftliche Einkommen stärker dem Zufall unterworfen und konfrontiert das Individuum mit neuen und unvorhersehbaren Situationen. In einer sozialistischen Gesellschaft, wo die Sicherheit der Existenz gut verankert ist, und, sofern es sich um eine arme Gesellschaft handelt, die Möglichkeiten, sich individuelle Wünsche zu erfüllen, gering sind, gibt es eine bestimmte Lebensphilosophie, die die allgemeine Basis eines Wohlstands zu schätzen weiß, auch wenn sie für alle schmal ist und die individuellen Wünsche einschränkt. Wenn Elemente der Marktwirtschaft eingeführt werden, verändert sich nicht nur die materielle Basis, sondern auch die gesellschaftlichen Beziehungen. Das Wettbewerbsverhalten zwischen den einzelnen nimmt zu und macht es so zugleich wahrscheinlicher, daß man das ersehnte Ziel nicht erreicht.

Es liegt auf der Hand, daß die Einführung dieser Form von Beziehungen in Situationen von Mangel und großen materiellen Schwierigkeiten Folgen im Bereich des Religiösen hat. Die Individuen suchen Hilfe und Schutz, um all ihr Glück auf ihre Seite zu ziehen, und andererseits suchen sie Erleichterung, wenn es Rückschläge gibt.

Die neuen gesellschaftlichen Beziehungen, die relativ widersprüchlich sind, entwickeln andererseits auch Prozesse nicht nur des Selbstschutzes, sondern auch der Selbstrechtfertigung. Man strebt nach Werten der Anerkennung,

und die Religion kann in diesem Sinne vielleicht eine Grundlage sein. Genau das passierte in Westeuropa nach der Französischen Revolution, als ein Teil der Bourgeoisie zur Religion und ihren Diensten als - nicht notwendigerweise bewußten - Ausdruck ihres Klassenbewußtseins zurückkehrte.

In der Tat ist eine gewisse Rückkehr von elementaren Glaubensformen und religiösen Praktiken zu beobachten, die einerseits im Sinne der Anpassung an die neue Kultur des Marktes selbst erzeugt wurden und andererseits wenig von denen beeinflußt sind, die wir mit Gramsci organische Intellektuelle auf dem Gebiet der Religion nennen könnten. Insbesondere im Katholizismus haben es die Verantwortlichen versäumt, diese Formen der Religiosität in entsprechende Bahnen zu lenken. Die neuen religiösen Bewegungen, besonders die Pfingstkirchen und das Wiederaufleben der afrokubanischen Kulte entsprechen diesem Bedürfnis.

Die neuen wirtschaftlichen Beziehungen ziehen auch die Notwendigkeit nach sich, neue ethische Verhaltensnormen aufzustellen. Einerseits erfordert die Marktwirtschaft selbst eine eigene Ethik, ohne die sie nicht funktionieren kann, d.h. eine Ethik der Einhaltung von Verträgen. Andererseits schafft die neue Situation viel grundlegendere ethische Probleme: in bezug auf das Funktionieren der Gesellschaft insgesamt, auf den Wert der Solidarität angesichts der Möglichkeit des privaten Vorteils und der Bedeutung des Gemeinwohls angesichts des individuellen Glücksstrebens. In diesem Sinne kann die Religion der Gesellschaft einen echten Dienst erweisen. Hier geht es um eine religiös begründete Ethik auf der Grundlage der Werte des Evangeliums, da die religiösen Menschen in Kuba mehrheitlich Christen sind. Diese Ethik ermöglicht den Bezug zur Utopie der Gleichheit im Reich Gottes und gleichzeitig konkrete Verhaltensformen im gesellschaftlichen Leben.

Wir haben bereits von den Kirchen als Institutionen gesprochen. Einer ihrer Aspekte ist die Beziehung zur Gesellschaft als ganzer. Einerseits definiert sich eine religiöse Institution von der moralischen Funktion her, die sie nicht nur gegenüber den einzelnen, sondern auch kollektiven Verhaltensweisen und insbesondere der politischen Macht gegenüber hat. Diesem Anliegen wird die Erklärung der kubanischen Bischöfe gerecht. Das ist ein ziemlich heikler Punkt, denn es ist bekannt, daß in der Vergangenheit die Kirche als Institution die Politik dazu genutzt hat, um ihre eigene Existenz und ihren Fortbestand als Institution zu sichern. Selbstverständlich war die Stellung der katholischen Kirche in der kubanischen Gesellschaft nach der Revolution eine völlig andere. Sie war vorher - insbesondere für die unteren Volksschichten - das einzige Mittel gewesen, um sich gesellschaftliche Anerkennung zu erwerben. In einer Gesellschaft, in der diese unteren Klassen keine gesellschaftliche oder kulturelle Bedeutung hatten, sondern im Gegenteil ausgebeutet und verachtet waren, war es der einzige Weg, etwas als Person zu gelten, von der Kirche getauft, gegebenenfalls verheiratet und vor allem beerdigt zu werden. Der Bereich des Religiösen war das Vehikel der gesellschaftlichen Identität.

Mit der Revolution wurde den unteren Volksschichten gesellschaftliche Anerkennung zuteil, wenn sich auch ihre ma-

terielle Lage nicht von heute auf morgen änderte. Die unmittelbare Auswirkung davon war, daß diese gesellschaftliche Funktion der katholischen Kirche rapide abnahm und daß die Zahl der Taufen, kirchlichen Trauungen und Beerdigungen stark zurückging. Das durch die Tatsache der Revolution und durch Verhaltensweisen auf beiden Seiten geschaffene Klima der Feindseligkeit war auch nicht immer hilfreich, um den gewünschten Ausgleich zu finden.

Mit der Öffnung der Gesellschaft auf Elemente des Marktes - die als Öffnung zur Freiheit betrachtet wird, da nach allgemeiner Auffassung der westlichen Welt Markt und Freiheit ebenso wie Demokratie und Menschenrechte als eng miteinander verbunden gelten - ergab sich für die religiösen Institutionen die Möglichkeit, neue oder erneuerte Funktionen zu übernehmen. Einerseits gibt es einen echten ethisch-christlichen Beitrag, der natürlich auf den tatsächlichen Einflußbereich beschränkt bleibt, andererseits kann die Sorge um die Institution auch den Wunsch nach Rückgewinnung einer verlorengegangenen Rolle hervorrufen. Die politische Macht ist natürlich diesem Problem gegenüber sehr empfindsam.

Am Ende dieser Reflexion über den ambivalanten Charakter der Religion in einer Zeit wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und kultureller Veränderungen müssen wir auf eine wichtige Tatsache aufmerksam machen. Die Rolle der Religion kann man nicht auf eine allzu mechanische Weise interpretieren. Auch kann das Phänomen des Religiösen nicht völlig mit seinen gesellschaftlichen Funktionen gleichgesetzt werden, so wirkungsvoll diese auch sein mögen. Wir erinnern daran, daß sich innerhalb des Bereiches des Religiösen eine Suche nach einem umfassenden Sinn der menschlichen Existenz verbirgt. Diese Dimension übersteigt im soziologischen Sinn alle Situationen und alle historischen Gesellschaftsformen. Diese Tatsache läßt sich verifizieren. Es gibt keine streng lineare Entwicklung von einer religiösen zu einer atheistischen Welt, die einem Fortschritt des menschlichen Denkens entspräche. Diese Interpretation der Ideengeschichte ist Ausfluß einer falschen Modernität, gegen die sich jüngst besonders auf dem Gebiet der Religionssoziologie etliche Autoren gewandt haben. Natürlich nehmen die konkreten Ausdrucksweisen dieser Sinnsuche Formen an, die der Kultur oder sozialen Organisation der jeweiligen Gesellschaft, Gruppe oder Klasse entsprechen.[1] Wir wollen hier nicht die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung einführen, sondern nur sagen, daß wir innerhalb aller religiösen Ausdrucksformen eine Suche nach umfassendem Sinn in vielfacher Gestalt finden können. Auch der Atheismus ist eine Art und Weise, einen umfassenden Sinn zum Ausdruck zu bringen; d.h., die Religionen haben auf diesem Gebiet keineswegs ein Monopol.

Der ambivalente Charakter der Religion wurde ziemlich gut im bereits erwähnten Film „Erdbeer und Schokolade" gezeigt. Natürlich rufen gesellschaftliche und kulturelle Erschütterungen neue Formen der Religiosität hervor. Es fragt sich nur, welche. Handelt es sich um den Seufzer der unterdrückten Kreatur (K. Marx), oder um die Basis für einen neuen Sprung nach vorne? Die Antwort kann nicht dogmatisch oder a priori erfolgen. Wir müssen die Fakten analysieren und versuchen, sie vom soziologi-

schen Gesichtspunkt aus zu deuten. Deshalb möchten wir am Schluß dieses Beitrags das Thema behandeln: die Theorie und die Forschungsmethode.

3. Theorie und Forschungsmethode: die Kritik der postmodernen Kritik der marxistischen Theorie

1. Die marxistische Religionstheorie

In einem Beitrag über Karl Marx und Friedrich Engels als Religionssoziologen hat Michael Löwy eine exzellente Darstellung der Entwicklung der Religionstheorie bei diesen beiden Autoren geboten. Für Marx ist die Religion ein ideelles Produkt, das bedingt ist durch die materielle Produktion und die entsprechenden Produktionsverhältnisse.[2] Er bestand auf dem bedingten Charakter religiöser Ausdrucksformen. Engels fügte dem hinzu, daß es um einen Bereich des Symbolischen gehe, der von gegensätzlichen gesellschaftlichen Kräften bestimmt sei. In der Tat bietet Engels manchmal eine ziemlich reduktionistische Interpretation des Phänomens Religion als einer Maskierung einer anderen Realität, welche aus Interessen, Bedürfnissen und Forderungen der Klassen besteht, und das trotz seiner brillanten Analysen des Urchristentums, der Reformation oder Thomas Müntzers.

Was den Zusammenhang von Religion und Markt betrifft, analysierte Engels vor allem den Kalvinismus: Die „Gnadenwahl war der religiöse Ausdruck der Tatsache, daß in der Handelswelt der Konkurrenz Erfolg oder Bankrott nicht abhängt von der Tätigkeit oder dem Geschick des einzelnen, sondern von Umständen, die von ihm unabhängig sind"[3].

Diese Art von Reflexion ist interessant, denn die „Umstände, die von ihm unabhängig sind", waren in der Vorstellung Engels' die übergeordneten und unbewußten ökonomischen Mächte. Heute erleben wir heftigen Widerspruch gegen diese Deutung, und es lohnt sich zu sehen, warum.

2. Die postmoderne Kritik

Heute ist viel von der Postmoderne die Rede. Bei diesem Typ von Kritik gibt es viele Aspekte: philosophische, soziologische, psychologische und linguistische. Auch in der Kunst, der Musik, der Architektur spricht man von Postmoderne. Man stellt sich die Frage, worum es sich dabei handeln mag. Wir wollen uns dem Thema von einem soziologischen, näherhin religionssoziologischen Standpunkt nähern.

a. Die Postmoderne als Kritik der Aufklärung

Der Grundzug der Aufklärung war es, daß empirische Wissenschaft mit Wahrheit gleichgesetzt wurde, die damit hinsichtlich der Deutung der Wirklichkeit in Gegensatz zur Religion trat. Diese philosophische Grundauffassung wurde von allen Disziplinen des menschlichen Wissens als Basis übernommen. Es gab eine Identifikation von Wissen und Wahrheit und eine gewisse Etablierung eines wissenschaftlichen Rationalismus als eines allgemeinen Parameters. Dieses Denken entfaltete sich insbesondere in den „exakten Wissenschaften", aber auch in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften. Das wissenschaftliche Erkennen war wie eine Offenbarung, die den Menschen von seinen

Fremdbestimmungen befreite. Jeder Teilbereich des menschlichen Wissens baute auf einer besonderen Wissenschaft mit ihren jeweiligen Regeln und Methoden auf.

Die postmoderne Kritik ist in erster Linie eine Kritik der Voraussetzungen der Aufklärung. Es geht darum, diese philosophische Einstellung zu überwinden, ohne ihre Verdienste in Abrede zu stellen, um das Wissen innerhalb der Gesellschaft neu zu begründen. Zum Teil geht es in der Postmoderne darum, die gesellschaftlichen Bedingungen der Entstehung von Wissen zu studieren und kennenzulernen. In diesem Sinne werden wissenschaftliche Überzeugungen der Vergangenheit in Frage gestellt und neue, weniger katalogisierte Methoden der rationalen Durchdringung gesucht.

In der Entwicklung der westlichen Gesellschaften gab es eine enge Verbindung zwischen Wissen und Macht. Die Postmoderne versteht sich auch als Kritik dieser Konsequenz der Aufklärung. Michel Foucault und Jean François Lyotard, die zu den Hauptautoren der Postmoderne zählen, vertreten die Auffassung, daß diese mit der Revolte der sechziger und siebziger Jahre zusammenhängt, insbesondere in Frankreich.[4]

Es gab eine allgemeine Kritik an der Moderne, die einerseits auf den Kapitalismus und seine sozialen, kulturellen, klassenspezifischen und geschlechtsspezifischen Ausgrenzungen abzielte, andererseits auf totalitäre Tendenzen der „sozialistischen" Staaten und auf das Fehlen eines Raumes für die Subjektivität in diesen Gesellschaftstypen. Diese Reaktion legte den Akzent auch auf die Werte des Individuums und dessen Erfahrung als Ausgangspunkt für die Deutung der Wirklichkeit.

b. Wissenschaft ist nicht neutral

Ein Grundzug der Postmoderne besteht in der Notwendigkeit, den vorgeblich rein objektiven Charakter der Wissenschaft zu entlarven. In der Tat ist keine Wissenschaft völlig objektiv, denn sie ist nicht nur von der spezifischen Kultur, sondern auch von der gesellschaftlichen und ökonomischen Basis bestimmt. Nach Seidmann ist das, was für die Wissenschaft im allgemeinen gilt, am offensichtlichsten im Fall der Gesellschaftstheorien, die den Standpunkt, von dem aus sie sprechen, offenbaren. Er führt das Beispiel feministischer AutorInnen an, die behaupten, daß „das Wissen immer von einem bestimmten gesellschaftlichen Ort aus produziert wird und besondere Interessen, Werte und Überzeugungen widerspiegelt"[5].

Gleichzeitig begegnet man in der Postmoderne einer Kritik an Max Webers Auffassung von der Objektivität und Neutralität der wissenschaftlichen Arbeit, insbesondere der Sozialwissenschaften. Natürlich ist die Entdeckung, daß die Wissenschaft nicht neutral ist, kein wirklich neuer Beitrag. Wenn man liest, was Marx und Engels im Hinblick auf Wissen und Macht geschrieben haben, dann findet man bereits hier diesen Typ von Kritik. Viele andere haben zu dieser Grundauffassung beigetragen, und speziell was die Kritik an Max Weber betrifft, mußten sie keineswegs auf die Postmoderne warten.

c. Abschied von den universalen Kategorien und den großen erklärenden Theorien

Ein grundlegendes Thema ersten Ranges dieser neuen Denkrichtung ist einerseits der Zwangscharakter eines umfassenden Denkens, das vorgibt, einerseits

allgemeingültige Kategorien auszuarbeiten, die überall und zu jeder Zeit gelten, und andererseits erklärende Theorien, die auf die Phänomene des Menschlichen insgesamt zutreffen wollen.

Für die Postmoderne spiegelt die Vielfalt der Subjekte und Erkenntnisse unterschiedliche Verortungen in der Geschichte wider. Es kommt darauf an, die Vorstellung von einem System als einzigem Schlüssel zu verlassen, um die Partikularitäten zu entdecken. In diesem Sinne gibt es eine radikale Kritik am sogenannten Fundamentalismus im Sinne eines Denkens oder eines Wissens, das die Grundlage für eine Dsiziplin insgesamt abgäbe. Letztlich handelt es sich um eine Kritik der Theorie. Man behauptet, diese Art von allgemeinem Wissen, das sich selbst als Schritt zur Freiheit und letztlich zur menschlichen Befreiung betrachtet, würde unter dem Deckmantel der Universalität ethnozentrische Interessen befördern.

In diesem Sinne wird auch der Marxismus kritisiert, sofern er sich als wissenschaftlich versteht und vorgibt, die wahren Gesetze der Geschichte und der Gesellschaft zu kennen. Die Postmoderne versteht sich - in Frankreich unter dem starken Einfluß der 68er-Bewegung - selbst als Poststrukturalismus und Postmarxismus.

d. Die Sozialwissenschaften als Deutung und Vermittlung anstelle von Erklärung

Die Postmoderne bekämpft besonders die Sozialwissenschaften, die vorgeben, eine Erklärung der Realität des Menschen als kollektiver geben zu können. Für sie ist das nicht nur ein unmögliches Unterfangen, weil das Menschliche partikular ist, es bedeutet auch die Durchsetzung einer kulturellen und letztlich gesellschaftlichen und politischen Macht, die die wahre Entdeckung des gesellschaftlichen Akteurs in seiner Besonderheit verhindert.

Thierry Verhelst beschreibt diese Auffasung gut: „Es handelt sich um eine Gegen-Methode. Diese müßte auf der Seite der Hermeneutik gesucht werden: der Interpretation von Texten und darüber hinaus aller menschlichen Ausdrucksformen. Der erklärenden Methode der Naturwissenschaften ist die verstehende Methode der Humanwissenschaften entgegengesetzt, ‚fähig, den Sinn der gelebten Erfahrung in seiner Besonderheit zu erfassen'. Popper, Kuhn und Feyerabend haben den deutenden Charakter der ‚exakten' Wissenschaften aufgezeigt. Diese waren niemals einfach Beschreibungen der Wirklichkeit ‚so, wie sie ist'. Das menschliche Verstehen offenbart vielmehr einen persönlichen schöpferischen Akt."[6]

Steven Seidmann vertritt die Auffassung, daß die Soziologie aufgrund ihres erklärenden Anspruchs eine zunehmende Isolation als Theorie erfahren habe. Ein empirisches Vorgehen wird Konflikten im Bereich des Verstehens nicht gerecht. Letztere tauchen beispielsweise auf, wenn es darum geht, die Schichtung heutiger Gesellschaften zu verstehen: Sind es Klassen, Rassen oder Geschlechter? Dasselbe gilt für die Beschreibung der westlichen Gesellschaften als entweder postindustriell oder spätkapitalistisch. Man könnte weitere Beispiele anführen, doch Seidmann meint, eine erklärende Sozialwissenschaft, die konsensfähige allgemeine Grundlinien vorgeben könnte, habe keine Zukunft. Konsens ist möglich über einzelne Punkte wie die Beziehungen

zwischen dem gesellschaftlich Handelnden und der Struktur oder der Mikro- und Makro-Ebene oder auch über die Wechselbeziehung zwischen sozialer Struktur und Kultur. Dennoch, so meint er, ist es nötig, von einer soziologischen Theorie als einer begründenden Praxis überzugehen zu narrativen Wissensweisen, die die Gesellschaftsanalyse mit einer moralischen Grundhaltung verbinden. Der beherrschende Standpunkt der Aufklärung war es, die Existenz eines allgemeinen, ahistorischen und neutralen Erkenntnissubjektes zu behaupten.

e. Aufsplitterung des Erkennens

Eine solche Haltung führt notwendigerweise zu einer Aufsplitterung, wenn nicht Individualisierung des Erkennens. Wenn es keine allgemeingültigen, sondern nur partikulare Kategorien gibt und wenn erklärende Theorien als Aufoktroyierung eines besonderen Standpunktes gedeutet werden, dann besteht die einzige Lösung darin, das Wirkliche in der besonderen Erfahrung des Menschen zu suchen. Von daher rührt der Gedanke der Hermeneutik und der Lektüre der gesellschaftlichen Tatsachen in der Art von Texten, symbolischen Äußerungen. Im Gegensatz zu dem, was die Postmoderne eine Kultur der Kontrolle, intellektuell, wissenschaftlich und politisch nennt, gilt es, das Individuum als Quelle der Erkenntnis wiederzuentdecken.

Zygmund Baumann vertritt in diesem Sinne sehr radikale Positionen. Für ihn bedeutet die Postmoderne den Zusammenbruch der Grenzen zwischen den Disziplinen und den Verlust eines gesellschaftlichen oder erkenntnistheoretischen Zentrums. Die gesellschaftliche Welt ist in eine Vielfalt von Gemeinschaften, kulturellen und Erkenntnistraditionen aufgesplittert. Er schlägt vor, daß der Gesellschaftswissenschaftler den Anspruch, das Soziale erklären zu wollen, aufgibt zugunsten einer Rolle als Vermittler zwischen den verschiedenen sozialen Welten, als Interpret verschiedener Kulturen und als Anwalt besonderer Moralvorstellungen.[7]

Derselbe Autor schlägt auch vor, daß die postmoderne Gesellschaftsanalyse nach Art der Hermeneutik vorgehen solle und wie die Literarkritik Gemeinschaften als „Texte" erforschen solle in der Absicht, das nicht Vertraute in Vertrautes zu übersetzen, die Unterschiede zu rechtfertigen, die Toleranz zu vergrößern, für Unterschiedlichkeit einzutreten und daran mitzuwirken, daß sich Verstehen und Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Gruppen entwicklen können.[8]

Natürlich hat eine solche Einstellung der Postmoderne ihre Bedeutung hinsichtlich der Analyse religiöser Phänomene. Für sie gibt es nichts von noch größerem symbolischen Charakter als den Bereich des Religiösen, und dieser entzieht sich folglich mehr als andere der Möglichkeit der universalen Systematisierung oder der Beschreibung in universalen Kategorien. In diesem Sinne verweist man auf Mircea Eliade. Es gibt also eine postmoderne Perspektive der Erforschung der Religionen. Sie steht der Religionsphänomenologie näher als der Religionssoziologie im klassischen Sinne des Wortes, wie es von Durkheim, Marx oder Weber gebraucht wurde.

f. Kritik der postmodernen Haltung

Hinsichtlich der Postmoderne können wir feststellen, daß sie dazu neigt, ihre Kritik zum Teil nicht auf sich selbst an-

zuwenden. Man kann sich die Frage stellen: Warum diese Zurückweisung von Universalität, Erklärung und Theorie, und warum andererseits diese Überbetonung von Subjektivität und der Rolle des Individuums? Ohne in allzu mechanistische Deutungen zu verfallen, läßt sich eine Gleichzeitigkeit von postmoderner Welle und dem allmählichen Abbröckeln der drei großen Säulen gesellschaftlicher Organisation seit dem Zweiten Weltkrieg feststellen. Es handelt sich um den Keynesianismus und den Fordismus in den westlichen Gesellschaften, um das, was Samir Amin die Bandung-Ära nennt, also nationalistische und populistische Projekte in der Dritten Welt, und schließlich um das sozialistische Modell in Osteuropa.[9]

Die Ursachen dieses Erschöpfungsprozesses und schließlich des Scheiterns in manchen Fällen hängen mit einer Reihe von Phänomenen zusammen. In der westlichen Welt, in der die Postmoderne entstand, ist nach den Golden Sixties der Ausbruch neuer sozialer Konflikte zu beobachten: ein relativ niedriges Konsumniveau immer größerer Teile der Unter- und Mittelschichten und eine neoliberale Welle, die die Reproduktion des Kapitals befördern soll.

Die Reaktion der 68er-Bewegung war eine ausdrückliche oder implizite Kritik des kapitalistischen Wirtschaftsmodells und des Rationalitätstyps, der sich entwickelt hatte und alle Bereiche von Wertentscheidungen zu beherrschen begann, ja bis zu einem gewissen Grad die Subjektivität selbst zerstörte. Der Neoliberalismus verstärkte die Betonung des Individuums, seiner Interessen, seiner Möglichkeit, im Konkurrenzkampf zu bestehen, und seiner Wünsche. Der Zusammenbruch der sozialistischen Regime in Europa war für die Postmoderne die Bestätigung ihrer das Individuum und die Subjektivität betreffenden Thesen.

In diesem Sinne ist die Postmoderne nach den Worten Alejandro Serranos, des ehemaligen Rektors der Universität von Nicaragua, die Ideologie des zeitgenössischen Kapitalismus. In gewissem Sinne gibt es nichts besseres, als die Realität zu fragmentieren, die Existenz von Theorien zu leugnen, die Vorstellung von Systemen zu bekämpfen und das Individuum in den Vordergrund zu rücken, wenn sich der Kapitalismus in der Realität weltweit als einziges System durchsetzt und den Klassenkampf auf Weltebene forciert, mit neuen Mechanismen, die aber für die meisten Leute schwerer zu erfassen sind.

Das Studium der Religion zeigt ebenfalls, daß es eine Krise der Institutionen und ein starkes Wachstum neuer religiöser Bewegungen, insbesondere pfingstkirchlicher, gibt. Auch das entspricht der allgemeinen Tendenz, und die Analyse dieser religiösen Bewegungen und dieser Krise mit dem intellektuellen Rüstzeug der Postmoderne legt den Akzent auf die Besonderheit jeder Situation und auf die Entfaltung der Subjektivität, verschweigt aber gleichzeitig den Zusammenhang zwischen den verschiedenen religiösen Phänomenen einerseits und den unterschiedlichen Folgen der Globalisierung des kapitalistischen Systems andererseits.

3. Eine marxistische Interpretation der neuen religiösen Phänomene

Wir werden diese Perspektive nicht allzusehr vertiefen, denn das haben etliche Autoren bereits geleistet, sowohl vor der

Postmoderne, als auch in der heutigen Situation. Wir können uns auf Autoren wie Georg Lukács stützen, der - entgegen seiner Selbstkritik - einen wichtigen Beitrag zur Erkenntniskritik geleistet hat, oder auf Antonio Gramsci, der das Phänomen Religion in seiner Spezifität wahrgenommen und es innerhalb des Gesellschaftsganzen analysiert hat.[10]

Näher steht uns Maurice Godelier, der auf dem ideellen Anteil der Wirklichkeit bestand, das heißt auf der Bedeutung des Denkens beim Aufbau von gesellschaftlichen Beziehungen. Der Religion kommt natürlich ihre eigene Rolle als einer der Formen des Bereiches der Ideen zu.[11] In seinem einleitenden Beitrag über das Themenheft Kuba der Zeitschrift *Social Compass* spricht Jorge Ramirez Calzadilla dasselbe Thema im Zusammenhang der Definition von Religion und religiöser Erkenntnis an.[12] Die Zeitschrift *Social Compass* hat dieses Thema mehrfach behandelt.[13] In einem vor kurzem erschienenen Werk habe ich selbst versucht zu erklären, was ein marxistischer Standpunkt für das Studium der Religionen bedeutet, wenn man in keinen Determinismus verfallen möchte.[14]

Der jüngste Beitrag in diesem Sinne ist der bereits erwähnte Aufsatz von Michael Löwy über Marx und Engels als Religionssoziologen.[15] Dies steht im Widerspruch zur Postmoderne, die dieser Art von Denken tendenziell vorwirft, der Realität ein Korsett aufzuzwingen. Diese im Hinblick auf ihre Totalität zu studieren, hat in den Sozialwissenschaften eine heuristische Funktion. Es bedeutet, daß es im Hinblick auf jede Studie ein Ensemble von Fragestellungen gibt, auch wenn es sich um ein Einzelphänomen handelt, ohne daß man deshalb das Objekt selbst verfehlt. Natürlich - und in diesem Punkt hat die Postmoderne recht - findet die Befragung der Wirklichkeit in jedem Fall von einem sozusagen präsoziologischen Standpunkt aus statt. Marx und Engels nahmen bei ihrer Analyse der Religion ihren Ausgangspunkt bei der Situation der unteren gesellschaftlichen Klassen, und von dieser Parteinahme aus analysierten sie die Rolle der Religion. Ein in diesem Sinne bezüglich der Methode ziemlich aufschlußreiches Werk ist Marxens Studie über den „18. Brumaire"[16].

In gewisser Weise ist es auch notwendig, den marxistischen Standpunkt zu kritisieren, denn er hat in der Tat zu ziemlich abwegigen Deutungen und Erklärungen der religiösen Phänomene geführt, zeitweise ohne irgendein Verständnis für die Eigenheit des Gegenstandes. Es gibt einige Aspekte des marxistischen Denkens, besonders im Bereich der Philosophie, die heute in der Forschung nicht wiederholt werden können.

Insbesondere geht es darum, jede Art von szientistischen Diskurs, wie er für seine Zeit (Moderne) typisch war, aufzugeben, und auch eine bestimmte Vorstellung von historischem Determinismus mit einem einzigen Subjekt des revolutionären Prozesses nicht zu wiederholen. Die dialektische Perspektive ermöglicht es im Gegenteil, die Realität des Religiösen mit viel Flexibilität zu interpretieren, ohne den Zusammenhang mit den anderen gesellschaftlichen Bereichen aus dem Auge zu verlieren und im Bewußtsein der vielen Vermittlungen in diesen Verbindungen untereinander.

Von einem marxistischen Standpunkt aus die religiöse Situation Kubas zu analysieren, bedeutet zuerst, die wirtschaft-

liche, gesellschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung des Landes in den Blick zu nehmen. Auf dieser Basis wird man mit allen nötigen Details die neuen Formen, Ausdrucksweisen und Tendenzen der verschiedenen Religionen studieren, so wie es zur Zeit das Departamento de Estudios religiosos macht. Die - heikle, aber notwendige - Reflexion besteht darin, Hypothesen zu formulieren, um die Zusammenhänge zu begreifen, die zwischen den neuen religiösen Phänomenen und der Einführung von Elementen des Marktes in die kubanische Gesellschaft bestehen könnten, ohne in irgendeine Art von Reduktionismus oder Idealismus zu verfallen.

* Der Beitrag geht auf einen Vortrag des Autors anläßlich eines Kongresses („Congreso Internacional de Estudios socioreligiosos") in Habana im Juli 1995 zurück, der vom Centro de Estudios religiosos de la Academia de Ciencias de Cuba durchgeführt wurde.

[1] F. Houtart, Sociología de la Religión, Habana 1992, 2.

[2] M. Löwy, Karl Marx et Friedrich Engels comme Sociologues de la Religion, in: Archives des Sciences Sociales des Religions 89 (Januar/März), 41-45.

[3] F. Engels, Einleitung zur englischen Ausgabe der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", MEW 22, 300.

[4] M. Foucault, Power/Knowledge, New York 1977; J.F. Lyotard, The Postmodern Condition, Mineapolis 1994.

[5] S. Seidmann, The Postmodern Turn - New Perspectives on Social Theories, Cambridge 1994.

[6] Th. Verhelst, Sens et Société: la sociologie en question et un défi pour le Réseau Culture, in: Culture et Développement 22/6 (1995) 14-16.

[7] Z. Bauman, New Marxist Readings on Religion, in: Social Compass, Bd. 35, 2-3.

[8] Seidmann, aaO. 14-15.

[9] S. Amin, La nouvelle mondialisation capitaliste, in: Alternatives Sud, Bd. 1, Nr. 1, 19-44.

[10] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Darmstadt 1979; H. Portelli, Gramsci et la question religieuse, Paris 1974 (zu Gramsci vgl. neuerdings auch: G. von Fürstenberg, Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika, Mainz 1997; Anm. d. Red.).

[11] M. Godelier, Lo Ideal y lo Material, Madrid 1986.

[12] J. Ramirez Calzadilla, Les recherches socio-religieuses à Cuba, in: Social Compass, Bd. 41, Nr. 2, 195-202.

[13] Vgl. die Ausgaben von 1988 und 1995.

[14] F. Houtart, aaO.

[15] M. Löwy, aaO.

[16] K. Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, MEW 8, 111-207.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA

Asiatische Religiosität und der Markt

Bernard Teo

„Asien" ist eine geographische Bezeichnung, unter der ein riesiger Kontinent zusammengefaßt wird, der sich aus einer Fülle sehr unterschiedlicher alter und junger Zivilisationen, traditionell verfeindeter Nationen, ethnischer Gruppen und Kulturen zusammensetzt. Seine Länder reichen vom indischen Subkontinent bis zum pazifischen Graben, dazu noch Südostasien. Genauso vielfältig sind auch seine religiösen Glaubensformen. Es gibt Millionen bekennender Angehöriger des Hinduismus, Buddhismus, Islam, Shintoismus, Christentums, Taoismus, Konfuzianismus sowie der verschiedenen Formen animistischer Religion.

Angesichts dieser Tatsache wäre es vermessen, die mit der Überschrift angesprochene Thematik erschöpfend behandeln zu wollen. Ich werde mich deshalb auf eine Beschreibung der Diskurse beschränken, die gegenwärtig im asiatisch-pazifischen Raum bezüglich des Einflusses des Marktes auf einige asiatische Kulturen geführt werden, und zwar besonders derjenigen, die vom Konfuzianismus geprägt sind, weil er in einem großen Teil Asiens das bestimmende Ethos darstellt. Da ich der Herkunft nach ein Bürger Singapurs bin, scheint mir dieses Land ein guter Ausgangspunkt für meine Überlegungen zu sein. Es handelt sich nicht nur um eine aufstrebende kosmopolitische Stadt mit einer multiethnischen, multikulturellen und multireligiösen Bevölkerung. Es ist auch ein Ort, an dem man sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen dem Osten und dem Westen erleben kann.

Der Aufbruch des Ostens

In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts hat die intensive Hinwendung vieler Länder Asiens und des pazifischen Grabens zur freien Marktwirtschaft und zur westlichen industriellen Technologie ihnen zum ersten Mal in der Geschichte dieser Region ein unvergleichliches Anwachsen des Wohlstandes und der wirtschaftlichen Macht gebracht. Japan ist aus der Asche seiner völligen Kapitulation im Zweiten Weltkrieg gestiegen und zu einer wirtschaftlichen Supermacht geworden. Von China, einem Nachzügler auf diesem Feld, wird erwartet, daß es bis zu den dreißiger Jahren des kommenden Jahrhunderts die nächste wirtschaftliche Supermacht werden wird. Taiwan, Hong Kong, Singapur und Südkorea werden als „Tiger" oder als die Neuen Industrienationen bezeichnet. Auch südostasiatische Staaten wie Malaysia, Indonesien, Brunei und Thailand gehören zu den aufstrebenden Volks-

wirtschaften, vermutlich werden bald auch Vietnam, Burma und die Philippinen dazuzurechnen sein.

Innerhalb der akademischen und politischen Kreise des asiatischen Raumes besteht im Licht dieser Entwicklung die tiefe Überzeugung, daß der Kontinent Asien an einer wichtigen und erregenden Wegkreuzung der menschlichen Geschichte angekommen ist. Man glaubt, daß sich im nächsten Jahrhundert das Gleichgewicht der wirtschaftlichen Machtverhältnisse schrittweise von den Industriestaaten des Westens zu denen des Ostens verschieben wird.

Ost gegen West

Diese Entwicklungen regen viele Diskussionen in Asien über den Einfluß von Industrialisierung und Reichtum auf viele asiatische Gesellschaften und Kulturen an. Eine wichtige Rolle spielt in diesen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Diskursen die Frage nach der Bedeutung der Unterschiede in Kultur und Wertvorstellungen zwischen Ost und West. Es ist bei vielen Akademikern und Politikern üblich, den Aufschwung des Kontinents hauptsächlich der asiatischen Kultur und ihren Werten zuzuschreiben, besonders insofern sie vom Konfuzianismus beeinflußt ist (dazu gehören China, Japan, Korea, Taiwan, Hong Kong, Vietnam und Singapur). Dieser Diskurs verdeutlicht in wachsendem Maße auch, daß westliche Kultur und Wertvorstellungen Kritik und Ablehnung ausgesetzt sind.

Wenn internationale Spannungen bezüglich des Handels und Fragen der Gerechtigkeit aufkeimen, wurzeln deren Gründe im wahrgenommenen Unterschied der prioritären Werte, die östliches und westliches Agieren bestimmen. So verteidigte sich beispielsweise Japan während der Handelskonflikte mit den Vereinigten Staaten unter Berufung auf seine gesellschaftliche Selbständigkeit als Nation, die ihre Angelegenheit auf ihre eigene, asiatische Weise regeln dürfe. Vorwürfe wegen der Verletzung der Menschenrechte in China, Burma, Singapur, Malaysia und Indonesien werden häufig unter Hinweis auf ein originär asiatisches Verständnis der Menschenrechte und der sozialen Prioritäten abgewiesen, da es sich vom westlichen Verständnis der Menschenrechte und Prioritäten unterscheiden würde. Der malaysische Premierminister Mahatir betrachtet die westliche Kultur und ihre Werte als dekadent und verwahrt sich deshalb scharf gegen die Aufpfropfung westlicher Vorstellungen von Menschenrechten und Entwicklung in seinem Land. Der ehemalige Premierminister von Singapur, Lee Kuan Yew, einer der wichtigsten Befürworter einer Rückbesinnung auf asiatische Werte und Wurzeln, drückte die Haltung der meisten asiatischen Führungspersönlichkeiten gegenüber der westlichen Kultur und ihren Werten vielleicht am besten aus. Als er gefragt wurde, was mit dem amerikanischen System nicht in Ordnung sei, antwortete er: „Es ist nicht meine Aufgabe, Menschen klarzumachen, was in ihrem System nicht stimmt. Es ist meine Aufgabe, den Menschen klarzumachen, daß sie kein Recht haben, ihr System unterschiedslos Gesellschaften aufzudrücken, in denen es nicht funktionieren wird."[1] Damit wird ausgedrückt, daß nicht alle westlichen Begrifflichkeiten von Demokratie und Menschenrechten auf asiatische Gesellschaften anzuwenden sind.

Die östliche Kultur als Schutzwall gegen den Westen

Es besitzt eine gewisse Ironie, wie man sich - an einem geschichtlichen Punkt, an dem viele asiatische Gesellschaften ein wachsendes Selbstbewußtsein und Stolz über ihren Platz in der Welt erfahren - diese wachsende Ablehnung gegenüber dem Westen und dessen Werten erklären will, wissend, daß es gerade westliche Fortschritts- und Entwicklungsmodelle waren, die der Osten nachzuahmen und zu erreichen suchte. Warum gibt es nun dieses wachsende Interesse an und Stolz auf östliche Kultur und ihre Werte? Schließlich sind viele der asiatischen Führungsgestalten im Westen geschult und ausgebildet worden. Es wäre naiv zu denken, daß sie völlig unbeeinflußt geblieben wären von westlichen Kulturen, Gebräuchen und Sitten, oder daß es nichts am Westen gäbe, das bewunderns- und nachahmenswert sei. Wie sonst wäre zu erklären, daß viele Angehörige der asiatischen Eliten, zusammen mit den besten und begabtesten Jugendlichen, immer noch an die renommiertesten Hochschulen des Westens geschickt werden? Außerdem sind wegen des kolonialen Erbes viele der politischen und juristischen Systeme Asiens in sehr starkem Maße von westlichen Modellen geprägt.

Ich möchte zur Erklärung dieser Reaktion zwei Gründe vorschlagen. Erstens werden einige der Staaten Asiens von autoritären Regimen in unterschiedlichen Abstufungen, von gutwilligen wie böswilligen, geführt. Eine Betonung der Menschenrechte und von Fragen der Gerechtigkeit, die der Westen als wesentlich betrachtet - besonders diejenigen, die das Individuum betreffen -, würde deren politische Ordnung und die Autorität ihrer derzeitigen Machthaber gefährden. Es gibt die Befürchtung, daß politische Gepflogenheiten, die im Westen vielleicht funktionieren, in östlichen Gesellschaften nur Chaos erzeugten, wenn sie undifferenziert übernommen würden.

Zum zweiten, und von entscheidender Bedeutung, ist die Ablehnung bestimmter Entwicklungsrichtungen, die einige der gegenwärtigen westlichen Industriegesellschaften einschlagen, durch eine Mehrheit der Eliten Asiens. Was sie wahrnehmen, ist der schrittweise Zusammenbruch der westlichen bürgerlichen Gesellschaft durch die Ausbreitung von Gewalt und Waffengebrauch, durch den leichten Zugang zu Drogenkonsum und im Verlust von Scham und zivilisiertem Benehmen. Es gibt die Überzeugung, daß eine Überbetonung von Demokratie und das Dogma von der Unverletzlichkeit der individuellen Rechte die Hauptgründe für diesen Zustand sind. Sie würden auf Kosten einer geordneten

Der Autor

Bernard Teo, geboren 1952 und aufgewachsen in Singapur. Er trat 1971 dem Redemptoristenorden bei. Nach zweijährigem Studium in Singapur und fünf Jahren in Indien (Philosophie, Theologie und Humanwissenschaften) wurde er 1979 zum Priester geweiht. Anschließend arbeitete er fünf Jahre als Missionar in Singapur und Malaysia, davon ein Jahr als Lehrbeauftragter am Seminar von Penang. 1985 wurde er zum Weiterstudium (Moraltheologie) an die Catholic University of America in Washington, D.C. gesandt. 1989 wurde er promoviert. Seit 1991 lehrt er an der Yarra Theological Union in Melbourne, Australien. Spezialgebiete: Fundamentalmoral, Sozialethik und Bioethik. Zahlreiche Beiträge zu bioethischen Themen in Zeitschriften wie The Hastings Center Report, Bioethics und Pacifica. Anschrift: 15–19 Sweetland Rd, Box Hill, Vic 3128, Australien.

Gesellschaft hochgehalten. Außerdem sind viele davon überzeugt, daß der Untergang der bürgerlichen Gesellschaft durch den Zusammenbruch der Familie als dem fundamentalen Element eines jeden Sozialgefüges beschleunigt wird.

In diesem Kontext ist das heutige Interesse an den kulturellen Unterschieden zwischen West und Ost wirklich die Suche nach einem alternativen Ethos innerhalb der reichen kulturellen und religiösen Traditionen des Ostens, der als verläßlicher Schutz gegenüber solchen westlichen Einflüssen dienen kann, die zur Erosion des gesellschaftlichen Zusammenhalts und zum Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft beitragen. Daneben ist die Rückwendung zu den Wurzeln östlicher kultureller und religiöser Werte Teil der Suche nach einer neuen und asiatischen Identität. Sie sollen als Schutzwall dienen gegen das als arrogant wahrgenommene Aufdrängen von Tugenden in allen Teilen der Welt, die dem westlichen Ideal von Demokratie entsprechen.

Deshalb lauten die umwälzenden Fragen, die sich die zu noch jungem Wohlstand gekommenen Industriegesellschaften Asiens stellen, folgendermaßen: Wie können wir uns des Reichtums und Wohlstandes unserer industriellen Wirtschaft erfreuen, ohne daß unsere Gesellschaften den Weg der westlichen Industriegesellschaften einschlagen? Ist angesichts der Tatsache, daß die menschliche Geschichte angefüllt ist mit dem Aufstieg und Fall vieler Kulturen und Zivilisationen in Ost und West, der gesellschaftliche Niedergang unausweichlich? Warum vor allem gibt es diesen Niedergang überhaupt? Gibt es Möglichkeiten, ihn zu verhindern? Lassen sich in unseren reichen, auf dem Konfuzianismus gründenden kulturellen und religiösen Traditionen Werte finden, die uns helfen könnten, unsere Entwicklung an diesem geschichtlichen Punkt fortzusetzen und dabei gleichzeitig den uns teuren Gemeinschaftssinn und unseren gesellschaftlichen Zusammenhalt zu bewahren?

Die Suche nach Antwort auf diese Fragen führte, besonders in den vom Konfuzianismus beeinflußten Gesellschaften (also China, Korea, Japan, Vietnam, Hong Kong und Singapur) zu einem klaren und systematischen Verständnis solcher Werte, die eine Gesellschaft am Laufen halten. Eine Gesellschaft auf der Grundlage des Konfuzianismus schätzt soziale Harmonie. Hier ist eine wohlgeordnete Gesellschaft entscheidend, damit menschliche Freiheit in einem größtmöglichen Maße genossen werden kann. In ihr herrscht die Überzeugung, daß Beschränkungen der individuellen Rechte und Freiheiten für die soziale Harmonie und ihr Funktionieren nötig sind. Das Gemeinwohl ist vorrangig, während das Wohl des Individuums zweitrangig ist.

In den östlichen Gesellschaften ist die Vorstellung dominant, daß das Individuum keine abgeschlossene Monade ist, sondern nur im Kontext der Familie existieren kann. Die Familie wiederum ist die Grundeinheit der Gesellschaft. Sie umgreift die erweiterte Familie und Freunde und mündet ein in das größere gesellschaftliche Netzwerk. Die Wertschätzung der Selbständigkeit, unterstützt durch die Großfamilie und soziale Referenzgruppen, erklärt die starke Ablehnung vieler asiatischer Gesellschaften gegenüber der staatlichen Wohlfahrt. Der Herrscher oder die Regierung sollten nicht versuchen, das zu leisten,

was untergeordnete gesellschaftliche Einheiten auf ihrer Ebene selbst leisten können.
Vom Konfuzianismus beeinflußte Kulturen schätzen Werte wie Sparsamkeit, harte Arbeit, Pflichterfüllung gegenüber den Eltern, Loyalität zur Großfamilie und vor allem den Respekt vor Autorität, Gelehrsamkeit und Lerneifer. Zudem werden strenge Disziplin und der Respekt gegenüber dem Lehrer traditionell sehr geschätzt.
Man hofft, daß die Anerkennung und Weitergabe dieser „asiatischen" Werte an die Jugend und zukünftige Generationen ein dauerhaftes Überleben und fortgesetztes wirtschaftliches Wachstum der Gesellschaften Asiens sicherstellen wird.

Ist der Diskurs über Kultur der richtige Weg?

Man könnte angesichts dieser Diskussion fragen, ob der moralische Zusammenbruch westlicher Kulturen nun den innewohnenden Unzulänglichkeiten des Westens entspringt oder eine Krise der kulturellen Werte überhaupt darstellt. Ich vermute, daß letzteres nicht zutrifft. Vielmehr ist der Verfall des Westens nicht aus dessen Werten an sich zu erklären. Er kann eher aus den zerstörerischen Gegensätzen verstanden werden, die in jeder erfolgreichen und wohlhabenden Gesellschaft auftreten, gleich, ob es sich dabei um Gesellschaften vor oder nach der industriellen Revolution handelt. Aus der Geschichte aller erfolgreichen Gesellschaften kann man die wichtige Erkenntnis ableiten, daß dem Anwachsen von Reichtum und Macht unvermeidlich Verfall und Niedergang zu folgen scheinen.
Während der letzten hundert Jahre waren die westlichen Kulturen und Erfahrungen ohne Zweifel einem Transformationsprozeß unterworfen, der durch das kontinuierliche wirtschaftliche und industrielle Wachstum und durch technologischen Wandel ausgelöst wurde. Der Preis, den sie dafür zahlen, liegt hauptsächlich darin, daß diese Gesellschaften schrittweise in sich zusammenfallen und bloßer egoistischer Individualismus überdauert.
Ein ähnlicher Prozeß verwirklicht sich zur Zeit in den neuen Industriegesellschaften Asiens. Unter dem Einfluß von wirtschaftlichem Wachstum, technologischem Wandel und sozialer Transformation der letzten fünfzig Jahre haben sich auch die Kulturen und Erfahrungen des Ostens verändert. Auch die vom Konfuzianismus bestimmten, stark an familiärer Bindung orientierten Gesellschaften Asiens bewegen sich rasant in Richtung eines egoistischen Individualismus. Das rückhaltlose Streben nach materiellem Erfolg wird zum bestimmenden Maß des eigenen gesellschaftlichen Wertes und Ansehens. Daher befindet sich die östliche Familie in genau der gleichen gesellschaftlichen Krise. Auch bei uns gibt es mehr Ehescheidungen, das Abschieben von Alten und Kranken, das Schwinden schulischer Disziplin und mangelnden Respekt gegenüber schulischen Autoritäten. Eltern verbringen heute viel weniger Zeit miteinander und mit ihren Kindern, da sie ihre Kraft im Streben nach materiellem Gewinn und Markterfolg einsetzen. Da Frauen besser ausgebildet und finanziell unabhängiger werden, haben sie höhere Ansprüche und sind nicht mehr bereit, sich mit einer unglücklichen Ehe abzufinden. In Singapur hat dieser neue Status bei vielen Frauen zu großen Schwierigkeiten

bei der Suche nach einem Ehepartner geführt, unter anderem, weil die Rolle des Mannes als Ernährer nicht mehr klar definiert ist. Unter diesem Eindruck hat Herr Lee sein Bedauern darüber ausgedrückt, den Frauen Singapurs den Weg zu einer besseren schulischen Ausbildung geebnet zu haben!

Über die junge Generation seines Landes, die in einer relativ friedlichen und wohlhabenden Umgebung aufwächst, geprägt von ungebremster Modernisierung und einer großen Offenheit gegenüber den kulturellen Einflüssen des Westens, fällte ein Wissenschaftler Singapurs das folgende kritische Urteil: „Der Geist des Marktes wird immer stärker zur eigentlichen Seele der Gesellschaft, durchdringt beinahe jeden Aspekt gesellschaftlichen Lebens und Denkens. Alles bekam einen Preis, eine Tendenz, die bei den Einwohnern Singapurs einen Wertekanon etablierte, besonders in den stürmischen Wachstumsphasen in den 70er Jahren, der den Wert oder die Bedeutung einer Person, einer Sache oder einer Handlung lediglich nach dessen möglichem oder tatsächlichem Geldwert bemaß. Es war der in Mark und Pfennig ausdrückbare Marktwert (ein Begriff, der immer häufiger gebraucht wurde) eines Menschen, seiner Leistungen oder Güter, der seinen Wert bestimmte. Alles, was sich nicht auf solche quantifizierbaren Größen (wie zum Beispiel Liebe, Mut, Ehre, Opferbereitschaft, Integrität, Selbstlosigkeit, mit ihrer irreduziblen qualitativen Ganzheit) reduzieren ließ, wurde größtenteils ignoriert oder bestenfalls mit milder Verachtung bedacht."[2]

Diese Feststellungen treffen ins Schwarze. Es versteht sich von selbst, daß eine erfolgreiche Marktwirtschaft auch solche gesellschaftlichen Transformationen hervorbringt, die die Machthaber in Singapur ängstigen. Natürlich ist Singapur nicht das einzige Beispiel in Asien. Auch China hat seine Bürgerinnen und Bürger in jüngster Zeit vor Habsucht und Materialismus gewarnt. Es ist offensichtlich, daß die häßlichen Entwicklungen, die die östlichen Eliten am Westen nicht mögen, im Osten selbst Platz greifen.

Während diese negativen Trends in den neuen Industrienationen unbezweifelbar vorhanden sind, macht sich zugleich auch ein positiver Trend deutlich bemerkbar. Reichtum, Wachstum und Erfolg haben ganz sicher nicht die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Herzens befriedigt. Sie haben aber zu einer verstärkten Suche nach dem Sinn und Ziel des Lebens geführt. Der chinesische Bevölkerungsteil Singapurs bestand überwiegend aus Anhängern von Taoismus, Buddhismus und Ahnenkulten. Die Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens brachte viele dazu, ihre althergebrachten Religionen aufzugeben und sie durch geeignetere Alternativen zu ersetzen. Einige sind zu Agnostikern geworden, während sich heutzutage mehr und mehr Chinesinnen und Chinesen dem Christentum zuwenden.

Es ist offensichtlich, daß die Menschen aller reichen und industrialisierten Gesellschaften bestimmte Erfahrungen teilen, ob sie nun im Westen oder im Osten leben. Ich verstehe und schätze die Auffassung vieler asiatischer Führungspersönlichkeiten bezüglich der westlichen Verfallserscheinungen in ihren eigenen Ländern. Aber ich bin keineswegs damit einverstanden, daß die gegenwärtigen Diskussionen in Asien über kulturelle Werte und die Suche nach Alternativen sehr starke Abgrenzungswünsche zwi-

schen östlichen und westlichen Werten erzeugt und die Überlegenheit der einen über die anderen betont. Wenn man damit unvorsichtig umgeht, könnte die Rückkehr zu asiatischen Wertvorstellungen wegen deren Betonung von Gemeinschaft gegenüber dem Individuum auch die Rückkehr von diktatorischen Regimes im Namen gesellschaftlicher Ordnung bedeuten.

Auch glaube ich nicht, daß die Unterschiede zwischen östlichen und westlichen Wertesystemen unüberbrückbar sind. Das hat damit zu tun, daß viele der hochgeschätzten Werte in asiatischen Gesellschaften, wie zum Beispiel Sparsamkeit, harte Arbeit, die hohe Bedeutung der Liebe zur eigenen Familie, der Respekt gegenüber Autoritäten, für das Gemeinwohl, die Hochschätzung von Wissenschaft und Gelehrsamkeit, genauso auch Teil der westlichen Wertewelt sind. Ich glaube nicht, daß sie sich von bestimmten Zügen des klassischen protestantischen Arbeitsethos unterscheiden.

Wir befinden uns in der Tat an einem wichtigen Wendepunkt der menschlichen Geschichte. Ich bin davon überzeugt, daß es - anstatt uns in einer Gegenbewegung zum Westen in unsere asiatischen Wertvorstellungen und Traditionen zurückzuziehen - der bessere Weg wäre, nach universellen menschlichen Werten zu suchen, die die Dynamik sowohl der asiatischen als auch der westlichen Industriegesellschaften humaner gestalten. Dies wäre unser Beitrag zur Entwicklung einer globalen Anerkennung unserer gemeinsamen Humanität und Bestimmung.

[1] F. Zakaria, Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew, in: Foreign Affairs 73 (2) 110.

[2] Ho Wing Meng, Value Premises Underlying the Transformation of Singapore, in: K.S. Sadhu/P. Wheatley (Hg.), Management of Success: The Moulding of Singapore, Singapore 1989, 678.

Literatur

J.S.T. Quah (Hg.), In Search of Singapore's National Values, Singapore 1990.

K.S. Sandhu/Paul Wheatley (Hg.), Management of Success: The Moulding of Singapore, Singapore 1989.

J. Ching, Chinese Religions, New York 1993.

Dies., Konfuzianismus und Christentum, Mainz 1989.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Der Markt und die katholische Soziallehre

David Hollenbach

Die Institutionen des Marktes können für die Würde der menschlichen Person und das Gemeinwohl der Gesellschaft sowohl positive wie negative Auswirkungen haben. Daher bejaht die Kirche in ihrer amtlichen Sozialverkündigung den Markt weder uneingeschränkt noch lehnt sie ihn einfachhin ab. Vielmehr ist sie bemüht, jene Bereiche der Marktwirtschaft zu fördern, die sich positiv auswirken, und jene einer Kritik zu unterziehen, die negative Folgen mit sich bringen.

In seiner Sozialenzyklika *Centesimus annus* ging Johannes Paul II. 1991 auch auf die Frage ein, welche Bedeutung der Zusammenbruch des kommunistischen Systems für den Standpunkt der Kirche gegenüber dem Marktkapitalismus habe. Der Papst stellt die Frage, ob diese revolutionäre Wende gleichzusetzen sei mit dem Sieg des Kapitalismus, so daß dieser nun als das geeignete Wirtschaftssystem für die unabhängig gewordenen osteuropäischen Länder, die Entwicklungsländer der Dritten Welt und überhaupt für das ganze Weltwirtschaftssystem befürwortet werden sollte. Seine Antwort auf diese Frage verdient, ausführlicher zitiert zu werden.

„Die Antwort ist natürlich kompliziert. Wird mit ‚Kapitalismus' ein Wirtschaftssystem bezeichnet, das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt, ist die Antwort sicher positiv. Vielleicht wäre es passender, von ‚Unternehmenswirtschaft' oder ‚Marktwirtschaft' oder einfach ‚freier Wirtschaft' zu sprechen. Wird aber unter ‚Kapitalismus' ein System verstanden, in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt und sie als eine besondere Dimension dieser Freiheit mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt ansieht, dann ist die Antwort ebenso entschieden negativ."[1]

Die hypothetische Formulierung deutet eine Unterscheidung an: die zwischen den Prozessen und Institutionen des Marktes auf der einen Seite und den von diesen Institutionen geförderten oder behinderten Werten auf der anderen Seite. Wenn und wann immer der Markt die Würde des Menschen, die zwischenmenschliche Solidarität und die Gerechtigkeit fördert, wird er moralisch gutgeheißen. Wenn und wann immer er die

Verwirklichung dieser Werte behindert, sollten seine Wirkungsmechanismen eingeschränkt und begrenzt werden. Das aber heißt, der Markt ist weder gut noch schlecht in sich. Er ist vielmehr ethisch im Lichte seiner Auswirkungen zu beurteilen.

Die katholische Soziallehre beurteilt somit den Markt im Einklang mit der augustinischen Unterscheidung von Gütern, die nutzbringend sind (bonum utile = Nutzwert), und Gütern, die in sich selbst einen Wert darstellen. Diese Unterscheidung zwischen instrumentellen Werten und solchen, die in sich selbst gut oder schlecht sind, soll vor eindimensionalen Ideologien warnen. Daraus ergibt sich, daß sowohl freie Marktsysteme als auch Alternativen zu ihnen aus einer Perspektive zu beurteilen sind, die den Horizont instrumenteller ökonomischer Vernunft überschreitet. Im oben angeführten Zitat kennzeichnet Johannes Paul II. diese übergeordnete Perspektive als die der Sorge um die „volle menschliche Freiheit". Eine solche systemtranszendente Betrachtungsweise ökonomischer Fragen ergibt sich auch aus dem spezifisch religiösen Auftrag der Kirche, der sie veranlaßt, gegenüber jeglichem wirtschaftlichen Reduktionismus auf der Hut zu sein.

So haben zum Beispiel alle neueren Sozialenzykliken den historischen Materialismus und Atheismus der leninistischen Ideologie entschieden zurückgewiesen. Diese Ideologie brachte die ganze Werteskala zum Einsturz, die man in Betracht ziehen muß, wenn man die Bedeutung des Wirtschaftslebens nach den Werten bestimmt, die in ökonomischen Macht- und Produktionsstrukturen präsent sind. Obgleich eine Analyse dieser Strukturen für eine moralische Beurteilung von Wirtschaftsprozessen äußerst wichtig ist, so reicht sie allein doch nicht aus. Ja, sie wirkt, wird sie als ausreichend angesehen, sogar kontraproduktiv. Untergräbt doch ein Handeln aufgrund einer solch eindimensionalen Strukturanalyse die Kreativität und Initiative, die in der menschlichen Freiheit im vollen Sinne verwurzelt sind. Dieser Gegensatz zum ökonomischen Reduktionismus diente der Kirche als Plattform für ihren anhaltenden Widerstand gegen das kommunistische Herrschaftssystem.

In ähnlicher Weise hat die kirchliche Sozialverkündigung vor dem Individualismus von Marktsystemen nach dem Laissez-faire-Prinzip gewarnt. Obwohl freie Märkte Ausdruck menschlicher Freiheit sein können, reflektieren sie doch nicht adäquat den vollen Umfang dessen, was Menschen für ihr Wohlergehen brauchen und was sie gemeinschaftlich zu leisten imstande sind. Eine Ideologie, die die Marktfreiheit als etwas Quasi-Absolutes ansieht, überbewertet einseitig die Autonomie des Individuums und bestreitet praktisch den Gemeinschaftscharakter menschlicher Existenz

Der Autor

David Hollenbach SJ ist Margaret O,Brien Flatley Professor für Katholische Theologie am Boston College; kürzlich Gastprofessor am Hekima College, Nairobi, Kenia. Veröffentlichungen u.a.: Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy (hg. mit Douglass, R. Bruce, Cambridge 1994); Justice, Peace, and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World, Crossroad 1988; Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition, 1979; 1995-1996 Vorsitzender der Society of Christian Ethics, USA; Mitarbeiter am Entwurf des „Wirtschaftshirtenbriefes" der US-Bischöfe von 1986. Anschrift: Boston College. Department of Theology, 404 Carney Hall, Chestnut Hill, Massachusetts 02167-3806, USA.

und die Sozialstruktur der Freiheit. Ein solch reduktionistischer Individualismus vernachlässigt auch die Grundforderungen christlicher Nächstenliebe. Gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab Gott in seinem Ratschluß „der menschlichen Berufung einen Gemeinschaftscharakter" und „muß man über die individualistische Ethik hinausschreiten"[2].

Ebenso wichtig für diese Art von Kritik an reduktionistischen Ideologien der Gegenwart ist auch die Art und Weise, wie die kirchliche Soziallehre ökonomische Ideen nach ihren konkreten Auswirkungen und ihrem praktischen Nutzen für die Förderung des menschlichen Wohles bewertet hat. In der Zeit nach dem kalten Krieg hat sich die Schwarz-Weiß-Malerei im ideologischen Streit zwischen denen, die auf die Vorzüge des Marktes schwören, und denen, die sie bestreiten, weitgehend erledigt. Die Streitfrage heute ist, *welche Art* von Marktwirtschaft in Zukunft angestrebt und *in welchem Umfang* gesellschaftliches Leben nach Marktprinzipien gestaltet werden sollte. Die unterschiedlichen Aspekte und Tendenzen der Märkte sollten daher eher nach ihrem praktischen Nutzen für die Förderung des menschlichen Wohls bewertet und nicht bloß einfach in allgemeiner ideologischer Begrifflichkeit verteidigt oder mißbilligt werden.

Aus historischer Sicht war die Tradition kirchlicher Sozialverkündigung in wirtschaftsethischen Fragen erheblich pragmatischer und viel eher geneigt, aus der Erfahrung zu lernen als in der Sexualethik und einigen Aspekten der Bioethik in neuerer Zeit. Aufgrund ihrer weltweiten und übernationalen Ausbreitung hatte die Kirche Gelegenheit, in fast allen Wirtschaftssystemen, die entwickelt wurden, wichtige Erfahrungen zu sammeln, und ihr historisches Gedächtnis reicht weit. Insofern hat ihre Abneigung, irgendein einzelnes ökonomisches Programm als die beste Wirtschaftsweise zu befürworten, durchaus eine Grundlage in der Erfahrung. Die päpstlichen Rundschreiben, angefangen von *Rerum novarum* Leos XIII. 1891 bis hin zu *Centesimus annus* Johannes Pauls II. 1991 haben sich für ihren Hinweis auf die schädlichen Konsequenzen beider Systeme, des Marktkapitalismus wie des Staatssozialismus, oft auf diese Erfahrung berufen. Ein Markt, der nach rein systemimmanenten Bedingungen abläuft, kann sich auf die arbeitenden Menschen, die Umwelt und insbesondere auf die Armen äußerst zerstörerisch auswirken. Das Scheitern des Staatssozialismus in den früheren Ostblockländern hat manch einen dazu veranlaßt, die kapitalistischen Marktkräfte unkritisch „hochzujubeln". Da die Kirche in Gesellschaften präsent war, die die negativen Folgen beider Systeme an sich erfahren haben, hütet sie sich in ihren offiziellen Lehraussagen wohlweislich, das eine System aufgrund beobachteter Defizite des anderen gutzuheißen. Diese ihre Erfahrung und ihr historisches Gedächtnis können bei der Bewertung des Marktes, seiner Stellung und Grenzen, einen nützlichen Beitrag leisten.

In der Praxis führte der kommunistische Staatssozialismus nicht nur zum Verlust politischer Freiheit, sondern auch zum Verlust wirtschaftlicher Effizienz und Produktivität, wie die Wirtschaftsmisere der früheren Sowjetunion zur Genüge gezeigt hat. Die Kritik am „real existierenden Sozialismus" in *Centesimus annus* war zum Teil in der Ineffizienz der kom-

munistischen Planwirtschaft begründet. Aus der Sicht der Enzyklika war diese Ineffizienz nicht ein bloß technisches Versagen, sondern es ging dabei „vielmehr um die Folgen der Verletzung der menschlichen Rechte auf wirtschaftliche Initiative, auf Eigentum und auf Freiheit im Bereich der Wirtschaft“[3]. Ohne Spielraum für diese Freiheit und Initiative stagnierten die sozialistischen Gesellschaften, da ihnen die erforderliche Kreativität fehlte, den materiellen Wohlstand ihrer Mitglieder mit mehr Sachkompetenz zu fördern.

Johannes Paul II. bekräftigt daher die Effizienz und Produktivität von Marktwirtschaften. Und er bejaht Unternehmertum und wirtschaftliche Initiative in Formulierungen, die an eine von Max Webers Diskussionen in der „Protestantischen Ethik“ erinnern.[4] Doch der Papst warnt auch davor, ins andere Extrem zu verfallen: aufgrund der Ineffizienz des Staatssozialismus sich nun unkritisch für den Markt stark zu machen. Er beruft sich dabei wiederholt auf die Geschichte und Erfahrung von Völkern, die in kapitalistischen, marktorientierten Systemen leben. In solchen Gesellschaften, so bemerkt er, sind viele Menschen nicht in der Lage, sich am Wirtschaftsgeschehen zu beteiligen, weil ihnen die erforderlichen Ressourcen fehlen. Das folgende Zitat ist dafür aufschlußreich:

„Viele Menschen, vielleicht die große Mehrheit, verfügen heute nicht über Mittel, die ihnen tatsächlich und auf menschenwürdige Weise den Eintritt in ein Betriebssystem erlauben, in dem die Arbeit eine wahrhaft zentrale Stellung einnimmt ... Um es kurz zu sagen: Sie sind, wenn auch nicht gerade Ausgebeutete, doch weithin Randexistenzen; die wirtschaftliche Entwicklung geht über ihre Köpfe hinweg...“[5]

Das Argument des Papstes steht hier in vollem Einklang mit dem „Wirtschaftshirtenbrief“ der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten, der feststellt, daß „die Grundgerechtigkeit ein Mindestmaß an Teilnahme für alle Menschen am Leben der menschlichen Gemeinschaft“[6] fordert. Eine solche Beteiligung fehlt weithin und noch immer in fortgeschrittenen Gesellschaften. „Dort herrschen noch die Regeln des Kapitalismus der Gründerzeit mit einer Erbarmungslosigkeit, die jener der finstersten Jahre der ersten Industrialisierungsphase in nichts nachstehen ... Unter ähnlichen Bedingungen lebt leider noch immer die große Mehrheit der Bewohner der Dritten Welt.“ Und global gesehen, „scheint das größte Problem [für die ärmsten Länder] darin zu bestehen, einen gerechten Zugang zum internationalen Markt zu erhalten“[7]. Der Papst nennt jene Bedingungen, die zu solcher Randgruppenexistenz führen, „Strukturen der Sünde, die die volle Verwirklichung derer, die von ihnen vielfältig bedrückt werden, verhindern“[8]. Weiter sagt er, die Kirche könne durch ihre Sozialverkündigung und durch „ihren konkreten Einsatz und ihre Hilfe im Kampf gegen die Ausgrenzung und das Leiden“[9] zu einer „authentischen Theorie und Praxis der Befreiung“ einen Beitrag leisten.

So sollte der Zusammenbruch der osteuropäischen Wirtschaftsmodelle nicht mit dem Sieg eines - wie man es nennen könnte - „real existierenden Kapitalismus“ verwechselt werden. Für *Centesimus annus* ist zum Beispiel die Behauptung unhaltbar, „die Niederlage des sogenannten ‚realen Sozialismus‘ lasse

den Kapitalismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation übrig"[10].
An anderer Stelle erörtert der Papst die fortbestehende Wirklichkeit der Ausgrenzung und Ausbeutung, besonders in der Dritten Welt, sowie die Entfremdung der menschlichen Existenz, und fügt dem eine deutliche Warnung hinzu: „Der Zusammenbruch des kommunistischen Systems beseitigt sicher in vielen Ländern ein Hindernis in der sachgemäßen und realistischen Auseinandersetzung mit diesen Problemen, aber das reicht nicht aus, um sie zu lösen. Es besteht die Gefahr, daß sich eine radikale kapitalistische Ideologie breitmacht, die es ablehnt, sie auch nur zu erwägen, da sie glaubt, daß jeder Versuch, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sei, und ihre Lösung in einem blinden Glauben der freien Entfaltung der Marktkräfte überläßt."[11]
Frühere kirchliche Lehräußerungen hatten einen ähnlichen Standpunkt vertreten. So war sich zum Beispiel Leo XIII. völlig dessen bewußt, daß uneingeschränkt wirkende Marktinstitutionen zu Situationen führen können, wo „wenige übermäßig Reiche einer Masse von Besitzlosen [‚infinitae proletariorum multitudini'] ein nahezu sklavisches Joch auflegen"[12]. Um dem vorzubeugen, müssen den Arbeitern ein Mindestlohn, der zum Leben ausreicht, humane Arbeitsbedingungen und das Recht, sich zu organisieren und zu streiken, garantiert werden sowie der Schutz durch den Staat vor Ausbeutung gewährleistet sein.[13]
Diese Themen ziehen sich wie ein roter Faden durch alle folgenden Sozialenzykliken, die die Forderung erheben, dem Wirkungsmechanismus freier Märkte eindeutige Grenzen zu setzen. Sie sind auch in der Enzyklika *Centesimus annus* klar erkennbar, wo sie die Einbindung des Marktes in „eine feste Rechtsordnung" verlangt. Eine solche gesetzliche Rahmenordnung ist notwendig, damit nicht „die Marktmechanismen zum ausschließlichen Bezugspunkt für das gesamte gesellschaftliche Leben werden".
So umfassen einige der vorgesehenen sozialen Kontrollmechanismen zum Beispiel „ein solides System der sozialen und beruflichen Sicherheit, die Freiheit zur Gründung von Vereinigungen und die ausgeprägte Tätigkeit von Gewerkschaften, Vorkehrungen für den Fall der Arbeitslosigkeit" und „die Möglichkeit demokratischer Teilnahme am gesellschaftlichen Leben". Gesellschaft und Staat sind aufgerufen, „den Arbeitslosen vor dem Alptraum der Arbeitslosigkeit zu schützen", und zwar durch zwei sich ergänzende Wege: „durch eine Wirtschaftspolitik mit dem Ziel eines ausgeglichenen Wachstums und der Sicherung von Vollbeschäftigung und ebenso mit einer Versicherung gegen Arbeitslosigkeit, verbunden mit einer Politik der Umschulung". Ein angemessenes Lohnniveau für ein menschenwürdiges Leben muß gewährleistet sein und die „Möglichkeit zum Sparen bieten". Gesetzgeberische Maßnahmen sind erforderlich, um „die schändliche Ausbeutung insbesondere ... der Schwachen, der Einwanderer und der an den Rand gedrängten Arbeiter zu verhindern"[14].
Die kirchliche Sozialverkündigung begründet diese praktische Kritik an keiner Beschränkung unterworfenen Märkten sowie an erdrückender Staatskontrolle mit einer Anthropologie, die man als personalistischen Solidarismus bezeichnen kann. Sie ist personalistisch,

da sie darauf besteht, daß die Würde, der Wert und die Freiheit aller Menschen im Bereich der Wirtschaft und Politik voll respektiert werden. Sie ist solidaristisch insofern, als sie betont, daß diese Würde und Freiheit nur in Solidarität und Interdependenz aller Mitglieder einer Gemeinschaft verwirklicht werden können. Auf die gleiche Anthropologie treffen wir in den ersten drei Kapiteln der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich mit der „Würde der menschlichen Person", der „menschlichen Gemeinschaft" und dem „Wert menschlichen Schaffens" befassen.[15] Die Bedeutung der Arbeit ist einer der zentralen Schwerpunkte der kirchlichen Wirtschaftsethik und kann nur erfaßt werden, wenn man die Würde des Menschen im Horizont von Solidarität und Gemeinschaft sieht. Menschen arbeiten nicht als einzelne für sich allein. Größere Freiheit wird nicht dadurch erreicht, daß die Vereinzelung zunimmt. Menschen gelangen nicht dadurch zu wirtschaftlichem Wohlstand, daß man sie sich selbst überläßt, wie einige Apologeten der Marktfreiheit es gern hätten. Die Anthropologie des Konzils und der Sozialenzykliken ist somit der Anthropologie liberalistischer Markttheorien diametral entgegengesetzt.

Milton Friedman, Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften, dessen liberalistisches Denken weitreichenden Einfluß ausübt, vergleicht die Akteuere im Marktgeschehen mit „einer Anzahl von unabhängigen Haushalten" auf einer Insel - „einer Sammlung von Robinson Crusoes, wenn es sie gäbe"[16]. Diese treffen rationale Entscheidungen darüber, ob sie mit anderen Haushalten auf anderen Inseln Handel treiben sollen. Die katholische Sozialethik weist dieses Bild als völlig unangemessen zurück. Menschen sind in einem Geflecht wechselseitiger Beziehungen miteinander verbunden, längst bevor sie Entscheidungen treffen, Handel treiben oder Verträgen zustimmen. Schon Johannes XXIII. bemerkte, daß diese Interdependenz aufgrund der immer komplexer werdenden Technologie und der immer dichteren Kommunikation ständig zunimmt.[17]

Diese Anthropologie zwischenmenschlicher Solidarität hat praktische Konsequenzen für die Einschätzung des angemessenen Gestaltungsspielraums der Märkte. Erfolgreiches unternehmerisches Handeln zum Beispiel beruht auf der Kenntnis der Bedürfnisse anderer Menschen und der Entwicklung kreativer Methoden, sie zu befriedigen. *Centesimus annus* argumentiert, daß „die Zusammenarbeit vieler für dasselbe Ziel ... eine Quelle des Reichtums in der modernen Gesellschaft" sei. Weiter hängt die Fähigkeit, als Unternehmer erfolgreich zu sein, vom „Besitz von Wissen, Technik und Können" ab. Diese Dinge sind nur erreichbar, wenn Menschen mit anderen Menschen in der Ausbildung und Weitergabe von Wissen zusammenarbeiten.[18] So hängt unternehmerisches Handeln von „immer umfassenderen Arbeitsgemeinschaften" ab, die „in einer Solidaritätskette, die sich progressiv fortsetzt"[19], miteinander verbunden sind.

Diese Bemerkungen über die wachsende Interdependenz des heutigen Wirtschaftslebens boten *Centesimus annus* Gelegenheit für einen interessanten gedanklichen Neuansatz in der Frage des Privateigentums. Frühere Sozialenzykliken zogen für ihre Argumentation, daß die Erde mit ihren natürlichen Ressour-

cen von Gott zum Wohl der ganzen Menschheit und nicht für Privatpersonen geschaffen sei, biblische, patristische und scholastische Quellen heran. So war für Thomas von Aquin Privateigentum eine praktisch wirksame Weise, materielle Güter zu verteilen; zudem biete es einen Anreiz, verantwortlich mit ihnen umzugehen. Diese praktische Rechtfertigung des Privateigentums wird jedoch von der grundlegenderen Zweckbestimmung materieller Güter begrenzt - die Bedürfnisse aller zu befriedigen. „In Notfällen sind alle Dinge Gemeineigentum; und so scheint es keine Sünde zu sein, wenn einer dem anderen sein Eigentum nimmt, denn die Not, in die er geraten ist, hat es zu einem Gemeingut gemacht."[20]

Im Kontext unserer Zeit berief sich Paul VI. auf Thomas, um eine Enteignung großer Ländereien zu rechtfertigen, die nicht für die Bedürfnisbefriedigung der Armen genutzt werden. Damit machte er zugleich geltend, daß ein freier Markt in bezug auf Landbesitz von sich allein aus noch keine Gerechtigkeit gewährleistet. So sind bei Landreformprogrammen in Entwicklungsländern gegebenenfalls staatliche Eingriffe in den Markt erforderlich, um die Bedürfnisbefriedigung aller sicherzustellen.[21]

Centesimus annus weitet dieses Argument erstmals vom landwirtschaftlichen auf den industriellen und postindustriellen Sektor aus. Nicht nur Land und andere natürliche Ressourcen sind von Gott zum Wohl der ganzen Menschheit geschaffen. Die „universale Bestimmung der geschaffenen Güter" gilt auch für menschliches Wissen und Können, denn auch diese Fähigkeiten hat Gott den Menschen zum Wohl der ganzen Menschheit geschenkt. Diese Ressourcen sind, sofern sie aus menschlicher Intelligenz und Kreativität hervorgehen („Wissen und Technik"), nicht reiner Privatbesitz jedes einzelnen. Wie Menschen in ihrer Bedürfnisbefriedigung von den natürlichen Ressourcen der geschaffenen Erde abhängen, so hängen sie auch in ihrem Heranwachsen, in Bildung und Erziehung, von der Gemeinschaft ab. Erst durch sie nämlich werden sie zu wirtschaftlicher Innovation und unternehmerischem Handeln befähigt.[22]

So gehören die Erträge geschickten unternehmerischen Handelns nicht dem Unternehmer allein, verdankt er doch sein Können zum großen Teil der Gemeinschaft. Unternehmer tragen Verantwortung dafür, die erwirtschafteten Gewinne ihres kreativen Handelns in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Eigentum an den Produkten menschlicher Arbeit und wirtschaftlicher Kreativität wird angesichts menschlicher Not zum Gemeineigentum, gerade so wie es auch bei Landbesitz und anderen natürlichen Ressourcen der Fall ist. Dem Wirkungsmechanismus der Märkte sind ethische Grenzen gesetzt. Das gilt dort, wo es um natürliche Ressourcen geht, aber auch dort, wo Güter durch menschliche Innovation und unternehmerische Initiative geschaffen wurden.

Was effiziente Märkte an Gütern produzieren, sollte daher der Gemeinschaft zur Verfügung stehen, besonders aber den Notleidenden. Das bedeutet, der Markt müßte so organisiert werden, daß die unzähligen Menschen, die, an den Rand gedrängt, gegenwärtig noch davon ausgeschlossen sind, sich aktiv an ihm beteiligen können. Daraus zieht *Centesimus annus* den Schluß, daß Eigentum an Sachkapital und die Kontrolle über Wis-

sen und Können keinerlei Rechtfertigung besitzen und „einen Mißbrauch vor Gott und den Menschen“[23] darstellen, wenn sie die Beteiligung anderer an dieser solidarischen Vernetzung aller mit allen behindern. Positiv gesagt heißt das: Die Alternative zum gescheiterten kommunistischen System ist nach den Worten des Papstes eine „Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung“. Dies wird eine Wirtschaftsordnung sein, in der der Markt „von den sozialen Kräften und vom Staat in angemessener Weise kontrolliert“ wird, „um die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Gesellschaft zu gewährleisten“[24].

Auch die Unterscheidung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat ist für die Einstellung der kirchlichen Tradition zur Marktregulierung nicht unwichtig. Für sie ist das freie Spiel der Marktkräfte nicht die einzige Alternative zum Staatssozialismus im früheren Ostblock, den sie ablehnt. Nach dem Subsidiaritätsprinzip müssen soziale Probleme auf der Ebene gelöst werden, die für die Betroffenen am nächsten liegt. Sind Gemeinschaften klein oder von mittlerer Größe, dann geben sie den betroffenen Menschen die Möglichkeit, gemeinsam zu handeln, indem sie sie befähigen, das öffentliche Leben und seine größeren sozialen Institutionen, wie zum Beispiel den Staat und die Wirtschaft, mitzugestalten.

Die Subsidiarität ist somit ein grundlegend antitotalitäres Prinzip; sie ist aber kein antistaatliches Prinzip, wonach der Staat, der am wenigsten regiert, auch am besten regiert. Vielmehr sollte der Staat „die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen“[25]. Er sollte in dem Umfang eingreifen, den die Belange der Gerechtigkeit erfordern, und so, daß die Vitalität der Teilgemeinschaften, die eine bürgerliche Gesellschaft bilden, erhalten bleibt. Um es mit Leo XIII. zu sagen: „Droht also der staatlichen Gesamtheit oder einzelnen Ständen ein Nachteil, dem anders nicht abzuhelfen ist, so ist es Sache des Staates, einzugreifen.“[26]

Heute muß diese Aussage, daß der Staat um der Gerechtigkeit willen zum Eingreifen befugt ist, erneut bekräftigt werden. Das gilt für den Westen, wo man nach dem Ausgang des kalten Krieges leicht in Selbstgefälligkeit verfällt, ebenso wie für den Osten, wo man in Reaktion auf eine staatlich kontrollierte Planwirtschaft allzu leicht dazu neigt, Laissez-faire-Marktsysteme unkritisch zu befürworten. Das Subsidiaritätsprinzip, das vorrangig die örtlichen Belange, den kleineren Lebenskreis und die besonderen Umstände betont, muß durch eine Art von Solidarität ergänzt werden, deren Horizont umfassender ist. In vielen Ländern und auf Weltebene geht die wirkliche Bedrohung der Zwischengemeinschaften nicht von übermäßiger Staatsintervention, sondern von den Marktkräften aus.

Centesimus annus wendet sich entschieden gegen diese Tendenz, daß Marktkräfte nun die Herrschaft antreten: „Es gibt Güter, die auf Grund ihrer Natur nicht verkauft und gekauft werden können und dürfen.“[27] So sind zum Beispiel die Würde der arbeitenden Menschen, das Überleben der Armen und die größere Beteiligung der Entwicklungsländer an der Weltwirtschaft keine Handelsgüter. Und auch der dynamische Prozeß des Warenaustauschs ist ungeeignet, durch Bereitstellung austausch-

barer Güter die Gerechtigkeit zu sichern. *Centesimus annus* drückt das so aus: „Zur Verwirklichung dieser Ziele muß der Staat, sei es unmittelbar oder mittelbar, seinen Beitrag leisten. Mittelbar dadurch, daß er nach dem Prinzip der Subsidiarität möglichst günstige Voraussetzungen für die freie Entfaltung der Wirtschaft bietet, die damit ein reiches Angebot an Arbeitsmöglichkeiten und einen Grundstock für den Wohlstand schafft. Unmittelbar leistet der Staat seinen Beitrag, wenn er nach dem Prinzip der Solidarität zur Verteidigung des Schwächeren Grenzen setzt, die über die Arbeitsbedingungen entscheiden, und wenn er dem beschäftigungslosen Arbeiter das Existenzminimum garantiert."[28]

Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis dessen, was *Centesimus annus* über den Fürsorgestaat bzw. den sogenannten „Sozialstaat" sagt. Der Papst bemerkt, daß das Ausmaß der Staatsintervention zur Beseitigung von „menschenunwürdigen Formen der Armut und Entbehrung" in den letzten Jahren zugenommen habe. „In manchen Staaten", so deutet er an, hat dies zu „Funktionsstörungen und Mängeln im Wohlfahrtsstaat" geführt, die von einem unzutreffenden Verständnis des Subsidiaritätsprinzips herrühren. Diese Defizite untergraben menschliche Initiative und Schaffenskraft durch eine aufgeblähte staatliche Bürokratie. Staatsinterventionen mit dem Ziel, die Not zu lindern, sind jedoch „durch dringende, vom Gemeinwohl geforderte Gründe gerechtfertigt" (gemäß dem Solidaritätsprinzip). Subsidiarität bedeutet dagegen, daß solche Interventionen „ergänzend" zur primären Quelle wirtschaftlichen Wohlstands hinzutreten, nämlich zur aktiven Beteiligung am Wirtschaftsprozeß durch die Arbeit. Sie sind aber auch supplementär zur direkten Hilfe, die, wenn immer möglich, von Familien, Nachbarn und anderen geleistet werden sollte, die den Notleidenden am nächsten sind.[29]

Die päpstlichen Aussagen gleichen auffällig dem, was einige Jahre zuvor der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Arthur Okun ausgeführt hat. Okun brachte für freie und effiziente Marktwirtschaften überzeugende Argumente vor und sprach sich gegen die Repression und Ineffizienz zentralistischer Kommandowirtschaften aus. Gleichzeitig aber betonte er, daß die Verpflichtung gegenüber den gleichen Grundrechten aller Bürger den Kaufs- und Verkaufsmöglichkeiten Grenzen setze. Dies sollte uns veranlassen, gegenüber dem „Imperialismus der Marktwerte" auf der Hut zu sein, dessen ungebremste Expansion eine Gesellschaft in einen „riesigen Verkaufsautomaten verwandeln würde, der für die richtige Anzahl klingender Münze alles und jedes ‚ausspuckt'". Andere Werte - wie zum Beispiel die politischen Rechte der Bürger, die Grundbedingungen des Überlebens, menschliche Zuneigung in Freundschaft und Familie, Ehre und Anerkennung gegenüber den Leistungen wahrer Humanität -, all das sollte unverkäuflich sein. Diese anderen Werte sind nämlich, so Okun, die „Pfeiler, die eine Gesellschaft tragen"[30].

Der Schutz dieser Werte und der Gemeinschaften, in denen sie verwirklicht werden können, ist eine Voraussetzung für das, was Johannes Paul II. Solidarität nennt. In dem Maße, in dem die Menschen von Marktwerten überrollt werden, sehen sie sich „in einem Komplex von Beziehungen eines erbitterten Konkurrenzkampfes und gegenseitiger

Entfremdung" einer zunehmenden Isolierung ausgesetzt. Wenn der Markt zum beherrschenden Organisationsprinzip in der Gesellschaft wird, dann erleben wir „eine Umkehrung von Mitteln und Zielen": die Menschen folgen dann lieber den Gesetzen von Angebot und Nachfrage als daß sie den umgekehrten Weg gehen.[31]

Wenn auch das Subsidiaritätsprinzip das Interventionsrecht des Staates begrenzt, so ist es doch andererseits weder ein liberalistisches Prinzip noch befürwortet es jenen Neoliberalismus, der heute erneut diskutiert wird. Auch ist dieses Prinzip - allen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz - mit jenen Formen eines Neokonservativismus unvereinbar, der wirtschaftspolitische Ansichten befürwortet, wie sie von Ronald Reagan und Margret Thatcher vertreten wurden. Der Staat hat insofern eine wichtige Funktion zu übernehmen, als er die Stellung des Marktes in der Gesellschaft stützt, ihn aber zugleich in Schranken hält. Staatliches Eingreifen soll den Wirkungsmechanismus der Märkte fördern, anregen, regeln, Lücken schließen und Vollständigkeit gewährleisten, wie es die Gelegenheit erfordert und die Notwendigkeit gebietet.[32] Der „rechtliche Rahmen", den *Centesimus annus* eindringlich anmahnt, ist jener Weg, auf dem ein demokratischer Staat die Wirtschaft wie die bürgerliche Gesellschaft in Bahnen lenkt, die dem Gemeinwohl nützen. Die Tradition der Kirche bringt für einen solchen rechtlichen Rahmen in einer Zeit, in der dies unpopulär erscheint, überzeugende Argumente vor. Vielleicht ist dies ihr wichtigster Beitrag zur Diskussion über die Zukunft der Marktwirtschaften in der Gegenwart.

[1] *Centesimus annus*, 42. Deutsche Übersetzung in: Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Pauls II. Kommentar von Walter Kerber, Freiburg i.Br. 1991.

[2] *Gaudium et spes*, 24 und 30 (Überschriften).

[3] *Centesimus annus*, 24.

[4] AaO. 32 und 34; vgl. M. Stackhouse, John Paul on Ethics and the „New Capitalism", in: Christian Century (Mai/Juni 1991) 581.

[5] *Centesimus annus*, 33.

[6] Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach SJ, Freiburg i.Br. 1987, 57.

[7] *Centesimus annus*, 33.

[8] AaO. 38.

[9] AaO. 26.

[10] AaO. 35.

[11] AaO. 42.

[12] *Rerum novarum*, 2. Deutsche Übersetzung in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ, Kevelaer [4]1977, 32.

[13] AaO. 28-34, 36-38.

[14] *Centesimus annus*, 15 und 19.

15 *Gaudium et spes*, Teil I. Kapitel 1, 2 und 3.

16 Vgl. M. Friedman, Kapitalismus und Freiheit, Frankfurt a.M. 1984, 34.

17 *Mater et magistra*, 59-67, in: Texte zur katholischen Soziallehre, aaO. 216- 219.

18 *Centesimus annus*, 32.

19 AaO. 32 und 43.

20 Thomas von Aquin, Sth II-II, q. 66 a. 2 und 7: „...in necessitate sunt omnia communia, et ita non videtur esse peccatum si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem" (art. 7).

21 *Populorum progressio*, 22-24, in: Texte zur katholischen Soziallehre, aaO. 443f.

22 Vgl. *Laborem exercens*, 13. Deutsche Übersetzung in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32, Bonn 1981.

23 *Centesimus annus*, 43.

24 AaO. 35 (kursiv im Original).

25 *Quadragesimo anno*, 79, in: Texte zur katholischen Soziallehre, aaO. 121.

26 *Rerum novarum*, 28, in: Texte zur katholischen Soziallehre, aaO. 52.

27 *Centesimus annus*, 40.

28 AaO. 15.

29 AaO. 48.

30 A.M. Okun, Equality and Efficiency: The Big Tradeoff, Washington 1975, 12- 14. Okuns Diskussion wurde sehr gut herausgearbeitet und vertieft in: M. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M./New York 1992.

31 *Centesimus annus*, 41.

32 Mater et magistra, 53; Quadragesimo anno, 79, in: Texte zur katholischen Soziallehre, aaO. 214 und 120f.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Positive Bewertung des Marktes aus ethischer Sicht

Antonio Lattuada

Die zahlreiche Literatur, die sich - aus ethischem Blickwinkel - mit dem Markt als Koordinierungssystem des wirtschaftlichen Handelns befaßt, ist häufig durch zwei Hauptmängel gekennzeichnet. Der erste besteht in einer unverkennbar *apologetischen* Einstellung. Vor allem in der historischen Epoche, in der

die Alternative zwischen Marktwirtschaft und zentralistischer Planwirtschaft zugleich eine Alternative zwischen zwei jeweils alle Gesellschaftsbereiche prägenden politischen, militärischen, kulturellen und ideologischen Systemen war, nahm die Entscheidung für oder gegen den Markt sofort die Züge einer unausweichlichen Standortwahl zwischen zwei entgegengesetzten Zivilisationen, ja zwischen zwei entgegengesetzten Weltbildern an. Daher rührt die Neigung zur Propaganda, in der die Leidenschaft für eine - wenn auch legitime - Sache oft die Oberhand gewann über die intelligente Unterscheidung der komplizierten Fragen der modernen Wirtschaft.

Die Undurchführbarkeit des Versuchs, eine moderne Wirtschaft zentral zu planen, wurde endgültig bestätigt durch den Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Osteuropa. Wenn auch in dem neuen geopolitischen Kontext der apologetische Ansatz der Beurteilung des Marktes offensichtlich seine Plausibilität verloren hat, so wirkt sich ein anderer Mangel auch weiterhin störend auf die ethische Reflexion über dieses Thema aus: der *Anachronismus*. Um die Marktwirtschaft zu legitimieren oder sie - im Gegenteil - zu kritisieren oder sie völlig in Frage zu stellen, werden nämlich Thesen und Allgemeinplätze wiederholt, die - obwohl sie auf die Verhältnisse in der Vergangenheit anwendbar waren - jetzt nur noch wenig Bezug zur derzeitigen Wirklichkeit der modernen Wirtschaft haben, die offensichtlich ein Prozeß in kontinuierlicher und rasend schneller Entwicklung ist.

Im Interesse einer richtigen Darstellung des Problems der Moralität der Marktwirtschaft kann es nützlich sein, sich einige Distinktionen zu vergegenwärtigen, die von den Wirtschaftswissenschaftlern üblicherweise gebraucht werden. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Unterscheidung zwischen dem idealen Markt einerseits und den konkreten historischen Formen des Marktes andererseits, die sich auf sehr unterschiedliche Weise dem Idealmodell des Marktes annähern.

Positive Bewertung des Marktes aus ethischer Sicht

Der ideale Markt: Seine Vorteile

Es ist bekannt, daß die ersten die moderne Wirtschaft betreffenden Theorien - zunächst in der Zeit des Handelskapitalismus und dann zu Beginn der Zeit des Industriekapitalismus - sich auf eine Situation beziehen konnten, die dem „idealen Markt" oder der „vollkommenen Konkurrenz" sehr nahe kam. In einer solchen Situation konnte man tatsächlich eine überraschende und fast magisch wirkende Entsprechung zwischen individueller Freiheit und Gemeinwohl, zwischen Verfolgung des Sonderinteresses und der Schaffung des „Wohlstands der Nation", zwischen „privaten Lastern" und „öffentlichen Tugenden" feststellen. Unter den historischen Be-

Der Autor

Antonio Lattuada, 1945 geboren; Priester der Diözese Mailand; an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom zum Doktor der Theologie promoviert; derzeit Professor der Moraltheologie an der Katholischen Universität Mailand und der Theologischen Fakultät von Norditalien. Veröffentlichungen: Einige Aufsätze in Sammelbänden; unter den neueren sind zu nennen: Introduzione alla bioetica, Mailand 1996; Educare all'uso responsabile del danaro, Rom 1996; Diritti umani, Casale Monferrato 1995. Als Einzelveröffentlichung ist erschienen: Etica normativa, Vita e Pensiero, Mailand 1985. Mitglied des Redaktionskomitees von „La Rivista del Clero Italiano". Anschrift: Via F. Carcano, 18, I-21047 Saronno (VA), Italien.

dingungen jener Zeit schaffte es der Mechanismus der Preise tatsächlich, die Nachfrage der Verbraucher nach Gütern und Dienstleistungen und deren Produktion durch die Unternehmen automatisch zu koordinieren.

Die Liste der Vorbedingungen, welche die Situation des idealen Marktes konstituieren, ist auf verschiedene Weise formuliert worden[1], aber sie sieht u.a. in jedem Falle vor, 1. daß es viele Verkäufer und Käufer gibt, von denen keiner Besitzer eines wesentlichen und beherrschenden Teils des Marktes ist; 2. daß alle Verkäufer und Käufer imstande sind, den Markt frei zu betreten oder zu verlassen; 3. daß alle über vollständige Informationen verfügen bezüglich der Preise, der Menge und der Qualität der auf den Markt gebrachten Güter; 4. daß die Kosten und Erträge der Produktion und der Verwendung der ausgetauschten Güter ausschließlich auf Rechnung derjenigen gehen, welche die Güter kaufen oder verkaufen, und nicht auf die Rechnung „Dritter" außerhalb des Marktgeschehens.

Wenn solche Bedingungen - vor allem die beiden ersten, welche die Situation vollkommener Konkurrenz beschreiben - bestehen, produziert der freie Markt, auf dem jeder bestrebt ist, den eigenen Gewinn zu maximieren, automatisch eine wirtschaftliche und soziale Ordnung, die qualifiziert ist durch vor allem aus ethischem Blickwinkel wertvolle Züge. Genauer gesagt: Bei dieser Weise, die wirtschaftliche Produktion und Verteilung zu organisieren, tendieren die Mengen der verfügbaren Güter und die Höhe der entsprechenden Preise spontan auf einen „Gleichgewichtszustand" hin. Demnach entsprechen die Preise zugleich sowohl dem Wert, den die Verbraucher den erworbenen Gütern zuerkennen, als auch den von den Produzenten aufgewandten Kosten. So wird auch der sittlichen Forderung der *Billigkeit oder Gerechtigkeit* entsprochen, genauer gesagt: der Tauschgerechtigkeit, wonach der am Tausch Beteiligte den genauen Gegenwert dessen erhält, was er gegeben hat.

Überdies drängt die Herrschaft der vollständigen Konkurrenz auf die optimale *Effizienz* des Produktionssystems, verstanden als Verhinderung von Verschwendung. Die Produzenten werden tatsächlich schon vom Gewinnstreben angeleitet, Finanzmittel dort zu investieren, wo die Nachfrage der Verbraucher hoch ist, und die Investitionen dort zu reduzieren, wo die Nachfrage niedrig ist. So werden sie nur soviel auf den Markt bringen, wie von den Bedürfnissen der Verbraucher tatsächlich gefordert ist. Sie werden auch angetrieben, die Menge der bei der Produktion angewandten Mittel auf ein Minimum zu beschränken und die effizienteste Technologie anzuwenden, um so die Kosten zu senken. Sie werden aber auch gedrängt, ihre Profite so zu zähmen, daß sie vor der Konkurrenz der anderen Produzenten bestehen können.

Schließlich ermöglicht die Ordnung des Marktes, solche Ziele zu verfolgen, die moralisch von Gewicht sind, weil so die individuellen *Freiheitsrechte* der Beteiligten am besten gewahrt werden: Von hohem Wert ist dieser Vorteil vor allem angesichts der wachsenden Spezialisierung und Aufgabenteilung, die typisch ist für eine in hohem Maß technologische Entwicklungswirtschaft und für die entsprechend vermehrte Notwendigkeit der Koordination und Integration.

Der ideale Markt: seine Grenzen

Bemerkenswert sind also die auch der ethischen Ordnung angehörenden Gründe, die für ein marktwirtschaftliches System und folglich gegen eine zentralistisch gelenkte Wirtschaft sprechen. Bekannt sind jedoch auch die Grenzen oder Mängel eines solchen Systems. Sie betreffen vor allem das Theoriemodell des idealen Marktes selbst, das auch verlangt, daß die Bedingung vollständiger Konkurrenz erfüllt ist. Die Vorteile, die es hinsichtlich der Gerechtigkeit, der Effizienz zugunsten des Gemeinwohls und der Freiheit mit sich bringt, betreffen tatsächlich nur diejenigen, die an den Tauschmöglichkeiten des Marktes teilnehmen können - in dem Maße, wie sie über die entsprechenden Mittel verfügen. Die Bedürfnisse und die Nachfrage derjenigen, die derzeit nicht über eine angemessene Kaufkraft verfügen (Kinder, Behinderte, Kranke, Alte usw., aber auch die zukünftigen Generationen), üben dagegen grundsätzlich keinen Einfluß auf den Markt aus. Es ist also nicht das „Gemeinwohl", für das der Markt - auch in seiner idealen Form - automatisch sorgt, sondern allein das Wohl von mehr oder weniger zahlreichen und begüterten Gruppen der derzeit bestehenden Gesellschaft. In diesem Sinn ist seine sittliche Legitimation im Licht eines umfassenderen Kriteriums der *Gerechtigkeit* an sich nicht schon ohne weiteres sichergestellt.

Überdies ist der Markt auch in seiner Idealform von seiner Struktur her nicht fähig, für die sog. „öffentlichen Güter" Vorsorge zu treffen, d.h für Güter, die von ihrer Natur her auch denjenigen frei zugänglich sind, die keinen Beitrag zu ihrer Herstellung oder - indem sie die entsprechenden Kosten tragen - zu ihrer Erhaltung leisten. Die Natur „öffentlicher Güter" haben tatsächlich einige notwendige Bedingungen nicht nur für das Funktionieren des Marktes - wie z.B. die Rechtsordnung oder das Straßennetz -, sondern auch für das bloße Überleben der Menschen und für eine gute Lebensqualität, wie das physische und kulturelle Erbe unserer Umwelt.

Positive Bewertung des Marktes aus ethischer Sicht

Die realen Märkte: Sie müssen politisch gelenkt werden

Die oben genannten, wenn auch nur partiellen Vorteile stellen sich nur dann ein, wenn tatsächlich die Bedingungen gegeben sind, die den idealen Markt und vor allem die Ordnung der vollständigen Konkurrenz herstellen. Die realen Märkte dagegen, besonders die einer technologisch fortgeschrittenen und komplizierten Wirtschaft wie der modernen, realisieren niemals adäquat solche Bedingungen, oder sie tun es zumindest nicht von allein. Allgemein bekannt ist tatsächlich die Tendenz der modernen Unternehmen, die Freiheit der Märkte und die Konkurrenz einzuschränken mittels der Schaffung von Monopolen, Oligopolen oder expliziten oder impliziten Vereinbarungen, die darauf zielen, die Menge und die Preise ihrer Produkte zu „programmieren".

Eben die technische und ökonomische Kompliziertheit macht es praktisch unmöglich, daß alle Handelnden über alle nötigen Informationen verfügen, um bewußt und folglich frei wählen zu können. Der Durchschnittsverbraucher ist heute normalerweise nicht imstande, alles zu verstehen, was auch für ihn nötig wäre,

um das seinen eigenen Bedürfnissen entsprechende Produkt auswählen zu können.

Andererseits - und das ist der Aspekt, der wegen seiner besonderen sittlichen Implikationen besondere Aufmerksamkeit verdiente - sind die Bedürfnisse, für deren Befriedigung das moderne Produktionssystem zu sorgen hat, heutzutage vorwiegend „dynamische" Bedürfnisse, die nicht im strengen Sinn biologisch vorherbestimmt sind, sondern Bedürfnisse, die vermöge ihrer vorwiegend psychischen Komponente weitgehend formbar sind. Aus diesem Grund sind sie weitgehend beeinflußt von den Stilen der öffentlichen Kommunikation, die ihrerseits von der Macht der Wirtschaft gesteuert werden. Die Qualität der Nachfrage ist daher hinsichtlich der von der Wirtschaft ausgehenden Initiativen nicht mehr vorherbestimmt, wie es das Modell des idealen Marktes unterstellt, sondern kann ausgerichtet sein an den Kriterien oder den Interessen, welche ebendiese Initiativen inspirieren. In einer Entwicklungswirtschaft läuft daher die Logik des Marktes Gefahr, zu der paradoxen Situation zu führen, daß der Komplex von Zielen, in deren Dienst der technische Produktionsapparat nur eine instrumentelle Rolle spielen sollte, in Wirklichkeit von ebendiesem Apparat bestimmt wird.

Schließlich hat die Umweltkrise in makroskopischer Weise gezeigt, welches Gewicht auf den realen Märkten das Phänomen der „negativen Einwirkungen von außen her" hat. Gewichtige Kosten, die oftmals nicht einmal in ihrem Geldwert benannt werden können, die aber zu veranschlagen wären z.B. infolge von Umweltverschmutzung oder Umweltverschlechterung, von Verbrauch begrenzter und nicht erneuerbarer natürlicher Ressourcen, von Gesundheitsschäden aufgrund bestimmter Arbeitsbedingungen, von Schäden für die seelische Gesundheit durch vom technischen Fortschritt erzwungene gesellschaftliche Umstrukturierung, üben keinerlei Einfluß aus auf die Marktmechanismen und daher auch nicht auf die Preisgestaltung. Derartige Kosten werden dagegen auf die Gesellschaft abgewälzt, und zwar für gewöhnlich auf ihre schwächsten Mitglieder, die aus alldem keinen angemessenen Gewinn ziehen. Die Geschichte der Gewerkschaftsbewegung, die unlöslich verflochten ist mit der Entwicklung des Systems der Marktwirtschaft in den industrialisierten Ländern, ist ein unbestreitbarer Beweis dafür, daß es notwendig ist, gegen solche Mängel des freien Marktes gezielt Abhilfe zu schaffen.

Wenn schon der Markt in seiner „Idealform" nur teilweise die Werte Gerechtigkeit, Effizienz und Freiheit realisiert, und wenn er daher integriert werden muß in ein politisches Projekt, das Abhilfe schafft für die durch seine objektiven Grenzen verursachten Mängel, dann drängt sich diese Notwendigkeit um so mehr auf im Blick auf die „realen" Märkte; vor allem weil die zur Hervorbringung der genannten Werte erforderlichen Bedingungen des „freien Marktes" sich nicht spontan ergeben. Sie erfordern vielmehr Eingriffe, die ausdrücklich darauf zielen, die selbstunterdrükkerischen Tendenzen, denen die Märkte ständig ausgesetzt sind, zu korrigieren. Solcher Eingriffe bedarf es außerdem, weil der dynamische Charakter der auf technologische Innovation gegründeten modernen Wirtschaft dem Produktionssystem einen gesteigerten Einfluß

auf die Gestaltung der sozialen und individuellen Lebensstile verleiht. Wenn die ethischen Forderungen, deren synthetischer Ausdruck der Gedanke des Gemeinwohls oder des guten Lebens der Gesellschaft ist, die Einrichtung und Förderung des freien Marktes fordern, so fordern sie heute auch, daß dieser von nichtmerkantilen Kriterien geregelt und gesteuert wird.

Die Alternative zum zentral geplanten Wirtschaftssystem ist daher nicht eindeutig bestimmt. Sie erlaubt vielmehr die Möglichkeit vielfacher komplizierter wirtschaftlich-sozialer Ordnungsformen, in denen dem Markt eine konstitutive Rolle zuerkannt werden kann, ohne daß man sich aber dessen Hegemonie unterwerfen müßte.[2] Hegemonial wäre die Rolle des Marktes, wenn es den Staatsbürgern nicht gelänge, öffentlich „Weisen der Nachfrage" zu erarbeiten und geltend zu machen, die sich von denen unterscheiden, die ihnen als Verbrauchern bereits vom Produktivsystem nahegelegt werden. Die Krise des Wohlfahrtsstaates oder von dessen konkreter Form, wie sie der Staat während der sechziger Jahre im industrialisierten Westen angenommen hat, muß nicht einfach die Absage an die Motive bedeuten, die dieses politische Modell inspiriert haben. Sie muß vielmehr als Gelegenheit begriffen werden, andere und geeignetere Wege zur Verwirklichung dieser Ziele zu suchen. Die politische Institution müßte sich vornehmen, sich nicht an die Stelle der Zivilgesellschaft zu setzen, sondern vielmehr die Erfüllung der nötigen Bedingungen zu sichern, damit die Zivilgesellschaft in ihren vielfältigen Artikulationen und Ausdrucksformen aktiv die Aufgabe erfüllen kann, den Markt zu „lenken" bzw. ihn in ein politisches und daher ethisch qualifiziertes Projekt zu integrieren. Die erste dieser Bedingungen wäre die Herstellung von Kommunikationsströmen und Kommunikationsformen des öffentlichen Lebens, die nicht vom Markt selbst beeinflußt sind und die darauf ausgerichtet sind, einen Konsens über würdige und wirklich praktikable Ziele für das zivile Zusammenleben herzustellen.

Positive Bewertung des Marktes aus ethischer Sicht

Der Beitrag der neuen „business ethics"

Ein in diesem Sinne bezeichnendes und verheißungsvolles Phänomen stellt das in einem Teil der öffentlichen Meinung, vor allem in intellektuellen Kreisen der Unternehmen selbst erneuerte Interesse an ethischen Fragen dar, die von der Marktwirtschaft aufgeworfen werden. Es handelt sich hier um den Komplex theoretischer und praktischer Beiträge, die für gewöhnlich mit dem Begriff *„business ethics"* oder „Wirtschaftsethik"[3] umschrieben werden. Die Geschichte dieser kulturellen Bewegung ist relativ kurz. Tatsächlich sind erst seit der Mitte der siebziger Jahre - dann allerdings ziemlich schnell - zahlreiche Initiativen verschiedener Art ergriffen worden, die darauf abzielten, sich mit dem *„business"* oder, genauer gesagt: der auf Gewinn zielenden unternehmerischen Initiative aus ethischem Blickwinkel zu befassen, und zwar gerade im Rahmen einer Marktwirtschaft.

Die Bedingungen, welche diese Bewegung ermöglicht haben, sind ebenfalls vielfältiger Art. Ein bestimmendes Gewicht hat dabei schon seit den dreißiger Jahren die Entwicklung der großen Konzerne gehabt, d.h. von Unternehmen, in denen die Person des Unternehmers und, allgemeiner gesagt, der Vertreter

des Managements - auf dem Weg über die Strukturierung des Unternehmens als „Aktiengesellschaft" - sich mehr und mehr von der des Eigentümers oder dessen, der das Finanzkapital beisteuert, unterscheidet, wobei die Vertreter des Managements eine relative berufliche Autonomie erlangen. Die Interessen, welche die Initiativen und die Strategie des Unternehmens inspirieren, fallen nicht mehr notwendigerweise mit denen der Kapitaleigner zusammen oder sind nicht mehr ausschließlich und nicht einmal vorwiegend der Gewinn und Gelderwerb, sondern können einer anderen Bestimmung unterworfen sein (wie z.B. der Entwicklung des Unternehmens selbst, dem Zuwachs an Prestige oder Macht, der gesellschaftlichen Anerkennung usw.).

Andererseits hat gerade der Machtzuwachs der Unternehmen, der durch ihre oft enorme Größe und durch die in der Massenproduktion angewandte immer verfeinerte Technologie ermöglicht wurde, dazu beigetragen, die Glaubwürdigkeit der Welt der Unternehmen in den Augen immer größerer Kreise der Gesellschaft zu untergraben. Seit den siebziger Jahren hat es zunächst in den Wirtschafts- und Finanzkreisen der USA immer öfter große Skandale gegeben, vor allem Fälle von Korruption unter Vertretern der öffentlichen Verwaltung, der Zahlung von Schmiergeldern mit dem Ziel, Aufträge und Marktvorteile zu erhalten, außerdem Fälle von Umweltverschmutzung (Bhopal, Seveso), Kollaboration mit Unrechtsregimen, Vermarktung von gesundheitsschädlichen Nahrungs- und Arzneimitteln oder von nicht genügend sicheren Verkehrsmitteln usw.

Die Vertrauenskrise in der Beziehung zur Zivilgesellschaft und, allgemeiner gesprochen, die mit dem Verfall der guten Sitten oder der Handelskultur verbundenen Gefahren haben viele Unternehmen dazu geführt, sich um die Wiederherstellung der verlorenen moralischen Glaubwürdigkeit zu sorgen. Es ist nun ein Prozeß der institutionellen Sicherung der Ethik innerhalb der Unternehmen in Gang gekommen, oder besser gesagt, ein Prozeß der Anwendung von Instrumenten und Verfahrensweisen zur Verhinderung illegalen oder unmoralischen Verhaltens des Unternehmens. Die allgemeiner verbreiteten Formen einer solchen Institutionalisierung sind: „Ethikkodizes", in denen die Werte und wichtigsten sittlichen Normen, an die sich das Unternehmen halten will, formuliert sind und der Öffentlichkeit bekanntgegeben werden; „Ethikausschüsse der leitenden Angestellten", welche die Spitzen des Unternehmens selbst in dessen „Moralisierung" einbeziehen; das Amt eines „Ethikverantwortlichen des Unternehmens" *(ethic officer)*, dem die Durchführung der Richtlinien des Ethikausschusses anvertraut ist; Programme eines „Ethiktrainings" und der Kontrolle für alle Mitglieder des Unternehmens; Telephon-hotlines zur Ermöglichung eines ständigen Austauschs über ethische Fragen innerhalb des Unternehmens.

Einen unentbehrlichen Beitrag zu diesem Institutionalisierungsprozeß haben auch Kreise von Akademikern und Intellektuellen geleistet. Philosophen und Wirtschaftswissenschaftler haben dem Studium der Wirtschaftsethik immer mehr Interesse gewidmet. Immer mehr Studiengänge der Wirtschaftsethik sind in Universitäten und Wirtschaftshochschulen eingerichtet worden. Dementsprechend sind immer mehr Handbücher

zum Studium dieses Fachs erschienen. Es gibt auch zahlreiche auf diese Thematik spezialisierte Institute oder Forschungszentren, die Tagungen über Wirtschaftsethik veranstalten und Zeitschriften für Wirtschaftsethik herausgeben.

Einer der bedeutendsten und von schnellstem Erfolg gekrönten theoretischen Beiträge, den diese Forschungsrichtung geliefert hat, besteht in der Erarbeitung eines ganz neuen Konzeptes. Im Anklang an das englische Wort *stockholder*, das den „Aktionär" oder Kapitalanteilseigner eines Unternehmens bezeichnet, wurde der Ausdruck *stakeholder*[4] geprägt, um alle diejenigen zu bezeichnen, deren Interessen oder Rechte auf irgendeine Art und Weise von der Tätigkeit des Unternehmens betroffen sind. Der Rückgriff auf den Ausdruck *stakeholder* ist offensichtlich nicht ein bloßes Wortspiel, sondern verfolgt die Absicht, das privatistische Verständnis des Unternehmens zu überwinden, das die Interessen des Eigentümers, d.h. die Gewinnmaximierung, privilegiert, und statt dessen eine Vorstellung zu fördern, die der Rolle und den entsprechenden Rechten und Pflichten der vielfältigen Subjekte, die auf unterschiedliche Weise am Funktionieren eines Wirtschaftsunternehmens beteiligt sind, angemessene Anerkennung zuteil werden läßt.

In diesem Sinn sind *stakeholders* des Unternehmens außer den Aktionären auch die leitenden Angestellten oder Manager auf den verschiedenen Ebenen, die abhängigen Mitarbeiter, die Kunden oder Verbraucher, die Lieferanten, die anderen Unternehmen der Konkurrenz, die örtliche Kommune, auf deren Territorium das Unternehmen tätig ist, und schließlich die gesamte Zivilgesellschaft. Die Verwendung des Ausdrucks *stakeholder* spiegelt daher eine umfassendere Sicht des Unternehmens wider, indem sie sich dieses als ein weitgespanntes Netz von Beziehungen vorstellt, die häufig auch Konfliktbeziehungen sind. Die gerechte Beilegung von Konflikten fordert, daß kein berechtigtes Interesse willkürlich ignoriert oder unterbewertet wird, und sie läßt doch Raum für eine von Mal zu Mal unterschiedliche Rangordnung von Prioritäten.

Positive Bewertung des Marktes aus ethischer Sicht

Die Bewegung der Wirtschaftsethik hat selbstverständlich Anteil an den Schwierigkeiten, die jedes ethische Theoriesystem heutzutage betreffen, besser gesagt: an der Unmöglichkeit, Sicherheit herzustellen bezüglich eines kulturellen Konsenses, der genügend eindeutig bestimmt ist bezüglich der fundamentalen Kriterien der sittlichen Bewertung und daher auch dessen, was auf der Ebene des individuellen und öffentlichen Lebens des Engagements wert ist. Der übertriebene Pluralismus der Meinungen, der das derzeitige praktische Verhalten und die entsprechende ethische Reflexion kennzeichnet, bringt auch die neue Wirtschaftsethik leicht dahin, daß sie sich zurückzieht auf die Ebene von Regeln rein prozeduraler Natur, die unumgänglich sind für die friedliche oder dialogische Beilegung der Interessen- und Wertekonflikte, die aber als etwas betrachtet werden, bei deren Beurteilung nicht auf objektive Weise argumentiert werden kann. Diese Ausrichtung kennzeichnet übrigens mehrheitlich die europäische Wirtschaftsethik und weniger die amerikanischen *business ethics* und ist vermutlich einer der Gründe für ihre geringe praktische Relevanz auch bei den wirtschaftlich Tä-

tigen in einem derartigen kulturellen Umfeld.

Aber auch mit derartigen Grenzen leistet die Wirtschaftsethik einen nützlichen Beitrag zur Erarbeitung einer verständigen praktischen Beurteilung der modernen Marktwirtschaft. Sie tut dies, indem sie „von unten her" ansetzt, d.h. bei den Problemen der persönlichen Ethik (der „Mikroethik"), die sich Tag für Tag demjenigen stellen, der im Rahmen einer Marktwirtschaft in einer Produktionsorganisation arbeitet. Da die Sicht der persönlichen Ethik, so notwendig sie auch sein mag, sich doch als unzureichend erweist für eine angemessene Lösung solcher Probleme, muß die Aufmerksamkeit sich folglich auf die strukturellen Bedingungen der Wirtschaftsethik verlagern: vor allem auf die Organisation des Unternehmens selbst als grundlegender Einheit des Produktivsystems („Mesoethik"), und dann auf die Organisation der Wirtschaftsordnung insgesamt, nicht nur auf nationaler Ebene, sondern angesichts der Dynamik der modernen Wirtschaft auch auf internationaler Ebene („Makroethik"). Von der Debatte, welche die Wirtschaftsethik in Gang gebracht hat, könnte auch eine christliche Reflexion über die moderne Wirtschaft einerseits ihre Vorteile ziehen, und andererseits könnte sie ein anregender und eigene Qualitäten beisteuernder Faktor dieser Debatte sein.

[1] Für eine mehr analytische Darlegung vgl. z.B. A. Buchanan, Etica, efficienza, mercato, Neapel 1992, 31 f. (Original in englischer Sprache: Totowa 1985.)

[2] Siehe z.B. A. Rich, Wirtschaftsethik, Bd. II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht, Gütersloh 1990. Dort werden einige mögliche Systeme der Marktwirtschaft genannt und analysiert: die kapitalistische Marktwirtschaft, die soziale Marktwirtschaft, die sozialistische Marktwirtschaft, die humane Wirtschaftsdemokratie von Ota Šik, die ökologisch geregelte Marktwirtschaft.

[3] Eine einführende Information über dieses Phänomen findet sich bei: R.E. Freeman (Hg.), Business Ethics. The State of the Art, Oxford/New York 1991.

[4] „To be at stake" = auf dem Spiel stehen; „to have at stake" = auf dem Spiel stehen haben, zu verlieren haben. „Stakeholder" also = Risikoträger (Anm. des Übersetzers).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der Markt aus der ethischen Perspektive der Theologie der Befreiung

Enrique Dussel

„In der Schrift steht: Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein. Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht." (Lk 19,46)

Bereits in den ersten ethischen Gesetzbüchern der Menschheit waren neben ökonomischen Forderungen auch kritische Forderungen enthalten. So umfaßt beispielsweise die Gesetzesreform (Gesetz 27) des Königs von Lagash, Uruinimgina (2352-2343 v.Chr.), den folgenden ethisch-ökonomischen Text:

„Er befreite und erließ die Schulden für jene verschuldeten Familien [...] die als Schuldner lebten. Er versprach Ningirsu feierlich, daß er den Waisen und die Witwe dem Unterdrücker niemals ausliefern würde."[1]

So finden wir auch im großen ägyptischen Totenbuch aus der Zeit der heiligen Stadt Memphis vor bis zu 5000 Jahren ethisch-ökonomische Kriterien:

„Ich machte nicht elend [...] Ich legte nichts auf die Waagschale (um sie aus dem Gleichgewicht zu bringen) und störte nicht das Gewicht der Waage. [...] Ich wehrte nicht das Wasser zu seiner Zeit. Ich dämmte es nicht ein bei seinem Strömen.[...] Ich raubte keine Nahrung! [...] ich [gab] Brot dem Hungrigen [...], Wasser dem Dürstenden, Kleidung dem Nackten, eine Fähre dem, der keine hatte."[2]

Wir werden feststellen, daß diese höchst kritischen - auch heute noch gültigen - Kriterien einen wirtschaftlich kritisch-materialen Sinn haben. Darum weisen wir schon jetzt darauf hin, daß wir neben die von Lawrence Kohlberg[3] analysierten sechs Stufen des moralischen Gewissens (Urteils), weitere sechs Stufen eines „ethisch-kritischen" Gewissens stellen können. Somit finden wir auf einer formal niedrigen moralischen Entwicklungsstufe neben ursprünglichen Magien und Mythen, die noch vorkonventionell sind, ethisch-kritische, materiale Kriterien und Prinzipien, die - sogar aus der Sicht der postkonventionellen Moderne - einen äußerst hohen Entwicklungsgrad aufweisen. Wie ist das möglich? Der Grund ist der, daß es in der ägyptisch-mesopotamischen Welt schon sehr früh ein kritisch-materiales, wirtschaftliches Gewissen gab, aus dem die Propheten Israels schöpften, um ihre Entscheidungen zu treffen und zu prüfen. Das gleiche läßt sich auch von Jesus von Nazaret sagen.[4]

1. Wie entsteht die ethisch-theologische Theorie des modernen Marktes?

Die modernen Wirtschaftswissenschaften, die im 18. Jahrhundert in entscheidendem Maße ausgearbeitet wurden, hatten ihren Ursprung in der Ethik und entstanden als theologische Lösung einer Aporie. Bekanntlich gingen aus dem Buch V der Nikomachischen Ethik[5] über die Gerechtigkeit die Kommentare *De jure et justitia* des Mittelalters und der Renaissance hervor, und aus diesen wiederum entstanden die modernen Wirtschaftswissenschaften. Die Gerechtigkeit ist die Tugend eines triebhaften Strebens (*appetitus* sagten die Lateiner). In diesem Sinne wird sich die moderne prä-kantische Ethik weiterhin als eine materiale Ethik der Bedürfnisse und Tugenden erweisen. Andererseits ist es nicht verwunderlich, daß Aristoteles sagt, „daß man einen Schuh trägt [Gebrauchswert] oder ihn zum Tausch (hê metabletiké) [Tauschwert][6] verwendet". Das Geld aber, das nur zum Tausch dient, hat keinen „eigenen Wert [áxion] an sich"[7]. Das Geld setzt die Existenz eines „Marktes" voraus - des traditionellen „Raumes", wo der Austausch von Produkten der menschlichen Arbeit stattfindet -, der bereits sehr früh in der Geschichte zu finden ist, denn bereits die Sippen des Paläolithikums tauschten ihre Produkte aus. Obwohl der „Markt" als gesellschaftlicher und wirtschaftlicher „Raum" in allen prämodernen Ethiken anerkannt wurde, war das „Geld" als formales und ausschließliches Tauschinstrument mit reinem „Tauschwert" Gegenstand fortwährender Verurteilung[8], vor allem bei seiner habsüchtigen Anhäufung und noch mehr bei seiner Verleihung gegen Zins.[9]

Entgegen einer tausendjährigen Tradition entsteht die moderne „Markttheorie" als Lösung eines ethisch-theologischen Disputs im aufgeklärten presbyterianischen Schottland kalvinistischer Tradition. In der Bienenfabel (Fable of the Bees, 1705) fordert Bernard Mandeville zynischerweise und ohne viel Aussicht auf Erfolg die heuchlerische moralistische Haltung der „bürgerlichen, handelstreibenden Gesellschaft" heraus, indem er aufzeigt, welche „privaten Laster" (wie Egoismus, Eigeninteresse der entstehenden Bourgeoisie) zum Allgemeinwohl (Wohlstand des Staates, Ausmerzung der Armut durch die Entlohnung der Bedürftigen etc.) beitragen können. Eine auf diese Weise formulierte Aporie konnte weder von den christlichen Moraltheologen traditioneller Orientierung noch vom allgemeinen Moralbewußtsein einer quasi-feudalen Gesellschaft akzeptiert werden, die keinen derartigen Widerspruch zu ihren grundlegendsten Überzeugungen duldete.

Schließlich konnte Adam Smith die Aporie lösen, obwohl ihm viele andere vorausgegangen sind, denn praktisch ist alles, was er in seinem Werk „The Theory of Moral Sentiments"[10] (dt.: Theorie der ethischen Gefühle) schreibt, schon vorher gesagt worden. Von einem Wissenschaftsideal im Sinne Newtons[11] ausgehend, läßt sich der gesamte Bereich des menschlichen Verhaltens, das von Leidenschaften und Gefühlen (sentiments) bestimmt ist, durch nicht-intentionale Mechanismen erklären, die die Gesellschaft bestimmen, genauso wie die Natur von den Naturgesetzen bestimmt wird.[12] Und da ein Christ den Zynismus

Mandevilles[13] nicht einfach akzeptieren kann, stellt Smith (als wahre sozialwissenschaftliche „Erfindung") fest, daß es der Markt als „Raum" (wie jener eines Laboratoriums) ist, wo sich zwangsläufig und vom individuellen Bewußtsein unbemerkt eine spektakuläre Wandlung vollzieht (die von keinem einzelnen beschlossen wurde und daher nicht-intentional ist, was eine absolute Garantie bedeutet für die Ordnung, Regularität und Legalität, die daraus als „Effekt" entsteht): Das Eigeninteresse - das nicht mehr einfach als Laster des Egoismus angesehen wird - eines jeden einzelnen, der auf chaotische, irrationale oder ungeordnete Weise für seine eigenen Zwecke kämpft[14], bringt als seine „Folge" öffentliche Wohltaten bzw. Nächstenliebe hervor, und dies aufgrund des Eingreifens eines Gottes[15], der in seiner Vorsehung das Ganze wie eine Uhr regelt (die Newtonsche Maschine in den Händen des göttlichen Uhrmachers)[16]. Die Versöhnung sieht so aus: „Eigeninteresse - Allgemeinwohl", Egoismus - Nächstenliebe. Der Weg zur Wirtschaftswissenschaft war frei[17]. Eine berühmte Textstelle definiert das Problem:

„Dagegen ist der Mensch fast immer auf Hilfe angewiesen, wobei er jedoch kaum erwarten kann, daß er sie allein durch das Wohlwollen (benevolence) der Mitmenschen erhalten wird. Er wird sein Ziel wahrscheinlich viel eher erreichen, wenn er deren Eigenliebe (their self-love) zu seinen Gunsten zu nutzen versteht, indem er ihnen zeigt, daß es in ihrem eigenen Interesse (advantage) liegt, das für ihn zu tun, was er von ihnen wünscht. [...] Gib mir, was ich wünsche, und du bekommst, was du benötigst (Give me that which I want, and you shall have this which you want) [...] Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen (interest) wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen- sondern an ihre Eigenliebe (self-love)."[18]

Aber es handelt sich letzten Endes um eine Theologie[19], die die Gegensätze vereint: Es ist die „Hand Gottes" in seiner Vorsehung, die aus dem Chaos, der irrationalen Unordnung (des privaten, egoistischen Eigeninteresses) zwangsläufig und nicht-intentional eine rationale Ordnung (den Markt, den „Raum" der Universalität) hervorbringt:

„Wenn daher jeder einzelne soviel wie nur möglich danach trachtet, sein Kapital zur Unterstützung der einheimischen Erwerbstätigkeit einzusetzen [...], dann bemüht sich auch jeder einzelne ganz zwangsläufig, daß das Volkseinkommen im Jahr so groß wie möglich[20] werden wird. Tatsächlich fördert er in der Regel

Der Autor

Enrique Dussel, 1934 in Argentinien geboren; Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaften (Sorbonne, Paris); Lizentiat der Theologie und Dr. theol. h.c.; derzeit Professor für Kirchengeschichte, Theologie und Ethik in Mexiko; Gründungsmitglied der ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT). Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind auf deutsch zugänglich: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988; Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Fribourg 1985; Philosophie der Befreiung, Hamburg 1988; Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte, Düsseldorf 1988; Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, Fribourg 1989. Über ihn erschien vor kurzem: Anton Peter, Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen (Theologische Profile), Mainz 1997. Anschrift: Celaya 21–402, Colonia Hipódromo, 06100 Mexico DF, Mexiko.

nicht bewußt[21] das Allgemeinwohl, noch weiß[22] er, wie hoch der eigene Beitrag ist. [...] Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt[23] hat."[24]

Bis jetzt haben wir uns auf der Ebene der wirtschaftlichen „Zwangsläufigkeit" vor dem ökonomisch-theologischen Hintergrund eines göttlichen Eingreifens bewegt: Nun kommt Smith zu dem ethisch-theologischen Schluß:

„Auch für das Land selbst ist es keineswegs immer das schlechteste, daß der einzelne ein solches Ziel nicht bewußt anstrebt[25], ja, gerade dadurch, daß er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger[26], als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun. [...] Ein Staatsmann, der es versuchen sollte, Privatleuten vorzuschreiben, auf welche Weise sie ihr Kapital investieren sollten, würde sich damit nicht nur, höchst unnötig, eine Last aufbürden."[27]

Wir haben hier nun ein klar gezeichnetes Modell der Marktwirtschaft und der politischen „Unmöglichkeit" des Versuches, den Markt zu regulieren. Nach dieser Theorie verlangt das „Gesetz des Marktes" - als ontologisch notwendige Regularität -, daß sich der Markt ausgehend von seinen eigenen, nicht-intentionalen Strukturen selbst reguliert (heute würde man von einem kybernetischen System[28] sprechen) und diese im ethischen und theologischen Sinn verbessert. Dieses so vollkommene und höchst komplizierte „Uhrwerk" anzutasten, ist Anmaßung (nur die „Hand Gottes", des vollkommenen „Uhrmachers", darf „eingreifen"). Demut ist, sich an die Realität des Marktes zu halten.[29] Aus dieser Sichtweise entsteht vorzeitig die Formulierung des sogenannten „naturalistischen Fehlschlusses" von Hume: Das feudalistische und moralische „Soll-Sein" wird durch das effektive „Sein" des Marktes ersetzt. Im Blickpunkt des Interesses steht das „Sein" (des Eigeninteresses des Marktes): Das „Soll-Sein" ist nicht greifbar und (als bloße Ethik des Wohlwollens) nicht mehr notwendig. Denn eigentlich hat das „Sein" schon seine Ethik.

2. Die „funktionale" Ethik des Marktes

In der radikalsten Tradition der gegenwärtigen bürgerlichen Ökonomie begegnen wir Friedrich von Hayek aus der Österreichischen Schule der Nationalökonomie.[30] Smith hat hier radikale Modifikationen erfahren. Erstens: Während Smith ein kritischer Ökonom gegenüber dem Feudalismus und dem Merkantilismus ist, lehnt Hayek als konservativer Ökonom den „konstruktivistischen Rationalismus" des Wohlfahrtsstaats der Sozialdemokratie bzw. Keynes' sowie der sowjetischen Planwirtschaft ab. Zweitens ist der Markt, der bei Smith von der „Hand Gottes" gelenkt wird, bei Hayek die Bedingung der ontologischen Möglichkeit, ein ausreichendes Wissen davon zu besitzen, was für das Handeln notwendig ist (um das Angebotene „anzubieten" oder das Nachgefragte „vorzuziehen"). Angesichts der Unfähigkeit des Menschen, eine vollkommene und göttliche Allwissenheit von der unendlichen Komplexität der Wirklichkeit (es gilt als Akt der Demut, die kognitiven Grenzen seines eigenen begrenzten Verstandes zu erkennen) zu besitzen, vermittelt uns der Markt - als Mechanismus des völlig freien Wettbewerbs, ohne

Monopol oder irgendein Zusammenwirken (absolute Bedingung) - über die „Preise“[31] ein ausreichendes Wissen:

„Die Ökonomie hat seit langem die ‚Arbeitsteilung‘ betont [...] Aber sie hat viel weniger Nachdruck auf die Zerstükkelung des Wissens gelegt.“[32]

Das partielle menschliche Wissen ist aufgrund der Berechnung des Preises im rein formalen „Marktsystem“ der privilegierte Horizont aller „möglichen Rationalität“. Die „Marktordnung“ ist natürlich, spontan, nicht-intentional und bedarf keines Eingreifens. Das Marktsystem braucht aber für sein Funktionieren ein Fundament: Dies ist die geltende Moralordnung, die die Normen und Institutionen bereitstellt, auf deren Grundlage die Mechanismen des Marktes ablaufen. (Die grundlegenden Normen sind: Respekt für das positive Privateigentum, Anerkennung der effektiven Freiheit aller Teilnehmer[33], die Verpflichtung, vereinbarte Verträge zu erfüllen, Ehrlichkeit in der Einhaltung der Wettbewerbsregeln, Spardisziplin etc.).[34]

„Um unsere Zivilisation zu verstehen, muß man sich bewußt sein, daß die erweiterte Ordnung nicht aus einem Entwurf oder einer Absicht der Menschen entstand, sondern spontan: Sie ergab sich aus dem absichtslosen Festhalten an bestimmten überlieferten und weitgehend moralischen Handlungsweisen [...] durch Befolgen der spontan entstandenen Moraltraditionen, die der Wettbewerbsordnung zugrunde liegen, [schaffen und häufen wir] mehr Wissen und Wohlstand [an], als sie je in einer zentral gelenkten Wirtschaft erreichbar oder nutzbar wären.“[35]

Die individuelle Moral des einzelnen löst sich in dieser „erweiterten Ordnung“, (oder in der gesellschaftlichen Moral, der Hegelschen Sittlichkeit, der „totalité“ von Levinas) auf. Hayek schlägt vor, die Geschichte der geltenden Moralordnung des gegenwärtigen bürgerlichen Marktes als Produkt einer natürlichen, tausendjährigen Evolution zu rekonstruieren. Paradoxerweise begründet er diese geltende Moral mit dem Argument, daß „die Menschheit überlebt hat“:

„Die Auseinandersetzung zwischen Marktordung und Sozialismus ist nicht weniger als eine Überlebensfrage. Sozialistischen Moralvorstellungen zu folgen, hieße einen großen Teil der heutigen Menschheit zu vernichten und einen großen Teil der übrigen verarmen zu lassen.“[36]

Die Leistungsfähigkeit und Durchführbarkeit des marktwirtschaftlichen Systems des freien Wettbewerbs ist durch die Tatsache bewiesen, daß die Mitglieder der gegenwärtigen Zivilisation überlebt haben. Das Leben ist die wichtigste Prämisse des Arguments. Somit ist die „geltende bürgerliche Moral“ im extremen, traditionellen und konservativen Sinn Hayeks nicht ein Ausdruck a posteriori, der den Markt rechtfertigen will[37], sondern eine naturalistische Ontologie, die dem Markt und dem Wettbewerb den normativen, nicht-intentionalen ethischen Bezugsrahmen verleiht, der niemals kritisiert werden darf. Es handelt sich dabei um ein konservatives Konzept von „Tradition“, das gleichermaßen auch bei Karl Popper[38] gegeben ist. Im Grunde genommen handelt es sich dabei um eine Tautologie: Es wird von der geltenden bürgerlichen Moral und der formalen Präexistenz des Marktes ausgegangen. Durch Deduktion werden dann die normativen Voraussetzungen, die immer a priori gefordert werden, aufgezählt: Sie werden als grundlegende

Normen definiert (die, wie wir gezeigt haben, vom Markt her abgeleitet wurden). Und von diesen Normen ausgehend, will man nun auf ontologisch-ethische und historisch-evolutive Weise den Markt begründen. Dies bezeichnen wir als „funktionale Ethik" (die ihre ebenfalls funktionalen Theologien und ihre funktionale „Soziallehre"[39] von einer funktionalen Form von Kirche bezieht). Diese funktionale Ethik leitet sich ab von a) einer funktionalen Sozialwissenschaft (in diesem extremen Fall von der konservativen neoliberalen Ökonomie, in der die „Logik des totalen Marktes" aus sich selbst heraus das Überleben der Menschheit am wirksamsten sichert, und b) von einem real existierenden kapitalistischen System.

3. Prophetische Kritik des Marktes

Wie soll nun eine kritische Theologie bzw. eine Theologie der Befreiung angesichts dieser Art von Formulierungen mit einem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, Objektivität, Zwangsläufigkeit und wirtschaftlicher Natürlichkeit vorgehen? Zunächst soll sie sich immer an das kritische Kriterium, das negativ und material ist, halten. In diesem Sinne mahnt Horkheimer[40]:

„Was die traditionelle Theorie [man lese neoliberale Ökonomie] ohne weiteres als vorhanden annehmen darf, ihre positive Rolle[41] in einer funktionierenden Gesellschaft [...] [steht] beim kritischen Denken in Frage. Das Ziel, das es erreichen will, der vernünftige Zustand, gründet zwar in der Not der Gegenwart. [...] Die Theorie, die es entwirft[42], arbeitet nicht im Dienst einer schon vorhandenen Realität."[43]

Auch Hermann Cohen, Begründer der Marburger Schule und gläubiger Jude, ruft dazu in Erinnerung:

„Die Propheten waren nicht Philosophen, aber sie waren Politiker ... Der Arme wurde ihnen zum Symbol des Menschenleids ... So wird ihr Gott zum Gott der Armen. Im Armen erkennt ihre soziale Einsicht das symptomatische Krankheitsbild des Staates."[44]

Und erst vor kurzem konnten wir in einem mexikanischen Tagebuch lesen:

„Die Ältesten der Ältesten unseres Volkes sprachen Wörter zu uns, die von sehr weit her kamen; von einer Zeit, da wir kein Leben hatten und unsere Stimmen verstummt waren. Und in den Worten der Ältesten der Ältesten kam die Wahrheit zu uns. Und ihre Worte lehrten uns:

Die lange Nacht des Schmerzes[45] für unser Volk kommt von den Händen und Worten der Mächtigen.

Unsere Armut ist der Reichtum für einige wenige.

Auf den Gebeinen und dem Staub unserer Ahnen und unserer Kinder bauten sie ein Haus für die Mächtigen,

und in dieses Haus dürfen wir nicht eintreten,

und der Überfluß auf ihren Tischen nährt sich von der Leere unserer Mägen,

und ihr Luxus wurde von unserer Armut geboren,

und die Stärke ihrer Mauern und Dächer gründet sich auf die Zerbrechlichkeit unserer Körper,

und die Gesundheit, die sich in den Räumen ihrer Häuser ausdehnt, kommt von unserem Tod,

und Wissen und Weisheit, die dort wohnen, nähren sich von unserem Unwissen,

und der Friede, der dort herrscht, bedeutet Krieg für unser Volk [...]."[46]

Dieses Denken, wie das der biblischen Propheten[47], spricht zu uns mit einer kritischen Logik[48], deren Wahrheitskriterium (jenes der Tatsachenurteile, der Wissenschaft bzw. der Theologie[49]) immer von einer Bejahung des menschlichen Wesens als „Leib" (*basar* im Hebräischen und *sárx* im Griechischen) ausgeht, der mehr bedeutet als nur „Körper". Das „Leben" muß immer in seiner sakramentalen Materialität gesehen werden: „Nehmt und eßt; das ist mein *basar*" (Mt 26,26); „Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben." (Mt 25,35) Dies ist 1. das ethisch-materiale Prinzip universalen Inhalts[50]: Jedes ethische Wesen ist dazu verpflichtet (deontologisches Prinzip), dafür zu sorgen, daß der Inhalt einer jeglichen Norm, Handlung, Institution oder eines jeglichen Systems von Sittlichkeit die Produktion, Reproduktion und Entwicklung des Lebens eines jeden menschlichen Wesens der Gemeinschaft und die Schaffung des Reiches Gottes fördert. Der Inhalt der Aussage sei wahr.

2. Die „Anwendung" dieses materialen und universalen Prinzips bedarf eines zweiten, formalen moralischen Prinzips[51] mit der folgenden Aussage: Jedes ethische Wesen ist moralisch dazu verpflichtet, jedes menschliche Wesen, dessen Leben (als Mitglied des Reiches Gottes) gefährdet ist, als seinesgleichen anzusehen und dessen symmetrische Miteinbeziehung zu fördern. Darüber ist argumentativ und gemeinschaftlich zu entscheiden. Der erreichte Konsens ist als gültig anzusehen.

3. Schließlich soll ein drittes Prinzip dazu verpflichten, daß in der gewählten wahren und gültigen Methode das Machbare durchgeführt wird - im Gegensatz zum Anarchisten, der Unmögliches realisieren will. Und erst wenn das praktisch Wahre, Gültige und Machbare durchgeführt wird, ist die Norm, die Handlung, die Institution oder das System von Sittlichkeit gut. Theologisch betrachtet, ist dies dann ein Moment der Verwirklichung des Reiches Gottes.

Empirisch und historisch kommt es dazu, daß wir - die Unmöglichkeit der „vollkommenen Planung" ablehnend - Poppers und Hayeks Argument aufgreifen und ebenfalls bestätigen können, daß es leider kein Wirtschaftssystem unterlassen kann, als nicht-intentionale Wirkung Opfer zu fordern. Nur ein vollkommenes System (was empirisch unmöglich ist) würde keine Opfer fordern.[52] Smith stellt dazu auf zynische Weise fest:

„In einer zivilisierten Gesellschaft kann indes die Knappheit an Lebensmitteln nur in den unteren Schichten Schranken setzen, wenn die Spezies Mensch sich weiter vermehren will. Das geschieht ausschließlich auf die Weise, daß die meisten der in diesen fruchtbaren Ehen geborenen Kinder sterben."[53]

Hayek ahnt dies auch und schreibt: „Manche Leute sind über gewisse Wirkungen der Marktwirtschaft so bestürzt."[54] Nachdem er auf die Wunder dieses Systems aufmerksam gemacht hat, verweist er darauf, daß „selbst in sehr schlechten Zeiten [...] etwa neun von zehn Personen ihre Erwartungen bestätigt finden [werden]"[55]. Und wenn die Situation geradezu umgekehrt wäre, d.h. wenn nur eine Person von zehn ihre Erwartungen bestätigt finden würde? Und wenn das marktwirtschaftliche System als nicht-intentionale Folge eine schreckliche Armut für die Mehrheit der Menschen verursachte, und dies gegenwärtig sogar in zunehmendem Maße in

den Ländern des Zentrums des Kapitalismus? Da es unmöglich ist, daß es keine „Armen", sprich wirtschaftliche „Opfer" gibt, wäre ihre Präsenz erträglich, solange sie eine Minderheit bilden und ihr Zustand tolerierbar bleibt. Was ist aber, wenn die Armen eine Mehrheit bilden und ihr Zustand nicht mehr tolerierbar ist, d.h. wenn der Reichtum einiger weniger Reicher nicht mehr vor der tödlichen Armut von immer mehr Armen verborgen gehalten werden kann - wie dies das Kommuniqué der EZLN in Chiapas zeigt?

In diesem Fall muß eine kritische und realistische Theologie auf eine kritische Wirtschaftswissenschaft zurückgreifen können. Es wird notwendig, eine „wissenschaftliche"[56] Darstellung, eine „Erklärung" (explanation)[57] der „Ursachen"[58] für die materiale Negativität der Opfer aufweisen zu können. Anders ausgedrückt, ist es notwendig, rationale Begründungen für das Warum der Armut zu haben. Ein äußerst klarer Text von Marx definiert auf explizite Weise, was wir in der Epistemologie ab nun als „drittes Abgrenzungskriterium" bezeichnen. Es empfiehlt sich, die Beschreibung von Marx sorgfältig durchzulesen:

„Es war aber klar, daß, da dieselbe reale Entwicklung, die der bürgerlichen Oekonomie[59] diesen theoretisch rücksichtslosen Ausdruck gab, die in der selben enthaltnen realen Widersprüche entwickelt, namentlich den Gegensatz zwischen dem wachsenden Reichthum der ‚Nation' in England und der wachsenden Misère der Arbeiter[60], - da ferner diese Widersprüche in der R[icardo]schen Theorie etc einen *theoretisch* schlagenden, wenn auch unbewußten[61] Ausdruck erhalten - es war natürlich, daß die Geister, die sich auf die Seite des Proletariats stellten, den theoretisch für sie schon zurecht gemachten Widerspruch aufgegriffen. Die Arbeit ist die einzige Quelle des Tauschwerths, und der einzige aktive Schöpfer des Gebrauchswerths. So sagt ihr. Anderseits sagt ihr, das *Capital* ist alles, der Arbeiter nichts oder blose Productionskost des Capitals. Ihr habt euch selbst widerlegt. Das Capital ist *Nichts* als Prellerei des Arbeiters. Die *Arbeit* ist *alles*."[62]

Diese Textstelle drückt aus, was ich mit dem „dritten Abgrenzungskriterium" meine[63]: Im „wissenschaftlichen Forschungsprogramm" von Marx ging es darum, die „Ursache" der Armut zu „erklären". Diese strukturelle Ursache nannte Marx „Mehrwert": der Wert, der in der Mehr-Zeit produziert wird, die nicht mehr aus dem Lohn bezahlt wird: das vergegenständlichte und nicht bezahlte menschliche Leben (das Mehr-Leben), das dem Arbeiter geraubt wird. Dies wird uns von der „Logik" der kritischen Sozialwissenschaften, die von der kritischen Theologie für ihren Diskurs benötigt werden, vor Augen geführt. Ausgehend von der Armut der Staaten der Peripherie (ihrer Völker, Ethnien, Gruppen, auch ihrer Arbeiterklasse etc.), geht es mir heute mehr um das Problem der „Konkurrenz" zwischen den Kapitalien der einzelnen Nationen, die den „Transfer" des Wertes (Mehrwertes) von einem Staat zum anderen ermöglicht. Denn die Globalisierung ist noch nicht so weit fortgeschritten, als daß die Staatsgrenzen schon aufgehoben wären.

Angesichts der Negation der Möglichkeit der Reproduktion des menschlichen Lebens interpretieren wir die Norm, die Handlung oder Institution (hier „den

Markt" im Sinne Hayeks) theologisch gesehen als Sünde der Ungerechtigkeit, weil sie das Reich Gottes in jedem menschlichen Wesen, im Tod des Armen negieren. So können wir mit Hilfe von analytisch-kritischen Methoden ein ethisch-theologisches Urteil über die Theorie des Marktes, seine Logik, seine Gesetze und seine vermeintliche Ethik aussprechen.

Der Markt, so wie ihn die Neoklassiker und Neoliberalen definieren, ist ein formal autopoietisches, selbstbezogenes und abstraktes System (so wie die „Sprache L" in der Semantik von Tarski oder das „System" von Luhmann), dessen einziger Horizont die Reproduktion des Kapitals ist und das nur mit „Preisen" rechnet - somit kann es keine Lehre über den „Arbeits-Wert" geben, die die Anthropologie und die Ökonomie mit der Ethik versöhnen könnte. Das Leben der Menschen hat für die formalen Systeme - ohne Inhalt - nicht die geringste Bedeutung. Man spricht vom Überleben, aber das ist nur ein apologetisches Argument, das die verheerenden, nicht-intentionalen Folgen verdecken soll, die von keinem vermeintlichen „Gleichgewicht" vermieden werden. Tatsächlich handelt es sich um ein fürchterliches Ungleichgewicht.[64]

Von der Bejahung des Lebens ausgehend, erkennen wir, daß es den Opfern (den Armen, den Arbeitslosen an der Peripherie und im Zentrum des Kapitalismus) negiert wird. Die Tatsachenurteile bzw. formalen Aussagen der instrumentellen Vernunft (oder dialektisch-ontologische Aussagen) werden nun als falsch beurteilt (insofern sie nicht das Leben reproduzieren), des weiteren als ungültig (insofern die betroffenen Opfer nicht in die Entscheidungen, aufgrund derer sie zu Opfern wurden, miteinbezogen waren) und als unwirksam (da die Leistungsfähigkeit des Marktes nicht die machbare Reproduktion des Lebens der Mehrheit bedeutet, sondern für das Leben unwirksam ist). Die Normen, Handlungen, Institutionen oder das System von Sittlichkeit, die - wie Hayek es formuliert - nicht-intentionale Früchte des Marktes sind, enthalten mitsamt ihrer Logik die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit dessen in sich, der tötet: „Hiermit lege ich dir [...] den Tod und das Unglück vor." (Dtn 30,15)

Wir können somit von drei neuen ethischen Prinzipien sprechen: 1. dem ethisch-kritischen Prinzip, das dazu verpflichtet, das marktwirtschaftliche System ausgehend von den Opfern prophetisch zu kritisieren; 2. dem formalen konsensuellen Prinzip, das dazu verpflichtet, für die symmetrische Miteinbeziehung der Opfer zu sorgen (sozialkritische, politische, ökologische und feministische Bewegungen, Vereinigungen der Arbeitnehmer etc., die in der Welt der Peripherie etc. entstehen). 3. Das dritte Prinzip, das Prinzip der Befreiung, verpflichtet dazu, die Negativitäten der Normen, Handlungen, Institutionen und des Systems von Sittlichkeit tatsächlich abzubauen und die notwendigen neuen Instanzen zu schaffen: die Momente einer Praxis der Befreiung.

Die praktisch-materiale Vernunft kann diese Ziele mit jenen des Marktes (im Sinne Hayeks) vergleichen und anhand der drei ethisch-positiven Kriterien (1. Leben, 2. symmetrische Miteinbeziehung, 3. Machbarkeit) beurteilen. Und erst jetzt entsteht - negativ - das ethische „Urteil", das sich aus den ethisch-positiven Kriterien ableitet; es handelt sich um das Urteil des Jüngsten Ge-

richts: „Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben." (Mt 25,35) Diese negativen ethischen Urteile (über den Hunger etc.) sind nicht, wie Rudolf Carnap oder Alfred Ayer gedacht haben, in erster Linie Werturteile. Die Werte werden von den Normen, Handlungen, Institutionen und einem System von Sittlichkeit getragen, und zwar insofern, als sie Methoden für die Reproduktion des menschlichen Lebens darstellen. Die Werte bilden nicht das Fundament der Ethik. Die Ethik besteht ihrem Wesen nach nicht aus Wert- oder Geschmacksurteilen (die subjektiv und im einzelnen getroffen werden), sondern aus universalen Tatsachenurteilen: „Juan leidet Hunger, weil er aufgrund des Konkurrenzkampfes auf dem Arbeitsmarkt keinen Lohn (keine Arbeit) erhält." Dies ist ein Tatsachenurteil! Von diesem Tatsachenurteil läßt sich entgegen dem „naturalistischen Fehlschluß" von Hume[65] ableiten, daß ich aus Prinzip (es geht hier nicht um konkrete Umstände, sondern um das Universale) folgendes tun muß: „Ich muß Juan zu essen geben, wenn er ohne meine Hilfe sterben würde." Mit Emmanuel Levinas können wir das Warum für unser Verantwortlich-Sein für den Anderen begründen, denn im gemeinschaftlichen und solidarischen Sinn nimmt sein Tod den unseren vorweg. Und der, der tötet, begeht Selbstmord, weil er eine „Logik der Negation des Lebens" beginnt oder konsolidiert, die seinen eigenen Tod zur Folge hat.[66]

[1] Vgl. F. Lara Peinado (Hg.), Los primeros códigos de la humanidad, Madrid 1994, 24-25.

[2] Das große ägyptische Totenbuch, Schriften des österreichischen Kulturinstituts Kairo, Kairo 1969, Bd. I, Kap. 125, 32-36. Beim Jüngsten Gericht Jesu nach Matthäus 25,35-36 sind die ethisch-kritischen Forderungen folgendermaßen gereiht: 1. Hunger, 2. Durst, 3. Wohnung, 4. Kleidung, 5. Krankenpflege, 6. Besuch der Gefangenen. In Jesaja 58,7 ist die Reihenfolge 1. Brot, 2. Wohnung, 3. Kleidung (Wasser fehlt). Die Reihenfolge im großen ägyptischen Totenbuch ist 1. Brot, 2. Wasser, 3. Kleidung, 4. Fähre (= Wohnung) (die Reihenfolge weicht etwas ab, aber die Aufzählung ist vollständiger als bei Jesaja). Hat sich also Jesus vom Totenbuch mehr inspirieren lassen als von Jesaja? Auch an einer weiteren Stelle hält er an der Reihenfolge des Totenbuches fest: „Sorgt euch nicht darum, daß ihr etwas zu essen [1] und zu trinken [2] und etwas anzuziehen [4] habt." (Mt 6,25 frei aus dem Spanischen übersetzt, da die deutsche Einheitsübersetzung eine andere „Reihenfolge" als die von Dussel zitierte spanische Bibelstelle aufweist; Anm. d. Übers.). Auch bei Engels kommt die Reihenfolge nahe an jene des Totenbuches heran. (Ist dies nicht logischer? Offensichtlich ist die Kleidung wichtiger als die Wohnung): „1. Nahrung, 4. Kleidung, 3. Wohnung"; vgl. Der Ursprung der Familie, MEW 21, Vorwort, 27-28.

[3] Vgl. L. Kohlberg, Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a.M. 1994, und L. Kohlberg/A. Colby, The Measurement of Moral Judgement, Cambridge (Mass.) 1987, Bd. I-II sowie den Kommentar von J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983, 127ff. Das kritische Kriterium behandeln wir in unserem demnächst erscheinenden Werk Ethik der Befreiung, Abschnitt 4.5.

[4] Vgl. dazu die historische Einführung im oben erwähnten Werk, Ethik der Befreiung, insbesondere Kapitel 4 über die „kritische Ethik".

[5] Aristoteles, Nikomachische Ethik. Einl. u. hrsg. v. G. Bien, Hamburg [4]1995, 1129 a 1ff.

[6] Politik, Einl. v. G. Bien, Hamburg [4]1981, I, 3, 1257 a 8-9.

[7] AaO. 1257 b 13

[8] Für Aristoteles „erscheint dagegen Geld [...] in keiner Weise aber von Natur" [physei d'outhén] zu sein. (AaO. 1257 b 12): Es ist lasterhaft, was es auch für das Evangelium Jesu ist: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon." (Mt 6,24) Diese Bibelstelle wird auch oft von Marx zitiert. Vgl. dazu mein Werk Las metáforas teológicas de Marx, Estella 1993: Un texto bíblico central, 200ff.

[9] Kalvin interpretiert das Verbot, Zinsen zu nehmen (Dtn 23,20-21), neu und gestattet den Christen untereinander die Geldverleihung gegen Zins. John Knox führte diese Lehre in den Presbyterianismus Schottlands ein. So ist es nicht weiter erstaunlich, daß man in Knox' Edinburgh Jahre später den Presbyterianer Adam Smith als Lehrstuhlinhaber für Moralphilosophie antrifft. Vgl. dazu E. Dussel, Las metáforas teológicas de Marx, aaO., Abschnitt 4.1: „Muerte del Deuteronomio: nacimiento del capital", 139ff.

[10] A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg 1985. Vgl. auch Germán Gutiérrez, Ética y Economía, unveröffentlichte Diplomarbeit, Mexiko 1996.

[11] Smith studierte u.a. Astronomie und Physik. Vgl. dazu „History of Astronomy" und andere dahingehende Forschungsarbeiten in „Essays on Philosophical Subjects", in denen seine besondere Bewunderung für Newton zum Ausdruck kam. Glasgow edition, Indianapolis 1980, Bd. III, 31 ff.

[12] In der „Theorie der ethischen Gefühle" legt er folgende Argumentation dar: 1. Aus einem Gefühl der Sympathie heraus kann sich jemand in die Lage eines anderen versetzen (wir haben nun einen Handelnden und einen Zuschauer). 2. Dann kommt jemand zu dem anderen und dem Zuschauer hinzu (wir hätten nun einen Handelnden, einen Betroffenen und einen Zuschauer). 3. Schließlich stellt sich der Handelnde vor, er sei sein eigener Zuschauer. Dieser „Zuschauer" ist sein eigenes Gewissen, das sich von einem „unparteiischen Zuschauer" in einen wahren „transzendentalen Zuschauer" wandelt - hier nimmt Smith in vielem Kant vorweg. Dieses universale „moralische Gewissen", das jeder einzelne in sich trägt, ist nichts anderes als die stoische Präsenz des allwissenden Gottes, der in jedem einzelnen gegenwärtig ist und in uns die „Harmonie" eines Systems von Verhaltensweisen, Moralität und Tugenden offenlegt. „Für Smith ist das höchste Gericht die absolute Vollkommenheit und kann nichts anderes sein als das Gericht Gottes, des Großen Richters, des Allwissenden, des Schöpfers der Natur." (Germán Gutiérrez, aaO. 29)

[13] „Aller Gemeinsinn, alle Bevorzugung des allgemeinen Interesses vor dem persönlichen ist also nach Mandeville nichts als Täuschung und Betrug an der Menschheit, und jene Tugend, mit der die Menschen so gerne groß tun, und die so großen Wetteifer unter den Menschen hervorruft, ist nur der Sprößling, den die Schmeichelei in ihrer Verbindung mit dem Stolz hervorgebracht hat." (A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle, aaO. VII, 2, 4, 514)

[14] Angesichts des apathischen Festhaltens an der althergebrachten Ordnung der Feudalgesellschaft, die durch ihre Verurteilung des Egoismus den Konformismus und einen Mangel an Kreativität förderte, ist es verständlich, aber auch revolutionär, daß die entstehende Bourgeoisie (damals kritisch eingestellt) mit Smith bestätigen konnte, daß „infolge der ursprünglichen, egoistischen Affekte [...] der Verlust oder Gewinn eines [...] eigenen Vorteils von [...] größerer Wichtigkeit [erscheint]" (Smith, aaO. III, 3, 3, 200). Verständlicherweise wird schnell dazu übergegangen, die vielen „trübsinnigen" Moralisten zu kritisieren, die das „Erbarmen mit jenem Elend, das wir niemals sahen" (Smith, aaO. III, 3, 3, 206) übertreiben. Smith empfiehlt hingegen die Beschäftigung mit dem, was die Menschen bzw. ihr Eigeninteresse wirklich bewegt, und nicht das Erbarmen mit dem Elend der fremden Armut.

[15] Als Bewunderer der Stoiker schreibt Smith: „Ein Weiser beklagt sich nie über die Fügungen der Vorsehung, noch meint er, daß das Universum aus den Fugen sei, wenn er aus der Ordnung herausgekommen ist. Er sieht sich selber nicht als ein Ganzes an [...] Er versetzt sich, wenn ich so sagen darf, in die Empfindungen jenes göttlichen Wesens und betrachtet sich selbst als ein Atom [...] Reichtum oder Armut, Lust oder Schmerz, Gesundheit oder Krankheit, alles gilt mir gleich." (aaO. VII, 2, 1, 462-463)

[16] „Nach Zeno, dem Begründer der stoischen Lehre, ist jedes Lebewesen von der Natur seiner eigenen Obsorge anvertraut und mit dem Prinzip der Selbstliebe ausgestattet worden, damit es sich

bemühen möge, nicht nur seine Existenz, sondern alle die verschiedenen Teile seines Wesens [...] zu erhalten." (Smith, aaO. VII, 2, 1, 458-459).

[17] Zur Zeit Smith' behandelte jeder Professor der Moralphilosophie das Thema in vier Abhandlungen: 1. Natürliche Theologie, 2. Ethik, 3. Recht und 4. Regierung. 1759 veröffentlichte Smith seine Ethik („The Theory of Moral Sentiments") und deckte somit den 2.Teil ab. Danach arbeitete er an Lectures on Jurisprudence, 1763, (die er in vier Teile teilt: 1. Recht [sonst üblicherweise der 3. Teil], 2. Politik bzw. Regierung [sonst 4], 3. Einkommen und 4. Rüstung). Zurück aus Paris (1764), behandelte er die drei letzten oben erwähnten Teile in einem Werk, an dem er zehn Jahre (1766-1776) arbeitete: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Glasgow edition, aaO. Bd. II. (dt.: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München 1974).

[18] A. Smith, Der Wohlstand der Nationen, aaO. I, 2, 17.

[19] Vgl. A.Th. van Leeuwen, De Nacht van het Kapitaal. Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie, Nijmegen 1984: Ökonomische Religion, Kap. 3, 301ff.

[20] Man beachte die formale Wirkung einer instrumentellen Mittel-Zweck-Vernunft: ihre „Leistungsfähigkeit".

[21] Das ist ja gerade das Wesen einer „nicht-intentionalen" Handlung.

[22] Wiederum kommt das „Sich-nicht-bewußt-Sein" der hervorgerufenen „Wirkung" zum Ausdruck, die dennoch - wie wir gesehen haben - zwangsläufig eintritt.

[23] Es ist gerade die „Nicht-Intentionalität", die es epistemologisch ermöglicht, in der Wirtschaftswissenschaft mit größerer Gewißheit eine „Regelmäßigkeit" zu erreichen, die sie in die Nähe der Newtonschen Physik rücken läßt.

[24] A. Smith, Der Wohlstand der Nationen, aaO. IV, 2, 370-371.

[25] Entgegen einer traditionellen Ethik, wo das Sich-bewußt-Sein einer und die Verantwortung für eine Handlung die ethischen Grundelemente der Handlung sind, zeigt Smith die Existenz von objektiven, wirtschaftlichen Strukturen auf, die jenseits einer expliziten Intentionalität liegen.

[26] Hier wird - wie wir gesehen haben - von der Effektivität her argumentiert. Smith verhält sich aber immerhin kritisch gegenüber einer feudalistischen, traditionellen und moralistischen Gesellschaft, die ihrerseits die neu entstehende „bürgerlich-handelstreibende Gesellschaft" ablehnt. Es handelt sich also um die ethisch-theologische Verteidigung und Konsolidierung der Bourgeoisie in ihrer kritischen, prophetischen und revolutionären Phase. Aber damals hat man die verheerenden, nicht-intentionalen „Auswirkungen" noch nicht gesehen, obwohl sie der junge Engels bald analysieren würde: Die Lage der arbeitenden Klasse in England (MEW 2, 225ff), ein großartiges Werk, das ein ethisches Gewissen, das Mitleid mit dem Schmerz der Opfer empfindet, hervorgebracht hat.

[27] A. Smith, Der Wohlstand der Nationen, aaO. IV, 2, 371.

[28] Vgl. N. Luhmann, Wirtschaft als soziales System, in: K.-E. Schenk (Hg.), Systemanalyse in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Berlin 1971, 136-171; und ders., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984.

[29] Vgl. F. Hinkelammert, Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión, San José 1995; H. Assman/F. Hinkelammert, Der Götze Markt, Düsseldorf 1992.

[30] Vgl. La Escuela Austríaca de Economía, Mexiko 1989, von mehreren Autoren.

[31] Vgl. dazu Milton Friedmans (Hayeks Förderer und Verbreiter) Beispiel vom „Bleistift": Free to choose, New York 1979 im Kapitel „The Power of Market", 3 ff und ders. Capitalism and Freedom, Chicago 1982.

[32] F. Hayek, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, München 1980. Vgl. auch Gutiérrez, aaO. 76ff bezüglich Fragen zur Ethik Hayeks.

[33] Vgl. F. Hayek, Der Weg zur Knechtschaft, München 1994, und insbesondere: Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 1983.

[34] Deutlich werden Normen wie Altruismus, Solidarität, Geschwisterlichkeit und Gleichheit ausgeklammert: In einer Ordnung, in der alle ihre Nächsten behandeln wie sich selbst, würde eine Welt hervorbringen, in der wenige die Möglichkeit haben werden, sich zu vermehren und Frucht zu bringen.

[35] F. Hayek, Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus, Tübingen 1996, 2-3.

[36] AaO. 4. Er kann nicht erkennen, daß genau dies die „Folgen" sind, die - wie es sich heute erweist - von einem Markt verursacht wurden, dem man keine Grenzen gesetzt hat.

[37] Dies ist bei H.B. Acton, The Moral of Market, London 1971, der Fall. Im 3. Kapitel („Ethik des Wettbewerbs") geht es ihm darum, den Wettbewerb zu rechtfertigen. Hayek dagegen zeigt die (ontologische) „Bedingung der moralischen Möglichkeit" des Wettbewerbs (a priori) auf. In diesem Sinne sagte Marx: „Sie [die Nationalökonomie] ist daher - trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehns - eine wirklich moralische Wissenschaft, die allermoralischste Wissenschaft. Die Selbstentsagung, die Entsagung des Lebens und aller menschlichen Bedürfnisse, ist ihr Hauptlehrsatz. Je weniger du ißt, trinkst, Bücher kaufst, in das Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst [...] um so [mehr] sparst du, um so größer wird dein Schatz, den weder Motten noch Raub fressen, dein Kapital." (Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844, III, MEW 1, 549) Marx bezieht sich hier auf die oft zitierte Bibelstelle bei Matthäus.

[38] Vgl. R. Gómez, Neoliberalismo y seudociencia, Buenos Aires 1996. In seiner These NL2, die sodann aus einer streng epistemologischen Sicht widerlegt wird, sagt er: „Die Gesellschaft ist nur die Bezeichnung der Gesamtheit der Einzelpersonen, aus denen sie zusammengesetzt ist und die untereinander v.a. durch ein System von homogenen Traditionen verbunden sind." (170) Und er fügt hinzu: „Hayek behauptet nicht umsonst, daß eine freiheitliche Gesellschaft eine Gesellschaft traditioneller Bindungen ist. Daher ist sowohl für ihn als auch für Popper [...] der Versuch, die Gesellschaft radikal zu verändern, irrational, weil dies u.a. bedeuten würde, eine wahrhaftig freie Gesellschaft aufgeben zu müssen." (170-171)

[39] Vgl. dazu mein Werk Ethik der Gemeinschaft, Düsseldorf 1988, Kapitel 19: Kirchliche Gesellschaftslehre und Evangelium.

[40] M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Frankfurt a.M. 1970, 35.

[41] Man beachte, daß die „Positivität" der Marktordnung im Sinne Hayeks die „Bejahung der vorhandenen Sittlichkeit" bedeutet.

[42] Dies wäre eine „negative Kritik" des Marktsystems, darüber hinaus müßte es sich auch um eine „positive Schaffung von Alternativen" handeln.

[43] Hier spricht Horkheimer von zwei „Realitäten": von der vorhandenen Ordnung (in unserem Fall ist dies der Markt) und von einer zukünftigen Realität, die die Frucht einer „Praxis der Befreiung" ist. M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, aaO. 49.

[44] H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Köln ^{2}1959, 26.

[45] Der Schmerz ist das „Merkmal" der materiellen Negativität bzw. der lebendigen Leiblichkeit als Ausgangspunkt der Kritik.

[46] Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), Entramos otra vez en la historia, in: La Jornada, Mexiko, 22. Februar 1994.

[47] Vgl. Dtn 5,19 und 17; 24,17-22; Lev 5,21-23; Jer 22,16; Hos 6,6 etc. Die Gerechtigkeit verbindet sich immer mit dem Leben: „Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung, und der Leib wichtiger als die Kleidung?" (Mt 6,26), Das Leben ist das Wahrheitskriterium: „das Wort [...] war das Leben, und das Leben war das Licht [= die Wahrheit] der Menschen." (Joh 1,1-4), „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben." (Joh 14,6) Das Leben bzw. die vollkommene Erfüllung des „Armen" ist das „Reich Gottes" (Lk 6,20-24), Vgl. auch mein Werk: Ethik der Gemeinschaft, aaO. Kap.1.

[48] Vgl. dazu unsere demnächst erscheinende Ethik der Befreiung, Abschnitt 5.3. Im epistemologischen Sinn sprechen wir von einem „dritten Abgrenzungskriterium (demarcación)". Das erste Kriteri-

um [1] grenzt die Wissenschaft und das, was nicht Wissenschaft ist, von einander ab (von Rudolf Carnap bis Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend oder Imre Lákatos. Das zweite Kriterium [2] trennt zwischen Naturwissenschaften und den Human- oder Sozialwissenschaften (H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960; G.H. von Wrigth, Explanation and Understanding, Ithaca 1971; K.-O. Apel, Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt a.M. 1979). Und das „dritte" Abgrenzungskriterium [3] trennt zwischen den funktionalen und kritischen Human- oder Sozialwissenschaften. Die Diskussion Popper-Adorno (vgl. Th. Adorno [Hg.], Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Berlin 1969) ließ bereits einige Aspekte dieses „dritten" Kriteriums anklingen, wenn auch auf ungeordnete Weise. Adorno und die gesamte Frankfurter Schule verwechselten diese „drei" Kriterien in der Konfrontation zwischen 1. dem analytischen oder positivistischen Denken (der instrumentellen Vernunft) und 2. dem dialektisch-kritischen Denken. Die Diskursethik - der die Negativität, die die Materialität der Ethik ist, abhanden kommt - kann nicht das Thema des „Kritischen" behandeln. Man müßte unterscheiden zwischen a) dem dialektischen Denken als „Verstehen" (Understanding) und b) dem sozialwissenschaftlichen Denken als „Erklärung" (explanation), weiters aber auch zwischen den c) „funktionalen" Sozialwissenschaften (die, wie bei Hayek, mitunter dialektisch sein können) und d) den „kritischen" Sozialwissenschaften (die dialektisch sein müssen, aber auch weitere Forderungen stellen). Weiters ist zu unterscheiden zwischen den „kritischen" Human- oder Sozialwissenschaften und e) der „kritischen" Philosophie, die in einer weitgefaßten „kritischen Theorie" nicht verwechselt werden dürfen. Wendet man nun diese epistemologischen Unterscheidungen auf den Bereich der Theologie an, muß schließlich f) die kritische Theologie (z.B. die Theologie der Befreiung), die keine „funktionale" Theologie ist (wie die Mehrheit der gegenwärtigen Theologien der „Weltreligionen"), eine jegliche Frage im Zusammenhang mit dem „dritten Abgrenzungskriterium" mit epistemologischer Genauigkeit behandeln, und zwar auf eine ganz andere Weise, als dies vor einigen Jahren vor dem Hintergrund der althusserianischen Theorie unternommen wurde. (Vgl. C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz ^{2}1986). Das dritte Abgrenzungskriterium wird von uns im Kapitel 6 der demnächst erscheinenden Ethik der Befreiung behandelt.

[49] „Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor." (Dtn 30,15) Das Leben ist das Wahrheitskriterium: Der Inhalt des Guten ist in die Norm, das Handeln, die Institution oder das System von Sittlichkeit integriert. Was tötet (der Tod), ist der Inhalt einer „falschen" Aussage, die auf asymmetrische Weise von den Herrschern beschlossen wurde und eine tödliche instrumentelle „Wirksamkeit" erreicht: Das Bewirkte ist das Böse (Norm, Handlung, Institution von Sittlichkeit, wie die Marktordnung im Sinne Hayeks).

[50] Dies ist das Thema des ersten Kapitels der schon erwähnten Ethik der Befreiung.

[51] In seinem Werk Transformation der ökonomischen Vernunft, Bern 1993, konstruiert Peter Ulrich ausgehend von der diskursiven Vernunft eine Epistemologie der Wirtschaftswissenschaften. In der Kritik an der utilitaristischen Ökonomie (171ff) vergibt er die Möglichkeit, eine praktisch-materiale ökonomische Vernunft auszuarbeiten. Schließlich bietet er nur eine diskursive ökonomische Vernunft an - jene der Kommunikationsgemeinschaft der Wirtschaftswissenschaftler -, aber nicht die konstruktive ökonomische Vernunft, die über ein gemeinschaftliches, praktisch-produktives ökonomisches Verhältnis die Produktion, Reproduktion und Entwicklung des Lebens eines jeden menschlichen Wesens vor Augen hat.

[52] Obgleich der vollkommene Wettbewerb bei Hayek ein Modell ist (er erkennt hier nicht seine Inkonsequenz, denn in einem wahrhaft „vollkommenen" System gäbe es weder logisch noch empirisch gesehen einen Wettbewerb), sieht er im empirischen Markt eine „Tendenz" in Richtung eines Gleichgewichts. Diese Tendenz kann aber wissenschaftlich nicht bewiesen werden. Das Gleichgewicht (die alte, nun säkularisierte Harmonie der Hand Gottes bei Smith) ist eine vom Markt „bewirkte Folge" und tritt nun an die Stelle des vollkommenen Systems. Dies bedeutet, daß die negativen Auswirkungen (z.B., daß heute die Mehrheit der Menschheit arm ist) nicht Produkt des Ungleichgewichts des Marktes sind, sondern das Fehlen eines stärkeren Marktes manifestieren (dies ist nun eine metaphysische These im bösesten Sinn des Wortes). Es handelt sich dabei um einen ideologi-

schen und nicht falsifizierbaren Satz (um mit Popper zu sprechen), der jedem empirischen Falsifikator gegenüber immun ist. In der Theologie bezeichnet man dies als Idolatrie, in der Epistemologie als Pseudowissenschaft, Marx bezeichnete es als Fetischismus. (Vgl. Gómez, aaO.).

53 A. Smith, Der Wohlstand der Nationen, aaO. I, 8, 69. In diesem Kapitel zum Thema der Löhne wendet er sich gegen die Sklaverei: „Auch lehrt die Erfahrung zu allen Zeiten und bei allen Völkern [...], daß von freien Menschen geleistete Arbeit letztlich immer billiger kommt, als die, welche Sklaven verrichten." (S. 70) Denn „die eiserne Sparsamkeit und die knauserige Einstellung armer Leute [!]" macht sich natürlich im freien Mann bemerkbar. (Ebd.) Die zynische Argumentation geht hier in eine kritische und revolutionäre Richtung, aber die gleichen Überlegungen scheint es auch heute zu geben, wenn es offenbar billiger kommt, die freien Armen in Bangladesch oder im Süden der Sahara sterben zu lassen, als zu versuchen, sie vor Hunger oder Aids zu retten.

54 F. Hayek, Die verhängnisvolle Anmaßung, aaO. 90.

55 Ebd.

56 Dies wären Sozialwissenschaften als „wissenschaftliches Forschungsprogramm" im Sinne von Lákatos, die den kritisch entworfenen Kriterien der Wissenschaftlichkeit entsprechen und nicht den engen und reduktiven Standardkriterien, die von Lákatos selbst stammen. Dieser stellt unklar definierte wissenschaftliche Forderungen und leitet davon z.B. ab, daß die Psychoanalyse, oder die wissenschaftliche Analyse von Marx (oder die Pädagogik der Unterdrückten von Paulo Freire, möchten wir hinzufügen) nicht wissenschaftlich sind. Natürlich entsprechen diese wissenschaftlichen Diskurse nicht den Kriterien der funktionalen Wissenschaften, aber sehr wohl den Kriterien einer kritischen Wissenschaft, die von einer ethischen Option ausgeht und davon, sich auf die Seite der Opfer zu stellen; dies ist die Bedingung der praktischen Möglichkeit einer „kritischen" Wissenschaft. All das führt uns sehr weit, aber es ist absolut notwendig, die Diskussion zu eröffnen, weil bis jetzt dieses „dritte Kriterium" als „Abgrenzungskriterium" in der Philosophie der Wissenschaft noch nicht behandelt wurde.

57 Bezüglich „explanation" vgl. das Werk von Apel, Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, aaO.

58 Zur Frage der Kausalität vgl. das Werk von Wright, Explanation and Understanding, aaO.

59 Diese habe ich als „funktionale Sozialwissenschaft" bezeichnet.

60 Dies sind einerseits die von Marx wahrgenommenen Opfer, andererseits können wir heute den Widerspruch innerhalb des Marktgeschehens feststellen, und zwar zwischen dem wachsenden Reichtum in den „zentralen" Ländern und der wachsenden Armut in den „peripheren" Ländern des Kapitalismus.

61 Das Sich-nicht-bewußt-Sein und die nicht-intentionalen Folgen des kapitalistischen Systems sind Elemente, die sich gegenseitig bedingen.

62 K. Marx, Manuskripte 1861-1863, MEGA II/3, Teil 4, 1390.

63 Auf internationaler Ebene geht es dabei um die Globalisierung des Marktes. Marx schreibt dazu: „Daraus, daß der Profit unter dem Mehrwert stehen kann, also das Kapital sich profitlich austauschen [kann], ohne sich zu verwerten im strikten Sinn, folgt, daß nicht nur individuelle Kapitalisten, sondern Nationen fortwährend miteinander austauschen können,[...] ohne daß sie deswegen gleichmäßig zu gewinnen brauchen. Die eine kann sich fortwährend einen Teil der Surplusarbeit der andren aneignen, für den sie nichts im Austausch zurückgibt, bloß daß hier das Maß nicht wie im Austausch zwischen Kapitalist und Arbeiter." K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, 755. Vgl. dazu meinen Beitrag Marx's Economic Manuscripts of 1861-1863 and the ‚Concept' of Dependency, 1990.

64 Zum empirischen Ungleichgewicht, das im Namen des Gleichgewichts des Marktes ausgelöst wird, vgl. F. Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz 1994, Kap. 2, 76ff.

[65] Im ersten Kapitel der demnächst erscheinenden Ethik der Befreiung widerlege ich den sogenannten „Fehlschluß".

[66] Eine lateinamerikanische Volksweisheit lautet: El que a hierro mata, a hierro muere! Wer mit dem Schwert tötet, stirbt durch das Schwert! (Diese „Volksweisheit" ist offensichtlich von der Passionsgeschichte inspiriert; vgl. Mt 26,52; Anm. d. Red.)

Neoliberale Wirtschaft und Krise des Sozialstaates

Marciano Vidal

Eine der ernsthaftesten Konsequenzen des neoliberalen Wirtschaftsmodells ist die Krise des Sozialstaates (Wohlfahrtsstaat). Diese Grundentscheidung der Wirtschaftspolitik, die die Sozialleistungen beschränkt, schafft schwerwiegende Probleme im Hinblick auf das persönliche, familiäre und soziale Glück vieler Gesellschaftsschichten. Es sind gerade die schwächsten Schichten, die als erste und am stärksten die Konsequenzen zu spüren bekommen.

Welches sind angesichts dieser Situation die gerechtesten Kriterien? Welches ist die beste Lösung? Im folgenden soll nach Möglichkeit auf diese Fragen geantwortet werden. Einfach und schematisch werde ich Folgendes darzustellen versuchen: 1. Geschichte und Krise des Sozialstaates; 2. Kriterien, die das Handeln der Regierung im sozialen Bereich leiten müssen; 3. Vorschlag eines Sozialpaktes, der sich auf den Wert der Solidarität gründet, als positive (und nicht negative) Überwindung des Sozialstaates.

1. Der Sozialstaat: sein Erfolg und seine Krise

a) Entstehung und Grundzüge des Sozialstaates

Man kann vom Sozialstaat in einem sehr weiten Sinne sprechen, d.h. im Sinne von sehr allgemeinen Sozialleistungen wie Krankenversicherung oder öffentliches Schulwesen für bestimmte Altersstufen. So verstanden, gab es den Sozialstaat im 19. Jahrhundert zumindest in bestimmten Gesellschaften. Der Ausdruck „Sozialstaat" (Welfare State) hat seinen Ursprung in der Sozialgesetzgebung Bismarcks in Deutschland im Jahr 1883.

Im eigentlichen Sinn des Wortes entstand der Sozialstaat aber nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Wirtschaftswissenschaftler waren mit dem Problem der Krisen konfrontiert, denen die liberale Marktwirtschaft unterworfen war, wie sie sich besonders im Börsenkrach von 1929 zeigten. John Meynard Keynes war es, der auf sehr brillante Weise und sehr überzeugend für die Intervention des Staates mittels öffentlicher Ausgaben eintrat, um ein stabiles wirtschaftliches Wachstum zu gewährleisten.

Im Gefolge der Theorien von Keynes optierten die aus dem Zweiten Weltkrieg

erneuert hervorgegangenen Staaten für den Sozialstaat. Die Sozialdemokraten, die Christdemokraten und die Liberalen bekannten sich eindeutig dazu. Mittels interventionistischer Maßnahmen schufen sie nach und nach eine Gesellschaft, in der Sozialleistungen garantiert wurden, z.B. die Schulbildung, das Gesundheitswesen, die Arbeitslosenversicherung, die Renten usw. In den vierziger Jahren verwirklichte als erstes Land Großbritannien mit dem Beveridge-Plan dieses Modell. Es folgten Deutschland und Frankreich in einer mehr abgeschwächten Form. In den nördlichen Ländern Europas, allen voran Schweden, wurde dieses Modell am weitesten entwickelt. Daran orientierten sich mehr (z.B. Österreich) oder weniger die restlichen Länder Europas. Im allgemeinen übernahmen alle entwickelten Gesellschaften der Welt dieses Modell.

Die Grundcharakteristika des Sozialstaates sind vor allem folgende vier Faktoren:

- Vollbeschäftigung: Der Arbeitsmarkt sorgt für Vollbeschäftigung. Die Arbeitslosenrate liegt unter 3% der Erwerbsbevölkerung. Sicherheit im Beschäftigungsverhältnis wird durch Arbeitsverträge gewährleistet, die für individuelle und familiäre Stabilität sorgen.
- Soziale Sicherheit: Diese hat zwei Aspekte: Weite und Allgemeingültigkeit. Sie umfaßt tendenziell alle Staatsbürger und erstreckt sich auf immer weitere Gebiete des gesellschaftlichen Lebens: Krankenversicherung, Unfallversicherung, Arbeitslosenversicherung, Sozialhilfe für jene, die keine Arbeit haben (dazu kommt noch Rentenversicherung für grundsätzlich alle, usw.).
- Öffentliches und kostenloses Schulwesen: Das Erziehungswesen reicht vom Kindergarten bis zur Universität. Bis einschließlich zur Sekundarstufe ist die Schulbildung kostenlos; darüber hinaus wird sie tendenziell gefördert, etwa durch Stipendien für Leute mit den entsprechenden Voraussetzungen, die keine Einkünfte haben.
- Sozialpolitik als Instrument der Umverteilung: Es geht nicht nur darum, in Extremsituationen helfend einzugreifen oder diese Situationen zu beheben, sondern auch darum, grundsätzlich für eine Umverteilung des Reichtums zu sorgen. Die Sozialpolitik ist das Instrument für diese Umverteilung.

Das Funktionieren des Sozialstaates hob das Niveau der Bedürfnisbefriedigung im individuellen und im gesellschaftlichen Bereich an. Optimismus und Euphorie spiegelten sich in einer stabileren und tendenziell egalitären Gesellschaft wider. Folge all dessen war die Herausbildung eines gleichmäßigen Wachstums.

b) Krise des Sozialstaates

Die Krise des Jahres 1973 (offenkundig in der Ölkrise, aber mit weiterreichenden Ursachen und Konsequenzen, die einer größeren Abhandlung bedürften) bedeutet eine einschneidende Veränderung für die Auffassung des Staates und die Art und Weise, wie die Gesellschaft gestaltet werden soll. Der Zyklus, der mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs begann, schließt sich nun, und ein neuer beginnt. In Europa läßt sich der Niedergang des sozialdemokratischen Modells beobachten. Innerhalb der Wirtschaftswissenschaften kommt dem Keynesianismus keine Führungsrolle mehr zu.

Die konservativ-neoliberale Offensive beginnt, unterstützt vom Niedergang des real existierenden Sozialismus (Kommunismus der UdSSR).

Jeder der aufgezählten Faktoren hat seine eigene Bedeutung. Doch alle treffen sich in einer einheitlichen Tendenz: der Veränderung des Modells des Staates. Während der siebziger und achtziger Jahre macht der Sozialstaat eine tiefe Krise durch. Gründe und Auswirkungen dieser Krise sind komlex und sehr verschiedenartig. Ich halte hier die Hauptfaktoren (Ursachen und Wirkungen zugleich) fest:

- Ende der Vollbeschäftigung: Arbeit ist bereits ein knappes Gut. Es entstehen neue Formen von Arbeit: zeitlich befristet, unregelmäßige Arbeit, Teilzeitarbeit, Formen der Selbständigkeit, irreguläre Formen von Beschäftigung und Schwarzarbeit. Die Unsicherheit der Beschäftigungsverhältnisse hat klare Konsequenzen: Die Verhandlungsmacht der Arbeiter nimmt ab, ebenso der Zusammenhalt unter den Lohnarbeitern, die Beziehung zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer verfestigt sich im asymmetrischen Sinne zugunsten des ersteren, was bei den Arbeitnehmern zu einer Verstärkung der Unterwerfungsmechanismen führt. Der technische Fortschritt (verbunden mit der Notwendigkeit einer entsprechenden Qualifikation für einen Teil der Arbeiter) sorgt für schlechtere Verhältnisse auf dem Arbeitsmarkt, quantitativ wie qualitativ (bestimmte Schichten werden vom Arbeitsmarkt verdrängt, der Faktor Arbeit wird teurer).
- Finanzielle Grenzen des Staates: Der Sozialstaat stützt sich auf seine finanzielle Leistungskraft. Doch wenn die Sozialleistungen aufgrund wachsender Bedürfnisse steigen und wenn finanzielle Einnahmequellen versiegen, wird der Staat zahlungsunfähig. Das Defizit überschreitet die Grenzen des Tolerierbaren. Das hat die Kürzung der Sozialleistungen und schließlich den Niedergang des Sozialstaates zur Folge.
- Veränderung des Wertesystems: Hand in Hand mit gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen wandelt sich auch das Wertesystem. Es taucht der „Verdacht" gegenüber einer wuchernden Bürokratisierung, gegenüber einem übertriebenen Fürsorgesystem, gegenüber Projekten im egalitären Sinne auf. Man beginnt, die „Allgemeingültigkeit" bestimmter Sozialleistungen in Frage zu stellen. Andererseits leben die Werte des Wettbewerbs, der Privatinitiative und der individuellen Freiheit wieder auf. Es ist normal, daß „Privatisierung" als effektiv gilt und daß „Sozialisierung" von vornherein unter Verdacht steht.

Hinter der Krise des Sozialstaates verbirgt sich die Auseinandersetzung zwischen Gesellschaftsmodellen und Auffassungen vom menschlichen Leben allgemein. Es liegt auf der Hand, daß in

Der Autor

Marciano Vidal, geb. 1937; Redemptorist; Lizentiat aus Theologie an der Universität Salamanca, Doktorat aus Moraltheologie an der Academia Alfonsiana in Rom; ordentlicher Professor für Theologie an der Päpstlichen Universität Comillas (Madrid) und am Instituto Superior de Sciencias Morales, dessen Direktor er z.Zt. ist; Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM; zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen. Anschrift: Manuel Silvela 14, E-28010 Madrid, Spanien.

den drei Jahrzehnten von den vierziger bis zu den sechziger Jahren das Modell eines egalitären Lebens vorherrschte, während in den letzten drei Jahrzehnten das liberale Modell dominiert.

Von den Werten, die bei dieser Konfrontation auf dem Spiel stehen, kommt dem Wert der Solidarität eine besondere Bedeutung zu. Meiner Auffassung nach ist die Option für die Solidarität im egalitären Modell stärker verankert als im liberalen. Deshalb, so glaube ich, ist es notwendig, für die Überwindung des Sozialstaates im folgenden Sinne einzutreten:

- ihn nicht durch sein Gegenteil, den neoliberalen Staat, ersetzen;
- den Sozialstaat in der Weise, wie wir ihn kennen und wie er in den drei Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg verwirklicht worden ist, nicht in Nostalgie verteidigen,
- sondern ihn vielmehr im Geist der Solidarität weiterentwickeln, seine Fehler korrigieren und ihn an neue historische Situationen anpassen.

Dies sind die Kriterien zur Orientierung, die ich im folgenden Abschnitt vorschlage.

2. Kriterien zur Bestimmung der Aufgabe der öffentlichen Hand auf sozialem Gebiet

Angesichts der Krise des Sozialstaates kann man sehr unterschiedliche Haltungen einnehmen. Eine mögliche Haltung ist die Radikalisierung der neoliberalen Standpunkte, indem man den neoliberalen Staat auf fast dogmatische Art behandelt. Eine andere Haltung besteht darin, auf nostalgische Art dem Traum nach einem Sozialstaat verhaftet zu bleiben, der alle Probleme der Staatsbürger, besonders der am meisten benachteiligten, lösen kann.

Ich meine, die vernünftigste Haltung ist die, sich der neuen Situation zu stellen zu versuchen, sie an der positiven Dynamik zu orientieren, die der Sozialstaat hatte, und gleichzeitig die Verzerrungen, die ihn entkräfteten, zu neutralisieren. Hierfür sind Leitkriterien nötig, die ich in den folgenden drei zusammenfasse:

a) Nein zum „assistentialistischen Staat"

Erstes Kriterium: Der assistentialistische Staat ist nicht die Lösung. Anstatt hier Argumente aufzulisten, ziehe ich es vor, einen bedeutsamen Text aus der Enzyklika *Centesimus annus*[1] zu zitieren, der die Grenzen des assistentialistischen Staates aufzeigt:

„In den letzten Jahren hat man eine umfangreiche Ausweitung dieser Interventionen erlebt, was gewissermaßen zu einem neuen Typ von Staat, dem ‚Wohlfahrtsstaat', geführt hat. Diese Entwicklungen erfolgten in manchen Staaten, um auf geeignete Weise den zahlreichen Nöten und Bedürfnissen dadurch abzuhelfen, daß man menschenunwürdige Formen der Armut und Entbehrung beseitigte. Es fehlte jedoch nicht an Auswüchsen und Mißbräuchen, die besonders in jüngster Zeit harte Kritik am Wohlfahrtsstaat auslösten, der als „Fürsorgestaat" bezeichnet wurde. Funktionsstörungen und Mängel im Wohlfahrtsstaat rührten von einem unzutreffenden Verständnis der Aufgaben des Staates her. Auch auf diesem Gebiet muß das Subsidiaritätsprinzip gelten: Eine übergeordnete Gesellschaft darf nicht in das innere Leben einer untergeordneten Gesellschaft dadurch eingrei-

fen, daß sie diese ihrer Kompetenzen beraubt. Sie soll sie im Notfall unterstützen und ihr dazu helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen." (CA 48)

b) Das notwendige Eingreifen des Staates

Zweites Kriterium: Um des Solidaritätsprinzips willen muß der Staat weiterhin eingreifen. Dieses Eingreifen hat im Sinne des Gemeinwohls der ganzen Gesellschaft und insbesondere im Sinne der Rechte der Schwächsten zu erfolgen. Weit davon entfernt, einem Kollektivismus oder gar Etatismus das Wort zu reden, tritt die Enzyklika *Centesimus annus* deutlich für die Notwendigkeit staatlichen Eingreifens ein. Ich halte für die aktuelle Situation folgende Bereiche fest, in denen ein solches Eingreifen besonders nötig ist:

- Auf institutionellem, juridischem und politischem Gebiet: Der Staat hat die Pflicht, eine gerechte Rechtsordnung als Rahmen für das gesellschaftliche Handeln der einzelnen und Gruppen zu verteidigen. Direkt auf die Wirtschaft bezogen, sagt Johannes Paul II.:
  „Die Wirtschaft, insbesondere die Marktwirtschaft, kann sich nicht in einem institutionellen, rechtlichen und politischen Leerraum abspielen. Im Gegenteil, sie setzt die Sicherheit der individuellen Freiheit und des Eigentums sowie eine stabile Währung und leistungsfähige öffentliche Dienste voraus. Hauptaufgabe des Staates ist es darum, diese Sicherheit zu garantieren, so daß der, der arbeitet und produziert, die Früchte seiner Arbeit genießen kann und sich angespornt fühlt, seine Arbeit effizient und redlich zu vollbringen. Der Mangel an Sicherheit, begleitet von der Korruption der staatlichen Behörden und von dem Umsichgreifen unlauterer Quellen der Bereicherung und des leichten Gewinnes auf Grund eines rechtswidrigen oder rein spekulativen Treibens, ist eines der Haupthindernisse für die Entwicklung und für die Wirtschaftsordnung." (CA 48)
- Interventionen in Situationen, die die gute Entwicklung der Gesellschaft insgesamt betreffen: In bezug auf die Wirtschaft kommt dem Staat die „Pflicht der Harmonisierung und Steuerung der Entwicklung" zu. Konkreter gesprochen, hat er das Recht und die Pflicht, einzugreifen, „wenn Monopolstellungen die Entwicklung verzögern oder behindern" (CA 48). Dieses Kriterium muß analog auch auf andere Bereiche des sozialen Lebens angewandt werden (Gesundheit, Bildung, Kultur usw.).
- Vertretungsfunktionen: Der Staat kann „in Ausnahmefällen Vertretungsfunktionen wahrnehmen, wenn gesellschaftliche Bereiche oder Unternehmenssysteme zu schwach oder erst im Entstehen begriffen und daher noch unfähig sind, ihre Aufgabe zu erfüllen. Solche stellvertretenden Interventionen, die durch dringende, vom Gemeinwohl geforderte Gründe gerechtfertigt sind, müssen aber zeitlich möglichst begrenzt sein, um nicht den gesamten Bereichen und Unternehmenssystemen die ihnen eigenen Kompetenzen auf Dauer zu entziehen und nicht den Umfang der staatlichen Intervention übermäßig auszuweiten. Dies wäre sowohl für die wirtschaftliche wie für die

bürgerliche Freiheit schädlich." (CA 48)

- Verteidigung und Schutz „kollektiver Güter"
  Es ist Aufgabe des Staates, für die Verteidigung und den Schutz jener gemeinsamen Güter, wie die natürliche und menschliche Umwelt, zu sorgen, deren Bewahrung von den Marktmechanismen allein nicht gewährleistet werden kann. Wie der Staat zu Zeiten des alten Kapitalismus die Pflicht hatte, die fundamentalen Rechte der Arbeit zu verteidigen, so haben er und die ganze Gesellschaft angesichts des neuen Kapitalismus nun die Pflicht, die gemeinsamen Güter zu verteidigen, die unter anderem den Rahmen bilden, in dem allein es jedem einzelnen möglich ist, seine persönlichen Ziele auf gerechte Weise zu verwirklichen." (CA 40)
- Dem „Götzendienst" und der Gefräßigkeit des Marktes Grenzen setzen: Der Staat erscheint heute als einer, der den wuchernden Auswüchsen des Marktes Grenzen setzt. Im Zusammenhang mit dem notwendigen Schutz der kollektiven Güter schreibt Johannes Paul II.:
  „Hier stoßen wir auf eine neue Grenze des Marktes: Es gibt gemeinsame und qualitative Bedürfnisse, die mit Hilfe seiner Mechanismen nicht befriedigt werden können. Es gibt wichtige menschliche Erfordernisse, die sich seiner Logik entziehen. Es gibt Güter, die auf Grund ihrer Natur nicht verkauft und gekauft werden können und dürfen. Gewiß bieten die Marktmechanismen sichere Vorteile. Sie helfen unter anderem dabei, besseren Gebrauch von den Ressourcen zu machen; sie fördern den Austausch der Produkte und stellen den Willen und die Präferenzen des Menschen in den Mittelpunkt, die sich im Vertrag mit denen eines anderen Menschen treffen. Diese Mechanismen schließen jedoch die Gefahr einer „Vergötzung" des Marktes ein, der die Existenz von Gütern ignoriert, die ihrer Natur nach weder bloße Waren sind noch sein können." (CA 40)

c) Gesellschaftliche Strategien, um Solidarität zu verankern

Aus den vorher genannten Kriterien ergibt sich die Notwendigkeit, gesellschaftliche Strategien vorzuschlagen, die den Geist der Solidarität verankern. Ich beschränke mich auf zwei:

- Stärkere Betonung der „Gesellschaft" statt des „Staates": Die Deformationen des Sozialstaates müssen korrigiert werden. Der kritische Rückblick auf diese Erfahrung zeigt, daß es nicht gut ist, wenn die Solidarität übermäßig bürokratisiert wird, und daß es ebenso falsch ist, Sozialleistungen zu bieten, die nicht gleichzeitig die Fähigkeiten der Empfänger aktivieren. Diese beiden Auswüchse im Hinblick auf die Funktion des Staates führen dazu, daß das solidarische soziale Eingreifen eher der „Zivilgesellschaft" als dem „Staat" zukommt. Es sind die empfangenden Subjekte selbst, die für ihre eigenen Sozialleistungen sorgen und auf diese Weise eine in sich verbundene und nicht einfach empfangende Gesellschaft schaffen. Das bedeutet natürlich nicht den völligen Wegfall der öffentlichen Hand. Doch der Staatsapparat hat eine subsidiäre

Funktion und überläßt der Gesellschaft die Hauptrolle.
- Sozialer Schutz, der nicht im Gegensatz zum Wettbewerb steht: Die neoliberale Kritik am derzeitigen System der Sozialleistungen beschwört die Gefahr, daß diese den notwendigen Wettbewerb behindern oder sogar ganz ausschalten. Um das zu verhindern, ist es nötig, die Auswüchse eines sozialen Systems zu korrigieren, das vom fast magischen Prinzip der Verteilung von oben geleitet ist. Im Hinblick auf die Arbeitswelt scheint es nötig, das Niveau der Ansprüche abzusenken und Grenzen für die Verteilungspolitik anzuerkennen, damit Wettbewerb und Stabilität aufrechterhalten werden können.

3. Vom „Sozialstaat" zum „Solidaritätsstaat"

a) Der Sozialpakt der Solidarität

Um die Krise des Sozialstaates im positiven Sinne zu überwinden, muß man den Wert der Solidarität im Zentrum des Sozialpaktes verankern.[2] Eine Reihe von sozialphilosophischen Fachleuten vertritt die Auffassung, daß der in der Moderne entstandene Gesellschaftsvertrag, der auf den fundamentalen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit (Gesellschaftsvertrag von freien und gleichen Menschen) beruht, durch die Einführung des dritten Prinzips der Französischen Revolution (Brüderlichkeit/Solidarität) neu gefaßt werden muß. Dieses Prinzip wird der unvermeidlichen Asymmetrie in den Bedingungen des Menschseins gerecht und begegnet ihr mit der Solidarität. Das bedeutet, daß die Ungleichen (aufgrund von Mängeln) auf ungleiche Weise (durch Bevorzugung) behandelt werden.

Das ethische Prinzip der Solidarität drückt einen moralischen Wert aus, den die Gesellschaft verwirklichen muß, sofern sie eine gerechte Gesellschaft sein will:
- Als Prinzip „leitet" es die Gesellschaft in ihrer moralischen Dynamik; es stimuliert und orientiert sie auf dem Weg zu diesem Ziel und gibt ihr das Kriterium an die Hand, um den Grad der Annäherung oder Abweichung von diesem Ideal erkennen zu können.
- Als ethisches Prinzip wird Solidarität in ihrem axiologischen Sinn, d.h. als Wert, und konkreter als moralischer Wert verstanden. In ihrem Wesen ist sie ein moralischer Wert. Als Prinzip, welches das gesellschaftliche Leben leitet, muß sie dennoch ihre Konkretionen in anderen als der moralischen Normativität finden. Das ethische Prinzip der Solidarität konkretisiert sich gleichermaßen in:
- juridischen Bestimmungen vermittels Verfassungsnormen, allgemeinen und besonderen Gesetzen;
- politischen Optionen vermittels geeigneter Instrumente von Institutionen und Handlungen, die den Wert der Solidarität konkret historisch umsetzen.

Andererseits kennt das Prinzip Solidarität vielfache Anwendungen im Leben der Gesellschaft. Es ist ein Prinzip der politischen Organisation, ein Kriterium für die ökonomischen Beziehungen in der Arbeitswelt und im Gewerkschaftswesen, eine Grundanforderung für die Rechtsprechung. All diese Anwendun-

gen haben ihr Fundament und ihren Ursprung in der allgemeinen ethischen Bedeutung der Solidarität.

Man muß zugestehen, daß es sich um ein Prinzip handelt, das noch nicht genügend analysiert wurde. Von den drei Idealen der Französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) wurden die ersten beiden theoretisch entfaltet und stellen heute orientierende Prinzipien für das gesellschaftliche Leben dar; in vielen Fällen sind sie Grundnormen der Verfassung eines Staatswesens. Das Ideal der Brüderlichkeit, hier verstanden als Solidarität, hat dennoch bis heute keine vergleichbare Bedeutung erlangt. Es ist an der Zeit, dieses Ideal der Brüderlichkeit oder Solidarität als eines der Grundprinzipien des gesellschaftlichen Lebens einzufordern.

b) Bedeutung des Prinzips Solidarität

Das Prinzip Solidarität überwindet den unsolidarischen Individualismus (latent vorhanden im Prinzip der „Eigenliebe") und den in sich geschlossenen Korporativismus (wie ihn etwa das Prinzip der „Kooperation" rechtfertigt). Solidarität im echten Sinne meint ein edleres Prinzip für das Gesellschaftsleben: das der Tendenz zur ethischen Gleichheit aller Subjekte, wobei man der tatsächlichen Ungleichheit der weniger begünstigten Individuen und Gruppen Rechnung trägt.

Zwei Charakteristika definieren das Prinzip Solidarität und stellen die beiden großen ethischen Herausforderungen für eine von ihr geleitete Gesellschaft dar:

- Radikalisierung der Vergesellschaftung

Eine zentrale Herausforderung des Prinzips Solidarität besteht darin, daß die Personen vermittels der Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen nicht nur eine Ansammlung von freien und gleichen Subjekten bilden, die miteinander in einem vom Eigeninteresse geleiteten Austausch treten, sondern daß sie miteinander in Beziehung treten aus einer gewissen Sympathie heraus und aufgrund des tatsächlichen Wunsches zusammenzuarbeiten, um die Interessen aller (Welt, Nation, Gruppe) zu befriedigen.

In diesem Sinne radikalisiert das Prinzip Solidarität den Wert der Vergesellschaftung: Diese ist nicht nur das Ergebnis eines Vertrages zwischen freien und gleichen Subjekten, die einen Wert in sich darstellen (ethische Subjekte, Selbstzweck), sondern auch die Konsequenz der ethischen Auffassung aller Subjekte als Träger einer tieferen Verbindung untereinander, aufgrund derer sie sich als beteiligt an der Situation aller erfahren.

Vom Prinzip Solidarität her wird Vergesellschaftung in einem starken Sinn verstanden und verwirklicht. Deshalb ist das Symbol dieser Vergesellschaftung im starken Sinn die „Familie", und der Ausdruck Solidarität kann zum Teil durch „Brüderlichkeit" (Geschwisterlichkeit) ersetzt werden.

- Ethischer Vorrang für die Schwächsten

Damit diese starke Bedeutung von Vergesellschaftung entdeckt wird, führt das Prinzip Solidarität die ethische Betrachtung der „Ungleichen" in das gesellschaftliche Leben (international, national, innerhalb der Gruppe) ein.

Ausgehend von der Feststellung, daß die sozialen Beziehungen asymmetrisch

sind, weist die Solidarität darauf hin, auf welche Seite man sich zu stellen hat, damit die ungerechten Ungleichheiten verschwinden und den unvermeidlichen Ungleichheiten Rechnung getragen wird vermittels einer Präferenz, die den ethischen Wert der Schwächsten betont.

So verstanden ist die Solidarität das Prinzip, das die asymmetrische soziale Beziehung ethisch orientiert. Es ist ein ethisches Grundprinzip des gesellschaftlichen Lebens, das im echten Sinne „menschlich" sein will, in Empathie und Kooperation.

Damit dieses Prinzip Solidarität Wirklichkeit wird, muß man die Gesellschaft von einem Solidaritätsvertrag her verstehen. Die Theorie aus der Zeit der Aufklärung vom „Gesellschaftsvertrag", die sich bis in unsere Tage hält, beruht wesentlich auf der Auffassung der Individuen als freier (autonomer) und gleicher (in symmetrischer Gleichheit) Subjekte. Diese Auffassung bedarf der Ergänzung durch folgende: freie und gleiche Subjekte in der Asymmetrie des menschlichen Lebens. Dieser asymmetrischen Verfaßtheit wird moralisch im Prinzip Solidarität Rechnung getragen.

Wie man sieht, geht es darum, das dritte, in Vergessenheit geratene Prinzip der Französischen Revolution, die Brüderlichkeit, die heute besser durch die Kategorie Solidarität übersetzt wird, wieder ins Recht zu setzen. Um dieses Prinzip der Solidarität anzunehmen, ist es nötig, den Gesellschaftsvertrag zu radikalisieren, indem man ihn zu einem Solidaritätsvertrag macht.

Nur durch dieses Verständnis des Gesellschaftsvertrags kann - auf positive (progressive), nicht auf negative (regressive) Weise die aktuelle Krise des Sozialstaates überwunden werden.

[1] Deutsche Ausgabe: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika Centesimus annus seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 101), Bonn 1991.

[2] Für die Entfaltung des Themas in diesem Abschnitt greife ich zurück auf folgende neuere Abhandlung: M. Vidal, Para comprender la Solidaridad, virtud y principio ético, Estella 1996.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA

Markt und Ökologie

Iring Fetscher

Die Entdeckung der dynamischen Auswirkung der Herstellung eines freien Marktes für Güter, Dienstleistungen und Personen durch Adam Smith hatte auf die Zeitgenossen eine faszinierende Wirkung. Während bis dahin Marktbeziehungen im Rahmen von konventionellen Preisen und Traditionen eingeengt waren, sollten nunmehr alle Produzenten und Konsumenten aufgrund einer rationalen Berechnung ihres Eigeninteresses tätig werden. Auf diese Weise - so konnte Adam Smith in seinem Hauptwerk „An Inquiry into the Causes of the Wealth of Nations" (1776) nachweisen - würden sich in kürzester Zeit die Masse der Produkte und damit der Reichtum einer ganzen Volkswirtschaft vervielfachen. Der Wettbewerb unter Marktteilnehmern würde dafür sorgen, daß möglichst preiswert möglichst viel produziert wird. Jeder einzelne Produzent wäre durch den Konkurrenzmechanismus gezwungen, rational zu kalkulieren. Der Fortschritt der Lebensverhältnisse wäre nicht mehr abhängig von den moralischen Verhaltensweisen der Marktteilnehmer, sondern allein von ihrem rational kalkulierten Eigeninteresse: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Beckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil."[1]

Das wirksamste Mittel zur Verbilligung der Produkte war - wie Smith beobachtete - die fortschreitende Arbeitsteilung. Sie hatte zur Folge, daß vom einzelnen Produzenten immer weniger komplizierte Tätigkeiten verlangt wurden und daß zunehmend Maschinen in den Produktionsprozeß eingegliedert werden konnten. Ganz nüchtern stellte Smith gleich zu Beginn seines Werkes aber auch fest, daß durch diese Vereinseitigung, Verbilligung und Vereinfachung der Arbeit die Entwicklung eines großen Teils der Gesellschaft beeinträchtigt würde. Im Gegensatz zu der viel später aufgekommenen These von der genetischen Verschiedenheit menschlicher Begabungen ging Smith davon aus, daß die Menschen mit relativ gleich großen Fähigkeiten zur Welt kommen, sich jedoch infolge ihrer späteren Tätigkeit extrem unterschiedlich entwickeln. Selbst so krasse Unterschiede wie der zwischen einem Philosophen und einem einfachen Straßenarbeiter könne man weniger auf deren angeborene Eigenschaften als vielmehr auf Ausbildung und spätere Tätigkeit zurückführen.[2]

Da nun aber eine immer weitergehende Arbeitsteilung die notwendige Folge der

dynamischen Entwicklung der Marktgesellschaft ist, kommt es dazu, daß eine große Anzahl von Menschen in ihrer intellektuellen und emotionalen Entwicklung entsprechend zurückbleibt. In Buch V, Teil III, Abschnitt II, „Ausgaben der Bildungseinrichtungen für die Jugend", kommt Smith daher zu dem Resultat, daß die Regierung - in ihrem Eigeninteresse und dem der Gesellschaft - verpflichtet ist, diese Entwicklung durch staatliche Erziehungsmaßnahmen zu korrigieren: „Mit fortschreitender Arbeitsteilung wird die Tätigkeit der überwiegenden Mehrheit derjenigen, die von ihrer Arbeit leben, also der Masse des Volkes, nach und nach auf einige wenige Arbeitsgänge eingeengt, oftmals auf nur einen oder zwei. Nun formt aber die Alltagsbeschäftigung ganz zwangsläufig das Verständnis der meisten Menschen. Jemand, der tagtäglich nur wenige einfache Handgriffe ausführt, die zudem immer das gleiche oder ein ähnliches Ergebnis haben, hat keinerlei Gelegenheit, seinen Verstand zu üben. Denn da Hindernisse nicht auftreten, braucht er sich auch über deren Beseitigung keine Gedanken zu machen. So ist es ganz natürlich, daß er verlernt, seinen Verstand zu gebrauchen, und so stumpfsinnig und einfältig wird, wie ein menschliches Wesen nur eben werden kann. Solch geistige Trägheit beraubt ihn nicht nur der Fähigkeit, Gefallen an einer vernünftigen Unterhaltung zu finden oder sich daran zu beteiligen, sie stumpft ihn auch gegenüber differenzierten Empfindungen, wie Selbstlosigkeit, Großmut oder Güte, ab, so daß er auch vielen Dingen gegenüber, selbst jenen des täglichen Lebens, seine gesunde Urteilsfähigkeit verliert. Die wichtigen und weitreichenden Interessen seines Landes kann er überhaupt nicht beurteilen, und falls er nicht ausdrücklich darauf vorbereitet wird, ist er auch nicht in der Lage, sein Land in Kriegszeiten zu verteidigen."[3] Die Regierung soll daher durch obligatorischen Schulunterricht wenigstens ein Minimum von Grundkenntnissen und Fähigkeiten auch für diese durch ihre monotone und langweilige Arbeit benachteiligten Personen sicherstellen.

Adam Smith ist sich durchaus darüber im klaren, daß die enorme Steigerung der arbeitsteiligen industriellen Produktion für die große Mehrheit der eigentumslosen Arbeiter erhebliche Nachteile mit sich bringt. Er nimmt aber offenbar an, daß dieser Preis für den wirtschaftlichen Fortschritt des „Wealth of Nations" bezahlt werden muß.

Adam Smith ist sich ebenso darüber im klaren, daß die Menschen sich keineswegs in einer „gleichen" oder auch nur annähernd gleichen wirtschaftlichen Ausgangsposition befinden. Und bei ihm findet sich sogar der Satz: „Wird also eine Regierungsgewalt zu dem Zwecke eingerichtet, das Eigentum zu sichern, so heißt das in Wirklichkeit nichts anderes, als die Besitzenden gegen Übergriffe der Besitzlosen zu schützen."[4]

Der Autor

Iring Fetscher, geb. 4.3. 1922 in Marbach/Neckar. Studium in Tübingen und Paris. 1963–1988 o.Prof. für Politikwissenschaft und Sozialphilosophie in Frankfurt. Publikationen u.a.: Karl Marx und der Marxismus, München 1967; Überlebensbedingungen der Menschheit, Berlin 1991. Anschrift: Ganghoferstraße 20, D-60320 Frankfurt a.M., BRD.

Angesichts dieser nüchternen Feststellungen von Smith bleibt es erstaunlich, daß er von einem völlig freien Markt eine allmähliche Angleichung der großen Ei-

gentumsunterschiede erwartete. Das gleiche nahm er ausdrücklich auch für das Verhältnis zwischen dem britischen Mutterland und Indien an. Der freie Markt - so seine optimistische Annahme - werde in absehbarer Zeit diese extrem großen Unterschiede ausgleichen. Für die eigentumslose Bevölkerungsmehrheit hat er allerdings einen solchen automatischen Ausgleich kaum angenommen, und seine Beschreibung der Regierung als Instrument zum Schutz der Reichen gegen die Armen läßt zumindest vermuten, daß er in dieser Hinsicht nüchtern dachte.

Nun kann man zwar heute - aufgrund der inzwischen eingetretenen Entwicklung der Produktions- und Kommunikationstechnik - gegen Smiths pessimistische Beschreibung der Verdummung durch monotone Arbeit einwenden, daß zumindest für einen großen Teil der Arbeitenden diese Verhältnisse sich gebessert haben. Zutreffend bleibt jedoch nach wie vor, daß die marktwirtschaftliche Entwicklungsdynamik solche Verbesserungen nicht zur Folge hat, sondern lediglich - soweit in ihrem Interesse liegend - akzeptiert und fördert.

Ein anderer Effekt der über die Grenzen von Einzelstaaten hinausgehenden Marktkonkurrenz war die Einführung von Monokulturen vor allem in Kolonien, aber auch in Ländern wie Irland. Die Kartoffelmonokultur, die dem armen Land zunächst Vorteile brachte, führte - im Zusammenhang mit Mißernten und Schädlingsbefall - zu Hungersnot und dem Zwang zu massenhafter Auswanderung. Die Anfälligkeit für Krankheiten und Parasitenbefall wächst durch die Einführung von Monokulturen extrem an und bringt für die betreffenden Länder oder Regionen hohe Gefahren mit sich. Die irische Hungersnot der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts war - ohne daß man es damals schon so bezeichnet hätte - ein erster krasser Fall der ökologischen Schädigung durch das Prinzip der marktwirtschaftlichen Gewinnmaximierung durch Monokulturen. Die negativen Folgen einer auf betriebswirtschaftliche Produktionsmaximierung programmierten Landwirtschaft wurden auch in den USA schon früh deutlich. Industrialisierte Landwirtschaft mit dem Einsatz von Kunstdünger, Insektiziden und Herbiziden führt oft in relativ kurzer Zeit zum Verlust der Bodenfruchtbarkeit. Derartige Entwicklungen wurden jedoch solange nicht als tragisch angesehen, wie es möglich war, neue Gebiete für die Landwirtschaft zu erschließen. In unserem Jahrhundert zeigen sich die verheerenden Folgen der ausschließlich auf Produktionssteigerung und Produktionsverbilligung programmierten Land- und Forstwirtschaft am drastischsten am Beispiel der Vernichtung der tropischen Regenwälder, deren Existenz für das klimatische Gleichgewicht ganzer Erdteile unentbehrlich ist. Ich werde auf die ökologische Problematik von kolonialen Monokulturen und der Vernichtung der tropischen Regenwälder im Zusammenhang mit dem Konzept der „sustainable development" zurückkommen.

Zunächst gilt es, die naturverbrauchende und naturbelastende Auswirkung industrieller Marktwirtschaft ins Auge zu fassen. Friedrich Engels hat schon 1845 in seinem Bericht „Die Lage der arbeitenden Klasse in England" die gesundheitsschädlichen Verhältnisse in den Industriestädten und insbesondere in den Arbeitervierteln beschrieben. 1878 hat er am Beispiel der Wasserverunrei-

nigung durch die Textilindustrie die ökologischen Schäden einer unkontrollierten marktwirtschaftlichen Entwicklung dokumentiert:

„Erstes Erfordernis der Dampfmaschine und Haupterfordernis fast aller Betriebszweige der großen Industrie ist verhältnismäßig reines Wasser. Die Fabrikstadt aber verwandelt alles Wasser in stinkende Jauche. So sehr also die städtische Konzentrierung Grundbedingung der kapitalistischen Produktion ist, so sehr strebt jeder einzelne industrielle Kapitalist stets von den durch sie notwendig erzeugten Städten weg und dem ländlichen Betrieb zu. Dieser Prozeß kann in den Bezirken der Textilindustrie von Lancashire und Yorkshire im einzelnen studiert werden; die kapitalistische Industrie erzeugt stets neue Großstädte dadurch, daß sie fortwährend von der Stadt aufs Land flieht. Ähnlich in den Bezirken der Metallindustrie, wo teilweise andere Ursachen dieselbe Wirkung erzeugen."[5]

Da Wasser wie Luft in der Regel den Einzelbetrieb nichts kosten, ist er - aufgrund des Prinzips der Minimierung der Kosten - dazu motiviert, ohne Rücksicht auf Wasser- und Luftverschmutzung zu produzieren. Das gleiche gilt auch für eine ganze Volkswirtschaft, jedenfalls solange Freihandel herrscht. Wenn in einem Staat durch entsprechende gesetzlich vorgeschriebene Rahmenbedingungen die Verwendung von Wasserreinigung und Luftfiltern etc. verlangt wird, besteht bei völlig freier Standortwahl für Investoren die Gefahr, daß entsprechende Industrieanlagen in Staaten verlagert werden, die solche Einschränkungen nicht kennen. Allein die hohen Investitionskosten für große Unternehmungen stellen hier eine gewisse Hilfe für die Möglichkeit regional begrenzter Umweltschutzmaßnahmen dar. Generell jedoch führt die im Augenblick durch die Ausweitung des freien Welthandels und des freien Verkehrs von Geld, Investitionen und Arbeitskräften stattfindende „Globalisierung" zu einer erheblichen Erschwerung der politisch motivierten und demokratisch gewollten Korrektur der umweltbelastenden und extrem ressourcenverbrauchenden Folgen der Marktwirtschaft.

Der Markt ist zwar ein ideales Mittel, um durch die Benutzung des Eigeninteresses zu einer Steigerung von Produktionsmassen und Qualitäten zu führen, aber er ist völlig unempfindlich für Schäden, die langfristig der Natur und den (arbeitenden und konsumierenden) Menschen zugefügt werden. Diese Schäden müssen zwar nicht notwendig mit Marktwirtschaft verbunden sein, sie treten aber stets dann ein, wenn nicht entsprechend bindende - rechtlich erzwingbare - Verhaltensnormen allgemein festgelegt werden. In einer freien Weltwirtschaft müßten diese Rahmenbedingungen international festgelegt werden. Da die Welt davon noch sehr weit entfernt ist, sind erhebliche Umweltkatastrophen zu erwarten, ehe es zu einer entsprechenden Vereinbarung kommen wird.

Die ausschlaggebende Ursache sowohl der Gleichgültigkeit der Marktwirtschaft hinsichtlich der Folgen für die einzelnen Produzenten, die schon Adam Smith festgestellt hatte, wie für die Auswirkungen auf die natürlichen Lebensgrundlagen, ist das rein betriebswirtschaftliche Denken der Marktökonomie. Der einzige Zusammenhang, der von reinen Marktwirtschaftlern gesehen wird, ist der zwischen dem Konkurrenzmecha-

nismus und der Vermehrung, Verbilligung (und eventuell auch noch Verbesserung) der auf den Markt gelangenden Produkte. Diese Entwicklung scheint darüber hinaus unbegrenzt zu sein, und die Vervielfachung der Arbeitsproduktivität allein in den vergangenen fünfzig Jahren scheint diesen Eindruck zu bestätigen. Nicht gesehen wurde lange Zeit die Begrenztheit der natürlichen Ressourcen (z.B. die von Kohle, Erdöl und Erdgas) sowie die begrenzte Schadstoffbelastbarkeit insbesondere der Atmosphäre.

Karl Marx, der die Bedeutung der Umweltproblematik noch nicht so deutlich erkennen konnte wie wir heute, hat dennoch im „Kapital" bereits die Schäden, die sowohl von industrieller Landwirtschaft als auch von der Industrie ausgehen, klar gesehen: „In der Agrikultur wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyrologie der Produzenten, das Arbeitsmittel als Unterjochungsmittel, Exploitationsmittel und Verarbeitungsmittel des Arbeiters, die gesellschaftliche Kombination der Arbeitsprozesse als organisierte Unterdrückung seiner individuellen Lebendigkeit, Freiheit und Selbständigkeit ... Wie in der städtischen Industrie wird in der modernen Agrikultur die gesteigerte Produktivkraft und größere Flüssigmachung der Arbeit erkauft durch Verwüstung und Versiechung der Arbeitskraft selbst. Und jeder Fortschritt in der Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist ist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit ... Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter."[6]

Der Logik kurzfristiger Nutzenmaximierung für jeden einzelnen Betrieb widerspricht diese negative Wirkung keineswegs. Langfristige Kalkulationen liegen notwendig jenseits des Horizontes einer Wirtschaftsordnung, deren Wesen eine unvorhersehbare Dynamik ist.

Karl Marx hat nur sehr selten moralische Forderungen formuliert. Im Zusammenhang mit der natur- und menschenzerstörenden Auswirkung einer reinen kapitalistischen Marktwirtschaft hat er jedoch einmal einen Gedanken formuliert, der in unerwarteter Weise mit einem nachgelassenen Text von Walter Benjamin sich berührt. Im dritten Band des „Kapital" formuliert Marx: „Vom Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem anderen Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen."[7]

Walter Benjamin hat in einem nachgelassenen Fragment „Über die Kategorie der Gerechtigkeit" Ausführungen gemacht, die den Marxschen Gedanken ergänzen und bestätigen können: „Jedem Gut, als in der Zeit- und Raumordnung eingeschränktem, kommt Besitzcharakter als Ausdruck seiner Vergänglichkeit zu. Der Besitz aber, als in der gleichen Endlichkeit befangen, ist

immer ungerecht. Daher kann auch keine wie immer geartete Besitzordnung zur Gerechtigkeit führen. Vielmehr liegt diese in der Bedingung eines Gutes, das nicht Besitz sein kann. Das ist allein das Gute, durch das Güter besitzlos werden. Im Begriff der [sozialistischen] Gesellschaft versucht man dem Gut einen Besitzer zu geben, welcher seinen Besitzcharakter aufhebt. Jede sozialistische oder kommunistische Theorie verfehlt ihr Ziel deshalb, weil der Anspruch des Individuums auf jedes Gut sich erstreckt." Das gilt - so muß man Benjamin verstehen - auch für das Kollektiv-Subjekt Gesellschaft oder vergesellschaftete Menschheit. Gerechtigkeit - so die Gegenthese Benjamins - geht nicht auf ein „Besitzrecht der Person [oder des Kollektivs, I.F.], sondern auf ein Guts-Recht des Gutes ... Gerechtigkeit ist das Streben, die Welt zum höchsten Gut zu machen ... Gerechtigkeit (kann) letzten Endes nur sein, als Zustand der Welt, oder als Zustand Gottes. Die Bitte des Vaterunsers: Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel, ein Reich werde [,] ist ... die Bitte um Gerechtigkeit, um den gerechten Weltzustand ..."[8] Was Benjamin Besitz nennt, wird von Marx präziser als Eigentum bezeichnet. Gemeinsam ist beiden der Gedanke, daß die Erde es ist, von der ein Anspruch auf unser Verhalten ausgeht. Daß dabei das Lebensrecht künftiger Generationen mitbedacht wird, dürfte auch Benjamins Thesen entsprechen.

These dieses Essays ist nicht, daß der Markt in jeder Beziehung schädlich ist, sondern daß es eine Reihe von Folgen eines völlig ungebändigten marktwirtschaftlichen Produzierens gibt, die der bewußten Korrektur bedürfen. Die Tatsache, daß schon Adam Smith hier Handlungsbedarf von seiten der Regierung sah, soll deutlich machen, daß es nicht um ein „antimarktwirtschaftliches Dogma" geht, sondern um Bedingungen, innerhalb deren allein die heilsamen Auswirkungen des Marktes und des Wettbewerbs sichergestellt werden können. Ohne diese Bedingungen würde am Ende das Wirtschaftssystem - wie Fred Hirsch gezeigt hat - sich selbst zerstören. Das Konzept, durch das der ganze Umfang der notwendigen Änderungen unseres wirtschaftlichen Verhaltens - sowohl des Produzierens als auch der Konsumgewohnheiten - deutlich wird, ist seit einiger Zeit unter der Bezeichnung „sustainable development" diskutiert worden. Mit einer Skizze davon möchte ich meine Überlegungen abschließen. Die wichtigste Ergänzung des älteren ökologischen Denkens durch dieses neue Konzept ist die Verbindung mit den noch immer wachsenden ökonomischen Ungleichheiten im Weltmaßstab. Wenn man davon ausgeht, daß jedem Menschen, jedem Volk auf der Erde - in etwa - ein gleich großer „Umweltraum" zur Verfügung stehen sollte, dann wird deutlich, in welch großem Ausmaß die Lebensweise - der Naturverbrauch und die Schadstoffbelastung der Natur - durch die Bewohner der hochindustrialisierten Staaten verringert werden muß, damit dieses Ziel (wenigstens in etwa) erreicht wird.

Unter „Umweltraum" verstehen die Verfasser des Buches „Sustainable Netherlands" (Friends of the Earth Netherlands) sowie andere Studien, die mit diesem Konzept arbeiten[9], den Raum, den ein Mensch eines bestimmten Landes für die Befriedigung seiner Bedürfnisse an Wohnen, Essen, Trinken, Reisen usw. in

Anspruch nimmt. Die Berechnung dieses Raumes ist nicht ganz einfach. Z.B. täuscht die Annahme, daß ein Land wie die Niederlande sich mit Fleisch „selbst versorgen kann", weil dabei die Anbaufläche für Futtermittel in Übersee nicht berücksichtigt wird, die für die Fütterung der einheimischen Tiere notwendig ist. Zu den im eigenen Land benötigten Futteranbau- und Weideflächen müssen daher diese überseeischen Gebiete hinzugerechnet werden. Analoges gilt für andere Güter: importiertes Holz für Möbel, importierte Rohstoffe aller Art usw. Ein ebenfalls zu berücksichtigender Faktor sind die Treibstoffe: Flugbenzin, Dieselöl usw., die für den Transport von Gütern aus fernen Ländern benötigt werden. Da auch die Ressourcen für diese Treibstoffe auf der Erde begrenzt sind, stehen - bei gerechter und gleichmäßiger Verteilung - den Westeuropäern, Nordamerikanern und Japanern pro Kopf sehr viel weniger Treibstoffe zu, als sie tatsächlich zur Zeit für sich in Anspruch nehmen. Nur wenn der Verbrauch an Naturstoffen aller Art - ebenso wie die Schadstoffbelastung von Luft, Wasser, Erde - einigermaßen gleich niedrig wird und von allen Erdbewohnern im gleichen Umfang genutzt bzw. belastet wird, kann von „sustainable development", von einer aufrechterhaltbaren Entwicklung die Rede sein. Im Deutschen hat man dafür den Terminus „nachhaltige Entwicklung" gewählt, der aus der Forstwirtschaft stammt und angibt, daß nicht mehr Holz eingeschlagen werden darf, als durch Neuanpflanzung jeweils nachwächst.

Wie drastisch die Einschränkungen sein müßten, wenn das Ziel von „sustainable development" erreicht werden soll, geht aus einer Berechnung der Verringerung des Genusses von exotischen Früchten (wegen der hohen Transportwege) und des notwendigen Verzichts auf Fernreisen hervor, den die Verfasser von „Sustainable Netherlands" z.B. vorgelegt haben. Eine einzige Flugreise in die Karibik würde etwa dem zulässigen Kraftstoffverbrauch für 20 Jahre pro Person entsprechen. Solche Zahlenbeispiele sind zwar nur Illustrationen, und die Berücksichtigung unterschiedlicher klimatischer und kultureller Ausgangsbedingungen würde sicher zu einer Differenzierung der Ansätze führen; dennoch ist das Konzept des „Umweltraums" und seiner gerechten Verteilung ein wichtiger Beitrag zur Konkretisierung der Rahmenbedingungen, innerhalb deren allein Marktwirtschaft sozial gerecht und zukunftsfähig ist.

Der im Fragment von Walter Benjamin aufscheinende theologische Gedanke, daß es sich bei „Gerechtigkeit" um einen „Weltzustand" handelt, könnte Ansatz für eine theologische Argumentation sein, sowohl in bezug auf den weltweiten Lastenausgleich als auch im Sinne des „Prinzips Verantwortung" für künftig lebende Generationen, das wir Hans Jonas verdanken.

[1] A. Smith, Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München 1974, 17.

[2] Ebd.

[3] AaO. 662.

[4] AaO. 605.

[5] MEW 20, 275f.

[6] MEW 23, 529f.

[7] MEW 25, 784.

[8] W. Benjamin, Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit, in: Frankfurter Adorno-Blätter IV. Edition text und kritik, 1995, 26f.

[9] Für die Bundesrepublik Deutschland vgl. die analoge Studie: Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie, Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung, hg. von BUND und Misereor, Basel 1996. Die Vorstellung des zentralen Umweltraum-Konzeptes findet sich auf den Seiten 26-36: Es geht um jenen Handlungsspielraum der Naturnutzung, der die Grenzen ihrer Regenerierbarkeit nicht überschreitet und prinzipiell vom gleichen Nutzungsrecht aller Menschen ausgeht (Anm. d. Red.).

Die Würde des Menschen ist unantastbar – Was bedeutet der „Markt" für dieses Prinzip?

Dargestellt am Beispiel der biomedizinischen Technologie

Dietmar Mieth

1. Die offene, moderne Gesellschaft ist sowohl eine Wirtschaftsgesellschaft als auch eine Verfassungsgesellschaft. In beiden Aggregatzuständen lebt die Gesellschaft mit sich selbst in Spannung. Zwar gilt analog zum Primat der Verfassung auch der Primat der Politik über die Wirtschaft, aber die Realität ist komplexer. Zum Beispiel kann man den Schwangerschaftsabbruch in seiner rechtlichen Zulässigkeit (d.h. mehr als bloß Straffreiheit) und in seiner sozialen Akzeptanz als einen Sieg der Wirtschaftsgesellschaft über die Verfassungsgesellschaft betrachten. Die Frau wird fortschreitend als individuelles Wirtschaftssubjekt integriert, und da der Preis, den die Verfassung dafür verlangt - nämlich einerseits Gleichbehandlung, andererseits Ungleichbehandlung und Solidarität in bezug auf ihre Rolle in der Reproduktion -, nicht von der Gesellschaft bezahlt wird, weil sie also die eigentlich notwendige Solidarität zur Verhinderung von Schwangerschaftskonfliktsituationen nicht aufbringt, muß die Verfassung hier nachgeben. Aber aus diesem Prozeß sollten wir etwas lernen.[1]

2. Zu den ethischen Grundsätzen, die die Verfassung von Rechtsstaaten stützen, gehört die Unverfügbarkeit bestimmter Güter, die nicht zu Waren werden bzw. kommerzialisiert werden dürfen. Dies

gilt z.B. für die menschliche Würde und für Teile des menschlichen Körpers (gegen Organ- und Gewebehandel). Der geplante oder bereits gesetzliche Einschluß menschlicher Körperzellen (z.B. Gene) in die Verfügung über Güter ist deshalb mit Recht umstritten. Es geht dabei um die Patentierung[2], d.h. das Privileg, andere von der Nutzung von Verfahren, genetischen Informationen und Produkten auszuschließen. Der Vorschlag, menschliche Körperteile, obwohl sie biochemisch mit den Ursprungszellen identisch sind, zu patentieren, in einigen Ländern bereits gesetzlich zulässig, ist ein Zeichen dafür, daß Verwertungshoffnungen auf dem neuen biotechnologischen Markt immer mehr Druck auf Verfassungsgrundsätze ausüben. Ein anderes Beispiel ist der Druck, der auf der strengen Embryonenschutzgesetzgebung der Bundesrepublik Deutschland von außen und von innen lastet. Wir kommen noch darauf zu sprechen.

3. Die Wirtschaftsgesellschaft will zu Recht den freien Markt, gestaltet von den Kräften Angebot und Nachfrage. Freiheit bedeutet jedoch nicht, und dieses unrealistische Mißverständnis muß man hier sogleich abwehren, daß der Markt ohne Regulierung ist. Freiheit ohne Regulierung wäre immer allein die Willkürfreiheit der Mächtigen. Wer also wirklich Freiheit will, braucht Regulierung, damit auch Freiheit - etwa im Sinne der Wettbewerbsfreiheit oder gleicher Zugangsrechte - sich entfalten kann. Die Freiheit bedarf der Regulierung, damit sie gegen Monopole und Machtinteressen geschützt ist. Wo im Namen der Freiheit - sei es der Wirtschaft, sei es der Forschung - auf Deregulierung des Marktes gesetzt wird, muß man genau hinsehen: Geht es um die Freiheit *des* Marktes, um Privilegien *am* Markt oder um die Freiheit *vom* Markt? Die Willkürfreiheit bedeutet den Sieg des Mächtigen, der Chancengleichheit verhindern kann. Nur die um der gleichen Freiheit willen regulierte Freiheit ist wirkliche Freiheit.

Welche Chancen der Markt zur Realisierung der Freiheit bietet, hängt letztlich von der Verteilung der Zugangschancen ab. Wenn der Wettbewerb um neue Produkte beginnt - oft schon im Vorfeld der Forschung und der technischen Innovation -, haben einige immer bessere Chancen, sich die neuen „Claims" im allgemeinen Goldrausch (z.B. der Gentechnik) abzustecken. Durch eine Rahmenordnung soll daher dem Markt die Willkür genommen und seine Freiheit entfaltet werden. Aber ist eine solche Rahmenordnung universal möglich? Und, wenn sie nicht universal möglich ist, kann man ihr dann nicht um so mehr ausweichen, je internationaler das Wirtschaftsunternehmen ist? Vor einem solchen Hintergrund wirken die Überlegungen des Wirtschaftswissenschaftlers Karl Homann weit entfernt von der Realität. Er beschreibt die Situation folgendermaßen: „Die große soziale Innovation der Marktwirtschaften der westlichen Welt am Beginn der Neuzeit besteht darin, daß sie in der gesellschaftlichen Innovation zwei Ebenen unterscheiden, die Ebene der *Rahmenordnung* und die Ebene der *Handlungen innerhalb dieser Rahmenordnung*."[3]

4. Das Modell der *sozialen* Marktwirtschaft vereinigt die Dynamik der gleichen Freiheit in Angebot und Nachfrage mit der sozialen Dynamik, die Schwächeren mit zu schützen und teilnehmen zu lassen. Dabei geht es in der sozialen Dynamik vorrangig um den Schutz

unveräußerlicher und unverfügbarer Güter: z.B. der Gesundheit, der Partizipationsrechte, der Sozialrechte. Die einmal verherrlichte Kombination von Solidarität und Freiheit ist freilich heute, angesichts der Verknappung von Ressourcen, rückläufig. Auch hier droht die Verfassungsgesellschaft, an Boden zu verlieren. Auf der anderen Seite ist es klar, daß wir eine neue Balance finden müssen, weil wir z.T. über unsere Verhältnisse gelebt haben. Aber die Schwachen waren von diesen Privilegien am wenigsten betroffen; um so weniger darf man ihnen vorrangig die Einschränkungen auflasten.

Der sozialethische Grundsatz, wonach eine Maßnahme danach zu beurteilen ist, ob sie den größten Vorteil für die am meisten Benachteiligten bringt, muß gewahrt bleiben.[4]

Der Begriff der Solidarität ist oft unpräzise und deckt viele Sünden zu, weil er so vieles bezeichnet: das Mitleid, die gute Gesinnung, die Nächstenliebe ebenso wie Institutionen und Gesetze. Die erste Ebene der individuellen Gesinnung wird stärker, die zweite Ebene der institutionellen Bindung verfällt. Es gibt viele Einzelinitiativen, die solidarisch handeln: ökologische und Dritte-Welt-Gruppen, Hilfe- und Selbsthilfegruppen für sozial Benachteiligte, Behinderte, Ausländer, Stadtstreicher, Drogenabhängige, Aidskranke und viele andere mehr. Manchmal sind sie miteinander vernetzt, aber es gibt, wie der Soziologe Karl Gabriel beklagt, kein sinnvolles Gesamtkonzept.[5] Dies ist auch durch die individuelle Option für bestimmte Solidaritäten erschwert. Hier kann man von Auswahlsolidarität (nach biographischen Optionen) und u.U. von „Fernstensolidarität" sprechen. Es mag sinnvoll sein, in Chile ein Kinderheim auf die Beine zu stellen, aber dabei übersieht man möglicherweise die Slums in der eigenen Stadt. Dies soll keine Alternative aufbauen, wohl aber eine Kooperation. Die Initiativen der Einzelgruppen müssen die Institutionen kennen und mit ihnen zusammenarbeiten. Das gilt auch umgekehrt. Viele Institutionen leiden unter Verkrustung, Korallenbildung und entsprechendem Glaubwürdigkeitsverlust. Aber es geht nicht ohne sie, manchmal auch nicht ohne ihre Reform.

5. In der Situation rückläufiger oder individualisierter Solidarität scheint ein anderes Bündnis zu funktionieren: das Bündnis zwischen Technologie, Wirtschaft und (nachfragefähigem, d.h. organisiertem) Individualinteresse. Dies läßt sich auf dem Gebiet des biomedizinischen Fortschrittes verdeutlichen. Mit dem Versprechen, eine Reihe von Krankheiten, die bisher unheilbar waren, zu heilen - z.B. monogene Erbkrankheiten, Krebs, Immunschwächen wie Aids - werden Interessenverbände von Kranken hervorgebracht und gefördert, die

Die Würde des Menschen ist unantastbar – was bedeutet der „Markt" für dieses Prinzip?

Der Autor

Dietmar Mieth, geboren 1940; Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie; Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Fribourg 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/Freiburg i.Br. ³1983; (Hg.) Meister Eckhart, München ³1986; 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; Bioethik als Soziale Ethik, Nijmegen 1995. Anschrift: Universität Tübingen, Kath. Theol. Seminar Ethik II, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen, BRD.

ihrerseits wieder Druck auf die Förderung von diagnostischen Entwicklungen ausüben: pränatale Diagnostik, Gentests an Kindern, Tests im Interesse der individuellen Lebensplanung, im Interesse von Arbeitsvergabe und Versicherung, Tests an frühen Embryonen in der Petrischale. Diese stehen zum Teil im Dienst der sog. Präimplantationsdiagnostik, die, z.B. in Frankreich und Schweden, unter bestimmten Bedingungen bereits rechtlich zulässig ist. Diese Entwicklungen werden ebenso wie die Patentierung von menschlichen Genen (und von gentechnisch veränderten Tieren wie der Krebsmaus) mit dem Gesinnungsargument, schwerkranken Patienten zu helfen, vorangetrieben. In Wirklichkeit steht diese Hilfe noch in den Sternen, da bisher nicht einmal die Anfangsgründe einer kausalen Gentherapie bewältigt sind. Ein Verantwortungsargument müßte von den tatsächlichen technischen Möglichkeiten und den realistischen Aussichten ausgehen. Aber die Sprache der Wissenschaft ist die Sprache der Werbung geworden. Denn die kommerzielle Liste der Testmittel und Testapparate ist bereits lang. Die „Standortdebatte" - gemeint ist z.B. die Konkurrenzfähigkeit des Wirtschaftsstandortes Europa gegenüber Japan und USA - entfaltet sozialen und politischen Druck, und das hehre Argument mit der Hilfe für unheilbar Kranke überspringt leicht die Fragwürdigkeit der Zwischenschritte: z.B. die eindeutig selektiven Methoden der genetischen Frühdiagnostik. Das Angebot hat heute viele Methoden, sich im Gewand der Nachfrage zu verstärken.

6. Wir brauchen deshalb heute einen Alternativmarkt „Solidarität". Dieser Markt orientiert sich an der wirklichen Freiheit, an den Verfassungsgütern und an den ethischen Grundsätzen. Er ist präsent, wenn Waren miteinander direkt getauscht werden, ohne einen verdienenden Zwischenhandel einzuschalten, um damit schwächere Finanz- und Haushaltskräfte zu unterstützen. Er ist präsent, wenn im Dienstleistungssektor statt der zentralen Planung der Arbeitgeber Menschen „von unten" zusammenwirken, um Arbeitsplätze zu teilen und damit mehr Menschen wirtschaftskräftig zu machen. Er ist präsent, wenn ein Hochschulinstitut eine interne Kinderkrippe einrichtet, um den Frauen bei der Vereinbarkeit von Reproduktion und Beruf zu helfen. Er ist präsent, wenn die sich anonym haltende Macht am Markt aufgedeckt und durchschaubar gemacht wird. Er ist präsent, wenn Menschen nicht aus unserer Gesellschaft heraus- und an den Rand gedrängt werden. Er ist präsent, wenn Menschen in Freiheit ihrer Argumente angesichts drohender Gefahren austauschen und einen gemeinsamen Diskurs zur Ermittlung der richtigen Orientierung finden.

7. Am Beispiel der unheilbar Kranken kann man die Vermarktung der Hilfsbedürftigen beobachten.

Eine Schlüsselposition in Europa nimmt derzeit die Diskussion über eine europäische Menschenwürde- und Menschenrechte-Konvention für die biomedizinische Forschung und Praxis ein. Einer der wichtigsten Diskussionspunkte ist die Foschung an nicht zustimmungsfähigen Menschen, die nicht ihrem eigenen Nutzen dient. Dabei werden in den Entwürfen dieser Menschenrechtskonvention zwar die Zugangsbedingungen zu solchen Versuchen formal erschwert, aber in der Sache sollen Nutzungsmöglichkeiten für Menschen

gleicher Krankheit ebenso als Rechtfertigungsgrund gelten wie Nutzen für Menschen des gleichen Alters oder des gleichen Zustandes. Dies ist eine sich immer mehr bei Kompromißverhandlungen einschleichende Praxis: Die Mauer ist groß, die offene Tür darin ist klein, aber dahinter entfaltet sich eine Fülle von dann nicht mehr regulierten Möglichkeiten. Haben die Spiel*regeln* den Zuschauer befriedigt, können die Spiel*züge* nur noch geringfügig eingeschränkt werden. Man kann zudem daran zweifeln, ob die menschenrechtliche Integration der Länder des großen Europarates über soviele Formelkompromisse gesichert werden kann, die doch jeder verschieden auslegt. Trifft man sich aber tatsächlich nur auf der Ebene von Minimalkonsensen, dann entsteht durch diese auf die beteiligten, regulierungsstarken Staaten der Druck zur Deregulierung im Interesse des Wirtschaftsstandortes, d.h. der Wettbewerbsfähigkeit auf dem Markt. Die Beispiele der Vermarktung gehen weit über diesen Fall hinaus. Wenn die assistierte Reproduktion (In-vitro-Fertilisation mit Embryo-Transfer) sich trotz oder wegen ihrer geringen Erfolgsrate (14-20%) auf den „Markt" der Gentechnik zubewegt, um vermutlich belastete Genträger in eine Methode hineinzulocken, deren Hilfe im Embryonenroulette und in der Embryonenselektion besteht, dann sieht oft die Politik nur auf den Wirtschaftsfaktor Biotechnik statt auf die Verfassung. Grundgüter, die der Mensch zum Leben braucht, z.B. Gesundheit, die Unantastbarkeit seines Körpers, die Unverfügbarkeit seiner von der Leistungsbilanz unabhängigen Würde - das alles darf nicht gefährdet werden, wenn wir auch in Zukunft in einer menschenwürdigen Gesellschaft leben wollen.

8. Der totale Markt verträgt sich nicht mit der Menschenwürde.

Diese These der christlichen Anthropologie[6] übersieht nicht, daß die Funktionen des Marktes und des Wettbewerbes nützliche Instrumente sein können. Aber diese Funktionen sind nur soviel wert wie die soziale Klammer einer Verfassungsgesellschaft, die sie umschließt. Wenn diese Klammer sich lockert, wenn sie zu schwach ist oder gar nicht erst existiert, entfaltet der Markt die Stärke der Starken und die Schwäche der Schwachen: Er reißt auseinander, er polarisiert. Außerdem stellt sich die Frage, ob alles Menschliche und Lebendige zur Ware werden und austauschbar sein kann. Menschliche Würde muß marktfrei bleiben, lebensnotwendige Güter der Umwelt, der Freiheiten und des Rechts sind nicht kommerzialisierbar. Obwohl dies moralisch eindeutig ist, unterliegen sie bereits dem Kommerz, z.B. in der Medienprostitution menschlicher Gefühle. Die Verwechselung der menschlichen Freiheit mit dem freien Spiel der Kräfte bringt meistens Einschränkungen von Freiheiten hervor.

Die Kassandra-Botschaft von Silvia Strahm-Bernet über die „freie Marktwirtschaft"[7] scheint einem nicht bar des bitteren Realismus: „Nach Visionen gefragt, menschenverträglichen, murmeln sie ‚Markt', Tag für Tag wie eine Litanei. Kein Gott so umstößlich wie der Markt, kein Gebet so inbrünstig wie die Bitte um Marktanteile ... ‚Wirtschaftsstandort' heißt der Altar, auf dem die Hohepriester ... opfern: Arbeitsplätze, Sozialklauseln, Lohnkosten. ‚Marktlogik' nennt sich das, und sie ist absolut und transzendiert unser aller Verantwortlichkei-

Die Würde des Menschen ist unantastbar – was bedeutet der „Markt" für dieses Prinzip?

ten ... Güterproduktion lohnt im Grunde nicht mehr, besser man läßt statt Menschen Geld arbeiten. Nicht der Fabrik, sondern der Börse gehört die Zukunft ... Es würde uns gut tun, wir könnten in diesem *Labyrinth* von Sachzwang, Marktgesetzen und Kapitallogik von Schuld sprechen ... Eigenartig auch, daß dem Handeln sehr wohl Irrtümer erlaubt sind, nicht aber jenen, die dieses Handeln beurteilen."

Im Grunde ist das moralische Problem des Marktes einfach: Man soll nichts Zweites an die erste Stelle setzen, nicht den Markt vor die Klammer, in der es um Unantastbarkeit des Leibes, Menschenrechte, Demokratie und Solidarität geht, sondern umgekehrt. Der Instrumentalismus des Marktes ist richtig, wenn er durch die ihn umfassende Klammer reguliert wird. Oft ist die Klammer gegeben, aber ihr fehlt die Macht, die das Instrument selbst dagegen entwickelt. Dann ist die Politik nicht mehr Herr ihrer selbst, und um so mehr entfernt sie sich von ihren ethischen Grundlagen.

Der totale Markt funktioniert am besten, wenn er abstrakt ist: mit den abstrakten Einheiten von Geld und Notenindizes als Ware. Er läßt sich so besser digitalisieren und von Menschenmassen freihalten. Menschen ohne Märkte haben keine Zukunft, Märkte ohne Menschen haben eine. Nicht diese Bemerkung, sondern die Situation ist zynisch. Wer ein Instrument spielt, bestimmt, wann er es spielt, wie er es spielt, mit wem und für wen er es spielt. Die Umkehrung im Namen der Freiheit des Instrumentes wäre eine Sklaverei für den betroffenen Menschen.

[1] Vgl. dazu D. u. I. Mieth, Schwangerschaftsabbruch. Die Herausforderung und die Alternativen, Freiburg i.Br. 1991.

[2] Eine EU-Direktive ist zur Zeit der Abfassung dieses Beitrags (Sept. 1996) in der parlamentarischen Beratung. Sie schließt - unter bestimmten Bedingungen - „Stoffpatente" auf Lebewesen (Pflanzen, Tiere, humanbiologisches „Material") ein.

[3] K. Homann, Moral in den Funktionszusammenhängen der modernen Wirtschaft, gedruckter Vortrag bei der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 13. Homann versucht, diese Unterscheidung mit der Differenz zwischen Spielregeln und Spielzügen im Sport zu veranschaulichen. Zu diesem Bild gehören Regeln, Schiedsrichter und überwachende Institutionen. Diese sind für die Moral der Solidarität zuständig oder für Gerechtigkeit; in den Spielzügen oder unternehmerischen Handlungen herrscht dagegen das Konkurrenz- und Effizienzprinzip, d.h. der Wettbewerb, der innerhalb des Rahmens frei von den moralischen Vorannahmen des Rahmens bleibt. Der Wettbewerb sorge dafür, daß die Bürger mit Gütern und Dienstleistungen optimal versorgt würden. Das liegt an dem Zwang, anbieten zu müssen. Homann hält „Wettbewerb (für) solidarischer ... als Teilen und Privateigentum (für) sozialer ... als Gemeineigentum".

[4] Der Grundsatz stammt von dem liberalen amerikanischen Sozialphilosophen John Rawls, A Theory of Justice, 1971.

[5] Vgl. F. Nuscheler u.a. (Hg.), Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, Mainz 1995. Die Studie einer wissenschaftlichen Arbeitsgruppe endet mit einigen Empfehlungen für die Zusammenarbeit zwischen diesen Gruppen und der Kirche. Sie betrachtet die Gruppen als „Bausteine einer zur Solidarität und Empathie fähigen Gesellschaft", ein Potential, das von den „‚kirchlichen Autoritäten' noch nicht entdeckt und deshalb sträflich vernachlässigt" sei (aaO. 423).

[6] Vgl. R. Weth (Hg.), Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute, Neukirchen 1996.

[7] In: Neue Wege 90 (1996) 197-199.

Wirtschaft und Ethik in der Entwicklung des Gesundheitswesens in Italien

Adriano Bompiani

In dieser meiner Wortmeldung werde ich mich vornehmlich auf die italienische Erfahrung beziehen, die im übrigen unter vielen Aspekten ähnlich ist wie in anderen westlichen und vor allem europäischen Ländern, die von einer fortgeschrittenen Industrialisierung geprägt sind.

Auch in Italien haben die bemerkenswerten demographischen und epidemiologischen Veränderungen der letzten fünfzig Jahre dazu geführt, daß neue Entwürfe für die Organisation des Gesundheitswesens entwickelt wurden. Diese Veränderungen (z.B. die zunehmende Überalterung der Bevölkerung, die Abnahme der Fälle von ansteckenden Krankheiten, die Zunahme von Erkrankungen aufgrund von Degenerationserscheinungen) waren begleitet von bemerkenswerten gesellschaftlichen Phänomenen (z.B. von einer freiwilligen Einschränkung der Fruchtbarkeit, von einer immer stärkeren Zunahme außerhäuslicher Arbeit von Frauen usw.) und von der vermehrten Möglichkeit, akute Krankheiten zu behandeln, außerdem von einer unablässigen technischen Entwicklung und von der in wachsendem Maß erhobenen Forderung nach dem „Genuß seiner Gesundheit" als eines Rechtes, auf das jeder einzelne einen Anspruch hat.

Im übrigen ist auch in Italien das seit den fünfziger Jahren geschaffene System der sozialen Sicherheit (nach dem Modell des Wohlfahrtsstaates) in eine Krise geraten. Sein Finanzbedarf ist viel schneller gewachsen als die Steigerungsrate des Bruttoertrags der Industrieproduktion und des Beitrags, den es aus dem Steueraufkommen beziehen kann.

Schließlich kann sich auch in Italien ebenso wie in anderen Ländern der europäischen Gemeinschaft nur mit Mühe die *Strategie der Gesundheitsförderung* behaupten, die sich gründet auf Elemente der *Vorbeugung*, also auf Früherkennung (und Neutralisierung) organischer, psychologischer und sozialer Faktoren, die geeignet sind, sich pathologisch auszuwirken. Dies ist eine Strategie, die sich nicht nur auf das Eingreifen von Experten gründet, sondern auch auf ein Handeln, an dem auch andere Akteure des Gemeinwesens beteiligt sind; und ebenso auf die Weiterentwicklung der Hilfe durch primäre Gesundheitsfürsorge.

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten besteht kein Zweifel, daß die Entwicklung des Rechtes auf Gesundheitsfürsorge für die gesamte Bevölkerung, wie sie in Italien gesetzlich gesichert ist, und ein vermehrtes Empfinden für die sog. „sozia-

len Bürgerrechte" dazu geführt haben, daß diesem Bereich ein besonderes ethisches Gewicht beigemessen wird, wobei sich vor allem der *Grundsatz der Gerechtigkeit* geltend macht, der in der Praxis in den Grundsatz der *Gleichheit aller* übersetzt wird.

Und in dieser Erörterung will ich mich dem Verhältnis zwischen ebendieser Gleichheit aller und der Gesundheitsökonomie befassen.

Der Gedanke des Solidarismus und das Konzept der Gleichheit aller in der Gesundheitspolitik

Unser Land hat sich mit der Verfassung von 1948 und vor allem mit der Reform des Gesundheitswesens von 1978 darauf ausgerichtet, Standards einer Gesundheitsfürsorge zu erreichen, die allgemein garantiert sind, also unabhängig von der Macht vertragschließender Gesellschaftsgruppen oder vom Einkommen der betroffenen Personen.

1978 wurde der Grundsatz des gleichen Rechtes jedes italienischen Staatsbürgers auf Zugang zum Gesundheitsdienst gesetzlich festgelegt. Dies war die Bestätigung der sog. *„formalen* Gleichheit".

Man muß jedoch betonen, daß man noch weit entfernt ist vom Erreichen des Zieles einer *substantiellen* Gleichheit der Befriedigung der die Gesundheit betreffenden Bedürfnisse.

1985 hat die Weltgesundheitsorganisation selbst behauptet, daß die Ungleichheiten hinsichtlich des Gesundheitsstandes, wie sie in den europäischen Ländern noch weithin festzustellen sind, bis zum Ende des Jahrtausends wenigstens auf ein Maß von 25% abgebaut werden müssen. Man muß vor allem bedenken, daß auch innerhalb ein und desselben Landes *Faktoren einer Ungleichheit* anzutreffen sind, die zu beseitigen nötig und möglich ist.

In Italien - wie auch in anderen europäischen Staaten - lassen die epidemiologischen Erhebungen erkennen, daß es einen Zusammenhang gibt zwischen einerseits niedrigem gesellschaftlich-wirtschaftlichem Niveau und andererseits Krankheitsanfälligkeit bzw. Sterblichkeit, wie er sich zeigt bei gewissen pathologischen Befunden (z.B. Tumoren) und in dem Maße, wie Menschen gewissen allgemein bekannten Risikofaktoren (wie Rauchen oder Alkoholgenuß) und überdies gewissen berufsbedingten Risiken ausgesetzt sind.

Wichtige Beziehungen sind festzustellen zwischen einerseits den sozialen Unterschieden - das Bildungsniveau eingeschlossen - und andererseits den folgenden Faktoren: Zugang zu den Programmen der Vorsorgeuntersuchungen für Mutter und Kind und ihre tatsächliche Inanspruchnahme, Früherkennung von Tumoren in der Gynäkologie, Rückgriff auf die Dienste von Fachärzten, ausgewogene Ernährung und Anfälligkeit für andere Risikofaktoren, die definiert werden als *solche, gegen die sich Vorsorge treffen läßt* oder *die vermeidbar sind.* Die mögliche Vorsorge besteht entweder in der Beseitigung der bekannten Risikofaktoren (z.B. unangemessene Ernährung, ungesunde Wohnung, Arbeitsbedingungen, welche die Gefahr des Entstehens von Berufskrankheiten mit sich bringen u.ä.) oder in der Korrektur von Lebensstilen oder gefährlichen persönlichen Verhaltensweisen (Rauchen, Alkohol- und Drogenkonsum) und - im Gegensatz dazu - in der Übernahme von

gesundheitsfördernden Lebensstilen: sportliche Betätigung in der Freizeit, Zahnpflege, Verhaltensweisen zugunsten der Verkehrssicherheit und der Unfallverhütung und schließlich regelmäßige Teilnahme an Röntgenuntersuchungen zur Früherkennung von Erkrankungen.

Diese allgemeinen und heute wohlbekannten Regeln dürfen nicht „steril" und auf ein zum Selbstzweck gewordenes Wissen beschränkt bleiben.

Auf epidemiologischem Gebiet wird es in den nächsten Jahren vertiefter Erhebungen über homogenere Bevölkerungsgruppen in enger begrenzten Gebieten und der *Förderung von breit angelegten Erziehungskampagnen (und nicht nur Informationskampagnen) für die betroffenen Bevölkerungsgruppen* bedürfen.

Außerdem wird es unerläßlich sein, dafür zu sorgen, daß *zwischen sozial- und wirtschaftspolitischen Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensbedingungen und gesundheitspolitischen Maßnahmen* auf der Ebene der betroffenen einzelnen und Gruppen eine *Wechselwirkung* entsteht.

Man wird keinerlei wirklichen Fortschritt in der Gesundheitsfürsorge verzeichnen können, wenn es nicht ein größeres, auch wirtschaftliches Engagement seitens derjenigen geben wird, die die Sozialleistungen finanzieren. Diese Frage ist besonders dringlich im Bereich der Bevölkerungsgruppe alter Menschen.

Faktoren der Gleichberechtigung in der allgemeinen Organisation der Gesundheitsfürsorge

Es scheint mir angebracht, einige Aspekte des Begriffs „Gleichberechtigung" zu unterscheiden, die von Bedeutung sind für ein Höchstmaß an Leistungsfähigkeit bei der Organisation des Gesundheitswesens in den kommenden Jahren.

Die Ziele, die mit der Anwendung des Begriffs der Gleichberechtigung im Gesundheitswesen erreicht werden sollen, leiten sich ab von den Theorien der sozialen Gerechtigkeit, die - dem Grundsatz nach - eine Zuteilung von Angeboten vorsehen, die im richtigen Verhältnis zu den Bedürfnissen stehen. Dies schließt auch das Recht auf gleiche Behandlung für das gleiche Bedürfnis ein.

Der Autor
Prof. Adriano Bompiani, Presidente Ospedale Pediatrico „Bambino Gesú", Piazza S. Onofrio 4, I-00165 Roma, Italien.

Die Anwendung dieses Begriffs „Gleichberechtigung" im Gesundheitswesen hängt offenkundig von der Antwort auf die Frage ab, ob die nötigen Mittel vorhanden sind. Die Mechanismen, mit denen die *Gleichberechtigung* zum Kriterium gemacht wird, wenn es darum geht, auch dem Begriff *Solidarität* Ausdruck zu verleihen, müssen jedoch noch gründlicher untersucht werden.

Der „Kontraktualismus", d.h. das „Vertragsdenken", das heute in der gesamten Gesellschaft stark verwurzelt ist, führt dazu, die Rolle des Staates als desjenigen, der bloß eine Garantie leistet, aufzuwerten gegenüber der Rolle einer direkten „väterlichen Beschützerfunktion" gegenüber den Bürgern, wie sie in den fünfziger Jahren vorherrschte. Dies war eine Rolle, die offenkundig in ihren Ergebnissen ungenügend und außerdem wegen des übermäßigen bürokratischen Aufwands, den sie zur Folge hatte, heute unpraktikabel geworden ist.

Es ist sodann von wesentlicher Bedeutung, daß der Staat die Garantien, deren sich die Staatsbürger erfreuen, konkret definiert (z.B. auf welche Leistungen Anspruch besteht), womit er über sterile, allgemeine und oft unpraktikable Grundsatzerklärungen hinausgeht.
Dies führt unvermeidlicherweise dazu, daß ein allen geschuldetes „Minimum" festgesetzt wird; und dies muß Mißvergnügen, Angriffe auf die für politische Entscheidungen Zuständigen und - als Folge davon - Reaktionen des Zauderns auf deren Seite bewirken.
Den Wünschen des einzelnen und seinen Ansprüchen auf freie Wahl bezüglich des Angebotes von Diensten wird man gewiß entgegenkommen, aber auf eine Weise, die den allgemeinen Erfordernissen und dem Gleichgewicht zwischen Rechten und Pflichten der Staatsbürger Rechnung trägt; und dies ist etwas, dem das Konzept des „freien Marktes" im Gesundheitswesen keinen Ausdruck verschaffen kann. Es gibt im Gesundheitswesen tatsächlich Erfordernisse der Herstellung eines neuen Gleichgewichtes zugunsten sozial schwacher Gruppen oder „armer" Regionen in Italien, Erfordernisse, die einzuordnen sind in den Rahmen der Rechte des einzelnen auf gleiche Gesundheitsfürsorge.
Nachdem diese grundsätzlichen Vorüberlegungen ausgesprochen sind, erscheint es angebracht, im Licht der Grundsätze der Gleichberechtigung genauer die Probleme zu untersuchen, die sich ergeben bei der Beschaffung der für die Gesundheitsfürsorge erforderlichen Geldmittel, bei der Verteilung dieser Mittel und bei den nötigen Maßnahmen, um bei den Aufwendungen für das Gesundheitswesen die nötige Effizienz zu erreichen.

Die Aufbringung der Finanzmittel für die Gesundheit in den Ländern Europas und in Italien

Mehr allgemein genommen, wird in den westlichen Ländern das Problem der Gleichberechtigung bei der Mittelverteilung für die Gesundheit im größeren Zusammenhang des *„Systems der Sozialversicherung"* ingesamt gesehen. Und dessen Bedarf nimmt offensichtlich beständig zu.
Ein noch nicht ganz gelöstes bioethisches Problem besteht darin, Parameter zu definieren, die dazu taugen, die Makrozuteilung der Finanzmittel an die verschiedenen Bereiche des nationalen Lebens verbindlich festzusetzen. Es ist jedoch gewiß, daß eine solche Entscheidung geschehen muß aufgrund eines objektiven und kontrollierten Systems der Bedarfsermittlung in den verschiedenen Bereichen, das so beschaffen sein muß, daß unangemessene Zuteilungen und Störungen des nationalen Wirtschaftslebens verhindert werden, daß dagegen die schrittweise geschehende und redliche Erreichung des sozialen Zieles einer substantiellen Gleichberechtigung gefördert wird.
In den Staaten, in denen die Politik einer allgemeinen Wohlfahrt Fortschritte gemacht hat, werden alle Staatsbürger beitragen müssen zur Begleichung der Kosten der Gesundheitsfürsorge, und zwar entsprechend ihren eigenen Mitteln und nach dem allgemeinen Grundsatz der Solidarität (wonach die Gesundheitsfürsorge von den Gesunden und nicht von den Kranken gezahlt wird).
Diese Forderung, die in allen Ländern Europas erhoben wird, konkretisiert

sich in drei möglichen Verfahrensweisen der Finanzierung des Gesundheitswesens: a) Einkommensteuern; b) Pflichtbeiträge für die Krankenkasse; c) „Tikkets"[1] für einzelne Leistungen. Die Privatversicherung ist - in Europa - im wesentlichen eine ergänzende Maßnahme.
Die europäischen Länder sind diesbezüglich gekennzeichnet durch eine Mischung dieser Verfahrensweisen, die von Land zu Land sehr verschieden ist. Das - derzeit geltende - italienische „System" sieht vor, daß ca. 42% der Kosten aus den Mitteln des Fiskus aufgebracht werden, 38% aus den Mitteln der Sozialversicherung und 20% aus „Tickets" (die in Portugal sogar einen Anteil von mehr als 30% ausmachen).
Dieses „Mischsystem" - das die Frucht der Bemühung um ein mit Hilfe langwieriger Erkundungen ermitteltes Gleichgewicht ist und das Gegenstand heftiger politischer Kämpfe gewesen ist - schien bisher das auch für die italienischen Verhältnisse geeignetste zu sein. Es stimmt allerdings, daß einige Staaten auf ein stärkeres Maß von Verstaatlichung gesetzt haben (z.B. Schweden, Großbritannien und Dänemark), während andere (z.B. Frankreich) das Prinzip höherer Entnahmen aus dem Aufkommen der Sozialbeiträge verteidigen.
„Tickets" zu einem Preis von nicht weniger als 10% der Kosten gibt es immer noch in verschiedenen europäischen Ländern, und ungeachtet vieler Vorbehalte werden sie aufrecht erhalten wegen ihrer abschreckenden Wirkung hinsichtlich des verschwenderischen Umgangs mit Arzneimitteln.

Die interregionale Verteilung der Finanzmittel in Italien und der Vorschlag des sog. „Fiskalföderalismus" im Gesundheitswesen

Wir müssen nun ein anderes Problem ansprechen, das sich heute - wenigstens in Italien - heftig bemerkbar macht: den Anspruch verschiedener regionaler Bevölkerungsgruppen, selbst über die Erhebung von Abgaben und die für das Gesundheitswesen bestimmten Anteile der Mittel zu bestimmen.
Derzeit wird darüber diskutiert, ob dem Gesamthaushalt des nationalen Gesundheitswesens ein weiterer Regionalisierungsschub in Gestalt der Einführung eines *föderalistischen Gesundheitssystems* dienlich wäre, *das sich auf die sog. „Fiskalföderation" gründete.*
Die Einrichtung des Interregionalen Gesundheitsfonds *(Fondo Sanitario Interregionale)*, der den Bedarf auf der Basis einer einheitlichen „Kopfquote" pro Einwohner in jeder Region mißt - durch welche der direkte Mitteltransfer von seiten des die Abgaben eintreibenden Staates gesichert wird -, hat zumindest auf theoretischer Ebene für alle Staatsbürgerinnen und Staatsbürger eine Chancengleichheit hinsichtlich der medizinischen Versorgung geschaffen.
Es ist jedoch offenkundig geworden, daß es auf diese Weise zu einem bemerkenswerten Transfer von Finanzmitteln aus einigen der Regionen des Nordens in die Regionen des Südens kommt, die auf 8.300 Milliarden Lire geschätzt werden. Tatsächlich betragen die für den Nationalen Gesundheitsdienst auf regionaler

Ebene eintreibbaren Anteile in Kampanien und Kalabrien 58% gegenüber 121% in der Lombardei und 113% im Piemont. Das hat in den nördlichen Regionen Ressentiments geweckt, die sich auch auf politischer Ebene deutlich bemerkbar machen.

Das hat zu dem Vorschlag geführt, jede einzelne Region solle sich selbst die Mittel verschaffen, die sie für das Gesundheitswesen auszugeben gedenke.

Diese Frage ist unter dem Aspekt der Gerechtigkeit und der Gleichberechtigung umstritten. In jedem Fall, und zwar auch dannn, wenn die derzeitige Norm für die Bildung des Fonds in Kraft bliebe, muß man festhalten, daß die Mittelverteilung nach einer einheitlichen Kopfquote nicht den Grundsätzen einer substantiellen Gleichberechtigung entspricht, wofern man die unterschiedlichen demographischen Verhältnisse in den Regionen bedenkt.

Man wird die Mittelzuteilung korrigieren müssen entsprechend dem Kriterium von ausgewogenen besonderen Quoten gemäß den besonderen Verhältnissen der jeweiligen Einwohnerschaft.

Die Verwendung der Finanzmittel für das Gesundheitswesen und eine wirtschaftlich vernünftige Ausgabenpolitik

Vor allem die Frage nach denjenigen, welche die Ausgaben zahlen sollen, ist es, worauf die weitverbreitete Polemik insistiert und worüber im Blick auf die Zukunft des Gesundheitswesens in den verschiedenen Ländern Europas diskutiert wird.

Da die Ausgaben überall als allzu hoch beurteilt werden, sind in den letzten Jahren nicht nur Maßnahmen zu einer bloßen Einschränkung der Zuteilungen getroffen worden, sondern auch mehr oder weniger gelungene Versuche einer Verminderung der Ausgaben und einer differenzierten Bewertung dieser Ausgaben auf der Ebene der einzelnen medizinischen Leistungen.

Es muß jedenfalls betont werden, daß Italien sich in der Liste der Ausgaben der europäischen Länder für das Gesundheitswesen im Mittelfeld befindet (ca. 8,5% des Bruttoinlandsproduktes). Weitere Kürzungen bei der Mittelverteilung in der Sparte Gesundheit sind m.E. undenkbar; dagegen gilt, daß alle Anstrengungen zur Verbesserung des Ergebnisses der Mittelverwendung gemacht werden müssen. Mit anderen Worten: Wir müssen „besser ausgeben"! Dies ist eine Überzeugung, die weit verbreitet ist, sowohl bei Wirtschaftsfachleuten als auch bei den besonneneren Ärzten und in der öffentlichen Meinung!

Und dies führt uns dazu, kurz zwei Kriterien zu betrachten, die erforderlich sind, um einen besseren Einsatz der Finanzmittel zu sichern: das Begriffspaar Markt/Planung und die Umwandlung der größeren Einrichtungen des Gesundheitswesens in funktionierende Wirtschaftsbetriebe.

Einige Präzisierungen zum Doppelbegriff Markt/Planung

Wie schon in anderen Ländern, so ist bekanntlich auch in Italien mit dem 1. Januar 1995 ein Abrechnungssystem in Kraft gesetzt worden, das die Einführung des sog. *„programmierten Binnenmarktes"* ermöglicht - im Sinne

eines Angebotes von Therapiemaßnahmen seitens verschiedener Einrichtungen des Gesundheitswesens, aber zu Preisen (Vergütungen), die vom Staat festgesetzt sind, und zwar nach dem Kriterium der Zuordnung zu einer bestimmten *„Diagnosis Related Group"* (DRG), italienisch *„Raggruppamento Omogeneo di Diagnosi"* (ROD) genannt.[2]

Dieses Kriterium entspricht nicht dem, was die Wirtschaftswissenschaftler im technischen Sinn als „Markt" definieren, weil dabei die erste unentbehrliche Voraussetzung fehlt, damit es eine Situation wirklicher Konkurrenz gibt, nämlich eine Pluralität von Produzenten und Käufern, da ja die Klinikgesellschaften in ihrer übergroßen Mehrheit (als Anbieter von Dienstleistungen) Einrichtungen derselben Unternehmen sind, die als Käufer dieser Dienstleistungen auftreten, nämlich der *„Unità Sanitarie Locali"* [USL], der „Örtlichen Gesundheitverwaltungen"[3].

Das Experiment ist nun im Gang, aber der Verlauf des ersten Jahres zeigt, daß die festgesetzten Tarife nicht immer die wirklichen Ausgaben decken; und dies bestraft besonders die Polikliniken der Universitäten und die wissenschaftlichen Forschungs- und Therapiezentren und einige besondere Bereiche der Gesundheitsfürsorge (z.B. die Pädiatrie) mit ihren jeweiligen Leistungen, die sich von den örtlichen Krankenhäusern der USL unterscheiden. Hier bedarf es dringend drastischer Korrekturmaßnahmen.

Hier muß präzisiert werden: Auch der Prozeß der Umwandlung der Einrichtungen des Gesundheitswesens (Krankenhäuser von größerer Bedeutung, Polikliniken der Universitäten und wissenschaftliche Forschungs- und Therapieinstitute sowie die „Örtlichen Gesundheitsverwaltungen" [USL]) in funktionierende Wirtschaftsbetriebe muß fortgesetzt werden, darf aber nicht zum Wundermittel stilisiert werden, dem man unmittelbare und außergewöhnliche Wirkungen zuschreibt.

Das Prinzip der Umwandlung in gut funktionierende Wirtschaftsbetriebe ist kein leicht zu verstehender Prozeß, und dieser muß auch reifen können - nicht nur im Bewußtsein der medizinisch Mitwirkenden (besonders der Ärzte und des Pflegepersonals), sondern auch der Verwaltungsstäbe.

Die bioethischen Fragen und die wirtschaftlichen Aspekte der einzelnen Maßnahmen der Gesundheitsfürsorge und Therapie

Wir haben bis hierher Probleme untersucht, die definiert werden können von der Makrozuteilung der Finanzmittel her, sei es in bezug auf eine „Bilanz des Gesundheitszustands" oder sei es im Vergleich der unterschiedlichen Anteile, welche die großen Territorialeinheiten (Regionen) an den Finanzmitteln haben.

Man muß aber auch die Fragen bedenken, die - auf wirtschaftlicher Ebene - jenseits dieser Dimension aufbrechen, da ja wohlbekannt ist, daß die Ausgaben für das Gesundheitswesen von unzähligen wirtschaftlich mehr oder minder relevanten Handlungen, die in der Ebene der Beziehung zwischen Arzt und Patient getätigt werden, bestimmt werden. Deswegen muß man auch die Prozesse der Mikrozuteilung der Finanzmittel auf der Ebene klinischer Entscheidungen analysieren, und dies führt dazu, die Frage zu debattieren, wer von den verschiedenen Patienten das Anrecht hat,

Hilfe und spezifische Behandlungen zu erhalten, und in welchem Maße das geschehen muß.

Dieser Ansatz verursacht selbstverständlich Diskriminierungen, die, wenn sie ein gewisses Maß überschreiten, *nicht* mehr auf den Grundsatz der Gleichberechtigung zurückgeführt werden können, weil sie *ungerecht* werden.

Auf der Ebene der Lehre wird dieses Problem, das die derzeitige bioethische Reflexion beherrscht, auf unterschiedliche Weise diskutiert, je nach dem, ob man sich von einer utilitaristischen, einer individualistisch-libertären oder schließlich einer personalistischen Orientierung leiten läßt.

Der soziale Utilitarismus schlägt als ethisches Kriterium für die Zuweisung der Finanzmittel eine Kosten-Nutzen-Berechnung vor, deren Ziel der Nutzen der Gemeinschaft ist. Mit anderen Worten: Die Kosten, welche die Gesellschaft im Gesundheitswesen trägt, müßten gemessen werden an den realisierbaren Nutzeffekten, die der Gesellschaft als ganzer und nicht dem einzelnen aus einer Maßnahme erwachsen. Ziel ist die Maximierung des Wohlergehens der größtmöglichen Zahl von einzelnen.

Es ist offfenkundig, daß der Utilitarismus in seinen extremsten Ausdrucksformen Gefahr läuft, das Wohl einzelner Menschen zu opfern, indem er auf den sozialen Nutzen schaut, und andererseits in der Bewertung der Lebensqualität die Produktivität zu betonen und so dahin zu kommen, sich für die Streichung von Investitionen in die Pflege „unproduktiver" und als Arbeitskräfte nicht wiederherstellbarer und daher unnützer Patienten auszusprechen (man denke z.B. an Krebskranke in der Endphase, Hirngeschädigte usw.).

Die individualistisch-libertäre Theorie, wie sie von Nozick vertreten wird, setzt den Akzent auf die Gerechtigkeit, interpretiert diese aber im Sinn der Anerkennung der Freiheitsrechte des einzelnen. In der Verteilung der Finanzmittel für das Gesundheitswesen wenden die Vertreter dieser Sicht die Regel des freien Marktes an: Man unterstreicht die „Zahlungsfähigkeit" statt des gesellschaftlichen Nutzens und des öffentlichen Interesses. Die Rolle des Staates in diesem Zusammenhang ist minimalistisch: Der Staat beschränkt sich darauf, die Rechte und Freiheiten des einzelnen zu garantieren.

Es ist offenkundig, daß der Individualismus, indem er die Autonomie des einzelnen überschwenglich betont, Gefahr läuft, das Gemeinwohl und die Rolle des Staates aus den Augen zu verlieren.

Die egalitaristische Theorie tritt dafür ein, daß die Zuteilung von Maßnahmen der Gesundheitsfürsorge für alle gleich sein muß. Jede Abweichung von der absoluten Gleichheit bei der Zuteilung ist ungerecht, und die Knappheit der Mittel rechtfertigt keine Unterschiede in der Mittelzuteilung.

Der Egalitarismus mit seiner Absicht, allen ein Minimum an Versorgung, an quantitativem und qualitativem Lebenswert zu garantieren, bedenkt nicht die besonderen Ansprüche der Personen in ihrem sozialen Kontext, wenn Leistungen erforderlich sind, die über dem garantierten Minimum liegen.

Die personalistische Bioethik schließlich, welche den vorrangigen Wert der Person in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellt, schlägt eine Koordination der Mittel und eine Planung im Gesundheitswesen vor, deren Grundlage das Prinzip der Sozialbindung und der Sub-

sidiarität sind. In diesem Fall sind die bei der Bestimmung des Vorrangs der einen Patienten vor den anderen anzuwendenden Kriterien die Dringlichkeit, die Verhältnismäßigkeit der Behandlung und die *„random selection"*, die „Zufallsauswahl".

Die medizinische Dringlichkeit ist das erste grundlegende Kriterium, das bei der medizinisch-chirurgischen Behandlung zu beachten ist.

Das zweite Kriterium ist die „therapeutische Verhältnismäßigkeit", in deren Beurteilung das sakrosankte Prinzip der Anwendung von Behandlungsmethoden eingeht, die nach allgemeinen „Leitlinien" oder der Aussage von Praxisprotokollen von der Erfahrung als wirksam erwiesen sind.

Der Maßstab des Vorrangs auf der Warteliste (oder der *„random selection"*) muß beachtet werden, wenn bei verschiedenen Patienten die gleiche Dringlichkeit vorliegt.

Ich bin überzeugt davon, daß die Linie der „personalistischen Bioethik" diejenige ist, welche der traditionellen medizinischen Ethik mehr Unterstützung bietet, wenn sie auch von Fall zu Fall eine Arbeit der Interpreation der „wirtschaftlichen Parameter" und eine große Verantwortlichkeit jedes im Gesundheitsdienst Tätigen für die Verwaltung der gemeinsamen Mittel erfordert.

Die Entwicklung des Begriffs der „therapeutischen Verhältnismäßigkeit", die einerseits exzessive medizinische Maßnahmen und andererseits Unterlassung von Hilfe vermeidet, ist das Feld, auf dem in den nächsten Jahren ein starkes erzieherisches Engagement entfaltet werden muß, sei es von seiten der im Gesundheitswesen Tätigen oder sei es von seiten der Patienten.

Schlußüberlegungen

Die hier entwickelten Überlegungen bilden gewiß keine erschöpfende Analyse der komplizierten Beziehungen zwischen dem Recht auf Gesundheitsschutz und der substantiellen Gleichberechtigung zur Inanspruchnahme der Gesundheitsdienste. Die Notwendigkeit, diese Gedanken zu vertiefen, ist offenkundig, und tatsächlich wird dieses Thema in allen industrialisierten Ländern leidenschaftlich diskutiert.

Es ist dies ein Kapitel jener „Sozialethik", die in jüngster Zeit mit aller Kraft auf den Plan getreten ist. Die Debatte, die (aufgrund ihrer Bedeutung für die Auswirkungen auf die Gesundheit) vornehmlich das Gebiet der „Bioethik" betrifft, ist schon jetzt eine Gelegenheit (und wird dies in Italien in allernächster Zukunft noch mehr als bisher sein), den wirklichen Reifegrad des Bewußtseins und des Gewissens des Volkes hinsichtlich des Grundsatzes der Solidarität zu beweisen, die eine der Grundlagen sowohl unserer Verfassung als auch vieler anderer europäischer Verfassungen ist.

[1] Für gewisse Leistungen werden in Italien vom Staatsbürger Selbstbeteiligungsbeträge erhoben, und zwar mittels Einzugs von „Tickets", die von Fall zu Fall zu erwerben sind. Dies hat den Zweck, die Nachfrage zu rationalisieren und von Verschwendung abzuhalten. Diese Selbstbeteiligung bezieht sich vor allem auf die ambulante Behandlung und auf die Verschreibung von Medikamenten, die für nicht unbedingt nötig gehalten werden.

[2] Seit Januar 1995 hat der *„Servizio Sanitario Nazionale"* ein System der Vergütung für medizinische Leistungen eingeführt, das sich auf das System der Klassifizierung nach *„Diagnosis Related Groups"*

(DRGs) gründet. Dieses teilt die aus Krankenhäusern für Akutfälle entlassenen Patienten bestimmten Gruppen zu, und zwar entsprechend der gesamten während des Klinikaufenthaltes empfangenen Hilfe. In Italien hat dieses System den Namen *„Raggruppamenti Omogenei di Diagnosi"* (ROD) erhalten. Dazu wird für jeden Klinikaufenthalt eine Karteikarte (*„Scheda di Dimissione Ospedaliere"* [SDO]) verfaßt, auf der außer den Personalien des Patienten die (hauptsächlichen oder ggf. auch die zusätzlichen) Diagnosen und die während des Krankenhausaufenthaltes durchgeführten diagnostischen und therapeutischen Prozeduren verzeichnet sind. Aufgrund der auf dieser Karteikarte angegebenen Diagnosen und Prozeduren wird jeder Klinikaufenthalt einem ROD zugeordnet. Dementsprechend wird dem Krankenhaus von seiten der zuständigen USL (vgl. Anm. 3!) seine Vergütung ausbezahlt.

[3] Für *„Unità Sanitaria Locale"* (USL) sagt man heute besser *„Azienda Sanitaria Locale"* (ASL), in etwa = „Gesundheitsverwaltung". Das gesamte Staatsgebiet wurde in 228 Bezirke aufgeteilt, für deren jeden eine *Azienda* zuständig ist. Diesen *Aziende* sind 81 große Kliniken zugeordnet, die als autonome Unternehmen klassifiziert sind. Jeder ASL ist eine bestimmte Zahl von Staatsbürgern zur medizinischen Versorgung in örtlichen Praxen und Kliniken zugewiesen. Die Gelder, die der Staat aus den Einkünften des Fiskus und der Versicherungen einnimmt und dann an die Institutionen des Gesundheitswesens weitergibt, werden über die verschiedenen *„Aziende Sanitarie Locali"* entsprechend bestimmten Kopfquoten (in Höhe von ca. 1.500.000 Lire) verteilt. Jede ASL verwaltet ihre Mittel unter der Aufsicht der Regionalbehörden. Diese Mittel werden zum großen Teil vom Sektor Kliniken (1995: 990 staatliche Einrichtungen und 656 Häuser mit Vertragsstatus) verbraucht. An den staatlichen Sektor gehen 70% der Mittel; die restlichen 30% gehen an den privaten Sektor.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Gerechtigkeit, Geschlecht und der Markt

Lisa Sowle Cahill

Da der Aufbau marktorientierter Wirtschaftsbeziehungen sowohl gerechte wie auch ungerechte Folgen haben kann, hat der Markt in der römisch-katholischen Soziallehre bedingt Zustimmung, aber auch heftige Kritik erfahren.[1] Ganz ähnlich hat der moderne Markt für die Lebensbedingungen von Frauen eine ambivalente Bedeutung, und er gestaltet sich weltweit ganz unterschiedlich.

Der Markt kann die Marginalität von Gruppen mit niedrigem Status verschärfen und dominierenden Gruppen neue Möglichkeiten der Selbstbehauptung bieten. Der globale Kapitaltransfer durch transnationale Konzerne, den Internationalen Währungsfonds und die Weltbank dient in erster Linie den Interessen der Länder der „Ersten Welt". Die Schuldnerländer der „Dritten Welt"

verwenden mehr Geld zur Tilgung der Zinsen für internationale Anleihen als sie für soziale Grundleistungen für ihre Bürgerinnen und Bürger ausgeben, wodurch sie die Armen in eine immer größere wirtschaftliche Unsicherheit und Misere treiben. Die Verwundbarkeit von Frauen wird zusätzlich erhöht, wenn eine expandierende globale Marktwirtschaft traditionelle Lebensmuster zerstört, in denen die Menschen aufgrund klar definierter Rollen in Familie und Gemeinde Zugang zu materiellen und sozialen Gütern hatten. Zudem sind es in erster Linie Frauen, die der nationalen und internationalen Produktion und Industrie als billige Arbeitskräfte zur Verfügung stehen, insbesondere Frauen in Ländern, deren Wirtschaft sich insgesamt in einer prekären Lage befindet. Und selbst in Asien, wo sich Japan, Thailand, Taiwan, Hong Kong, Südkorea und Singapur zunehmender Wettbewerbsfähigkeit auf dem Markt erfreuen, sind es die schlecht bezahlten Arbeiterinnen, die dies ermöglichen. Viele Asiatinnen und Lateinamerikanerinnen, die in Haushalten oder Fabriken arbeiten, werden sogar von anderen Frauen ausgebeutet, deren Geschick, von der schlecht bezahlten Arbeit anderer zu profitieren, durch den hohen wirtschaftlichen Status ihres eigenen Landes oder ihrer eigenen Klasse geschützt wird.[2]

Wegen seiner tatsächlichen ausbeuterischen Auswirkungen wird der Markt zu Recht von denen kritisiert, die eine radikale Neuordnung der Weltwirtschaft anstreben und oft nach einer neuen Form des Sozialismus rufen, in der die Mitwirkung früher ausgeschlossener Gruppen zum Aufbau stärker integrativer Wirtschaftsstrukturen beiträgt. Es ist jedoch bezeichnend, daß einige der gleichen Kulturwerte, wie Gleichberechtigung und Selbstbestimmung, die auf dem Markt in Erscheinung treten und ihn ermöglichen, auch dazu beigetragen haben, daß sich Frauen ihrer eigenen Unterdrückung bewußt werden, und auch mitgeholfen haben, der Forderung nach der Gleichheit der Geschlechter Nachdruck zu verleihen. Zudem bleibt die zunehmende Kontrolle des Wirtschaftsgeschehens durch einzelne Frauen und Frauenkollektive weiterhin ein wichtiges Moment für die Gleichstellung der Geschlechter auf der ganzen Welt. Somit ist es schwierig, den Markt von vornherein als gerecht oder ungerecht zu beurteilen. Eindeutig ungerecht sind Wirtschaftsbeziehungen, die einem Teil der Weltbevölkerung die Grundvoraussetzungen für ein angemessenes Leben vorenthalten, während sie andere ganz unverhältnismäßig bereichern. Leider tut der Markt augenblicklich und weltweit genau das.

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill, außerordentliche Professorin für christliche Ethik am Boston College; Promotion zur Dr. theol. mit der Arbeit „Euthanasia: A Protestant and a Catholic Perspective". Jüngere Forschungsinteressen beziehen sich unter anderem auf Methoden in der theologischen Ethik, die Anwendung der Schrift in Ethik, medizinischer Ethik und Sexualethik. Aufsätze zu diesen Themen sind in amerikanischen Zeitschriften wie Theological Studies, Journal of Religious Ethics, Journal of Medicine and Philosophy, Chicago Studies, Religious Studies Review, Interpretation, Horizons und The Linacre Quarterly erschienen. 1985 erschien „Between the Sexes: Foundations for a Christian Ethics of Sexuality". Dr. Cahill ist auch Mitherausgeberin der Zeitschriften Journal of Religious Ethics, Religious Studies Review und Horizons. Anschrift: Boston College, Dept. of Theology, Chestnut Hill, MA 02167-3806, USA.

Ganz einfach ausgedrückt, bezeichnet Markt „jene Folge von sozialen Interaktionsmustern zwischen Menschen, die

etwas besitzen, was andere wollen, und denen, die zu zahlen bereit sind, um es zu bekommen". Wenn die Besitzenden den besten Preis für ihr Produkt oder ihre Dienstleistung anstreben und die Kaufenden die billigste Quelle suchen, regelt im Normalfall der Marktwettbewerb die Preise, ohne daß es einer ausgedehnten Verwaltungsbürokratie bedarf.[3] Deshalb sind für liberale Verfechterinnen und Verfechter moralischen Handelns als autonomer Wahl die Verhältnisse auf dem Markt eine so attraktive Form sozialer Organisation.

Dennoch hat es Marketing als Tausch von Gütern und Dienstleistungen zweifellos schon gegeben, als die frühesten Menschen erkannten, daß ihre Nachbarn und Nachbarinnen etwas besaßen, das sie selbst dringend wünschten oder benötigten. In der Geschichte hatte der Markt als Tausch enorme Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, auf die unterschiedliche Behandlung und das gesellschaftliche Handeln von Männern und Frauen und von daher auf die Gerechtigkeit hinsichtlich der grundsätzlichen Gleichheit und Würde aller Menschen. Zum einen haben sich Gesellschaften immer schon in dem Maße unterschieden, in dem Frauen eigenständiger Wirtschaftstätigkeit nachgehen und die Kontrolle über ihre Arbeitsergebnisse behalten. In dem Buch *Die Entstehung des Patriarchats* stellt Gerda Lerner die Hypothese auf, daß das Patriarchat selbst in einer Form des Frauentausches unter Verwandtschaftsgruppen, die Ehen außerhalb des Stammes suchten, entstanden sein könnte[4]: die „Vermarktung" der Frauen und ihrer reproduktiven Dienste, wobei „Besitzer" wie auch „Käufer" als Ältester oder als erweiterte, von männlicher Autorität beherrschte Familieneinheit definiert wird. In vielen bzw. den meisten Weltkulturen ist die Vermarktung der Frauen unter Verwandtschaftsgruppen die Grundlage für die Eheschließung und die Erweiterung von Abstammungslinie, Grund- und Landbesitz und sozialer Macht durch vorteilhafte Verbindungen. Somit wurden in dem Maße, wie traditionelle Wirtschaften durch Marktwerte strukturiert wurden, Frauen selbst als marktfähige Güter angesehen, und sie haben ihren eigenen Zugang zu materiellen Gütern unter dem Gesichtspunkt des Marktwertes ihrer sexuellen und reproduktiven Fähigkeiten gesehen, sei es als Ehefrau, Mutter, Konkubine oder Prostituierte. Auch dort, wo Frauen die Freiheit haben, in eine Ehe einzuwilligen, haben sie bezeichnenderweise ihre Jugend und Fruchtbarkeit weiterhin zum Tausch für männlichen Schutz, sowohl gesellschaftlichen wie wirtschaftlichen, angeboten.

Aber der Markt, wie wir ihn im zwanzigsten Jahrhundert kennen, funktioniert aufgrund einiger typisch moderner Vorstellungen bezüglich menschlichen Handelns und menschlicher Beziehungen. In Europa haben seit Beginn des 16. Jahrhunderts das kulturelle Bewußtsein und die strukturelle Realität der wirtschaftlichen Beziehungen wichtige Veränderungen durchgemacht. Geschichtlich gesehen, signalisierte die Aufklärung ein neues Vertrauen in die menschliche Vernunft und in das Vermögen der menschlichen Freiheit, traditionelle Handlungsweisen abzuschütteln und das zu verändern, was bis dahin unausweichliches Naturgesetz oder Ordnung göttlicher Schöpfung zu sein schien. Gleichzeitig förderte die zunehmende Kommunikation zwischen Kontinenten und Kulturen,

vor allem Reisen zwischen Europa und Amerika, das Aufkommen eines „globalen" Bewußtseins und ein Gefühl dafür, daß Individuen und Gruppen von Investoren, nicht nur Könige und Kaiser, weltweit wirken und um ökonomische Kontrolle ferner Länder und deren Ressourcen konkurrieren konnten.

Vom 16. bis Ende des 19. Jahrhunderts waren Europa und Nordamerika Zeugen einer erstaunlichen Anzahl neuer Erfindungen, die zum Teil aus einer neuen Geisteshaltung herrührten, in der das menschliche Dasein offen, menschlicher Intervention unterworfen und einer Reorganisierung in neuen Mustern fähig zu sein schien, die anders als jene waren, die Menschen seit Jahrhunderten akzeptiert hatten. „Statt die damalige Situation als selbstverständlich zu betrachten, begannen sie anzunehmen, daß sie Dinge verbessern könnten - ob durch Wissenschaft und Technik, durch politische Veränderung auf nationaler Ebene oder durch Diskussion und Entscheidungen in einer kleinen Organisation vor Ort."[5]

Im 20. Jahrhundert, vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, haben wir auch die Entstehung der Vereinten Nationen und das Aufkommen einer weltumfassenden Idee der Menschenrechte erlebt. Diese Idee wird oft bezüglich ihres spezifischen Inhalts wie auch ihrer einseitigen, westlichen, liberalen Ausrichtung in Zweifel gezogen. Sie stellt jedoch eine Möglichkeit dar, das moderne Bewußtsein von der grundlegenden Gleichheit der Menschen zu stärken und repressive oder diskriminierende Praktiken ans Licht zu bringen, damit sie international untersucht werden. Die Vorstellung, daß Menschen freie und gleichberechtigte Individuen sind, die ihre eigene Wahl treffen und für ihr eigenes Schicksal verantwortlich sein können, ist ebenfalls ein wichtiger Bestandteil der Mentalität des modernen Marktes.

Das Aufkommen der Wirtschaft als Handlungsraum, der von anderen Institutionen wie Religion, Familie und Politik mehr oder weniger unabhängig ist, spielt in der Moderne auch eine Rolle. Ansehen und Einfluß in einem dieser Bereiche werden tatsächlich oft - ob legitim oder nicht - dahingehend ausgelegt, den eigenen Willen und das eigene Wirken auf andere Bereiche auszudehnen. Moderne Kulturen verstehen die Wirtschaft jedoch als eine grundsätzlich eigenständige Institution. Der Zugang zum Geld hängt nicht notwendigerweise mit dem Status in anderen Bereichen zusammen, und nicht alle Güter in anderen Bereichen sollten gegen Geld getauscht werden. In der Tat wird die Kritik am modernen Markt am lautesten, wenn er mit anderen Wertvorstellungen durch die „Vermarktung" von Gütern wie Geschlecht, Reproduktion, Gesundheitspflege und wissenschaftlichen Kenntnissen verflochten ist.[6]

Der Markt ist nämlich gerade wegen des Aufstiegs des modernen Individuums möglich - als freie, gleichberechtigte Person, die über soziales Handeln verfügt, das verändern kann. „Markt" im modernen Sinne hängt auch von der Erkenntnis ab, daß die Folgen individuellen Handelns globale Reichweite haben können - also in einem Bereich der Kommunikation oder Partizipation geltend gemacht werden können, der sich weit über das heimische Dorf, die nächste Stadt oder selbst die Landesgrenzen erstreckt. Einerseits gestatten diese Dimensionen des heutigen Wirtschaftslebens sozialen Wandel und persönliche Selbstbestimmung, einschließlich der

Unabhängigkeit von Frauen. Andererseits haben sie zu Übertreibungen und Mißbrauch geführt. Die Schädlichkeit der Marktwerte liegt darin, daß sie den gleichen Herrschaftskräften gefügig sind, die in traditionellen, hierarchischen Gesellschaften häufig den Status bestimmten und die sogar sozialistische Zusammenarbeit pervertieren können. Ebenso wie ein Gesellschaftssystem, das Frauen, Versklavte, bestimmte ethnische Gruppen oder bestimmte Kasten abwertet, mit dem Prinzip der Entmenschlichung einiger Mitglieder des Systems arbeitet, so können Marktgesellschaften einige Mitglieder entmenschlichen und ihnen systematisch den Zugang zu sozio-ökonomischem Handeln vorenthalten.

Insofern die moderne „Marktgesellschaft" global ist, läßt sie auch international und interkulturell eine Form der Entmenschlichung zu, in der ganze Völker oder Klassen von der Wirtschaftsgemeinschaft ausgeschlossen werden, die produktive Arbeit durch materielle und soziale Güter entschädigt, die die volle Partizipation am Gemeinwohl sicherstellen. Man braucht nur die weltweiten Muster des Kolonialismus zu prüfen, die im Gefolge der Aufklärung entstanden, um zu sehen, daß ihre Emanzipation des „Mannes" wohl kaum das Ende der menschlichen Neigung bedeutete, einige einzuschließen und andere von dem auszuschließen, was wir für vollen menschlichen und persönlichen Wert halten. Durch den Spiegel des Marktes manifestiert sich eben diese Tendenz in folgender Weise: in Ich-bezogenem Individualismus; in der Reduzierung der menschlichen Vernunft auf „instrumentale Vernunft", die sich ausschließlich auf die wirksamsten Mittel zum wirtschaftlichen Profit richtet; in der Arbeitshypothese, daß jedes menschliche Gut einen Tauschwert auf dem Markt hat und ge- oder verkauft werden kann („Vermarktung"); und in der Unpersönlichkeit und Amoralität von Marktkräften, nach denen die Neuverteilung der Güter vom Wettbewerb abhängt („Effizienz") und in denen der Wettbewerb allein von den persönlichen Vorlieben von Kaufenden und Verkaufenden abhängt, die bereits Mittel und Möglichkeit besitzen, sich am Markt zu beteiligen („Marktwert"). Menschliche Werte, die jenseits des Marktes mit seinen Produktivitäts- und Profitnormen liegen - wie die Menschenwürde junger, alter oder armer Menschen und unsere Pflicht gegenüber zukünftigen Generationen -, werden in den Institutionen und Praktiken der vom Markt regierten Gesellschaft rasch marginalisiert.[7]

Zudem ist die Annahme, daß gesellschaftliche Beziehungen durch die Nachfrage am Markt reguliert werden, mit dem Gedanken verknüpft, daß einzelne Konkurrenten allein auf der Basis subjektiver Präferenzen arbeiten. Das schafft ganz schnell eine Atmosphäre von moralischem Relativismus, in dem nur die individuelle Wahl als absolut gesetzt wird. Eine relativistische Norm der Markteffizienz beeinträchtigt die Bewertung der objektiven Moralität der Ziele des Marktes und der beteiligten Menschen. Sie lenkt davon ab, die Gerechtigkeit der menschlichen Beziehungen zu untersuchen, die der Markt hervorbringt. Auf diese Weise endet ein Wirtschaftssystem, das mit der Erhöhung menschlicher Freiheit, Vernunft, Gleichheit und Tätigkeit begann, mit der Erniedrigung der Menschlichkeit derer, die vom Wettbewerb durch die gleichen

Mächte der Herrschaft und Gewalt ausgeschlossen werden, die die Ungleichheit in „traditionelleren" Gesellschaften institutionalisiert hatten. Ferner werden die Gemeinschaften auf lokaler Ebene zerstört, in denen Individuen einst ihre Rollen in bezug auf das gesellschaftliche Wohl bestimmen, ein gewisses Maß an Sicherheit hinsichtlich dieser Rollen erfahren und ein gewisses Maß an Kontrolle über ihre eigene Zukunft und die ihrer Kinder ausüben konnten. Marktkräfte ordnen die Familie und andere lokale Gruppen der Rentabilität und dem Profit unter, so wie sie in einem immer größeren, übernationalen Maßstab gesehen werden.

Inwiefern betreffen diese Phänomene die Frage nach Rolle und Status der Frauen in einer Marktgesellschaft? Zunächst einmal wurde feministische Kritik an gesellschaftlichen Beziehungen weithin durch die gleichen Veränderungen im menschlichen Bewußtsein inspiriert, die auch den Markt ermöglicht haben. Und einige feministische Ziele gleichen denen des Marktes. Zum Beispiel bezog die Forderung nach der Anerkennung der vollen Menschlichkeit von Frauen und nach gesellschaftlicher Partizipation ihre Kraft aus Aufklärungsidealen wie Freiheit, Selbstbestimmung und Gleichheit und aus der grundlegenden Prämisse, daß unsere Geschichte unsere Zukunft nicht völlig determiniert. Die repressiven Hierarchien traditioneller geschlossener Gesellschaften, insbesondere des Patriarchats, wurden vornehmlich in eben den Kulturen in Frage gestellt, in denen heute eine Marktwirtschaft vorherrscht. Die Erkenntnis, daß reproduktive und häusliche Arbeit einen gesellschaftlichen Wert hat, der der „produktiven" Arbeit oder „Lohnarbeit" gleicht, wurde zweifellos durch die Tendenz der Mentalität am Markt gefördert, alles vom Standpunkt der Kosten, des Nutzens und des Tauschwertes zu betrachten. Frauen sollen nicht mehr quasi als Eigentum der Männer behandelt werden, sondern selbst über ihre produktiven und reproduktiven Fähigkeiten entscheiden. Bildung und wirtschaftliches Handeln von Frauen werden auch als Schlüssel zu ihrer gesellschaftlichen Unabhängigkeit von männlicher Kontrolle und als Vorbedingungen für ihre positiven Beiträge zu den vielen Dimensionen eines gesunden Gemeinwohls angesehen. Es ist jedoch wichtig zu erkennen, daß, während Frauen in einigen Bereichen der Gesellschaft oder in einigen Ländern an sozio-ökonomischer Macht gewinnen, sie oft weiterhin andere Frauen ausbeuten, deren Arbeit ihren Lebensstil ermöglicht.

Im Jahre 1995 wurde in Peking während der Vierten Weltfrauenkonferenz die Aufmerksamkeit der Welt auf den Bedarf an und die Wirksamkeit von Selbsthilfeprojekten gelenkt, in denen arme Frauen nur wenige Ressourcen nutzten - ein kleines Darlehen, ein paar Werkzeuge, einige Ziegen oder Bienenstöcke -, um sich mit großen Schritten wirtschaftlicher Unabhängigkeit und verbessertem Lebensstil zu nähern. Nancy Barry, Präsidentin des Women's World Banking, einer gemeinnützigen Institution mit Zweigorganisationen in vierzig Entwicklungsländern, meint, „Frauen brauchen keine Almosen, sie brauchen Zugang" zum Markt durch persönliche, auf die örtlichen Möglichkeiten zugeschnittene Netzwerke. Die Grameen Bank von Bangladesch, ein Modell für Kleinkredite, hat Frauen im Jahre 1994 400 Millionen Dollar gelie-

hen, darunter sogar Darlehen bis zu einem US-Dollar, und 97% davon wurden zurückgezahlt.[8]

Der Markt kann jedoch auch insofern zu einem zusätzlichen und höchst wirksamen Mittel werden, Frauen auszubeuten, als patriarchalische Hierarchien nicht wirklich überwunden sind und Frauen der Zugang zu Marktinitiativen fehlt. Wenn das Wesen und die Rollen von Frauen mit Begriffen wie Sexualität, Reproduktion und Häuslichkeit definiert werden und wenn diese „weiblichen" Rollen mit einem Marktethos von Vermarktung, moralischem Relativismus und der Herrschaft derer überlagert werden, die die Ressourcen bereits besitzen und gesellschaftlich in der Lage sind, sie zu vermarkten, dann verschlechtert sich die Situation der Frauen noch weiter. Frauen gelten nicht als produktiv oder konkurrenzfähig; infolgedessen betrachtet man sie auch nicht als berechtigt, die vorhandenen gesellschaftlichen Ressourcen in vollem Maße zu teilen oder zu kontrollieren.

Albina Peczon Fernandez erläutert diese Seite des Marktes mit der Geschichte einer Filipina, die sie „María Dolores" nennt.[9] Nach dem Zweiten Weltkrieg verkündeten die Vereinten Nationen unter der Schirmherrschaft der Vereinigten Staaten und des Präsidenten Harry S. Truman ein Programm der „Entwicklung" für Länder der „Dritten Welt". Vor diesem Projekt, unterentwickelten Ländern „wissenschaftlichen Fortschritt", Technologie und Industrialisierung zugänglich zu machen, hatte María Dolores ihre eigenen Ressourcen genutzt, um Gemüse anzubauen, Hühner zu züchten, ihre Familie zu kleiden und Kräuterheilmittel zu finden. Ihr Mann hatte ebenfalls traditionelle Anbaumethoden verwandt, und María Dolores hatte ebensoviele Stunden wie er mit Pflanzen, Jäten, Düngen und Ernten verbracht.

Nachdem die Entwicklung begonnen hatte, wurden María Dolores und ihre Familie durch Machenschaften des Nordens, der den Süden in Abhängigkeit hielt, noch weitere Stufen nach unten gedrückt. Viele verloren ihr Land an den Weltmarkt und erfuhren in ihrem Lebensstandard keine positive Veränderung. Außerdem gilt nur der Mann als Landwirt. Die Arbeit von María Dolores wird abgewertet, weil sie keinen Tauschwert hat. „Arme María Dolores! Sie hat schon viele Falten, und für ihr Wissen, was Produktion und Reproduktion des Lebens angeht, gibt es auf dem Arbeitsmarkt keine Nachfrage. Arbeitgeber suchen alleinstehende Frauen, die gebildet und jung an Jahren sind, gut aussehen und fließend Englisch sprechen."[10] Jetzt sind die Kinder und Enkelkinder von María Dolores arbeitslos. Nur zwei Enkelinnen ist es gelungen, Arbeit im Ausland zu finden. „Eine ist Dienstmädchen in Kuwait. Wenn ein Gespräch bei der Mißhandlung und Vergewaltigung von Frauen in der arabischen Welt verweilte, stellte sich die alte Frau taub. Eine andere ist in Japan. Jedesmal, wenn die alte Frau die Wörter ‚Japayuki' und Aids hört, hüllt sie sich nur in Schweigen."[11]

Diese Frau mag vor dem Krieg in einer patriarchalischen Kultur gelebt haben; ihre Arbeit wurde nicht so gut bezahlt wie die eines Mannes; und vorzeitiger Tod, vor allem Säuglingssterblichkeit, mag häufiger gewesen sein als nach der Modernisierung. Aber die Industrialisierung ihres Landes und die Aushöhlung traditioneller Lebensweisen haben weder ihren Status insgesamt noch den der Frauen in den folgenden Generationen

verbessert. Sie waren lediglich internationalen Marktkräften ausgesetzt, die Unternehmern aus wohlhabenden Regionen gestatteten, sie aus ihren herkömmlichen Erwerbsquellen zu verdrängen. Frauen wurden inzwischen gezwungen, ihre Körper und ihre Arbeit außerhalb der eigenen Gemeinschaft, in der zumindest einige Grundsicherheiten und Ansprüche existiert hatten, zu vermarkten.

Anchalee Singhanetra-Renard zeigt, daß eine ähnliche Situation selbst in einem Land wie Thailand besteht, in dem unverhohlene Kolonialisierung durch fremde Mächte vermieden wurde und Industrialisierung ein Projekt der eigenen Regierung war. Zudem teilten Thailänderinnen normalerweise wirtschaftliches Handeln mit den Männern, insbesondere den Handel. Sie genossen einen relativ hohen Status aufgrund der Geisterverehrung in der mütterlichen Linie, die das Wohnen eines jungen Paares im Familienverband der Frau erforderte. Obgleich Frauen wichtige religiöse Praktiken wahren, wird von Mädchen und jungen Frauen (von etwa sechzehn bis zu den frühen Zwanzigern) dennoch erwartet, daß sie die Fürsorge ihrer Eltern zurückzahlen, indem sie zu Lebensunterhalt und Ausbildung jüngerer Geschwister, insbesondere der Jungen, beitragen und mithelfen, Land oder andere Güter zu kaufen. Im Vergleich zu den Jungen, denen ein zeitlich begrenztes Klosterleben Bildung ermöglicht hat, haben Mädchen, besonders Mädchen aus armen Familien, weit weniger Zugang zur Bildung gehabt. So gehen Mädchen in die Städte, wenn für sie Arbeitsmöglichkeiten auf dem Lande knapp werden, aber sie sind für die besser bezahlte Facharbeit, die im Gefolge der wachsenden Marktwirtschaft entstanden ist, nicht entsprechend vorbereitet. Viele werden Sex-Arbeiterinnen, ein Schicksal, das sie und ihre Familien relativ bereitwillig hinnehmen, da die traditionelle Erwartung dahin geht, daß Mädchen verpflichtet sind, zum Unterhalt der Familie beizutragen. Mit dem Einzug von Gütern und Luxusartikeln aus dem Westen auf den Markt untergräbt manchmal das Ziel, Komfort und Statussymbole anzuhäufen, traditionelle Werte so weit, daß die Übereignung einer Tochter an ein Bordell als Preis bezahlt wird. Der Tourismus, einschließlich des Sextourismus, ist die größte Industrie Thailands.[12]

Mittlerweile wissen Frauen in Ländern mit hochentwickelten kapitalistischen Wirtschaften auch, daß die traditionelle Verbindung der Frau mit reproduktiven und häuslichen Rollen wie auch die Erwartung, daß Frauen sexuelle Dienste für ihren Lebensunterhalt oder männlichen Schutz tauschen werden, noch in Kulturen überleben, in denen die Rechte der Frauen auf Bildung und gleiche Bezahlung für gleiche Arbeit theoretisch gesetzlich geschützt sind. „Durch Schwangerschaften und Erziehung der Kinder sind Frauen wirtschaftlich gefährdet, und Arbeitgeber behandeln schematisch alle Frauen anders als alle Männer, da Frauen Mütter werden könnten."[13] Die Scheidung in modernen, westlichen Kulturen ist heute so problematisch und nachteilig für Frauen ebendeswegen, weil Männer berechtigt sind, sich scheiden zu lassen, ohne große oder überhaupt eine weiterbestehende finanzielle Verpflichtung gegenüber früheren Frauen und ihren Kindern zu übernehmen. Das bedeutet eine Zurückweisung des Wirtschaftsabkommens, das die Ehe

und den Erwerb der häuslichen und reproduktiven Dienste der Frau durch den Mann überhaupt erst ermöglichten.[14] Natürlich ist die einzig wahre Lösung nicht die gesetzliche Zwangsvollstrekkung des Abkommens, sondern die Befreiung der Frauen von der Notwendigkeit, solch ein Abkommen zu treffen, indem ihr eigenes sozio-ökonomisches Handeln gefördert wird. Wenn kapitalistische Kulturen die Wirtschaft einigermaßen gerecht organisieren sollen, müssen sie familiäre und wirtschaftliche Aufgaben für beide Geschlechter ins Gleichgewicht bringen, indem sie über bloße Marktwerte hinausgehen. Ohne Elternurlaub, Kinder- und Altenfürsorge, allgemeinen Zugang zu Gesundheitsfürsorge und Bildung und gesetzliche Abschreckungsmittel gegen Gewalt in der Familie und sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz können gerechte Wirtschaftsverhältnisse nicht geschaffen werden.

Es ist wahrscheinlich nicht möglich, ein Gesamturteil über die Auswirkungen des Marktes auf das Geschlecht zu fällen. Wir können jedoch zumindest feststellen, daß jegliche Anhäufung und Ausübung von Macht ihrerseits zur Korruption neigen und daß in nahezu allen Kulturen Frauen tatsächlich weniger Zugang zur Macht haben als Männer. Die Marktdynamik enthält sicherlich das Potential, die Ungerechtigkeit zwischen den Geschlechtern zu vergrößern, genauso wie sie das Wohlstandsgefälle in Völkern und Nationen steigern kann oder gesteigert hat. Der Schlüssel zu einer gerechten sozialen Institutionalisierung des Marktes ist die Unterordnung persönlichen Profits unter die vielen Bedingungen des sozialen Lebens, die das Gemeinwohl ausmachen, und unter die Partizipation aller Mitglieder der Gesellschaft am Gemeinwohl.

Eine erste Herausforderung ist die Bestimmung des Gemeinwohls auf lokaler Ebene in bezug auf die konkreten Lebensgemeinschaften, in denen Menschen wirklich gedeihen. Eine weitere und noch kompliziertere Aufgabe ist es, die lokale Wirtschaft positiv in die weit größeren wirtschaftlichen Netze einzuordnen, die kleinere Gemeinschaften weltweit verbinden und beeinflussen. Jedoch kann der Markt ebendeswegen nicht allein auf örtlicher Ebene gesehen werden, weil Ungerechtigkeit häufig die direkte Folge des Kampfes um Ressourcen und Profite in einem größeren Rahmen ist. Das gleiche „Subsidiaritätsprinzip“[15], das die berechtigte Unabhängigkeit örtlicher Körperschaften und Gruppen bejaht, beinhaltet auch, daß breitere Organisation und Autorität erforderlich sind, um Ressourcen von Ort zu Ort neu zu verteilen, wenn der Weltmarkt Ungerechtigkeiten schafft oder verschärft. Die Kontrolle des Marktes auf weltweiter Ebene ist höchst schwierig. Länder neigen dazu, in ihrem eigenen wirtschaftlichen Interesse und ohne viel Rücksicht auf ihre langfristige ethische Verantwortung gegenüber anderen Völkern oder der Umwelt zu handeln. Außerdem werden Entscheidungen nicht immer auf der Ebene nationaler Regierungen oder gar des IWF getroffen, sondern in den Sitzungssälen von Firmen, jenseits des politischen Prozesses und abgeschirmt von öffentlicher Prüfung. Wie mit bewaffneter Gewalt und Menschenrechtsverletzungen in und unter Ländern, so verhält es sich auch mit der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit: Die Existenz einer internationalen Behörde, die die Autorität hätte, Verant-

wortung zu definieren und Konflikte zu lösen, ist immer noch eher ein Ideal als eine Realität.

Eine Marktordnung, die Gerechtigkeit für die Geschlechter fördert, kann auf lokaler Ebene mit der Entscheidungsfindung von Frauen über Form und Umfang ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit und in Übereinstimmung mit ihren eigenen Erfahrungen und Bedürfnissen beginnen. Hier und da müssen nationale oder internationale Gremien handeln, um die Interessen der Frauen zu wahren. Aber der Ausgangspunkt für die Gleichheit der Geschlechter in Wirtschaftsbeziehungen muß sein, Mittel und Wege für Frauen vor Ort zu schaffen, damit sie ihre Bedürfnisse und Interessen äußern, Solidarität miteinander zeigen und gangbare, kleinschrittige Wege ausfindig machen können, um die wirtschaftliche Macht von Frauen auf dem Hintergrund gegenseitiger Verantwortlichkeit zu stärken.

[1] Siehe D. Hollenbach, Der Markt und die katholische Soziallehre, in diesem Heft. Ich möchte David Hollenbach wie auch Kwok Pui-lan (Episcopal Divinity School, Cambridge, Massachusetts, USA) für die vielen hilfreichen Kommentare zu diesem Essay danken.

[2] Siehe Kwok Pui-lan, Business Ethics in the Economic Development of Asia: A Feminist Analysis, in: Asia Journal of Theology 9/1 (1995) 133-145.

[3] P.L. Pemberton/D.R. Finn, Toward a Christian Economic Ethic: Stewardship and Social Power, Minneapolis 1985, 125.

[4] G. Lerner, Die Entstehung des Patriarchats, Frankfurt a.M. 1991.

[5] P.L. Pemberton/D.R. Finn, aaO. 2.

[6] Siehe A. Wolfe, Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation, Berkeley/Los Angeles/London 1989, und M. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M. 1994.

[7] P.L. Pemberton/D.R. Finn, aaO. 131.

[8] B. Crossette, The Second Sex in the Third World, in: The New York Times v. 9. September 1995, E5.

[9] A. Peczon Fernandez, The Filipina, Environment and Development, in: Lila: Asia-Pacific Women's Studies Journal 4 (1994) 43-57.

[10] AaO. 47.

[11] AaO. 49.

[12] A. Singhanetra-Renard, The Complex Relationship between Production and Reproduction: Ancestor Spirit Cults and Reproductive Choice in the Context of Changing Socio-Economic Conditions in Northern Thailand, in: Lila: Asia-Pacific Women's Studies Jounal 4 (1994) 1-16; A. Singhanetra-Renard and N. Prabhudhanitisarn, Changing Socio-Economic Roles of Thai Women and Their Migration, in: S. Chant (Hg.), Gender and Migration in Developing Countries, London/New York 1992, 154-173. Siehe auch S. Chant, Conclusion: Towards a Framework for the Analysis of Gender-Selective Migration, in: S. Chant, aaO. 197-206. Zur feministischen Theologie und Prostitution in Asien siehe Kwok Pui-lan, The Future of Feminist Theology, in: U. King (Hg.), Feminist Theology from the Third World: A Reader, Maryknoll, New York 1994, 72-75 und Kwok Pui-lan, Business Ethics, in: U. King, aaO. 142-143. Im letzteren Aufsatz erwähnt Kwok insbesondere die Verbindung zwischen Sexvermarktung und Militarismus, denn während des Vietnamkrieges wurde mit der Ankunft militärischen Personals auf der Suche nach „Ruhe und Erholung" die Prostitution asiatischer Frauen für Männer aus dem Westen zu einem Großunternehmen.

[13] C.S. Robb, Equal Value: An Ethical Approach to Economics and Sex, Boston 1995, 23.

[14] Siehe M.A. Glendon, Abortion and Divorce in Western Law: American Failures, European Challenges, Cambridge/London 1987; S. Moller Okin, Justice, Gender and the Family, New York 1989.

[15] Dieses aus der römisch-katholischen Soziallehre stammende Prinzip wird in diesem Heft im Beitrag von David Hollenbach erörtert. Zunächst wurde es von Leo XIII. gegen den marxistischen Sozialismus als Forderung nach der berechtigten Unabhängigkeit sozialer Gruppen von staatlicher Kontrolle erhoben. Angesichts der aufkommenden internationalen Gemeinschaft der Nachkriegszeit hat es aber Johannes XXIII. neu interpretiert als Forderung nach der berechtigten Intervention der Regierung eines Landes oder Staates oder gar der Welt in ungerechten Situationen.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Gerechtigkeitsmodelle in der gegenwärtigen Diskussion der politischen Philosophie

Johannes Frühbauer

„Jedem das Seine" - „suum cuique" sowie „Gleiches ist gleich zu behandeln, Ungleiches ungleich" sind klassische Formeln der Gerechtigkeit, die ihre Geltungskraft gewiß nicht verloren haben, die aber angesichts komplexer gesellschaftlicher Wirklichkeiten in der Gegenwart als simple Pole anzusehen sind, zwischen denen differenzierte theoretische Entwürfe zu Fragen der Gerechtigkeit oszillieren. Grundsätzlich lassen sich *drei Dimensionen der Gerechtigkeit* unterscheiden: erstens die *individuelle Dimension,* die nach gerechten Personen und Handlungen - mit anderen Worten nach der Tugend der Gerechtigkeit - fragt, zweitens die *soziale Dimension,* die die Gerechtigkeit von Institutionen und ihren Normen in den Blick nimmt, schließlich drittens die *metaphysische Dimension,* die Schicksal und Weltenlauf thematisiert.[1] Die zeitgenössische Diskussion der Gerechtigkeit richtet ihren Focus nahezu ausschließlich auf die Dimension des Sozialen und damit letztlich auf die des Politischen. Gegenwärtig erlebt die politische Philosophie - Impulse kamen vor allem aus dem angloamerikanischen Raum - eine Renaissance, die zwar nicht ausschließlich, aber doch insbesondere durch die Kontroverse um Liberalismus und Kommunitarismus[2] (sehr verkürzend: Vorrang der Freiheit und Individualrechte gegenüber Vorrang gemeinschaftlicher Werte) mitbestimmt wird.

Seit Beginn der siebziger Jahre wurden verschiedene Denkansätze und Theorien der Gerechtigkeit auf den Markt der philosophisch-politischen Diskussion „geworfen". In deskriptiver Absicht sollen auswahlweise die Gerechtigkeitsvorstellungen von *John Rawls, Michael Walzer, Rainer Forst* und *Otfried Höffe* in ihren Grundzügen dargestellt werden. Unberücksichtigt bleiben müssen weitere Denkansätze und Konzeptionen der Gerechtigkeit, die verbunden sind mit Namen wie *Robert Nozick*[3], *Bruce Ackermann*[4], *Judith Shklar*[5] oder *Ernst Tugendhat*[6], sowie auch theologische bzw. religionsphilosophische Entwürfe.

Die im folgenden dokumentierten Konzeptionen der Gerechtigkeit verbinden Wirklichkeitsbezug und Abstraktion, deskriptive Elemente und normative Anliegen. Ihre Bezeichnung als Gerechtigkeits*modelle,* um diese Dimensionen zum Ausdruck zu bringen, legt sich nahe.

I. Rawls: Fairneßprinzip

Wer heute über das Politische philosophiert oder Gerechtigkeitsfragen theoretisiert, wird an *John Rawls* nicht vorbei-

kommen. Sein Opus „A Theory of Justice“[7] (1971) ist bereits zum Klassiker der politischen Philosophie geworden: Was seit mehr als zwei Dekaden zur Gerechtigkeit gedacht oder geschrieben wird, kennt oder diskutiert den Ansatz Rawls'.

John Rawls versteht seine Theorie der „Gerechtigkeit als Fairneß“ ausdrücklich als eine *politische* Gerechtigkeitskonzeption. Sie wurde konzipiert im Hinblick auf die *Grundstruktur* eines modernen demokratischen Verfassungsstaates; diese beinhaltet die „wichtigsten politischen, sozialen und ökonomischen Institutionen einer Gesellschaft und die Art und Weise, in der sie in einem einheitlichen System *sozialer Kooperation* verbunden sind“[8].

Die Gerechtigkeitskonzeption Rawls' wird zur Familie der Vertragstheorien, die einen *rechtfertigungstheoretischen Prozeduralismus* begründen, gezählt. Konstitutiv für den rechtfertigungstheoretischen Prozeduralismus ist ein *kontraktualistisches Argumentationsmuster*, das in einer triadischen Sequenz strukturiert ist[9]: „(1) Darstellung des Ausgangszustandes, (2) Darstellung einer vertraglichen Einigungsprozedur, (3) Ergebnisse dieses Vertrages und ihre Konsequenzen.“

John Rawls' *Ausgangszustand* (1) konzipiert die *„Gesellschaft als ein faires System der Kooperation zwischen freien und gleichen Personen“*[10]. Dieses *System der sozialen Kooperation*[11] ist geprägt einerseits von *Interessenidentität* der Gesellschaftsmitglieder hinsichtlich der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und andererseits vom *Interessenkonflikt* bezüglich der Verteilung der gesellschaftlichen Güter. Letzterer erfordert die Formulierung von Verteilungsprinzipien, die eine gerechte Verteilung ermöglichen.[12] Im Hinblick auf die vertragliche *Einigungsprozedur* (2) kommt Rawls' Grundidee zum Tragen, es gelte, einen Standpunkt zu finden, der - losgelöst von spezifischen Einzelheiten und konkreten Umständen - eine faire Übereinkunft zwischen freien und gleichen Personen[13] ermöglicht. Diesen Standpunkt nennt Rawls *„Urzustand“* und stattet ihn mit dem konstitutiven Merkmal des *„Schleiers der Unwissenheit“* aus, der alle Beteiligten in Unkenntnis ihrer eigenen Position beläßt. Das „Darstellungsmittel Urzustand“ soll zum Ausdruck bringen, daß Verhandlungsvorteile auszuschließen sind und die beteiligten Personen als Repräsentanten freier und gleicher Bürger eine symmetrische Position haben.[14] „Gerechtigkeitsprinzipien sind somit das Ergebnis einer rationalen Einigung unter fairen Bedingungen“: also gerechte Grundsätze, auf die sich rationale Menschen in klugem Selbstinteresse in einer fairen Ausgangssituation einigen würden.[15]

Der Standpunkt des „Urzustandes“ führt im *Ergebnis* (3) schließlich zu *zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen*[16], die „der Natur freier und gleicher demokratischer Bürger angemessener erscheinen als andere vertraute Gerechtigkeitsgrundsätze“[17]. Sie lauten zum einen: *„Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist.“* Und zum anderen: *„Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am*

wenigsten begünstigsten Mitglieder der Gesellschaft sein." Beide Grundsätze, in denen es nicht nur um Grundrechte, Freiheiten und Chancen, sondern auch um den Anspruch auf Gleichheit geht, regulieren Rawls zufolge die grundlegenden Institutionen bzw. die Grundstruktur einer Gesellschaft; dabei hat der erste Grundsatz Vorrang vor dem zweiten. Die Beschränkung von „Gerechtigkeit als Fairneß" auf die Grundstruktur ermöglicht es schließlich, ihre Aufgabe als eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu erfüllen. Die Konzeption der „Gerechtigkeit als Fairneß" ist nicht als ein bloßer modus vivendi, sondern vielmehr als ein *übergreifender Konsens*[18] zu sehen, in dem jede der als umfassend zu bezeichnenden philosophischen, religiösen oder moralischen Lehren „Gerechtigkeit als Fairneß" auf ihre eigene Art akzeptieren kann.[19]

II. Walzer: Sphärentrennung

Michael Walzer erfährt insbesondere seit Beginn der 90er Jahre im deutschsprachigen Raum eine intensive Diskussion. Mit seiner Gerechtigkeitstheorie, die er 1983 in *„Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality"*[20] ausführlich dargelegt hat, sieht er sich ausdrücklich im Dissens zu John Rawls. Denn Walzer bestreitet nachdrücklich, daß es eine einzige Verteilungsregel oder einen konsistenten Satz von Verteilungsregeln gebe, um die innerhalb einer Gesellschaft vorhandenen und begehrten Güter gerecht zu verteilen.[21] In seinen Überlegungen geht Walzer von einer *pluralistisch strukturierten Gesellschaft* aus, der ein Prinzip *„einfacher Gleichheit"* nicht gerecht werden könne; er plädiert für einen lebendigen und offenen „Egalitarismus ohne Prokrustesbett"[22]. In Abgrenzung gegenüber einem monoprinzipiellen Gerechtigkeitsdenken betont der Sozialphilosoph aus Princeton, daß es in der Frage der distributiven Gerechtigkeit weder einen singulären Zugangspunkt zur Welt der distributiven Arrangements, noch einen singulären Ort der Entscheidung, von dem aus alle Verteilungsvorgänge kontrollierbar wären, noch ein singuläres Kriterium bzw. singuläres Set von miteinander verknüpften Kriterien gebe.[23] Obgleich Walzer der klassischen Trias distributiver Gerechtigkeit: *Tausch, Verdienst* und *Bedürfnis* reale Geltungskraft zuerkennt, betont er, daß keines dieser drei Kriterien seine Geltungskraft über alle Distributionsbereiche hinweg habe.[24] Walzer zufolge mißverstehe und verfehle die Suche nach Einheitlichkeit den Gegenstand der distributiven Gerechtigkeit. Vielmehr seien die Prinzipien der Gerechtigkeit ihrerseits in ihrer Form selbst pluralistisch: Denn es gelte, die verschiedenen Sozialgüter aus unterschiedlichen Gründen von verschiedenen Agenten und Mittlern auf der Basis unterschiedlicher Verfahren zu verteilen und dabei die unterschiedlichen Bedeutungen der Sozialgüter zugrundezulegen.[25]

Um den Pluralismus der Distributionsmöglichkeiten zu erklären und einzugrenzen, entwickelt Walzer thesenartig eine *Theorie der Güter*[26]*:* Im Hinblick auf distributive Gerechtigkeit sind alle Güter *soziale Güter,* d.h. sie haben eine gemeinschaftliche Bedeutung, die auf ihre Konzeption und Erzeugung in sozialen Prozessen zurückzuführen ist. Diese gemeinschaftliche oder soziale Bedeutung bestimmt die Distributionskriterien. Wenngleich es zeit- und raumentho-

bene (universale) Schlüsselgüter geben kann, so wandeln sich in der Regel die Verteilungspraktiken aufgrund des historischen Charakters der sozialen Bedeutungen der Güter. Schließlich erfordert die eigenständige Bedeutung der Güter *Autonomie* in ihrer Verteilung: Jedes soziale Gut bzw. Güterset konstituiert seine eigene *Distributionssphäre* mit ihren angemessenen Verteilungskriterien und -arrangements. Um die Autonomie der Sphäre zu gewährleisten, müssen Dominanz oder Monopol eines Gutes verhindert werden. Dies führt zu einem *„System komplexer Gleichheit"*: Die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten Gutes kann nicht unterhöhlt werden durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Gutes. Walzer formuliert als negatives Distributionsprinzip: *„Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen."*[27] Für Walzer bedeutet die Theorie von der distributiven Gerechtigkeit die *Kunst der Differenzierung* bzw. die Trennung der Sphären und deren Aufrechterhaltung: „Gute Zäune garantieren gerechte Gesellschaften."[28]

Hinsichtlich der Bedeutungsunterscheidung der Güter und der Abgrenzung der Distributionssphären stellt für Walzer die *politische Gemeinschaft* den entsprechenden Argumentationsrahmen dar - als eine Welt der gemeinsamen Bedeutungen und des kollektiven Bewußtseins (aufgrund von Sprache, Geschichte, Kultur).[29] Hermeneutisch-narrativ vorgehend, untersucht Walzer als *gesellschaftliche Verteilungssphären* die Bereiche Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, Amt, Arbeit, Freizeit, Erziehung und Bildung, Verwandtschaft und Liebe, göttliche Gnade, Anerkennung sowie politische Macht.

III. Forst: Kontextdifferenzierung

In seiner 1994 erschienenen Schrift *„Kontexte der Gerechtigkeit"*[30] versucht *Rainer Forst* - vor allem in der Auseinandersetzung mit John Rawls, Michael Sandel, Michael Walzer sowie Charles Taylor -, eine politische Philosophie jenseits der kontroversen Positionen von Liberalismus und Kommunitarismus zu entwerfen. Ausgehend von einer kritischen Analyse dieser Kontroverse, geht es Forst darum, die *Möglichkeit eines Begriffs moralisch begründeter politischer und sozialer Gerechtigkeit* aufzuzeigen, der den Vorwürfen von Kontextblindheit einerseits und Kontextualismus andererseits von vornherein den Boden entzieht.[31] Die als gerecht auszuzeichnenden Normen im Rahmen einer Theorie politischer und sozialer Gerechtigkeit müssen sowohl *kontextimmanent* als auch *kontexttranszendierend* sein. Mit anderen Worten: Forst plädiert für einen dritten Weg zwischen der „kontextvergessenen" liberalen Position der Normenbegründung und der „kontextversessenen" kommunitaristischen Theorie.[32]

Der Unterscheidung von vier Begriffen von Person und Gemeinschaft entspricht die Unterscheidung von *vier normativen Kontexten*. Forst unterscheidet (1) den Begriff der *ethischen Person* als Mitglied einer identitätskonstitutiven Gemeinschaft vom (2) Begriff der *Rechtsperson*, die als ein mit Rechten ausgestattetes Mitglied einer Rechtsgemeinschaft figu-

riert. Die Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft verweist (3) auf den Kontext der *Staatsbürgerschaft*, während (4) dem Begriff der *moralischen Person* die moralische Gemeinschaft aller Menschen entspricht.[33] Aufgrund dieser Kontextdifferenzierung lasse sich gemäß Forst unterscheiden, welcher normative Kontext und damit auch welcher Begriff von Person und Gemeinschaft in einer konkreten Gerechtigkeitsfrage angesprochen ist. Dies ermögliche eine genauere Bestimmung der Differenzpunkte der konträren Positionen, der anzulegenden Kriterien und schließlich der Möglichkeit der Verbindung der Kontexte.

Forsts zentrale These besagt schließlich, daß sich die Umrisse einer Theorie der Gerechtigkeit in vier Stufen entfalten, die den vier Kontexten der Gerechtigkeit Rechnung tragen: *„Eine gesellschaftliche Grundstruktur kann als gerecht(fertigt) gelten, sofern sie Personen in all diesen Dimensionen ‚gerecht' wird."*[34] Infolgedessen erkennt die Gerechtigkeit „ethische Personen als schutzbedürftige Personen in ethischen Gemeinschaften an und gewährt ihnen allgemeine Rechte und Freiheiten persönlicher und politischer Autonomie unter dem Minimalstandard moralischen Respekts"[35].

IV. Höffe: Tauschdenken

Otfried Höffe legte bereits 1987 eine umfassende Untersuchung zur *„Politischen Gerechtigkeit"*[36] als Grundbegriff einer sittlichen Rechts- und Staatskritik mit der Intention einer Legitimation und Limitation von Recht und Staat vor. In einer jüngst erschienenen Monographie widmet er ein Kapitel dem Plädoyer für *soziale Gerechtigkeit als Tausch.*[37] Höffe setzt mit seinen Ausführungen zu einer *Tauschgerechtigkeit* einen bewußten Gegenakzent zur Verteilungsgerechtigkeit, die seines Erachtens den Kern der Gerechtigkeit in der heutigen Debatte darstelle. Gegenüber dem umstrittenen Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit bestehe hinsichtlich des Kriteriums der Tauschgerechtigkeit (kommutativen Gerechtigkeit) Einigkeit: Zwar sei der genaue Wert der Tauschobjekte häufig kontrovers, nicht kontrovers sei hingegen das Kriterium des gerechten Tausches, das *Prinzip der Äquivalenz:* „Geben und Nehmen müssen gleichwertig sein; und dort, wo der Wert umstritten ist, muß es zumindest einen wechselseitigen Vorteil geben."[38] Aufgrund der beiden Alternativen *positiv/negativ* und *synchron/diachron* unterscheidet Höffe *vier Grundformen des Tausches:* 1) den positiven synchronen, 2) den negativen synchronen, 3) den positiven diachronen sowie 4) den negativen diachronen Tausch.[39] Nach Höffe stellt der Tausch eine geschwisterliche und demokratische Form der Zusammenarbeit dar (gegenüber einer maternalistischen bzw. paternalistischen).

Exemplarisch erörtet Höffe das Prinzip der Tauschgerechtigkeit im Hinblick auf die *Sorge um die ältere Generation* (unter dem Aspekt eines phasenverschobenen Generationenvertrages der Fürsorge), auf *soziale Daseinsfürsorge* (Schwerstbehinderung) sowie auf den Bereich des Umweltschutzes.[40]

Abschließende Überlegungen

Die voraufgehende Auswahl an Gerechtigkeitsentwürfen erfaßt deren Vielzahl und Verschiedenheit in keiner Weise erschöpfend. Sie genügt allenfalls dem Anspruch einer *selektiven Dokumentation*

von Grundtendenzen der Gerechtigkeitsphilosophie in der Gegenwart.
Die elementaren Bezüge zu Gesellschaft und zu politischer Gemeinschaft bzw. Staat dürfte den unterschiedlichen Gerechtigkeitstheorien gemeinsam sein. Wesentliche Differenzen ergeben sich vor allem im Hinblick auf das Verständnis der Subjekte, Objekte und Bereiche der Verteilung, insbesondere bezüglich der Form, des Inhalts und der Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien.

Gerechtigkeit war eine Standardfrage und ein Grundbegriff der politischen Philosophie seit deren Anfängen. Sie wird es bleiben (müssen), denn *Gerechtigkeit* wird auch in Zukunft als eine *permanente Aufgabe* zu verstehen sein - einerseits aufgrund sich wandelnder Gerechtigkeitsvorstellungen, andererseits weil in der gesellschaftlichen (und auch in der natürlichen) Wirklichkeit unvermeidbar ungerechte Strukturen und Erfahrungen vorhanden sind und sein werden.

[1] Vgl. H. Hastedt, Gerechtigkeit, in: ders./E. Martens (Hg.), Ethik. Ein Grundkurs, Reinbek 1994, 198-214.

[2] Literatur, die sich einführend, systematisch oder diskutierend mit dieser Debatte auseinandersetzt, ist nach wie vor bescheidenen Umfangs und daher leicht überschaubar: A. Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York 1993; W. Reese-Schäfer, Was ist Kommunitarismus? Frankfurt a.M./New York 1991; M. Brumlik/W. Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1993; Ch. Zahlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1992.

[3] R. Nozick, Anarchie, Staat und Utopie, München 1978.

[4] B. Ackermann, Social Justice in the Liberal State, New Haven 1980.

[5] J. Shklar, Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Berlin 1992.

[6] E. Tugendhat, Gerechtigkeit, in: ders., Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. 1993, 364-391.

[7] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975. (Zitate und Verweise beziehen sich auf die deutsche Ausgabe, Frankfurt a.M. [7]1993.) Die Darstellung berücksichtigt sowohl die originären Überlegungen Rawls', wie er sie in „A Theory of Justice" (1971) dargelegt hat, als auch seine Ergänzungen und Revisionen in: J. Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch, in: ders., Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1979-1989, hg. v. W. Hinsch, Frankfurt a.M. 1994, 255-292. Wenngleich der Kern der „Gerechtigkeit als Fairneß"-Konzeption unberührt bleibt, so hat Rawls Modifikationen gegenüber einer Theorie von 1971 vorgenommen, die Wolfgang Kersting zwei Motivbereichen zuordnet: Erstens ziele das Motiv der Kantianisierung der Theorie der Fairneßgerechtigkeit darauf ab, die „kantischen Wurzeln" dieser Konzeption herauszustellen; zweitens würde in den jüngeren Aufsätzen Rawls' zunehmend das Motiv einer Politisierung der Gerechtigkeitskonzeption deutlich; vgl. hierzu W. Kersting, John Rawls zur Einführung, Hamburg 1993, 202.

[8] Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, aaO. 257

[9] Vgl. Kersting, aaO. 26f.

[10] Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, aaO. 265.

[11] Rawls präzisiert den Gedanken der sozialen Kooperation durch drei Elemente: Erstens wird soziale Kooperation durch öffentlich anerkannte Regeln und Verfahren geleitet, sie setzt zweitens faire Bedingungen der Zusammenarbeit voraus sowie drittens einen Begriff des rationalen individuellen Vorteils oder Guten jedes Teilnehmers. Vgl. Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, aaO. 266f.

[12] Vgl. Kersting, aaO. 271.

[13] Da Personen in der Konzeption Rawls' Vollmitglieder in einem fairen System sozialer Kooperation sein können, schreibt Rawls ihnen zwei moralische Vermögen zu: zum einen die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn als „Vermögen, eine Gerechtigkeitskonzeption, welche faire Bedingungen sozialer Kooperation festlegt, zu verstehen, sie anzuwenden und ihr entsprechend zu handeln", und zum andern die Befähigung zu einer Konzeption des Guten, die darin besteht, „eine Vorstellung des eigenen rationalen Vorteils und des Guten entwickeln, sie überprüfen und rational verfolgen zu können"; Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, aaO. 268.

[14] Vgl. Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, aaO. 270-276; vgl. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, aaO. 30-32, 34-39.

[15] Kersting, aaO. 34.

[16] Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, aaO. 261; vgl. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, aaO. 81, 336f.

[17] Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, aaO. 260.

[18] Vgl. hierzu J. Rawls, Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: ders., Die Idee des politischen Liberalismus, aaO. 293-332.

[19] Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, aaO. 287.

[20] M. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M./New York 1992. Siehe hierzu auch die jüngsten Ausführungen Walzers zur Gerechtigkeitsfrage: M. Walzer, Verteilungsgerechtigkeit als maximalistische Moral, in: Lokale Kritik und globale Standards, Hamburg 1996, 37-60.

[21] Vgl. Walzer, Sphären, aaO. 12.

[22] Vgl. aaO. 19.

[23] Vgl. aaO. 27f.

[24] Vgl. aaO. 51.

[25] Vgl. aaO. 30, 58.

[26] Vgl. aaO. 30-36.

[27] AaO. 50.

[28] AaO. 449.

[29] Vgl. aaO. 61.

[30] R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a.M. 1994.

[31] Vgl. aaO. 10.

[32] Vgl. aaO. 15, 19.

[33] Vgl. aaO. 16, 18, 347-362.

[34] AaO. 17.

[35] AaO. 361.

[36] O. Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a.M. 1987.

[37] O. Höffe, Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt a.M. 1996, 202-210.

[38] AaO. 205.

[39] Vgl. aaO. 206.

[40] Vgl. aaO. 207-219.

Ökonomie

A. Ökonomische Alphabetisierung

Im Zusammenhang des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ist die Einsicht gewachsen, daß das politische Engagement von ChristInnen, um effektiv zu sein, vor allem der Auseinandersetzung mit ökonomischen Fragen bedarf. Ist es doch die Ökonomie, an der sich letztlich die Lebens- und Überlebensmöglichkeiten der Menschen entscheiden. Wirtschaftsfragen haben von daher höchste theologische Relevanz. „Ökonomische Alphabetisierung" mit dem Ziel, sich einmischen zu können - die Hilfestellungen für diese Aufgabe sind leider allzu rar. Um so nachdrücklicher sei auf ein ganz exzellentes Werk in diesem Sinne hingewiesen: *Wolfgang Kessler, Die wirtschaftlichen Probleme der Bundesrepublik und ihre Ursachen. Eine kritische Einführung in wirtschaftliche Zusammenhänge mit Schaubildern, Literaturangaben, Tips zum Informationssammeln und Info-Adressen,* 6., völlig überarbeitete Auflage, Konstanz, Hartung-Gorre-Verlag 1993, 184 S., Kt., DM 18,- (Der Verlag bietet auch Mengenrabatt an). Es ist sehr zu bedauern, daß dieses Buch, seit seinem Ersterscheinen immer wieder aktualisiert, in einem recht kleinen und wenig bekannten Verlag erschienen ist. Es verdiente eine wesentlich stärkere Verbreitung. Wolfgang Kessler ist zumindest den Publik-Forum-LeserInnen als Wirtschaftsjournalist bekannt, der scheinbar Kompliziertes sehr allgemeinverständlich darzustellen weiß, ohne zu simplifizieren. Wie wird überhaupt Geldpolitik gemacht? Wie entsteht Inflation? Was sind die Ursachen der Arbeitslosigkeit? ... Wer dazu kompetente Auskunft sucht, wer ein Arbeitsbuch für das konkrete Engagement sucht, wer die Wirtschaftsseiten der Tageszeitung besser verstehen will, der möge unbedingt zu diesem Buch greifen.

Ebenfalls im Sinne der ökonomischen Alphabetisierung sei auf das erfolgreiche Buch von *Ulrich Duchrow, Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie,* Gütersloh/Mainz (Gütersloher Verlagshaus/Matthias-Grünewald-Verlag), 1994 hingewiesen (320 S., Kt., DM 29,80). Der Aufbau folgt dem klassischen befreiungstheologischen Dreischritt: Sehen - Urteilen - Handeln. Im ersten Teil bietet Duchrow eine hervorragende ökonomische Analyse, wohlinformiert und bestechend in ih-

rer Plausibilität. Einmal mehr hat Duchrow damit unter Beweis gestellt, daß er zu den wenigen TheologInnen in der Bundesrepublik gehört, die wirklich auf der Höhe der ökonomischen Debatte stehen. Die Parteilichkeit seiner Analyse rechtfertigt er explizit im zweiten, bibeltheologischen Teil. Wer eine Synthese dessen sucht, was sozialgeschichtliche Bibelexegese in den letzten Jahren geleistet hat, wird hier bestens bedient. Bemerkenswert aber ist Duchrows Methode gerade an der Scharnierstelle zwischen bibeltheologischer Vergewisserung und Praxis. Er abstrahiert nicht allgemeine Kriterien, um sie nachträglich „anzuwenden" auf einen geschichtlichen Kontext, dem diese Kriterien fremd und äußerlich sind, vielmehr versucht er, im geschichtlichen Eingedenken gerade die widerständigen und transformierenden Elemente zu entdecken. Für die heutige Praxis von ChristInnen und Kirchen ergeben sich so erstaunliche Impulse.

B. Grundsatzfragen

Zunächst sei hier auf *Franz J. Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie,* Luzern/Mainz (Edition Exodus /Matthias-Grünewald-Verlag) 1994 hingewiesen (320 S., Kt., DM 38,-) Hinkelammert ist der ökonomische Vordenker der Befreiungstheologie. In diesem Werk analysiert er fünf große Gesellschaftsentwürfe: den Neoliberalismus, den Konservativismus P.L. Bergers, den Anarchismus am Beispiel von Flores Magón, die sowjetische Planwirtschaft und den sozialdemokratischen „Liberalismus" von Karl R. Popper. Hinkelammerts Buch hat für die Grundsatzdebatte einen vergleichbaren Stellenwert wie seinerzeit der „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie". Der Anklang des Titels an Kant ist so durchaus gerechtfertigt. Kaum irgendwo sonst ist die theoretische Widersprüchlichkeit des neoliberalen Modells so gründlich analysiert. Kaum irgendwo sonst sind die Gründe des immanenten Scheiterns des Sowjetsystems so überzeugend dargestellt (das Kapitel geht auf einen spanischen Essay aus dem Jahr 1984 zurück, ist also eine Prognose dessen, was fünf Jahre später faktisch eintrat). Wissenschaftstheoretisch besonders beachtenswert ist die immanente Kritik an Karl Popper. Er setzt die unterschiedlichen Methoden der beiden Hauptwerke Poppers („Logik der Forschung" und „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde") miteinander in Beziehung. Das Buch ist in zwei theologischen Verlagen erschienen. Man würde sich wünschen, daß es weit über TheologInnnenkreise hinaus die sozialwissenschaftliche und wissenschaftstheoretische Debatte befruchtet.

Beachtenswert ist auch der Sammelband *Willibald Jacob u.a. (Hg.), Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes,* Edition Exodus, Luzern 1996, 208 S. Kt., DM 34,-. Angesichts der neuen ökonomischen und politischen Situation gewinnt das Gespräch zwischen ChristInnen und MarxistInnen eine ganz neue Brisanz: Nicht mehr die Auseinandersetzung entlang der klassischen weltanschaulichen Gräben (wie etwa in den sechziger Jahren bei den Gesprächen der „Paulusgesellschaft") steht im Vordergrund, vielmehr die Verständigung im Sinne des gemeinsamen Interesses an praktischer Veränderung. Nur wenige

haben den Mut, diesen höchst notwendigen Dialog voranzubringen. Der evangelischen Sozialakademie in Friedewald ist es zu danken, daß sie diesen wichtigen Gesprächskontext geschaffen hat. Der erwähnte Band geht auf eine erste Tagung zurück, die der Begegnung zwischen ChristInnen und MarxistInnen gewidmet war. Zentral war dabei, daß man eine gemeinsame Sprache feststellte, die die Verständigung erleichtert, daß analytische Kategorien des Marxismus (etwa der Fetischcharakter des Kapitals) der christlich-jüdischen Tradition entstammen und daß es Affinitäten, „Wahlverwandtschaften" gibt, die aus der Verständigung mehr als nur ein Notbündnis machen. Auf theologischer Seite sind in diesem Band u.a. Dorothee Sölle, Kuno Füssel, Franz Hinkelammert vertreten, auf marxistisch-politischer Seite die ehemalige Wirtschaftsministerin der DDR, Christa Luft, der Gewerkschafter Jakob Moneta, Prof. Michael Brie von der Grundsatzkommission der PDS usw. Ein höchst anspruchsvoller Band, der die „Anstrengung des Begriffs" nicht scheut, Einverständnis nicht allzu billig herstellt und hoffnungsvolle Perspektiven aufzeigt.

C. Aktuelle Debatte

Auch hier sei zuerst auf ein Buch von *Wolfgang Kessler* verwiesen: *Wirtschaften im Dritten Jahrtausend. Leitfaden für ein zukunftsfähiges Deutschland. Mit einem Vorwort von Friedhelm Hengsbach,* Publik Forum, Oberursel 1996, 242 S., Kt. DM 19,80. Der Autor entlarvt hier eine Reihe von „Mythen", die die öffentliche Meinung zur Zeit bestimmen. So etwa das „Standortargument" und die angeblich überhöhten Lohnnebenkosten. Ausgehend von den zwei zentralen Problemkreisen bei uns - Massenarbeitslosigkeit und Zerstörung unserer Lebensgrundlagen -, skizziert er die Grundzüge eines ökologisch-solidarischen Umbaus. Eine ökologische Steuerreform und ein Grundeinkommen unabhängig von der Erwerbsarbeit sind dabei zentrale Elemente. Kessler besticht vor allem darin, daß er die Möglichkeit des ökologisch-solidarischen Umbaus innerhalb der Grenzen unseres Wirtschaftssystems aufzeigt - vorausgesetzt, der entsprechende politische Wille ist vorhanden. Er bereichert die aktuelle Debatte um wichtige Argumente, so etwa in bezug auf eine ökologische Steuerreform. Im Gegensatz zu den heute dominierenden politischen Vorschlägen bezieht Kessler auch die Umverteilungsspielräume mit ein, die sich aus Gewinnen von Industrie- und Finanzkapital ergeben. Einige Schwachstellen seien dennoch vermerkt: Auch Kessler tappt manchmal in die Falle, daß er zur Stützung seiner Position Argumente eines alten Denkens benutzt, das mit dem geforderten Neuansatz eigentlich nicht vereinbar ist. So z.B., wenn da und dort das alte sozialdemokratische Rezept von der Stärkung der Massenkaufkraft durchscheint: angesichts der Notwendigkeit, unsere Stoff- und Energiedurchsätze um ein Mehrfaches zu reduzieren, ein fatales Argument. So manche Ratlosigkeit wird mir allzu leicht überspielt, so z.B. das Problem von aggressiven Marktstrategien transnationaler Konzerne und die Ohnmacht politischer Kontrolle demgegenüber. Kessler wirft auf S. 134 das Problem auf, die Antwort, die er gibt, ist allerdings die Antwort auf eine ganz andere Frage als die zuvor gestellte. Dennoch scheint mir in diesem Fall das hohe Lob durch den Sozialethiker Friedhelm

Hengsbach SJ keinesfalls übertrieben: „Könnte man dieses Buch als Pflichtlektüre in die Gymnasien, als Lehrbuch in die Proseminare der Wirtschaftsfakultäten einschleusen und zur Bibel der Konsumenten und Geldanleger erklären, würden die einen entdecken, mit welch fragwürdigen Annahmen und märchenhaften Legenden die herrschende Wirtschaftstheorie gespeist wird, und die anderen würden merken, welche Macht sie haben, um den Kapitalismus umweltverträglich und demokratiegerecht umzusteuern."

Als Pflichtlektüre für alle, die sich sozialethisch und theologisch in der aktuellen Debatte zurechtfinden wollen oder zu Wort melden, sei empfohlen: *Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie, Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung, hg. von BUND und Misereor,* Basel, Birkhäuser Verlag 1995, 464 S., DM 39,80. Die Studie hat in der BRD vor allem wegen der Mitherausgeberschaft von Misereor viel Aufsehen erregt. Ohne sie hier im Detail besprechen zu können, sei vor allem eines hervorgehoben: Die Studie ist eine hervorragende Synthese des ökologischen Wissens, das in den letzten Jahrzehnten angesammelt wurde. Kein geringerer als Wilhelm Korff hat vor kurzem festgestellt, daß in ökologischen Fragen ein bemerkenswertes Defizit bei TheologInnen und SozialethikerInnen bestünde, und in diesem Sinne die Studie empfohlen. Gerade angesichts der vielen Falschinformationen, Banalitäten, Ideologieanfälligkeiten und Oberflächlichkeiten, denen man begegnet, wenn sich TheologInnen und SozialethikerInnen zur zentralen Überlebensfrage der Menschheit äußern, wäre es sehr zu wünschen, wenn die Wuppertal-Studie einen gemeinsamen Diskussionsstand herstellen könnte.

Eine wichtige Quelle für die aktuelle wirtschaftspolitische Diskussion ist nach wie vor das Memorandum, das jedes Jahr von der Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik herausgegeben wird und als Gegenstück zum den herrschenden Machtverhältnissen verpflichteten offiziellen Bericht der „Fünf Weisen" aufgefaßt werden kann. Das „Memorandum 96" trägt den Untertitel *„Standortdebatte und Europäische Währungsunion"* (Köln, PapyRossaVerlag, Kt., 256 S., DM 29,80). Es bietet vor allem beachtenswerte Vorschläge zur Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit und einen wichtigen Beitrag zur Diskussion über eine ökologische Steuerreform.

Eine umfassende Beschreibung und gründliche Analyse des Globalisierungsprozesses bieten *Elmar Altvater/Birgit Mahnkopf, Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft,* Münster (Verlag Westfälisches Dampfboot) 1997, 640 S. Kt. Am Ende des 20. Jahrhunderts bedeutet Globalisierung präzise Deregulierung, Schwächung der politischen Gestaltungsmacht der Nationalstaaten gegenüber den Marktkräften. Wie im Titel bereits zum Ausdruck kommt, reflektieren die Autoren vor allem die Grenzen des Globalisierungsprozesses. Es gibt Resistenzen gegen einen Prozeß der völligen weltmarktgerechten Standardisierung. Die Kapitel über die ökologischen Grenzen der Globalisierung sind m.E. besonders ertragreich und ein wichtiges Korrektiv gegenüber so manchen anderen Theorieansätzen, indem sie die Mensch-Natur-Beziehung konsequent vor dem Hintergrund der kapitali-

stischen Verwertungslogik betrachten. Das Verdienst des Buches besteht aber vor allem darin, daß es den Mythos der Globalisierung als eines über uns hereinbrechenden Schicksals entlarvt und statt dessen die Antriebskräfte und Interessen in diesem Prozeß bloßlegt. Im letzten Kapitel werden knapp Alternativen skizziert - für die laufende politische Debatte ein wertvolles argumentatives Gerüst. Wer Elmar Altvater kennt, wird seine Analysen schätzen, aber auch um die Mühen der nicht ganz einfachen Diktion wissen. Um der Lesbarkeit für ein größeres Publikum willen hätte man sich gewünscht, daß auf die Demonstration so mancher beeindruckender Gelehrsamkeit zugunsten eines geringeren Umfangs verzichtet worden wäre.

Noch einmal hingewiesen sei auf das Buch von *Robert Kurz, Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie* (Leipzig, Reclam 1994, Kt., 336 S., DM 24,-), dessen Inhalt im Beitrag von Bruno Kern im vorliegenden Heft ausführlich dargestellt ist. Fragwürdig scheinen mir die geschichtsphilosophischen Thesen, die allzu glatte Scheidung zwischen einem sog. „Arbeiterbewegungsmarxismus" und einem Marxismus, der den Warenfetischismus ins Zentrum der Interpretation rückt. Aber ganz unabhängig davon ist die skizzierte Zusammenbruchshypothese m.E. so plausibel, daß es erstaunlich ist, daß sie in der wissenschaftlichen Debatte noch so wenig beachtet wird. Die düstere Prognose von Kurz lähmt offensichtlich die Kraft der rationalen Auseinandersetzung.

Ein in Irland erschienenes Buch demonstriert allerdings, wie eine angemessene Auseinandersetzung mit der Zusammenbruchsthese aussehen könnte: *Richard Douthwaite, Short Circuit. Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World,* Dublin, The Lilliput Press 1996, 386 S. Kt. Richard Douthwaite, in der angelsächsischen Welt bereits als Autor des vielbeachteten Buches „The Growth Illusion" bekannt, geht davon aus, daß der globale Kapitalismus zum Scheitern verurteilt ist. Der Ausschluß immer größerer Bevölkerungskreise aus dem Wirtschaftsleben, in der Dritten Welt und immer mehr in den Industrieländern, sowie die drohende ökologische Katastrophe sind deutliche Indizien dafür. Er plädiert dafür, die Zukunft jenseits des globalen Kapitalismus von unten zu schaffen, Wirtschaftszusammenhänge auf lokaler und regionaler Ebene zu realisieren, in deren Zentrum die Befriedigung der Grundbedürfnisse steht. Das Buch versteht sich als praktisches Handbuch für Initiativen in dieser Richtung. Es präsentiert eine Fülle von - oftmals erstaunlichen - Beispielen aus der Geschichte und Gegenwart, die zeigen, wie sich lokale Gemeinschaften den Zwängen der kapitalisitschen Verwertungsinteressen entziehen können und so möglicherweise zu Keimzellen einer neuen Zukunft werden, wenn das alte System endgültig an sich selbst zugrunde geht. Von der FEST (Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft) wird derzeit eine adaptierte Fassung für den deutschsprachigen Raum vorbereitet, die im Frühjahr 1998 im Matthias-Grünewald-Verlag erscheint. Bis dahin sei vor allem den Initiativen im konziliaren Prozeß aber bereits die Lektüre der englischen Fassung dringend ans Herz gelegt.

Bruno Kern

Kirche in Fragmenten: Welche Art von Einheit?

Giuseppe Ruggieri / Miklós Tomka

Das Thema dieses Heftes enthält eine Feststellung und eine Frage.

Die *Feststellung* betrifft die derzeitige innere Situation der Kirchen und der Christen. Diese Feststellung läßt sich leichter mit einer negativen als mit einer positiven Formulierung wiedergeben: Die Kirchen vermitteln nicht das Bild einer kompakten Wirklichkeit. Der Aspekt, der am meisten ins Auge springt, ist, daß die Spaltungen zwischen den Christen auch am Ende eines Jahrhunderts, das so reich an ökumenischen Fermenten war, weiter fortbestehen. Vor allem aber taucht nun ein in vielen Hinsichten bisher unbekanntes Phänomen auf: Viele Christen haben den Bezug zum Glauben als einem Ganzen mit Ausschließlichkeitsanspruch verloren. Der Glaube wird zwar nicht verweigert, aber er stellt nur noch einen der Bezugspunkte des Daseins unter anderen dar. Es handelt sich dabei nicht darum, daß man - um mit dem Evangelium zu sprechen - „zwei Herren dienen" wollte, da man ja die Authentizität der angezielten Werte nicht bestreitet. Aber es ist so, als wenn sich bestimmte Sphären und Bereiche der menschlichen Erfahrung als für den Anspruch des Glaubens undurchdringlich erwiesen und sich statt dessen an jeweils eigenen inneren Kriterien ausrichteten. Das heißt: Der Glaube wird in die Krise der Einheit des menschlichen Subjektes mit hineingezogen.

Wir haben diese Situation mit dem Bild einer „Kirche im Fragment" wiedergegeben. Und damit wollen wir nicht nur auf die kollektive Dimension des Phänomens hinweisen, sondern ebenfalls auf die personale Dimension der christlichen Erfahrung, weil uns scheint, daß diese beiden Dimensionen nicht zusammenhanglos gesehen werden können. Eine Suche nach Einheit unter den Kirchen und innerhalb der gläubigen Erfahrung vollzieht sich heute tatsächlich auf radikal andere Weise als in der Vergangenheit, in der alles irgendwie von der Dimension der Lehre und der Kirchendisziplin beherrscht war.

Als wir das Bild des Fragments wählten, um diese Feststellung auszudrücken, wollten wir eine Metapher verwenden, die offen ist für mehrere Bedeutungen. Ein Fragment kann das Ergebnis eines Bruchs, einer Verletzung, sein, das Überbleibsel einer verlorenen Einheit. Ein Fragment kann aber auch etwas sein, das sich mit anderem wieder zusammensetzen läßt zu einem Mosaik, ohne dabei seine eigene Besonderheit zu

verlieren; und dennoch ermöglicht es so eine ebenfalls faszinierende Einheit, die zwar auch „außerhalb" von ihm, aber doch nicht ohne es besteht. Das Fragment läßt an Resignation in der Klage über die Vergangenheit denken. Es ist das, was wir hinter uns gelassen haben, „to shore up against our ruin" („um unseren Untergang abzuwenden"), nach der schönen Formulierung von Eliot, die D. Tracy in diesem Heft zitiert. Aber die Fragmente unterschiedlicher Herkunft, die uns in schriftlichen Zeugnissen oder anderen Werken überkommen sind, lassen uns auch an etwas denken, das wieder zu einer Einheit zusammengefügt werden kann, und so wecken sie die Vorstellung, daß wir ganz andere Einheiten, bisher unbekannte Gestalten, neu schaffen könnten. In jedem Fall ist das Fragment niemals nur der von den Wellen des Wassers abgeschliffene Stein, der einsam bleibt, auch wenn er sich in einem Haufen anderer Steine befände. Und schließlich läßt das Fragment - woran R. Panikkar uns in seinem Beitrag erinnert - an das in Stücke gebrochene Brot der christlichen Eucharistie denken.

Die *Frage* erhebt sich - nachdem wir die fragmentierte Gestalt des heutigen Christentums und der heutigen christlichen Erfahrung festgestellt haben - schon allein aufgrund des Glaubensbekenntnisses der Christen: Sie glauben doch die eine Kirche als Werk des Geistes Gottes. Die Frage lautet daher, ob diese Einheit an jene kompakte und einförmige Gestalt gebunden sei, in der eine totalitäre und allumfassende Kultur sie sich oft gedacht und wie diese sie praktiziert hat, wenn auch um den Preis schwerwiegender Ausgrenzungen. Die Antwort auf diese Frage fällt nicht leicht. In diesem Heft wollten wir eine Reihe von Elementen anbieten, die eher einen Weg der Reflexion beschreiben, als daß sie schon eine Lösung böten.

In einem *ersten Teil* haben wir die Beiträge gesammelt, die geeignet sind, die derzeitige Lage zu beleuchten. *Miklós Tomka* beschreibt den historisch-kulturellen Prozeß, in dessen Verlauf sich die Erfahrung der Menschen heute als fragmentiert erweist. Er erkennt hier nicht nur eine besonders aufgewühlte Phase im *Continuum* der Geschichte, sondern eine geschichtliche Umwälzung planetarischen Ausmaßes. Seiner Meinung nach kann in der derzeitigen Fragmentierung der Erfahrung nur eine personale Entscheidung, die ohne allen äußeren Halt vollzogen werden muß, eine Integration der Erfahrung selbst ermöglichen. *Johann Reikerstorfer* sieht im Verlust der strukturierenden Kraft der Erinnerung und der Tradition den Hauptfaktor, der zu einer unumkehrbaren Krise des Universalismus, zum episodischen Charakter unserer Entscheidungen geführt hat. Daher bedarf es notwendigerweise eines neuen Paradigmas des Allgemeingültigen, das die Anerkennung jedes Menschen garantiert. Dieses Allgemeingültige kann sich nicht aufdrängen als eine alles einebnende Einerleiheit, sondern muß sich ein Maßnehmen an der Tischgemeinschaft als Kriterium zu eigen machen und fähig sein, am anderen gelten zu lassen, was „andersartig" ist.

Sozusagen als Kontrapunkt zu diesen Analysen stellt *Angelo Maffeis* die wichtigsten in der heutigen Theologie erarbeiteten Entwürfe für eine Einheit der Kirche vor: die Einheit als Communio der Ortskirchen mit Hilfe der Wiedergewinnung der Praxis der alten Kirche; die

Einheit in vielfältiger Verschiedenheit, welche die konfessionellen Unterschiede unangetastet bestehen läßt; die Einheit, die sich gründet auf eine differenzierte Übereinkunft, die in der gemeinsamen Anerkennung der Heiligen Schrift und der Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche doch die Lehrunterschiede toleriert, die sich im Lauf der Zeit in den einzelnen Kirchen gebildet haben; die Einheit im Dienst an der Welt. Die vielfältige Verschiedenheit der Entwürfe für sich allein genommen ist schon ein Zeichen dafür, wie mühsam heute das neue Nachdenken der Christen über Wege zur Einheit ist.

Der *zweite Teil* des Heftes, der vorwiegend historischer Art ist, wendet sich der Vergangenheit der Kirchen zu, und zwar mit einer präzisen Frage: Haben die Kirchen nicht *de facto*, jenseits aller grundsätzlichen Behauptungen, immer unter Bedingungen der Fragmentierung gelebt? Zuerst wird diese Frage an den neutestamentlichen Kanon selbst gestellt: Rechtfertigt dieser nicht eine Sicht der Kirche in Fragmenten? *Hans Dieter Betz*, dem die Herausgeber diese nach dem Muster eines berühmten Artikels von Käsemann formulierte Frage gestellt hatten, gibt eine differenzierte Antwort. Er betont, daß die Frage, wenn sie so gestellt werde, ihrerseits problematisch werde, weil sie von der Voraussetzung ausgehe, daß es *eine* Kirche gebe und nicht immer schon *viele* Kirchen. Und die kirchlichen Synoden, die vom 2. bis zum 4. Jahrhundert zur Kanonbildung beigetragen haben, hätten doch ihrerseits die Pluralität der Lehraussagen, der Riten und der organisatorischen Formen der Kirchen nicht mit redaktionellen Eingriffen eliminiert, und zwar auch dort nicht, wo es eindeutige Spannungen und Gegensätze gegeben habe. Aber gerade der Kanon habe sich neben den Glaubensbekenntnissen als Instrument der christlichen Identität geltend gemacht in einer Zeit, in der die Ausbreitung und die Differenzierung des Christentums sich jeder institutionellen Kontrolle entzog. Betz scheint daher einen Vorbehalt bereits gegenüber dem Titel unseres Heftes zu hegen, wenn er unseres Erachtens auch in einer anderen Begrifflichkeit genau die Intention der Frage übernimmt, die ihm gestellt war.

Historisch gesehen ist das Phänomen der Fragmentierung des Christentums sehr komplex und kann nicht auf ein einziges Modell zurückgeführt werden. *Ulrich Körtner* stellt uns ein „verlorenes" Fragment vor, das aber auch als „bedroht" erscheint, nämlich das Judenchristentum; ein Fragment, das auch heute noch immer Fragen an die Kirchen stellt, und zwar durch verschiedene Formen des heutigen messianischen Judentums. *Lorenzo Perrone* analysiert die Dynamik der Fragmentierung des orientalischen Christentums. Aber auch er versäumt nicht - wie schon Körtner -, auch auf die heutige Situation zu blikken, wobei sich die Aussicht einer Wiederzusammenfügung der Einheit eröffnet, vorausgesetzt, daß diese in Gestalt einer pluralistischen und geschwisterlichen Gemeinschaft konzipiert wird. *Anne Brenon* stellt die besondere Form der „häretischen" Fragmentierung im Mittelalter dar. Die mittelalterliche Häresie ist eng verbunden mit einer militanten Auffassung von der Kirche, der gleichen Auffassung, die auch den Geist der Kreuzzüge hervorbringen wird. Unter der Feder von Klerikern und Mönchen als Chronisten entsteht hier

das neue Bild der Persönlichkeit des Häretikers. Im Blick auf eine uns näherliegende Epoche führt *Bernard Plongeron* uns in die komplexe Wirklichkeit des „jansenistischen" Fragments ein und läßt deutlich dessen grundlegende Intention vor unseren Augen entstehen: eine politische Ethik zu schmieden, die einer in ihrem Kern verdorbenen Welt angemessen ist, sei es, um sich dieser Welt zu verweigern (wie es in Port Royal geschieht), oder sei es, um sie umzugestalten, indem man ihr die Ideale der Urkirche (Armut und allgemeinen Konsens in der Wahl der bürgerlichen und kirchlichen Hierarchien) injiziert.

Das so gebotene historische Bild ist gewiß sehr begrenzt, aber es kann uns helfen, die Unangemessenheit jener Ansichten zu begreifen, die zur bisweilen gewalttätigen Ausschließung von Fragmenten christlicher Erfahrung geführt haben, die sich nicht einfach in eine totalitäre Sicht des kirchlichen Lebens einfügen ließen. Wenn Nestorius kein „Nestorianer" mehr ist, wie uns - wenn auch nicht in genau dieser Formulierung - die gemeinsame Erklärung des Bischofs von Rom und des Patriarchen der assyrischen Kirche des Ostens zu sagen scheint, wenn also die wechselseitigen Verurteilungen die Frucht von Mißverständnissen waren, dann müssen die Kirchen die Art und Weise, wie sie einander betrachten, von Grund auf erneuern.

Der *dritte Teil* will die Problemstellung erweitern, indem er diese „herunterholt" und sie innerhalb des komplexen planetarischen Horizontes von heute einordnet. *Raimon Panikkar* unterzieht die Sicht der Einheit der Kirche als Institution aus einem asiatischen, genauer gesagt aus einem indischen Blickwinkel einer kritischen Analyse. Dagegen scheint ihm einzig und allein die Sicht der Kirche als eines lebendigen Organismus und als eines Mysteriums angemessen, um ihre „Verwundungen" verstehen und ihre „Fragmente" verehren zu können, wie wir auch die „Fragmente" des eucharistischen Leibes verehren. Aus einem ganz anderen Blickwinkel lenkt *Paulo Suess* unsere Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß die „Fragmentierung" in Lateinamerika mit der „Conquista" eingeführt wurde, die im Namen des universalen Anspruchs des europäischen Katholizismus die eigentümlichen Lebensentwürfe der Bewohner jenes Kontinents zerstörte. Seiner Überzeugung nach ist es die „Kontextualität", welche die Kriterien liefern kann für eine Gegenoffensive, der es um das *ganze* Leben für alle geht, und zwar in einer gemeinsamen Verantwortung von kulturell unterschiedlichen Gruppen. *Lisa Sowle Cahill* schließlich zeigt uns mit einem Blick auf die weibliche Wirklichkeit, wie das Sichtbarwerden der Erfahrung von Frauen geeignet ist, die Beschränktheit des männlichen Blickwinkels zu beweisen, der doch fälschlicherweise als allgemeingültig ausgegeben wird. Der Beitrag der Frauen zu einem Begriff und einer Praxis der Einheit besteht besonders darin, auf die irreduzible Vielfalt hinzuweisen, die sich aus unterschiedlichen Lebenserfahrungen, aus dem Dialog und aus dem Offensein für andere ergibt.

Der *vierte Teil* unseres Heftes schließlich will einige positive Elemente für eine durch Wiederzusammenfügen von Elementen geschehende Wiederherstellung der Einheit der Kirchen und in der Kirche anbieten. *Pierre Vallin* stellt das Mo-

dell der „Lehrklarheit" als notwendigen Erfordernisses des kirchlichen Lebens zur Diskussion. Dieses Modell stützt sich auf eine besondere Deutung des Konzils von Trient als eines Fortschrittes gegenüber der vorhergehenden „theologischen Unklarheit". Aber die Geschichte der Kirche offenbart einen viel größeren Reichtum, und eben das Wesen der Kirche, das in dieser Geschichte konkret sichtbar wird, läßt sich nicht in eine einzige Interpreation hineinzwängen. *Pierre Jossua* zeigt angesichts des derzeitigen Verlustes der alten Gestaltungen von Einheit zwei mögliche Wege auf: Der eine ist die Neuschaffung einer Einheit in einer „bekennenden" christlichen Erfahrung; der andere Weg sind die „partiellen Identifikationen", die aber für viele das Maximum an möglicher Zugehörigkeit und nicht etwa eine Haltung der Indifferenz bilden. *Gregory Baum* schlägt vor, man solle auf der Basis einiger Motive von John Henry Newman, der Soziologie der organisierten Religionen und des Zweiten Vatikanums sich eine pastorale Sicht der Kirche zu eigen machen, in der jedes Amt (das prophetische, das priesterliche und das königliche) vom jeweils anderen „korrigiert" werde, in der die Konflikte nicht ignoriert würden, in der aber gleichzeitig von neuem das Wirken des Heiligen Geistes erkannt würde, der durch die Mittelmäßigkeit des Handelns der Kirchen die *mirabilia Dei* wirke.

David Tracy empfiehlt uns in einer genauen Analyse der Begriffe, partikuläre Besonderheit und Universalität, Fragment und Form die Katholizität nicht außerhalb, sondern innerhalb und mit Hilfe der partiellen Besonderheiten und der fragmentarischen Formen der Kirche und der gesamten Tradition zu sehen. Für ihn läßt das Fragment vor allem an Hoffnung denken. Angesichts der derzeitigen Weigerung der Kirchen, der Einheit - die sie gleichwohl als schon gegebenes Geschenk Christi bekennen - Ausdruck zu verleihen, beruft sich *Johannes Brosseder* auf die Notwendigkeit, die Einheit als Communio zu begreifen. Es handelt sich dabei um eine Communio, die Christus selbst gewährt, vor allem in der Liturgie, und welche die Kirchen nicht ignorieren dürfen. Damit dies aber geschehen kann, muß man das Modell der organischen Einheit aufgeben und es ersetzen durch das Modell der gegenseitigen Anerkennung.

Joseph Moingt betont, daß am Anfang der Einheit der Kirche die Einheit im Glauben und in der Liebe gestanden sei, aber ohne jede einheitlich organisierte, autoritäre Gestalt: Die Einheit der Kirche, verstanden als Sammlung aller Christen in einer zentralisierten Institution, ist als solche nicht von einem Gesetz des Evangeliums verpflichtend geboten, und es hat sie niemals gegeben, außer im Zustand der Fragmentierung. Daher darf die Leidenschaft für die Einheit nicht verwechselt werden mit irgendeiner politischen Leidenschaft, die zum Aufbau von Nationen oder Staaten führt. *Giuseppe Ruggieri* betont schließlich die Notwendigkeit, im Zusammenhang mit einer Kultur der Andersheit von Grund auf neu zu überdenken, was die Einheit bedeute, die der Geist Gottes in den Kirchen wirkt, nämlich Einheit als Fähigkeit zu Beziehung und Annehmen der Andersartigkeit.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die Fragmentierung der Erfahrungswelt in der Moderne

Miklós Tomka

Unsere „gestrigen" Erfahrungen umfassen die Entdeckung der Welt, die Enthüllung der Gesetze der Natur, die Entstehung der Wissenschaften über die Gesellschaft. Seit Jahrhunderten erleben wir die Menschheit immer mehr als eine faßbare Größe. Unser Informationsbestand vergrößert sich. Ereignisse aus weiten Regionen werden uns ohne Zeitverzug vermittelt. Wir sind Teilnehmer an einem weltweiten Geschehen geworden. Die demographische, die technische, die kulturelle, die wirtschaftliche und die politische Entwicklung beschleunigen sich immer mehr. Positive wie negative Konsequenzen sind uns bekannt. Die Beschleunigung der Veränderungen macht uns aber schwindelig. Wir erwägen allmählich die Möglichkeit, daß unsere Zeitenwende nicht einfach eine besonders stürmische Phase im Geschichtskontinuum ist, sondern ein welthistorischer Umschwung. Die Erfahrung dieses Umbruchs gleicht in seiner Andersheit dem Umstieg von einem Maulesel auf ein Flugzeug und in seiner Abruptheit dem plötzlichen Platzen eines zu weit aufgeblasenen Luftballons. Doch könnte dieser Umbruch auch unvermutet Neues und Positives bergen, wie eine Geburt, die Entstehung neuen Lebens aus dem Chaos.

Die Geschichte ist noch nicht zu Ende. Es kann aber sein, daß ihr Lauf einen Bruch erfahren hat.[1] Es geht nicht so wie bisher, sondern anders weiter. Wir können die Vergangenheit nicht mehr in die Zukunft extrapolieren. Plakative Begriffe wie Massengesellschaft, Konsumgesellschaft, Erlebnisgesellschaft, Kommunikations- und Risikogesellschaft entstanden, um das Besondere unserer Gegenwart zu beschreiben. Die moderne oder gar postmoderne Zeit schuf Lebensbedingungen, die nicht immer jenen der Vergangenheit ähneln.[2] Die neue „conditio humana" verdient eine gründliche Analyse.

Strukturmerkmale der vormodernen Welt

Im Kontrast zur Gegenwart erscheinen die vergangenen Jahrtausende unserer Geschichte fast als eine einheitliche Periode. Die Erfahrungen wurden „damals" jeweils zwischen engen zeitlichen, räumlichen und gesellschaftlichen Horizonten gewonnen. Das Leben verlief für die meisten Menschen jener Epoche in einem leicht übersichtlichen geographischen Raum. Die Erfahrungen der Händler, der Reisenden oder der Soldaten konnten wenig weitervermittelt und

schon gar nicht kontrolliert werden. Über den Kosmos, die Natur und die Gesellschaft gab es lediglich ein bescheidenes Wissen. Im griechisch-römischen bzw. im jüdisch-christlichen Kulturraum ist zwar ein geschichtliches Bewußtsein entstanden, doch sorgte das langsame Tempo der Entwicklung für das Gefühl der Unveränderlichkeit und einer grundsätzlichen Konstanz der Verhältnisse.

Die innere organische Einheit der vorindustriellen Gesellschaft wurde primär durch die Deckungsgleichheit - oder zumindest Überlappung - der grundlegenden Organisationsprinzipien gewährleistet. Man war auf einmal Nachbar, Neffe, Kollege, Kirchengemeindemitglied, eine Autorität aufgrund des Alters und Trinkkumpan. Eine Differenzierung der Rollen erfolgte, und eine arbeitsteilige Sozialorganisation entstand, ohne die Einheitlichkeit der Lebenserfahrungen gesprengt zu haben. Verwandtschaft und Lokalbeziehungen, die Arbeitsorganisation und die religiösen und politischen Strukturen bestanden im gleichen räumlichen Rahmen und im wesentlichen aus denselben Personen. Die meisten Familien lebten schon immer am gleichen Ort, so daß sie generationenlange Kenntnisse und persönliche Erfahrungen über die anderen besaßen. Der Platz eines Menschen war durch seine Geburt vorbestimmt. Im allgemeinen konnten weder er selbst noch andere viel daran ändern. Die begrenzten technischen und sozialen Gegebenheiten haben die Möglichkeiten des Lebens begrenzt und berechenbar gemacht, Chancen und Gefährdungen waren relativ leicht zu erkennen. Das Verhältnis zu den Mitmenschen war eindeutig, unveränderlich und von zwingender Kraft. Es gab innerhalb des „normalen" Systems fast keine Lebenslaufalternativen. Wollte man kein Asozialer, kein Gesetzloser, nicht vogelfrei werden, mußte man mit dem Vorbestimmten zurechtkommen. Das Netz der sozialen Beziehungen war vielschichtig genug, um die Gesamtheit des Lebens bestimmen und überwachen zu können. Es war aber auch unmittelbar und engmaschig genug, um Schutz und persönliche Geborgenheit bieten zu können.

Die Fragmentierung der Erfahrungswelt in der Moderne

Die Gemeinschaft, die das Leben des einzelnen „von außen" strukturell bestimmt, wirkte gleichermaßen kraft der sozialen Beziehungen und durch Überzeugungen und Routinen ihrer Kultur. Selbstverständlich hat das akkumulierte Wissen, wie es durch die Tradition vermittelt wurde, zu keiner Zeit ausgereicht, um alle Fragen beantworten und erklären zu können. Es hat jedoch Jahrtausende hindurch alle Aspekte des Lebens in einer geschlossenen Einheit belassen. Die Funktionalität, Verbindlichkeit und Ausschließlichkeit dieser einen Weltsicht und eines mit ihr kongruenten Verhaltenkodexes ist dann von Generation zu Generation kognitiv und durch soziale Normierung bekräftigt worden.

Der Autor

Miklós Tomka, geb. 1941; Studium der Ökonomie und Soziologie in Budapest, Leuven u. Leyden; Professor für Religionssoziologie, Dozententätigkeit in Budapest; Gastprofessor in Bamberg und Innsbruck; Tätigkeit in der empirischen Religionsforschung, Mitbegründer des Ungarischen Pastoralinstitus 1989, Direktor der Ungarischen Katholischen Sozialakademie 1989 und Leiter des Hungarian Religious Research Centre 1989. Anschrift: Várviz u. 4, H-1171 Budapest, Ungarn.

Die Tradition steckte die Grenzen des Denkens und des Verhaltens ab und definierte, was als real und als irreal, was als erlaubt und als unerlaubt gelten durf-

te. Die von den Vorvätern übernommene Kultur wurde von der organisch gegliederten Sozialorganisation vermittelt und durchgesetzt und trug ihrerseits zur Integration und Einheitlichkeit der Gemeinschaft oder Gesellschaft bei.

Die Stichhaltigkeit und Kohärenz der Kultur wurde freilich ständig vom Unbekannten, vom Ungeklärten sowie von den Widersprüchlichkeiten und Widersinnigkeiten des Lebens herausgefordert. Sie bedurfte deshalb einer zusätzlichen Stütze und einer letztgültigen Absicherung. Sie fand diese in der Religion, die die Kultur in einem kosmischen und ontologischen Bezugsrahmen einfassen, offene Fragen über den Verweis auf das Übernatürliche klären oder als irrelevant auslöschen und der Sinnlosigkeit Sinn verleihen konnte. So ist schließlich überall nach dem gleichen Muster jene Weltdeutung entstanden, die grundsätzlich und von vornherein für alle vorhandenen und potentiellen Fragen eine Antwort und für alle Konflikte und Brüche eine Lösung besaß.[3] Die fragmentierte Erfahrungswelt wurde durch den religiösen Glauben und die religiöse Erfahrung zusammengehalten. Die Fragmentierung wurde als etwas Scheinbares und Nebensächliches eingestuft. Die Welt wurde als eine ungebrochene Gesamtheit präsentiert. Durch diese ihre Leistung wurde die Religion zum unüberbietbaren Hauptgaranten des kulturellen und sozialen und häufig auch des politischen Systems. Der Preis dafür bestand indessen in ihrer instrumentalen Verwendung bei Ungewißheiten und Widersprüchlichkeiten, bei Bruchstellen der gegebenen Ordnung. Gott, die Vorsehung, die Vorbestimmung, wurden zu allgemein einsetzbaren - nicht nur zu letzten, sondern auch zu unmittelbaren - Ursachen, zum Ersatz für systeminhärente, diesseitige Antworten und Lösungen. Die Religion geriet in eine innerweltlich ordnende, erklärende und legitimierende Funktion, in eine hochgeachtete Rolle, die aber eine Lückenbüßerrolle war. Sie wurde ein unersetzlicher und nicht unterschiedener Teil dieser Welt. Die Welt konnte unter solchen Bedingungen keine ausschließlich profane Welt werden. Bei der ständigen direkten Einwirkung des Göttlichen konnte sie ihre Autonomie, ihre ureigene Weltlichkeit nicht restlos entfalten.

Der unaussprechliche Gott des Alten Testamentes und der „ganz andere" Gott im Christentum widerstehen im Grunde der genannten Profanisierung. Die Fleischwerdung überbrückt die unermeßliche Distanz zwischen Gott und der Welt, jedoch ohne diese aufzuheben. Gottes Unendlichkeit und sein aktives Interesse an der Schöpfung einerseits, die Eigengesetzlichkeit der Welt andererseits, bleiben im Christentum in einer kreativen Spannung erhalten.[4] Genauer gesagt, eine vollständige, aber idolatriefreie Weltlichkeit und Eigengesetzlichkeit der Welt wird erst auf dieser Basis möglich.[5] Im Prinzip sollte dadurch jede diesseitige Instrumentalisierung der christlichen Religion unmöglich geworden sein. Falls die Praxis dem nicht folgte, muß auf fehlende Einsicht oder gar auf verzerrte Gottesvorstellungen geschlossen werden. Als historischer Befund dürfte es jedenfalls unbestritten sein, daß es der Christenheit oft mehr um die Schaffung und den Erhalt einer widerspruchsfreien, nahtlosen kulturellen und sozialen Ordung ging als um die prophetische Distanz des Christentums von den jeweils vergänglichen diesseitigen Ordnungen. Die Freigabe der eige-

nen, weltlichen Entwicklung dieser Welt von religiös-kirchlicher Vereinnahmung und Bevormundung ist nicht schmerzlos und wohl noch immer nicht restlos erfolgt. Das Weltverhaftetsein führte zu grundsätzlichen inneren Widersprüchen. Zusätzlich hat sich das Christentum der Kritik der Protagonisten einer weltlichen Welt ausgesetzt. Weil seine Rolle und Relevanz sich mit seinen Antworten und Funktionen im profanen, d.h. im wissenschaftlichen, sozialen und politischen Bereich verquickten, hat die Relativierung oder Ablehnung seiner profanen Positionen sein religiöses Zeugnis in Mitleidenschaft gezogen.

Der Anbruch der Moderne

Ein Schlüsselmerkmal der anbrechenden industriellen und bürgerlichen Gesellschaft und auf ihren Spuren der Moderne ist die raumzeitliche Abstandvergrößerung.[6] Die Horizonte der Erfahrung und der Erfassung der Welt begannen sich ins Unendliche zu dehnen. Die großen Entdeckungen machten den gesamten Globus zum Lebensraum des Menschen. Wissen und Realitätssinn lösten sich ab von den persönlichen Erlebnissen und verselbständigten sich. Die Wissenschaften wurden zu Hauptakteuren der modernen Kultur. Mit der allgemeinen Schulpflicht und mit der Organisation des Bildungswesens wurden sie zu vermittelnden Institutionen. Die Technik produzierte immer anspruchsvollere Werkzeuge und Geräte, die durch ihre Vielseitigkeit ihren Benutzern gegenüber ein gewisses Eigenleben besitzen. Die Wirtschaft und die Politik wurden zu autonomen Mächten, die die Bedingungen des Lebens und die Ordnungen der Gesellschaft zu verändern vermögen. In der Folge wurden sie allerdings selbst als gestaltbare und machbare Systeme, als Menschenwerk identifiziert. Die Einheitlichkeit der vormodernen Welt wurde durch die Wahrnehmung einer Vielfalt aufgebrochen. Was uns als industrielle Revolution, als die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, als die Schaffung demokratischer Ordnungen - anstelle zentralistisch und hierarchisch aufgebauter und erzwungener Systeme - bekannt ist, aber auch als Kolonisierung und später als die Verselbständigung großer Teile der Welt und als die rasche Entfaltung der Natur- und Gesellschaftswissenschaften auftritt, bezeichnen wir mit Recht als einen einmaligen historischen Differenzierungsvorgang. Es wäre aber falsch zu vergessen, welche Mühe in diesem Prozeß aufgewendet und welche Mittel benutzt wurden, um bei aller Unterschiedlichkeit eine Einheit und Kontinuität der Geschichte und der Kultur christlich-europäischen Ursprungs zu wahren. Die Evolutionsvorstellung hat nicht nur das Konzept des Wachstums, der Bereicherung und der Entstehung von etwas Neuem vermittelt, sondern auch eine Entfaltung am gleichen Stock, einen ununterbrochenen Zusammenhang behauptet. Bei allen für möglich gehaltenen Sprüngen wurde eine lineare Logik, eine historische Teleologie aufrechterhalten. Der Entwicklungsstand ist deren Qualifikationskriterium geworden. Auf dem Kontinuum des Fortschrittes soll alles miteinander verglichen werden können. Interkulturelle und sonstige Unterschiede können als Phasendifferenzen angesehen werden.

Vorstellungen über die politische Ordnung hielten gleichfalls an der Zusammengehörigkeit und Interdependenz der Welt fest. Die Entdeckung neuer Länder

Die Fragmentierung der Erfahrungswelt in der Moderne

und Kontinente erfolgte unter dem Zeichen christlicher Missionsbestrebungen im Rahmen der Expansion einer erträumten, einheitlichen christlichen Welt. Imperiales Denken und ein abendländischer Hegemonieanspruch standen nicht weniger dahinter. Beide, die religiösen und die politischen Bezugsrahmen, waren geographisch wie in ihrer Geschichtsdeutung nach einem Leitprinzip „eindimensional" verfaßt. Mit der Zunahme der Beziehungen zwischen Nationen und Kulturen reifte die Einsicht der Schicksalsgemeinschaft der Menschheit. Die wirtschaftliche Zusammenarbeit, die internationale Arbeitsteilung, der weltweite Markt, die kulturelle Vereinheitlichung und die gegenseitigen politischen Abhängigkeiten demonstrieren allesamt diese Verbundenheit. Sie wird jeden Tag mehr eine faßbare Realität. Nur zu Recht sind dann die Theorien des Globalismus[7] entstanden, die allerdings auch genützt werden können, um einen inneren existentiellen und emotionalen Bedarf der Menschen zu stillen: nach der Homogenität ihrer Verhältnisse, nach Möglichkeiten der Verständigung untereinander oder, allgemeiner gesagt, nach einer erneuten einheitlichen Schau der Dinge.

Der scheinbar neutrale Zugang der Sozialwissenschaften, speziell das Konzept gesellschaftlicher Regeln und Gesetzmäßigkeiten[8], führt im gewissen Sinne in dieselbe Richtung. Ob nun die Lenkmechanismen im Integrationsbedarf, in der Rationalität, im Wettbewerb, in einem durch eine „unsichtbare Hand" bewerkstelligten Überleben der Tüchtigen oder in ein Gleichheitsstreben oder in der Kombination dieser Mechanismen gesucht wurden, die Gesellschaft besaß für die Begründer der Soziologie ihren eigenen vorgezeichneten Weg. Die Naturwissenschaften - oder zumindest deren popularisierte und das öffentliche Leben prägende Darstellungen - haben bereits früher und konsequenter zur Anerkennung eines eisernen Determinismus der materiellen Welt aufgerufen.

Einer der Vorväter der Soziologie, Auguste Comte, hat in seinem „Drei-Stadien-Gesetz" eine bemerkenswerte Prognose gegeben. In seinem Evolutionsmodell teilte er die Weltgeschichte in drei Perioden ein. Die Entwicklung führt nach Comte von einem magisch-religiösen zu einem philosophisch-evolutionären Stadium und mündet schließlich in ein „positives Stadium". Diese letzte Phase, deren erste Zeichen Comte schon zu sehen meinte, wird von der Kenntnis und der rationalen Handhabe der Gesetze der Natur und der Gesellschaft gekennzeichnet.[9] Mag auch Comtes mechanistische Zeiteinteilung unpassend sein, er hat jedenfalls eine Tendenz des anbrechenden industriellen Zeitalters richtig vorausgesehen und gedeutet: die Entstehung großer Theorien, „großer Erzählungen", die das gesamte Universum, das Sein überhaupt, zu erfassen erhoffen. Dieses ist die Zeit der Annahme eines Determinismus in der Natur und in der Gesellschaft. Man meinte mit dem Naturgesetz (und dem Naturrecht) jenen archimedischen Punkt dingfest gemacht zu haben, der einen gemeinsamen Nenner zum Verständnis und zur Beurteilung und Beherrschung der Welt bot. So hoffte der Mensch, Herr über die tote und lebendige Materie zu werden, mit seinen Kenntnissen die Zukunft vorauszusehen und die Gesetze zum eigenen Nutzen verwenden zu können. Die göttliche Weltordnung wurde durch eine diesseitige

Ordnung nach Naturgesetzen ersetzt. An die Stelle des weltenerhaltenden und -regierenden Gottes ist der die Naturgesetze beherrschende Mensch getreten.

Die unaufhebbare Fragmentierung: Ansätze zu einem neuartigen Pluralismus

Unsere Gegenwart konfrontiert uns mit einer neuen Situation. Bei aller Zusammengehörigkeit zerfällt unsere Erfahrungswelt in Fragmente. Es seien nur einige Tendenzen genannt: die zunehmende Mobilität, die Verselbständigung der autonomen und eigengesetzlichen Subsysteme der sozialen Welt, die Allgegenwart des Pluralismus und die wachsende Konkurrenz historisch eigenständig entwickelter, häufig nach ihren unterschiedlichen religiösen Traditionen benannter Hochkulturen.[10]

Die wichtigste Veränderung für das Leben des modernen Menschen besteht im Verlust der Selbständigkeit des Vorgegebenen und in der Entstehung von Alternativen. Es sind verschiedene und konkurrierende Lebenswelten nebeneinander erschienen. Früher galt die soziale und die geographische Mobilität als eine Bewegung weg von der selbstverständlichen und vorgeprägten Lage. Sie wurde in unserer Gegenwart zum Normalzustand. Die Ausbildung, die Familiengründung, der Arbeitsplatz fordern immer häufiger einen Wohnortswechsel. Demographischer Druck und politisch und ökonomisch bedingte Bevölkerungsbewegungen, aber auch Reiselust und sonstige Motive fördern eine neue Völkerwanderung. Der Ortswechsel bedeutet die Eröffnung neuer Perspektiven. Flüchtige Beziehungen mit den Nachbarn, mit den Verkäufern im Laden um die Ecke oder mit dem Postboten werden durch neue ersetzt. Freundschaften und andere engere menschliche Bindungen werden dagegen zunehmend Gegenstand individueller Wahl und von der geographischen Nähe abgekoppelt. Die Normen und Werte der Heimat verlieren ihre Bedeutung. Konkrete Orte und Zeiten werden zu Übergangsstationen mit unzähligen möglichen Fortsetzungen. Die Zukunft des Individuums wird offen.

Die Veränderungen haben das menschliche Miteinander umgeformt. Die ehemals gemeinschaftliche Organisation der sozialen Welt mit ihrer Nestwärme wurde durch die unpersönliche, vertragliche und formale Ordnung der Gesellschaft abgelöst.[11] Die kulturelle Steuerung, die zuvor durch die Tradition geregelt wurde, wurde zunächst von dem autonom gewordenen Individuum übernommen. Die verinnerlichten Überzeugungen des Individuums sind anschließend in breiten Schichten einer Dynamik der Reflexivität gewichen, die auf die sich fortwährend verändernde Umwelt reagiert.[12] Unser unmittelbares Milieu ist zunehmend durch Multikulturalität und durch die kulturelle Ungleichzeitigkeit der dort lebenden Menschen charakterisiert. Das Vorübergehende und das Kontingente sind damit zu Konstitutionsmerkmalen unserer Alltagskultur geworden. Auch der Raum, in welchem sich der Mensch bewegt, hat sich verändert. Er verlor seine organische Einheit und ist nun mosaikhaft und segmentiert. Aus einem einzigen übersichtlichen Raum ist ein verwunschenes Schloß mit vielen ungleichen, wenig berechenbaren, nicht zusammenhängenden, aber sich ständig verändernden Ni-

schen geworden. Die Politik ist schon lange eine eigengesetzliche Sphäre des sozialen Systems. Bald hat sich die Wirtschaft der Politik gegenüber verselbständigt. Das gilt auch innerhalb einzelner Staaten, noch mehr im internationalen Kontext. Multinationale Unternehmen sind oft mächtiger als die Staaten geworden, in denen sie tätig sind. Die Wissenschaften und die Technik haben ihre eigenen Antriebe, Maßstäbe und Entwicklungswege entfaltet. Forschungszentren, Universitäten und die Industrie bilden für sich eine eigenmächtige Domäne. Die Medien besitzen eine kulturelle Macht, die mit dem Schulsystem wetteifert. Sie können aber nur begrenzt und immer weniger mit nationalen Mitteln beeinflußt werden. Alle diese und weitere Bereiche berufen sich auf die ihnen eigene Sachlogik und widerstehen einer umfassenden Integration. Sie bekräftigen ihre Eigenständigkeit auch dem Bürger gegenüber. Systemische Erfordernisse sind etwas anderes als das Wohl der Menschen.

Der Bürger ist gespalten zwischen den Schauplätzen, auf denen sein Leben verläuft. Er findet vor allem in der Familie, in der Verwandtschaft und unter Freunden Geborgenheit, menschliche Wärme und persönliche Akzeptanz. Diese Sphäre der Privatheit hat wenig Gemeinsames mit anderen Abteilungen seines Lebens. Schaffensdrang, schöpferische Selbstverwirklichung und Leistung kann er in seinem Beruf entfalten. Eine wieder andere Logik besitzt die Domäne der Öffentlichkeit, in der Beziehungen geknüpft und Interessen durchgesetzt werden können, in der man unmittelbar mit formalen sozialen Zwängen in Berührung kommt und diese zu meistern oder zu umgehen versucht. Es wäre eine eigene Überlegung wert, wieso die „Freizeit" nicht nur für Erholung, sondern auch für Vergnügungen eine eigene Sphäre geworden ist und mit einer eigenen Definition für „frei" auftritt. In diesen und in weiteren Bereichen stößt man auf Gesetzmäßigkeiten, die sich durch die Verfaßtheit des Sachbereichs legitimieren und deren Existenz vom betroffenen Individuum unabhängig ist. Man muß aber diese Regel beachten und befolgen, sofern man im entsprechenden Bereich vorankommen will. Die Subsysteme der Gesellschaft existieren, um jeweils einzelne Bedürfnisse der Menschen zu stillen, ihre wirtschaftliche Existenz, ihr Einkommen zu sichern, ihre Selbstentfaltung, ihre Informierung und ihre Unterhaltung zu institutionalisieren. Dieser „Dienst am Menschen" erfolgt ohne Bezugnahme auf ethische und religiöse Überzeugungen der Menschen. Falls das Individuum dieser doch bedarf, kann es für sie ein eigenes Subsystem schaffen, nicht aber sie innerhalb anderer Gebiete zur Geltung bringen. Viele gesellschaftliche Sachbereiche sind gegen Werte resistent, die nicht ihrem Funktionieren untergeordnet sind.

Bis vor kurzem wurde explizit oder stillschweigend eine auch in der Gesellschaft wirksame gemeinsame Basis, eine „anthropologische Konstante", nämlich die Gleichheit der Grundwerte oder etwas Ähnliches unterstellt. Die Zeitenwende wurde damit verniedlicht und ihrer Einmaligkeit beraubt. Eine allgemeine Übereinstimmung über existentielle Fragen scheint heute mehr als fragwürdig geworden zu sein. Individuen und Gruppen von gleichgesinnten Individuen bestimmen selbst ihr Verhältnis zu den voneinander unabhängigen Lebensbereichen und damit ihren Platz im viel-

dimensionalen sozialen Raum. Sie definieren in Abgrenzung von anderen möglichen Optionen selbst ihre Identität. Die Verschiebung der Identitätskonstruktion zur freien Wertewahl und zur selbstgewählten Beziehung hin definiert unsere Welt und dabei die Bedeutung des Pluralismus, der Kirche, der Vielfalt innerhalb dieser Gemeinschaft von Gemeinschaften mit deren jeweils eigenen und in sich kontingenten Selbstverständnissen und das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Orthopraxis, aber auch die Anforderung an die Theologie[13] radikal um.

Multikulturalismus ist eine weitere Facette des gleichen Phänomens. Die Mission und die Akkulturation der christlichen Botschaft haben seit vielen Jahrhunderten mit der Vielfalt der Kulturen zu tun. Die historische Erfahrung zeigt, daß das Christentum vor allem dort erfolgreich verbreitet werden konnte, wo es mit weniger entwickelten Kulturen in Berührung kam. Die Schlußfolgerung, daß weniger der Inhalt als eher die Verpackung und die Begleitumstände den Erfolg garantieren, liegt nahe. In asiatischen Hochkulturen konnte das Christentum kaum Fuß fassen. Diese haben ihre Autonomie, ihre Distanz und ihre Resistenz gegen ein europäisches Christentum bewahrt. Die Jahrtausende dauernde Isolierung bricht in unserer Gegenwart auf. Indien, Japan und China werden zu wirtschaftlichen und kulturellen Partnern und Konkurrenten. Man kann die Augen vor der Existenz anderer Weltdeutungen nicht verschließen. Niemand kann es sich mehr leisten, die eigene Tradition für die allein richtige zu halten. Die ehemals fremden, exotischen Kulturen erscheinen im eigenen Land in den Flüchtlings- und Migrationsströmen und in den neuen religiösen Bewegungen. Die Palette möglicher Weltanschauungen und religiöser Positionen wird immer reicher. Das Schwergewicht des Christentums - heute gemessen an der Zahl der Seelen, morgen an der Zahl der Studenten und Priester, übermorgen vielleicht an der Zahl der Leser theologischer Schriften - verlagert sich unaufhaltsam in Regionen außerhalb Europas und Nordamerikas.

Umgang mit der Fragmentierung und der Inkohärenz unserer Erfahrungen

Der moderne Mensch steht unter dem Ansturm spannungsgeladener Erfahrungen. Er erlebt die Welt in deren unbedingter Weltlichkeit, Eigengesetzlichkeit und Differenziertheit ohne einen inneren Zusammenhang. Er spürt Tag für Tag sein Unvermögen, die Vielfalt und Dynamik der ihn umgebenden und bestimmenden Wirklichkeit hinreichend erfassen und souverän meistern zu können. Viele Menschen zerbrechen daran. Dazu gehören jene, die ohne Vorbereitung in die Moderne hineinfallen, die urplötzlich dieser Spannung ausgesetzt werden: Die Menschen, die im Kommunismus bislang von der modernen Entwicklung abgeschirmt waren, oder die Bauern Afrikas, die aus ihrem Stammesverband in die Städte strömen. Diese erleben einen Kulturschock, das Wertloswerden ihrer Traditionen, bzw. das Nutzloswerden von fast allem, was sie gelernt haben. Vielleicht noch tragischer ist das Los jener Menschen, die in hochentwickelten Industrieländern erzogen wurden und feststellen müssen, daß ihre Wünsche und Möglichkeiten

miteinander nicht vereinbart werden können. Die Moderne produziert mehr „Dropouts", mehr gescheiterte Menschen als irgendeine Gesellschaft davor, weil die Unbestimmbarkeit und die komplizierte Verflochtenheit der zu bewältigenden Verhältnisse alles Vorherige übersteigt. Der Zuwachs der Zahl der Gestrandeten kann in den Statistiken der Sozialfürsorgeorganisationen und der Nervenheilanstalten gut verfolgt werden.

Die fragmentarische Lebenserfahrung kann drei verschiedene Antworten geben: die Verdrängung, die Ablehnung und die Annahme der modernen Lebensbedingungen. Zu verdrängen heißt, sich nicht darum zu kümmern, die Probleme herunterzuspielen. Die Medien und die durch sie erfolgte Trivialisierung leisten einen erheblichen Beitrag dazu. Globale Probleme, Katastrophen, fundamentale Widersprüche, Bedrohungen unserer Erde werden zu Unterhaltung umstilisiert. Die ganze Welt wird einem ins Zimmer geholt, doch mit Spielen und Phantasien vermischt und damit ihrer gestaltbaren Wirklichkeit beraubt. Sie wird zu einem Spielplatz außerhalb des eigenen Handlungsbereichs. Der Mensch wird lediglich Zuschauer. Man weiß, daß unsere Welt kontingent ist, daß die Ereignisse so oder auch anders ausfallen können, aber dieses Wissen hat keine persönlichen Konsequenzen. Ohnmacht produziert Fatalismus. Gestern ging es irgendwie, warum sollte es morgen nicht weitergehen? Man glaubt vielleicht niemandem mehr. In der Praxis vertraut man doch der statistischen Wahrscheinlichkeit, z.B. daß die Technik um uns herum nicht versagt. Man vertraut oft wider besseres Wissen den Wissenschaften. Man vertraut der neuen Priesterkaste, den Fachleuten. Man begegnet dem Alltag mit einem besonders hohen Maß an Vertrauen.[14] Man versucht, prinzipielle Meinungsunterschiede durch pragmatische Regeln und durch die Formalisierung der Handhabe der Differenzen im Griff zu behalten.[15] Die Routine wird zur heiligen Kuh, weil nichts anderes da ist, was für einen noch heilig wäre.

Die Ablehnung hat mehrere Abstufungen. Nicht wenige versuchen, die Zerrissenheit der Moderne durch die Einsetzung privater Götzen zu überwinden. Die eigene Person, Macht, Berufskarriere, Sex und Vergnügen werden zu Zentren, auf die man alles bezieht. Andere geben es einfach auf, mitspielen zu wollen. Die Übersicht über seine Verhältnisse und damit auch die Möglichkeiten der Mitsprache und der Mitbestimmung kann ein Mensch um so mehr einbüßen, je mehr die ihn betreffenden institutionellen Systeme autonom, ausdifferenziert und ihren eigenen inneren Bedürfnissen entsprechend komplex geworden sind. Viele Menschen sind auf keinem Gebiet Spezialisten, manche vielleicht auf einem oder zwei. Als Nicht-Experten werden sie aber nicht gefragt und können auch nicht mitreden. Weil ihre funktional begrenzte Tätigkeit benötigt wird, nicht aber ihre Person, ziehen sie sich aus der Politik, aus allen Organisationen, aus dem öffentlichen Leben überhaupt in ihre Privatsphäre zurück. Sie engagieren sich nicht mehr in einer Partei oder Gewerkschaft und gehen nicht mehr abstimmen. Sie nützen nicht mehr die Foren der lokalen Öffentlichkeit. Sie werden lediglich zu Verbrauchern und verlieren deshalb ihr Interesse für die Funktionsweise der einzelnen Sachbereiche und des öffentlichen Lebens, die

Kirche bleibt hier nicht ausgenommen. Sie kapitulieren vor der Vielfalt und der Unübersichtlichkeit ihrer Welt. Statt sich aktiv zu beteiligen, werden sie überall das Gefühl haben, betrogen worden zu sein. Ihre Partizipation besteht bald nur noch im Konsum der Leistungen der genannten Bereiche und in einer folgenlosen Kritik der „halsabschneiderischen Methoden der Politik", der „Schlitzohre der Wirtschaft" und der „medialen Verdummung". Gezwungenermaßen nehmen sie so die von ihnen unabhängige und unbeeinflußbare Eigengesetzlichkeit der einzelnen Lebensbereiche bzw. der entsprechenden Institutionen zur Kenntnis, ohne aus ihrer Privatheit herauszutreten. Der Rückzug kann auch in der sozialen Dimension erfolgen. Die eigene Kultur oder die eigene Gruppe kann zum Idol erklärt werden. Wenn diese Idolisierung von der Welt nicht akzeptiert wird, versucht man, die eigene Gemeinschaft, die eigene Institution, den eigenen Glauben von der unüberschaubaren Differenziertheit der pluralen Gesellschaft zu isolieren und zu einer Gegenwelt auszubauen. Bei diesem Unternehmen wird nur für den Eigengebrauch eine Gegenkultur etabliert. Diese stellt die Beschaffenheit und die Ordnung der Moderne nicht in Frage, sondern versucht nur, sich davon fernzuhalten. Der eigene, möglicherweise kritische Beitrag zu einer Gestaltung der modernen Welt wird damit aufgegeben. Konflikten wird auf diese Weise aus dem Weg gegangen. Der Zerfall der Gesellschaft in Subsysteme wird mit diesem Zug geradezu bekräftigt. Deshalb kann dieses Vorgehen leichter mit einem gewissen Erfolg rechnen. Die katholische Kirche wählte Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts in vielen Ländern Europas eine institutionelle Absonderung („Versäulung"), um ungestört ihre Eigenart wahren und pflegen zu können. Absichten für eine ähnliche Strategie können hier und da auch heute noch gesehen werden, wenn auch wegen der weltweiten Kommunikation und Mobilität die Isolierung in der modernen Gesellschaft immer schwerer aufrechterhalten werden kann.

Es gibt eine aggressive Variante der Absonderung. Es kann versucht werden, für die eigene Kultur oder eigene Gruppe auf Kosten anderer mit Gewalt einen höheren Status zu erkämpfen. Der Differenzierung, dem Pluralismus und der Freiheit des Individuums können historisch verankerte Nostalgien und die Interessen einer ethnisch, sprachlich oder sonstwie identifizierten Gruppe entgegengehalten werden. Die als Bedrohung empfundene Vielfalt der Moderne kann somit zu einer Quelle des egoistischen und verbissenen Nationalismus werden. Um für die eigene Gemeinschaft und Kultur eine ungeteilte Einheit und zeitlose Unveränderlichkeit zu gewinnen, wird notfalls sogar der Kampf gegen die ganze Welt aufgenommen. So ein anachronistischer Gruppenegoismus mag die Attraktivität neuzeitlicher Totalitarismen und nationalistischer Bürgerkriege erklären.

Egozentrik kann auch mit der maßlosen Überbewertung der eigenen Überzeugung beginnen. Alles andere wird intransigent abgelehnt. Selbst Mitglieder der eigenen Kultur, der eigenen Gemeinschaft, die Gespräche mit Andersdenkenden führen, werden gemieden. Man versucht, sie auszuschließen, oder man zieht sich von ihnen zurück. Auf der Basis der einen und unteilbaren Wahrheit, die diese Gemeinschaft zu besitzen be-

hauptet, kann sich eine Gruppe der „Reinen" konstituieren. Das ist der Weg der Entstehung von Sekten. In einer anderen Variante wird die Rückbesinnung auf die Wurzeln zum Ziel gesetzt. Die angeblich einheitlichen, undifferenzierten und nur auf diese Weise deutbaren, zeit- und kontextlosen Fundamente werden heraufbeschworen, um dadurch der Fragmentierung, der Vielfalt und der Kontingenzerfahrung der Moderne die Stirn bieten zu können. Fundamentalismen entstehen in der Politik und in und außerhalb der Kirchen.[16]

Die dritte mögliche existentielle Antwort auf die Inkohärenz und Fragmentierung der Lebenserfahrung besteht in deren Bejahung bei gleichzeitiger Schaffung eines individuellen Gleichklanges. Damit ist eine dreischichtige Position gemeint. Erstens, man akzeptiert die Autonomie der einzelnen Lebensbereiche und versucht unter deren Achtung mit ihnen zurechtzukommen. Zweitens, man nimmt zur Kenntnis, daß die Welt als Ganzheit in Scherben liegt und kein umfassendes Strukturprinzip mehr besitzt. Sie befindet sich dazu noch in einem raschen und kontingenten Wandel der Pluralisierung und hat so ihre Berechenbarkeit längst verloren. Drittens, es existiert die Überzeugung, daß die Differenzierung der Welt die Möglichkeit nicht vernichtet, die einzelnen Schauplätze des Lebens von einer persönlichen Warte aus in ein einziges System zu ordnen. Von seiner Psyche[17] und der Notwendigkeit der Vereinfachung des Alltagshandelns wird der Mensch geradezu zu dieser Integration gezwungen. Es ist schließlich keineswegs unmöglich, allen Lebensbereichen gegenüber persönliche, moralische oder sonstige Erwartungen zu formulieren. Die Person kann ihre Integrität trotz der wachsenden Unüberschaubarkeit ihrer Umwelt bewahren. Sie kann für ihr Verhalten ihre eigenen Werte und Kriterien zum Maßstab setzen. Dazu bedarf sie allerdings einer Entscheidung, die keine Instanz an ihrer statt treffen kann. Und sie muß sich der Vergänglichkeit dieser Entscheidung wohl bewußt sein. Je vielschichtiger, komplizierter und unüberschaubarer die Umwelt ist und je mehr ehrlich gemeinte miteinander konkurrierende Optionen im gleichen sozialen Raum existieren, um so kontingenter wird die eigene Wahl.

Diese Wahl kann durch die Zustimmung anderer eine stützende Sicherheit bekommen. Sie wird aber nie mehr zu einer vorgegebenen, zwingenden Notwendigkeit, die sich aus der unpersönlich und in ihrer Komplexität unnahbar gewordenen Schöpfung, bzw. aus der versachlichten und vielleicht entfremdeten Kultur und Gesellschaft ergeben würde. Die Fragmentierung der Lebenserfahrung kann demnach im kognitiven Bereich nicht mehr restlos überbrückt werden, sie kann aber sehr wohl im Zwischenmenschlichen[18] und auch in der religiösen Beziehung zwischen Gott und seinem irdischen Ebenbild einen tragenden Rahmen bekommen. Es sei aber nochmals gesagt: Diese Beziehungen sind nicht von sich aus, nicht von vornherein gegeben, sondern müssen durch eigene Entscheidungen hergestellt werden.

Die eigene Stellungnahme kann auf den Widerstand des Systems stoßen. Die eigenen Präferenzen müssen sich nicht automatisch und nicht immer mit den Wünschen und Erwartungen anderer Menschen decken. Man muß mit dieser Vielfalt leben. Es kann einen Kämpfe ko-

sten, eigene Vorstellungen durchsetzen zu wollen, seien es Kämpfe gegen die Sachlogik des Systems oder gegen anderslautende Bestrebungen der Mitmenschen. Aus diesen Kämpfen wird man wahrscheinlich nicht immer und nicht eindeutig als Sieger hervorgehen. Die Moderne ist damit die Zeit der Freiheit, der Alternativen, des Entscheidungszwanges[19], der Konkurrenz und der Kompromisse. Die Fragmentierung der Lebenserfahrung kann nur von entscheidungsfähigen Menschen bewältigt werden.

Die Fragmentierung der Erfahrungswelt in der Moderne

1 F. Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.

2 Aus der bereits unüberschaubaren Literatur sollen hier nur zwei Marksteine erwähnt werden: J.F. Lyotard, La condition postmoderne, Paris 1979; W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1991.

3 P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1973.

4 K. Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in: ders., Schriften zur Theologie VIII., Einsiedeln 1967, 637-666.

5 J.B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, bes. 42

6 A. Giddens, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt a.M. 1995.

7 M. Featherstone (Hg.), Global Structure, Nationalism, Globalization and Modernity, London 1990; R. Robertson, Globalization. Social Theory and Global Culture, London 1992.

8 M. Hollis, The Philosophy of Social Science, Cambridge 1994.

9 A. Comte, Cours de philosophie positive (I-VI), Paris 1839-1842.

10 S. P. Huntington, The Clash of Civilizations, in: Foreign Affairs 72 (1993), 22-49.

11 F. Tönies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1972.

12 Eine frühe, zum Bestseller gewordene Beschreibung findet sich bei D. Riesman, Die einsame Masse, Reinbek 1958.

13 J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995

14 A. Giddens, aaO., sowie N. Luhmann, Vertrauen, Stuttgart 1968.

15 N. Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Neuwied 1969.

16 Es seien hier nur einige besondere Titel zum Thema genannt: G. Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991; H. Kochanek (Hg.), Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg i.Br. 1991; P. Ladriere/R. Luneau (Hg.), Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II., Paris 1987; M.E. Marty/R.S. Appleby (Hg.), Fundamentalism Observed, Chigago 1991.

17 L. Festinger, Theorie der kognitiven Dissonanz, Bern/Stuttgart/Wien 1978.

18 M. Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1962.

19 P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1980.

Der Gott der Christen und die Fragmentierung der postmodernen Welt

Johann Reikerstorfer

Auch der christliche Glaube bleibt mit seiner Gottesrede nicht unbetroffen von den Prozessen der Fragmentierung unserer Lebenswelt. Darin wird seine Situation allerdings prekär. Die Rede vom Gott des Christentums berührt nämlich in jedem Fall das Problem und Thema der Universalität. Der Gott der Christen ist entweder ein Gott für *alle* Menschen oder *kein* Gott. Er ist nur „mein" Gott, wenn er auch der Gott der Anderen sein kann. Daraus ergibt sich die Frage, ob der christliche Glaube in der Tat nur eine Erfahrung unter anderen ist, nur eine Sinnerfahrung und Form des Lebens neben anderen - ohne jeglichen normativen Kern, d.h. ohne Anspruch auf Wahrheit. Die folgenden Überlegungen nehmen theologische Anregungen von J.B. Metz auf und möchten die von ihm entwickelte Basiskategorie der „memoria passionis" als Kriterium der Wahrheit und Universalität im Blick auf unsere Fragestellung zur Sprache bringen und weiter entfalten.[1]

1. Die neue Situation: Versuch einer Beschreibung

1.1 Im Zerfall des Mythos der Moderne

Seit der europäischen Aufklärung kennt das Christentum das Schicksal eines *partikularen* gesellschaftlichen Daseins. Der Glaube büßte seine bislang ungebrochene gesellschaftliche Akzeptanz ein, er wurde *marginal* und weithin überhaupt in eine gesellschaftlich irrelevante *Privatsphäre* abgedrängt. Das aufgeklärte Bewußtsein interpretierte seine säkulare Stärke auch religionskritisch gegen die traditionelle Religion. Es dechiffrierte sie als Phänomen der Kompensation, ohne zu wissen, wie sehr es mit dieser Auskunft noch auf dem Boden der kritisierten Tradition stand. Dies hat den Mythos von der Moderne erzeugt, der mit seinen unerschütterten Grundannahmen das gesellschaftliche Bewußtsein bestimmte. Mythen wirken allerdings nur bis zu ihrer Infragestellung.

Mittlerweile ist dieser Mythos selbst in die Krise geraten. Diese Krise signalisiert einen tiefgreifenden Mentalitätswandel. Er hat längst schon die Grundlagen unseres gesellschaftlichen und kul-

turellen Bewußtseins erreicht und darin ein Grenzbewußtsein der Moderne hervorgerufen („Postmoderne"). Die überschießenden „Individualisierungsprozesse" (U. Beck) dekonturieren und zersetzen die Einheit der gesellschaftlichen Lebenswelt; in der *Fragmentierung* der Lebensbereiche, der wachsenden Diffusion und „neuen Unübersichtlichkeit" (J. Habermas) ist auch jede Lebensorientierung schwieriger geworden.

Das im Mythos der Moderne verschlüsselte „starke" Ich der Neuzeit entpuppt sich mit seinen Idealen der Vernunft, der Freiheit und Mündigkeit als Übertreibung, als Illusion oder Lüge. Es weicht einem „pluralen" Ich (P. Berger), das seine Einstellungen in flexible Optionen verwandelt und dem die Aussicht auf Einheit und Ganzheit völlig illusorisch erscheint. Postmodernes Bewußtsein und Lebensgefühl bewegt sich unprätentiös in kleinen Perspektiven, es hat globale Lösungen, ganzheitliche Ansprüche und Antworten - unaufgeregt und ohne viel zu vermissen - hinter sich gelassen zugunsten der Vielheit, der Unterschiedlichkeit und Pluralität von Möglichkeiten und Standpunkten der Lebenserfahrung. Standpunkte werden eingenommen „bis auf Widerruf", Entscheidungen fallen nicht mehr längerfristig, sondern gewissermaßen mit Recht auf Umtausch, Engamements sind viel gestreuter als früher, der Lebensstil wird „episodisch".

R. Musil hat diesen kollektiven Mentalitätswandel in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften" eindrucksvoll illustriert. Ähnlich wie F. Nietzsche nimmt auch er viel von der postmodernen Stimmung vorweg. Der „hypothetische" Lebensstil seiner Zeit gilt ihm als eine Erscheinung jenes „Möglichkeitsmenschen", der einerseits zum Anwalt noch nicht geborener „Schöpfungsideen" wird, andererseits aber im Chaos der Möglichkeiten seine Bestimmtheit verliert. Der Romanheld „Ulrich" - er sollte bezeichnenderweise ursprünglich „Anders" heißen - muß jede Bindung in einem definitiven Engagement, jede Bestimmtheit in der Zeit, kurz und überhaupt einen festen Charakter als „Zwangsjacke" erachten und zurückweisen. Sein Haus, das Einrichtungsgegenstände verschiedenster Stilrichtungen beherbergt, spiegelt eine Freiheit, die - übrigens im Rückgriff auf die nominalistische Vorstellung Gottes als „unmotivierte" Allmacht - immer „auch anders" kann. Von ihm heißt es übrigens auch, daß er ein gläubiger Mensch war, der bloß nichts glaubte. Das bekannte Lutherwort: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders" hat eine seltsame Variation er-

Der Autor

Johann Reikerstorfer, geb. 12. 6. 1945 in Ybbs/Donau, Österreich; Studium der Philosophie und Theologie in St. Pölten, Wien und Louvain (Belgien); 1970 Dr. theol.; 1974 Dr. phil.; 1977 Habilitation an der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien (Fundamentaltheologie); seit 1. 3. 1979 O. Prof. für Fundamentaltheologie an der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien. Monographien: Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners (Wiener Beiträge zur Theologie 32), Wien 1971; Die zweite Reflexion. Über den Begriff der Philosophie bei Anton Günther, Wien 1974; Kritik der Offenbarung. Die „Idee" als systemtheoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie: Anton Günther in Begegnung mit Johann Sebastian von Drey, Wien 1977; (zusammen mit J.B. Metz u. J. Werbick) Gottesrede, Münster 1996. Zahlreiche Aufsätze zu theologischen Grundlagenfragen, Herausgeber von Festschriften und Sammelwerken; Mitherausgeber des Wiener Jahrbuchs für Philosophie und der Reihe Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien, Münster. Anschrift: Universität Wien, katholisch-theologische Fakultät, Schottenring 21, A-1010 Wien, Österreich.

fahren: „Hier stehe ich, ich kann auch ganz anders." - Handelt es sich nur um eine literarische Fiktion oder um das Gespür für eine schwelende Identitätskrise des modernen Subjekts?[2]

1.2 Grenzen und Krise des Universalismus

Zur Verdeutlichung dieses Bewußtseinswandels gilt es, die mit ihm verknüpfte Krise des *Universalismus* zu sehen. In der massenmedialen Öffentlichkeit ist das Antlitz des anderen unanschaulicher, abstrakter, gegenwartsloser geworden.[3] Und dies, obwohl wir wie noch nie zuvor tagtäglich mit Informationen über andere, über ihre Schicksale, ihre Leiden und Untergänge konfrontiert werden. Offensichtlich liegt es an dieser medialen Kommunikation selbst, daß in ihren Prozessen der Reproduktion „der Andere" zum gleichgültigen Anderen wird, zum ersetzbaren und überflüssigen Anderen. Der soziale Raum wird ästhetisch absorbiert, die Reduktion des Anderen auf eine „Oberfläche" (Z. Baumann) ist in der „Telecity" technisch garantiert. Muß eine solche Öffentlichkeit wachsender Unanschaulichkeit des Anderen nicht auf den Menschen selber zurückwirken? Muß sie nicht seine empathische Erinnerungsfähigkeit schwächen? Und wird dieser Verlust an „Alterität" (E. Levinas) in der gesellschaftlichen Welt nicht auch Auswirkungen haben auf die moralische Bestimmung der Freiheit, die sich erst und nur in der Herausforderung durch die Anderen gewinnt? Wenn *Erinnerung* und moralische *Verantwortung* innerlich miteinander verknüpft sind, dann bedroht ein Vergessen der Anderen unweigerlich den Universalismus der Moral mit seinen universalistischen Optionen. Gemeinsame Verbindlichkeiten, die bislang das gesellschaftliche Leben getragen haben, werden fragiler; ein Grund, warum die extrem individualisierten Lebenswelten gefährdet bleiben durch neue Ausbrüche von Gewalt.

Im Spiegel dieser Erfahrungen wird die Frage nach den Voraussetzungen jenes Großmythos der Moderne unabweisbar. Der Prozeß der Säkularisierung konnte zunächst noch ein gewisses Ausmaß kultureller Kohärenz aufgrund selbstverständlich wirksamer Traditionsbestände voraussetzen. Die Partialisierung lebte vom Universalismus einer religiösen Tradition, gegen den sich eine emanzipatorische Gesellschaft in vermeintlicher Voraussetzungslosigkeit wandte. Dagegen sieht sich der spätmoderne Pluralismus einer Situation gegenüber, in der der Mensch die moralischen und gesellschaftlichen Bedingungen seiner Existenz *selber* hervorbringen muß - denn Gedächtnis und Überlieferung haben ihre strukturierende Macht inzwischen verloren. In diesem Verlust schwindet auch - wie es scheint - die Resistenz des modernen Menschen gegenüber allen Gefährdungen und Zersetzungen seiner subjekthaften Identität in den Turbulenzen seiner Welt.

Theoretiker der Moderne beschreiben diese Situation als jenes Stadium der Moderne, in dem sie sich ihres Risikos bewußt wird (U. Beck). Die „reflexive" Demokratie weiß sich posttraditional in einer „Fundierungskrise", die als „Unsicherheit" (H. Dubiel) in der Politik durchschlägt.[4] Neue Dezisionismen tauchen auf. Oder - die Unsicherheit wird auf Dauer gestellt, sie kann nur „diskursiv beherrscht" werden.

Solche Krisenphänomene stehen in einem ebenso seltsamen wie auffälligen

Kontrast zu den neuen Herausforderungen und Aufgaben der Globalisierung in Richtung auf die eine Weltgesellschaft. Wird sie und kann sie überhaupt als *multikulturelles* Konzept gelingen? Oder bleibt sie ein nicht lebbares Schicksal, das immer wieder zum Krisenherd zivilisatorischer und kultureller Konflikte werden muß? Und ganz zentral: Kann sie im Medium einer strikt formalen, rein prozeduralen Diskursrationalität (J. Habermas) gelingen, nachdem das Angebot kontextualisierter Universalität seine praxisorientierende Kraft immer mehr einbüßt?

Liegt nicht der postmodern-pluralistischen Bewußtseinsverfassung eine Krise des *neuzeitlichen* Subjekts selber zugrunde, die ihre Wurzel im Verlust eines religiös fundierten Universalismus gemeinschaftlicher Verbindlichkeiten besitzt? Nicht die Aufklärung als solche ist das Problem. Das Problem ist vielmehr, daß sie - vermutlich unter Einfluß der noch nicht gänzlich erloschenen christlichen Tradition - den Menschen immer noch mit starken Kategorien definierte, daß sie noch nicht um die *Fragilität* des Menschen wußte, denn in den fundamentalen Prämissen menschlicher Gleichheit galt ihr die Würde des Menschen als unverletzbar. Sie vergaß, ihr praktisches Wissen (die freiheits- und gerechtigkeitssuchende Vernunft) in freiheitsermöglichenden und freiheitsleitenden Traditionen zu vergewissern und zu verankern. Dies macht das sogenannte „Projekt" der Moderne selber so krisenanfällig, andererseits aber auch das sich verstärkende Bedürfnis nach Praxis-orientierenden, nach formierenden und strukturierenden Sinnhorizonten verständlich. Das Problem der Anerkennung Anderer wird zur Frage nach einem *konkreten*, geschichtlichen Ethos, das auch unter heutigen Bedingungen als *universalisierungsfähig* gelten kann. Diese Möglichkeit der Universalisierung müßte in der Konfrontation verschiedener Kulturwelten ein die innere und äußere Kulturdiskussion leitendes Kriterium der „Konvivialität" bereitstellen lassen, wenn die drohenden kulturellen und zivilisatorischen Konflikte (S. Huntington) bewältigt werden sollen. Letztlich entscheidet die Wahrnehmung der *Anderen* über die Humanität des Menschen und den humanen Rang einer Kultur.

2. Das Christentum in der Krise des Universalismus

In diesen gesellschaftlichen Fragmentierungsprozessen ist nun auch das Christentum mit seinen universalistischen Sinnangeboten in eine Krise geraten. Diese Prozesse schwächen nicht nur den Menschen, sie sind ein Angriff auch auf das Potential des biblischen Universalismus und seine humanitätsfähigen Visionen. Der Rückgang an Erinnerungsfähigkeit, die um sich greifende Amnesie in unseren spätmodernen Gesellschaften lassen diesen Gott der Geschichte, der Verheißungen und des Gerichts verblassen. Die biblische Gotteserinnerung im „Eingedenken" der Anderen, der unterdrückten und beschädigten Anderen, gerät in den Sog eines „psychologisierenden", eines „ästhetisierenden" Rückzugs aus der geschichtlichen Verantwortung. Religion, die der Suche nach dem „heilen", dem unirritierbaren Ich geglückter Identitätsfindung dient, verkommt zu einem Phänomen der Immunisierung, der Beschwichtigung und Entlastung. Und im Verlust des Welthori-

zonts droht ihr das Schicksal der Gottlosigkeit. Diese Identitätskrise des biblischen Glaubens muß dann auch Auswirkungen auf sein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur im ganzen haben. Eine postmoderne, naturhaft-mythisch durchstimmte Religiosität wandert an den Rändern der Gesellschaft mit, ohne sie in ihrer Humanisierung *kritisch* begleiten zu können.

Nur in einer neuen Aufmerksamkeit für den Anderen kann das Christentum die Gottesfrage als *Menschheitsfrage* zurückgewinnen. Es ist nicht so, daß Fragmentierung und Pluralismus eine solche Aufmerksamkeit von vornherein unmöglich machten. Das Ende universalistischer Konzepte, die durchschaute Leere abstrakter Ganzheitsansprüche und ihre Ent-monopolisierung, die Unhaltbarkeit eines allgemeinverbindlichen „ethischen Codes" (Z. Baumann) zur Regelung des sozialen Lebens sind auch neue Chancen einer humanen Lebenskultur. Die pluralistische Situation in ihrer Faktizität ist nicht das Angebot einer Lösung, es stellt ein Problem der Bewältigung, d.h. der Gestaltung dar. Denn mit Pluralismus und Fragmentierung problembewußt umgehen meint nicht eine Pluralismuskonformität, es heißt auch nicht den Pluralismus der kulturellen Welten negieren oder unterlaufen, sondern ein konsensfähiges Kriterium finden für den *Umgang* mit Pluralismus und Fragmentierung aus der jeweiligen kulturellen Perspektive. Darüber wird im abschließenden vierten Teil zu handeln sein.

3. Christentum im Pluralismus der Religionen

P. Berger hat das Verhältnis des Christentums innerhalb des Religionenpluralismus durch die drei theologischen Antworten des „Exklusivismus", des „Inklusivismus" und des „Pluralismus" gekennzeichnet.[5] Der „Exklusivismus" distanziert und depotenziert die geschichtlichen Religionen im Namen der göttlichen Offenbarung (K. Barth). Seine Unterscheidung von Glaube und Religion ist fatal, weil sie die Vorstellung von einem reinen Christentum nahelegt, das sich ängstlich gegenüber allen Formen von Religion immunisiert. Sein Dezisionismus sistiert die religiöse Wahrheitsfrage und macht auch das Christentum unfähig zur Selbstkritik.

Demgegenüber anerkennt der „Inklusivismus" andere Religionen in ihrer heilshaften Bedeutung. Er interpretiert sie als „implizites" oder „anonymes" Christentum (K. Rahner). Mit dieser Deutung unterläuft er aber das geschichtliche Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen, vereinnahmt es und macht sich schließlich unempfänglich für deren Prophetie.

Der religionstheoretische „Pluralismus" hingegen anerkennt die Vielfalt religiöser Traditionen, spricht ihnen in der Erscheinung Authentizität zu, indem er sie als perspektische Manifestationen einer göttlichen Realität erachtet. Nach J. Hick bekundet sich diese „noumenale" Realität phänomenal in der erlösenden Transformation der Selbst-Zentriertheit menschlicher Existenz zur Zentriertheit auf dieses Unbedingte (Wirkliche, Reale) selbst. Diese These pluralistischer

Religionstheologie hat freilich im Ansatz bereits vor der religiösen Wahrheitsfrage resigniert, sie hält jeden Wahrheitsanspruch für gefährlich, für obsolet, so daß sie sich ihm auch nicht mehr zu stellen braucht. Sie darf wohl als Reaktion auf eine „vernünftige" Religionsinterpretation verstanden werden, die nicht nur ihre eigene Herkunft aus dem Christentum verschleierte, sondern auch Universalität vortäuschte auf Kosten der geschichtlichen Religionen und ihrer Selbstaussage. Im Gewande eines allgemeinen Religionsbegriffs konnte religiöse Identität nicht geschichtlich-narrativ besprochen werden.

Gibt es ein *Kriterium* zur Wahrung und Anerkennung religiöser Identität und Authentizität, das aus dem Relativismus eines religiösen Geltungspluralismus herausführen kann? Wenn man davon ausgehen muß, daß der in den westlichen Gesellschaften beobachtbare Traditionsverlust nicht nur das Christentum, sondern in zunehmenden Maß auch alle großen Religionen betreffen und herausfordern wird, dann drängt sich die Frage nach einem solchen Kriterium auch für die interreligiöse Begegnung auf. Wie und woraufhin sollten sich diese Religionen miteinander verständigen in den drohenden Kultur- und Zivilisationskonflikten? Reicht für einen solchen Religionsdialog das Angebot unserer gängigen Religionshermeneutiken, wenn es in der allgemeinen Bedrohtheit religiöser Identitäten um ihren Sinn als *rettendes* und nicht bloß verständigungsorientiertes Unternehmen geht? Gesucht wird nach einem Universalitätsparadigma, das andere Religionen nicht ausschließt (Exklusivismus), nicht theologisch vereinnahmt (Inklusivismus) und auch nicht in einem relativistischen Religionenpluralismus aufgehen läßt.

4. Ein neues Paradigma der Universalität?

Die „Postmoderne" ist ein *ambivalentes* Phänomen. Sie durchschaut die Abstraktheit und Totalitätsanfälligkeit großer Ideen, großer Subjekte und Geschichten (J.F. Lyotard); sie destruiert alteritätsvergessene Universalismen und hält universalistische Ansprüche, die in eine kolonialistisch-expansive Beherrschung der Anderen münden, für obsolet. Gleichwohl kann das neue Bewußtsein für Differenz und Pluralität als *Chance* für ein neues Verständnis von Universalität und Universalisierung erachtet werden: Universalität nicht im Sinne eines dekontextualisierten Universalismus, der pluralismusfeindlich Andersheiten und Differenzen nivelliert und beherrschbar macht, sondern aus dem kritischen Geist der Anerkennung, die erst im Eingedenken fremden Leids ihre konkrete Bestimmtheit findet. Im subversiven Blick für die verdrängten und vergessenen Leiden bewährt sie ein durchaus wahrheitsfähiges Interesse an einer strikt universalen Gerechtigkeit, die niemanden ausschließt. Indem sich dieses Paradigma der Universalität *negativ-kritisch* vermittelt, empfiehlt es sich in der Krise des Universalismus nicht nur als Basis für eine universelle Moral, es mag auch interkulturelle Verständigungsmöglichkeiten eröffnen, die sich aus dem allen großen Religionen und Kulturen gemeinsamen Respekt vor der Autorität der Leidenden ergeben und daran kritisch orientiert bleiben.[6] Anders als im Universalismus einer abstrakten Dialoghermeneutik oder proze-

duralen Diskursrationalität gestattet nämlich eine solche Ökumene der *Empathie* die gegenseitige Anerkennung der spezifischen Voraussetzungen jeweiliger Kulturwelten als *Kriterium* des Dialogs selber, um ihn vor Relativierungen oder Funktionalisierungen ebenso wie vor ideologisierenden Übergriffen und fundamentalistischen Gefährdungen zu schützen. Nach den biblischen Traditionen, auf die sich die christliche Gottesrede verpflichtet weiß, bleibt eine solche Universalisierung als „memoria passionis" auch Gott auf der Spur, der seine Verheißungen an das Eingedenken der leiden Anderen geknüpft hat und darin sein rettendes Geheimnis offenbart. Das Ernstnehmen der Leidenserinnerung eröffnet eine verheißungsvolle Perspektive der christlichen Gottesrede im Zeitalter postmoderner Fragmentierungen.

[1] Vgl. dazu jetzt ders., Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: J.B. Metz/J. Reikerstorfer/J. Werbick, Gottesrede, Münster 1996, 3-20.

[2] Vgl. dazu M. Foucaults Rede vom Tod des Subjekts unter Rückgriff auf F. Nietzsches Vision von der „Verabschiedung des Menschen", in: ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1973, 301.

[3] Vgl. Concilium-Heft über die Massenmedien: Conc 29 (1993) Heft 6.

[4] Vgl. dazu den grundlegenden Text von J.B. Metz: Politik und Religion auf dem Boden der Moderne, in: H.J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a.M. 1995, 265-279.

[5] Ders., Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a.M./New York 1994. Zur Information über den Diskussionsstand: R. Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg i.Br. 1996.

[6] Treffend die Bemerkung von J.B. Metz zur „Autorität" der Leidenden: „Sie kann nicht nochmals hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden. Ihr gegenüber geht der Gehorsam dem Verstehen voraus - und zwar um den Preis jeglicher Moralität. Über diese Autorität ist nicht noch einmal zu diskutieren; zu ihr gibt es für die Moral nicht nochmals eine Befehlsverweigerung, womöglich unter Berufung auf ‚Autonomie'. In diesem Sinn ist die Begegnung mit fremdem Leid eine Art ‚Ausnahmezustand', dem keine allgemeineren Regeln zugrunde liegen, auf die man sich - vorbehaltlich - nochmals zurückziehen könnte." (ders., Im Eingedenken fremden Leids, aaO. 13)

Die derzeitige theologische Diskussion über die Einheit der Kirche

Angelo Maffeis

Die Geschichte der Ekklesiologie stellt einen der Bereiche dar, in denen die sehr enge Verflechtung, die zwischen dem kirchlichen Leben und dem theologischen Denken besteht, mit großer Deutlichkeit wahrzunehmen ist. Wie der Großteil der Fragen, die in den verschiedenen Geschichtsepochen im Vordergrund der theologischen Debatte gestanden sind, so hat sich auch die Reflexion auf die Einheit der Kirche und über ihre Kriterien immer im Zusammenhang mit

konkreten Problemen entwickelt, die in der Mehrzahl der Fälle in Bedrohungen der ungeschmälerten Ganzheit und des Zusammenhalts der kirchlichen Gemeinschaft bestanden. Was am heutigen Kontext neu ist gegenüber den vergangenen Epochen, ist verursacht vom Entstehen und der Entwicklung der ökumenischen Bewegung.

Das Nachdenken über die Einheit setzt daher heute im allgemeinen den Willen voraus, die Hindernisse zu überwinden, welche die volle Gemeinschaft zwischen den verschiedenen kirchlichen Subjekten behindern, und es ist bestrebt, sich in den Dienst der Versöhnung zu stellen. Wenn die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung ein Zeugnis dafür ist, daß es in allen Kirchen einen gemeinsamen Willen gibt, die Einheit zu fördern, so hat man sich doch seit den ersten Begegnungen zwischen den unterschiedlichen kirchlichen Traditionen Rechenschaft darüber gegeben, daß die Weisen, die Einheit der Kirche zu verstehen und zu wollen, ziemlich verschieden sind. Dies darf nicht verwundern in Anbetracht dessen, daß der Inhalt des Begriffes Einheit jeweils im Rahmen einer bestimmten Ekklesiologie definiert wird; und eines der Hauptthemen, über den der ökumenische Dialog Konsens herzustellen sucht, ist ja gerade die Auffassung von der Kirche. Auch über den besonderen Bereich der interkonfessionellen Dialoge hinaus kann man, wenn man das gesamte allgemeintheologische Panorama betrachtet, beobachten, daß auch das Nachdenken über die Einheit innerhalb der konfessionellen Theologien gekennzeichnet ist von einer großen Aufmerksamkeit für das, was am weiteren ökumenischen Horizont sichtbar wird.

Die derzeitige theologische Diskussion über die Einheit der Kirche

Die im Dialog zwischen konfessionellen Theologien und in ökumenischen Begegnungen betriebene Reflexion ist seit Beginn dieses Jahrhunderts von einem Leitmotiv begleitet gewesen: Die gesuchte Einheit darf nicht als Einförmigkeit und Einebnung mißverstanden werden, sondern sie muß verstanden werden als Einheit in Vielfalt, und insbesondere fordert sie keine zentralisierte Struktur. Tatsächlich jedoch hat es den Anschein, daß viele Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung davon überzeugt waren, daß der Großteil der derzeit in den Kirchen bestehenden Unterschiede überwunden werden müsse, weil sie unvereinbar seien mit der gesuchten Einheit.

Diese - bisweilen ausdrücklich formulierte, bisweilen aber nur stillschweigend angenommene - Voraussetzung wird heute immer häufiger in Frage gestellt. Die Beweggründe dafür sind unterschiedlicher Art. Aus theologischem Blickwinkel offenbaren die heute geführten Dialoge das Vorhandensein eines irreduziblen Kerns von Unterschieden in den historischen Formen, welche der christliche Glaube und das kirchliche Leben angenommen haben. Diese Unterschiede verweisen oft zurück auf nur schwer miteinander vereinbare Er-

Der Autor

Angelo Maffeis, geb. 1960; lehrt Dogmatische Theologie am Theologischen Studieninstitut des Seminars von Brescia und ist Berater der Internationalen Kommission für den katholisch-lutherischen Dialog. Veröffentlichungen: Il ministero nella Chiesa. Una studio del dialogo cattolico-luterano (1967- 1984), Mailand 1991; Modelli di unità della Chiesa nella storia del movimento ecumenico e nel dibattito teologico recente, in: Teologia 19 (1994) 62-93; 109-150. Anschrift: Via Bollani 20, I-25123 Brescia, Italien.

fahrungen und „Denkformen". Es ist kein Zufall, daß die Kategorie einer „Fundamentaldifferenz", die ihren Ursprung im 19. Jahrhundert hat, heute wieder auftaucht, und zwar im Zusammenhang mit der Diskussion, der es darum geht, den fundamentalen Punkt der Verschiedenheit zwischen Katholiken und Protestanten zu ermitteln. Außer dem theologischen Element trägt auch ein kultureller Faktor dazu bei, diese neue Sensibilität für die Verschiedenheit zu bestimmen. Die „nachmoderne" Mentalität hat auch die Theologie mißtrauischer gemacht gegenüber der Möglichkeit, allumfassende rationale Schemata auszuarbeiten, die imstande wären, den Gesamtgehalt der Offenbarung angemessen auszusagen. Dies spiegelt sich unvermeidlicherweise z.B. in der Art und Weise wieder, wie man das Kriterium der Orthodoxie denkt, das traditionellerweise als bevorzugtes Instrument zur Umschreibung der Grenzen der kirchlichen Einheit verwendet wurde.

In diesem Beitrag wollen wir prüfen, auf welche Weise die heutige Theologie die Einheit der Kirche begrifflich zu fassen sucht. Der Blickwinkel, den wir bei der Lektüre der theologischen Debatte einnehmen wollen, ist bestimmt vom Thema dieses Heftes der Zeitschrift CONCILIUM. Wir werden deswegen versuchen, besonders zwei Dinge in den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit zu rücken: einerseits die Beziehung zwischen der Wirklichkeit der Kirche, welcher der Gläubige begegnet und in deren Rahmen er sich an dem Ort, wo er lebt, mit der Kirche identifiziert; andererseits die weitergespannte universale Einheit der Gläubigen mit den unterschiedlichen Erscheinungsweisen und Strukturen, in denen sich diese Einheit konkret verwirklicht. Wir werden schematisch einige Modelle vorstellen, nach denen diese Beziehung verstanden wird, wobei wir als Beispiele einige Autoren und Dokumente nennen, die diesen Modellen einen besonders klaren Ausdruck verliehen haben. Schließlich werden wir versuchen, deutlich sichtbar zu machen, welche starken Seiten und welche Grenzen diesen Modellen eigen sind und welche Fragen sie für die theologische Reflexion aufwerfen.

Die Einheit als Communio von Ortskirchen

Eine erste, ziemlich bedeutsame Richtung des heutigen theologischen Nachdenkens über die Kirche zielt auf eine Wiederbelebung der Ekklesiologie der Alten Kirche. Auf diesem Weg hat man vor allem versucht, die universalistische Sicht zu überwinden, die seit der Gregorianischen Reform (im 11. Jahrhundert) im Westen eine wirkliche Theologie der Ortskirche unmöglich gemacht hat, da die Neigung bestand, zuzulassen, daß die gesamte Wirklichkeit der Kirche von der Universalkirche mit dem Papst an der Spitze absorbiert werde.

Die Wiedergewinnung des ekklesiologischen Verständnisses des ersten Jahrtausends hat es ermöglicht, die Katholizität als Eigenschaft nicht nur der Universalkirche zu verstehen, sondern als etwas wiederzuentdecken, das ursprünglich der Ortskirche eignet, in der schon die Elemente vorhanden sind, welche die Existenz der Kirche ausmachen. Eine solche Katholizität muß daher vor allem anderen als die *Fülle* des Geheimnisses des Heils gedacht werden, das von der christlichen Gemeinschaft an einem konkreten Ort kommuniziert,

empfangen, gefeiert und bezeugt wird. In der Ortskirche vergegenwärtigt sich die ursprüngliche und einzige Wirklichkeit der apostolischen Kirche, und die von ihr gefeierte Eucharistie stellt den Gipfel dessen dar, was die Kirche an einem bestimmten Ort zum Ausdruck bringt. Von dieser Mitte her weitet sich die örtliche Wirklichkeit der Kirche auch in die anderen Lebensbereiche hinein aus, und dort muß sie sich inkarnieren innerhalb eines kulturellen Kontextes und daraus Elemente aufnehmen, die es der christlichen Botschaft ermöglichen, sich auf eine solche Weise Ausdruck zu verschaffen, daß ihre Bedeutung verstanden werden kann.[1]

In dieser Sicht übernimmt der Begriff *Communio/koinonía* die Rolle der grundlegenden ekklesiologischen Kategorie. Dank dieser Kategorie kann man die kirchliche Wirklichkeit in ihrer örtlichen Dimension tatsächlich beschreiben als Frucht der *Communio,* die von oben kommt, und als Gemeinschaftserfahrung, wie sie von denen, die Glieder der Kirche sind, erlebt wird. Gleichzeitig ermöglicht es die Kategorie *Communio,* auch die Beziehung zwischen den Ortskirchen, die sich gegenseitig anerkennen, zu denken als eine Beziehung von Teilhaberinnen an dem einen Mysterium des Heils, die daher ein „synodales" Kommunikationsnetz untereinander bilden, das imstande ist, das Band der *Communio,* welches sie untereinander eint, sichtbar zu machen.

Diese theologische Sicht findet sich in den neuesten Texten von „Church and Order" und wird auch verwendet, um das vom Ökumenischen Rat der Kirchen verfolgte Ziel zu beschreiben. In der Erklärung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra (1991) über „Die Einheit der Kirche als Koinonia" lesen wir: „Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine Koinonia, die gegeben ist und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem gemeinsamen sakramentalen Leben, in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird, in einem gemeinsamen Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt sind, und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird. Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können. Diese volle Gemeinschaft wird auf der lokalen wie auf der universalen Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen. In einer solchen Gemeinschaft sind die Kirchen in allen Bereichen ihres Lebens auf allen Ebenen miteinander verbunden im Bekennen des einen Glaubens und im Zusammenwirken in Gottesdienst und Zeugnis, in Beratung und Handeln."[2]

Grundlegend ist in diesem Verständnis der Einheit die gegenseitige Anerkennung seitens der Ortskirchen, die auf der Basis eines Homogenitätskriteriums geschieht. Dieses Kriterium funktioniert auf zweifache Weise: 1. Die Ortskirche ist authentisch, wenn erkennbar ist, daß in ihr die Elemente der apostolischen Kirche gegenwärtig sind; 2. die universale communio der Ortskirchen ist gegenwärtig, wenn jede von ihnen erkennt und anerkennt, daß in den anderen die wesentlichen Elemente der Kirche gegen-

wärtig sind und sie daher mit ihnen kommunizieren kann. Die gemeinsame Feier der Eucharistie stellt daher nicht nur den Gipfel des Lebens der Ortskirche dar, sondern auch das Sichtbarmachen der universalen Communio zwischen den Kirchen.

Einheit durch Vielfalt

Das Idealbild, das mit dem Begriff der Koinonia angesprochen worden ist, stößt oft unsanft zusammen mit einer Realität, in der die Unterschiede zwischen den Kirchen so tiefgreifend sind, daß sie die vollkommene gegenseitige Anerkennung als Ortskirchen, die in den verschiedenen Bereichen und Kulturen die eine apostolische Kirche Fleisch werden lassen, behindern. Die Feststellung von Unterschieden, die jeder auf die Erreichung eines Konsenses ausgerichteten theologischen Bemühung widerstehen, hat als Ansporn gewirkt, eine alternative Auffassung von Einheit zu erarbeiten, welche die konfessionellen Unterschiede als ein bleibendes und unüberwindliches Element betrachtet. Der Grundsatz der Legitimität der konfessionellen Unterschiede innerhalb der Einheit der Kirche ist in unterschiedlichen Fassungen vorgetragen worden, welche die notwendige Versöhnung der Unterschiede oder auch die Möglichkeit, daß sie in der heutigen Form bestehen bleiben, jeweils mehr oder weniger betont haben. Ein diesen Vorschlägen gemeinsamer Zug ist jedoch eine kritische Beurteilung des bisher zurückgelegten Weges im ökumenischen Dialog.

Auf dieser Linie liegt der Vorschlag von Oscar Cullmann: In seiner Sicht ist das, was die unterschiedlichen konfessionellen Traditionen kennzeichnet, Ausdruck von durch den Geist Gottes gewirkten Charismen, deren jedes zur Einheit beiträgt. Diese Einheit muß daher gedacht werden als eine *Einheit durch Vielfalt*. Die Universalkirche muß daher gedacht werden als „Einheit friedlich getrennter Kirchen" (oder nach der Formulierung der zweiten Auflage seines Buches, die Mißverständnissen vorbeugen soll, als „Einheit eigenständiger oder autonomer Kirchen"), in denen die verschiedenen vom Geist Gottes gewirkten Charismen samt und sonders mit ihrer eigenen Physiognomie bestehen bleiben, ohne daß versucht würde, die einen von den anderen bestätigen zu lassen oder sie einander anzugleichen. Nicht jede Trennung ist notwendigerweise Folge von Sünde, und auch die derzeitigen Kirchen haben ungeachtet der Trennungen für die anderen eine positive Herausforderung dargestellt, die Verunstaltung des je eigenen Charismas zu vermeiden.[3]

Daß die Wirklichkeit Kirche ihren Bestand in partiellen und besonderen Gestaltungsformen hat, wird hier in *konfessionellem* Sinn verstanden mit der Tendenz, sie - wenigstens in manchen Fällen - in ziemlich undifferenzierter Weise mit Gaben des Geistes Gottes zu identifizieren. Die Art und Weise, wie sich die universale Einheit zwischen den konfessionell getrennten Kirchen verleiblicht, ist der Dialog, der verstanden wird als ein Prozeß unablässigen Austauschs zwischen Subjekten, die in ihrer eigenen Unterschiedlichkeit bestehen bleiben müssen. Der Dialog strebt also nicht einen Konsens an, der die Unterschiede beseitigte, und er kann auch nicht als eine unvollkommene Verwirklichung der Communio betrachtet werden, sondern stellt in sich selbst die konkrete Form der kirchlichen Einheit dar.[4]

Differenzierte Einheit im Bekenntnis des Glaubens

Die Anerkennung der Legitimität der Unterschiede in der Form, in der sie heute zwischen den getrennten Kirchen bestehen, stellt eines der grundlegenden Kriterien, die von der Kirchengeschichte bezeugt werden, in Frage: Die Einheit der Kirche gründet sich auf die Übereinstimmung im Bekenntnis des Glaubens. Ohne Zweifel hat das Verständnis der Bedeutung und der Reichweite der Einheit im Bekennen des Glaubens tiefgreifende Wandlungen durchgemacht. Heute ist man sich deutlicher als bisher des Abstandes bewußt geworden, der besteht zwischen der geglaubten Wirklichkeit und der Lehrformulierung, in der diese Wirklichkeit Ausdruck findet. Ferner ist man sich der unterschiedlichen Beziehung der einzelnen Glaubenswahrheiten zur Mitte der christlichen Offenbarung deutlicher bewußt geworden (vgl. das in der Konzilskonstitution *Unitatis redintegratio,* 11 formulierte Prinzip der „Hierarchie der Wahrheiten").

In der Absicht, einen praktikablen Weg zur Einheit der Kirchen zu weisen, haben Heinrich Fries und Karl Rahner eine Konzeption von Einheit im Glauben vorgetragen, die sich gründet auf das Annehmen der grundlegenden christlichen Wahrheiten, die in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in den Bekenntnissen von Nikaia und Konstantinopel ausgesagt sind, während für die anderen von den Kirchen vorgetragenen Lehren eine wechselseitige „erkenntnistheoretische Toleranz" oder „ein realistisches Glaubensprinzip" gelten muß.[5] Das bedeutet: „In keiner Kirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Kirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist über These I hinaus [welche die Annahme der Aussagen der Heiligen Schrift und der alten Glaubensbekenntnisse fordert] kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen. [...] Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert."[6]

Der Verzicht auf ein Urteil über gegensätzliche Wahrheitsansprüche, wie sie von den verschiedenen kirchlichen Lehrsystemen vorgebracht werden, ist berechtigt in einer kulturellen Situation, in der es für die große Mehrheit der Gläubigen praktisch unmöglich geworden ist, die Gründe für die Lehrstreitigkeiten der Vergangenheit zu verstehen. Wenn man schon innerhalb der katholischen Kirche nicht von jedem Christen verlangt, zu jedem einzelnen vom Lehramt vorgelegten Satz eine ausdrückliche Zustimmung zu leisten, so ist auf der Grundlage desselben Prinzips eine Einheit der heute noch getrennten Kirchen unter der Bedingung denkbar, daß keine von ihnen erklärt, daß eine von einer anderen Kirche für absolut verpflichtend gehaltene Aussage in absoluter und positiver Weise mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar sei. Während es in der Vergangenheit Gegensätze absoluter Art gab, kann man heute bezweifeln, daß diese noch in derselben Absolutheit weiterbestehen. Tatsächlich hat der theologische Dialog zwischen den Kirchen, wenn er auch noch nicht zu einem vollkommenen Konsens geführt

hat, doch gewiß eine Situation geschaffen, in der es nicht mehr legitimerweise möglich ist, daran festzuhalten, daß die Lehre des Gegners in radikalem Widerspruch zur Grundsubstanz des christlichen Glaubens stehe.

Offensichtlich scheint dem Vorschlag von Fries und Rahner die Absicht zugrundezuliegen, eine Einigung der Kirchen zu ermöglichen, die auf einer differenzierten Übereinkunft über das Glaubensbekenntnis gründet. Eine solche Übereinkunft muß ausdrücklich und vollständig sein im Blick auf den zentralen Kerngehalt der christlichen Offenbarung, wie sie von der Heiligen Schrift bezeugt und in den Glaubensbekenntnissen der alten Kirche formuliert ist, während sie Unterschiede hinsichtlich der besonderen Lehrformen toleriert, welche der christliche Glaube im Lauf der Zeit angenommen hat und die in Kontrast zueinander stehen können. Wenn der Kontrast in der verschärften Gestalt, wie sie in einer wechselseitigen Verurteilung zum Ausdruck gekommen ist, überwunden ist, ermöglicht es die tiefere Absicht der Lehrformulierungen in ihrer Ausrichtung auf die Mitte der christlichen Offenbarung, diese Formulierungen in ihrer unterschiedlichen Art und in der ihnen eigenen Sicht zu übernehmen. Die Verbesserung, die hinsichtlich des Vorschlags von Fries und Rahner angeregt worden ist, zielt darauf, den Verzicht auf ein Urteil umzuwandeln in ein positives Urteil der Vereinbarkeit.

Einheit im Dienst der Welt

Die Kritik, die geübt worden ist an der ökumenischen Methode, der es vor allem um die Suche nach dem theologischen Konsens als Vorbedingung für die kirchliche Communio geht, hat in einigen Fällen dazu geführt, eine Einheit der Kirche abzulehnen, die primär unter dem Aspekt des Glaubensbekenntnisses oder der kirchlichen Strukturen konzipiert war, um statt dessen die Rolle des entscheidenden Kriteriums dem Dienst zuzuteilen, den die Kirche der Welt tut. Tatsächlich meint man, nur auf diese Weise sei es möglich, die notwendige Verbindung zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit aufrechtzuerhalten.

Nach Konrad Raiser vollzieht sich heute in der ökumenischen Bewegung ein Paradigmenwechsel. Das *klassische Paradigma,* das vom Christozentrismus und von der Konzentration auf die als das Sakrament Christi verstandene Kirche gekennzeichnet war, erweist sich als immer unangemessener. Derzeit zeichnet sich ein *neues Paradigma* ab. Dieses geht aus von einem trinitarischen Verständnis Gottes und der Beziehung zwischen Gott, Welt und Menschheit und nimmt das Leben, verstanden als Geflecht vielfältiger Beziehungen, zum zentralen Bezugspunkt; und es denkt die Kirche als Communio, die sich als In-Beziehung-Sein von Unterschiedlichen verwirklicht. Die grundlegende Kategorie, welche die Funktion des einigenden Elementes des neuen Paradigmas erfüllt, ist nicht mehr *Geschichte,* sondern *Beziehung.*[7]

Auf diese Weise ist es möglich, dem Begriff *oikouméne* seine ursprüngliche Bedeutung zurückzugeben, die sich auf die gesamte bewohnte Erde bezieht, und zwar nicht als auf eine abstrakt gemeinte Ganzheit, sondern als ein Gefüge von lebendigen Beziehungen. Das ökume-

nische Engagement kann sich daher nicht auf die Suche nach der Einheit der Christen beschränken, sondern schließt auch den Dialog mit den Religionen ein, und ihr Ziel ist nicht allein, die Einheit der Kirche zu bewirken, sondern auch dazu beizutragen, die Erde bewohnbar zu machen. So ist das Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nicht mehr bloß Ausdruck der christlichen Verantwortung in einem bestimmten Bereich des sozialen und politischen Lebens, sondern es erhält seinen Platz in der Mitte des Bekenntnisses des Glaubens und des kirchlichen Lebens selbst. Die gewichtige Rolle, die diesem Aspekt des christlichen Handelns zuerkannt wird, wertet die Orthopraxis auf zum entscheidenden Kriterium für das Dasein und die Einheit der Kirche, während dadurch zugleich die Tendenz verstärkt wird, die traditionellen „innerkirchlichen" Kriterien der Einheit im Glauben, in den Sakramenten und der Dienststruktur zu relativieren.

Diese Reflexion kann unter vielen Aspekten als die Theoretisierung der mit dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gemachten Erfahrung betrachtet werden. Dies bestätigt auch das Dokument „Teure Einheit", das die Ergebnisse einer im Jahr 1993 veranstalteten Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammenfaßt.[8] Der Text bekräftigt die Notwendigkeit, den konziliaren Prozeß für eine gemeinsame Bemühung um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der 1983 von der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver gestartet worden war, mit dem von der Kommission „Church and Order" geführten Dialog über die kirchliche Einheit zu verbinden.

„Im konziliaren Prozeß steht das Sein *(esse)* der Kirche auf dem Spiel. Es genügt nicht, zu erklären, es bestehe lediglich ein *Zusammenhang* zwischen der ethischen Orientierung des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und dem Wesen und der Funktion der Kirche." (Teure Einheit, Nr. 5)

In dem Dokument wird daran erinnert, daß der Ökumenische Rat der Kirchen den Gedanken der koinonía als grundlegende ekklesiologische Kategorie übernommen hat. Es wird aber behauptet, daß sein Inhalt durch die Integration der ethischen Dimension erweitert werden muß. Tatsächlich ist die Verbindung zwischen Glauben und Handeln ein durchgehender Zug der christlichen Tradition, so daß die Jüngerschaft einem gemeinschaftsbestimmten Lebensstil und einer ethischen Existenzweise Gestalt verliehen hat. Wenn es auch nicht möglich ist, zu sagen, daß derjenige, der sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung engagiert, aufgrund dessen zur Kirche gehöre, so ist es doch eine Sache beständiger Erfahrung, daß das gemeinsame Engagement Gemeinschaften entstehen läßt. Man kann daher sagen, daß in den in diesem Bereich geführten gemeinsamen Kämpfen eine *„ekklesiogenetische* Kraft" am Werk ist und daß all dies oft auch der Lehre Lichter aufsteckt.

„Koinonia in bezug auf Ethik bedeutet nicht in erster Linie, daß die christliche Gemeinschaft Vorschriften und Regeln festlegt, sondern vielmehr, daß sie ein Ort ist, an dem - zusammen mit dem Glaubensbekenntnis und der Feier der Sakramente und als untrennbarer Teil davon - die biblische Botschaft ständig auf ethische Inspiration und Erkenntnis-

se hin erforscht wird und an dem die Fragen, die die Menschheit bewegen, durch beständige ethische Reflexion im Lichte des Evangeliums untersucht werden. Als solche ist die Gemeinschaft auch ein Ort der Tröstung und Stärkung. Für manche bedeutet dies ein entschiedenes Eintreten für Gewaltlosigkeit, für andere eine dauerhafte Antwort auf die Frage von Schuld und Vergebung, die jedes menschliche Leben prägt, für wieder andere den Versuch, im individuellen und sozialen Leben wieder den Sinn von Berufung und Bund zu erfahren. In allen Fällen impliziert *Koinonia* ein Angebot an alle Menschen, die sich in einem ethischen Ringen befinden und dafür Maßstäbe und Perspektiven brauchen. Wenn das Ethos der christlichen Gemeinschaft als Zeugnis bezeichnet wird, dann ist dies ein wichtiger Aspekt dieses Zeugnisses." (Teure Einheit, Nr. 19) Die Kirche selbst kann daher als *moralische Gemeinschaft* definiert werden.

Die besondere Eigenart der kirchlichen Erfahrung wird hier dargestellt als ein Handeln im Dienst der Welt, und zwar durch die Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Die Probleme, die sich in diesem Bereich ergeben, sind von zwei Polen bestimmt: von der örtlichen und von der weltweiten Dimension. Sie beziehen sich tatsächlich immer auf konkrete Situationen, und zugleich haben sie immer eine globale Dimension. Das Handeln, das sie herausfordern, ist folglich immer örtlich und universal, es ist Engagement in einem ganz besonderen Zusammenhang, und gleichzeitig ist es eingeordnet in die universale *oikouméne.* Das Hauptproblem, das sich von dieser Sicht der Einheit der Kirche her ergibt, ist die Herstellung der Beziehung zwischen dem ethischem Engagement in der Welt und dem an den Angelpunkten von Glauben und Sakramenten orientierten kirchlichen Leben.[9] Diese Beziehung ist nicht ganz klar, und manchmal hat man den Eindruck, daß die beabsichtigte Korrektur an einer Auffassung der Einheit der Kirche, welche die christliche Verantwortung in der Welt vergißt, auf unsensible Weise der Tendenz erliegt, in eine alternative Definition der Kirche selbst umzuschlagen, in der Glaube und Sakramente nur noch eine zweitrangige Stelle einnehmen. Die Kirche ist gewiß nicht Selbstzweck, sondern muß die Versöhnung, die Gott der Welt anbietet, bezeugen und in der jeweiligen geschichtlichen Situation wahrnehmbar machen. Es scheint aber, daß die Wirklichkeit der Kirche mit den Elementen, die im Lauf der Geschichte das Verständnis ihrer Identität deutlicher gekennzeichnet haben, in einigen Entwürfen vorwiegend als mögliches Hindernis betrachtet wird, das die Gefahr heraufbeschwört, die Bewegung, die von Gott ausgeht und auf die Welt gerichtet ist, zu blockieren.[10]

Abschließende Beobachtungen

Die hier angeführten Beispiele wollten einige der im derzeitigen theologischen Nachdenken über die Einheit der Kirche vorhandenen Richtungen vorstellen, wenn auch das Panorama viel mannigfaltiger und komplizierter ist und die getroffene Auswahl manchen als willkürlich erscheinen könnte. Zum Abschluß dieser Überlegungen wollen wir einige offene Probleme benennen, welche die theologische Reflexion nicht ignorieren darf.

Alle hier erwähnten Konzeptionen kirchlicher Einheit erfassen tatsächlich Aspekte, die zur Wirklichkeit der Kirche gehören. Das führt jedoch notwendigerweise auch zu einer gewissen Parteilichkeit, vor allem dort, wo es nicht nur um die Frage des geeignetsten Zugangs zum Verständnis der Kirche geht, sondern wo man dazu neigt, ausschließlich ein Element zu betonen, von dem man meint, daß es in anderen theologischen Betrachtungsweisen nicht ausreichend gewertet werde. Der Weg der völligen Auflösung der ekklesiologischen Theorie, die man anklagt, gerade in ihrem Anspruch auf Universalität parteilich zu sein, stellt keine wirkliche Antwort auf das Problem dar. Wir müssen uns vielmehr fragen, auf welche Weise die Ekklesiologie die ihr eigene Aufgabe besser erfüllen kann, nämlich in einer Gesamtschau alle Komponenten der kirchlichen Einheit aufeinander abzustimmen, wobei sie auch die Dimensionen integrieren muß, die bisher vernachlässigt worden sind.

Ein zweiter Zug, der vielen Entwürfen gemeinsam ist, ist das Insistieren auf der Notwendigkeit, die jeweilige besondere Eigenart kirchlicher Erfahrung aufzuwerten. Dies liegt ganz auf der Linie der Überwindung einer abstrakten Sicht der Einheit, die dazu geführt hat, daß man sich dessen bewußt geworden ist, daß dem Kontext des kirchlichen Lebens ebensoviel Gewicht zukommt wie der theologischen Reflexion. Von daher leitet sich aber in einigen Fällen eine Verabsolutierung der kontextuellen Besonderheit ab, welche die Kommunikation und das gegenseitige Erkennen sowie die gegenseitige Anerkennung tatsächlich unmöglich macht (so daß nur der, der eine bestimmte Erfahrung gemacht hat, diese verstehen und darüber reden kann). Eine anderes ausschließende Betonung der Besonderheit bringt die Gefahr mit sich, daß das Reden über die universale Einheit der an Christus Glaubenden seines Inhaltes beraubt wird.

Die derzeitige theologische Diskussion über die Einheit der Kirche

Die Ursache mancher Konflikte, die es heute in der Kirche gibt, kann in eben dieser Tendenz zur Verabsolutierung des Besonderen gesehen werden. In extremen Fällen können solche Konflikte das Bewußtsein, den einen Glauben miteinander zu teilen, tatsächlich unwirksam machen. Der alternative Weg, auf dem es möglich wird, eine wirkliche universale Einheit zu erreichen, ist die Schaffung eines Netzes von Kommunikationsprozessen, das gegenseitiges Erkennen, Verstehen und Anerkennen, aber auch das Äußern von Kritik unter den verschiedenen kirchlichen Erfahrungsbereichen ermöglicht. Auch die institutionellen Instrumente, die geschaffen worden sind, um die universale Einheit zu garantieren, können nur funktionieren, wenn sie diese Kommunikationsprozesse, die dem Ziel der gegenseitigen Anerkennung dienen, bejahen und unterstützen.

Solche Kommunikationsprozesse können schließlich nicht irgendeinen beliebigen Inhalt haben, der ausschließlich von drängenden Gegenwartsaufgaben bestimmt wäre - mit der Folge, daß man dem Glauben, der das Wort Gottes entgegennimmt und der sich in der Feier der Sakramente äußert, nur noch eine marginale Rolle zuwiese. Angesichts der Tendenz, das Glaubensbekenntnis als Kriterium der kirchlichen Einheit zu relativieren zugunsten anderer Elemente, glauben wir, daß man auch in diesem Bereich den wesentlich *sichtbaren* Charakter der Kirche zur Geltung bringen

muß. Die nota der Sichtbarkeit besagt, daß die Kirche immer nur als konkretes historisches Subjekt Bestand hat. Dies aber fordert, daß die Gläubigen fähig sind, sich als Personen anzuerkennen, die denselben Glauben bekennen und die auf ein solches Bekenntnis das Bewußtsein gründen können, zu ein und derselben Gemeinschaft zu gehören. Ohne die historische Bedingtheit der Lehrformulierungen und den legitimen Pluralismus zu vergessen, müssen wir sagen: Die kirchliche Communio kann daher nicht auskommen ohne einen Konsens und eine verpflichtende Formulierung des gemeinsamen Glaubens. In diesem Bereich stellt sich das Problem der Erarbeitung einer gemeinsamen *Hermeneutik* der christlichen Tradition. Diesem Thema ist ein Studienprojekt von „Church and Order" zur Prüfung der Verständigungsprozesse gewidmet, die unternommen werden müssen, um die konfessionellen Differenzen zu überwinden und um dem einen und einzigen Evangelium in den unterschiedlichen sozialen und kulturellen Zusammenhängen Ausdruck zu verleihen.

[1] Vgl. J.M.R. Tillard, L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité, Paris 1995, 15-144.

[2] Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung. Erklärung der Vollversammlung von Canberra 1991. In: Materialdienst der Ökumenischen Zentrale, Frankfurt a.M. 1991/II, 51 (Dokument Nr. 11 b).

[3] Vgl. O. Cullmann, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen [1]1986, [2]1990 (veränderte und um ein Kapitel über Reaktionen stark vermehrte Auflage). Ders., Les voies de l'unité chrétienne, Paris 1992.

[4] Vgl. L. Klein, Theologische Alternativen zur Konsensökumene, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986) 268-278.

[5] Vgl. H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit (Quaestiones disputatae 100), Freiburg i.B./Basel/Wien [1]1983, 51-123; [2]1985 (erweiterte Sonderausgabe mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik" von H. Fries).

[6] AaO. 36.

[7] Vgl. K. Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?, München 1989, 51-123.

[8] Teure Einheit. Eine Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen über Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Rønde, Dänemark, 24.-28. Februar 1993, Genf 1993.

[9] Wegen der Tendenz, diese spezifisch kirchliche Thematik auszuschließen, meint Harding Meyer, daß der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nicht als Modell einer Einigung der Kirchen im eigentlichen Sinn betrachtet werden könne, weil er die Gemeinschaft im Glauben unter den Christen und den Kirchen als etwas betrachtet, was schon bestehe. Sie wird deswegen nicht als ein Problem betrachtet, mit dem man sich auseinandersetzen muß, und folglich nimmt man auch nicht die Notwendigkeit wahr, sie zu dem Ziel des konziliaren Prozesses in Beziehung zu bringen. Vgl. H. Meyer, Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996, 166f. Andererseits besteht, wie H. Meyer anerkennt, das Problem, die Beziehung zu klären, die zwischen dem konziliaren Prozeß und der in anderen Bereichen der ökumenischen Bewegung verfolgten Suche nach einer theologischen Definition der Einheit besteht. Uns scheint daher, daß die Einseitigkeit in der Betonung des ethischen Momentes zumindet *de facto* eine wahre und eigentliche alternative Ekklesiologie darstellen kann.

[10] Zu einer weiter ausgreifenden Analyse der theologischen Debatte über die Einheit vgl. A. Maffeis, Modelli di unità della Chiesa nella storia del movimento ecumenico e nel dibattito teologico recente, in: Teologia 19 (1994) 62-93; 109-150.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Begründet der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten?

Hans Dieter Betz

Die Frage, ob der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten begründet,[1] läßt sich nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten; in sich vielschichtig, verlangt sie nach einer differenzierten Antwort. Im folgenden werden zunächst die in der Frage vorausgesetzten Sachverhalte erörtert, um dann eine Antwort aufgrund der historischen und theologiegeschichtlichen Forschungslage zu geben.

I. Zum Verständnis der Frage

Die Formulierung des Themas verbindet historische und theologische Gesichtspunkte, die als solche nicht eindeutig sind und über die zunächst Klarheit herbeigeführt werden muß.

1. So wie sie gestellt ist, setzt die Frage eine Verständigung darüber voraus, daß es um *eine* Kirche, nicht um viele Kirchen geht. Diese eine Kirche, so ist weiter vorausgesetzt, kann faktisch oder als Möglichkeit, entweder als Einheit oder in Fragmenten existieren. Bei diesen Fragmenten handelt es sich um Ergebnisse fragwürdiger Entwicklungen, die nach einer Begründung verlangen, während der Einheit eine geradezu metaphysische Präferenz zukommt. Nach dieser Vorstellung liegt es nahe, in Fragmenten die realgeschichtlichen Kirchentümer zu sehen. Dagegen ist die eine Kirche Lehrgegenstand der Ekklesiologie, nach der es legitimerweise *die Kirche* nur in ihrer Einheit geben kann, sei es als *ecclesia invisibilis*, sei es als eschatologische Zukunftshoffnung. Danach ist von den „Fragment-Kirchen" zu sagen, daß sie nicht den Anspruch erheben können, sich selbst als „Kirchen" im Vollsinne zu verstehen, und zwar selbst dann nicht, wenn sie in einem „Weltbund der Kirchen" föderativ vereinigt sind. Unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Einheit stellt die Klassifizierung „Fragmente" daher von vornherein das Selbstverständnis von solchen kirchlichen Vereinigungen in Frage, die sich selbst als Kirchen, nicht bloß als Fragmente, verstehen. Fragmente sind ja auch sonst unvollständige Bruchstücke eines verlorenen Ganzen, das sich bestenfalls künstlich wiederherstellen läßt. Ohne wenigstens eine Vorstellung vom ursprünglichen Ganzen aber sind Fragmente defekt und minderwertig. Sie mögen besser sein als ein Totalverlust, können aber als solche keinen Anspruch auf Vollwertigkeit erheben.

Die Formulierung „eine Kirche in Fragmenten" kann somit auf zweierlei Weise verstanden werden. Sie kann entweder heißen, daß es zwar *eine* Kirche, aber diese nur in Fragmenten gebe. Wie bei einem zerbrochenen Krug könnte man dann durch sorgfältiges Zusammensetzen und -kitten den ursprünglichen Gegenstand wiederherstellen. Oder man kann an ein Mosaik denken, das aus kleinen Mosaiksteinchen besteht. Aus diesen Steinchen könnten von einem Künstler ganz verschiedene Mosaiken komponiert werden. Hierbei sind alle Steinchen grundsätzlich gleichwertig, so wie auch die entstandenen Mosaiken den berechtigten Anspruch auf künstlerische Gleichwertigkeit erheben können. Auf die Kirche angewendet, hieße dies dann, daß es sich im gegebenen Falle um eine von vielen Möglichkeiten handelt, da sie aus den geschichtlichen Fragmenten nun einmal so geworden ist, wie wir sie kennen. Man wird sie so zu nehmen haben, wie sie ist, als „eine Kirche in Fragmenten". Grundsätzlich hätte sie unter anderen Gegebenheiten auch anders werden können, aber das ist kein Einwand dagegen, daß sie so geworden ist, wie sie nun einmal ist. Das Fragmentarische gehört somit zu ihrem Wesen, das als solches weder defekt noch minderwertig sein muß.

2. Das Wort „begründet" kann im Blick auf den neutestamentlichen Kanon ebenfalls auf verschiedene Weise verstanden werden. Einmal könnte der Ausdruck die These vertreten, daß es geschichtlich gesehen Absicht und Zweck des neutestamentlichen Kanons war, eine „Kirche in Fragmenten" zu begründen. Dies könnte entweder so gedeutet werden, daß der Kanon eine solche Kirche ermöglichen und herbeiführen sollte, oder daß diese als bereits vorhandene nachträglich legitimiert werden sollte. Die letztere Lesart könnte dann dahingehend erweitert werden, daß eine solche Begründung auch angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Situation dienlich sein könne.

3. Wenn in der gestellten Frage vom „neutestamentlichen Kanon" die Rede ist, so ist es angebracht, sich einige Grundtatsachen ins Bewußtsein zu rufen.[2] Problematisch ist eine Auffassung, die meint, vom Kanon des Alten Testaments absehen zu können. Denn Tatsache ist, daß der christliche Kanon der Bibel gerade auch eine andere Einheit zum Ziele hatte, nämlich den Zusammenschluß vom Alten und Neuen Testament. Dieser Zusammenschluß hatte grundsätzliche Bedeutung insofern, als er sowohl die Anerkennung der alttestamentlich-jüdischen Herkunft von Kirche und Kanon als auch die Ablehnung des markionitischen Kanons mit seiner Verwerfung des Alten Testaments und seiner Begrenzung auf einen (stark rezensierten) neutestamentlichen Kanon dogmatisch festlegte.[3] Eine Kirche, die sich nur auf einen neutestamentlichen Kanon gründen wollte, verzichtete darum von vornherein auf einen

Der Autor

Hans Dieter Betz, Dr. theol. habil., ist Shailer Mathews Professor of New Testament Studies an der Universität Chicago. Wie seine zahlreichen Veröffentlichungen erweisen, liegt das Schwergewicht seiner Arbeit in der Interpretation der Briefe und Theologie des Paulus, der Evangelientraditionen, insbesondere der Bergpredigt, sowie in den Beziehungen zwischen dem Urchristentum und seiner religiösen und kulturellen Umwelt. Anschrift: University of Chicago, Divinity School – Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

entscheidenden Aspekt kirchlicher Einheit.[4]

Selbstverständlich - und darin liegt die Berechtigung der Begrenzung - ist der neutestamentliche Kanon damals wie heute entscheidend für die Begründung dessen, was unter Kirche überhaupt zu verstehen ist. Dabei ist aber sogleich zuzugestehen, daß die Alte Kirche Jahrhunderte gebraucht hat, um sich auf einen Kanon der neutestamentlichen Schriften zu einigen. Geschichtlich gesehen, liegt der Kanon also nicht der Kirche voraus, sondern er entstand gleichzeitig mit ihr. Was dem Kanon vorausliegt, sind die in ihm aufgelisteten Schriften, die alle aus der zweiten Hälfte des 1. und dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts stammen. Aber auch die neutestamentlichen Schriften lagen der Kirche nicht voraus, sondern bezeugen ihre Entstehung und Entwicklung.

II. Wie entstand der neutestamentliche Kanon?

Die Frage nach der Entstehung des neutestamentlichen Kanons wirft ein außerordentlich vielseitiges Problem auf, das im einzelnen Gegenstand des Forschungszweiges der Kanonsgeschichte ist.[5] Die neutestamentliche Kanonsgeschichte umfaßt die Geschichte der Alten Kirche bis hin zum Beginn des Mittelalters. Die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften war das Resultat oft langwieriger Debatten von Kirchenvätern und Synoden, die hier nicht erörtert zu werden brauchen.

Es ist ganz offensichtlich, daß die Kirchenväter und Synoden, die sich um die Kanonsfrage bemühten, grundsätzlich die Einheit der Kirche vor Augen hatten. Die Erstellung eines verbindlichen Kanons der Bibel war aber nur eines der Mittel, mit denen die Einheit der Kirche gesichert werden sollte. Der Zweck des Kanons war, aus der großen Fülle der entstehenden christlichen Literatur die Schriften auszuwählen, denen als Dokumenten der apostolischen Anfangszeit autoritative Verbindlichkeit zukam, die in der gottesdienstlichen Schriftlesung und Predigt verwendet wurden und die zur Begründung kirchlicher Entscheidungen zugelassen und anerkannt werden sollten. Ausgewählt wurde nach Gesichtspunkten der geschichtlichen Entstehung der in Frage kommenden Schriften, nach deren bereits vorhandener autoritativer Geltung, nach ihrer theologischen Lehre und nach ihrer kirchenpolitischen Rolle im Blick auf die sog. Häretiker. Ziel des Kanons war dabei nicht nur die Sicherstellung der autoritativen kirchlichen Tradition, sondern auch die Ausscheidung des umfangreichen Schrifttums, das der kirchlichen Traditionsbildung zuwiderlief oder zur Begründung von Lehrinhalten ungeeignet schien.

Man tut gut, sich darüber klar zu sein, daß bei der Auswahl der Schriften nicht nach modernen historisch-kritischen Methoden verfahren wurde, daß die Urteile über einzelne Schriften wechseln konnten und daß kirchenpolitische Auseinandersetzungen von Einfluß waren. Dennoch wird man rückblickend sagen können, daß die repräsentativen und im Blick auf die Formation der kirchlichen Tradition und Lehre einflußreichsten Schriften aus der Anfangszeit im neutestamentlichen Kanon enthalten sind. Daß demgegenüber das umfangreiche Schrifttum der sog. Apokryphen[6] und der Apostolischen Väter[7] schließlich

nicht aufgenommen wurde, bedeutete zunächst, daß diesen kein kanonischer Status im Blick auf die kirchliche Lehrbildung zukam. Zu den weiteren Folgen der Kanonisierung gehörte auch, daß die Verbreitung des urchristlichen Schrifttums sich auf die kanonisierte Heilige Schrift konzentrierte und daß große Teile des nichtkanonischen Schrifttums vernachlässigt, vergessen, vernichtet oder als häretisch deklariert wurden. Die heute erhaltenen Überreste dieses Schrifttums, die nur einen Bruchteil des ehemals existierenden ausmachen, erweisen sich gleichwohl von großem Wert für die historische Erforschung des antiken Christentums. Dieses Schrifttum wird langsam, aber stetig vermehrt durch Wiederentdeckungen, wie etwa die „Lehre der zwölf Apostel" (Didache)[8] oder die gnostischen Schriften von Nag Hammadi,[9] und Rekonstruktionen von Quellen, die in späteren Schriften zitiert und so bewahrt wurden.

Was in den Kanonsverzeichnissen in erster Linie aufgelistet wurde, sind Titel urchristlicher Schriften.[10] Diese Titel, die z.T. auf spätere Redaktion der betreffenden Schriften zurückgehen, sollen deren Herkunft aus der apostolischen Anfangszeit der Kirche bezeugen. Von der Kanonisierung nicht betroffen sind andere Sachverhalte, wie zum Beispiel unterschiedliche Handschriften mit divergierenden Textvarianten, Urtexte und Ursprachen, oder Theorien über historische und theologische Herkunft, Einarbeitung von Quellen und redaktionelle Komposition. Die Tatsache, daß die Übersetzbarkeit der Texte offengelassen wurde, führte zu einer bis heute andauernden Flut von Bibelübersetzungen in alle Sprachen der Welt.

Aus der so skizzierten Kanonbildung lassen sich, grob gesagt, zwei Folgerungen ableiten. Einmal gehörte die Einheit der Kirche zu den erklärten Zielen, die sich die Kirchenväter und Synoden bei ihren Bemühungen um die Kanonbildung angelegen sein ließen. Zum anderen war die Kanonbildung paradoxerweise aktiv beteiligt am Prozeß der Fragmentierung des Christentums. Die Kanonisierung von Schriften ging Hand in Hand mit der Deklarierung und Unterdrückung nichtkanonischen Schrifttums als häretisch oder minderwertig. Auch trug die Tatsache, daß unterschiedliche Kanonlisten mit unterschiedlichen Kirchentümern im Osten und Westen des Römischen Reiches verbunden waren, zur Fragmentierung des Christentums bei. Obwohl die Unterschiede in den Kanonlisten sich auf einige und nicht einmal zentrale Schriften beschränken, kommen in ihnen tieferliegende Traditions- und Lehrunterschiede zum Ausdruck. Im großen und ganzen wird man heute aber sagen können, daß die gemeinsame Heilige Schrift trotz aller Unterschiede und Gegensätze eines der stärksten Bande in den Bemühungen um kirchliche Einheit darstellt.

III. Wie entstanden die neutestamentlichen Schriften?

Dem bereits Erörterten zufolge setzen die im Neuen Testament vereinigten Schriften bei ihrer jeweiligen Entstehung einen neutestamentlichen Kanon nicht voraus.

1. Keine der neutestamentlichen Schriften weiß davon, daß sie einmal als Heilige Schrift kanonische Geltung haben würde. Ihre Vorstellungen von Schrift- und Lehrautorität sind anderer Art.

Auch die Vorstellung von einem Kanon des Alten Testaments ist im Neuen Testament nicht entscheidend. Zwar wird das Alte Testament als „Schrift" zitiert und ausgelegt, wobei Zusammenfassungen von Schriftgruppen wie „Gesetz und Propheten"[11] genannt werden, aber da auch nichtkanonische Texte als „Schrift" angeführt werden können,[12] sind die Grenzen des alttestamentlichen Kanons nicht scharf gezogen. Die Tatsache, daß das Alte Testament durchweg nach griechischen Übersetzungen zitiert wird, bedeutet, daß die Septuaginta für das Neue Testament maßgebend ist; der von der christlichen Kirche überlieferte „Septuaginta-Kanon" besitzt freilich im Judentum keinen kanonischen Status.[13]

2. Die ältesten Schriften des Neuen Testaments sind die Briefe des Apostels Paulus. Sie wurden von ihm, z.T. unter Beteiligung von Mitarbeitern, als autoritative Dokumente verfaßt, von seinen Gemeinden entgegengenommen, vorgelesen, weitergegeben, schließlich gesammelt und herausgegeben - ein komplizierter Prozeß, der erst im 2. Jahrhundert abgeschlossen war und uns nur zum Teil einsichtig ist. Die Autorität des Apostels ist wiederum abgeleitet vom Herrn der Kirche, Jesus Christus, der ihn mit dem Apostelamt beauftragt hat, und vom Willen Gottes, von dem das gesamte Erlösungsgeschehen geleitet wird.[14]

Von einer allgemeinen kirchlichen Anerkennung der Autorität des Paulus kann aber weder zu seinen Lebzeiten noch in späterer Zeit die Rede sein. Wie aus seinen Briefen und aus denen seiner Schüler und Anhänger ersichtlich, waren seine Gestalt, seine Theologie und seine Wirkung im Urchristentum umstritten. Für seine Gegner, die vor allem im konkurrierenden Judenchristentum zu suchen sind, war er ein Häretiker.[15] Diese kontroverse Sachlage änderte sich erst, als das Judenchristentum zu einer Minderheit wurde und als um die Mitte des 2. Jahrhunderts Sammlungen von Paulusbriefen auftauchten. Zwar deuten Merkmale auf eine kontinuierliche Paulusüberlieferung, aber in welchen Formen und Umfängen sich diese vollzog und wie es schließlich zur Sammlung der Briefe kam, die die Voraussetzung für ihre Aufnahme in den Kanon bildete, liegt auch heute noch weithin im Dunklen.[16] Es war wohl ein Hauptverdienst der Apostelgeschichte des Lukas, zuerst die geschichtliche Rolle des Paulus für das entstehende Christentum herausgearbeitet zu haben. Die Nachahmung der paulinischen Briefe durch die sog. deuteropaulinischen Briefe (Zweiter Thessalonicherbrief, Kolosserbrief, Epheserbrief), den Ersten Klemensbrief und die Ignatiusbriefe) bezeugt eine früh einsetzende Literaturwerdung, aber ein Zusammenhang mit der späteren Sammlung der Paulusbriefe ist nicht nachweisbar. Auch blieb das historische Bestreben der Apostelgeschichte des Lukas vereinzelt und fand keine Fortsetzung in den apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts.[17]

3. Die vier Evangelien standen nicht am Anfang, sondern am Ende längerer Traditionsprozesse.[18] Es dauerte länger als eine Generation nach dem Tode Jesu, bis ca. 70 n. Chr. der Verfasser des Markusevangeliums eine Darstellung des Lebens Jesu vorlegte. Dabei war das Interesse ausschlaggebend, eine bereits entwickelte heidenchristliche Christologie im Leben Jesu zu verankern, das aber erst aus älteren Traditionen rekonstru-

iert werden mußte. Der Verfasser des Matthäusevangeliums, der wohl um 90 n. Chr. aus einer anderen Tradition heraus schrieb, adaptierte das Markusevangelium, indem er es stark umarbeitete und erweiterte. Ihm standen andere, wohl auf das Judenchristentum Palästinas zurückgehende Überlieferungen zur Verfügung, vor allem die matthäische Bergpredigt[19] und eine Version der Spruchquelle Q.[20] Gegenüber Markus stellt das Matthäusevangelium einen neuen Wurf dar. Der Verfasser dieses „Buches vom Ursprung Jesu Christi" (Mt 1,1) schrieb ein Leben Jesu, in dem Jesus und seine Lehre historisch und theologisch aus einem abrahamischen Judentum (Mt 1,1-2) in einer solchen Weise abgeleitet werden, daß damit zugleich der Ursprung des Christentums im Übergang vom Judentum zum Heidenchristentum erklärt wird.[21] Dieser Autor beschränkte sich also nicht auf ein Leben Jesu, sondern erzählte zugleich damit in Grundzügen eine Geschichte der Kirche bis zur Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten. Auch dem Verfasser des Lukasevangeliums lag das Markusevangelium vor, aber auch er, unzufrieden mit seinen Vorgängern (Lk 1,1-4), arbeitete das Markusevangelium um. Ihm standen eine andere Version der Spruchquelle Q und weitere Sonderquellen zur Verfügung. Im Gegensatz zu Matthäus legte Lukas einen Geschichtsentwurf in zwei Werken vor, der in mehreren Phasen verläuft. Das Lukasevangelium enthält das Leben Jesu als Vorgeschichte der Zeit der Kirche, während die Apostelgeschichte die Entstehung der Kirche mit Jesu Himmelfahrt und der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten anheben läßt und deren weitere Ausbreitung bis zur Ankunft des Paulus in Rom schildert. Einen wiederum anderen Weg geht das Johannesevangelium, das, wenn es überhaupt von dem uns vorliegenden Markusevangelium ausgeht und nicht von einer weiteren Bearbeitung, alle Quellenüberlieferungen einer theologischen Kritik unterwirft, sie ergänzt und durch eine neue geistige Durchdringung bereichert. Dieses Evangelium setzt den Akzent auf die theologische Transparenz der Geschehnisse im Leben und in der Lehre Jesu.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Evangelienverfasser ihren Quellen keinen „kanonischen" Status als „Schrift" zumaßen, sondern in sehr freier Weise ihre Glaubensansichten und geschichtlichen Vorstellungen in ihren jeweiligen Schriften zum Ausdruck brachten. Behandelten diese Schriften das Leben Jesu und die Entstehung der Kirche in sehr unterschiedlicher Weise, so richtete sich ihr Hauptinteresse doch auf die Einheit der Kirche. Weiterhin kann man von der Annahme ausgehen, daß die Evangelienverfasser unterschiedlichen kirchlichen Richtungen angehörten und daß deren Traditionen in ihren Evangelienschriften überliefert werden. Das heißt aber nicht, daß die vier Evangelien einfach als Programmschriften solcher kirchlichen Richtungen anzusehen sind, daß sie also „eine Kirche in vier Fragmenten" bezeugen. Trotz aller Unterschiede und Gegensätze, die sich in den vier Evangelien zu Worte melden, wollen sie doch je auf ihre Weise das Ganze des Evangeliums aussagen. Zwar lassen sie auf literarische Konkurrenz der Verfasser untereinander schließen, aber diese sind nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit dahinterstehenden Gruppen, die einander mit Hilfe ihrer Evangelien bekämpften.

IV. Bezeugen die neutestamentlichen Schriften eine Kirche in Fragmenten?

Was sagen die neutestamentlichen Schriften in historisch-kritischer Perspektive über die Entstehungsgeschichte der Kirche aus? Stand am Anfang eine Kirche in Fragmenten oder eine Kirche der Einheit? Wieder haben wir eine äußerst komplizierte Frage vor uns, die sich einer einfachen Antwort entzieht. Dem Historiker geben die neutestamentlichen Quellen allerdings genügend Material an die Hand, um daraus ein ziemlich detailliertes Bild des sich entwickelnden Christentums zu entwerfen.

Klar ersichtlich sind die Anfänge, die durch Jesus und seine Jünger gebildet wurden. Wie die Evangelien in je verschiedener Weise darlegen, verstanden sich die Jünger nach jüdischer Analogie als Schüler, die sich um ihren Lehrer scharten und ihm nachfolgten, also weder als Kirche noch als Synagoge. Jedoch benennt Paulus schon im frühen 1. Thessalonicherbrief (2,14) und im Galaterbrief (1,22) christliche Gemeinden in Judäa mit der Bezeichnung „Kirchen" *(ekklesíai)*. Ob diese Gemeinden auch selbst diesen Begriff verwendeten, oder ob erst Paulus ihnen diesen beilegte, ist wegen mangelnder Evidenz nicht zu entscheiden. Vereinzelt wird auch die Bezeichnung „Synagoge" *(synagogé)* auf christliche Gemeinden angewendet worden sein.[22] In den Evangelien erscheint die Bezeichnung „Kirche" nur zweimal bei Matthäus, der sie als Verheißung Jesu an Petrus geschichtlich sowohl im Leben Jesu (Mt 16,18) als auch in der kirchlichen Disziplin (Mt 18,17) verankert.

Alle übrigen Stellen, an denen „Kirche" *(ekklesía)* vorkommt, beziehen sich auf Gemeinden der Diaspora im Missionsbereich des Paulus, der auch als erster einen theologischen Begriff von Kirche eingeführt hat. Nach Paulus bezieht sich „Kirche" auf die Versammlung der christlichen Ortsgemeinden,[23] die von ihrem Apostel ordnungsgemäß gegründet waren. Diese konnten ihrerseits aus „Hausgemeinden" *(oikíai)* bestehen,[24] die durch von ihm eingesetzte Vorsteher (vgl. Phil 1,1) und gemeinsame Gottesdienste zusammengehalten wurden. Bemerkenswert ist, daß Paulus die Christen in Rom, an die er den Römerbrief schrieb, nicht als „Kirche" bezeichnet, weil er dort nicht als Kirchengründer tätig geworden war und erst später als „Apostel der Heiden" (Röm 11,13; 1,5) die dortigen Hauskirchen in seinen Verantwortungsbereich einbeziehen wollte.[25]

Sieht dieses Bild zunächst nach einer „Kirche in Fragmenten" aus, so ist jedoch zu berücksichtigen, daß nach Paulus alle diese Kirchengemeinden nur lokale Filialen der einen „Kirche Gottes" sind.[26] Darüber, daß es nur eine Kirche geben kann, war Paulus sich anfangs auch mit den judenchristlichen Autoritäten in Jerusalem einig.[27] Diese eine Kirche ist nach ihm der Leib des auferstandenen und mit seinem Geiste in ihr gegenwärtigen Jesus Christus.[28]

Gleichwohl war diese eine Kirche Gottes nicht eine von Anfang an soziologisch einfach vorfindliche Gegebenheit.[29] Zwar standen die Kirchengemeinden miteinander vor allem durch reisende Delegationen und Briefe in Verbindung, aber es gab keine übergreifende Organi-

sation. Wie Paulus und die Apostelgeschichte erkennen lassen, wurden wohl Versuche in dieser Richtung von Jerusalem aus unternommen, aber schon die Missionskonferenz in Jerusalem erkannte an, daß die schnelle Ausbreitung des Heidenchristentums das Fassungsvermögen der judenchristlichen Autoritäten überstieg.

Diese Konferenz war es, die die erste fundamentale Krise der Kirche zu bewältigen hatte.[30] Daß es legitimerweise nur eine Gemeinschaft der Christen geben konnte, darüber waren sich alle Beteiligten einig. Uneinig aber war man sich über die Art und Weise ihrer Verwirklichung. Nach dem Bericht des Paulus in Gal 2,1-10 gab es eine Richtung, nach der alle Heidenchristen als Vollproselyten beschnitten und in das Judentum integriert werden sollten. Die andere Option war die radikale Fragmentierung in Juden- und Heidenchristentum. Die Konferenz beschloß aber eine dritte Option, nach der anerkannt wurde, daß der eine Gott, der ja nicht nur innerhalb des Judentums, sondern in der ganzen Welt wirke, zwei parallel laufende Missionsstrategien rechtfertige. Danach einigte man sich auf eine Formel, nach der die eine Missionsoperation zu den Juden durch den Apostel Petrus und die andere zu den Nichtjuden durch Paulus angeführt werden solle (Gal 2,8-9).

Für Paulus war diese Lösung wichtig, weil er sah, daß eine Fragmentierung der Kirche in Juden- und Heidenchristentum theologisch und faktisch auf einen Polytheismus hinauslaufen würde. Im Gegensatz zum Polytheismus entspricht dem Monotheismus aber nur eine Erlösung durch den einen Christus und den einen Geist, also auch nur eine Kirche aus Juden und Heiden.[31] In dieser Kirche besteht die Verbindung von Juden und Heiden in der heilsgeschichtlichen Abfolge von „zuerst Juden und dann Griechen"[32], nicht aber in separaten Heilsordnungen für Juden und Nichtjuden. Innerhalb der einen Kirche als der „neuen Schöpfung" gelten die traditionellen Unterschiedsmerkmale als aufgehoben.[33] Vor dem Thron Gottes im Endgericht gibt es kein Ansehen der Person.[34] Bei der eschatologischen Heilsvollendung wird Gott alles in allem sein.[35]

Jedoch zerbrach das Jerusalemer Abkommen schon bald an den sich überschlagenden geschichtlichen Ereignissen. In Antiochia zogen sich Petrus, Barnabas und andere Judenchristen, von Abgesandten aus Jerusalem zur Rede gestellt, von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen unter der Führung des Paulus zurück (Gal 2,11-14). Nach Paulus bedeutete dieser Schritt eine Verleugnung der kirchlichen Einheit, während die Jerusalemer Judenchristen vielleicht nur auf der Einhaltung der dort getroffenen Abmachungen bestanden. Seitdem gingen Juden- und Heidenchristen ihre eigenen Wege, obwohl Vermittlungsversuche auch weiterhin unternommen wurden. Der Konflikt wurde vorläufig dadurch beendet, daß im Gefolge der jüdischen Kriege gegen die Römer in den Jahren 66-74 und 132-135 n. Chr. auch das Judenchristentum als geschichtlich unbedeutende Gruppe an den Rand gedrängt wurde.

Fragmentierung bedrohte das entstehende Christentum aber auch an anderen Stellen. Wie aus der korinthischen Korrespondenz des Paulus ersichtlich, konnte der Zerfall der Gemeinde in Korinth durch Parteienstreit[36] und schwere Auseinandersetzungen mit dem Apo-

Begründet der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten?

stel selber[37] nur mit äußerster Mühe abgewendet werden.[38] Aus den Warnungen gegen Irrlehrer in einer ganzen Reihe von neutestamentlichen Schriften geht hervor, daß Konflikte um die rechte kirchliche Lehre und Praxis nicht nur in den paulinischen Gemeinden, sondern auch anderswo sehr früh einsetzten. Wo sich profilierte Orthodoxie herausbildete, kam es fast notwendig auch zum Ausschluß Andersdenkender, die dann propagandistisch als Irrlehrer abgestempelt wurden. Der grundsätzliche Konflikt entstand hier zunächst soziologisch durch eine immer größere Vielfalt, die mit der Ausbreitung des Christentums einherging, und durch die Orthodoxien, die einheitliche Standards für kirchliche Lehre und Praxis durchzusetzen suchten. Dahinter standen theologische Bestrebungen, durch Vereinheitlichung und Bewahrung christliche Identität gegen Häresien abzusichern. Damit bezeugen selbst diese Konflikte ein theologisches Bewußtsein davon, daß es bei aller Vielfalt des Christentums letztlich nur eine Kirche geben kann.

V. Versuch einer zusammenfassenden Antwort

Begründet also der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten? Nach allem Gesagten wird man zunächst mit einem eindeutigen Nein anworten. Die Kirchenväter und Synoden des 2. bis 4. Jahrhunderts, denen die Kanonbildung zu verdanken ist, hatten die Einheit der Kirche im Sinn, als sie aus der schnell anwachsenden christlichen Literatur ihrer Zeit die Schriften zusammenstellten, die die apostolische Anfangszeit dokumentierten und denen autoritative Geltung für Lehre und Leben der Kirche zukommen sollte. Die mit diesem Kanon autorisierte Heilige Schrift umfaßte gleichwohl Schriften heterogener Herkunft, in denen sich eine große kirchliche Vielfalt im Blick auf theologische Lehren, Riten und Organisationsformen widerspiegelte. Bei der Kanonbildung wurde diese Vielfalt nicht etwa durch redaktionelle Zensur beseitigt, sondern belassen und damit bestätigt, und zwar auch dort, wo theologische Spannungen und Gegensätze sichtbar waren. So wurden z.B. die vier Evangelien nicht zu einer Evangelienharmonie zusammengeschmolzen, den Briefen des Paulus stellte man den Jakobusbrief zur Seite, die johanneischen Schriften wurden trotz ihrer Nähe zur häretischen Gnosis aufgenommen, und selbst der lange umstrittenen Offenbarung des Johannes wurde die Aufnahme in den Kanon nicht verweigert.

Dieser Kanon wurde in einer Zeit geschaffen, in der der Prozeß der Ausbreitung und Differenzierung des Christentums jede institutionelle Kontrolle und Vereinheitlichung zu überwältigen schien. Neben den Glaubensbekenntnissen war er eines der theologischen und administrativen Mittel zur Herstellung und Bewahrung christlicher Identität in den weitverzweigten und vielfältigen Formen kirchlichen Lebens. Daß dort, wo theologische Maßstäbe gesetzt und durchgesetzt werden, auch Fragmentierung herbeigeführt und gefördert wird, ist unvermeidlich. In dieser Hinsicht wird man sagen müssen, daß der Kanon geschichtlich auch zur kirchlichen Fragmentierung beigetragen hat. Andererseits darf man von einem Kanon nicht zu viel erwarten. Zu keiner Zeit war der Kanon der Bibel allein dazu geeignet, etwa eine weltumspannende Kirchenorgani-

sation zu begründen, herbeizuführen oder zu legitimieren.

Abschließend ist im Blick auf das heutige kirchliche Leben zu sagen, daß der Kanon der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments eines der wenigen Bande der Einheit darstellt, das den weitaus größten Teil sonst stark divergierender kirchlicher Organisationen umfaßt. Die ständige Vergegenwärtigung der mit der Heiligen Schrift gesetzten zentralen Maßstäbe in Gottesdienst, Lehre und Praxis erhält das Bewußtsein davon lebendig, daß der ganze Reichtum an kirchlichen Lebensformen in der Welt vor Gott Erfüllung findet nicht als „Kirche in Fragmenten", sondern in den mahnenden Worten des Epheserbriefes (4,1-6):

„Führt euer Leben würdig der Berufung, die an euch ergangen ist, mit aller Demut und Milde, mit Gelassenheit, ertragt einander in Liebe und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch das einigende Band des Friedens. Ein Leib und ein Geist, so wie ihr auch berufen seid durch die eine Berufungshoffnung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist."

[1] Die dem Verfasser von den Herausgebern gestellte Frage erinnert an den bedeutenden, 1951 gehaltenen Vortrag von Ernst Käsemann, „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?", wieder abgedruckt in seinen Exegetischen Versuchen und Besinnungen I, Göttingen 1960, 214-223. Siehe auch die wichtigen Aufsätze in dem von Käsemann edierten Band: Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1980. Im folgenden Beitrag wurden nicht nur diese Vorträge mitbedacht, sondern er stützt sich darüber hinaus auf eine Fülle inzwischen erschienener Untersuchungen, die eigentlich erforderten, daß beinahe jeder Satz durch Anmerkungen annotiert werden müßte. Dies aber ist aus Raumgründen nicht möglich, so daß die Anmerkungen auf einige weiterführende Literaturangaben beschränkt bleiben müssen.

[2] Eine gute Einführung ist das bekannte Buch von Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968.

[3] Zur Terminologie siehe Wilhelm Schneemelcher, Die Begriffe Kanon, Testament, Apokryph. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band I, Tübingen ^{5}1987, 1-7.

[4] Zur Problematik siehe Schneemelcher, aaO. 7-27.

[5] Überblicke über die neutestamentliche Kanongeschichte bieten W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ^{21}1983, 420-451; W. Schneemelcher, Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der Bibel, in: Theologische Realenzyklopädie 6 (1980) 22-48; H.Y. Gamble in seinem Artikel, Canon: New Testament, in: The Anchor Bible Dictionary 1 (1992) 852-861.

[6] Siehe W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 2 Bände, Tübingen ^{5}1987.

[7] Siehe die griechisch-deutsche Parallelausgabe, herausgegeben von A. Lindemann und H. Paulsen, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992; W.R. Schoedel, Apostolic Fathers, in: The Anchor Bible Dictionary 1 (1992) 313-316.

[8] Zum neuesten Stand der Forschung siehe den Kommentar von K. Niederwimmer, Die Didache, Göttingen 1989.

[9] Ein nützlicher Überblick mit Literaturverzeichnis liegt vor bei B.A. Pearson, Nag Hammadi, in: The Anchor Bible Dictionary 4 (1992) 982-993. Vgl. auch die entsprechenden Abschnitte in Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, aaO.; J.M. Robinson, The Nag Hammadi Library in

English, San Francisco 1988; K. Rudolph, Die Gnosis. Koptische und mandäische Quellen, Zürich 1995.

[10] Vgl. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, aaO. 27-40.

[11] Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40, usw. Vgl. für eine Dreiteilung Lk 24,44: „die Schriften im Gesetz des Mose, die Propheten und die Psalmen". Siehe auch meinen Kommentar, The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49), Minneapolis 1995, 177-178.

[12] Vgl. Lk 11,49; Joh 7,38; 1 Kor 2,9; Jak 4,5; Jud 14-15.

[13] Siehe hierzu M.K.H. Peters, Septuaginta, in: The Anchor Bible Dictionary 5 (1992) 1093-1104, sowie den von M. Hengel und A.M. Schwemer herausgegebenen Band: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, Tübingen 1994.

[14] Vgl. die Formulierungen in den Briefpräskripten Röm 1,1-7; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Gal 1,1 usw.

[15] Vgl. meinen Artikel Häresie, 1. Im Neuen Testament, in: TRE 14 (1985) 313-318.

[16] Vgl. G. Strecker, Literaturgeschichte des Neuen Testaments, Göttingen 1992, 111-116.

[17] Strecker, aaO. 234-257; Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, aaO. 74.

[18] Einen Überblick bietet Strecker, aaO. 122-233.

[19] Siehe hierzu meinen oben Anm. 11 genannten Kommentar.

[20] Zum derzeitigen Stand der Forschung siehe den Überblick bei Ch.M. Tuckett, Q (Gospel Source), in: The Anchor Bible Dictionary 5 (1992) 567-572; H. Koester, Ancient Christian Gospels. Their History and Development, Philadelphia 1990, 49-171.

[21] Meine Auffassungen zum Matthäusevangelium habe ich im folgenden Aufsatz näher dargelegt: The Sermon on the Mount in Matthew's Interpretation, in: Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1992, 270-289, besonders 286-287.

[22] Vgl. Jak 2,2, jedoch auch 5,14.

[23] Vgl. 1 Kor 11,17-20.33; 14,23.26; Gal 2,2.

[24] Vgl. 1 Kor 1,16; 16,15.19; Röm 16,5; Mk 10,29-30; Apg 11,14; 16,15.31-32; 18,8; Kol 4,15; sowie E. Dassmann, Haus II (Hausgemeinschaft), in: Th. Klauser (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, Stuttgart 1986, 886-894.

[25] Vgl. Röm 1,5-7.11-15; 15,22-24.28-29.

[26] Zu diesem Begriff s. 1 Thess 1,1; 2,14; Gal 1,13; 1 Kor 1,2; 4,17; 10,32; 11,16.22; 12,28.

[27] Vgl. Gal 2,1-10; Röm 15,25-29.

[28] Zur Lehre von der Kirche als Leib Christi s. Gal 3,26-28; 1 Kor 6,15; 10,16-17; 11,27.29; 12,4-30; Röm 12,4-8.

[29] Zum folgenden sei auch verwiesen auf meinen Artikel Paul, in: The Anchor Bible Dictionary 5 (1992) 186-201.

[30] Vgl. zum folgenden meinen Kommentar: Der Galaterbrief. Ein Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988, 160-196.

[31] Vgl. 1 Kor 8,5-6; 1 Thess 1,9-10; Gal 3,26-28; 1 Kor 12,13; Röm 1,14; 10,12.

[32] Vgl. Röm 1,16; 2,9-10; 15,27; 1 Kor 1,22-23.

[33] Vgl. Gal 3,28; 5,6; 6,15; 1 Kor 7,19; Röm 2,25-29.

[34] Vgl. 2 Kor 5,10; Röm 2,11; 14.10-12.

[35] Vgl. 1 Kor 15,23-28; Röm 11,30-32.

[36] S. vor allem 1 Kor 1,10-17; 3,3-9, sowie die Untersuchung von M.M. Mitchell, Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians, Tübingen 1991.

[37] S. dazu vor allem 2 Kor 10,1-13,10 und meine Untersuchung: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner „Apologie" 2 Korinther 10-13, Tübingen 1972.

[38] Zu einer Darstellung der Ereignisse und einem Abriß der Forschungsgeschichte vgl. meinen Kommentar: 2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus, Gütersloh 1993.

Ein verlorenes Fragment: das Judenchristentum

Ulrich Körtner

I. Die Kirchen und das Judentum

Die Anfänge des Christentums liegen im Judentum. Das ist keineswegs nur eine lapidare historische Feststellung, sonden ein Sachverhalt von enormer systematisch-theologischer Bedeutung. Das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Judentum und die Überwindung jahrhundertelanger christlicher Judenfeindschaft sind das entscheidende Problem ökumenischer Theologie und somit auch jeder Ekklesiologie. Die Stellung der Kirchen zum Judentum in Geschichte und Gegenwart muß somit aber auch als zentrales Problem der Konfessionskunde bzw. einer ökumenischen Kirchenkunde begriffen werden. Ein gravierender Mangel nicht nur älterer Darstellungen der Konfessionskunde, sondern auch neuerer Entwürfe einer sich ausdrücklich ökumenisch begreifenden Kirchenkunde besteht m.E. darin, dieses Thema gänzlich zu vernachlässigen oder seine Besonderheiten sogleich zugunsten einer Ökumene aller Religionen zu überspringen.[1]

Eine systematische Ekklesiologie und eine deskriptive Kirchenkunde, welche der bleibenden Existenz des Judentums Rechnung tragen, nötigen dazu, den ökumenischen Einheitsbegriff ganz neu zu bestimmen. Das ekklesiologische Denken ist dann vom Begriff der Einheit auf denjenigen der Differenz umzustellen. Wohl ist am Einheitsbegriff festzuhalten, doch bezeichnet er nun eine paradoxe Einheit, nämlich die Einheit einer Differenz. Es handelt sich um die paradoxe Einheit der Differenz von Identität und Differenz im Christentum, die ihrerseits im Verhältnis zum Judentum zu bestimmen ist. Zur Differenz der Einheit des Christentums gehört nicht nur die Unterscheidung zwischen der einen geglaubten Kirche und ihren partikularen denominationellen Gestalten, sondern auch diejenige zwischen Kirche und Volk Gottes, wie andererseits die

Unterscheidung zwischen Volk Gottes als eschatologischer Größe und dem empirischen Judentum bzw. Israel. Nicht die Einheit der Kirche, sondern die Einheit des Volkes Gottes, dessen exklusive Identität mit der Kirche erst und nur so lange behauptet werden konnte, wie das Judentum seitens der Christen zu einer vergangenen Größe erklärt wurde, ist das grundlegende Problem der Ökumene.

Sofern lediglich die sichtbare Einheit der Kirchen als Ziel der ökumenischen Bewegung formuliert wird, bleibt die ökumenische Theologie hinter der eschatologischen und ekklesiologischen Perspektive des Neuen Testamentes zurück. Umgekehrt wird eine ökumenische Theologie, welche das Verhältnis der Kirche zum Judentum in ihre ekklesiologische Reflexion einbezieht, die Ziele der ökumenischen Bewegung weitaus bescheidener stecken als es zumeist geschieht. Eine am Begriff der Differenz orientierte ökumenische Theologie führt zum Konzept einer Theorie des Volkes Gottes in Fragmenten. Der Begriff des Fragmentes verweist auf die Zweideutigkeit aller historischen und sozialen Erscheinungen, da er sowohl die legitime Pluralität geistgewirkter Gemeinschaft als auch sündhafte Trennungen, Entfremdung und Konflikt zum Ausdruck bringt und schließlich die eschatologische Perspektive einer letzten, von uns Menschen nicht mehr zu leistenden Vollendung alles Lebens zur Sprache bringt.

Die paradoxe Einheit von Identität und Differenz im Christentum verdichtet sich im Judenchristentum.[2] Auch dieses ist keineswegs nur eine Erscheinung der Vergangenheit, sondern existiert auch heute in recht unterschiedlichen Spielarten.[3] Daß also nicht nur der historische Ursprung, sondern auch die gegenwärtige Existenz des Christentums untrennbar mit dem Judentum verbunden ist, zeigt sich in ausgezeichneter Weise am Phänomen des Judenchristentums bzw. eines heutigen messianischen Judentums. Als Bindeglied zwischen Synagoge und Kirche bezeugt das Judenchristentum in Geschichte und Gegenwart gegenüber der Synagoge, daß der im Alten Testament geoffenbarte Wille Gottes und seine Verheißungen durch das Christusgeschehen auf letztgültige Weise erschlossen und verwirklicht werden. Gegenüber der Kirche bringt es nicht nur das jüdische Erbe zur Geltung, sondern repräsentiert überdies den bleibenden Anspruch Israels, das Volk der göttlichen Verheißung zu sein. Andererseits verkörpert gerade das Judenchristentum die Paradoxie der geglaubten Einheit des Volkes Gottes aus Juden und Heiden, insofern getaufte Juden nicht selten zu Fremdlingen in der Kirche und gleichzeitig von ihrem eigenen Volk verstoßen werden.

Gerade das Judenchristentum verkörpert aber auch den die Kirchengeschichte durchziehenden Konflikt zwischen Orthodoxie und Häresie und fordert eine ökumenische Theologie heraus, diese Kategorien kritisch zu überdenken. Die Geschichte des Judenchristentums ist über weite Strecken die Geschichte seiner Häretisierung durch die sich etablierende heidenchristliche Großkirche, welche die strikte Abgrenzung vom Judentum zum Ziel hat. Im Blick auf das Judentum gilt es darum, die antijudaistischen Implikationen des herkömmlichen kirchlichen Häresiebegriffs einer theologischen Kritik zu unterziehen.

II. Der Begriff des Judenchristentums

Die Bezeichnung Judenchristentum ist freilich religionsgeschichtlich wie konfessionskundlich mehrdeutig. Es lassen sich zunächst eine historisch-genetische und eine ideengeschichtliche Definition unterscheiden. Nach der ersten zählen zum Judenchristentum alle Christen, die als Juden geboren wurden. Nach der zweiten ist jeder christliche Lehrgehalt, der aus dem Judentum hergeleitet werden kann, als judenchristlich zu bezeichnen. Ein derart weitgefaßter Begriff ist freilich kaum geeignet, das Judenchristentum als historisches Phänomen wie als heutige Erscheinung präzise zu erfassen. Es empfiehlt sich daher ein engerer, genetischer Begriff des Judenchristentums.

Ein genetischer Begriff des Judenchristentums ist freilich insofern mehrdeutig, als in der Spätantike zwischen palästinischem und Diasporajudentum, zwischen pharisäischem, sadduzäischem oder essenischem, zwischen galiläischem oder alexandrinischem Judentum zu unterscheiden ist. Und auch das heutige Judentum stellt keine homogene Größe dar, sondern differenziert sich in sephardisches und ashkenanisches, orthodoxes, konservatives oder liberales Judentum, Judentum in Israel und Judentum in der Diaspora, um nur die wichtigsten Unterscheidungen aufzuzählen.

Für das Judenchristentum gibt es in Geschichte und Gegenwart eine ganze Reihe von Selbst- oder Fremdbezeichnungen. In der altkirchlichen Literatur ist vor allem ihre Bezeichnung als Ebioniten verbreitet. Sie leitet sich von dem hebräischen aebjonim („Arme") her, mit welchem sich eine judenchristliche Gruppe als vor Gott Arme, d.h. als Fromme bezeichnete. Origenes hat diese Selbstbezeichnung freilich ironisch auf die vermeintliche Dürftigkeit des theologischen Erkenntnisvermögens der Judenchristen gemünzt, und mit solchen negativen Assoziationen wurde die Bezeichnung „Ebioniten" in den Häresiologien des 3. und 4. Jahrhunderts zur Bezeichnung des Judenchristentums schlechthin. Ein weiterer Name für Judenchristen lautet „Nazoräer", der nach Epiphanius von Nazaret als Herkunftsort Jesu abgeleitet ist, jedoch nichts mit der vorchristlichen Sekte der Nasaräer zu tun hat. Gelegentlich findet auch die Bezeichnung „Hebräer" auf die Judenchristen der Spätantike Anwendung. An judenchristlichen Gruppierungen sind aus der patristischen Literatur die Elkesaiten, die Sampsäer und Össäer sowie Symmachianer bekannt.

Ein verlorenes Fragment: das Judenchristentum

Das neuzeitliche Judenchristentum umfaßt ebenfalls recht unterschiedliche Gruppierungen. Zur Unterscheidung von den Judenchristen der ersten Jahrhunderte hat man versucht, neue Bezeich-

Der Autor

Ulrich H.J. Körtner, geb. 1957; seit 1992 Professor für Systematische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Buchveröffentlichungen u.a.: Papais von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (FRLANT 133), Göttingen 1983; Weltangst und Welt- ende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, 1988; Theologie in dürftiger Zeit. Ein Essay, München 1990; Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994; Stückweise. Fragmentarische Reflexionen über den Sinn des Lebens, Wien 1995; Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik, München 1996. Anschrift: Institut für Systematische Theologie, evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien, Österreich.

nungen zu finden. So spricht man entweder von messianischen Juden oder auch von hebräischen Christen. Christusgläubige Juden finden sich freilich innerhalb der heidenchristlich geprägten Kirchen wie außerhalb derselben in eigenständigen Gruppierungen. So ist auch heute der Begriff des Judenchristentums keineswegs eindeutig.

III. Geschichte und Theologie des historischen Judenchristentums

Das historische Judenchristentum besaß eine viel größere geographische Ausdehnung und theologische Vielfalt, als es in den polemischen Berichten der altkirchlichen Häresiologien den Anschein hat. Die ältesten Quellen für das Judenchristentum sind die Schriften des Neuen Testaments sowie die nicht kanonisierten christlichen Schriften aus neutestamentlicher Zeit. Herausragende Gestalten des frühen Judenchristentums sind der Apostel Petrus sowie der Herrenbruder Jakobus. Petrus, der als einer der ersten Zeugen der Auferstehung Jesu eine führende Persönlichkeit der ersten Jerusalemer Gemeinde war, überschritt die Grenzen Palästinas und missionierte unter den Juden in der Diaspora. Offenbar war Petrus der Vertreter eines milden Judenchristentums, welches für getaufte Juden die fortbestehende Geltung der Tora behauptete, jedoch das Recht einer gesetzesfreien Heidenmission zugestand, wie sie von dem gebürtigen Diasporajuden Paulus betrieben wurde. Unter dem Herrenbruder Jakobus, der Petrus in der Gemeindeleitung ablöste, hat sich die Jerusalemer Christengemeinde jedoch von der relativ liberalen Haltung des Petrus zunehmend entfernt und auch die christusgläubig gewordenen Heiden unter die Observanz der Tora zu stellen versucht. Jakobus zählt jedoch offenbar nicht zu den rigorosen „Judaisten", die von Paulus scharf bekämpft worden sind, sondern zu den gesetzesstrengen Judenchristen, die sich für eine Symbiose des Judenchristentums mit dem jüdischen Volk und seiner Religion eingesetzt haben. In der Forschung umstritten ist die Stellung des sogenannten Stephanuskreises in Jerusalem (vgl. Apg 6,1ff). Vermutlich waren sogenannte Hellenisten und Aramäer in der Jerusalemer Urgemeinde nicht theologisch, sondern lediglich sprachlich geschieden.

Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis des Paulus zum Judentum wie zum Judenchristentum dar. Es sind nicht zuletzt die Vertreter des palästinensischen Judenchristentums, mit denen sich Paulus auseinanderzusetzen hat. Paulus akzeptiert die jüdische Lebensweise und Toraobservanz getaufter Juden, lehnt aber die Ausdehnung dieser Observanz, gar noch unter Einschluß der Beschneidung, auf getaufte Nichtjuden aufgrund seiner Rechtfertigungslehre und seines Toraverständnisses strikt ab. Differenziert ist auch die Haltung des Paulus zum Judentum, welches die Messianität Jesu bestreitet. Einerseits steht die Kirche nach Paulus mit dem Judentum in einem unlösbaren theologischen Konflikt, weshalb der Apostel in Röm 9-11 die Rettung des jüdischen Volkes in die Zukunft verlegt. Andererseits bleiben die Verheißungen Gottes an sein Volk Israel nach Paulus unverändert gültig, so daß die Heidenkirche unbedingt in Verbindung mit ihren jüdischen Wurzeln bleiben muß.

Um die Bewahrung des Zusammenhangs von Kirche und Synagoge ist auch die vorsynoptische Logiensammlung Q bemüht. Spätestens das Johannesevangelium reflektiert jedoch die zunehmende Trennung von Kirche und Synagoge, und zwar aufgrund der Erfahrung des Ausschlusses von Christen aus der Synagoge. Wieweit hinter dem Johannesevangelium selbst eine judenchristliche Gemeinde steht, ist in der exegetischen Forschung allerdings umstritten.

So sehr sich die ersten, aus dem Judentum stammenden Christen um den Zusammenhalt mit ihrem jüdischen Volk und seiner Religion bemühten, so sehr bestimmte doch das sie vom Judentum trennende christologische Bekenntnis das Selbstverständnis ihrer Gemeinden. Der jüdische Erwählungsgedanke wurde auf die endzeitliche Gemeinde der Christusgläubigen übertragen, die sich im Besitz des göttlichen Geistes wußte, welcher den Glaubenden durch die Taufe verliehen wird. Im einzelnen ist es allerdings äußerst schwierig, die Theologie bzw. das Gemeindeverständnis der ersten Judenchristen zu rekonstruieren und sein Verhältnis zur Person und Frömmigkeit Jesu zu bestimmen.

Es ist festzuhalten, daß sich die ersten Christen als Teil des Judentums begriffen haben. Erst die Ausbreitung der christlichen Mission über die Grenzen Palästinas und der jüdischen Diasporagemeinde hinaus, durch welche die heidenchristliche Kirche zunehmend zu einer eigenständigen Größe wurde, sowie der parallel dazu von der Synagoge ausgehende Abstoßungsprozeß führten zur Zunahme der Distanz zwischen Christentum und Judentum. Keinesfalls darf aber das Ende der Jerusalemer Urgemeinde nach dem Bar-Kochba-Aufstand (135 n. Chr.) mit dem Ende des historischen Judenchristentums gleichgesetzt werden. Vielmehr waren seit der Judenmission des Petrus in vielen Teilen des Römischen Reiches judenchristliche Gemeinden entstanden, die das jüdische Erbe zu bewahren und die bleibende Bedeutung der Tora auch gegenüber Heidenchristen zur Geltung zu bringen versuchten. Neben den judenchristlichen Resten im Ostjordanland (Pella) gilt dies im 2. Jahrhundert vor allem für Syrien und Kleinasien.

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts setzt freilich vom Westen aus die Häretisierung des Judenchristentums durch die heidenchristliche Kirche ein. Zu nennen sind vor allem die Häresiologien des Irenäus von Lyon und Hippolyts von Rom. So wird den Judenchristen vor allem eine häretische, „natürliche", da die Jungfrauengeburt Jesu bestreitende Christologie unterstellt. Im Osten ist das Bild des Judenchristentums im 3. Jahrhundert freilich nach wie vor differenzierter, nicht zuletzt aufgrund der eigenen Kenntnisse des Judenchristentums, welche Origenes, Eusebius von Caesarea oder auch Hieronymus besessen haben. Sehr pointiert formuliert Hieronymus, der sich lange Jahre in Palästina aufgehalten hat, die Problematik der Judenchristen: „Da sie Juden und Christen sein wollen, sind sie weder Juden noch Christen." (ep. 112,13)

Daß das Judenchristentum auch in der Zeit der sich etablierenden heidenchristlichen Großkirchen ein wichtiger Faktor blieb, belegen zahlreiche Texte der Alten Kirche. Sein Einfluß ist nachweisbar in Schriften wie der Didaskalia der Apostel (erste Hälfte des 3. Jahrhunderts), den Pseudoklementinen, in einer Reihe von pseudonymen Petrusschriften sowie in

manchen Texten der Nag-Hammadi-Kodizes, wenngleich diese selbst nicht als judenchristlich zu bezeichnen sind, sondern zum verzweigten Spektrum der Gnosis gehören. Judenchristliche Einflüsse lassen sich aber bis in den Mandäismus, den Manichäismus und schließlich sogar bis in den Islam nachweisen.

IV. Messianisches Judentum

Nach dem Untergang des altkirchlichen Judenchristentums kann von einem homogenen Judenchristentum nicht mehr die Rede sein. Doch hat sich in der Neuzeit eine neue Gestalt des Judenchristentums neben den heidenchristlich geprägten Kirchen herausgebildet. Das Gefühl der Fremdheit in der Kirche hat im 17. Jahrhundert zu ersten Zusammenschlüssen getaufter Juden geführt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden im Ostjudentum, das von der nachaufklärerischen Judenemanzipation weitgehend unberührt blieb, größere judenchristliche Gemeinschaften. Wichtige Vertreter des osteuropäischen Judenchristentums waren Jechiel Liechtenstein (1831-1912), Josef Rabinowitsch (1837-1899) und Theophil Lucky (1854-1916). 1813 wurde in London die Vereinigung der „Söhne Abrahams" gegründet, die in mancher Hinsicht als Vorläuferin der 1865 entstandenen „Judenchristlichen Allianz" angesehen werden kann. 1925 kam es zur Gründung der „International Hebrew Christian Alliance" (IHCA).

Ein Großteil der weltweit auf 50.000 bis 100.000 geschätzten Judenchristen lebt heute in den USA. Judenchristliche bzw. messiasgläubige Gruppierungen gibt es aber auch in Israel. Die Situation der Judenchristen im heutigen Staat Israel spiegelt die komplexen Verhältnisse der Diaspora wider. Es ist daher zwischen jenen Judenchristen zu unterscheiden, die in einer der historischen Kirchen Heimat gefunden haben, und denjenigen, die sich in mehr oder weniger speziellen judenchristlichen Gruppierungen zusammengeschlossen haben. Die theologischen Unterschiede, näherhin im Kirchenverständnis, sind beträchtlich. Das Verhältnis messianisch-jüdischer Gemeinden zu den historischen Kirchen, deren Mitglieder zu einem großen Teil Araber sind, aber auch untereinander ist kompliziert. Oftmals wissen die Gemeinden kaum etwas von der Existenz der anderen. Da die judenchristliche Bewegung in Israel die Öffentlichkeit meidet, ist über sie überhaupt nur wenig bekannt. Die Zahl der messianischen Juden in Israel wird auf 3000 geschätzt. Durch die Immigration jüdischer Christen aus den USA wächst ihre Zahl langsam an. Legal können sie allerdings nicht unter dem „Law of Return" nach Israel einwandern. Das ihnen in Israel entgegenschlagende Unverständnis und die im Land herrschende Aversion gegen jede Form der Mission macht die Lage der messianischen Juden äußerst schwierig.

Das Judenchristentum, so sagten wir eingangs, verkörpert auf einzigartige Weise die paradoxe Einheit von Identität und Differenz im Christentum, das spannungsvolle Miteinander von Kirche und Judentum, Volk Gottes, Kirche und Israel. Menachem Ben Hayim, der Sekretär des IHCA in Israel, hat diese schwierige Stellung des Judenchristentums wie folgt beschrieben: „Wir haben teil an der Anstößigkeit des Heidenchristentums;

und was noch absurder erscheint: Wir hören nicht auf, für die noch größere Anstößigkeit des Judenchristentums zu hoffen."[4] Das gilt gleichermaßen in Richtung des Judentums wie des Heidenchristentums. Wie schon das historische Judenchristentum der ersten Jahrhunderte repräsentiert auch das messianische Judentum unserer Tage das Volk Israel innerhalb der Kirche. So hält es nicht nur die Erinnerung an die Israel geltenden Verheißungen wach, sondern kann auch dazu helfen, der Neigung der durch heidenchristliche Traditionen geprägten Kirche zum Doketismus und zur Spiritualisierung des Christentums entgegenzuwirken. Vor allem aber fordert es dazu heraus, die bisherigen Einheitsmodelle der ökumenischen Bewegung kritisch zu überprüfen und eine Ekklesiologie im jüdisch-christlichen Dialog zu entwickeln.

In der Paradoxie ökumenischer Einheit im Spannungsfeld von Kirche und Synagoge liegt von jeher eine gewisse Tragik des Judenchristentums. Fiel es in den ersten Jahrhunderten der Kirche dem Abgrenzungsbedürfnis des Christentums gegenüber dem Judentum zum Opfer, so droht es heute abermals das Schicksal eines verlorenen Fragmentes zu erleiden, weil es nun dem allgemeinen Bedürfnis der Erneuerung des Verhältnisses zwischen Kirche und Synagoge und den Bemühungen um einen wirklichen christlich-jüdischen Dialog im Wege zu stehen scheint. Was die Entwicklung in Israel betrifft, so ist es jedenfalls eine offene Frage, ob sich die zweite Generation messianischer Juden mit dieser Bewegung weiter identifiziert oder, sofern sie nicht in den verschiedenen traditionellen Kirchen aufgeht, ins Judentum zurückkehrt. So ist das heutige Judenchristentum ein gefährdetes Fragment, von dem zu hoffen bleibt, daß es nicht verlorengeht.

[1] Vgl. U. Körtner, Volk Gottes - Kirche - Israel. Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als Thema ökumenischer Kirchenkunde und ökumenischer Theologie, in: ZThK 91 (1994) 51-79 (jetzt auch in: U. Körtner, Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes, Bielefeld 1996, 29-59).

[2] Zum historischen Judenchristentum vgl. G. Strecker, Art.: Judenchristentum, in: TRE 17, Berlin /New York 1988, 318-325; W.G. Kümmel/F. Majer-Leonhard, Art.: Judenchristentum, in: RGG 3 III, Tübingen 1959, 967-972; H.-J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949; J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme (BT.HD 1), Tournai 1958; F. Manns, Bibliographie du Judéo-Christianisme (SBFA 13), Jerusalem 1979; W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (BHTh 10), Tübingen ^{2}1964; A.F.J. Klijn/G.J. Reinink, Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects (NT.S 36), Leiden 1973; B. Bagatti, The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians, Jerusalem 1971.

[3] Zum modernen Judenchristentum siehe K. Kjaer-Hansen/O.Ch.M. Kvarme, Messianische Juden. Judenchristen in Israel, Erlangen 1983; S. Schoon, Christliche Präsenz im jüdischen Staat, Berlin 1986; H.D. Leuner, Zwischen Israel und den Völkern. Vorträge eines Judenchristen, Berlin 1978; A.G. Fruchtenbaum, Hebrew Christianity, its Theology, History and Philosophy, Grand Rapids 1974; M. Schiffmann, Return of the Remnant. The Rebirth of Messianic Judaism, Baltimore 1992; D. Stern, Messianic Jewish Manifesto, Jerusalem 1988.

[4] M.B. Hayim, Jesus Facing the Messianic Jew Today, in: O.C. Kvarme (Hg.), Let Jews and Arabs Hear His Voice, Jerusalem 1981, 14.

Auf den Spuren der apostolischen Kirchen: Fragmentierung und Einheit des christlichen Ostens

Lorenzo Perrone

Ein geschichtlicher Horizont, der zu wenig beachtet wird

Westlichen Christen, die das Problem der kirchlichen Fragmentierung bedenken, unterläuft häufig ein Fehler in ihrer Betrachtungsweise. Sie neigen dazu, dieses Problem hauptsächlich mit zwei Episoden zu verknüpfen: mit dem Schisma zwischen Lateinern und Griechen, das für gewöhnlich auf das Jahr 1054 datiert wird, und dann mit der Abspaltung der aus der Reformation innerhalb der Christenheit des Westens hervorgegangenen Kirchen. Dies ist eine Vereinfachung, die übersieht, daß sich schon vorher tiefe Brüche im Leib der Kirche vollzogen haben. Man tut sogar gut daran, hier gleich hinzuzufügen, daß die Vorstellung einer „geeinten" Kirche nahe an einen Mythos grenzt.

Es hat keinen Sinn, das Entstehen der ersten Risse in der Kirche bloß vom 11. Jahrhundert auf das 5. Jahrhundert zurückzuverlegen, da ja die Dialektik zwischen Einheit und Trennung schon seit den ersten Jahrhunderten beobachtet werden kann. Hierbei handelt es sich um eine Gegebenheit, die in den historischen Studien über die Urchristenheit weithin anerkannt ist, die jedoch unter dem Stichwort „Pluralismus" auch positiv gewertet werden kann. Mit diesem Wort bezeichnen wir eine reiche und fruchtbare Fülle unterschiedlicher Gestaltungen, die aber, wenn sie mit Ausschließlichkeitsanspruch und Konfliktlust vertreten werden, den Keim der Spaltung in sich tragen.

In gewisser Weise können wir die Geschichte der Kirche in den ersten Jahrhunderten als ein ständiges Bemühen lesen, den Pluralismus und die Erfordernisse der Einheit miteinander zu versöhnen. Die erste Geschichtsperiode des sog. „Frühkatholizismus" und danach der „Reichskirche" sind beide, wenn auch in unterschiedlicher Form, Antworten auf das Bedürfnis nach Einheit, das sich anmeldet entweder auf der Ebene der Kirchendisziplin oder aber der Lehre, ja besonders auf dieser letzteren Ebene. Die Spaltungen im christlichen Osten, die im Rahmen der christologischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts dem Konzil von Chalkedon (451) vorausgehen oder ihm folgen, bezeugen dennoch ebenso wie die früher oder später erfolgten Risse den Wert des Fragments. Oder besser: Sie zeigen, daß es keine Einheit um jeden Preis geben kann.

Diese altkirchliche Episode der Fragmentierung ist um so bezeichnender, wenn man sich ihre geschichtliche und

geographische Tragweite vergegenwärtigt: Sie hat sich abgespielt in den Kirchen, welche die direkte Fortsetzung der apostolischen Gemeinden sind, in deren ursprünglichen Territorien oder in ihrem Einflußbereich - von Syrien bis Ägypten - und mit einer Dynamik wachsender Ausweitung im Lauf der Jahrhunderte von Armenien bis Äthiopien, von Mesopotamien bis China und Indien. Dieser Komplex von Kirchen, die wir heute - unter Verzicht auf die traditionelle und polemische Etikettierung als „nestorianisch" oder „monophysitisch" - vorzugsweise „östlich-orthodoxe Kirchen" nennen, hat bis zum Beginn der Neuzeit die ansehnlichste missionarische Ausweitung des Christentums dargestellt, und zwar vor allem dank dem außerordentlichen Eindringen der syrischen Kirche nach Asien hinein. Die geschichtlichen Verdienste dieser Kirchen sind allzu leicht vergessen worden angesichts des manchmal streitsüchtigen Partikularismus der „Riten". Dieser Pluralismus hat vor allem in neuerer Zeit mehr als einen Beobachter aus der Fassung gebracht und dazu getrieben, dieses Phänomen als das Überleben eines weithin von Aberglauben bestimmten Reliktes aus früherer Zeit zu beurteilen, das nicht nur in Widerspruch zum christlichen Universalismus, sondern auch zu der „überlegenen" Religion des Islam stehe.[1]

Die Dynamik der Fragmentierung: Gründe im Bereich der Lehre und politische, ethnische und kulturelle Partikularismen

Die Fragmentierung ist allerdings kein einfacher und leichten Herzens betriebener Vorgang, auch wenn man der Überzeugung sein mochte, die Wahrheit zu besitzen, wie es auf die „monophysitischen" Gegner der „chalkedonensischen" byzantinischen Kirche zutrifft. Ganz anderes gilt für die „nestorianischen" Christen Persiens, und zwar infolge der Hypothek, mit welcher ihre Kirche belastet ist durch die politische Macht der Sassaniden, die mit Byzanz um die Herrschaft im Mittleren Osten rivalisierten. Aus diesem Grund erheben diese Christen seit dem 5. Jahrhundert gegenüber der Reichskirche Anspruch auf Autokephalie (424) und Unabhängigkeit in Fragen der Lehre (484).
Für die „monophysitischen" Dissidenten Syriens und Ägyptens aber vollzieht sich eine vollständige und irreparable Trennung erst nach einer bemerkenswert langen Zeitspanne, nämlich gegen Mitte des 6. Jahrhunderts. Wenn dies schon den Willen dokumentiert, ungeachtet aller im Namen der politisch-dogmatischen Einheit erlittenen Unbilden geeint

Der Autor

Lorenzo Perrone, geb. 1946; lehrt Literatur und Geschichte des Alten Christentums an der Universität Pisa. Seine Forschungen gelten der Rezeption des Konzils von Chalkedon, der palästinensischen Kirche und dem palästinensischen Mönchtum in byzantinischer Zeit. Er interessiert sich außerdem für patristische Exegese mit besonderer Aufmerksamkeit für die Entwicklung der literarischen Gattung „quaestiones et responsiones". Er koordiniert den „Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina" und ist Mitarbeiter beim internationalen Projekt einer „Religionsgeschichte des Heiligen Landes". Veröffentlichungen u.a.: La chiesa di Pale- stina e le controversie cristologiche, Brescia 1980; (als Her- ausgeber:) Äthiopischer Text der „Ascensio Isaiae", Turnhout 1995; (als Herausgeber:) Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio, Genua 1992. Anschrift: Dipartimento di Filologia Classica, Via Galvani 1, I-56100 Pisa, Italien.

in ein und derselben Kirche zu bleiben, was ist dann das bestimmende Motiv dafür, daß sie sich isolieren und im Verhältnis zum vorher bestehenden kirchlichen Ganzen zu einer Abspaltung werden?

Eine angemessene Antwort müßte die Vielfalt der Faktoren erkennen, die jeweils entsprechend der besonderen Prägung der einzelnen davon betroffenen Gebiete des Orients bei dieser Zerstückelung der Kirche zusammengewirkt haben. Aufs Ganze gesehen, erscheint es richtig, daran festzuhalten, daß die doktrinären Motive, wenn sie auch damals als schwerwiegend und real empfunden wurden (wenn sie tatsächlich auch in der Hauptsache eher terminologischer Art waren, wie man dies im modernen ökumenischen Dialog aus heutiger Distanz zu sehen geneigt ist), keine ausschließliche Rolle gespielt haben, sondern daß neben ihnen andere Ursachen wirksam waren, die bisweilen das gleiche Gewicht wie die Lehrfragen hatten. So hat die dogmatische Ausdifferenzierung der Reichskirche auch Forderungen nach politischer, ethnischer oder nationaler, sprachlicher und kultureller Autonomie Genüge getan, wie es der Fall war beim Entstehen der armenischen, koptischen und äthiopischen „Nationalkirchen", oder wenn die ostsyrische Kirche sich behauptete, welche auf dem gemeinsamen Wurzelstock des hellenisierten Christentums die autochthonen semitischen Traditionen weiterentwickeln konnte.[2]

Der Widerstand gegen die Zumutung, mit einer Stimme sprechen zu sollen, hat insgesamt eine bemerkenswerte Rolle gespielt, wenngleich die Wiedererlangung einer örtlichen Autonomie auf kirchlicher Ebene bei einer umfassenden Würdigung nicht absehen kann von der Prüfung jener Lehrunterschiede, die sich schematisch zurückführen lassen auf die - Alternativen zueinander bildenden - theologischen Strömungen von Alexandrien und Antiochien als die beiden Haupttypen der Bibelauslegung und der christologischen Reflexion der griechischen Kirchenväter. Die erste Strömung, der es vor allem um die allegorische Exegese und um die Initiative des Logos in der Inkarnation geht, ist die Bezugsgröße für die Familie der „monophysitischen" Kirchen geblieben; die zweite, die sich bemüht, den Menschen im inkarnierten Logos ungeschmälert zu bewahren, und zwar auch als Auswirkung der Vorliebe für die am Literalsinn orientierte Exegese, hat den „nestorianischen" Kirchen ihren patristischen Ankergrund geliefert.

Die Prozesse der Konfessionsbildung reichen jedoch über den Antagonismus zwischen den beiden „Schulen" und deren jeweiligen christologischen Modellen hinaus und müssen in Beziehung gesetzt werden nicht nur zu dem Willen, sich der erstickenden Umklammerung durch die byzantinische Kirche und das byzantinische Reich zu entziehen, sondern auch zu dem veränderten geschichtlichen Kontext, der sich mit dem Beginn der Herrschaft des Islam ergibt. Die neuen Herren begünstigen die Bildung wirklicher und eigentlicher religiöser „Ethnien" in einer rechtlich-institutionellen Form (deren bestes Beispiel das osmanische System des „Millet" oder der „Nation" ist), die im wesentlichen bis an die Schwelle der heutigen Zeit in Kraft bleiben wird.[3]

Die innere Kompaktheit der einzelnen Gemeinschaften wird dann zur Voraussetzung für ihr Überleben in den be-

grenzten Spielräumen, die ihnen die islamische Macht zugesteht, indem sie ihnen eine Ordnung aufdrängt, die angelegt ist auf eine wachsame Verteidigung des eigenen „Ritus" als des Wesenszuges, der zum Merkmal schlechthin wird, um zwischen den verschiedenen anerkannten Formen des Gemeinschaftslebens unterscheiden zu können; und damit wird dies auch zum Kristallisationselement der religiösen Identität.

Wenn man die ein wenig komplizierte Dynamik der kirchlichen Fragmentierung aufs äußerste vereinfacht darstellen will, so kann man von der Beobachtung sprechen, daß im christlichen Orient eine vielfältige Verschiedenheit in Lehrfragen, die von ihrer Natur her gewiß nicht zweitrangiger Art war, einerseits das Bedürfnis nach der Bildung neuer kirchlicher Subjekte hat entstehen lassen, die sich auf politischer, ethnischer und kultureller Basis von der byzantinischen Umgebung unterscheiden; und daß sie andererseits die Bewahrung solcher ererbter Unterschiede inmitten des Machtbereiches eines neuen, der christlichen Religion fremd gegenüberstehenden Regimes ermöglicht hat, wenn auch auf die Dauer nicht ohne schwerwiegende Einbußen für die geistliche und kulturelle Vitalität dieser Gemeinschaften.

Jenseits der Partikularismen: Die Dimensionen der kirchlichen Einheit

Das vielfältige Bild der ethnisch-religiösen Partikularismen im christlichen Orient darf uns nicht irreführen: Die vielfältigen kirchlichen Fragmentierungen spiegeln zugleich eine Reihe von gemeinsamen Dimensionen wider, und zwar mehr als es bei einem oberflächlichen Hinblicken scheinen könnte. Diese Kirchen tragen tatsächlich - ob sie sich dessen nun mehr oder weniger bewußt sein mögen - die Anzeichen der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Tradition und einer gemeinsamen geschichtlichen Erfahrung an sich, die weiter reichen als deren einzelne Ausdrucksgestalten. Ungeachtet aller im vorausgehenden in Erinnerung gerufenen Gründe für die Fragmentierung kann man doch nicht umhin, in erster Linie an das Band der Gemeinschaft des Glaubens an Christus zu erinnern, der gelebt wird mit Akzenten, die nach wie vor typisch sind für das orthodoxe Christentum - so daß darüber die ursprüngliche Trennung von der Orthodoxie in den Hintergrund tritt: die Bevorzugung einer *theologia gloriae* in der Sicht des christlichen Mysteriums, die Anhänglichkeit an die biblisch-patristische Tradition, die mehr mystisch-eschatologisch als praktisch oder theoretisch orientierte Berufung, in deren Gefolge die monastische Erfahrung als christliche Lebensform eine zentrale Rolle spielt. Überdies ist das im Wurzelgrund gegebene Fortbestehen der Gemeinschaft mit der byzantinischen Kirche im Bereich der Ekklesiologie, der Sakramente sowie der Marien- und Heiligenverehrung erkannt worden.[4]

Zur Sicherung dieser Konvergenzen haben einige wesentliche Voraussetzungen aus der Zeit des Entstehens dieser Kirchen beigetragen: So hat die gemeinsame hellenistische Grundlage zur Zeit der Ausbreitung des Christentums in diesem ausgedehnten geographischen Gebiet auch in der Folgezeit weitergewirkt, wenn sie sich auch mit den Ansprüchen der örtlichen Sprachen und Kulturen

verbunden hat und so - wie wir gesehen haben - zu einem Element von deren Emanzipation geworden ist. Es ist sicherlich kein Zufall, daß diese Kirchen, wenn wir einmal absehen von den konfessionellen Gegensätzen, aktive Vermittlerinnen der klassischen (philosophischen, naturwissenschaftlichen und juridischen) Kultur für die arabische Welt gewesen sind, wie es vor allem im syrisch-mesopotamischen Bereich geschehen ist, mag es sich dabei nun um die „monophysitische" Kirche der Jakobiten oder um die „nestorianische" Kirche Persiens gehandelt haben.

Überdies hat es in diesen Kirchen von der Antike bis ins späte Mittelalter wichtige Prozesse religiöser und kultureller Wechselwirkung gegeben, welche einen weitgespannten Austausch von Formen der Spiritualität und der hagiographischen Tradition bewirkt haben.[5] Dieser Austausch wurde begünstigt von Situationen, die man in gewissen Grenzen „ökumenisch" nennen kann, wenigstens in dem Sinn, daß es einen solchen Austausch im Rahmen des weltlichen Zusammenlebens der verschiedenen Kirchen gegeben hat. Es ist daher verständlich, daß einem Zentrum wie Jerusalem, das die größte Konzentration unterschiedlicher christlicher Gemeinschaften aufzuweisen hat, in dieser Hinsicht eine entscheidende Rolle zugekommen ist, so daß es auf diese Weise seine ursprüngliche apostolische Sendung weiter wahrnehmen konnte.[6]

Andererseits hat es nicht an Bemühungen gefehlt, die Tatsache der Fragmentierung aus theologischer Sicht zu rechtfertigen, wobei aber Ansätze einer ekklesiologischen Reflexion zu ahnen sind, die darauf zielen, den Aspekt der Trennung auf ein kleineres Maß zurückzustutzen oder ihn zu überwinden. Wenn wir die verschiedenen Formeln von neuem auf einen gemeinsamen Nenner bringen wollen, können wir sie auf einen allen gemeinsamen Anspruch auf Treue zu den apostolischen Ursprüngen zurückführen. Dieser Anspruch nährt sich z.B. aus den Gründungslegenden wie etwa der Legende von der Predigt des Apostel Bartholomäus für die armenische Tradition oder aus der Erinnerung an den von Philippus (Apg 8, 27-39) zum Christentum bekehrten Eunuchen, auf den sich die christliche Tradition Äthiopiens als ihren Stammvater beruft.

Auch wo man seinen Anspruch nicht auf eine Legende gründen kann, beruft man sich auf die Kontinuität mit dem apostolischen Glauben als das Unterpfand der Rechtgläubigkeit und der Treue zur Überlieferung der Väter. Es ist diese Verbindung, die für Abdisho (oder Ebedjesus), den Metropoliten von Nisibis († 1318), die authentische Eigenart der syrisch-orientalischen Kirche garantiert und aufgrund dessen auch den ihr innewohnenden Wert der Universalität, der sie zur echten Repräsentantin der Katholika macht.

Bei der Anmeldung solcher Ansprüche steht der Begriff einer Nachfolge in der Spur der Väter im Vordergrund. Diese Nachfolge beschränkt sich nicht bloß darauf, daß man sich auf die theologischen Autoritäten beruft, die den beiden unterschiedlichen dogmatischen Traditionen eigentümlich sind (also auf Kyrill von Alexandria für die „monophysitischen" Kirchen bzw. auf Theodor von Mopsuestia für die „nestorianischen" Kirchen). An der Bestätigung durch die Vätertradition hat auf untrennbare Weise Anteil das Zeugnis der Konzilien der

Alten Kirche, besonders das Nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, das von allen als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens anerkannt wird. Wie man gut aus dem Glaubensbekenntnis der persischen Synode von Mar Sabrisho (596) ersieht, bewirkt das Bewußtsein, sich auf den Spuren der Väter zu bewegen, daß man über den Horizont der Fragmentierung hinausblickt, um sich mit einer weiterreichenden Gemeinschaft von Gläubigen zu vereinen: mit dem Glauben der Väter und dem orthodoxen Glauben, der von allen Glaubenden rechter Gesinnung geteilt wird.[7] Auch dort, wo der Blick auf die Kirche als großenteils durch eine nationalistische Hypothek bedingt erscheinen könnte - wie es auf den ersten Blick für die Situation der armenischen Kirche gilt -, verbindet das Anknüpfen an das Bekenntnis der Väter die kirchliche Gemeinschaft fest mit ihren apostolischen und patristischen Wurzeln als einer Größe, welche über die engen Grenzen der Nationalkirche hinausreicht.

Es gibt noch einen anderen Weg, der oft eingeschlagen wird, um die Existenz in kirchlicher Trennung zu rechtfertigen, und zwar nicht so sehr unter dem Aspekt des Glaubens, sondern in dem Bemühen, zu einer Legitimation auf juridisch-institutioneller Ebene zu kommen. Es handelt sich dabei um die Aufwertung der Wirklichkeit als Ortskirche, die in ihrer besonderen Eigenart von geographischen, politischen und nationalen Prägungen bestimmt ist. So schmückt sich die ostsyrische Kirche bezeichnenderweise mit dem Namen „Kirche des Orients", welcher den hohen Wert ihrer Autokephalie als der territorialen, besonderen und autonomen Artikulation des einen und einzigen Leibes der Kirche zum Ausdruck bringt. Auch dieser Typ von Rechtfertigung verweist übrigens zurück auf die Ekklesiologie der apostolischen Zeiten und der patristischen Tradition, für welche die Dimension der Ortskirche der Gemeinschaft der Universalkirche Ausdruck verleiht.[8]

Auch die Festigung der Ordnung der „fünf Patriarchate" (der „Pentarchie"), die zeitlich genau mit dem Ausbruch der christologischen Streitigkeiten im 5. Jahrhundert zusammenfällt, kann nicht als im Widerspruch dazu angesehen werden, denn auch diese Entwicklung hat ihren Angelpunkt im Verständnis der Rolle unterschiedlicher regionaler Bereiche, auch wenn diese sich um eine „Mutterkirche" wirklichen oder vermeintlichen apostolischen Ursprungs scharen.[9] Auf derselben Linie ist die synodale Prägung einzuordnen, welche die östlichen Kirchen in ihrer inneren Struktur kennzeichnet und die manchmal so weit geht, daß sie der Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben bemerkenswerten Raum zuerkennt.[10]

Neben diesen verschiedenen Weisen, wie die Dimensionen der kirchlichen Einheit innerhalb der Partikularismen des christlichen Ostens gesehen und gelebt werden, muß noch eine weitere Weise genannt werden, deren entscheidende Tragweite sich heute als immer wirksamer und als von fast allen geteilt erweist: das Bewußtsein der Tatsache, daß die konfessionellen Spaltungen heute keine Existenzberechtigung mehr haben. Als die erbittertste Phase der Polemiken und gegenseitigen Exkommunikationen aufgrund einer Art Erschöpfung zu Ende gegangen war, kam es - wenn auch nur gelegentlich und seitens einiger erleuchteter Persönlichkeiten - zu dem Eingeständnis, daß es im wesentlichen eine

Lehrkonvergenz gebe im Gegensatz zu dem „Nominalismus", der die Streitigkeiten der Vergangenheit gekennzeichnet hatte. Mehr und mehr gab man sich Rechenschaft darüber, daß die widersprüchlichen dogmatischen Aussagen über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus in Wirklichkeit mit unterschiedlichen Formulierungen denselben Glaubensinhalt widerspiegeln.[11]

Diese Einstellungen wurden erleichtert durch die Konfrontation mit dem Islam als einer ganz anderen Religion, welche für die Christen der verschiedenen Konfessionen zum Ansporn wurde, miteinander eine vorwiegend einheitliche Haltung anzunehmen. Sie waren aber auch fähig, die Last der apologetischen Ansprüche abzuwerfen und so Platz zu machen für Bekenntnisse eines echten Ökumenismus *ante litteram,* wie es z.B. im 12. Jahrhundert der Fall war bei dem großen armenischen Katholikos Nerses Shnorhali. In seiner Bereitschaft zur Union mit der byzantinischen Kirche war er u.a. motiviert von der Überzeugung, daß die theologische Sprache relativ und von Konventionen geprägt sei, was es verbiete, eine Formulierung als ausschließlich gültige verpflichtend aufzuerlegen.[12]

Die Impulse zur Wiedervereinigung mußten übrigens an Aktualität gewinnen von dem Augenblick an, als die Kontrolle durch den Islam nachließ und die östlichen Kirchen sich wieder unmittelbarer mit dem Rest der Christenheit konfrontiert sehen würden. Dies geschah besonders aufgrund der unionistischen Politik des Römischen Stuhls, zunächst auf der Woge der Kreuzzüge und in der Folge bei zahlreichen Versuchen mit unterschiedlichem Ausgang bis in die jüngere Vergangenheit hinein. Historisch und theologisch gewertet, ist es kaum möglich, diese Unternehmen nicht eher negativ zu beurteilen, wenn auch mit gewissen Unterscheidungen. Denn das von ihnen betriebene Modell mündete in großem Maß in eine Absorbierung dieser Gemeinschaften durch den römischen Katholizismus mit Latinisierung als Folge davon. Jedenfalls bescherte die unionistische Politik den einzelnen Gemeinschaften innere Konflikte, die zu einer weiteren Zerstükkelung des ohnehin schon sehr uneinheitlichen Erscheinungsbildes der Kirchen des Ostens führten.[13]

Dies trug bei zu einer Schwächung der gesammelten Kraft des christlichen Zeugnisses, das doch Jahrhunderte hindurch standgehalten hatte gegen die Herausforderung des Islam in diesem Gesellschaftssystem, das fast immer gekennzeichnet war von für das Christentum ungünstigen oder gar feindseligen Bedingungen. Aber eben diese historischen Rahmenbedingungen machten aus den orientalischen Kirchen ein besonders interessantes Beobachtungsfeld für eine „nachchristliche" Situation. Gleichzeitig wurde das Feld der Begegnung mit anderen Religionen für manche dieser Gemeinschaften noch weiter ausgedehnt durch die Konkurrenz mit anderen „Weltreligionen", und zwar noch jenseits der Grenzen der „Völker des Buches", die den Christen der griechischen und lateinischen Welt bis zu Beginn der Neuzeit vertrauter waren. So hat die ostsyrische Kirche dank ihrer missionarischen Dynamik konkurrieren müssen mit dem Manichäismus, dem Buddhismus, dem Konfuzianismus und dem Taoismus, und dabei hat sie - in so verschiedenen Situationen wie der Welt

der chinesischen Religion oder des zentralasiatischen Schamanismus - Modelle für eine „Inkulturation" des christlichen Glaubens angeboten, welche die heutigen komplizierten Schwierigkeiten der Evangelisation vorwegnehmen.[14]

Von der Vergangenheit in die Zukunft: Neue Offenheit für eine Wiederzusammenfügung der Elemente der kirchlichen Einheit

Die christliche Wirklichkeit dieser Vergangenheit der „östlich-orthodoxen Kirchen" ist durch die ökumenischen Dialoge der letzten drei Jahrzehnte in einem neuen Licht erschienen. Diese Dialoge haben der prophetischen Intuition einiger Vorläufer neue Kraft verliehen; denn sie haben dazu geführt, daß sowohl der Wert als auch die Grenzen, die den einzelnen aus den entgegengesetzten Lehrtraditionen hervorgegangenen kirchlichen Fragmenten zu eigen sind, nun allgemein zur Kenntnis genommen werden. Auf diese Weise ist die negative Erfahrung der Spaltung auch mit ihren positiven Kehrseiten wahrgenommen worden: als partieller Ausdruck - und nur insofern er als solcher erkannt ist, auch als legitimer Ausdruck - des umfassenderen und unerschöpflichen „Geheimnisses Christi", zu dessen Sichtbarmachung auch andere Ausdrucksformen beitragen, die ebenso berechtigt wie begrenzt sind. Dies ist das bedeutendste Ergebnis, zu dem man mit der neuesten Phase der Begegnung mit dem christlichen Orient gekommen ist und das seinen Niederschlag und seinen dynamischen Bezugspunkt in der „Christologischen Erklärung von Wien" (1971) gefunden hat. Darin wird zunächst die Spur des im Gefolge des Konzils von Ephesos (433) geschlossenen Friedensvertrages zwischen Alexandrien und Antiochien wiederaufgenommen, und dann wird behauptet, daß der menschliche Geist nie imstande sein wird, das Geheimnis Christi vollkommen zu verstehen und in Worte zu fassen, und ebenso wird die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen, daß die unterschiedlichen kirchlichen und theologischen Traditionen sich im Licht des Glaubens der Väter von Nikaia und Ephesos wieder zu einem Ganzen zusammenfügen lassen werden.[15]

Die Berufung auf die Väter, die auch von diesem Dokument nahegelegt wird, ist durchaus nicht bloß eine billige Instrumentalisierung, wenn wir bedenken, wie wenig fremd diesen die Idee einer Unangemessenheit der theologischen Begriffe war und wie sie u.a. den Rückgriff auf eine Vielzahl von Bildern empfahlen, um so die Gefahr einer einseitigen Formulierung des Glaubensinhaltes zu vermeiden. Auch in Zeiten des heißesten Streites kann man Bestrebungen in diesem Sinne finden, die es unterschiedslos bei Theologen der gegnerischen Lager gibt, wie einerseits der Monophysit Philoxenos von Mabbug († 523) und andererseits der Nestorianer Babai der Große († ca. 628) zeigen.[16] Für beide kann tatsächlich jedes beliebige Bild oder jede beliebige Metapher, die man benützt, um dem Mysterium der Menschwerdung Ausdruck zu verleihen, nicht mehr als einen von dessen vielen Aspekten beleuchten. Man darf sich also nur auf eine anderes nicht ausschließende Weise ihrer bedienen - in dem Bewußtsein ihrer bloß partiellen und nur zusammen mit

anderen Bildern oder Metaphern gegebenen Nützlichkeit.

Die heutigen Exponenten des theologischen Dialogs ziehen also Nutzen aus diesen Hinweisen, die uns zu einer neuen Sensibilität für die Transzendenz und Undurchdringlichkeit des Geheimnisses des Herabstiegs Gottes zum Menschen mahnen.[17] Auch sie trinken heute noch aus jener Quelle der Vätertradition, aus der diese Kirchen Jahrhunderte hindurch lebenspendendes Wasser geschöpft haben. Die Aktualität dieses Erbes und das in ihm beschlossene ökumenische Potential kann man auch aus anderen Symptomen wahrnehmen: aus einer neuen Aufmerksamkeit für die besondere Eigenart der einzelnen liturgischen Traditionen, die der Zeit der Ursrünge näherstehen[18]; oder auch aus dem eifrigen Bemühen, sich von einer noch intimeren Kenntnis des apostolischen Kerygmas und des gemeinsamen konziliaren Erbes in den Glaubensaussagen inspirieren zu lassen, wobei man sich empfänglich macht für die Erkenntnis des besonderen, wenn auch bloß partiellen Wertes jener Konzilien, die von einigen Kirchen nicht rezipiert worden sind, wie des Konzils von Ephesos für die „Nestorianer" und des Konzils von Chalkedon für die „Monophysiten.[19] Diese kritische neue Untersuchung der einzelnen kirchlichen „Fragmente" des christlichen Orients wird daher in eine Neuzusammenfügung der Elemente der Einheit münden können - unter der Bedingung, daß diese auf pluralistische und geschwisterliche Weise verstanden wird, so daß sie den Reichtum und die Vielfalt der einzelnen Gemeinschaften wahrt, die so wieder in einem Geist der Communio untereinander befriedet sein werden, in einem Geist, der - wie die Erklärung von Wien empfiehlt - beseelt ist von „Gottes Mitleid".

[1] Siehe Hegels Kritik an dem „ekelhaften Bild von Partikularitäten in dogmatischen Grübeleien", zitiert von P. Kawerau, Allgemeine Kirchengeschichte und Ostkirchengeschichte, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 14 (1962) 309. Diese Kritik wurde wiederaufgenommen von A. von Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, Tübingen ^{5}1931, 438-439), für den das östliche Christentum sozusagen zu einer Religion des Amuletts, des Fetischs und der Zauberei geworden war, durch welche das dogmatische Spektrum und Jesus Christus nur undeutlich durchschimmern.

[2] A. Böhlig, Der christliche Orient als weltgeschichtliches Problem, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 17 (1965) 107-114.

[3] Bat Ye'or, Les Chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude. VII^{e}-XX^{e} siècle, Paris 1991.

[4] Zu der doppelten Reihe gemeinsamer Züge vgl. jeweils J.-P. Valognes, Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des Origines à nos jours, Paris 1994, 150 ff. und J. Leroi, Les Églises orientales non orthodoxes, in: H.C. Puech (Hg.), Histoire des religions, II, Paris 1972, 869-910.

[5] E. Cerulli, L'oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni, in: L'oriente cristiano nella storia della civiltà. Atti del convegno internazionale, Accademia Nazionale dei Lincei, Rom 1964, 9-43. Eine Form der wechselseitigen Beeinflussung ist auch die reiche religiöse Ikonographie, welche die konfessionellen Schranken durchbricht, wie es unter den verschiedenen Kirchen des syrischen Bereichs geschehen ist (vgl. I.-H. Dalmais, Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien, in: Handbuch der Ostkirchenkunde, hg. von W. Nyssen, H.-J. Schulz und P. Wiertz, II, Düsseldorf 1984, ^{2}1989 (erweiterte Auflage!) 101-127; zu beachten sind besonders die Seiten 103 ff.

[6] M. van Esbroeck, Les églises orientales non syriennes, in: Le Muséon 106 (1993) 97-117 bringt u.a. den Titel Katholikos, der verwendet wird, um die höchste Autorität in einigen orientalischen

Kirchen zu benennen, mit Jerusalem in Verbindung. Außer für die Kirchen des Kaukasus (von Armenien und Georgien) ist die Verbindung zu Jerusalem wichtig gewesen für die äthiopische Kirche (E. Cerulli, Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme, 2 Bde., Rom 1943/1947).

[7] Vgl. den Text des Synodicon Orientale, hg. von J.-B. Chabot, Paris 1902, zitiert bei Mar Bawai Soro, La formule christologique de Vienne dans la perspective assyrienne, in: Istina 40 (1995) 21.

[8] Wie H.-J. Schulz, Die Ostkirchen. Begriff und überlieferungsgeschichtliche Bedeutung, in: Handbuch, aaO. (s. Anm. 5), I, 3-9, uns in Erinnerung ruft, beruft sich der Anspruch auf Autokephalie auf die Norm der Apostolischen Konstitutionen, c. 34: Die Bischöfe jeder Nation müssen wissen, wer unter ihnen der Erste ist, und ihn müssen sie als ihr Oberhaupt betrachten.

[9] Noch im 9. Jahrhundert bezieht sich Abdisho auf den Rahmen der Patriarchate, um auch aufgrund dessen die autonome, aber nicht getrennte Existenz der Kirche des Orients in Beziehung zur Universalkirche zu rechtfertigen. Dazu siehe S. Jammo, Three Synods of the Church of the East and their two ecclesiologies, in: Syriac Dialogue. First non-official consultation on dialogue within the Syriac tradition, Wien 1994, 87-95.

[10] Der beachtenswerteste diesbezügliche Fall ist bis in unsere Tage der der armenischen Kirche. Für die Vergangenheit ist die historische Rolle der Laienschaft z.B. für die westsyrische Kirche beleuchtet worden von B. Spuler, Die west-syrische (monophysitische) Kirche unter dem Islam, in: Saeculum 9 (1958) 322-344, besonders 335.

[11] J. M. Fiey, „Rûm" à l'est de l'Euhprate, in: Le Muséon 90 (1977) 365-420. Hier wird neben anderen Vorläufern einer ähnlich „ökumenischen" Einstellung die Gestalt des melkitischen Priesters Abu Ali Nazif bn Yumn in Erinnerung gerufen, eines Philosophen und Arztes im Bagdad des 10. Jahrhunderts, der eine Abhandlung über die Einheit der Christen verfaßt hat, in welcher er den Standpunkt vertritt, daß die gelehrten Christen, welcher Konfession auch immer sie sein mögen, nicht uneins seien über die Vereinigung der beiden Naturen Christi, wenn sie sich auch unterschiedlicher Formulierungen dafür bedienten (S. 399).

[12] Vgl. B. L. Zeiyan, Rifflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di „frontiera": martyria ed apertura all'oikoumene, in: Or. Chr. Per. 61 (1995) 333-365, besonders 356 ff.

[13] Zu dieser Bewertung, besonders im Hinblick auf die Neuzeit, verweise ich auf J.-P. Valognes, aaO. (s. Anm. 4) 157.

[14] Siehe W. Hage, Kulturelle Kontakte des ostsyrischen Christentums in Zentralasien, in: R. Lavenant (Hg.), III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures, Rom 1983, 143-159. Vgl. außerdem: P. Kawerau, Zur Kirchengeschichte Asiens, in: G. Hoffmann/K.H. Rengstorf, Stat crux dum volvitur orbis (FS Hans Lilje), Berlin 1959, 68-76.

[15] Der betreffende Text ist zitiert in A. Stirnemann, Le dialogue de Vienne entre théologiens catholiques et prê-chalcédoniens et l'étude menée sur Nestorius et le nestorianisme, in: Istina 40 (1995) 1.

[16] Vgl.: Philoxenos von Mabbug, Tractatus tres (CSCO. Scr. Syri, 9) 152-155; Babai der Große, Liber de unione (CSCO, Scr. Syri, 34) 233 ff.; außerdem die Beobachtungen von S. Brock, The Church of the East in the Sasanian Empire up to the sixth century and its absence from the councils in the Roman Empire, in: Syriac Dialogue, aaO. (s. Anm. 4) 83-84.

[17] Siehe z.B. die Position, die Mar Bawai Soro, aaO. (s. Anm. 7) einnimmt. Für ihn ist das Bewußtsein des Ungenügens jeder Glaubensdefinition die Voraussetzung der Anerkennung eines Pluralismus dogmatischer Formulierungen. Innerhalb des von einer solchen Sicht bestimmten Rahmens können die Spaltungen zwischen Chalkedonensern, „Monophysiten" und „Nestorianern" wieder geheilt werden.

[18] Dies ist der Fall bei der Anaphora Addais und Maris (vgl. P. Hofrichter, The Anaphora of Addai and Mari in the Church of the East. Eucharist without institution narrative?, in: Syriac Dialogue aaO. (s. Anm. 9) 182-191.

[19] Vgl. E. Lanne, Ein christologischer Konsens zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen, in: Chalzedon und die Folgen, Innsbruck/Wien 1992, 421-432.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Häresien im Mittelalter: „Es gibt zwei Kirchen ..."

Anne Brenon

Häresie und militante Rechtgläubigkeit gehören irgendwie zusammen. Der Häresiebegriff war virulent vor allem in der langen Periode einer sich bildenden katholischen Orthodoxie. Unter dem Druck des Kaisers mündete dieser Zeitabschnitt in die Konzilien von Nikaia (325) und Konstantinopel (381). Nach dem Triumph der Rechtgläubigkeit über die großen frühchristlichen Häresien schien der Häresiebegriff aus den Mentalitäten zu verschwinden. Priscillian, der asketische Bischof von Avila, war der letzte, der im lateinischen Abendland wegen Häresie hingerichtet wurde; er wurde 384 verurteilt und enthauptet. Erst mit dem Jahr 1000, mit dem Anbruch der romanischen Epoche und des Feudalsystems der drei Stände, tauchte die Gestalt des Häretikers wieder auf. 1022, fast 700 Jahre nach der Hinrichtung Priscillians, wurden zwölf Kanoniker der Kathedrale von Orléans auf Befehl des Kapetingers Robert des Frommen wegen Häresie verbrannt. Es war der erste Scheiterhaufen der christlichen Geschichte. Viele andere sollten folgen.[1]

1. Die Dialektik von den zwei Kirchen

Die Häretiker erscheinen in der Geschichte nur als unter diesem Namen Angeklagte. Die Epoche um die Jahrtausendwende teilte sich in eine Zeit geistlicher Erneuerung (unter der Führung des reformierten Benediktinerordens von Cluny) und in eine Zeit eschatologischer Ängste (die berüchtigten „Schrecken" der Jahre 1000, 1033 usw.). Der neue Begriff Häretiker entstand unter der Feder der Kleriker und der klösterlichen Chronisten: Der Häretiker ist der falsche Prophet, nach der Apokalypse (vgl. Offb 13,11-18; 16,13) der Vorläufer des Antichrist, der Agent des Bösen. Ihm gilt der Kampf des kluniazensischen und

dann zisterziensischen Mönchs und des christlichen Ritters in dieser Welt.

Daraus wird ersichtlich, daß das Phänomen der Häresie von neuem mit einem bestimmten militanten Kirchenverständnis verbunden war. Es war dasselbe Kirchenverständnis, das dann zu den Kreuzzügen führte. Noch bevor von eigentlich Ungläubigen die Rede war, wurden innerhalb der Christenheit Menschen ausgeschlossen. Man hielt sie für Zauberer und Dämonen; man bezeichnete sie als Häretiker, als Diener des Teufels, als Manichäer oder Apostel Satans.

In dem Gestrüpp der inhaltsarmen, aber wortscharfen Texte des 11. Jahrhunderts entdeckt der Historiker Männer- und Frauengemeinschaften, in denen Kleriker, Ordensleute und Laien zusammenlebten, eine Rückkehr zu den Idealen der Urkirche forderten und sich anmaßten, das Glaubensleben der Apostel und das einzige Gebot des Evangeliums zu befolgen.[2] Die in ihren evangelischen Ansprüchen Radikalsten unter diesen Gemeinschaften begaben sich auf den Weg der Spaltung, das heißt der Kritik und des Ungehorsams gegenüber Rom.

In der Epoche einer reichen und wohlinstallierten Kirche machten diese Leute die von der Kirche gepflegten abergläubischen Praktiken lächerlich: den Kult der Reliquien, der Kreuze und der Bilder. Sie lehnten alles ab, was ihnen als späterer Zusatz zur nackten Botschaft des Neuen Testamentes erschien, von der Kindertaufe bis zur römischen Hierarchie. Diese Dissidenten beanspruchten für sich eine direkte Abstammung von den Aposteln und nannten sich kurz Christen, Apostel oder *Arme Christi.* In ihnen kristallisierte sich das, was man einen Häretiker nennt. Und doch waren sie vermutlich das wirksamste Ferment auf der Suche nach einem spirituellen Leben.

Es ist klar, daß die kirchlichen Schriftsteller des 11. Jh. den Einbruch von „Manichäern" in ihre Welt nicht deshalb anzeigten, weil Europa zu dieser Zeit einer Invasion von Manichäern aus einem zweifelhaften Orient ausgesetzt gewesen wäre, sondern weil die apokalyptische und monastische Spiritualität der Zeit selbst - nach einem Wort von Georges Duby - „ganz und gar manichäisch" war, geradezu besessen vom Kampf zwischen dem Erzengel und dem Drachen; und nur im Gegensatz zur Vorstellung von den Legionen des Drachens konnten die Mönche, hierin mit den Häretikern in Konkurrenz, in dieser Welt engelhafte Gestalten sein im wohlbehüteten Licht ihrer Abteien, von denen aus sie der irdischen Gesellschaft die Form einer Hierarchie göttlichen Rechts vorzuleben suchten. Die christliche Ideologie des Abendlandes wird sich noch lange von dieser dualistischen Vision nähren, vom notwendigen Kampf des Guten (das sich verteidigt) gegen das Böse (das angreift).[3]

So also zeigt sich die Dialektik der mit-

Die Autorin

Anne Brenon, Archivarin und Paläographin; Diplom der Ecole des Hautes Etudes in Religionswissenschaften, Konservatorin für das französische Kulturerbe am Centre d'Etudes cathares (F-11000 Carcassonne). Redaktionssekretärin der Zeitschrift Heresis. Veröffentlichungen u.a.: Le vrai visage du Catharisme, Toulouse 1988; Les femmes cathares, Paris 1992; Les cathares, vie et mort d'une Eglise chrétienne, Paris 1996. Zahlreiche wissenschaftliche Beiträge über das Katharertum und die mittelalterlichen Häresien. Anschrift: Maison des Mémoires, 53, Rue de Verdun – BP 197, F-11004 Carcassonne Cédex, Frankreich.

telalterlichen Häresie: Die abendländische Christenheit verbrennt ihre Ausgeschlossenen, die sich selbst als die wahren Christen bezeichnen. Und sie nennen sich die wahren Christen, weil die Welt sie verbrennt, weil die Welt sie verfolgt, wie sie auch Christus und die Apostel verfolgt hat. Sie benützen ausgiebig das Neue Testament und insbesondere das Johannesevangelium und den ersten Johannesbrief, um ihre Kirche Gottes der Sanften und Demütigen einer Kirche der Welt entgegenzusetzen, einer sie verfolgenden römischen Kirche; die römische, gregorianische Kirche hingegen behauptet sich als die einzig rechtmäßige Erbin der Kirche Petri, als die katholische und apostolische Kirche, Zielscheibe der verlogenen Scheinheiligkeit der falschen Propheten des Antichrist.

2. Die Verfolgung der Häresie: Vom Kreuzzug zur Inquisition

Es ist dem Historiker tatsächlich möglich, vom Brennpunkt der Häresien des Jahres Tausend an und dank der verhältnismäßig genauen Abfolge der Dokumente das Entstehen einer wirklichen christlichen Gegen-Kirche zu verfolgen. Sie wurde unverzüglich angeprangert und unterdrückt, war aber insgeheim schon von der ersten Hälfte des 12. Jh. an unter der Leitung von Bischöfen mit Weihegewalt und Vollmacht, Sünden zu vergeben, wie ein Orden organisiert. Diese Kirche lehnte die päpstliche Autorität ab; sie beanspruchte die echte apostolische Sukzession und den echten christlichen Klerus, einen übrigens gemischten, das heißt männlichen und weiblichen Klerus, für sich allein. 1163 legte ein rheinischer Kleriker namens Eckbert von Schönau diesen häretischen Gemeinschaften den Namen Katharer bei - ein gelehrtes Wortspiel von „rein" und „katzenanbetender Hexer"; unter diesem Namen wird diese Kirche heute gewöhnlich geführt.[4]

Die Katharer wurden von Flandern bis ins Rheinland, von der Champagne bis ins Burgund verfolgt. Überall schleppte man sie vor die bischöflichen Gerichtshöfe; sie wurden eingekerkert und verbrannt und waren bald ausgerottet. Doch erlebten sie im französischen Languedoc von der zweiten Hälfte des 12. bis in das beginnende 13. Jh. hinein eine Atempause. Hier im Langedoc konnten sie ihre Kirchen und Bistümer ausbauen, eigene Ordenshäuser errichten und die Evangelisierung ohne Furcht vor einer Unterdrückung weiterführen. Das gleiche gelang ihnen in den ghibellinischen Städten Italiens und im Königreich Bosnien, wo sie von den Großfürsten geduldet und von den Vasallen unterstützt wurden. Sie konnten sogar liturgische Bücher und theologische Traktate verfassen; einige davon sind bis auf uns gekommen.

Papst Innozenz III. (1198-1216) war ein Meister päpstlicher Theokratie und selbst ein gewiegter Jurist; er brachte das kirchenrechtliche Arsenal der antihäretischen Unterdrückung auf den neuesten Stand, so daß die Häresie sogar als Majestätsverbrechen gegenüber Gott betrachtet werden konnte. Der Papst verkündete die Machtfülle des Heiligen Stuhles über die europäischen Königreiche und organisierte die abendländische Christenheit durch das Laterankonzil des Jahres 1215 neu als eine Gemeinschaft von Gläubigen, die durch ihr Credo streng definiert und der Lei-

tung von Pfarrern und Beichtvätern unterstellt waren. Die Nichtkonformisten, die Ausgeschlossenen - und das waren damals die Häretiker -, sahen sich *ipso facto* in die äußere Finsternis und in die im Scheiterhaufen symbolisierte Verdammnis hinausgewiesen.

Mit gleicher Logik führte Innozenz III. die Entwicklung des Begriffs vom heiligen Krieg zu Ende: Er rief zu einem Kreuzzug in christlichen Landen auf, zum Kreuzzug gegen die Albigenser. Von 1209 bis 1229 führte der Kreuzzug der Barone, dann des Königs gegen die Großfürsten und okzitanischen Feudalherren, die sich der Duldsamkeit gegenüber der Häresie schuldig gemacht hatten, zum Anschluß des Languedoc an die Krone von Frankreich (Sénéchaussée von Carcassone/Béziers und 1271 Sénéchaussée von Toulouse) sowie zur Ausrottung der Adelsfamilien, die die Häresie beschützten. Fortan hatte das Papsttum freie Hand zum Eingreifen. Die Inquisition unterstand als Untersuchungsverfahren gegen das Häresieverbrechen allein dem Papst und war den jungen Bettelorden anvertraut; sie trat ab 1233 an die Stelle der ordentlichen bischöflichen Gerichte.

Die Inquisition fußte auf dem Prinzip der verpflichtenden Generalbeichte; sie hatte eine genau bestimmte Rolle im Beichtwesen inne, und zwar im Blick auf die Lossprechung und auf die Wiederversöhnung sämtlicher südfranzösischer Volksteile mit der römischen Kirche. Sie faßte Schuldbekenntnis, Zeugenaussage und Anzeige bzw. Denuntiation zu einem einheitlichen Vorgehen zusammen und erfand auf diese Weise die moderne polizeiliche Untersuchung; dabei hatte sie das Ziel im Auge, die Häresie durch Ausschaltung ihrer fortan im Verborgenen wirkenden Pastoren der Führung zu berauben und ihr Solidaritätsgeflecht zu zerstören. Dieses Ziel war in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Languedoc erreicht. Paradoxerweise bilden heute die Verzeichnisse und Karteien der Zeugenaussagen und der inquisitorischen Urteile für den Historiker eine Dokumentenquelle ersten Ranges über das südfranzösische Katharertum.

Die Inquisition war zu dem Zweck gegründet worden, um die Gegen-Kirche der Katharer auszurotten und die Gesamtheit des abendländischen Christenvolkes in der Einheit und Einzigkeit des Glaubens und in der römisch-katholischen Ordnung zu versöhnen; in diesem Bestreben wurde die Inquisition durch die theologischen Arbeiten der dominikanischen Lehrer an den Universitäten - und bald auch durch den Thomismus - unterstützt; sie bemühte sich noch vor dem Ende des 13. Jh. um die Ausmerzung anderer Tendenzen religiöser Unordnung.

Gegen die Bewegung der Waldenser erwies sich die Wirksamkeit der Inquisition als relativ. Die Waldenserbewegung war nicht so unbeweglich wie die Kirche der Katharer und daher für ein Dasein im Untergrund besser geeignet. Schon von den ersten Jahren des 12. Jh. an war sie im abendländischen Europa verbreitet; von den siebziger Jahren jenes Jh. an kristallisierte sich ihr Anspruch evangelischer Armut und freier Verkündigung des Wortes Gottes um die Berufung des Valdes von Lyon, den die Unnachgiebigkeit der religiösen Autoritäten nach und nach in das Schisma und schließlich in die Häresie getrieben hatte. Die Waldenser, auch Arme von Lyon oder Arme der Lombardei genannt, waren immerhin ein Vorspiel zu den Mendikanten des begin-

nenden 13. Jh., vor allem zu den Franziskanern; doch radikalisierte sich die Bewegung durch die mittelalterlichen Verfolgungen und schwärmte in ganz Mitteleuropa aus; sie verband sich zuerst mit den Hussiten und 1532 dann mit der protestantischen Reform.[5]

Die Waldenser verwarfen die autoritären Strukturen der römischen Hierarchie und bestritten die Gültigkeit der durch die unwürdigen Hände der Rom-treuen Kleriker vollzogenen Sakramente. Seit der Mitte des 13. Jh. brandmarkten die Spiritualen (Minoriten), die sich innerhalb des Franziskanerordens als radikaler Flügel, als treue Nachfolger des heiligen Franziskus verstanden, den klösterlichen Niedergang ihres Ordens und seinen Einsatz im inquisitorischen Unterdrückungssystem. Sie wurden im Languedoc von ihrem Dritten Orden, den Beginen, unterstützt, machten sich allmählich die prophetischen Visionen der Joachimiten, der mehr oder weniger direkten Erben des Joachim von Fiore, zu eigen und verkündeten den bevorstehenden Anbruch einer Kirche des Heiligen Geistes; diese Kirche, so erklärten sie, sei dazu bestimmt, an die Stelle der gewalttätigen und prunksüchtigen Herrschaft der allzu materiell gesinnten römischen Kirche zu treten. Auf die Ära des Sohnes müsse jetzt die des Heiligen Geistes folgen.

In Italien bedeutete die Bewegung der Apostoliker eines Gerardo Segarelli und eines Fra Dolcino den revolutionären Höhepunkt dieser religiösen Bewegungen, die eine Kirche des Geistes und zugleich Gerechtigkeit in dieser Welt forderten.[6]

In den ersten Jahrzehnten des 14. Jh. errichtete die Inquisition die ersten Scheiterhaufen für die Spiritualen und Beginen im Languedoc und für die Apostoliker in Italien, während bereits die letzten Katharer verbrannt wurden. Indessen versuchten in England John Wycliff und seine Lollarden, ein wenig später in Böhmen Jan Hus und dann die Taboriten die dringend notwendige moralische und theologische Reform der verdorbenen Kirche mit der ebenso notwendigen sozialen Gerechtigkeit zu einer gemeinsamen Aktion zu verknüpfen.

Die Dialektik der zwei Kirchen mit ihrem Widerstreit zwischen Papsttum und Häretikern war das ganze Mittelalter hindurch allgemein Ausdruck einer geforderten Zugehörigkeit zur echten Kirche Christi und der Apostel. Die Logik der streitenden Kirche trieb die römische Kirche von der Ideologie der Kreuzzüge zur Praxis der Inquisition. Im Zeitalter der Gotik setzten die franziskanischen Spiritualen und Apostoliker der bestehenden materiellen Kirche ihren Glauben an die Ankunft einer spirituellen Kirche entgegen. Im Zeitalter der Romanik erhob die Kirche der Katharer den Anspruch, diese geistliche Kirche zu verkörpern. Zerstückelung im Namen einer Suche nach Einzigkeit, nach Einmaligkeit? Zwei Jahrhunderte lang stößt man in der katharischen Predigt auf folgendes Leitmotiv: „Es gibt zwei Kirchen: Die eine flieht (den irdischen Besitz) und vergibt (Mt 10,22f), die andere besitzt und mordet."[7]

[1] R. Moore, The Formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe, Oxford 1987, 950-1250.

[2] P. Bonnassie/R. Landes, Une nouvelle hérésie est née dans le monde, in: Les Sociétés méridionales autour de l'An Mil, Paris 1992, 435-459.

[3] A. Brenon, Les hérésies de l'An Mil. Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme, in: Heresis 24 (1995) 21-36.

[4] Über das Katharertum im allgemeinen und seine Verfolgung vgl. J. Duvernoy, Le catharisme, Bd. 1: La Religion des cathares, Toulouse 1976; Bd. 2: L'Histoire des cathares, Toulouse 1979, Neufaufl.; A. Brenon, Les cathares: vie et mort d'une Eglise chrétienne, Paris 1996.

[5] Über das Waldensertum im allgemeinen vgl. J. Gonnet/A. Molnar, Les Vaudois au Moyen Age, Turin 1974.

[6] Guter Überblick über diese Bewegungen in: Grado Giovanni Merlo, Eretici ed Eresie medievali, Bologna 1989, 99-128.

[7] Häufiges Zitat aus dem Munde des Predigers Pierre Authié, in: Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318-1325), J. Duvernoy (Hg.), 3 Bde., Toulouse 1965. Vgl. hierzu die Worte, die Evervin von Steinfeld in seinem Brief an Sankt Bernhard den rheinischen Katharern 1143 in den Mund legt. Vgl. A. Brenon, Les cathares, aaO., vor allem 50f.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Warum nennt sich der Jansenismus „katholisch"?

Bernard Plongeron

Die verschiedensten Interpretationen lassen sich auf den Jansenismus anwenden, da er sich in der Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts auf europäischem Boden als einheitliche und zugleich vielfältige Bewegung gab; besser wäre es also, von Jansenismen zu sprechen. Man hat ihn interpretiert als „Häresie", als „Sekte" - Marandé, der Ratgeber des Königs, nannte ihn in seinen *Inconvénients d'Etat procédant du jansénisme* (1654) „mehr eine Sekte des Staates als eine Religion" -, als „Schisma" (Beitrag der französischen Jansenisten zum Bruch der Kirche von Utrecht mit Rom im 18. Jh.), ja sogar als Volksaufstand mirakulösen und „prophetischen" Charakters in der hysterischen Krise von den exzentrischen Auswüchsen um das Grab des Diakons Pâris auf dem Kirchhof um Saint-Médard in Paris (1727-1732) bis zu jener seltsamen Gründung einer „Republik Jesu Christi" durch den Pfarrer Bonjour und einige „Erleuchtete" aus der Gegend um Lyon (Forez) nach der Französischen Revolution.

Der Jansenismus gilt für gewöhnlich als Ableger einer Schule augustinistischer Theologie mit dem Problem der Gnade als Hauptthema, was er zur Zeit von Port-Royal und Pascal auch wirklich war; nach 1650 taucht er wieder auf, zuerst als Bewegung, dann - nach der Affäre der Bulle *Unigenitus* (1713) - als „patriotische" Oppositionspartei gegen den absolutistischen Staat, gegen alle religiösen, politischen und wirtschaftlichen „Despotismen". Der Jansenismus gehört zu den ersten, die diesem Montesquieu entlehnten Wort Despotismus einen konkreten Sinn verliehen. Man denkt sich den Jansenismus als einen anti-jesuitischen Block, als eine geeinte Front gegen alle ultramontanen Anmaßungen des „römischen Hofs" (Kurie). Er setzte - so vermeint man zu sehen - sein „Katholischsein" ebensowohl den kalvinistischen Protestanten als auch den „Philosophen" der Aufklärung entgegen, mit denen er übrigens einige vertrauliche Beziehungen pflegte. Denn bei den Jansenisten ist die Palette der Meinungen und Standpunkte recht bunt: Sie reicht von den Rigoristen bis hin zu den „Zentristen" und zum „Tiers parti". In allen Fällen und die ganze, an Umschwüngen so reiche Geschichte des Jansenismus hindurch, auch in seiner reformistischen Tätigkeit gegenüber dem Frankreich Ludwigs XV. wie dem Europa Josephs II. und trotz der Spaltungen innerhalb der jansenistischen Strömung (direkt Angegliederte und Sympathisanten) bleibt die fundamentale Intuition intakt: Der Jansenismus will einer durch die Erbsünde gründlich verdorbenen Welt seine politische Ethik anbieten, entweder um diese Welt zurückzuweisen - das ist der theologische Standpunkt von Port-Royal mit seiner Ablehnung der „Welt" -, oder um sie umzuwandeln, indem man ihr die Ideale der Urkirche einimpft (Armut und „universaler" Konsens durch die Wahlen im Funktionsgeschehen der zivilen und religiösen Hierarchien), ein Projekt praktischer Theologie also, ein „politischer Jansenismus" nach dem Ausdruck der Historiker des 18. Jahrhunderts.

Dieser Bezug des Jansenismus zur Politik wird beständig auf das ethische Prinzip gegründet, das besagt: Die guten Sitten (entsprechend dem posttridentinischen Schema *fides et mores* und in unserem Fall *verae mores ex bona fide)* sind erworbene Tugenden, unverzichtbar für das Leben eines Staates. In den Augen der Jansenisten entspringen aber alle menschlichen Akte notwendig entweder der Liebe *(caritas)* oder der Begierlichkeit *(concupiscentia).* Da nun die erworbenen Tugenden dieser „mittleren Fähigkeit" entstammen, das heißt der verdorbenen Vernunft, sind sie selbst eine Frucht der Begierlichkeit; ihrem Prinzip nach schlecht, sind sie zu ächten. „Man rührt hier an das Wesen der Beziehungen des Jansenismus zur Weltordnung: Wenn die vernünftigen Akte und die das ganze gesellschaftliche Leben tragenden Gewohnheiten mit der Liebe nichts zu tun haben, ziehen gewisse Jansenisten daraus die logische Folgerung einer totalen Ablehnung der Welt."[1]

Das ist der Geist, der in Port-Royal herrscht, jetzt, mitten im 17. Jahrhundert, in dieser „Einsiedler"gruppe *(„Solitaires"),* die Ludwig XIV. nach dem Zeugnis Saint-Simons als „Republikaner" bezeichnet hat. Das Wort ist im alten Sinn zu verstehen, ohne die geringste Anspielung auf die Form eines politischen Regimes. Port-Royal ist ein Le-

bensstil im Schoß einer kleinen Republik unabhängiger Geister, die sich in der ländlichen Einsamkeit einem „verborgenen" Dasein widmen. Port-Royal erweist sich daher als lebendiger Protest gegen die hierarchisierte und luxuriöse Welt der Monarchie Ludwigs XIV., gegen die „despotische" Vereinnahmung der Gewissen durch das Anlocken der „Talente" - Port-Royal quoll über von solchen Talenten! - in hohe königliche Verwaltung, gegen die Abgaben, die die aufsteigende Bourgeoisie bereicherten, und schließlich gegen die Ermutigung zum Kapitalismus, diesem Triumph der Begierlichkeit, diesem Symbol der Korruption. Der Protest von Port-Royal führt somit zu einem Bruch mit dem Kalvinismus, der zur Kapitalkonzentration getrieben hatte, wie Max Weber aufwies. Mehr Sorgen bereitet dem Jansenismus die katholische Tradition - das geht gegen den Laxismus der Jesuiten - in ihrer Bejahung einer Geschäftsmoral. Das heikle Kreditproblem ist einer der ersten Gewissensfälle, der sich den Jansenisten stellt und eine Spaltung zwischen ihnen und Frankreich bzw. Holland zur Folge hat, gemäß der Lektüre der scholastischen Zinsverbote.

Die Nordprovinzen hatten seit langem schon ihren Wohlstand auf Handel und Kredit gegründet. Man praktizierte gewöhnlich den Vertrag beiderseits tilgbarer Renten, d.h. rückzahlbar nach dem Willen des Gläubigers und des Schuldners. Im Jahre 1658 hatten die Nordstaaten diese Finanzpraxis gebilligt und erklärt, sie hinge vollständig von der Zivilgewalt allein ab. Konnten sich die in Holland zahlreichen, aber nur geduldeten Katholiken gegen diese Politik des Staates erheben? Mehrere Löwener Theologen (Jean Opstraët u.a.) bemühten sich, ihre Skrupel zu beruhigen; sie wurden darin durch Jansenisten bestärkt, die der „Bewegung" anhingen, der Pascal und Arnauld eine schüchterne Bürgschaft boten. Die große Mehrheit der Jansenisten hingegen stellte eine wahre „Widerstandsbewegung" dar; sie war jeder Form protestantischer Ansteckung feind und verstärkte angesichts des Merkantilismus eines Colbert und der Börsenspekulationen des Systems Law unter dem Schutz der Regierung die scholastischen Verbote. Andererseits wurden verzinste Anleihe und Kreditpolitik in der Kirche von Utrecht erlaubte Praxis.

Warum nennt sich der Jansenismus „katholisch"?

So entstanden die Begriffe „Bewegung" und „Widerstand", dann der Begriff einer „Partei der Mitte"; sie splitterten die jansenistische Bewegung im Namen einer praktischen Moral und einer mög-

Der Autor

Bernard Plongeron, Priester, Doktorat in Literatur und Theologie; Forschungsleiter im CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) und Professor am Institut Catholique von Paris (Literatur und Theologie [Doktoranten]); leitete von 1984 bis 1992 im CNRS die Forschungsgruppe für moderne und zeitgenössische Religionsgeschichte, der siebzehn französische Universitäten angegliedert sind; Mitglied im Nationalkomitee des CNRS (Sektion Moderne Geschichte) und mit mehreren Mandaten beauftragt (letztes Mandat 1988/92); ständiger Berater in Humanwissenschaften beim kanadischen Forschungsrat (Ottawa). Zahlreiche, auch im Ausland bekannte wissenschaftliche Veröffentlichungen (Bücher und wissenschaftliche Beiträge) über politische Theologie und die religiösen Mentalitäten in Europa (1770–1840) sowie über die Volksreligion, insbesondere: La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle (21988); L'abbé Grégoire ou l'arche de la Fraternité (1989). Vollendet zur Zeit in Zusammenarbeit mit 13 ausländischen und französischen Autoren den (noch nicht ins Deutsche übersetzten) 10. Band der Histoire du Christianisme: Les défis de la modernité (1770-1840). Anschrift: 36 rue Saint-Placide, F-75006 Paris, Frankreich.

lichst reinen katholischen Orthodoxie auf; die hartnäckigsten Augustinianer zögerten nicht, zu ihrer Verteidigung auf die „Schule" zurückzugreifen. Vielleicht hätte man noch zahlreichere Meinungsverschiedenheiten und Gegensätzlichkeiten geschaffen, wenn die Sache mit der Bulle *Unigenitus* die Logik der jansenitischen Weigerung nicht auf neuen Grundlagen zusammengefügt hätte, jetzt, an der Schwelle zwischen zwei Jahrhunderten mit ihren je gegensätzlichen Werten. Das 17. Jahrhundert arbeitete dank seiner Theologen und Moralisten leidenschaftlich am Aufbau einer an die Staatsraison angelehnten christlichen Politik. Das 18. Jahrhundert markierte den Beginn der Autoritätskrise in den Verwaltungsinstanzen des Staates und der Kirche im Zeichen eines ausgeprägten Individualismus. Ihm wurde von der kirchlichen Hierarchie Freigeist als Faktor des Unglaubens vorgeworfen; andererseits hat man dieses Jahrhundert aber auch gefeiert wegen seines Kampfes für die Rechte der Gewissen und es auf Zeit als Epoche des zu seinen Bürgerrechten erwachenden Subjekts begrüßt, dies unter dem Banner der „vernünftigen Religion", *rationabile obsequium*, nach Paulus „der wahre und angemessene Gottesdienst" (Röm 12,1), ein *obsequium*, ohne das die Unterordnung unter die Zivilgewalt, wie sie das berühmte 13. Kapitel beschreibt, unverständlich oder vollständig falsch würde. Die Jansenisten nahmen weitgehend an diesem „Individualismus" teil. Er war eine wirksame Vorform der katholischen Aufklärung.[2] Dieses Jahrhundert der Aufklärung verfing sich in wilden Streitigkeiten über die Ekklesiologie, den bevorzugten Bereich der Kanonisten, die zusammen mit den Apologeten der „gesellschaftlichen Nützlichkeit" der Religion die gesamte Periode prägten.

Man hat manchmal vorgegeben, es handele sich bei diesem zweiten oder - je nach Autor - auch dritten Jansenismus um eine Abweichung, eine Fragmentierung in bezug auf sein anfängliches theologisches Projekt und innerhalb eines umfassenden Katholizismus. Kann man das behaupten? Der Abbé Duguet (1649-1733), ein gemäßigter Jansenist, zeigt im Gegenteil, wie sich der Übergang vom einen Jahrhundert zum anderen vollzog und warum Tradition und Modernität ganz und gar keine Gegensätze darstellten. Zuerst erklärt er als Professor für positive Theologie am Oratorianer-Seminar von Saint-Magloire seine Ekklesiologie. In seinen *Conférences ecclésiastiques* (1678-1679) kommt er auf ein dorniges Problem kirchlicher Disziplin in der Urkirche zu sprechen, den Absolutheitsanspruch. Die Entwicklung der wegen ihrer Dekadenz bedauernswerten Disziplin in der katholischen Tradition dürfe nicht die restlose Liebe gegenüber der „Unfehlbarkeit" der universalen Kirche in Frage stellen. „Die Kirche wäre nicht unfehlbar gewesen oder hätte aufgehört, es zu sein, hätte sie damals als Wahrheiten betrachtet, was sie jetzt als Auswüchse ansehen würde. Wir sind es, die sich geändert haben (...). Nichts kann im Gegenteil solche Liebe, solche Anhänglichkeit und solche Ehrfurcht ihr gegenüber erwecken als die Erkenntnis, wie tief sie zu uns herabgestiegen ist. Aber man muß sich zugleich zutiefst darüber betrüben, so krank gewesen zu sein, daß wir die Heilmittel nicht haben ertragen und nicht anders haben geheilt werden können als durch eine Schwächung, ein

Nachlassen der Disziplin." Die Kirche steht zwischen dem Diesseits und dem Jenseits und nimmt daher - sowohl für Duguet wie für Arnauld - an einer Dialektik zwischen der feststehenden Zeit der unwandelbaren Wahrheit und der linearen Zeit der Endlichkeit der in einer zunehmenden Verderbnis versunkenen Menschen teil. Die Korruption der Zeitlichkeit kann nicht die Zeitlosigkeit der Lehre anfechten: „So wie es ein Verbrechen wäre, die Kirchenväter als grausam und schamlos zu betrachten, so wäre es ein ebenso großes Verbrechen, die Kirche von heute für lax zu halten, für eine Kirche, die auf die einst festgehaltenen Wahrheiten verzichtet hätte: *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula* (Hebr 13,8).[3]

Auf der Basis dieser dogmatischen Überzeugung zeichnet Duguet den Grundriß des idealen christlichen Gemeinwesens in seinem 1699 verfaßten, aber erst 1739 unter dem Beifall des Herzogs de Saint-Simon und des Marquis d'Argenson veröffentlichten Erfolgsbuch *Institution d'un prince.* Duguets Werk ist auf doppelte Weise originell: Es erwähnt nicht nur das Problem der Annahme oder Ablehnung der Welt überhaupt nicht, sondern stellt vielmehr als Vorbedingung für jedes politische Denken die Möglichkeit einer christlichen Ordnung auf, deren Grundlagen vom Fürsten für seine Untertanen zu schaffen sind. Duguet verteidigt - wie das Sainte-Beuve bei anderen Jansenisten vermutet hat - ein Paradox, das heute kaum mehr verwundert: Aus seinem tiefsitzenden Pessimismus, seiner „Ernüchterung" gegenüber der Welt entspringt sein Bedürfnis nach einer Organisation eben dieser Welt. Sein Sinn für die Massenmedien ist von brennender Aktualität: Duguet fühlt sich bewogen, das erste Volksblatt, *Les Nouvelles Ecclésiastiques,* zu gründen; er benützt dazu ein Korrespondenzsystem, das ihm eine unmittelbare, reichhaltige und internationale Information sichert; sein Blatt ist ein richtiges „Partei"organ, dessen scharfe Kommentare gefürchtet sind. Erstaunlich und beachtenswert ist seine technische Präzision hinsichtlich der wirtschaftlichen Fragen, der Probleme der Finanzen, des Sparens, der Politik und der Industrialisierung, vor allem aber seine Diagnose der Zerstörungen durch den Kapitalismus und seine Vorschläge zur Erreichung der Vollbeschäftigung.

Duguet ist weit davon entfernt, den Jansenismus aus der Welt zu verbannen; er verpflanzt ihn vielmehr mitten hinein in die Katholizität, von der er die monarchische Tradition und den Gallikanismus übernimmt, um sie bis in ihre letzten Konsequenzen voranzutreiben. Er vermeidet den reformistischen Anreiz, der vielen seiner Freunde politischen Erfolg verschaffte; sie hatten sich zur Verteidigung der Korporatismen auf die richeristischen Thesen eingelassen, zum Beispiel auf die Idee von den Pfarrergewerkschaften, die von der Dauphiné bis in die Bretagne zur Verteidigung ihrer Einrichtung göttlichen Rechts und ihres Lebensstandards gegen die Bischöfe entstanden. Wie Bossuet denkt auch Duguet, daß der König Gottes Abbild ist; und er ist das so sehr, daß ihm die Sendung zukommt, die zeitliche Ordnung zu vervollkommnen, ohne freilich den geistlichen Bereich anzutasten, denn dieser ist Sache der Kirche - eine elegante Art, die von den Jansenisten hoch geschätzte Unterscheidung zwischen den beiden Mächten zu verkünden. Duguet teilt den

von der Partei der Devoten im 17. Jahrhundert vertretenen katholischen Integralismus, der die Macht des Königs in die Grenzen seines eigenen Bewußtseins als Mensch und als Christ verweist. Deshalb rühmte wie die Jansenisten auch Bossuet die Monarchie göttlichen Rechts, stigmatisierte aber zugleich die politische Praxis des Absolutismus, der seit Ludwig XIV. nichts anderes war als die selbstmächtige Form dieser Monarchie. Die Monarchie des Rechts gehört zu den „institutionellen Größen", die absoluten Respekt erheischen; die Praxis der monarchischen Macht jedoch gehört zu den „natürlichen Größen", die einer kritischen Prüfung bedürfen und an der Schwelle der Gewissensdomäne haltzumachen haben.

Duguets Interpretation war für seine Zeit kühn. Immerhin ermächtigte sie ihn wie viele Jansenisten des „tiers parti", der Stelle Röm 13 den passiven Widerstand zu entnehmen, wenn es galt, die Religion und die Rechte des Gewissens zu schützen. So nimmt der zivile Ungehorsam seinen Einzug in die politische Ethik und wird sich sofort mit der Unterscheidung von „Faktum" und „Recht" befassen in bezug auf das Formular, das die Standpunkte radikalisierte. Bekanntlich verurteilte die auf Bitten Ludwigs XIV. erlassene denkwürdige Bulle *Unigenitus Dei filius* (8. September 1713) 101 Sätze, die wörtlich den *Réflexions morales* des Oratorianers Quesnel entnommen waren. Man bedenke, was es ekklesiologisch bedeutet, wenn hier der Satz 91 verurteilt wird, der so lautet: „Die Furcht selbst vor einer ungerechten Exkommunikation darf uns niemals daran hindern, unsere Pflicht zu erfüllen. Man verläßt nie die Kirche, wenn man Gott, Jesus Christus und der Kirche selbst durch die Liebe treu bleibt, auch wenn es scheint, daß einen die Bosheit der Menschen daraus verbannt hat (vgl. Joh 9,23)."

Die Kirche verlassen? Davon ist für alle diese Leute, die gegen die Bulle Berufung einlegen, keine Rede. Es sind ungefähr 3.000 von 100.000 französischen Klerikern; sie werden 1718 von Clemens IX. endgültig exkommuniziert, unter ihnen fünfzehn durch den König aus ihren Diözesen verwiesene Bischöfe. Diese Kleriker sind entschieden minoritär und stolz, es zu sein; sie betonen ihre Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche, um nicht als Sekte zu erscheinen, und wirken aktiv und offen in allen einflußreichen Milieus, besonders unter der Bourgeoisie der Parlamente, die ja mit dem königlichen Absolutismus auch ein Hühnchen zu rupfen hat. Und gerade aufgrund ihrer Minorität betrachten sie sich als das Salz der Katholizität entsprechend einer Sicht der Kirche, deren Strategie von einem der Extremisten derjenigen, die Berufung eingelegt hatten, dem Theologen Besoigne, in seinem *Catéchisme pour les temps des troubles* (1737) folgendermaßen definiert wird: „Ich habe gesagt, es gibt Ämter der Kirche, die allgemeine Zustimmung und moralische Einmütigkeit verlangen, wie etwa die Funktion zu entscheiden, wann der Glaube angefochten wird. Und es gibt andere Ämter, die von einer kleinen Zahl besorgt werden können, wie zum Beispiel das Lehren gewisser Wahrheiten, die Bewahrung des Traditionsgutes, das Leben in der Liebe, Seufzen und Gebet, Gott anbeten im Geist und in der Wahrheit." So steht es mit der Kirche also wie mit dem Körper des Menschen (oder jeder politischen Körperschaft): Die Vereinigung aller Teile ist nötig für

die Gesundheit, aber der Körper „gilt solange als lebendig, als es auch nur noch einen einzigen Körperteil gibt, der nicht vollkommen tot ist."

Zweifellos betrachten sich die Jansenisten fortan als die *ultima pars*, jetzt zur *sanior pars* einer Kirche geworden, die genauso von Verderbnis zerfressen ist wie der Staat durch den königlichen Absolutismus. Und da für die Jansenisten die Kirche im Staat ist, wird die politische Erneuerung eben dadurch Aufgabe der Kirche, obwohl beide Mächte unterschieden bleiben. Das primitive theologische und politische Denken der Jansenisten drängt sie, im Ringen des 18. Jahrhundert eine „nationale Religion" zum Sieg zu führen. In einer konstitutionellen Monarchie wie der von 1791 wird die gereinigte Kirche sich an ein öffentliches Statut anpassen, in welchem alle zivilen und religiösen Ämter dem Wahlrecht unterstehen, also der „allgemeinen Zustimmung" auf demokratischem Weg. Man vergißt zu oft, daß die von den Rechtsanwälten und Kanonisten des Kirchlichen Komitees ausgearbeitete Zivilkonstitution des Klerus (1790) nur ein Instrument innerhalb der französischen Konstitution von 1791 war. Der sehr jansenistisch gesinnte Camus, eine der Haupttriebfedern der Zivilkonstitution des Klerus, bezieht sich auf den Anbruch dieses demokratischen Zeitalters, wenn er im September 1789 vor seinen Kollegen der Verfassunggebenden Versammlung erklärt, man müsse auf das „Priestertum der Getauften" (sic) zurückgreifen, um das *rationabile obsequium* verwirklichen zu können.

Darin liegt gerade das tiefste Paradox dieses Jansenismus auf seinem Abstieg, jetzt, an der Schwelle zur Französischen Revolution. Diese minoritäre Bewegung, die weder in der Kirche noch im Staat irgendeine Rolle spielte, schuf in den Jahren 1760-1770 ein immer wirksameres Lobbying dank ihrer starken Vernetzung: Presse, Juristen, Kämpfer für die Sache und international miteinander verbundene Bischöfe auf der Suche nach kirchlichen Reformen. Die Jansenisten bewahrten zwar ihre augustinistische Eigenart; aber es gelang ihnen trotzdem, sich an die Kreuzung unterschiedlichster Gegensätze zu stellen, an die Spitze aller Kämpfe für die Rechte der Gewissen und für die „Sache Gottes". Im Ideenwirbel der Zeit übten sie einen geradezu tribunhaften Einfluß aus durch das Feuer ihrer Feldzüge (Unterdrückung der Jesuiten), die Macht ihrer Bildung, die Strenge ihrer theologischen Überzeugungen. Sie waren ein scharfer Kontrast zur herrschenden Verwirrung, zum verderblichen Klima an den Universitäten und einem nach der Regierung Benedikts XIV. ernstlich geschwächten Papsttum.

Warum nennt sich der Jansenismus „katholisch"?

Das ist auch der Grund, warum die neuere Geschichtsschreibung darauf verzichtet hat, im Jansenismus die Ursache der Revolution zu sehen, wobei freilich nicht übersehen wird, wie sehr er das absolutistische *Ancien Régime* untergrub. Dagegen haben die neuesten Forschungen den Beitrag der Jansenisten zu einer neuen politischen Kultur aufgewiesen. „Zwischen der politischen Organisation und der kirchlichen Ordnung bestehen in dieser Epoche zahlreiche Parallelen: die richeristische Kirche und der demokratische Staat sind gegründet auf den Willen der Gemeinschaft, die einige fähige Leute für dogmatische oder disziplinäre Ämter bestimmt."[4]

Umstrittener bleibt der jansenistische Einfluß auf die Strukturen der konstitu-

tionellen Kirche. Es stimmt, daß sich anläßlich der Neuorganisation nach der „Schreckensherrschaft" *(Terreur)* Übereinstimmungen zeigen; denn diese Neuorganisation räumte der Verantwortung der Laien einen großen Platz ein, besonders bei den Bistums- und Landessynoden zwischen 1796 und 1802. Will das heißen, der Abbé Grégoire sei Jansenist gewesen? Das ist eine andere Frage, die eine Debatte wert wäre.[5]

[1] R. Taveneaux, Jansénisme et Politique (Reihe U), Paris 1965, 16.

[2] B. Plongeron, Théologie et Politique au siècle des Lumières (1770-1820), Genf 1973; über die Implikationen des rationabile obsequium in der europäischen Kultur des 18. Jahrhunderts: 105f; 280- 285; 312-321.

[3] F. Vanhoorne, Du jansénisme au mercantilisme: la politique de l'abbé du Guet, in: RHE 91 (1996) 41-65.

4 F. Hildesheimer, Le Jansénisme. L'histoire et l'héritage, Paris 1992, 95-101; J.P. Chantin, Le Jansénisme. Entre hérésie imaginaire et résistance catholique XVIIe-XXe siècle, Paris 1996.

5 B. Plongeron, L'abbé Grégoire ou l'arche de la Fraternité, Paris 1989.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Fragment und Teil – eine indische Reflexion

Raimon Panikkar

Accepit panem et benedicens fregit. (Mk 14,22)

Eigentlich sollte ich über das Thema „Die Fragmentierung der Kirche aus asiatischer Sicht" schreiben, ich möchte mich aber darauf beschränken, dies aus einem indischen Blickwinkel heraus zu tun. „Indisch" meint hier die traditionellen Kulturen dieses Subkontinents, wobei in politischer Hinsicht das Land Indien eine - gleichwohl nicht die einzige - Größe darstellt. Hinzuzufügen wäre noch, daß auch die indische Mentalität keineswegs uniform gestaltet ist.

Wenn indische Theologie „in nuce" eine eigene theologische Entwicklung vorweisen kann, so wie es die zahlreichen Veröffentlichungen der „Indian Theological Association" deutlich nahelegen, dann kann eine theologische Meditation aus diesem Teil der Welt nicht damit ansetzen, diese Frage zu beantworten (und damit der techno-szientistischen Mode zu folgen), sondern sie muß damit beginnen, die Natur des darunterliegenden Problemkomplexes kritisch zu bedenken.[1]

Viel zu lange war die Kirche, vielmehr waren die Kirchen der nichtwestlichen Welt schlicht Kolonien der „Mutter"-Kirchen - nicht bloß in finanzieller, sondern auch in intellektueller und spiritueller Hinsicht. Die „Basler Mission" zum Beispiel besitzt eine feine und wunderschöne Theologie, aber ich frage mich, welche Wirkung auf eine indische Seele sie haben mag im Unterschied etwa zur anders gearteten Theologie ihres schwedischen Gegenstücks. Wir haben die europäischen Schulstreitigkeiten in Länder exportiert, die diese wichtigen Zusammenhänge zwischen Christus und den theologischen Interpretationen einer Vergangenheit, die ihnen fremd ist, nicht sahen. Und nun entdecken jene Länder das stolze Gefühl ihrer „Unabhängigkeit" - trotz mancher Unzulänglichkeiten ihrer „svarâj", ihrer Autonomie.

Der Autor

Raimon Panikkar, Doktor der Philosophie (Madrid), Naturwissenschaften (Madrid) und Theologie (Rom). 1972 wurde er zum Professor für vergleichende Religionsphilosophie an die University of California in Santa Barbara berufen. Seit 1987 ist er emeritiert und lebt in einer dörflichen Gegend Kataloniens, in der Nähe der Pyrenäen. Dort setzt er seine Studien fort. Er veröffentlichte über vierzig Bücher und ungefähr eintausend Zeitschriftenartikel, die sich mit Wissenschaftstheorie und Metaphysik, vergleichender Religionswissenschaft und Indologie befassen. Er hatte Gastprofessuren an über 100 Universitäten inne und hielt weltweit Vorlesungen, darunter die Gifford Lecture des Jahres 1989. Anschrift: Can Feló, E-08511 Tavertet, Barcelona, Spanien.

Diese stark vereinfachte Einführung, die die Vergangenheit in keiner Weise kritisieren will, gibt den „Sitz im Leben" für die nun folgenden, stark verkürzten Überlegungen an. Ich betone, daß wir es mit einer Weise des Denkens und Empfindens zu tun haben, in der die Prämissen des geschichtlich gewachsenen Christentums und dessen nachcartesianischer Annahmen, die im großen und ganzen die beherrschenden Kategorien der modernen theologischen Auslegung des christlichen Glaubens sind, gebrochen erscheinen können. Das notwendige Vorverständnis des christlichen Geheimnisses durch die Kulturen Asiens führt vielleicht nicht zum gleichen „intellectus fidei", oder, in unserem Fall, zu einem gleichen Verständnis von Kirche.

„Die Kirche in Fragmenten". Welche Kirche? Ich versuche eine dreigeteilte Antwort, die einer asiatischen Sicht entsprechen mag.

Die Kirche ist:

- als Organisation fragmentiert;
- als Institution in der Krise;
- als Organismus verwundet.

1. Eine Organisation entsteht durch ein äußeres Bedürfnis nach Erfüllung eines bestimmten Zieles und wird durch ein bestimmtes Regelwerk am Leben erhalten. Sie ist durch eine Verfassung oder Gründungserklärung definiert. Sie benötigt Macht und einen Vorstand. Sie lebt dank ihrer eigenen Effizienz. Es versteht sich von selbst, daß solche Organisationen im politischen Leben gebraucht werden. Der Mensch ist ein politisches, ein soziales Wesen.

Ich erinnere mich, wie Pater Daniélou (damals war er noch nicht Kardinal) sagte, daß das, was Kirchen und Sekten in Beziehung zum gesamten Protestantismus darstellten, zu vergleichen sei mit dem Verhältnis der Ordensgemeinschaften (und Kongregationen) zur katholischen Kirche. Fragmente oder Teile?

Ein „Fragment" ist eine „Fraktion", das Ergebnis einer „Fraktur", so könnten wir in einem Wortspiel sagen, und weil die Kirche „fragil" war, erlitt sie „Fraktionierungen" - ein Hinweis für Historiker.

Ein „Teil" hat „Anteil" an einem Ganzen, er nimmt an ihm „teil". Einen Teil für das Ganze zu nehmen (als pars pro toto) mag wohl als Schisma gelten, wenn wir räumlich-mechanisch denken. Wenn wir es aber symbolisch-mystisch betrachten, dann kann es Ortskirche bedeuten (totum in parte) - ein Hinweis für Theologen.

Wäre die Kirche nur eine Organisation, hätten wir mit einem „Bund der Kirchen" die Antwort auf die Fragmentierung gefunden. Allerdings hält eine bestimmte Theologie daran fest, daß die Brüche zu schwerwiegend seien, als daß man sie durch eine solche Großorganisation heilen könne, obwohl ein solcher Bund als pragmatischer Weg gelten kann, mit diesem Problem umzugehen. Der Geist der angelsächsischen Mentalität mag nichts Befremdliches daran finden, in einem Weltrat der Kirchen eine praktische Antwort zu sehen - trotz weiterer ekklesiologischer Probleme.

2. Eine Institution entsteht aufgrund einer inneren Notwendigkeit gemeinschaftlichen Lebens. Sie ist ein kulturelles Phänomen. Der Mensch ist ein kulturelles Wesen. Er benötigt eine bestimmte, akzeptierte Struktur. Er braucht eine bestimmte, anerkannte Ordnung, die sich in einem moralischen Kode niederschlägt. „Leges mori serviunt" (Gesetze dienen den Sitten) sagten die westlichen Klassiker. Kaste, Ehe und Staat sind In-

stitutionen. Sie existieren, weil die Menschen, die in ihnen leben, sie zu brauchen glauben - oder, für einen bestimmten Zeitraum, auch aus schierer Unbeweglichkeit.

Man braucht Institutionen; trotzdem sollten sie so flexibel bleiben, daß sie ihrer Aufgabe gerecht werden, menschliches Leben zu bereichern. Leben ist der Grund für das Dharma, sagt die Hitopadesha (I, 37). Das Dharma steht der Natur näher als dem Gesetz, der Ordnung näher als der Pflicht. Es gibt keinen Zweifel daran, daß die Kirche - als Institution - sich in einer Krise befindet. „Christentum - ja, ‚Kirchentum' - nein", sagen viele Menschen in Indien. Die Krise hat viele Ursachen. Wir werden nur zwei erwähnen. Da sind zum einen die Unversöhntheiten zwischen dem neuzeitlichen Bewußtsein (mit all seiner Ambivalenz) und der traditionellen kirchlichen Weltsicht (mit all ihrem Reichtum). Nach einer optimistischen Deutung dieser Krise könnte man sie wie der verstorbene Pariser Kardinal Suhard eine „Krise des Wachsens" nennen, eine Ansicht, die auch von Papst Johannes XXIII. geteilt wurde. Die moderne Gesellschaft hat sich - im Guten wie im Schlechten - in einer Geschwindigkeit entwickelt, die nicht dem Rhythmus der Kirche entspricht. Tausende von Büchern sind zu diesem Thema geschrieben worden. Es beschäftigt die Kirche insgesamt, es berührt auch Asien, ist aber kein speziell asiatisches Problem. Trotz der über 200 Millionen asiatischen Christen ist Theologie noch immer eine hauptsächlich westliche Angelegenheit - wie schon der Name „Theologie" selbst zeigt.

Die zweite Ursache der Krise kann man - wieder mit einer optimistischen Sichtweise - als Anpassungskrise bezeichnen, vergleichbar mit der Krise eines Heranwachsenden, der als Adoptivkind aus einem indischen Dorf in eine westliche Familie verpflanzt wird. Es gibt keinen Zweifel daran, daß die Kirche, von einigen historischen Ausnahmen abgesehen, eine westliche Institution ist - die in den Osten verpflanzt wurde, als sie bereits sechzehnhundert Jahre alt war und über eine sehr gefestigte Verfassung verfügte. Da kann es nicht verwundern, daß in den letzten Jahrhunderten eine ganze Reihe traumatischer Dinge geschehen ist.

Ein Weg, die Verletzungen gering zu halten, bestand darin, die Christen von den entscheidenden Problemen des kulturellen und politischen Lebens ihrer Länder fernzuhalten. Man mag das Getto-Mentalität, Belagerungssyndrom, Überlegensheitsgefühl, Jenseitigkeit oder ähnlich nennen. Es gab natürlich die theologische Versuchung, diese Haltung damit zu rechtfertigen, daß „wir" die ganze Wahrheit besäßen, die Besseren und eben „katholisch" seien, kurz eine Theologie zu entwickeln, die heutzutage als „exklusionistisch" bezeichnet wird.

Mit der Entkolonialisierung der Welt jedoch wollten auch diese Kirchen (viele von ihnen unterstanden noch der „Propaganda fide") ein Mitspracherecht haben und sahen sich verpflichtet, ihre christliche Identität in einer anderen Weise zu artikulieren. Viele moderne Theologen neigen deshalb einer „Inkulturation" und einer „inklusiven" Theologie zu. Auch hierüber ist viel gesprochen worden, und ich möchte der Versuchung widerstehen, dieses Thema hier erneut zu behandeln. Statt dessen möchte ich den indischen Standpunkt nicht mit Hil-

fe theologischer Lehren untersuchen, sondern auf die besonderen Denkweisen eines wichtigen Teils der asiatischen Bevölkerung eingehen. Um der Kürze willen möchte ich diesen Punkt anhand einiger Beispiele verdeutlichen.

Ein „asiatischer Blick" auf die heutige Situation der Kirche nimmt die gewöhnlichen theologischen Ausführungen über Jesus Christus als den Gründer einer Institution als - zumindest - übertrieben wahr, und die indische Sichtweise findet in vielen westlichen theologischen Diskussionen (über die Zahl der Sakramente, die Ehebestimmungen, Frauenordination, liturgische Regeln etc.), die sich auf den Willen des Gründers, die Übertragbarkeit der Botschaft der Evangelien in die Paragraphen des Kirchenrechts, das theologische Gewicht historischer Bräuche, die Wichtigkeit „spezifischer Unterschiede" etc. berufen, keinen allzuguten Widerhall, gilt es doch, jetzt Farbe zu bekennen, keine Kompromisse zu machen oder Mittelwege zu beschreiten.

Vielleicht ist es das Kastensystem, das in die indische Psyche eingegraben ist, vielleicht sind dafür andere Gründe ausschlaggebend. Tatsache ist, daß das ganze Bündel von Religionen, die von außen „Hinduismus" genannt werden (diese Bezeichnung ist in der Tat eine den traditionellen „Religionen" des indischen Subkontinents fremde), ohne irgendeinen Begriff von Kirche als einer für den religiösen Glauben und das religiöse Leben der Menschen zentralen oder auch nur notwendigen Institution „funktioniert".[2]

Was dem Westen als „Fragmente" einer zerrissenen Kirche Christi erscheint, gilt dem indischen Bewußtsein eher als „Teile", als Bestandteile eines Ganzen, dessen Zusammenhalt und Einheit jenseits aller Institutionen liegt. Das islamische Empfinden ausgenommen, strebt die indische Seele danach, Unterschiede als Teile eines Ganzen zu sehen, das weder in einem klaren und bestimmten Begriff noch in einer institutionalisierten Weise ausgedrückt werden muß. Zugang zu diesem Ganzen eröffnet sich weder durch das Aufaddieren der Teile noch durch deren internes geregeltes Zusammenspiel. Wären nicht die Warnungen und Verbote der christlichen Kirchen, würden die östlichen Völker gerne bereit sein, an anderen religiösen Ritualen teilzuhaben - als Teil einer geheimnisvollen, einer numinosen Wirklichkeit. Sie fühlen sich nicht voneinander getrennt.

In Japan ist es beispielsweise nicht ungewöhnlich, die religiöse Geburtsinitiation in einem Shinto-Tempel zu begehen, zur gleichen Zeit ein praktizierender Buddhist zu sein und - heutzutage - die Eheschließung in einer christlichen Kirche vorzunehmen, ungeachtet möglicher Oberflächlichkeit und Eklektizismen. Es ist bekannt, daß anläßlich des Papstbesuches in Indien Tausende von Hindus die Eucharistie empfangen wollten, ohne auch nur das geringste Verständnis dafür gehabt zu haben, von dieser Manifestation des Heiligen ausgeschlossen zu sein. Nicht nur die Kirche erscheint in Bestandteilen, auch die Religionen insgesamt werden als Bestandteile jener menschlichen Dimension gesehen, die im Westen als die eine Religion gefaßt wird. Man mag das Dharma zwar in Worte fassen, aber institutionalisieren kann man es nicht.

3. Ein Organismus wird geboren; er wird durch eine Seele oder ein lebendiges Prinzip belebt. Er wird von Eltern ge-

zeugt. Er braucht Gesundheit. Er ist nicht nur politisch, sondern natürlich, nicht bloß das folgerichtige Produkt eines normalen Lebensverlaufs, sondern eine eigene Wirklichkeit. Ein Mensch ist ein lebendiges Wesen. Ein lebendiges Wesen ist ein Organismus, im letzten ein Wunder. Wurde die Kirche gegründet oder geboren? Ecclesia ab Abel.

Niemand kann zwei Herren dienen. Entweder ist die Kirche „to mystérion tou kósmou", sacramentum mundi, die Fortsetzung der Inkarnation, die Eucharistie (in dem Sinne, in dem sie der verstorbene Kardinal H. de Lubac in seiner „Méditation sur l'Église" ausgelegt hat) und das Christentum die Religion der Welt (und nicht des Buches) - oder die Kirche ist nicht nur fragmentiert, sondern auch leblos und hat ihre Seele verloren, als die traditionell der Heilige Geist gilt. Die Menschen Indiens und anderer Teile Asiens verstehen nun tatsächlich das Ostergeheimnis und die Eucharistie besser als das Geschehen der Weihnacht und haben zu ihnen einen leichteren Zugang, obwohl alles miteinander verknüpft ist (wie hinduistisches, taoistisches, shintoistisches und buddhistisches Denken auch spontan bestätigen würden).

Wir können nicht leugnen, daß in der heute herrschenden Kultur diese Theologumena praktisch tot oder bedeutungslos sind. Sie bleiben Mystikern oder heiligen Menschen vorbehalten. Vielleicht brauchen wir nach Jahrhunderten geschichtlichen Christentums seit Konstantin noch immer einen Torquemada, und vielleicht hat Dostojewskis Großinquisitor noch immer recht. Aber darf die Saat Christi, die noch immer lebendig ist in der Kirche, mit dem geschmückten Baum westlicher Christenheit identifiziert werden? Um noch einen Kardinal zu zitieren: Einer von ihnen beklagte mir gegenüber - natürlich ganz im Vertrauen -, als er von Papst Johannes' altertümlicher Idee eines ökumenischen Konzils erfuhr: „Aber wer kann auf die Theologie der meisten asiatischen und afrikanischen Bischöfe vertrauen? Ich weiß nur zu gut, wie rudimentär sie ist!" Der abwägende Rat an den Konzernvorstand vor einer Jahreshauptversammlung! Sollte das auch für die Kirche gelten?

Es liegt mir fern, die asiatische Sicht der Dinge als nur spirituell oder mystisch geprägt darzustellen; noch behaupte ich, daß eine *ecclesia spiritualis* ohne geschichtliche und irdische Inkarnierung existieren kann. Aber genauso fern liegt die Absicht dieser Zeilen dem Vorschlag einer künstlichen oder gewaltsamen Heilmethode der Wunden der Kirche. Ein lebendiger Organismus besitzt seine eigenen Wege der Regeneration, selbst wenn es sich um eine Knochenfraktur handelt, um in unserem Bild zu bleiben.

Mehr noch, und dies fügt sich leicht in eine asiatische Sichtweise ein: Vielleicht ist die Kirche am Ende gar nicht so fragmentiert, vielleicht befindet sich dieser Geist Christi, dieser mystische Leib wohl und ist durchaus lebendig, obwohl er unserer Kontrolle entwichen ist. Vielleicht weht dieser Geist, der schon vor der Schöpfung „über den Wassern schwebte", der „alle Kreatur erfüllt und der jeden Ton kennt", wie stets souverän, wo „sie" will. „Er" brach das Brot in Fragmente und teilte es allen aus. Vielleicht ist es eine dringliche Aufgabe, die gebrochenen Fragmente zusammenzufügen, aber nicht mit einem äußerlichen Bindemittel, sondern dadurch, daß man sie in eucharistischer Verehrung empfängt,

um bei der Erlösung der Welt mitzuarbeiten durch den Wiederaufbau des Leibes Christi. Die Veden nennen dies die Wiederherstellung des zerteilten Körpers von Prajâpati.

Als Zusammenfassung: Die Tatsache, daß genau eine solche Sprache für viele Ohren fremd klingt, zeigt bereits, daß der Leib Christi wirklich verwundet ist, bis endlich die Fülle der Herrlichkeit erreicht sein wird.

„Welche Einheit?" Betrachtet man es von einem indischen Blickwinkel, bleibt die Einheit der Kirche so lange ein verzweifeltes Unternehmen, so lange wir von einer administrativen Einheit oder einer uniformen Lehre träumen. Sicher, der Mensch ist eine *res cogitans*, ein denkendes Ding, aber der Mensch ist viel mehr als seine Gedanken. Genauso ist die Kirche viel mehr als ein System von Glaubenssätzen. Glaube ist nicht bloß sein intellektueller Ausdruck in Sätzen - so wichtig sie auch sein mögen. Wenn wir die Kirche als fragmentiert erfahren, so kann das daran liegen, daß wir uns mit dieser Bezeichnung nur auf unseren Begriff von Kirche beziehen oder auf ihre äußere Bekleidung, träumend von jenem „nahtlosen Gewand" (Joh 19,23) als unserem Bild der Kirche. Und nun, da wir sie sehen, zerrissen von Sünde und Zeit, vergessen wir, daß „Er" auch andere Kleidung hatte, die in vier Teile zerteilt den Heiden gegeben wurde, und daß auch sein Prototyp Josef ein „Gewand von vielen Farben" (Gen 37,23) trug, so wie die alte christliche Deutung der „circumdata varietate" der Vulgata (Ps 44, 10 LXX) meint - was immer auch der ursprüngliche Text und Kontext sein mag. Wenn wir die Kirche als fragmentiert erfahren, so kann das daran liegen, daß wir den Lebenden noch immer bei den Toten suchen und die von allen Synoptikern wiedergegebene Offenbarung des Engels „Er ist nicht hier, denn er ist auferstanden" nicht begriffen haben. Er ist - in einem ausschließlichen Sinn - weder in Jerusalem noch auf dem Garizim, weder in Rom noch in Mekka, weder in Vrindaban noch in Bodhgaya, weder in Washington noch in Moskau zu finden.

Man möge mich nicht mißverstehen: Die Kirche ist auch eine sichtbare Gesellschaft. Die Kirche Christi subsistiert in der katholischen Kirche, lehrte das Zweite Vatikanum (*Lumen gentium*, 8) und erkannte einen Unterschied zwischen der Kirche Christi und der römischen Kirche. Die vorherigen Textentwürfe wurden ja geändert und das ursprüngliche „est" (das eine Identifizierung bedeutet hätte) durch „subsistit" (das den Raum für einen weiteren Begriff der Kirche schuf) ersetzt. Ich wage mich noch weiter vor und sage, daß diese „katholische Kirche", diese *„ecclesia universalis"* seit Anbeginn der Welt existiert, *„a constitutione mundi"*, wie es uns die patristische Tradition festzustellen erlaubt.

Ich wiederhole, daß ich den Versuch der Darstellung einer indischen Sichtweise unternehme, nicht den einer theologischen Doktrin. Diese Sichtweise besteht nicht nur in einer „objektiven" Schau, sie hängt hauptsächlich ab vom Auge des Betrachters. Ein Teil der „Fragmentierung" kann an unserer Sichtweise liegen. Es hängt alles davon ab, was wir sehen. Viele asiatische Christen verstehen, daß Tausende Europäer die „Kirche" verlassen, weil sie die kirchenpolitische Richtung einer Kirche nicht mehr unterstützen wollen und deshalb die Zahlung der „Kirchensteuer" [im Origi-

nal deutsch] verweigern, und sie denken gleichzeitig, daß der mystische Leib, dem sie angehören, wenig mit Cäsars Münzen oder dem konstantinischen Erbe zu tun hat.

„Wir alle sind Brahman", so glaubt ein Gutteil der asiatischen Menschen in verschiedener Weise. Nicht jeder aber weiß es (daß wir Brahman oder Manifestationen eines unergründlichen Geheimnisses sind, die Buddha-Natur haben etc). „Wir sind alle Kirche" wäre eine Botschaft, die die Tiefen der Psyche asiatischer Christen weit besser erreichte - auch wenn nicht jeder es weiß -, denn „es" (Brahman, Kirche etc.) ist ein Geheimnis. Vielleicht ist die „Fragmentierung" der Kirche die große Herausforderung für die Christen im näherkommenden dritten Jahrtausend, so daß die Begegnung mit Asien und Afrika der Kirche dazu verhelfen kann, erwachsen zu werden. *Ecclesia semper nascitura* - durch das Wirken und die Gnade des Heiligen Geistes. Asiatische Christen verehren Maria auf besondere Weise!

[1] Vgl. M. Amaladoss/T.K. John/G. Gispert-Sauch (Hg.), Theologizing in India, T.P.I., Bangalore, 1981 sowie G.v. Leeuwen (Hg.), Searching for an Indian Ecclesiology, A.T.C., Bangalore, 1984.

[2] Vgl. einige diesbezügliche Überlegungen in meinem kurzen Artikel, The Hindu Ecclesial Consciousness: Some Ecclesiological Reflections, in: Jeevadhara 21 (1974) 199-205.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Lateinamerika: Wider die Bedrohung des ganzen Lebens

Paulo Suess

„Fragmentation" signalisiert die Zerstörung des ganzen Lebens. Die Armen/Anderen sind davon in besonderer Weise betroffen. Fragmentation ist nicht das Ergebnis subjektloser Destruktivkräfte der Moderne. Sie hat immer etwas zu tun mit sektorialen Hegemonieansprüchen in Gesellschaft und Kirche, die sich auch prä- und postmoderner Instrumente bedienen können (I). Historisch datierbar ist „Fragmentation" in Lateinamerika mit der Conquista, die im Namen von Universalität partikulare Lebensprojekte zerschlagen hat (II). Im Schatten kolonialer Verhältnisse ist die Christenheit dem Phantom einer Welt im Singular nachgelaufen und hat, die Machtkonstellation nützend, einen „katholischen

Kontinent" geschaffen. Mit der republikanischen Religionsfreiheit begann die „katholische Einheit" brüchig zu werden. Heute beherrscht die Migration auf dem Markt der Religionen die Szene (III).

Weil Fragmentation historisch gedacht werden muß, kann ihr Bewußtwerden auch Kräfte zu ihrer Überwindung mobilisieren, Suchbewegungen nach Erinnerung, Kontextualität, kommunikativer und sozialer Symmetrie und solidarischer Artikulation (IV). Die Redimensionierung aller Subjekt-Subjekt- und Subjekt-Objekt- Verhältnisse und die komplementäre Vernetzung von Gefühl und Vernunft, Natur und Geist, kurz, Universalität als Mosaik ganzer, symmetrischer und artikulierter Teile, repräsentiert den praktischen Horizont dieser Suchbewegung.

I. Problemfeld

Die globale Nachbarschaft im Weltdorf konfrontiert uns täglich mit Grenzen und Abgründen zwischen Nationen und Kulturen, sozialen Klassen, Generationen und geschlechtsspezifischen Gruppen. Die durch Kommunikationsmittel, Technik, Markt und Kapital produzierte Globalisierung stellt ein makrokulturelles Einebnungsphänomen dar, das jedoch außerstande ist, eine die Menschheit einigende Weltkultur hervorzubringen. Wie in einer überfüllten Gefängniszelle liegen wir weltweit immer enger nebeneinander, kennen die Splitter im Auge der Anderen und mögen uns nicht. Auch Lateinamerika liebt seine armen Migranten nicht. Indios Kaiová aus dem Mato Grosso Brasiliens haben es gerne, wenn sie in den Städten mit Japanern verwechselt werden.

Als Reaktion auf traumatische Nähe kann „Fragmentation" wie ein Initiationsritus in die Postmoderne, aber auch als Option für die Klassengesellschaft, als Befreiung von dem Druck universaler Geschwisterlichkeit gefeiert werden. „Fragmentation" kann aber neben sozialer Verantwortungslosigkeit und narzißtischem Single-Sein auch die gekränkte Rede über die unglaubwürdig gewordene „Große Erzählung" von revolutionärem Trost durch datierbare Erlösung meinen. Schließlich kann Fragmentation als Kassandraruf vor dem drohenden Chaos der Sinnlosigkeit in beziehungslosem Vielerlei verstanden werden, kann auf eine zu leistende Trauerarbeit hinweisen, auf den Verlust der Utopie, daß das Leben aller ganz sein kann. Fragmentation erinnert an historische Gewaltverhältnisse mit identifizierbaren Gewinnern und Verlierern. Fragmente sind keine in sich ganzen Teile, sondern verstümmelte Körper, Zeichen zerstörter Identität, Reste eines ganzen Lebens. Die Konstruktion und Zusammenfügung in sich ganzer, identischer Teile ist eine immerwährende Aufgabe. Das Bewußtsein von Fragmentarität kann schon eine krisenhaft-innovative Suchbewegung nach Erinnerung, Kontext und Kommunikation signalisieren. Hier liegt die Bedeutung von Inkulturation als Voraussetzung zur Artikulation der in die Kontexte ausgelagerten verschiedenen Lebensprojekte. In der Besinnung auf Identität, in der Gestaltung von Kontextualität und in der Artikulation geschichtlich bewährter und von situationsspezifischer Erfahrung geleiteter Vernunft liegt die Chance zur Begegnung mit sich selbst und mit Anderen. Mit Fragmentation in der Kirche kann ganz allgemein auf kontextuelle und historische Vergeßlichkeit produzierende

Strukturen der Unmündigkeit hingewiesen werden. Es kann sich dabei aber auch um das Verdikt einer sich als „Universalkirche" verstehenden Fraktion, also um die Hegemonieansprüche einer Teilkirche handeln. Kein Teil ist oder repräsentiert das universale Ganze, obwohl er in sich ganz sein kann. Keine soziale Gruppe repräsentiert die Menschheit, aber sie braucht auch kein „abgespaltenes Fragment" von Menschheit zu sein. Dies kann hilfreich sein für das Verständnis von Ortskirche. Ortskirche kann ganz, aber nicht alleine Kirche sein. Die lateinamerikanischen Ortskirchen sind also kein Fragment einer virtuell vorstellbaren Universalkirche. Universalkirche ist ein Kompositum, dessen Mandat von der Delegation ganzer, lebensfähiger Ortskirchen ausgeht.

II. Fragmentation durch Kolonisation

In Lateinamerika erinnert „Fragmentation" an eine spezifische Kolonialgeschichte. Diese hat die historischen Projekte der altamerikanischen Ureinwohner und die der verschleppten afrikanischen Sklaven gewaltsam unterbrochen und dekontextualisiert. Kolonisation bedeutet Fragmentation im Namen hegemonialer Partikularität. Die Urbevölkerung Lateinamerikas sah sich in der Ideologie ihrer Kolonialherren erstmals mit den Ansprüchen politisch-religiöser Universalität konfrontiert. „Reduktion" und „Generalsprache" - „Reduktion" von Differenz und „Einsprachigkeit" als eine Form von Sprachlosigkeit - waren ihre operationalen Instrumente. Die babylonische Konfusion von mehr als 700 indianischen Sprachen, so der erste Jesuitenprovinzial im Andenraum, José de Acosta (1540-1600), stelle die Mission vor eine nur mit Sprachgenie nicht zu bewältigende Ordnungsaufgabe.[1] Conquista und Mission haben nicht ein „fragmentiertes" Amerindia politisch und religiös geeint, sondern dessen Lebensprojekte fragmentiert.[2] Daher bedeutet für ehemals kolonisierte Völker Fragmentation die Folgelast exogener Universalitätsansprüche.

Lateinamerika: Wider die Bedrohung des ganzen Lebens

Fragmentation signalisiert neben der Zerstörung von Gedächtnis, Kontext und Lebensprojekt auch die Störung des Wahrnehmungsvermögens. Nur in Begegnungsverhältnissen ohne soziokulturelle Perspektivenverzerrung kann man sich ein angemessenes Bild vom Anderen machen. Asymmetrie produziert für das interkulturelle Gespräch eine diffuse Deckungsungleichheit der Begriffe mit der Wirklichkeit. Die von Conquistadoren und Missionaren auf „Lateinamerika" angewendeten Interpretationsraster hatten oft sehr wenig mit der Realität dieses Kontinentes zu tun. Aber auch die Begriffe und Vorstellungen, die sich die altamerikanischen Einwohner von den „Besuchern" machten, entsprachen diesen nicht. Religiöse Wahrheitsansprüche können nur in symmetrischen

Der Autor

Paulo Suess, geb. 1938 in Köln; studierte an den Universitäten München, Löwen und Münster, wo er zum Dr. theol. promovierte; seit 1988 ist er Leiter des Studiengangs für Postgraduation in Missionswissenschaft (São Paulo) und seit 1996 Vize-Präsident der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (IAMS). Veröffentlichungen u.a.: Volkskatholizismus in Brasilien, Mainz 1978; A conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos – século XVI, Petrópolis 1992; Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros, São Paulo 1995. Anschrift: Caixa Postal 46-023: CEP 04046-970 São Paulo/SP, Brasilien.

Kommunikationsverhältnissen vermittelt werden. So haben die Missionare häufig die göttlichen Vermittler traditioneller Religionen mit Göttern verwechselt und ihre Verehrer als Polytheisten mißverstanden. Heute behauptet dagegen der afrikanische Kurienkardinal Gantin, daß es sich bei den traditionellen Religionen Afrikas stets um strengen Monotheismus gehandelt habe.[3] Aber auch die Heiligen der Missionare wurden in den afroamerikanischen Religionen rasch zu Ahnengeistern umfunktioniert. Wenn „Zeichen" kontextlos und unhistorisch einer sozialen Gruppe aufgenötigt werden, beginnt eine unkontrollierbare semantische Uminterpretation. Diese semantische Freiheit kann auch in scheinbar aussichtslosen Situationen lebensrettend sein.

Kolonisation hat Völker ausgerottet und Kulturen zerstört. Aber koloniale Unterbrechung hat die Überlebenden nicht in kulturfreien Räumen „kaltgestellt". Menschen leben nie langfristig „im Fragment" zerstörter Kulturen. Ein Zurück zur Nicht-Kultur ist anthropologisch unmöglich. Auch Barbarei ist kein Naturzustand. Soziale Gruppen reorganisieren ständig ihre zerstörten Lebensweisen und machen aus den Fragmenten Bausteine zu einem neuen Ganzen, weil sie nur in „ganzen", wenn auch noch so „unfertigen" Kulturen leben können. Soziales Elend kann kulturelle Ruinen produzieren, aber keine kulturelle Subjektlosigkeit. Kolonisierte Indios und versklavte Afroamerikaner haben aus den Fragmenten ihrer Kulturen und aus denen ihrer Kolonisatoren immer wieder Lebensprojekte mit Hoffnungshorizonten aufgebaut.

III. Religiöse Migration

Mit der republikanischen Religionsfreiheit fand die öffentlich-rechtliche katholische Einheit ihr Ende. Eine Vielzahl missionierender Religionsgemeinschaften haben heute Heimatrecht in Lateinamerika. Der letzte Zensus in Brasilien im Jahr 1991 hat ergeben, daß es dort seit 1980 viertausend neue religiöse Denominationen gibt.[4] Allein bei den 250.000 Indios in Brasilien missionieren derzeit mehr als 30 konkurrierende christliche Gemeinschaften.[5] Alle sog. historischen Kirchen werden heute von pentekostalen Gruppen fragmentiert, die der Sehnsucht der Armen nach Heilung, Reinheit und Jenseits, nach dem Ausdruck ihres Wortes, ihrer Gefühle und Körperlichkeit oft sehr unmittelbar nachkommen.

Auch einheimische Religionen partizipieren am Prozeß religiöser Migration und Fragmentation. Ein Beispiel dafür ist die Umbanda, die um 1920 im Bundesstaat Rio de Janeiro entstanden ist. Die Umbanda war ursprünglich eine Abspaltung vom kardecistischen Spiritismus aus Protest gegen die Abwertung indianischer und afrikanischer „Ahnenerscheinungen". Heute ist Umbanda eine institutionalisierte brasilianische Religion, die afrikanische, indianische, volkskatholische und spiritistische Elemente vereinigt. Sie vermischt magische Riten mit Erlösungsreligion. Afrikanische Orixás, indianische Caboclos und katholische Heilige stehen gleichberechtigt nebeneinander, beschützen und bestrafen; sind Helfershelfer von Fall zu Fall, ganz menschlich-unvollkommen. Nächstenliebe und Schicksalsglaube, Tanz und Trance, Orakel und geschriebenes Wort ergänzen sich organisch.

Ursprünglich war Umbanda eine Religion der Afrobrasilianer. Heute ist daraus eine interethnische Religion der Armen und der unteren Mittelklasse in den Städten geworden. Bei einer anläßlich der letzten Präsidentschaftswahlen Brasiliens (1994) durchgeführten Untersuchung haben 4,9% der Wahlberechtigten in Rio de Janeiro und 3,7% in São Paulo ihre Zugehörigkeit zu afrobrasilianischen Religionen erklärt.[6] Umbanda ist Auffangbecken, aber auch Durchgangslager. Von den zu evangelischen Pfingstkirchen Bekehrten kommen 17% aus der Umbanda, 64% aus der katholischen Kirche. Die „Große Erzählung" vom „katholischen Kontinent" geht zu Ende. Aber auch intern wird das Bild der verschiedenen Religionsgemeinschaften mit ihren Sektoren, Szenarien, Bewegungen und gesellschaftlichen Relevanzen immer pluraler.

Die Reorganisierung der Fragmente, die Freiheit der Sinngebung und die kircheninstitutionelle Autonomie der Gläubigen ermöglichen eine unabsehbare Fülle von neuen Religionskombinationen. Das Bedürfnis nach dieser religiösen Migration muß im Zusammenhang mit sozio-kultureller Entwurzelung durch Landvertreibung und Arbeitslosigkeit, aber auch mit makrokulturellen Strömungen der Moderne gesehen werden. Die lateinamerikanischen Metropolen sind zu Laboratorien plurikultureller Begegnung und ideologischer Reorganisation geworden. Dabei führt diese Migration meist nicht ins religiöse Niemandsland der Säkularisation oder des Atheismus. Von den viereinhalb Millionen Brasilianern (4,9%), die sich als „religionslos" bezeichnet haben, würde sich nur ein geringer Prozentsatz Atheisten nennen.[7] Meist handelt es sich dabei um Religiosität ohne institutionelle Bindung, also um einen aus Fragmenten verschiedener Religionen zusammengesetzten Synkretismus. Ganz allgemein kann heute in Lateinamerika von fünf verschiedenen Modalitäten der Religionszugehörigkeit gesprochen werden:

- eine kleiner werdende Kerngruppe mit fester institutioneller Bindung an eine Religionsgemeinschaft;
- eine wachsende Gruppe von religions-institutionellen Migranten;
- eine statistisch schwer identifizierbare Gruppe mit doppelter oder mehrfacher institutioneller Religionszugehörigkeit;
- eine noch minoritäre, aber im statistischen Aufwind lebende Gruppe mit außerinstitutionell frei floatierender Religiosität;
- eine sehr kleine Gruppe von „bekennenden" oder säkularisationskulturellen Atheisten mit einer mehr oder weniger ausgeprägten „Zivilreligion".

IV. Gegenoffensive

Fragmentarität ist nicht nur eine Folgelast der Moderne. Sie kann auch ein Ergebnis prämoderner, feudaler, jenseitsorientiert-hierarchischer Strukturen und Weltanschauungen sein. Schließlich kann Fragmentarität als desartikulierte Differenz, plurale Gleichgültigkeit und geschichtsvergessene Mythenfreundlichkeit auch eine postmoderne Falle sein.

Eine um das ganze Leben aller, also um universale Gerechtigkeit bemühte „Gegenoffensive" bedeutet Verständigung und Übereinstimmung sozialer Gruppen mit ganz verschiedenen kulturellen Wahrnehmungshorizonten. Die Bemühungen um Universalität konstitutioneller Normen des Zusammenlebens setzen

stets die Bemühungen um Ganzheit, Identität und Eingliederung vor Ort voraus. Kontextualität bedeutet nicht Kapitulation vor globalen Strukturen sozialer Ungleichheit, sondern meint die kritische Gegenoffensive dazu, und dies besonders, weil Christen in der Auslieferung an Kontext und Geschichte an die Inkarnation Jesu von Nazaret erinnern.

Eine solche Gegenoffensive, die auf Fragmentarität als endogene Isolierung und exogene Beherrschung, Verfeindung oder Gleichgültigkeit zu antworten versucht, ist das Ergebnis von sich gegenseitig respektierender Vielfalt und argumentierender Selbstbegrenzung. Sie wird die dichotomische „Entweder-Oder-Logik" durch eine das „Dritte" nie ausschließende, summierende „Und-Strategie" zu ersetzen versuchen. Das hat seine Schwierigkeiten, weil ja das Unkraut keineswegs überhandnehmen soll, der „reine Weizen" aber erst zur Zeit der Ernte auszumachen ist. Wer vorzeitig die Spreu vom Weizen trennen will, also die „reine" Kultur, das „wahre" Christentum und „universale" Gerechtigkeit historisch datiert, programmiert Gewalttätigkeit. Wer aber das Unkraut so relativiert, daß er es wie die Lilien auf dem Felde behandelt, ist naiv und macht sich der Feindbegünstigung schuldig. Über Fragmentation nachzudenken, erfordert Einsicht in die Ambivalenz von Universalität und Partikularität.

Auch die singuläre Stimme Lateinamerikas, mit der Besonderheit von Sprache, Geschichte und Gesellschaft, kann nur vernommen werden im Chor makrorhetorischer Zeitströmungen mit Verfallsdatum. Seit seiner Unabhängigkeit wollten führende Eliten in Lateinamerika ein besseres Europa aufbauen und haben an allen wissenschaftlich-ideologischen Makrodiskursen teilgenommen. Positivisten und Evolutionisten, Marxisten und Strukturalisten, Funktionalisten und Kulturalisten haben Spuren ihrer „Großen Erzählung" hinterlassen. Seit den 20er Jahren haben führende Sektoren Lateinamerikas ihre nationale und kontinentale Identität im „Rassenlaboratorium" gesucht. Aus Indios, Afrikanern und Europäern sollte durch Rassenvermischung die nationale Identiät produziert werden. Heute schließlich bedeutet Identitätspolitik Stärkung der einzelnen soziokulturellen Segmente einer Gesellschaft. Neben der „globalen" Befreiungstheologie artikuliert sich eine Teologia India. Nur das nicht-gespaltene und in seiner Differenz respektierte Subjekt als eingegliedertes Individuum und soziale Gruppe kann eine ganze Welt aufbauen. Aber auch bei der Verteidigung der Sache der Indios und der Afroamerikaner sind Spurenelemente aller makrorhetorischen Diskurse feststellbar. Die Autonomie des örtlichen Diskurses ist immer auch durchkreuzt von der Ideologie des Zeitgeistes. Dies gilt für die gesamte literarische Produktion, für Historiographie, Literatur und Theologie. Wer die ungebrochen-reine Stimme Lateinamerikas vernehmen will, läuft hinter einer Fiktion her. Dann müßten wir noch im nachhinein Octavio Paz und Euclides da Cunha, Oscar Romero und Helder Câmara der Zensur politischer Korrektheit ausliefern, statt uns kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Kontextualität und Genialität sind stets fragmentiert von den zeitgeschichtlichen Verfallsdaten einer Epoche. Darüber hinaus sind sie natürlich auch bedroht von kontextueller Blindheit und partikulären Hegemoniebestrebungen. Daher partizipiert Lateinamerika, selbst im Idealfall der

Identität seiner Differenz, immer auch an der Fragmentarität des Ganzen. Bei der Konstruktion eines ganzen Lebens ist Lateinamerika auf Voraussetzungen angewiesen, die es alleine nicht garantieren kann. Nur in kooperativer Verantwortung und Solidarität können wird die Qualität unserer Antworten verbessern, die darauf ausgehen, das Experiment Menschheit gerade auch als Teil von Natur und Kosmos zusammenzuhalten.

[1] Vgl. J. de Acosta, De procuranda indorum salute, Buch 1, Kap. II/5.

[2] Die Alianza Popular Revolucionária (APRA) Perus hat seit 1930 mit Amerindia ihr Programm einer politisch-kulturellen Einheit aller Länder mit indianischer Bevölkerungsmehrheit bezeichnet. Heute weist Amerindia, wie auch Abya Yala, vor allem auf ein mit seinen autochthonen Wurzeln verknüpftes alternatives Zukunftsprojekt hin.

[3] Vgl. B. Gantin, Valeurs universelles des religions traditionelles africaines, in: Omnis Terra 323/35 (1996) 198-203, hier 199.

[4] Der Zensus von 1872 ergab 99,72% Katholiken; im Jahr 1980 waren es noch 88,9%, im Jahr 1991 annähernd 80% laut dem Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Hg.), Anuário Estatístico do Brasil 1994, Rio de Janeiro 1994. Zu den nicht veröffentlichten Daten der Religionszugehörigkeit des brasilianischen Zensus von 1991 sei verwiesen auf C. James, Análise de conjuntura religioso-eclesial, in: Perspectiva Teológica 28 (1996) 157-182.

[5] Vgl. P. Suess, Religiões dos povos indígenas, in: Estudos da CNBB 52 (Guia para o diálogo inter-religioso) (São Paulo 1987) 67- 78, hier 69f. Vgl. zum religiösen Pluralismus in Brasilien die Jahrgänge 62, 69, 71 der Estudos da CNBB.

[6] Vgl. R. Prandi, Raça e religião, in: Novos Estudos CEBRAP 42 (1995) 113-129, hier 123.

[7] Vgl. aaO. 124f.

Die Einheit der Kirche: Erfahrungen von Frauen

Lisa Sowle Cahill

Das 20. Jahrhundert hat so viele Umbrüche von globaler Bedeutung erlebt, daß wir uns der Spaltungen und Diskontinuitäten in der historischen und kulturellen Entwicklung des Menschen heute so stark wie zu keinem anderen Zeitpunkt zuvor bewußt sein müssen: zwei Weltkriege; Gewalt aufgrund von ethnischen Unterschieden und Völkermord, die von den Massenmedien in alle Welt übertragen werden; das gleichfalls die gesamte Erde betreffende Ausmaß

der nuklearen Bedrohung, Terrorismus und Umweltzerstörung. In der römisch-katholischen Kirche hat die Ausdehnung der „Weltkirche" zusammen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (mit seinen positiven Ansätzen hinsichtlich der „modernen Welt" und der Ökumene) einen Rahmen der Einheit für die Vielfalt der religiösen und kulturellen Erfahrung auf der ganzen Welt geboten. Die Kirche schien Heilung für Haß und Streit zu versprechen, indem sie „alle Menschen schlechthin" und „die ganze Menschheitsfamilie" dazu aufruft, anzuerkennen, daß die Welt, „die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, ... von Christus aber befreit wurde, durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird" (*Gaudium et spes*, 2). Aber gerade an dieser durch das Konzil genährten Hoffnung sollte deutlich werden, wie schwer wirkliche Einigung und Kooperation sein können. Nachkonziliare Auseinandersetzungen über „Inkulturation" und über die Beziehung zwischen der autoritativen Lehre und individuellen oder lokalen Interpretationen haben selbst in der Kirche Pluralismus und Zersplitterung verstärkt.

Inmitten dieser ungeeinten, im besten Sinne postmodernen Situation von Kirche und Kultur sind die religiösen Erfahrungen von Frauen, ihre Formen des Engagements in und für Kirche und ihre Theologien mit kraftvoller, zuweilen sogar bedrohlicher Energie in den Blick gerückt. Feministische Theologinnen stellen fest, daß selbst das Konzil, ausgerechnet in den Abschnitten, in denen es die Menschheit als ganze anspricht, zumindest seine englischsprachigen Adressaten einfach mit den „sons of the Church" („Söhnen der Kirche"), „the world of men" („der Welt der Menschen/Männer") und „man's history" (der Geschichte der Menschheit/Männer" gleichsetzt (*Gaudium et spes*, 2; Anm. der Übersetzerin: Der deutsche Text spricht von „Kindern", „Menschen" und „Menschheit"). Die neue Sichtbarkeit der Erfahrungen von Frauen scheint die Risse in der Einheit der Kirche womöglich noch vergrößert zu haben und beweist so, daß die von vielen nostalgisch herbeigesehnte Einheit schlichtweg eine Illusion ist.

In der Funktion eines „hermeneutischen Schlüssels" für das Verständnis der Heiligen Schrift, der Kirchengeschichte und der Lehre der Kirche macht die Erfahrung von Frauen deutlich, daß herrschende Interpretationen, Symbole und Kategorien, die die vergangene Einheit zu garantieren schienen, aus einer männlichen Perspektive heraus konstruiert wurden und weder das Wissen der Frauen über Gott noch ihre spezifische Beziehung zu ihm wirklich berücksichtigten. Die religiöse Erfahrung und der Glaube von Frauen standen von jeher in einem entscheidenden Verhältnis zu der von Jesus verkündeten und durch seine Auferstehung (deren erste Zeugin nach den übereinstimmenden Berichten aller vier Evangelisten Maria Magdalena war) bestätigten Frohbotschaft. Und trotzdem sind die Erfahrungen von Frauen niemals vollständig in die Geschichte und das Selbstverständnis der Kirche integriert worden, von der außergewöhnlichen Anerkennung einiger weniger stärker in der Öffentlichkeit stehender und einflußreicher Frauen einmal abgesehen. Selbst die zentrale Stellung, die die Jungfrau Maria in der katholischen Frömmigkeit einnimmt, hat für die Frauen nicht nur positive Konsequenzen gehabt. Die Rolle der jungfräulichen Mut-

ter hat nur wenig mit dem wirklichen Leben von Frauen zu tun, und während Maria einerseits in vielen Kulturen die Funktion einer Zuflucht und Vermittlerin für Frauen und Männer einnahm, so regte die marianische Frömmigkeit Frauen auch dazu an, sich männlichen Autoritäten zu unterwerfen und all ihr Selbstwertgefühl und ihre Hoffnung von ihrer Mutterschaft und ihren Söhnen abhängig zu machen.

Beispiele für eine androzentrische Interpretation der Heiligen Schrift, der religiösen Sprache und Symbolik, der Lehre, der Rituale, der Ethik und des Kirchenrechts sind uns mittlerweile bekannt.[1] Zu den ungeheuerlichsten kontinuierlich vorkommenden Beispielen gehören die ausschließliche Verwendung von Vater-Sohn-Metaphern zur Interpretation der Beziehung Jesu zu Gott und die Gleichsetzung der Männlichkeit Jesu mit einer unerläßlichen und notwendigen Voraussetzung für seine Offenbarung Gottes, für Gottes Erlösungshandeln an der Menschheit und für die Repräsentation des Menschen in Christus.[2] Wie Rosemary Radford Ruether bemerkt, war die Männlichkeit Jesu ein bestimmter Teil seiner konkreten, begrenzten, menschlichen Identität, die auf dem Hintergrund seiner Botschaft von der alles umfassenden Liebe Gottes Symbolwert besaß, insbesondere dann, wenn diese Botschaft in einem patriarchalischen sozialen Umfeld verkündet wurde.

„Theologisch gesprochen können wir dann wohl sagen, daß das Mannsein Jesu ohne letzte Bedeutung ist ... In dem Sinne manifestiert sich in Jesus als dem Christus, der der Repräsentant befreiter Menschlichkeit und des befreienden Wortes Gottes ist ... die Ausrufung einer neuen Menschlichkeit durch einen Lebensstil, der hierarchische Kastenprivilegien als überholt abtut und für die Allergeringsten spricht."[3] Die Männlichkeit Jesu, des Mittlers des Reiches Gottes, unterstreicht seine Botschaft, daß die männliche Überlegenheit überwunden ist und Frauen als gleichberechtigte Jüngerinnen aufgenommen werden - und nicht daß Frauen im Reich Gottes oder in der Kirche untergeordent werden sollen.

Es hat neuer Methoden des Schriftstudiums und des Theologietreibens aus einer weiblichen Perspektive heraus bedurft, damit uns klar wurde, daß Frauen und Männer in gleicher Weise nach dem Abbild Gottes geschaffen wurden, und daß Jesu universelle Erlösungsbotschaft sich genauso an Frauen wie an Männer richtet. Theologie, die auf der Grundlage der Erfahrungen von Frauen betrieben wird, hat außerdem zu einer größeren Sensibilität gegenüber gläubigen weiblichen Leitfiguren in der Bibel, weiblichen Bildern von Gott und Jesus in der Heiligen

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill ist Professorin für Christliche Ethik am Boston College. Nachdem sie ihre Dissertation mit dem Titel „Euthanasie: A Protestant and a Catholic Perspective" abgeschlossen hatte, wurde sie von der University of Chicago Divinity School zum Doktor der Theologie ernannt. Ihre neueren Forschungsschwerpunkte behandeln z.B. die Methodik in der theologischen Ethik, die Verwendung der Heiligen Schrift im Kontekt der Ethik, medizinische Ethik und Sexualethik. Aufsätze über diese Themen sind in amerikanischen Zeitschriften, wie z.B. Theological Studies, Journal of Religious Ethics, Journal of Medicine and Philosophy, Religious Studies Review, Interpretation, Horizons und The Linacre Quaterly erschienen. Darüber hinaus ist Dr. Cahill Mitherausgeberin der Zeitschriften Journal of Religious Ethics, Religious Studies Review und Horizons. Anschrift: Boston College, Dept. of Theology, Chestnut Hill, Mass. 02167-3806, USA.

Schrift (z.B. Jesus als Henne, die ihre Küken in Schutz nimmt, in Lk 13,34) und gegenüber historischen Erfahrungen von Gott und Christus in weiblichen Denkmustern geführt. Derzeit ist die Versinnbildlichung von Gott oder Jesus als die weibliche Gestalt der personifizierten Weisheit, Sophia (1 Kor 1,24; Lk 7,35), von besonderem Interesse in der theologischen Forschung.[4]

Aber obwohl die Erfahrungen von Frauen zu einer wichtigen Ressource für die Entwicklung von entscheidenden neuen theologischen Strömungen und von der größeren Berücksichtigung beider Geschlechter im kirchlichen Leben geworden ist, ist es keinesfalls selbstverständlich, daß die vermehrte Aufmerksamkeit, die den Erfahrungen von Frauen geschenkt wird, automatisch eine größere „Einheit" mit sich bringt. Das hat zwei Ursachen: *Erstens* machen Frauen unterschiedlichste Erfahrungen, und die Feministische Theologie beschäftigt sich zu einem großen Teil mit der Frage der *Unterschiedlichkeit,* der Unterschiedlichkeit zwischen den Geschlechtern einerseits und zwischen den Kulturen andererseits, und nicht mit dem Thema der Gemeinsamkeiten. *Zweitens* begnügt sich die Feministische Theologie, da sie sich ja bewußt von der falschen Einheit einer männlichen und eurozentrischen Theologie distanziert, nicht mit der bloßen Eingliederung von ein paar „weiblichen" Elementen in das existierende androzentrische Modell. Genausowenig akzeptiert sie die Einführung einer speziellen theologischen Untergruppierung von „Frauenfragen", an die man die religiösen Erfahrungen und die theologischen Meinungen von Frauen verweisen kann, als wären diese Fragen nur für Frauen von Belang, die von der „echten" Theologie weiterhin ausgeschlossen bleiben sollen. Die existierenden Institutionen, Theologie und Kirche, müssen radikal überdacht werden, bevor sich auch nur die Andeutung einer Einheit am Horizont abzeichnen wird. Auch die Vorstellung von Einheit selbst muß von Grund auf neu begriffen werden. Die zukünftige Einheit einer Kirche, in der die Erfahrungen von Frauen vollständig integriert werden, wird eine Einheit des ständigen gegenseitigen Dialogs, der Unterschiedlichkeit in einer Gemeinschaft ohne Spaltungen, aber auch ohne praktische oder begriffliche Nivellierung aller sein.

Erstens haben die Erfahrungen von Frauen und ihre Theologie unterschiedlichste Formen und einen je verschiedenen Charakter. Besonderheit und Unterschiedlichkeit sind ständige Themen in der Feministischen Theologie, was bereits dazu geführt hat, daß selbst der Begriff „feministisch" vielfach als zu stark mit einer bestimmten Art des individualistischen, bürgerlichen, weißen, mittelständischen, westlichen Denkens und Handelns assoziiert in Frage gestellt wird. Selbst bei Frauen aus europäischen Ländern wie Spanien und Frankreich löst der Begriff „Feminismus" zuweilen Konnotationen mit Separatismus, Antipathie allen Männern gegenüber und dem Mangel an Weiblichkeit aus.[5] Vor dem Hintergrund ihrer eigenen afroamerikanischen Erfahrung gibt Toinette Eugene zu bedenken, daß der Wiederaufbau der feministischen/Frauen-/Mujerista-Reziprozität und der gläubigen Aneignung *nur* durch ehrliche Anerkennung, Annahme und das beschwerliche Gespräch über Unterschiede erreicht werden kann.[6] Dieser Aussage können Frauen aus anderen Kontinen-

ten, Asien, Afrika, Australien und Lateinamerika eingeschlossen, sicherlich zustimmen. So sagt z.B. Kwok Pui-lan, die ursprünglich aus Hong-Kong stammt: „Wir müssen unsere Unterschiedlichkeit als unsere Stärke verstehen und unsere Besonderheit als das einzigartige Geschenk, das jede von uns mit an den Tisch des gemeinsamen Gesprächs bringen kann, pflegen."[7] Und doch suchen alle auch über die kulturellen Grenzen hinweg Solidarität mit anderen Frauen, und die meisten sind sich einig, daß die Erfahrungen von Frauen sowohl Bereiche der Übereinstimmung als auch die der Unterschiedlichkeit aufweisen.

Das führt uns zum *zweiten* Punkt eines neuen Modells der Theologie. Ist die Hoffnung auf eine zukünftige Einheit in Theologie und Kirche, die die Erfahrung von Frauen einschließt, berechtigt? Über die besondere Aufmerksamkeit gegenüber den Erfahrungen von Frauen und die Infragestellung von androzentrischen Interpretationen des Glaubens hinausgehend, bietet die Feministische Theologie ein neues grundlegendes Verständnis von Theologie, ihren Methoden und ihren Zielen. Dieses Verständnis spiegelt einen weltweiten, interkulturellen, postmodernen und pluralistischen Wissensansatz wider, auch wenn sie nicht relativistisch ist. Die Feministische Theologie strebt keine begriffliche oder praktische Uniformität, sondern einen fortdauernden Prozeß der gegenseitigen Kritik und des Dialogs an, in dem die Wahrheit über Gott und die zwischenmenschlichen Beziehungen auf induktive und erfahrungsbegründete Art und Weise aufgedeckt werden sollen. Die Methoden der Feministischen Theologie sind nicht nur intellektuell und deduktiv, sie sind historisch begründet und phantasievoll. Ihre Ziele gehen über begriffliche Klarheit, logische Argumentation und autoritative Definitionen hinaus; sie umfassen auch kreativen Umgang mit Symbolen, beziehungsreiche Neuformulierungen und heuristische Vorschläge, die den Erkenntnisvorgang und den Dialog anregen. Die Feministische Theologie testet Wahrheit und Gerechtigkeit praktisch. „Sie ist keine systematisch entwickelte Einheit von überliefertem Wissen, das in traditionellen Bildungsinstitutionen vermittelt wurde. Im Gegenteil, sie betont das „Tun von Theologie", die Theologie in der aktiven Form, denn sie bedeutet zu leiden und zu suchen, zuzuhören und zu reden, sich zu äußern und zu fragen, einander zu begegnen und zu teilen, auf bestimmte Handlungen zu reagieren und für bestimmte Handlungen verantwortlich zu sein."[8]

Elizabeth Johnson verknüpft das Modell der Feministischen Theologie mit der klassischen Theologie, indem sie an die augustinische Auffassung erinnert, daß Gott unbeschreiblich ist und durch die Negation jeglicher Symbole intellektuell am besten erkannt werden kann. Nach Augustinus' Ansicht offenbart sich Gott am deutlichsten durch die Liebe. Wie Theologen wie z.B. Karl Rahner und Edward Schillebeeckx beobachtet haben, schließt die Liebe zu Gott die Liebe zum Mitmenschen ein und beginnt vielleicht sogar mit ihr. Die Umkehr zu Gott geschieht, wenn wir eine „Kontrasterfahrung" durchleben, in der wir das Leid der Anderen, einschließlich der Frauen, erkennen und „nein" dazu sagen, und wenn wir uns dazu entscheiden, das Wohlergehen aller in Solidarität miteinander und mit Gottes Selbstmitteilung in Christus zu suchen.[9]

Das feministische Engagement für ein dialogisches und in gewisser Weise pluralistisches Modell der Wahrheit und für eine konkrete Umsetzung des Glaubens im Handeln entspricht einigen wesentlichen Aspekten der katholischen theologischen Tradition. Die katholische Kirche hat von jeher die gemeinschaftliche Dimension des Glaubens hervorgehoben. Kein Mensch kann durch einen individuellen Glaubensakt allein, sondern nur durch die Partizipation an einer historischen, sakramentalen Gemeinschaft, in der oft gemeinsam Gottesdienst und Eucharistie gefeiert wird, erlöst werden. Darüber hinaus ist die katholische Glaubensgemeinschaft von ihrer internen Struktur her schon immer insofern pluralistisch gewesen, als ihre grundlegenden Symbole und Lehren mehrfacher Lesarten unterzogen wurden. Die Geschichte der Theologie war eine Geschichte der dialogischen Neuinterpretation der Heiligen Schrift, der Glaubensbekenntnisse und der Formulierungen der großen Kirchenkonzilien, besonders des Konzils von Nikaia (was die Trinitätslehre betrifft) und des Konzils von Chalkedon (hinsichtlich der Lehre von den zwei Naturen Christi in einer Person). Da die römisch-katholische Kirche viele Nationalitäten und Kulturen umfaßt, ohne sich mit einer speziellen zu identifizieren, ist sie auch in kultureller Hinsicht pluralistisch mit der Möglichkeit der Vielfalt und der Nuancierung in der lokal unterschiedlichen Wiederaneignung des gemeinsamen Glaubens.

Desweiteren betont die katholische Theologie aufgrund ihres sakramentalen Charakters und der Bedeutung, die sie der Inkarnation beimißt, typischerweise die Wichtigkeit des Lebens auf dieser Welt und die Gegenwart Gottes beim Menschen in und durch Schöpfung und Geschichte. Somit legt sie, wie die Feministische Theologie, einen großen Schwerpunkt auf die Bedeutung der Moral. In weiten Teilen ihrer Geschichte hat sich die katholische Moraltheologie zu sehr auf die individuellen Handlungen des einzelnen, besonders im sexuellen Bereich, konzentriert. Andererseits hat sie jedoch auch die modernen päpstlichen Sozialenzykliken, die das soziale Wesen und die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen betonen und die Rechte und Verantwortlichkeiten aller Menschen innerhalb eines Rahmens des Gemeinwohls vereinigen, herausgegeben. Und gerade die volle Partizipation der Frauen am Gemeinwohl der Gesellschaft und der Kirche ist der primäre Wert und das erste Ziel der feministischen Theologie.

Abschließend läßt sich sagen, daß die Erfahrungen von Frauen in zweifacher Hinsicht dazu beitragen können, die gegenwärtige Zersplitterung von Theologie und Kirche zu überwinden. Sie verleihen einer Perspektive und einer Stimme Ausdruck, die bislang ausgeschlossen und unterdrückt wurde oder nur am Rande existiert hat, so daß der Inhalt von religiösen Symbolen und theologischen Lehren eine Korrektur und Bereicherung erfährt. Weitaus wichtiger ist jedoch, daß die Erfahrungen von Frauen ein neues Verständnis von Theologie und ein neues Modell zum theologischen Lernen und Sprechen garantieren. Diese Art von Theologie ist kein geschlossenes System, sondern ein fortlaufender Prozeß von Entdeckungen und Aufklärungen, der sich auf die Schriften, die gemeinsamen Traditionen des Glaubens und der Glaubenspraxis, auf vorherige

Lehrsymbole und Äußerungen des Lehramts bezieht, die auf der Basis der lebendigen Erfahrung der Frohen Botschaft in der Gemeinschaft der Gemeinden der Gläubigen alle neu angenommen werden. Aus der Sicht der Erfahrung der Frauen und der Feministischen Theologie besteht die Einheit der Kirche und der Theologie in der Integrität dieses Prozesses und seiner Verantwortlichkeit gegenüber der Gegenwart Gottes in den heutigen Glaubensgemeinschaften sowie in den Traditionen, die sie übernehmen.

[1] Zu den bedeutendsten Werken in diesem Zusammenhang gehören M. Daly, Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbewegung, München 1978; R. Radford Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985; und E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988. Zur Frage der Ausdehnung der Feministischen Theologie und der auf Erfahrung beruhenden Kritik an der christlichen Tradition in einer Vielfalt von kulturellen Kontexten vgl. U. King (Hg.), Feminist Theology from the Third World: A Reader, London/New York 1994, und die Ausgabe CONCILIUM 32 (1996) Heft 1, „Feministische Theologie weltweit", darin besonders die Artikel von E. Schüssler Fiorenza, Feministische Theologien in verschiedenen Kontexten, aaO. 1f, sowie von M. Shawn Copeland, Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der Frauen, aaO. 102-110. Der Begriff „hermeneutischer Schlüssel" stammt ebenfalls aus dieser Ausgabe, vgl. den Artikel von M.J.F. Rosado Nunes, Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie, aaO. 6.

[2] Radford Ruether, Sexismus, aaO. 145-170; E.A. Johnson, Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994, 224-229.

[3] Radford Ruether, Sexismus, aaO. 169.

[4] Johnson, Ich bin die ich bin, aaO. 209-234; Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, aaO. 177-189.

[5] Vgl. M. Jakobs, Feministische Theologie in Europa, in: CONCILIUM 32 (1996) Heft 1, 27.

[6] Toinette M. Eugene, How Do We Theologize Once We Recognize Difference?, in: L.K. Daly, Feminist Theological Ethics: A Reader, Louisville 1994, 93.

[7] Kwok Pui-lan, Speaking from the Margins, in: Daly, Feminist Theological Ethics, aaO. 97.

[8] King, Introduction, in: Feminist Theology, aaO. 4.

[9] Johnson, Ich bin die ich bin, aaO. 331-364.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Erfordert das Wesen der Kirche klare, einheitliche Dogmen?

Pierre Vallin

Wenn sich die Christen mit ihrer Geschichte befassen, kommen sie leicht zu der Auffassung, die Lehrstreitigkeiten der Vergangenheit seien Episoden gewesen, in denen die Berufung zu Einheit und Eintracht in der Kirche in Gefahr geraten war. Es fällt dann den Historikern und Theologen nicht mehr schwer, in ihren Darlegungen und Berichten dieser Zeit der Krise eine Zeit der Neubildung nachzuschieben. Man sagt: Was auseinanderzufallen drohte, wurde neu gefaßt, und zwar durch die der Kirche von je her und allezeit eigene innere Kraft, Quelle und Prinzip einer auf festen und klaren Grundlagen neu zu schaffenden und auch wirklich neu geschaffenen Lehreinheit. Ein besonders sprechendes Beispiel dieser Logik in der christlichen Geschichtsschreibung ist die Art und Weise, wie das geschichtliche Werk des Konzils von Trient in einen siegreichen Gegensatz zur Lage der ihm vorausgegangenen abendländischen Christenheit des Mittelalters gebracht wird. Wir geben zunächst eine kurze Übersicht dieser Interpretationen der katholischen Reform. Anschließend bedenken wir die theologischen Voraussetzungen, die heute den Vorzug verdienen und zu fördern wären, und zwar im Hinblick auf die Fortdauer einer Bewegung christlichen Kirchenverständnisses und der ihr entsprechenden Lehraussagen.

I. Das Werk des Konzils von Trient

Die *Historiker des Katholizismus,* insbesondere jene, die den epochalen gesellschaftlich-kulturellen Entwicklungen ihre Aufmerksamkeit widmen, und sie sind zahlreich in den französischen Universitäten, stellen den Ungewißheiten in der Lehre, die mit den Schulstreitigkeiten der drei letzten Jahrhunderte des Mittelalters zusammenhängen, gern das klärende Werk des Trienter Konzils gegenüber. Jean Delumeau schrieb 1971: „Das christliche Volk brauchte eine klare, sichere und beruhigende Lehre, eine strukturierte Theologie." Die Trienter Versammlung habe eine gute Antwort gegeben.[1] Die Meinung von Jean Delumeau wurde neuerdings von Marc Venard in der Schlußfolgerung seines Beitrags zur Konzilsgeschichte, als Einleitung zur Ausgabe der Dekrete der Ökumenischen Konzilien veröffentlicht, wieder aufgenommen.[2] René Taveneaux, ein anderer Historiker, erklärt in einer neueren Untersuchung der Geschichte des lokalen Mönchtums, die Kirche des Konzils von Trient habe „ihr

Dogma definiert" und „ihre Beziehungen zur weltlichen Autorität" klargestellt.[3]

Ein diesen Ansichten ähnliches Geschichtsurteil mit einer ausdrücklich theologischen Konnotation bietet Joseph Lecler in seiner Schlußfolgerung von 1981 zu den Darlegungen über Trient in der „Geschichte der ökumenischen Konzilien".[4] Das Konzil habe, so Lecler, durch seine „gewollt eindeutigen Entscheidungen ... - unbeschadet weiterer Klärungen durch die Kirche - eine gemeinschaftliche Bildung des Bewußtseins vom christlichen Glauben ... ermöglicht". Das hat Lecler sicher im Gedanken an das Erste und Zweite Vatikanum geschrieben; hinsichtlich Trient fügte er hinzu: „Diese Klarheit drohte zu versteifen und zu verhärten" - eine Nuance, die der Einschätzung P. Leclers eine nicht geringe ekklesiologische Tragweite verleiht, was in dem Ausdruck „kollektive Bewußtwerdung des christlichen Glaubens" deutlich erkennbar wird. Hier zeigt sich das Gepräge traditioneller katholischer Geschichtsschreibung.

Die Arbeiten von Hubert Jedin haben diese Tradition erläutert. Man kann das Wesentliche seiner Arbeiten mit einer Stelle wiedergeben, die sich in dem Beitrag des großen Historikers zum vierten Band der Reihe „Handbuch der Kirchengeschichte" findet, den sein Kollege und Nachfolger Erwin Iserloh herausgab.[5] Da heißt es im Blick auf die Verwirklichung des Konzils: „Aus der Bejahung ihres eigenen Wesens zieht die Kirche die Kraft zur Selbsterneuerung und Selbstbehauptung."[6]

Diese Ansicht wurde bereits von Joseph Lortz vertreten, obwohl es hier nicht eigentlich um die Lehre, sondern eher um das geistliche Leben geht. Lortz war der Ansicht, die Kirche sei vom Zusammenbruch bedroht gewesen, ihr Lebenstrieb habe reagieren müssen, und fährt dann fort: „Dieser Lebenstrieb ist zutiefst nichts anderes als die der Kirche unverlierbare Kraft innerer Heiligkeit."[7] Etwas weiter unten erklärt Lortz, die Bedeutung des Konzils liege vor allem darin, daß es die reine Verkörperung des katholischen Kirchenverständnisses gewesen sei. Das Konzil habe, so Lortz weiter, die Kirche als „eine objektive, im Papsttum verankerte universale Heilsanstalt"[8] dargelegt und teilweise auch definiert. Hier kristallisiert sich eine Auffasssung von der Autorität des Konzils heraus, nach der es das zur Einheit erhobene Wesen der Kirche darstellte, eines stets seit den Anfängen und noch immer in der Tiefe gegenwärtigen Wesens; die Kirche schien ja im 16. Jahrhundert ihre Lebenskraft eingebüßt zu haben und in ihrer Lehre auf anarchistische Weise zersplittert gewesen zu sein.

Erfordert das Wesen der Kirche klare, einheitliche Dogmen?

Der Autor

Pierre Vallin, geb. 1928, seit 1964 Professor für Geschichte und dogmatische Theologie an der theologischen Fakultät der Gesellschaft Jesu in Lyon-Fourvière (bis 1974) und anschließend am Centre Sèvres (Paris); Mitarbeiter der Zeitschriften Etudes und Recherches de Science Religieuse (hier gibt er das Bulletin für Ekklesiologie heraus); wichtigste Veröffentlichungen: Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien, Paris 1983; Les chrétiens et leur histoire, Paris 1985; Histoire politique des chrétiens, Paris 1988. Beiträge zum Sammelband Le Canon des Ecritures (hrsg. v. C. Theobald), Paris 1990, und im Dictionnaire de Spiritualité (Artikel „Jésuites", „Prophétie", „Travail" u.a.). Anschrift: Centre Sèvres, 35bis Rue de Sèvres, F-75006 Paris, Frankreich.

Wenn sie nun auf dem Konzil ihr organisches Dogmengefüge neu bestätigte, so war damit nicht gemeint, dies allein genüge schon zur Vorbereitung einer

künftigen Lehreinheit. Dazu gehörte noch ein souveräner einender Wille, eben das Papsttum in seiner Sichtbarkeit. Diese Ansichten spiegeln einen entscheidenden Aspekt des ekklesiologischen Werkes des Trienter Konzils wider.

Die Frage nach der *Rolle des Papsttums* im Hinblick auf das Konzil tritt in der Bestätigung der Trienter Dekrete offen zutage. Die Bestätigung wurde durch Pius IV. in der Bulle *Benedictus Deus* veröffentlicht. Sie erschien Ende Juni 1564, trug aber das Datum vom Januar.[9] Der Papst fürchtete nämlich, die Konzilsakten könnten verfälscht oder verdunkelt werden, wenn ihnen ein Katholik in noch so guter Absicht Kommentare beifügte. Jede Erklärung solcher Art mußte sich also einer einzigen Autorität unterstellen, der höchsten Autorität des Papstes. Außerdem war jede Frage, die sich hinsichtlich der Auslegung der konziliaren Texte stellen könnte, durch Urteil des Apostolischen Stuhles zu beantworten.

Der Papst ergänzte diese Maßnahmen durch die Bulle *Iniunctum nobis;* sie machte im November 1564 für die künftigen Bischöfe (und fortan für alle anderen, zu kirchlichen Ämtern bestimmten Gläubigen) ein neues Glaubensbekenntnis verpflichtend.[10] Paolo Prodi hat aufgewiesen, daß Pius IV. auf diese Weise eine radikalere Änderung eingeführt hatte als die Neuformulierung der im Glaubensbekenntnis niedergelegten Aussagen. Tatsächlich wurde in das tridentinische Glaubensbekenntnis ein Gehorsamseid auf den römischen Pontifex eingefügt. Gewiß gab es vorher schon solche Eide; aber beide, Glaubensbekenntnis und Gehorsamseid, waren zweierlei gewesen. Jetzt sind sie geeint, ja miteinander verschmolzen. Das dogmatische Glaubensbekenntnis und der durch Eid beschworene Gehorsam gegenüber dem souveränen Oberhaupt der Kirche bilden jetzt die beiden Seiten einer bisher unbekannten Institutionalisierung der christlichen Gemeinschaft.[11] Der Treueid auf den Papst war in der *Professio fidei* schlicht ausgedrückt. Anders die Formulierung eines zusätzlichen, für die künftigen Bischöfe bestimmten Eides. Er war älter und fand seine moderne Form im *Pontificale Romanum,* das 1596 unter der Autorität Clemens' VIII. veröffentlicht wurde. Eine analoge Formel war für den Amtsantritt der Äbte vorgesehen.[12] Die Bischöfe banden sich durch den Gehorsamseid (seine Formulierung bleibt bis 1968 so ziemlich unverändert) an die Verfügungen des Heiligen Stuhles auf dem Gebiet der Regierung; sie schworen aber auch, die Lehrunterweisungen des Papstes zu verteidigen. Das vervollständigte die *Professio fidei tridentina* und entfaltete die durch die Bulle *Benedictus Deus* aufgestellte Regel, die alle später eventuell verfaßten Kommentare und Interpretationen der Konzilsdekrete der Autorität des Papstes unterstellte.

Paolo Prodi hat gezeigt, daß die neue katholische Institution unter dieser Form nicht die ganze Weite besitzt, die in dem Projekt vorgesehen war, das mehrere Konzilsväter in Trient im Frühjahr 1563 vorgelegt hatten. Darin wäre für alle katholischen Amtspersonen, ob kirchlich oder zivil, ein durch Eid bejahter Glaube verpflichtend gemacht worden.[13] Der Plan wurde bei seiner Diskussion zurückgewiesen; die Päpste übernahmen ihn nicht mehr in seinem vollen Umfang. Die konfessionellen Staaten der Reformation hingegen haben

oft einen beschworenen Glauben mit den beiden Aspekten Glaubensbekenntnis und Gehorsamseid gegenüber dem Staatsoberhaupt verlangt. Trotz dieser Unterscheidung kann das päpstliche System dennoch ebenfalls als eine *Konfessionalisierung* definiert werden. Von nun an ist die römisch-katholische Kirche von einer neuen Partikularität geprägt. Die Kirche ist nicht mehr die Eine allein durch die apostolische Glaubensregel und die Taufberufung; sie bildet jetzt ein politisch verfaßtes Corpus, dessen Gemeinschaftsband sich durch die beschworene Bejahung einer besonderen dogmatischen Systematisierung und zugleich durch den unter Eid versprochenen Gehorsam gegenüber der Person des Papstes ergibt. Zwar wird weiterhin eine gewisse Universalität der Kirche in bezug auf den modernen Konfessionsstaat und die Nationen behauptet; das tridentinische System bestätigt und verfestigt aber doch auf zweifelhafte Weise die institutionelle Fragmentierung der christlichen Bewegung.

II. Die geschichtliche Funktion des Dogmas: eine theologische Analyse

Die oben erwähnten Historiker sprechen der Vereinheitlichung und Klärung des Dogmas durch das Konzil von Trient eine positive Funktion zu; auf diese Weise sei der religiöse Zusammenhalt der katholischen Bevölkerungsteile neu belebt worden. Diese Einschätzung verdient Beachtung. Doch ist ein entschiedener Vorbehalt angebracht; er gründet sich auf die negativen Aspekte der ekklesiologischen Veränderung, die durch die institutionelle Verschmelzung von Glaubensbekenntnis und eidlich beschworenem Gehorsam zustande gekommen war. Die so der Person des Papstes in der Aufrechterhaltung des kirchlichen Zusammenhalts verliehene Rolle wurde für die Zukunft zu einem zusätzlichen Hindernis für die interkonfessionellen Annäherungen und Dialoge, und das nicht nur hinsichtlich der Reformation, sondern auch der Beziehungen zu den alten Kirchen des Orients. Und muß man sich nicht fragen, ob diese Rolle nicht innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst die Hoffnung in Frage stellte, einen Zusammenhalt zu schaffen, der sich aus dem dogmatischen Bekenntnis selber nährt?

Erfordert das Wesen der Kirche klare, einheitliche Dogmen?

Es ist vermutlich kein Zufall und auch nicht nur das Ergebnis menschlicher Ungeschicklichkeit, wenn das Papsttum oft mehr als Dramatisierungsprinzip von Spannungen der Katholiken untereinander gewirkt hat und weniger als Dienst an einer gemeinsamen Suche. Als ein Hören auf das Glaubensbekenntnis dürfte diese Suche der Debatte nicht im Wege stehen; sie würde sich auch nicht anmaßen, alle Ungewißheiten und Dunkelheiten ausschließen zu wollen. Doch eine solche Suche wurde eben nicht gefördert. Man kann tatsächlich unter Rückbezug auf eine geschichtliche, durch die Arbeiten der oben genannten Autoren unwidersprochene Analyse denken, daß Krisen wie jene, die Augustinisten und Molinisten, Gallikaner und Ultramontane, Liberale und Intransigente zueinander in Opposition brachten, von anderen Krisen in unserer Gegenwart ganz zu schweigen, ihre Dauer und Intensität der Tätigkeit der päpstlichen Kurie und ihrem autoritären Gehabe verdanken, das zwar von den gegenwär-

tigen Lagern gefürchtet bzw. gewünscht wird, in beiden Fällen aber ganz bestimmt eine gründliche Diskussion verhindert hat. Die Aktion des Heiligen Stuhls hat auch das Nachdenken über die modernen Entwicklungen in Wissenschaft und Philosophie verzögert oder, besser gesagt, bei den Katholiken eine ruhige und gelassene theologische Reflexion nicht ermuntert und nicht gefördert.

Sind diese Vorbehalte des Historikers gegenüber dem Konzilswerk mit der Neuerung, die durch das Einfügen eines Gehorsamseides in der Rahmen des Glaubensbekenntnisses zustande gekommen war, in Beziehung zu bringen? Man muß diese Einfügung als theologisch unberechtigt beklagen. Sie ist ein Irrweg auf doktrinaler und ekklesiologischer Ebene. Ihr müßte man jene Mängel zuschreiben, deren Konstatierung der Historiker bezüglich der Zukunft des Katholizismus nicht umgehen kann. Die Antwort ist vorsichtig zu formulieren. Denn bei geschichtlichen Erklärungen sind Urteile, die auf theologischer Reflexion beruhen, immer mit Umsicht zu handhaben. Diesbezüglich bin ich ganz mit dem einverstanden, was Giuseppe Ruggieri in seiner Untersuchung „L'Histoire de l'Eglise entre théologie, sciences humaines, et méthode historico-critique"[14] schreibt.

Zugleich setzt das Bemühen um eine Darlegung, die ein Ereignis wie das Konzil von Trient in den Rahmen des Christwerdens verlegt, den Einsatz ethisch-theologischer Bewertungen voraus.[15] Das muß nicht unbedingt ausdrücklich geschehen; die Bewertung kann sich innerhalb der Darlegung halten und übrigens auch Ereignisse von minderer kollektiver Tragweite als ein Konzil beinhalten. Die Bewertung dessen, um was es eigentlich ethisch oder anthropologisch gesehen in der Darlegung eines geschichtlichen Vorgangs geht, muß früher oder später auf der Stufe theologischer Reflexion geschehen, wenn es sich um eine Geschichte handelt, in der die theologischen Fragen eine wichtige Rolle spielten und noch spielen. Diese theologische Reflexion muß sich noch über die bloß ereignishafte oder rühmende Darstellung der Personen und der Lehren hinaus auf den Sinn der eingenommenen Standpunkte und deren evangelischen Charakter einlassen.

Die Neuerung, auf die uns die Arbeit von Paolo Prodi warnend aufmerksam macht, läßt sich natürlich ethisch-theologisch nicht leicht einschätzen. Demjenigen, der sich zu entrüsteten Anklagen berechtigt glauben könnte, kann eine geschichtliche Erklärung entgegengehalten werden. Man kann zum Beispiel sagen, die Rolle des Bischofs von Rom muß den Umständen angepaßte Weisen der Wirksamkeit finden; eine solche Anpassung sei ja praktiziert worden, als man dem Eid einen bisher unbekannten Platz zuwies. Die Neuerung findet auch ihre Erklärung und Berechtigung durch den analogen Fall dessen, was in mehreren Ländern und Staaten geschah, die zur protestantischen Reform übergetreten waren.

Doch die Frage ist ja, ob man sich mit einem solchen geschichtlichen Relativismus zufrieden geben kann. Macht er nicht jede kritische theologische Bewertung kurzerhand unmöglich oder überflüssig? Ein Schritt nach vorn wird getan, wenn man die grundsätzliche Entscheidung der Bulle *Iniunctum nobis* einbezieht: den Willen, jede Interpretation und jeden Kommentar der dem Konzil zu

verdankenden dogmatischen Synthese von der Autorität des Papstes abhängig zu machen. Diese Sicht einer unter allen Umständen festzuhaltenden Einheit der Lehre macht den Gehorsam, den man dem Papst schuldet und den die Bischöfe schwören, zu einem bloßen Instrument. Aber damit stellt sich dieser Sicht selbst die Frage einer ethisch-theologischen Bewertung.

Ein klassischer Typ dafür, wie eine solche Bewertung anzuwenden wäre, ist oben in den Zitaten aus den Arbeiten von Hubert Jedin und Joseph Lortz erkennbar geworden. Nach diesen Autoren war das aus dem Konzil entstandene totalisierende Lehrwerk die Antwort auf ein Bedürfnis, das in der Natur der Kirche selber lag und dem zuvor die Zersplitterung in der Lehre widerstanden hatte. Diesem Typ theologischer Bewertung zufolge war ein solches Werk der Einigung und Klärung das normale Ergebnis der Lebenskraft, wie sie der Kirche wesentlich eignet. Eine Bewertung des Konzilswerks nach diesem Modell entspricht den allgemeinen methodologischen Grundsätzen, deren Interpret Jedin war und die er zusammenfaßte, indem er erklärte, der Gegenstand der Kirchengeschichte sei das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Raum und Zeit. Diesen ihren eigentlichen Gegenstand empfange die Kirchengeschichte aus der Glaubenswissenschaft, und sie widme sich diesem Gegenstand im Glauben. Die Darlegung setzt einen „Gegenstand" voraus, ein „geschichtliches Subjekt", einen Handelnden. Einverstanden. Das Interesse der Standpunkte Jedins liegt darin, diese Aufgabe, die unserer Ansicht nach im *Bedenken* des Objekts *Kirche* besteht, überzeugend dargelegt zu haben. Setzt aber die Darlegung im Blick auf verantwortungsbewußte ethisch-theologische Bewertungen eigentlich voraus, daß ein solches *Bedenken* der Kirche aus dem Glauben schöpft? Daß man also das Bild oder den Begriff einer Gemeinschaft übernehmen muß, die dazu bestimmt ist, organisch in Raum und Zeit zu wachsen, nachdem sie einmal durch ihren Herrn gegründet worden ist?

Erfordert das Wesen der Kirche klare, einheitliche Dogmen?

Entsprechend einem solchen Typ oder Modell von Theologie der Kirche wird die geschichtliche Darlegung das tridentinische Werk positiv beurteilen. Man wird darin die wieder neu hergestellte geeinte dogmatische Synthese erkennen, so wie sie in der Logik eines über alle zeitlichen Schwierigkeiten triumphierenden Wachstums zustande gekommen ist. Die Neuerung, die aus dem Papsttum eine vollkommene, souveräne und Einheit stiftende kirchliche Autorität gemacht hat, wird als Dienst an dieser Lehreinheit erfaßt und dargelegt. Gewiß könnte die Treue zur Person des Papstes als etwas in solcher Form Neues verstanden werden; aber diese neuen Züge am Papsttum sind, so urteilt man, adäquat auf die Einheit der Gläubigen ausgerichtet, entsprechend einer dem Wachstum innerlichen Logik.

Muß der Theologe, der das Christwerden beschreiben und darlegen will, einen solchen Begriff der Natur oder des Wesens seines Gegenstandes übernehmen? Ich denke nicht. Sicher ist die Kirche durch den Glauben gegeben. Aber das geschieht immer durch Vermittlungen und in ihnen, Vermittlungen, die sich ständig erneuern und nicht eigentlich anhäufen. Dem, der eine geschichtliche Darstellung der Kirche entwerfen soll, drängt sich das Bild vom Wachstum in Raum und Zeit nicht absolut auf. Ebensowenig

sind Vollständigkeit und Klarheit des Dogmas letztgültige Wertmaßstäbe.

Eine nuancierte Formulierung der Aufgabe, wie Kirchengeschichte zu schreiben sei, wurde von Erwin Iserloh vorgeschlagen. Die Darlegung setzt - ich fasse seine Ansichten zusammen - voraus, daß man von der Heiligen Schrift und der grundlegenden Tradition einen Kirchenbegriff übernimmt, der in knappster Form das Wesentliche sagt. So will Iserloh den Begriff der *einen Kirche*, wie Jedin auch, zum *Gegenstand* einer Darstellung machen, die beanspruchen kann, eine *Geschichte der Kirche* zu sein; er erklärt jedoch, daß dieser „Gegenstand" nicht einfach dem Glauben entspringt. Vielmehr baut er auf den Gründungstexten auf und ergibt sich auf dem Weg einer theologischen Fragestellung. Nur bleibt die Frage, ob nach einem solchen Modell die textlichen und reflexiven Vermittlungen nicht doch darauf beschränkt wären, die schon bestehende Einheit ans Licht zu heben.

Wir könnten hier polemisch argumentieren und sagen: Die Tatsache, daß die Verwirklichung der Trienter Konzilsdekrete an die verallgemeinerte Praxis des Eides gebunden wird, widerspricht direkt der grundlegenden Aussage der Heiligen Schrift: „Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein" (Mt 5,37; Jak 5,12). Nach Matthäus fuhr Jesus fort: „alles andere stammt vom Bösen" (ebd).

Freilich hat ein von diesem Wort ausgehendes ethisches Urteil seine Grenzen. Die anscheinend in diesem Doppelwort über den Eid ausgesprochene radikale Verurteilung wurde im Verlauf der theologischen Interpretationen diskutiert und nuanciert (die Geschichte dieser Interpretationen hat P. Prodi geschrieben). Der Fall dieser neutestamentlichen Lehre (schon Matthäus und Jakobus gehen hier auseinander) macht uns immerhin wach für die ekklesiologische Frage nach der Einheit und Klarheit lehrhafter Aussagen. Die Debatte über die neutestamentliche Ethik des Eides verweist an die allgemeine Vielfalt biblischer Aussagen, an die Ungewißheiten, die hinsichtlich ihres Verständnisses weiter bestehen, an die Pluralität der Interpretationen im Prisma der christlichen Kulturen.

Wir übernehmen die Ansicht Gerhard Ebelings und sagen: Der Gegenstand einer *Kirchengeschichtsschreibung* ist eine Geschichte der Schriftauslegung. Wir wollen hier nicht die Art und Weise diskutieren, wie dieser Theologe Luthers These von der Klarheit der Schrift versteht; wir wollen lediglich darauf hinweisen, daß diese These einen entscheidenden Schritt bedeutet hat. Der kanonische Schrifttext ist in der Vielfalt der verschiedenen Schriften mit ihren Dunkelheiten „klar" das Zeichen eines erhofften und im Glauben angenommenen Zusammenhangs. Der Gläubige ist aufgerufen, das Wagnis einer Verurteilung der Irrtümer einzugehen. Er wird sich nach einer Glaubensregel richten. Definiert man die Kirchengeschichte in diesem Licht als eine Geschichte der Schriftinterpretation, so gibt man zu, daß sich diese Darlegung auf *einen* Gegenstand bezieht. Der Erzähler setzt voraus, daß sein Gegenstand einen Zusammenhang besitzt. Das ist eine Annahme, die der Lektüre der von den Schriften erzeugten Lehrgefüge Richtung verleihen kann, ohne daß eben damit vorausgesetzt wird, die diese Komplexe belastenden Unsicherheiten ließen sich in einer angemessenen Synthese bewältigen.

Der Wille zur Einheit und zur Klarheit kann zu einer Zerstückelung führen, die dem Plan kirchlichen Zusammenhalts entgegenwirkt; das haben wir angemahnt, als von der Verwirklichung des Konzils von Trient die Rede war. Ein solches Wollen kann sein Ziel verfehlen. Wir glaubten, einen unglücklichen Auswuchs solchen Typs feststellen zu müssen. Doch darf ein möglicher Exzeß nicht zu dem Gedanken verleiten, man müsse die Suche nach stimmigen und klaren Aussagen aufgeben. Wir sind lediglich aufgerufen, auf dem Gebiet der kirchlichen Lehre geduldig und unermüdlich weiter zu forschen. Wer so arbeitet, wundert sich nicht über die Langsamkeit und über die Ungewißheiten, die damit verbunden sind. Das Werk wird umso solider werden.

Erfordert das Wesen der Kirche klare, einheitliche Dogmen?

[1] Le catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris 1971, 43f.

[2] Les Conciles oecuméniques I, Paris 1994, 335.

[3] Bénédictins entre Saône et Meuse (Sammelband), Paris 1996, 44.

[4] G. Lecler/H. Holstein/P. Aduès/Ch. Lefebvre, Trient II (Geschichte der ökumenischen Konzilien XI), Mainz 1987, 703.

[5] H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte V, Freiburg 1967.

[6] AaO. 533.

[7] J. Lortz, Geschichte der Kirche, Münster [16]1950, 286.

[8] AaO. 236.; aaO. 301 kursiv die Definition der Kirche als *„objektive, im Papsttum verankerte universale Heilsanstalt"*.

[9] Jedin, aaO. 519. Der vollständige Text in: A. Theiser, Acta genuina Ss. Oec. Concilii Tridentini II, Zagreb 1874, 515ff; die zentrale Stelle in: Enchiridion, Denzinger-Schönmetzer, 1849f. für die angekündigten Verfügungen; in den Nummern 1862ff. Auszüge aus der Bulle *Iniunctum nobis.*

[10] P. Prodi, Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente, Bologna 1992, 311ff.

[11] AaO. 318f.

[12] Die lateinischen Texte mit französischer Übersetzung in: V.-D. Boisonnet, Dictionnaire alphabético-canonique des cérémonies et des rites sacrés (Encyclopédie théologique de Migne) I Sp. 31f. (Artikel „Abbé") und Sp. 1299f. Eine Zusammenfassung von P. Dentin, Les privilèges des Papes devant l'Ecriture et l'histoire, Paris 1995, 109f.

[13] Prodi, aaO. 315, übersetzt den Text; zu korrigieren: IX (nicht IV) 484f., Reihe *Concilium Tridentinum* (Görres-Gesellschaft).

[14] Im Sammelband: Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique, Paris 1990, 347-363.

[15] Ich verweise auf meinen Text Discours théologique et pratiques historiennes, in: Histoire et Theologie (Sammelband), Paris 1994, 33-57; hier auch die Hinweise auf die zitierten Autoren (Jedin, Iserloh, Ebeling).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Die innere Einheit des Glaubenden steht in Frage

Jean-Pierre Jossua

Die Erfahrung christlicher Existenz war in der Vergangenheit von einer starken inneren Einheit geprägt. Sie kam aus der Außenwelt des Subjekts, mindestens insoweit, als dieses sich selbst als in diese Außenwelt vollständig integriertes Subjekt verstehen konnte. Drei Hauptaspekte dieser Integration will ich verdeutlichen. Man gehörte seit dem Mittelalter zu der einen Kirche. Es war die eine Kirche trotz ihrer institutionellen Krisen. Und die reformatorische Spaltung, die die Geister in der Tiefe mehr erschüttert hat als es scheint, hat dann ihrerseits wiederum zu Teileinheiten geführt, die sich als universal gebärdeten. Man war der Auffassung, jedermann glaube und lebe auf dieselbe Weise, das Individuum sei also nicht aus dem Inneren seiner religiösen Überzeugungen heraus gespalten. Sodann prägten diese religiösen Überzeugungen die Kultur; das Denken war in das theologische Gefüge gleichsam eingebunden; was die intellektuelle Denkarbeit nicht wirklich vollbringen konnte, das setzte die kirchliche Kontrolle autoritär durch; die Einheit des glaubenden und denkenden Subjekts blieb also grundsätzlich abgesichert. Schließlich, und das ist der dritte Aspekt, sicherte die Einheit zwischen den christlichen Überzeugungen und der Kirche als partikularer Versammlung einerseits und der bürgerlichen Gesellschaft andererseits - Einheit in Gestalt einer Symbiose, die wir „Christenheit" nennen - anscheinend die vom Glaubenden gelebte Einheit von Glaube und menschlichen Aufgaben, eine Einheit von gesellschaftlicher Existenz und Kirchenzugehörigkeit.

Es ist hier nicht der Platz, die Art und Weise darzulegen, wie diese Einheit vom 16. Jahrhundert an bis in unsere Tage allmählich auseinanderbrach. Der religiöse und dann teilweise areligiöse Pluralismus, die Säkularisierung der Gesellschaft und der Kultur in Wissenschaft, Geschichte, Philosophie, Kunst, Politik, Moral usw. haben die Lage des Glaubens selbst verändert. Und das geschah trotz einer geradezu totalitären Ideologie und Verwaltungstechnik in der Kirche, einer defensiven Subkultur und eines politischen und dann auch kulturellen Projekts, die ehemalige Stellung in der Gesellschaft zurückzuerobern. Außerhalb sehr begrenzter Milieus und trotz neuerer Restaurationsbemühungen von seiten neokonservativer Bewegungen scheint dieser äußere Rahmen im Innern der Christen nicht mehr wirksam.

Eine Neuschaffung der Einheit

Die schöpferische Reaktion des Bewußtseins und der evangelischen Gemein-

schaft bedeutete eine starke Subjektivierung der Einheit; sie überwand - ohne sie zu ignorieren - die Sprengkräfte, die in der modernen Welt wirksam sind. Um meine Darlegungen so deutlich wie möglich zu gestalten, werde ich die „bekennende" Form dieser Neuschaffung - *Re-Creatio* - bei den Katholiken beschreiben, eine Form, die übrigens den ihr vorausgehenden protestantischen Formen sehr nahe steht; beiseite lasse ich die „liberalen" Mischformen. Und da ich mich - zur Unterscheidung vom Bekenntnis des Glaubens - auf die christliche Erfahrung beschränken soll, will ich kurz einige Gesichtspunkte dieser Erfahrung erörtern; sie entsprechen bis zu einem gewissen Grad den Wesenselementen der oben erwähnten äußeren Einheit. Ich werde auch nicht auf die Einheit des Denkens zurückkommen, um das mir gestellte Thema nicht zu verlassen. Angesichts der anscheinend unüberwindlichen gegenwärtigen Gespaltenheit des Menschseins ist dieser Neuerwerb einer existentiellen Einheitlichkeit des christlichen Subjekts derart auffallend, daß er als Gabe ersten Ranges aus der Zugehörigkeit zum Evangelium und als Bestätigung des Glaubenssinnes und der Glaubenswirklichkeit hat angesehen werden können.

Das erste Element ist die innere Einheit der christlichen Erfahrung selbst. Wer von Erfahrung spricht, der meint eine subjektiv verarbeitete Beziehung zur Realität, die innerhalb einer bestimmten Ganzheit gedeutet und integriert wird (meine Erfahrung von der Kunst, der Liebe). Wer von christlicher Erfahrung spricht, der meint eine Gesamtheit von einzelnen Erfahrungen, die von den Gläubigen gelebt, reflektiert und gedeutet werden: Überzeugungen, Verhaltensweisen, Hoffnungen, Umgang mit der Hl. Schrift, Entdeckung des Gebetes, der Eucharistie und des Gemeinschaftslebens, die Art und Weise, wie man mit Leiden und Tod umgeht ... Dies alles ist ein in sich vielfältiger Reichtum, der etliche spannungsreiche Momente enthält und niemals erschöpfend beschrieben werden kann. Diese Erfahrungen bilden für jeden ein Ganzes, dessen innere Stimmigkeit entdeckt oder durch die Deutung hergestellt wird. Die radikale Haltung, die man Glauben nennt, hält dieses Bündel zusammen und schafft eine Einheit des Bekenntnisses des Glaubens, der sich in der konkreten Existenz verwirklicht. Wenn man sich auf diese Weise von einer solchen Erfahrung Rechenschaft gibt, dann führt das dazu, daß man bei der Bestimmung dessen, was wesentlich ist, den Akzent auf diese grundlegende christliche Existenz legt und demgegenüber die institutionellen Momente relativiert, die nur insofern in Erscheinung treten, als sie sich für die grundlegende christliche Existenz als notwendig erweisen, indem sie dazu bei-

Die innere Einheit des Glaubenden steht in Frage

Der Autor

Jean-Pierre Jossua, geb. 1930; Medizinstudium; seit 1953 Dominikaner. Theologiestudium am Saulchoir und Doktorat in Straßburg; Professor der Fakultäten des Saulchoir bis 1975; anschließend Leiter des „Centre de formation théologique" und Herausgeber der Zeitschrift „La Vie spirituelle", bis 1995 Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM; versucht seit 1970, in zahlreichen Artikeln und Schriften Glaubenserfahrung und Denken miteinander zu verbinden und einen qualifizierten literarischen Ausdruck durch eine vertiefte Arbeit über die Literatur zu erwerben. Unter den Büchern aus jüngster Zeit seien erwähnt: La Foi en question (1989); Le Livre des signes (1993), Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire (3 Bde., von 1985 bis 1994); Seul avec Dieu. L'aventure des mystiques (1996). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

tragen, sie zu erwecken und am Leben zu erhalten. Diese Auffassung ist der alten Auffassung von Einheit direkt entgegengesetzt. Doch das eben Gesagte ist noch sehr unvollständig.

Ich habe zwar die Auffassung vertreten, die erwähnten Erfahrungen seien Sache eines jeden einzelnen; das will aber nicht heißen, es gäbe kein Zweites darzulegen. Diese Erfahrungen werden nämlich von mehreren Menschen gemeinsam gelebt und sind nicht nur strikt im individuellen Sinn zu verstehen. Gemeinsam sind sie auch in dem ursprünglicheren Sinn, daß die christliche Erfahrung kollektiv, sozial und geschichtlich ist, noch bevor sie von den Individuen angeeignet wird. Das schließt Dienst an der Einheit in sich, eine Weitergabe der grundlegenden Gegebenheiten in Zeit und Raum und also von neuem ein institutionelles Element. Aber eben an zweiter Stelle, hier wie schon soeben. Vorrang scheinen fortan die elementaren Gemeinschaften und das zwischenpersonale Geflecht zu haben (sie besitzen, mehr als man sagt, wahren Gemeinschaftswert). Man zählt vor allem auf ihre gelebte Einheit und auf die Gabe des Geistes, der sie erweckt, ohne deswegen die Notwendigkeit von Gemeinschaftsdiensten herabzusetzen. Und das wird uns zur Einsicht verhelfen, daß dieser neue - und sehr alte - Einheitstyp radikal ökumenisch ist, und zwar auf der Grundlage des Wesentlichen (mit der dazu gehörenden „Hierarchie der Wahrheiten") sowie im Ja zu den Verschiedenheiten (als Reichtum, nicht als Hindernis).

Alles, was ich da in Erinnerung gerufen habe, ist nach meiner Ansicht im Bereich der Einheit das vom wirklich lebendigen Christentum des 20. Jahrhunderts unter unterschiedlichen Gestalten zutiefst Gelebte und Erfahrene - wenn auch mehr oder weniger rein und mehr oder weniger bewußt. Doch ein nicht unwichtiges drittes Element ist hinzuzufügen. Der Glaube eint nicht nur das Bündel christlicher Erfahrung in ihrem Eigentlichen und - so man will - Religiösen. Er liefert auch der ganzen Existenz eine ganz eigene Einheit in voller Achtung der menschlichen Vermittlungen, der „Säkularisierung" - kein unmittelbarer und normativer religiöser Bezug! - aller Bereiche der Kultur, deren Auswirkungen ich erwähnt habe. Unter dem Zeichen des Glaubens an den einen Gott, den Schöpfer und Erlöser, und der Hingabe der Existenz als „lebendiges und heiliges Opfer" (Röm 12,1) kann eine höhere Einheit gelebt werden, die sich manchmal in einem evangelischen Anruf an die menschlichen Realitäten (Politik, Ethik) kundtut, ohne die Autonomie einer pluralistischen Forschung zu verneinen. Eine solche höhere Einheit hat zuweilen eine stärker betonte Neutralität bei sich (in Wissenschaft, in „Geisteswissenschaften"), lehnt aber immer das deduktive Gehabe ab, das Überspringen der Vermittlungen im Namen einer höheren Wahrheit und die autoritäre Reglementierung neuer oder einfach offener Fragen. Daß hier die Quelle für das tiefe, sozusagen institutionelle Unbehagen (Kritik, Distanz, Gleichgültigkeit) der heutigen Katholiken gegenüber den Verantwortlichen ihrer Kirche liegt, braucht nicht eigens betont zu werden.

Neue Erschütterungen

So steht es also mit der neuen Erfahrung existentieller Einheit, die mehrere Generationen von bekennenden und kirchlich engagierten Christen machten und ma-

chen mußten. Nun sind aber ringsum ganz neue Situationen entstanden, vor denen man nicht mehr die Augen verschließen kann und die auch die Christen in Mitleidenschaft ziehen, nämlich sehr tiefgehende Erfahrungen einer Aufsplitterung des Christseins. Diese Erfahrungen widersprechen nun aber der genannten Form von Einheit; sie führen zum Zweifel an ihrer Weitergabe, bringen sie sogar zum Einsturz. Muß man denken, daß eine solche Aufsplitterung die Radikalisierung gewisser Züge dieser Einheit bedeutet und folglich deren Festigkeit in Verdacht bringt?

Wir konnten von den sechziger Jahren an besonders bei jenen Christen, die ihren Glauben mit den „Humanwissenschaften" zu konfrontieren und einen Dialog zwischen den beiden zu führen begannen, nicht ohne einen gewissen Schrecken die Verinnerlichung einer stabilen Form von partieller „Ungläubigkeit" feststellen bzw. ein wechselndes „Glauben" und „Zweifeln", was etwas ganz anderes war als die Rede vom „Unglauben der Gläubigen", die den strukturbedingten Anteil an Inevidenz im Glauben oder den „schlechten Glauben" der Gläubigen hinsichtlich gewisser vermuteter „Dogmen" dramatisiert. Wir sind teils gläubig, teils nicht, bald das eine, bald das andere - so haben uns Freunde offen erklärt. Diese Haltung erinnerte uns daran, wie wir selbst der intellektuellen Ungewißheit in unserem Glauben Platz geschaffen haben. Es besteht jedoch ein entscheidender Unterschied. Es gab bei uns ein letztes *Ja* in der Diskussion, eine Gewißheit in der Zugehörigkeit und daher eine letzte Einheit des glaubenden Subjekts. Heute scheint nun jenes Hin- und Herwanken für viele selbstverständlich geworden zu sein.

Neuerdings konnte man bei den jungen Erwachsenen und mehr noch bei den Jugendlichen selbst einen neuen religiösen Standpunkt feststellen, eine Art partiellen, momentanen Christentums, sehr verschieden vom ungeteilten und dauerhaften Einsatz, wie es der unsrige wohl war.

Partielles Christentum, das heißt, sie bejahen dieses und nicht jenes, in aller Ruhe, ohne Skrupel, ohne Widerspruch gegen die Institution. Zuweilen fügen sie sogar noch etwas hinzu, was sie sich auf dem Weltmarkt der Religionen ergattert haben, andersartige Elemente, herausgelöst aus dem Zusammenhang fremder Ganzheiten, zusammengebastelt und zusammenhanglos in das religiöse Ganze biblischer Provenienz hineingefügt (man betrachte nur die Seelenwanderung). Man muß zugeben - um nur beim Partiellen zu bleiben -, daß diesem Verhalten unsere eigene Art und Weise nicht unähnlich war, in der kirchlichen Tradition oder unter den Elementen des Image, das die kirchlichen Autoritäten von sich selbst aufdrängen möchten, kritisch eine Auswahl zu treffen. Immerhin wurde diese Auswahl hermeneutisch begründet - ob zu Recht oder zu Unrecht, das sei dahingestellt; sie basierte auf dem Grund der oben erwähnten „Hierarchie"; denn die „Erbsünde", die „Hölle" und die „Unfehlbarkeit" sind nicht ebenso zentral wie die „Gottheit" Christi oder das „ewige Leben". Die erneute Zentrierung auf diese wesentlichen Glaubensaussagen hatte sogar eine Zunahme der Glaubensbejahung und vor allem ihrer Einheit zur Folge.

Momentanes, punktuelles Christentum sodann. Momentan, was die zeitliche

Teilnahme am christlichen Gemeindeleben betrifft: gelegentlich, ja sogar selten. Punktuell bezüglich der Orte: wahlweise, da und dort, je nach Geschmack. Und das ganz unschuldig und verantwortungsfrei. Auch hier wieder kann unsere Weigerung gegenüber dem Unterfangen, zwischen dem, was verpflichtet, und dem, was verboten ist, das wesenhaft Freie und Festliche gesetzlich regulieren zu wollen, diesen neueren Entwicklungen angenähert werden; das gleiche gilt für unsere Absage an den Versuch, das in einen verpflichtenden kirchlichen Rahmen einzuschließen, was zu einem Teil wenigstens in den Bereich christlichen Erfindungsgeistes gehört. Aber eine unserer wesentlichsten Sorgen war die Integrität der christlichen Erfahrung mit ihren verschiedenen Elementen als Frucht ihrer Treue und Bedingung ihrer Fruchtbarkeit; und eine andere Sorge war die kirchliche Verantwortung für ein Gleichgewicht zwischen Übermittlung und Erneuerung trotz des Verschleißes wegen der vergeblichen Kämpfe an entgegengesetzten Fronten.

Wenn uns nun diese oben aufgelisteten Haltungen verwirren, so deshalb, weil sie nicht notwendig dem Verlust der Zuneigung entspringen, die früher zur Abkehr von der als verpflichtend gehaltenen „Praxis" oder zum „liberalen" Rückzug auf eine minimale - „rationale" oder „humanistische" - Interpretation des Glaubens führte. Tatsächlich scheinen sie weniger einem Disengagement zu entstammen als kulturellen Situationen, die alle Zugehörigkeiten und Zusagen anfechten: Diese scheinen nur in einem gewissen Maße und für eine bestimmte Zeit möglich. Man könnte von einer Pathologie der Wahl sprechen, von Unentschlossenheit, Unstete, von *Zapping*. Die Tatsache ist da. Sie ist verbunden mit einer Entwicklung des Verhältnisses zur Zeit und zur gesellschaftlichen (lokalen, beruflichen, ehelichen usw.) Stabilität, mit dem Bestreben, alle Ideen zu debattieren, mit dem Angebot aller Dinge für den, der sie sich verschaffen kann. Und es ist nicht auszumachen, was daran in Bälde etwas ändern könnte. Man versteht daher, daß diese ungewissen, partiellen und punktuellen Engagements zweifellos das *Höchstmaß an möglicher Zugehörigkeit* bedeuten und keineswegs Gleichgültigkeit. Man kommt zur Einsicht, daß diese Engagements unbedingt zu bejahen sind, will man, daß es morgen noch Gläubige gibt. Freilich, vieles bleibt fraglich bei einer so relativen Zugehörigkeit - denn ihre Aufnahme setzt bei anderen stete und weitherzige Bereitschaft voraus - und einer aufs neue so zersplitterten Erfahrung: Kann der christliche Glaube bestehen und glaubwürdig sein ohne die Einheit, eine vom Außen her verinnerlichte oder existentiell geschaffene Einheit, die doch schon immer eine der wesentlichen Eigenschaften des christlichen Glaubens war?

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Über die Pilgerschaft der christlichen Kirche

Gregory Baum

Auf der Suche nach einer pastoralen Ekklesiologie

Wir brauchen eine pastoral orientierte Ekklesiologie, die die Erfahrungswirklichkeit der Christen mit der Kirche deutet: ihre gläubige Beziehung zum Evangelium und der christlichen Tradition, ihre Verwirrung über die Uneinigkeit der christlichen Kirche und ihr Leiden unter vielen Aspekten des kirchlichen Lebens und einer kirchlichen Lehre, die sie ängstigt.

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils versuchte das traditionelle Verständnis der Kirche als *societas perfecta* zu überwinden, indem es ihren spirituellen oder geheimnisvollen Charakter betonte. Die Kirche ist durch die Gaben Gottes erschaffen: Christus, gegenwärtig in Wort und Sakrament, und der Geist, der die Gläubigen in einer einzigen Gemeinschaft vereint. Dazu ein Zitat aus dem Dekret über den Ökumenismus: „Der Heilige Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert, schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist."[1] Aber ist diese wunderbare Gemeinschaft durch die Erfahrung der Christen gedeckt?

Das Zweite Vatikanische Konzil läßt uns auch im Ungewissen über den Status der katholischen Kirche als der einen wahren Kirche Christi. Während das Dekret über den Ökumenismus die Mittel der Gnade und das Leben der Gnade in anderen Kirchen und ihre Rolle in der Heilsökonomie anerkennt, bestätigt es danach die katholische Kirche als die eine Kirche, der die Fülle der Wahrheit und Gnade gegeben ist. Das Dekret erklärt nun leider nicht, was das bedeutet. Tatsächlich gebraucht es den Begriff „Fülle" in zwei beinahe widersprechenden Bedeutungen: Es redet von der Fülle der Wahrheit, der Gnade und den Mitteln der Erlösung, die gegenwärtig in der katholischen Kirche vorhanden sind,[2] und gleichzeitig von der Fülle, die Christus seinem irdischen Leib verleihen möchte, eine Fülle, die in der Zukunft liegt und die das Ziel der ökumenischen

Der Autor

Gregory Baum, wurde 1923 in Berlin geboren, seit 1940 lebt er in Kanada; Studium an der McMaster University in Hamilton, Ontario; der Ohio State University; der Universität von Fribourg und der New School for Social Research in New York; emeritierter Professor der Faculty of Religious Studies der McGill University, Montréal; Herausgeber von The Ecumenist. Veröffentlichungen: Essays in Critical Theology (1994), Karl Polanyi on Ethics and Economics (1996) sowie The Church for Others: Protestant Theology in Communist East Germany (1996). Anschrift: McGill University, 3520 University Street, CDN-Montréal, P.Q., H3A 2A7, Kanada.

Bewegung ist.[3] Wenn aber diese Fülle eine vom Geist geleitete Aufgabe der Zukunft ist, wie kann irgendeine der Kirchen diese Fülle gegenwärtig schon beanspruchen?

Im Jahre 1877 wagte es John Henry Newman, der später Kardinal wurde, eine Ekklesiologie vorzuschlagen, die pastoral ausgerichtet war, und zwar im Vorwort der dritten Auflage seines Buches „Via Media", einer Sammlung von Aufsätzen, die Jahrzehnte vorher erschienen war, als er noch Anglikaner gewesen war.[4] Nun, als Katholik, schrieb Newman ein neues Vorwort, in dem er die folgende ekklesiologische Überlegung entwarf. Er identifizierte drei Ämter, die von der Kirche rechtmäßig ausgeübt werden: das prophetische, das priesterliche und das königliche. Diese durch göttliche Erwählung verliehenen Ämter müßten miteinander kommunizieren und sich gegenseitig stützen. Das prophetische Amt sichere die Herrschaft der Wahrheit, aber alleingelassen werde es vom Rationalismus in Versuchung geführt; das priesterliche Amt hielte die Gläubigen zu Gebet und Verehrung Gottes an, alleingelassen aber sei es durch den Aberglauben versucht; das königliche Amt führe die Gläubigen zur Heiligkeit durch Regeln und Vorschriften, sich selbst überlassen aber sei es von Ansprüchen und Tyrannei versucht. Die Kirche entspreche dann den göttlichen Absichten, wenn diese drei Ämter miteinander kommunizierten und sich gegenseitig vor ihren Versuchungen retten würden. Verehrung zähme den Rationalismus, die Wahrheit überwinde den Aberglauben, und Frömmigkeit besänftige die Herrscherhand.

Newmans Ekklesiologie versetzte die Katholiken in den Stand, ihre Erfahrung der Kirche zu deuten. Sie erklärte ihnen, was geschah, wenn sie unter einem Lehramt litten, das zu viel wußte, wenn ihnen Gebetsformen empfohlen wurden, die ihnen nicht zusagten, und wenn sie von Päpsten und Bischöfen geleitet wurden, die sich wie Feudalherren verhielten. Aber Newmans Ekklesiologie erklärte auch, warum - trotz aller Irritationen - Christen daran festhielten, die Kirche zu lieben: Sie erkannten ihre göttlich garantierten Befugnisse für den Zusammenhalt der soziologischen Realität dieser heiligen Gemeinschaft.

Newmans Einsicht, daß die Ekklesiologie das dreigeteilte kirchliche Amt als soziologische Wirklichkeit fassen muß, verdient Beachtung. Seit den Tagen Newmans hat die Religionssoziologie viele Einsichten etabliert, die für Theologen hilfreich sind, um zu einem besseren Verständnis der irdischen, geisterfüllten Wirklichkeit der Kirche Christi zu gelangen.

Die Mängel organisierter Religion

Ernst zu nehmende Soziologen charakterisieren die Formen organisierter Religion als in der Hauptsache soziale Wirklichkeiten, die wesenhaft von Konflikten geprägt sind. Ernst Troeltsch hat in einer berühmten Arbeit[5] aufgezeigt, daß große Kirchen, im Unterschied zu kleinen Sekten, Organisationen sind, die einer ganzen Reihe von Spannungen unterliegen, deren Ursache beispielsweise in der Notwendigkeit besteht, den weltlichen Herrschern zu gefallen, sich der Gesellschaft anzupassen, in der sie leben, oder den verschiedenen religiösen Gruppen, die in den Kirchen bestehen,

gerecht zu werden. Kirchen müssen Kompromisse schließen. In einem vielzitierten Zeitschriftenbeitrag hat Thomas O'Day[6] fünf Dilemmata der institutionalisierten Religion beschrieben und analysiert. Sein Beitrag zeigt, daß große, organisierte Religionsformen, einschließlich der christlichen Kirche, nur überleben und gedeihen können, wenn sie eine Reihe von Kompromissen eingehen.

Ich möchte diese Dilemmata, die von O'Day beschrieben und von anderen Soziologen weiter untersucht wurden, in meiner eigenen Begrifflichkeit erwähnen.

In allen Organisationen, einschließlich der Kirche, existiert eine Spannung zwischen zwei Organisationslogiken, ihrer „Intentionslogik" und ihrer „Administrationslogik".[7] Die „Intentionslogik" einer Organisation dient dazu, ihre ursprüngliche Gründungsabsicht zu bewahren und einzuklagen, während die „Administrationslogik" fordert, alle Mittel zu schützen und zu nutzen, die das Überleben und Wachsen der Organisation sicherstellen. Beide Logiken haben wichtige Funktionen. Alle Organisationen, einschließlich der Kirchen, tendieren jedoch dazu, daß ihre Entscheidungsträger der „Administrationslogik" den Vorzug geben. Um den privilegierten Status und die ökonomische Funktion der Kirche zu sichern, bevorzugen kirchliche Führer die Kooperation mit den Reichen und Mächtigen und verschließen ihre Ohren gegenüber dem Anspruch der biblischen Botschaft, die soziale Gerechtigkeit und die Solidarität mit den Armen einfordert. Selbst wenn man die besten Absichten voraussetzt und vom Faktum der Sünde absieht - der Konflikt zwischen beiden Logiken ist unvermeidlich. Warum? Weil eine Organisation ihrer Intention nur entsprechen kann, wenn die Bedürfnisse ihrer Institution, so bescheiden diese auch sein mögen, angemessen erfüllt werden. Mancher Kompromiß wird daher notwendig.

Ein zweites Dilemma bezieht sich auf dieses erste, das nämlich von Zwang und Überzeugung. Wie wird die Ordnung innerhalb der Organisation sichergestellt? Soll die Kirchenleitung Zwang anwenden, um ihre Mitglieder zur Übereinstimmung mit den gemeinsamen Normen zu bringen, oder soll sie die Wahrheit mit der einzigen Waffe des besseren Argumentes verteidigen? Wiederum besteht hier ein unausweichliches Dilemma, denn beide Leitungsformen sind notwendig. Es gibt Situationen, in denen selbst die mildesten Kirchenführer einen Schlußstrich ziehen und die Dissidenten exkommunizieren. Als ein Beispiel ist die Exkommunikation der „Afrikaner Church" durch den Weltbund der Reformierten und Presbyterianischen Kirchen zu nennen, der südafrikanischen Kirche, die zu jener Zeit nicht gewillt war, der Apartheid abzuschwören.

Ein weiteres unlösbares Dilemma besteht zwischen der Anpassung an neue soziale und kulturelle Bedingungen und dem konservativen Festhalten an den alten Gebräuchen, zwischen der Verobjektivierung des Glaubens in Lehre und Ritual und der existentiellen Suche nach der persönlichen Bedeutung des Glaubens sowie zwischen der Zentralisierung des kirchlichen Lebens und der Freiheitsvollzüge der Kirche vor Ort. Man könnte diesen fünfen noch weitere Dilemmata an die Seite stellen.

Der entscheidende Punkt ist, daß sie nicht dauerhaft geklärt werden können. Sie werden immer wieder Spannungen, Konflikte, Enttäuschungen und Frustra-

tionen schaffen. Organisierte Religion kann nur durch eine ganze Reihe von Kompromissen bestehen. Je größer die kirchliche Organisation ist, um so größer sind auch die Spannungen und der Bedarf nach vermittelnden Positionen, die von allen Mitgliedern akzeptiert werden können, um des sozialen Friedens willen, auch wenn diese Positionen nicht eigentlich ihren tiefsten Überzeugungen entsprechen. Große religiöse Organisationen haben unausweichlich etwas Mangelhaftes an sich. Das entspricht dem Status der pilgernden irdischen Kirche, den das Zweite Vatikanum zwar anerkannt, dessen Bedeutung es aber nicht ausgelegt hat.

Wie leicht zu merken ist, haben wir bisher die Tatsache der Sünde in der Kirche ausgeklammert. Wird das egoistische Streben nach Macht und Privilegien miteinbezogen, wie dies zum Beispiel die Ekklesiologie von Newman berücksichtigt, dann werden die internen Spannungen verschärft. Erforderlich ist in dieser Situation weit mehr als die Kunst, Kompromisse zwischen berechtigten Ansprüchen zu finden. Was nun nottut, ist Bekehrung, also die erneuerte Treue zum Evangelium. So heißt es im Ökumenismusdekret: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung nicht genau genug bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden."[8]

Und dieser rechte Zeitpunkt wird oftmals verpaßt. Es gibt heute viele Christinnen und Christen, die vom Leben und der Lehre Jesu Christi berührt werden und die versuchen, das Evangelium in ihrem Leben und sozialen Handeln umzusetzen. Die Kirche aber betrachten sie schlicht als ein notwendiges Übel - notwendig, weil darüber das Netzwerk der innerkirchlichen Zusammenarbeit organisiert wird, zugleich von Übel wegen der institutionellen Selbstläufer. Aber eine solchermaßen utilitaristische Ekklesiologie ist theologisch unbefriedigend. Ein Grund hierfür liegt in der Tatsache, daß das Evangelium - also die Botschaft Jesu und sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung - auf uns kommt durch die christliche Tradition, einschließlich der Schriften. Wäre diese Tradition nicht vom Heiligen Geist beseelt, könnten wir ihr nicht vertrauen.

Una, sancta, catholica et apostolica

In Newmans Ekklesiologie, die mit beiden Füßen auf der Erde steht, besitzen das Wort und der Geist in der Kirche einen dynamischen Charakter, die Weiterentwicklung einer ausgeglichenen Interaktion ihrer verschiedenen Ämter, die Bewahrung vor ihren internen Versuchungen. Allgemeiner gesprochen: Das Wort teilt der Kirche den Geist mit, und der Geist lehrt die Kirche, auf das Wort zu hören. Wenn wir dieses interaktive Geschehen einmal voraussetzen, was bedeutet es dann, die Kirche als „una, sancta, catholica et apostolica" zu verkünden? Die folgenden Bemerkungen sollen einige Anhaltspunkte liefern. Sie wollen zeigen, daß selbst im Status der pilgernden Kirche, unausweichlich mit Mängeln behaftet, der Geist wirkt und die „mirabilia Dei" hervorbringt.

Die Kirche ist „apostolisch" in ihrem geistgewirkten Bemühen, treu zum Evangelium zu stehen und es als die Gute Nachricht zu deuten für die Gesellschaft, in der sie lebt. Dies geschieht durch die Zusammenarbeit vieler. Ihr Bemühen umfaßt persönliche Bekehrung, die Relecture von Schrift und Tradition, die Einbeziehung lokaler Gemeinschaften, exegetische und theologische Studien, die Weisung kirchlicher Autoritäten und die Entwicklung prophetischer Bewegungen. Die Kirche ist „katholisch" in ihrem geistgewirkten Bemühen, das Evangelium ohne Gewalt in viele verschiedene Kulturen zu inkarnieren und innerhalb ihrer alle Diskriminierungen und strukturelle Ungleichheiten zu überwinden, die eine sündige Welt geschaffen hat. Eine Kirche, die die Gleichheit von Männern und Frauen in ihren eigenen Ämtern nicht anerkennt, zerstört ihre Katholizität. Die Kirche ist „heilig" in ihrem geistgewirkten Bemühen, eine Gemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern zu werden. Ihr Bemühen schließt die Anerkennung der Ungeschuldetheit der göttlichen Gnade, die Offenheit gegenüber Gott in Gebet und öffentlichem Gottesdienst, die Solidarität mit den Armen und Schwachen und die Bereitschaft, ein Leben der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens zu führen, ein. Die Kirche ist eine in ihrem geistgewirkten Bemühen, erneut den einheitschaffenden Charakter der Gaben, die sie empfangen hat, anzuerkennen, einschließlich ihrer Verkündigung, Sakramente und Ämter; im Bemühen, eine ökumenische Bewegung zu unterstützen, die versucht, die Spaltung in Christi irdischem Leib zu überwinden. Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten, und geht einen jeden an, je nach seiner Fähigkeit, sowohl in seinem täglichen christlichen Leben wie auch bei theologischen und historischen Untersuchungen. Diese Sorge macht schon einigermaßen deutlich, daß eine geschwisterliche Verbindung zwischen allen Christen schon vorhanden ist; sie ist es, die schließlich nach dem gnädigen Willen Gottes zur vollen und vollkommenen Einheit hinführt.[9]

Diese dynamische Gegenwart des Geistes in der Kirche wird in einem der Konzilstexte folgendermaßen beschrieben: „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin."[10]

[1] *Unitatis redintegratio*, 2.

[2] AaO. 3.

[3] AaO. 24.

[4] Vgl. J.H. Newman, Via Media, Vorwort zur dritten Auflage, Abschnitt 2,4. In der jüngsten englischen Ausgabe: J.H. Newman, The Via Media of the Anglican Church, Oxford, 1990, 25f.

[5] E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 2 Bde., Tübingen 1994. Die 1931 erschienene englische Übersetzung, The Social Teaching of the Christian Churches, ist 1960 neu verlegt worden von Harper & Row, New York.

[6] Thomas O'Day, The Sociology of Religion, Englewood Cliffs, NJ 1966, 67-97.

[7] Zur Entstehung dieser Unterscheidung vgl. G. Baum, Theology and Society, New York 1987, 230-246.

[8] *Unitatis redintegratio*, 6.

[9] Aa0. 5.

[10] *Gaudium et spes*, 11.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Fragmente und Formen: Universalität und Partikularität heute

David Tracy

I. Einleitung: Katholizität, Partikularität und Universalität

Wenn jeder Appell an „Universalität" tatsächlich Uniformität verdeckt, wird die Partikularität vielleicht dem Namen nach, aber nicht in Wirklichkeit geschätzt. Viele moderne Denksysteme (einschließlich des Cartesianismus, Hegelianismus und der offiziell sanktionierten Richtungen der Neuscholastik) waren Systeme, die Totalität beanspruchten und echte Partikularität nicht zuließen. Die katholische Kirche hat zu ihren besten Zeiten wahre Katholizität immer geschätzt. Die katholische Kirche hat auch immer gewußt, daß wahre Katholizität stets gefährdet ist. Katholizität bedeutet Vielfalt-in-Einheit. Aber falsche Katholizität ist in der Kirchengeschichte ebenso häufig: Sie ist ein Appell an eine Form von Universalität, die ein wenig verlegen ein Totalitätssystem verhüllt, das geschaffen wurde, um alle Besonderheiten letztendlich unschädlich und unbedeutend oder bedeutend und deshalb schädlich zu machen.

Die Frage nach Partikularität und Universalität kann von daher wie folgt neu formuliert werden: Trifft es zu oder trifft es nicht zu, daß die Wirkungen der Klassiker im Prinzip universal sein können, wie partikulär Ursprung und Ausdruck eines jeden klassischen Kunstwerkes oder einer jeden Tradition von Spezialgebieten auch immer sein mögen? Ein erster Schritt ist die Verlagerung der Frage nach Partikularität und Universalität von den Ursprüngen zu den Wirkungen. Meine eigene Forschung über das Wesen aller besonderen Klassiker

hat mich zu diesem Schluß geführt. Um es kurz zusammenzufassen: Jedes klassische Werk der Kunst oder der Religion ist zwar vom Ursprung und Ausdruck her höchst partikulär, kann aber in der Wirkung universal sein. Der Florentiner Dante wußte das genau, als er seinen universalen Klassiker *Die göttliche Komödie* schrieb. Dante war sich in seinem christlichen, inkarnatorisch-poetischen Vorstellungsvermögen immer dessen bewußt, daß sich das Allgemeine im Besonderen (Beatrice) und nicht außerhalb des Besonderen gestaltet. Das christliche Vorstellungsvermögen ist immer dafür offen, daß sich Jesus, der Christus ist, im Besonderen und durch das Besondere Universalität verschafft. Dann entdeckt die Christin oder der Christ, daß andere Besonderheiten (wiederum Beatrice) im konkreten Allgemeinen, in der Form aller Formen, Jesus dem Christus, gegründet sind und dadurch transformiert werden. Wie die Rezeptionstheorie der modernen Hermeneutik zu zeigen versucht, können wir uns über die Wirkungen eines klassischen Kunstwerkes einig sein, selbst wenn wir uns über seinen Ursprung nicht einigen können. Jene Wirkungen können nur als öffentlich und bei den größten Klassikern sogar als universal, d.h. teilbar, allen Menschen zugänglich, beschrieben werden. Die Wirkungen aller klassischen Kunstwerke oder der klassischen Symbole, Erzählungen und Rituale bestimmter geistiger und theologischer Traditionen können dadurch universal werden, daß allen nachdenkenden Menschen enthüllende und transformative Möglichkeiten hermeneutisch geboten werden. Ihre Universalität, ja sogar ihre Bedeutung und ihre Wahrheit ist ihre Fähigkeit, allen Fragenden neue transformative Möglichkeiten für das Vorstellungsvermögen zu enthüllen. Das Spektrum möglicher Reaktionen (als enthüllend und transformativ) auf jeden Klassiker ist sehr weit gefächert: Es reicht von zaghafter Resonanz bis hin zu dem Punkt, wo die Erfahrung treffender als „Erkenntnisschock" beschrieben wird. In *allen* Fällen zieht sich jedoch durch das ganze Spektrum *irgendeine* hermeneutische Enthüllung-Transformation, und von daher sind Bedeutung und Wahrheit vorhanden - und zwar vorhanden als mitteilbar, unter einander teilbar, universal und katholisch.

Wenn ausschließlich positivistische und instrumentalistische Vorstellungen von Universalität als Einförmigkeit und Einstimmigkeit zugelassen werden, dann ist die Möglichkeit der gemeinsamen konkreten Erfahrung der Wahrheiten von Kunst und Spiritualität als Wahrheit-als-Enthüllung und Transformation im Partikulären und durch das Partikuläre selbstverständlich nicht gestattet. Wenn der Begriff der Universalität selbst immer mehr verwissenschaftlicht und technisiert wird, dann wird die Kunst marginalisiert und die Religion privatisiert. Wenn aber - um klassische aristoteli-

Der Autor

David Tracy wurde 1939 in Yonkers, New York, geboren. Er ist Priester der Diözese von Bridgeport, Connecticut, und Dr. theol. des Gregorianums in Rom. Er ist der Greeley Distinguished Service Professor of Philosophical Theology an der Divinity School der University of Chicago. Er ist Autor der folgenden Bücher: The Achievement of Bernard Lonergan, New York 1970; Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology, New York 1975; The Analogical Imagination, New York 1981, und Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993. Anschrift: University of Chicago, Divinity School Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, IL 60637, USA.

sche Begriffe zu verwenden - Poetik und Rhetorik ebenfalls Ansprüche auf Universalität erheben dürfen (Poetik durch die Enthüllung-Transformation in partikulären Werken), dann ist die Reichweite der Universalität selbst in angemessener Weise erweitert - und in den *faktischen* Wirkungen partikulärer Werke angemessen konzentriert. Theologisch verstanden, liefert diese hermeneutische Erkenntnis das Modell der Katholizität als Vielfalt-in-Einheit, Universalität durch konkrete Partikularität. Wir müssen die Diskussion über Universalität und Partikularität von den Ursprüngen weg zu den Wirkungen hin verlagern. In dieser Verlagerung erscheint die Rolle jeder klassischen Tradition von Spiritualität oder Theologie oder von neuen Anwärtern auf den Status als Klassiker in den neuen religiösen, spirituellen und theologischen Bewegungen (z.B. den neuen Theologien aus Asien, Afrika und Lateinamerika und den früher verheimlichten Theologien Europas und Nordamerikas sowie den neuen Theologien der Afroamerikaner, Ureinwohner und Latinos und Latinas) neu.

Es trifft also nicht zu, daß unsere einzigen Alternativen entweder eine positivistische und instrumentalistische Definition der öffentlichen Universalität als Einstimmigkeit und Einförmigkeit oder als das reine Chaos, also eine Vielzahl von Stellungnahmen zu theologischer Bedeutung und Wahrheit wären.

Jede klassische Tradition ist schließlich immer partikulär und kann dennoch als Phänomen universal werden, dessen Sinnüberschuß und dauerhafte Bedeutung sich gegen eine definitive Interpretation wehren. Klassische Kunstwerke wie auch klassische religiöse, spirituelle und theologische Bewegungen sind Phänomene, deren Wahrheitswert für die Interpretierenden von ihren enthüllenden und transformativen Möglichkeiten abhängt. Die konkreten Klassiker in Kunst und Religion manifestieren enthüllende und transformative Bedeutung und Wahrheit wahrscheinlich auf eine Weise, die sich nicht auf Einförmigkeit reduzieren läßt. Katholische Wahrheit im Sinne von allumfassender Wahrheit ist immer mannigfaltig. Wahrheit als eine Enthüllung-Transformation der Universalität im Partikulären und durch das Partikuläre (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) ist im Prinzip allen zugänglich, die es wagen, sich mit den klassischen spirituellen und theologischen Bewegungen unserer pluralistischen, katholischen Traditionen ehrlich auseinanderzusetzen.

Die Klassiker treten mit einem Anspruch auf Enthüllung, einem Anspruch auf Beachtung als die *Unsrigen* auf - d.h. wir sollten bereit sein, ein Gespräch mit ihnen zu führen. Als Gesprächs*partnerinnen* und *-partner* müssen wir gegenüber dem Risiko einer Rückgewinnung ihrer Enthüllungen offen bleiben. Gleichermaßen müssen wir als *Gesprächs*partner und -partnerinnen gegenüber jeder notwendigen Kritik oder jedem Verdacht auf Fehler und systematische Verzerrungen offen bleiben, die in unseren klassischen Traditionen und ihrer Wirkungsgeschichte möglicherweise vorkommen. Jedes große Werk der Zivilisation ist, wie Walter Benjamin zu Recht gesagt hat, auch ein Werk der Barbarei. Jeder große Klassiker, jede klassische Tradition, einschließlich jeder klassischen spirituellen Tradition, benötigt sowohl Rückgewinnung als auch Kritik-Verdacht. Jeder Klassiker braucht ein

weiterführendes Gespräch in der Gemeinschaft, die durch seine Wirkungsgeschichte konstituiert wurde. Wenn diese Gemeinschaft katholisch in beiden Bedeutungen des Wortes ist, wird Universalität als echte Vielfalt-in-holistischer-Einheit anerkannt.

II. Partikularitäten als Fragmente

Wie Emmanuel Levinas so klarsichtig formulierte, ist das wahre Gesicht unserer Zeit das Gesicht des Anderen: das Gesicht, das befiehlt: „Töte mich nicht." Das Gesicht verlangt: Beschränke mich oder andere nicht auf deine Erzählung. Wir alle können, zum Beispiel, die Evolutionstheorie annehmen, um die Natur und uns selbst als Teil der Natur zu verstehen. Aber die natürliche Evolutionslehre hilft mir nicht, mich als in der Geschichte tätiges Subjekt zu verstehen. Hier bin ich wie du, anders und andersartig. Niemand sollte lediglich als ein weiteres Exemplar, lediglich als ein Moment im großen sozial-evolutionären, teleologischen Plan der Moderne gesehen werden. Heute beginnt echtes Denken im ethischen Widerstand; es beginnt mit dem Versuch, den Un-Gedanken der Moderne zu denken. Die fundamentale Wende vieler Strömungen zeitgenössischen Denkens - die Wende zum Anderen - greift über die frühmoderne Wende zum rein autonomen, sich selbst gründenden Subjekt hinaus. Jene Wende bestimmt in erster Linie die intellektuelle wie auch die ethische Bedeutung unserer besonderen Zeit.

Das Andere und das Andersartige treten jetzt als zentrale intellektuelle Kategorien hervor, und zwar quer durch alle Hauptdisziplinen einschließlich der Theologie. Die Anderen und die Andersartigen - die aus anderen Kulturen wie auch jene Anderen, die den „großen Erzählungen" der dominanten Kultur nicht zugerechnet werden können - kehren mit voller ethischer Kraft zurück, um die verdeckt sozial-evolutionäre Erzählung der Moderne als eine letztlich unglaubwürdige Lesart unserer gemeinsamen menschlichen Geschichte zu enthüllen.

Die erschütternde Andersheit Gottes, die nicht reduzierbare Andersheit unserer Nächsten, die andersartige Realität der „Offenbarung", und nicht der tröstliche moderne Begriff der „Religion": all diese Ausdrücke echten Andersseins verlangen die ernsthafte Aufmerksamkeit aller nach-denklichen Menschen, insbesondere jener, die nach der katholischen Einheit-in-Vielfalt suchen.

Während wir die „Andersheit" und Verschiedenheit in den „unterjochten Erkenntnissen" (Foucault) unseres komplexen und pluralistischen katholischen Erbes wiedergewinnen, haben wir auch die großartige Möglichkeit, von den neuen „anderen" Formen der Theologie und Spiritualität, der Philosophie und Kultur zu lernen, die überall in der katholischen Welt blühen. Manchmal können wir heute bestenfalls darauf hoffen, einige intellektuelle und spirituelle „Fragmente" unserer eigenen und anderer Traditionen wiederzugewinnen.

Aber beachten wir die Verlagerung in der Befindlichkeit bei Appellen an die vertraute zeitgenössische Metapher der „Fragmente", um unsere Situation zu beschreiben. Ein neokonservativer Denker wie T.S. Eliot beruft sich auf das Bild der „Fragmente" als das einzige, was uns noch bleibt, „um unseren Untergang abzuwenden"; er bewegt sich in seiner

Dichtkunst von dem zeitbezogenen Werk *Das wüste Land* zu den anrührenden, fragmentarischen, christlich-theologischen Hilfsmitteln der Werke *Aschermittwoch* und *Vier Quartette*. Ein weit positiverer Zugang zu Fragmenten ist aber auch möglich. Erinnern wir uns daran, wie sich Walter Benjamin, jener glänzende dialektische, revisionäre Marxist, der auf seltsame und beklommene Weise auch ein revisionistischer Kabbalist war, mit ganz anderen Hilfsmitteln und Deutungen als denen der Neokonservativen auch auf die Metapher der „Fragmente" berief: Die Fragmente des Lebens, die in kabbalistischen Interpretationen des messianischen Judentums oder in Franz Kafkas Deutungen des fragmentierten modernen Lebens eingebettet sind, ließen in Benjamins Denken Hoffnung, nicht aber Resignation, entstehen. Auch heute enthüllen auf diese Weise die Fragmente der biblisch-apokalyptischen Traditionen und der Klageliedertraditionen Hoffnung für jüdische und christliche Denker und Denkerinnen. Beachten wir schließlich eine dritte Verwendung der Metapher „Fragmente": Viele postmoderne Denker und Denkerinnen von Bataille bis Kristeva berufen sich auch auf die Metapher der „Fragmente", jetzt als Ausdrücke für Übertreibung und Überschreitung, die uns vielleicht, wenn auch nur flüchtig, von der Asphaltstraße moderner Rationalität und traditionalistischer Gleichförmigkeit befreien. Viele postmoderne Menschen sind der Ansicht, daß tatsächlich nur die fragmentarischen und marginalisierten Ressourcen in unserer Geschichte - die Avantgarde, die Verrückten, die Hysterischen, die Mystikerinnen und Mystiker - uns helfen, endlich die befreienden Phänomene von „Anderssein" und „Verschiedenheit" in den unterjochten Gegentraditionen zur Moderne zu erhaschen, und uns dadurch von der „Wiederkehr des Immergleichen" (Foucault) befreien.

Diese drei unterschiedlichen - ja sogar entgegengesetzten - Appelle an „Fragmente" zeigen uns neue Fragmente in neuen kulturellen Situationen. Ganz eindeutig stehen uns heute Fragmente unseres Erbes und neue Fragmente aus neuen kulturellen Situationen zur Verfügung. Und anhand dieser ganz partikulären Fragmente entdecken wir die Hoffnung auf eine wahre Katholizität als Einheit-in-Vielfalt. Wir brauchen sicherlich eine neue Vision begründeter Hoffnung: Seit der Aufklärung ist das moderne Denken in festen Kategorien erstarrt, die einst flexibel waren. In unserer Zeit wurde diese Mißdeutung durch die lautstarke Verteidigung der Moderne seitens ihrer Verfechter und Verfechterinnen und durch die gleichfalls schrillen Aufschreie derer vertieft, die antimodern oder postmodern denken. Wir müssen vielleicht einen Moment innehalten und so sachlich und überlegt wie möglich die Ursprünge und den fruchtbaren, fließenden Übergang untersuchen, den unsere Kirche durchmacht, während sie sich von einer eurozentrischen zu einer Weltkirche hinbewegt. Dann könnten uns unsere Fragmente - vormoderne, moderne wie postmoderne - nicht bloß vor unserem Untergang schützen oder nur helfen, Totalitätsdenken und totalitäre und Kolonialisierungsversuchungen falscher Ausprägungen der Katholizität aufzuheben. Statt dessen stünden wir mit einer ganz anderen Hoffnung da: bescheidener; bereitwilliger, unsere gegenwärtige polyzentrische, katholische Situation gelten zu lassen; ehrlicher, wenn wir behaupten, daß Fragmente unser

kostbarster Besitz und alle katholischen Formen - alle vormodernen, modernen und zeitgenössischen Fragmente - unsere beste Hoffnung sind, um eine neue Einheit-in-Vielfalt zu schaffen, die sowohl der pluralistischen Großen Tradition als auch der polyzentrisch-kirchlichen und kulturell-posteurozentrischen Gegenwart würdig ist.

III. Fragment und Formen: Die Hoffnung der Einheit-in-Vielfalt

Seit seinen Anfängen in Griechenland (oder gar noch vor dem klassischen Griechenland, wie Mircea Eliade in seinen Untersuchungen über archaische religiöse Erscheinungen behauptet) war das Hauptideal westlichen Denkens im wesentlichen die Idee des Wirklichen als seine Erscheinung in der Form. Für die Alten bestehen das Wesen des Wirklichen und dessen Erkenntnis aus Form. Zudem bekundet die Form das Wirkliche in harmonischer Erscheinung: ob in einem sinnlichen Bild wie in der griechischen Skulptur; in der Mathematik wie bei Pythagoras; in den Formen der Tragödie, die sogar Chaos und Streit eine gewisse ästhetische Harmonie verleihen; oder vor allem durch die uralte philosophische Wende zur denkenden Form in Seele oder Geist. Für die Alten besteht das Wesen des Wirklichen und dessen Erkenntnis letztlich aus Form. Das Wirkliche erscheint wohlgeordnet und wird folglich (selbst in der Tragödie) eine harmonische Erscheinung. Bei den Alten schuf dieses ästhetische, d.h. auf die Form gerichtete Verständnis des Wirklichen den letzten Grund für jede harmonische Synthese der kosmischen, göttlichen und menschlichen Bereiche. Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts ist dies für uns Erben und Erbinnen der Fragmentierung aller Synthesen ein schwieriger Gedanke. Und dieser Gedanke ist sogar noch schwieriger für uns als Erbinnen und Erben einer Hermeneutik des Verdachts, die damit rechnet, daß vielleicht jede Form nur Unbestimmtheit verhüllt und jede Erscheinung oder Manifestation bereits einen Konflikt verhüllen könnte, der Entbergen wie auch Verbergen einschließt.

Dennoch können Kritiker und Kritikerinnen wie auch Verfechterinnen und Verfechter des klassischen, mittelalterlichen und eines Großteils modernen Denkens (von Bruno bis Hegel) das westliche Denken nicht verstehen, ohne bei der zentralen Bedeutung von Form zu verweilen. Für die Vormoderne ist das, was durch die Form erscheint oder sich manifestiert, nicht unsere subjektive Konstruktion, sondern das Offenbarwerden des Wirklichen selbst durch Form. Für die Griechen beginnt wirkliches Sein mit intelligibler Form, d.h. damit, daß Vielfalt, Chaos und Streit irgendwie durch Form geordnet und harmonisiert werden. Die jüdischen und christlichen Denker akzeptierten die zentrale Bedeutung von Form, aber sie konnten die Notwendigkeit von Form im griechischen und römischen Denken nicht akzeptieren. Die griechischen Götter benötigen das Formprinzip; für die Griechen ist Form göttlich und das Göttliche Form. Für Juden, Christen und Muslime schafft Gott Form. Aber solange Gott nicht als ausschließlich reiner transzendenter Wille verstanden wird und solange Gottes Taten nicht ausschließlich vom Standpunkt der Antriebsursache aufgefaßt werden, bleibt Form bestehen, ist sogar maßgeblich -

jedoch nun durch die formale, immanente Kausalität des Schöpfergottes. Für das christliche Denken wurde diese Wirklichkeit der Form zusätzlich in den zentralen christlichen Lehren, also in der Christologie und Trinitätslehre, durch die Lehre vom Wort begründet.

Dieses Prinzip der Wirklichkeit, die sich in harmonischer Form und durch harmonische Form *als wirklich* manifestiert, in-form-ierte die westliche, philosophische, ontotheologische Tradition von Plato bis Hegel. Für Plato, der „Form" ständig überdachte, wie vor allem in *Parmenides*, wohnte Form irgendwie den erscheinenden Objekten inne, deren intelligibles Wesen sie konstituierte. Als bestimmendes Element dieser Intelligibilität (und damit der Wirklichkeit) übertraf Form auch die Objekte. In der griechischen Philosophie (einschließlich Aristoteles, trotz seiner Kritik an Plato hinsichtlich der Form) ist Sein im Sinne von Form definiert. Darüber hinaus soll die Abhängigkeit von Form hauptsächlich, nicht aber ausschließlich, im Sinne von Partizipation verstanden werden. Das gleiche gilt nebenbei auch für die archaische und griechische Religion als Manifestation (Eliade) oder, wie Hegel die griechische Religion so treffend bezeichnete, als Religion der Schönheit. Wie H.U. von Balthasar zeigt, gilt die gleiche zentrale Bedeutung von Form für jede Form des Christentums, das dem inkarnatorischen Prinzip und einem zutiefst theologischen Verständnis des Wortes als Logos, d.h. als Manifestation in und durch Form, treu ist. Ferner erlangt für Hegel aller Inhalt seine Wahrheit in und durch Form.

Zudem meinten die Alten, daß Wahrheit zwar „rechtmäßig zu sein" bedeutet (wie moderne Denker), daß aber Rechtheit grundsätzlich so verstanden werden kann, daß Wahrheit Partizipation am Sein (nicht dessen Konstruktion) bedeutet, wie es sich durch bestimmte Formen manifestiert. Auch die moderne Hermeneutik vertritt dieses uralte Verständnis: zunächst Hans-Georg Gadamer, der in *Wahrheit und Methode* darauf besteht, daß Wahrheit im wesentlichen Entbergen ist und am besten durch Form wiedergegeben wird (als Dar-stellung, nicht Vor-stellung); zweitens und höchst sorgfältig Paul Ricoeur in seinem Argument aus jüngerer Zeit, daß Wahrheit ursprünglich Manifestation und erst in zweiter Linie Korrespondenz oder gar Kohärenz ist, ein Argument, das sich an eine weitere hermeneutische Frage Ricoeurs knüpft, nämlich wie die Welt der Möglichkeit der Manifestation durch die Formen der Komposition, der Gattung und des Stils wiedergegeben wird. Alle Theologinnen und Theologen, die aufgrund heutiger Erfahrungen für ein hermeneutisches Verständnis der Wahrheit, das diese ursprünglich als Manifestation durch eine partikuläre Form begreift, können durch die explosionsartig auftretenden neuen Formen (Erzählung, Ritual, Symbol, Gedanke) in den zeitgenössischen Theologien nur ermutigt werden.

Partikularitäten mögen in unserer Zeit Fragmenten gewichen sein. Aber diese Fragmente sind die neuen Formen, die die Hoffnung jeder Bewegung über bloße Zersplitterung und über eine wörtlich hoffnungs-lose Einförmigkeit hinaus offenbaren: die Hoffnung, durch konkrete Formen die Universalität zu fördern (Teil I); die Hoffnung auf Einheit-in-Vielfalt durch Anderssein und Andersartigkeit, wobei beide jetzt als Fragmente eines katholischen Ganzen verstanden werden

(Teil II); die Hoffnung auf neue Formen aus all den neuen Theologien und neuen spirituellen Bewegungen, die in unserer Kirche heute so lebendig sind (Teil III). Katholizität ist solche Universalität in den unterschiedlichen, partikulären, fragmentarischen Formen der ganzen Kirche und der ganzen Tradition und durch sie.

Heute sind viele partikuläre katholische Traditionen - der Theologie, Spiritualität, Philosophie und Kunst - gewillt, sich zur Trennung von früheren Träumen zu bekennen, um das Ganze der katholischen Wirklichkeit zu umfassen (zum Ziele ihrer echten Einheit inmitten der fortschreitenden partikulären Vielfalt). Die besten unter den neuen Theologien und spirituellen Bewegungen wie auch die Philosophien und Kunstwerke der aufkommenden Weltkirche erkennen ihren Teilcharakter (als Teile der größeren katholischen Einheit-in-Vielfalt) und ihre starke Rolle als neue fragmentarische Formen (ja, alte und neue Fragmente und alte und neue Formen) an, die ermächtigt sind, jedes Totalitätssystem zu entblößen, das schon wieder versucht, Partikularität nur dem Namen nach hochzuhalten, während es in Wirklichkeit alle Andersheit, Andersartigkeit und Vielfalt einebnet.

„Töte sie alle; Gott wird die Seinen erkennen" war nicht nur ein berüchtigter Spruch im Kreuzzug gegen die mittelalterlichen Katharer. Für unsere mehrdeutige Geschichte sind die Katharer leider nicht die einzige edle, glänzende, fragmentarische, kulturelle und spirituelle Bewegung, die durch das herrschende Totalitätssystem ihrer Zeit unter dem Banner der Universalität als Einförmigkeit untergepflügt wurde. Für unsere Zeit, in der „Andersheit" und „Andersartigkeit" (nicht bloß Partikularität) so vorrangig geworden sind, gibt es vielleicht eine neue Möglichkeit für alle, die neuen und alten Formen und Fragmente der Großen Tradition als katholisch in beiden Bedeutungen des Wortes anzuerkennen, da sich diese Tradition über ihre eurozentrischen Ursprünge hinaus exponentiell zu einer Weltkirche, einer neuen katholischen/Katholischen Einheit-in-Vielfalt ausweitet, die wiederum durch lebendige neue Formen, Partikularitäten und Unterschiede gekennzeichnet ist.

Literaturhinweise

1. Zur Hermeneutik

Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 3. erw. Aufl. Tübingen 1972, Nachdruck der 3. Aufl. Tübingen 1975.

Paul Ricoeur, Der Konflikt der Interpretationen, München 1973/1974.

Paul Ricoeur, Interpretation Theory, Fort Worth 1976.

2. Zur Form

Louis Dupré, The Passage to Modernity, New Haven 1985.

3. Zu religiösen Klassikern

David Tracy, The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York 1981.

David Tracy, Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Auf welche Einheit der Christen hin?

Johannes Brosseder

I. Theologische und ekklesiologische Grundlagen

In seiner Vorlesung über Ps 45 aus dem Jahre 1532 bemerkt Martin Luther: „Die Kirche ist nicht aus sich heraus heilig und rein, sondern sie ist heilig in ihrem Haupt Christus, und sie ist rein im Namen Christi ... Die Kirche muß daher als heilig erkannt und geglaubt werden; als solche kann sie aber nicht gesehen werden, wie schon das Glaubensbekenntnis sagt: ‚Ich glaube eine heilige Kirche', und nicht: ‚ich sehe eine heilige Kirche'. Wenn du sie nämlich nach dem, was du siehst, beurteilen willst, dann wirst du sie nämlich als Sünderin sehen, du siehst gebrechliche Brüder (wie sie es nennen), den einen siehst du durch Gefühllosigkeit und Maßlosigkeit, den anderen siehst du durch seinen Zorn und wieder einen anderen siehst du auf andere Weise Ärgernis geben. Daher steht nicht geschrieben: ich sehe, sondern ich glaube eine heilige Kirche, weil sie keine eigene Gerechtigkeit aus sich heraus hat, sondern ihre Gerechtigkeit kommt von Christus, der ihr Haupt ist; und in diesem Glauben nehme ich ihre Heiligkeit wahr ..." [1]

Was Luther hier unter Berufung auf das altkirchliche Glaubensbekenntnis über die Heiligkeit der Kirche sagt, gilt in derselben Weise auch für ihre Einheit. Mit diesem Wort ist ein theologischer Horizont eröffnet, der durch das Bedenken der Frage, auf welche Einheit der Kirchen hin sich die christlichen Kirchen bewegen bzw. bewegen sollten, nicht verstellt werden darf. Dieser Horizont altkirchlicher Tauf- und Glaubensbekenntnisse besagt sachlich: Ich glaube an den Heiligen Geist, und in diesem Glauben glaube ich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche als Werk des Heiligen Geistes. Die gegenwärtigen christlichen Kirchen, die alle zu diesem Bekenntnis stehen, bekennen in diesem Glauben die eine Kirche als Werk des Heiligen Geistes, die trotz der Aufkündigung kirchlicher Gemeinschaft und deren Aufrechterhaltung durch die Kirchen nach wie vor „gegeben" ist und „besteht". Diese Einheit ist nicht von der Kirche oder von den Kirchen zu „Stand" und „Wesen" gebracht worden[2], sondern von Jesus Christus selbst im Heiligen Geist. In ihm ist „Einheit" gegeben, und in bezug auf ihn besteht sie. Jesus Christus selbst läßt sich nicht spalten; er ist das Haupt seines Leibes, der Kirche. Er ist der unzerstörte und unzerstörbare Grund kirchlicher Einheit. Diese in Jesus Christus gegebene und bestehende kirchliche Einheit liegt des-

halb allen christlichen Kirchen zugrunde. In ihren Spaltungen weigern sich die Kirchen allerdings, diese gegebene und bestehende Einheit in sichtbarer kirchlicher Gemeinschaft des Gottesdienstes auch auszudrücken. Und dennoch weisen grundlegende gemeinsame Bezeugungen der nicht miteinander in Gemeinschaft lebenden Kirchen auf diese gegebene und bestehende kirchliche Einheit hin und drücken diese in den getrennten Kirchen auch jetzt schon aus. Zu diesen Bezeugungen gehört die Anerkenntnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes und die Anerkenntnis von deren Priorität gegenüber allen kirchlichen Äußerungen als Ausdruck des Verharrens bzw. des Verharrenwollens im apostolischen Glauben; dazu zählt der Gebrauch der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse in den Gottesdiensten der getrennten Kirchen als Ausdruck des Einstimmens der gegenwärtigen Christenheit in den allgemeinen Glauben der Christen durch die Jahrhunderte hindurch. Trotz der Aufkündigung kirchlicher Gemeinschaft hat deshalb Bestand, was im Epheserbrief so ausgedrückt wird: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen." (Eph 4,5f)[3] Diese und noch andere Gesichtspunkte, so z.B. das Eingeständnis der eigenen Schuld an der Kirchenspaltung[4], sind für das Zweite Vatikanische Konzil bestimmend gewesen, um auf der Grundlage gegebener und bestehender kirchlicher Gemeinschaft, die auch durch die Kirchenspaltungen nicht zerstört gewesen ist, aber von der römisch-katholischen Kirche bisher nicht wahrgenommen wurde, den Weg in die ökumenische Bewegung gehen zu können. Ausdrücklich hervorgehoben werden diese Gesichtspunkte in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (Nr. 15) sowie im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* (Nr. 14-24). Sie führten auf dem Konzil zur positiven Bewertung der Kirchlichkeit der anderen christlichen Kirchen. Dennoch hat es das Konzil noch nicht vermocht, die traditionellen ekklesiologischen Engführungen der römisch-katholischen Kirche des zweiten Jahrtausends auf sich selbst mit Hilfe dieser wiedergewonnenen Perspektiven gänzlich zurückzulassen. Auch nach den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils besitzt „volle Kirchlichkeit" nur die römisch-katholische Kirche, während allen anderen Kirchen - jeweils gemessen an den Einrichtungen, Institutionen, Lehren und Praxen der römisch-katholischen Kirche - nur gestufte, auf jeden Fall aber mindere Kirchlichkeit zugesprochen wird.[5] Maßstab für dieses Urteil ist die römisch-katholische Kirche selbst, nicht jedoch die gemeinsam bezeugte Grundlage kirchlicher Gemeinschaft, die oben beschrieben wurde, von

Der Autor

Johannes Brosseder, geb. 1937, Dr. theol., röm.-kath. Universitätsprofessor für Systematische Theologie an der Universität Bonn (1980–1988) und Köln (seit 1988); seit September 1996 Vorsitzender der Europäischen Gesellschaft für Ökumenische Forschung „Societas Oecumenica". Veröffentlichungen u.a.: Ökumenische Theologie, München 1967; Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten, München 1972; Rechtfertigung und Kirche, Hamburg 1992; Herausgeber: Internationale Ökumenische Bibliographie. Bde. 10–18, München/Mainz 1977 bis 1992; Ökumene Konkret, 3 Bde., Neukirchen-Vluyn 1992 bis 1993; Von der Verwerfung zur Versöhnung, Neukirchen-Vluyn/Hamburg 1996; zahlreiche Aufsätze zur Lutherforschung, zu ökumenischen Sachfragen sowie zum christlich-jüdischen Gespräch. Anschrift: Rauschendorfer Str. 74, D-53639 Königswinter, BRD.

der her auch die Kirchlichkeit der römisch-katholischen Kirche konstituiert wird. Ein quantitatives, geradezu materialistisches Verständnis von Kirchlichkeit verstellt den Blick auf das notwendige qualitative Verständnis von Kirche. Kirche Jesu Christi lebt und vollzieht sich in den Kirchen und durch sie; sie ist dort gegeben, wo das Wort Gottes (Heilige Schrift) in Jesus Christus als dem alleinigen Heilswort lebendig weitergegeben und „der Heilsempfang im Glauben allein" als bedingungslos gepredigt wird, d.h. wo der Heilsempfang an keinerlei kirchliche Vor- oder Nachbedingungen welcher Art auch immer geknüpft wird.[6] Dieses macht Kirche zur Kirche; alles, was es sonst noch in den Kirchen gibt, darf den Blick auf dieses Zentrum nicht verstellen und gehört auf die Seite des im einzelnen unterschiedlich bewertbaren und auch unterschiedlich bewerteten „bene esse" von Kirche. Das gilt auch dann, wenn die römisch-katholische Kirche die Grundstrukturen ihrer Kirchenverfassung als zum „esse" von Kirche Jesu Christi gehörig erklärt. Verfassungen können aber von sich aus niemals diesen Rang beanspruchen, da im Blick auf die gesamte Christentumsgeschichte von ihren ersten Anfängen an mit Hilfe unterschiedlicher Verfassungen dem Kirchesein von Kirche gedient wurde und deshalb auch heute noch gedient werden kann. Deshalb kann aus dem objektiv gegebenen „bene esse" von Kirche, das in der römisch-katholischen Kirche subjektiv als zum „esse" von Kirche gehörig betrachtet wird, der römisch-katholische Gedanke einer „gestuften Kirchlichkeit" aller anderen christlichen Kirchen im quantitativen Sinne niemals begründet abgeleitet werden. Der Gedanke von „gestufter Kirchlichkeit", d.h. faktisch der Gedanke von halber, Dreiviertel- und „voller" Kirchlichkeit, gemessen am „Materialbestand" der römisch-katholischen Kirche, ist in sich unsinnig. Der Gedanke der „Fülle" meint das „Erfülltsein vom Heiligen Geist" und hat nichts zu tun mit einem positivistisch-materialistischen Begriff von Fülle. Solcher „Geisteserfülltheit" kann mit sehr unterschiedlichen Kirchenverfassungen gedient werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die altkirchliche koinonia/communio-Ekklesiologie wiederentdeckt. Mit Hilfe dieser Ekklesiologie kann der Gedanke der Einheit der Kirche als Gemeinschaft selbständiger Kirchen wieder neu gedacht werden. Neben dieser Ekklesiologie ist in den Texten von *Lumen gentium* (Kap. 3) aber die Ekklesiologie des römischen Zentralismus aus dem zweiten christlichen Jahrtausend stehen geblieben. Mit Hilfe dieser Ekklesiologie kann die Einheit der Kirche nur als Unterordnung aller anderen Kirchen unter das römische Papsttum gedacht werden. Beide Ekklesiologien sind, wie unschwer ermittelt werden kann, nicht miteinander zu harmonisieren. Da die Ekklesiologie des römischen Zentralismus in der Hauptsache verantwortlich zu machen ist für die Kirchenspaltung zwischen Ostkirche und Westkirche sowie für diejenige innerhalb der Westkirche im 16. Jahrhundert, führt diese Ekklesiologie in eine ökumenische Sackgasse, aus der das Zweite Vatikanische Konzil bewußt und entschieden herausführen wollte. Dies hat es getan durch die Wiederaufnahme der altkirchlichen koinonia/communio-Ekklesiologie. Mit ihrer Hilfe allein können, wenn diese Ekklesiologie bezogen wird auf die

gegenwärtigen kirchlichen Lebensverhältnisse, verheißungsvolle ökumenische Wege beschritten werden. Der Rekurs auf die koinonia/communio-Ekklesiologie macht allerdings dann keinen Sinn, wenn damit lediglich die Restitution altkirchlicher Lebensverhältnisse als solcher intendiert wird. Bezogen auf die Gegenwart, liegen aber in dieser Ekklesiologie so viele bis jetzt nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten, daß die gestellte Frage „Auf welche Einheit der Kirchen hin?" in Umrissen einer Antwort entgegengeführt werden kann.

II. Auf welche Einheit der Kirchen hin?

Über diese Frage ist seit den Anfängen der modernen ökumenischen Bewegung im 19. und vor allem während der Blütezeit dieser Bewegung im 20. Jahrhundert nachgedacht worden.[7] Die unterschiedlichsten Modelle möglicher kirchlicher Einheit sind entwickelt und diskutiert worden. Zumeist hängen die entwickelten Modelle sehr eng mit dem jeweiligen Kirchenverständnis derjenigen Kirchen zusammen, die sich in ihrer ökumenischen Arbeit auf solche konkreten Zielvorstellungen eingelassen haben. Eng damit verbunden ist die jeweils gewählte Begrifflichkeit für das, was man zu erreichen wünschte und wünscht. Dieser Begrifflichkeit gilt zunächst das Augenmerk.

In der älteren ökumenischen Literatur, und das nicht nur in der römisch-katholischen, ist ein häufig gebrauchter Begriff für das Ziel ökumenischer Arbeit derjenige der „Wiedervereinigung der christlichen Kirchen". Dieser Begriff ist schon seit längerem aus der ökumenischen Literatur - zu Recht - verschwunden. Der Begriff der Wiedervereinigung impliziert nämlich ein Verständis von Kirche und konkret gelebter Kirchlichkeit, das der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Der Begriff setzt nämlich voraus, es hätte eine möglicherweise straff organisierte, universale, von Rom geleitete Kirche gegeben, aus der heraus sich die Konfessionen gelöst hätten, die nun wieder mit Rom vereinigt werden müßten. Es war Patriarch Athenagoras, der diesem Begriff, wenn ich das recht sehe, im Jahre 1964 endgültig den Abschied gegeben hat: Auf die Frage eines Vertreters der französischen römisch-katholischen Zeitung La Croix „Glauben Sie, daß es bald zu einer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche kommt?" gab Athenagoras die Antwort: „Wir waren nie vereint!" Dem erstaunten Fragesteller sagte er dann weiter: „Wir haben miteinander in Gemeinschaft gelebt, und wir werden wieder in Gemeinschaft leben."[8]

Nicht weniger problematisch als der Begriff der Wiedervereinigung ist der Begriff der Einheit selber, sei es in der Wendung „Einheit der Christen" oder in der Wendung „Einheit der Kirche" oder auch in der Wendung „Einheit der Kirchen".[9] Der Einheitsbegriff wird die ihm innewohnenden und geschichtlich gegebenen totalitären Züge nie abstreifen können; er ist ferner ein rein statischer Begriff, der die Dynamik und Lebendigkeit kirchlichen Miteinanders nicht adäquat zu spiegeln vermag. Der Einheitsbegriff verweist mehr auf ein Totenreich als auf lebendige Kirche. Wenn er aber unbedingt im Zusammenhang ökumenischer Ziele verwendet werden soll, darf er nie alleine benutzt werden, sondern nur in Verbindung mit Vielfalt:

„Einheit in der Vielfalt", „Einheit durch die Vielfalt", „Vielfalt in der Einheit". Da diese Wendungen aber sehr formal gehalten sind und bisher nicht der Profilierung der Vielfalt in der Einheit, sondern immer nur der Profilierung der Einheit bei nur vager, diffuser, wenig geschätzter und nur noch verbal artikulierter Vielfalt zugutegekommen ist, wie die ökumenischen Dialoge zeigen, sind diese Wendungen wenig hilfreich bei der Beantwortung der in diesem Beitrag gestellten Frage. In Verbindung mit dem Begriff der Vielfalt vermag der Einheitsbegriff aber auf die Sache zu verweisen, die mit dem Begriff koinonia, communio, Gemeinschaft bezeichnet wird.[10] Dieser Begriff vermag sowohl im Blick auf die Geschichte der Kirchen wie auch im Blick auf das Ziel, das angestrebt wird, angemessener als alle anderen Begriffe zum Ausdruck zu bringen, welche „Einheit der Kirchen" verwirklicht werden soll.

Der Begriff der koinonia/communio/Gemeinschaft der Kirchen kann im Blick auf das erste Jahrtausend christlicher Kirche, auch wenn es keinerlei Grund dafür gibt, diese Epoche romantisch zu verklären, dennoch den Gedanken der Selbständigkeit von Kirchen und deren innere Verbundenheit zusammen ausdrücken. Auch wenn sich die vorchalkedonensischen altorientalischen Kirchen aus hier nicht zu erörternden Gründen später nur noch im Dunstkreis der Geschichte der vier ostkirchlichen und des einen westkirchlichen Patriarchats befinden und nicht mehr „in koinonia" mit diesen stehen, bezeugt doch die spannungs- und konfliktreiche Geschichte der Pentarchie, daß kirchliche Selbständigkeit bzw. Autokephalie und die Verbundenheit dieser selbständigen Kirchen im Gedanken der koinonia zusammen gedacht werden können. Dies bezeugt auch der Katholizitätsbegriff der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, der die Katholizität der Kirche dadurch gegeben sieht, daß die Kirchen miteinander „in Gemeinschaft" stehen. In diesen miteinander in Gemeischaft stehenden Kirchen wird der „katholische Glaube" bezeugt, d.h. ein Glaube, der von allen geteilt wird, unbeschadet der Tatsache, daß es über diesen Glauben, der von allen geteilt wird, Glaubensweisen gibt, die eben nicht von allen geteilt werden und auch nicht geteilt werden müssen.[11] Zu dem Glauben, der von allen geteilt wird, zählen der Gottesdienst in der ganzen Pluralität seiner Liturgien und Formen, die Diakonie und die praktizierte Gastfreundschaft, der Kanon der Heiligen Schrift in seiner nicht spannungs- und widerspruchsfreien Vielfalt als der erklärte Wille der Kirchen, dem apostolischen Zeugnis treu zu bleiben, die Glaubensbekenntnisse und die in der Ur- und Frühkirche vielfältigen, später eintönigeren, aber nicht minder - wenn auch anders - differenzierten und immer wieder an das gesellschaftliche Umfeld angepaßten Ämter im Zusammenhang des apostolischen Zeugnisses. Überträgt man diese hier zum Ausdruck kommende altkirchliche koinonia der Kirchen untereinander auf die Kirchen heute, so wäre unter Beibehaltung dieser Kriterien und Verhaltensweisen auch heute die koinonia der jetzt bestehenden Kirchen möglich, weil sie in diesen Kriterien und Verhaltensweisen übereinstimmen; sie blieben selbständig und lebten doch in Gemeinschaft. Unter den Prämissen einer papalistisch-zentralistisch römischen Ekklesiologie der Westkirche des zweiten Jahrtausends ist aber das Zu-

sammen von Selbständigkeit und Gemeinschaft nicht mehr denkbar, weil hier nur eine Einheitskirche gedacht werden kann, deren sichtbares einheitstiftendes Prinzip das Papstamt mit den beanspruchten entsprechenden universalen jurisdiktionellen Vollmachten ist. Andere ekklesiologische Konzepte der Westkirche vor der Reformation und auch der römisch-katholischen Kirche nach der Reformation sind zugunsten des Zentralismus immer mehr zurückgedrängt worden.

In der Westkirche ist der Gedanke selbständiger Kirchen - durchaus unter Rückgriff auf die Kirchen des ersten Jahrtausends - faktisch nur in den evangelischen Kirchen, in der anglikanischen Kirche und in der altkatholischen Kirche entwickelt worden, die ihrerseits wiederum bezeugen, daß der Gedanke der Selbständigkeit nicht nur im Osten, sondern auch im Westen „attraktiv" war. Die ökumenische Bewegung, die die Kirchen sich zu eigen gemacht haben, sucht nun nach der Wiederherstellung der koinonia dieser Kirchen. Zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen besteht sie in der Leuenberger Kirchengemeinschaft (1973); zwischen der anglikanischen und der altkatholischen Kirche besteht sie seit den Bonner Vereinbarungen von 1931; zwischen der altkatholischen und den Kirchen der EKD sind grundlegende Vereinbarungen über die gegenseitige Zulassung zum Abendmahl getroffen worden (1985); ebenso werden zwischen der anglikanischen Kirche und der lutherischen Kirche Schwedens sowie den lutherischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland entsprechende Vereinbarungen vorbereitet (Porvoo, Meißen). Kirchengemeinschaft besteht zwischen der Evangelischen Kirche der Union und der United Church of Christ in den USA (1980/81).[12] Die Evangelische Kirche in Deutschland hat zudem mit der Evangelisch-methodistischen Kirche 1987 volle Kanzel- und Sakramentsgemeinschaft vereinbart.[13] Die vielfältigen kirchlichen Vernetzungen in den USA und Kanada, in Indien, in Südafrika sowie die überall auf der Welt gegründeten nationalen Christenräte und kontinentalen kirchlich-ökumenischen Institutionen bezeugen jedenfalls eindrücklich das unter Christen heute gegebene und in den Kirchen wachsende christliche Gespür für die Notwendigkeit der Wiederherstellung der koinonia, dem sich niemand mehr entziehen will. Schon dieses Gespür hat die Kirchen gegenüber ihrem früheren Verhältnis zueinander nachhaltig verändert, auch dann, wenn beklagenswerte Gegenbewegungen in den Kirchen das „gegeneinander Glauben" statt das „miteinander Glauben" oft lautstark wieder einfordern. Diesen Stimmen kann die Zukunft nicht gehören, weil diese Haltung dem Glauben zutiefst widerspricht. Weil es dem Glauben selbst zutiefst widerspricht, nicht in der koinonia zu leben, muß die Frage gestellt werden, ob nicht jetzt schon unter Rückbesinnung auf die altkirchlichen Kriterien und Verhaltensweisen, wie sie oben gezeichnet wurden, die koinonia der Kirchen zwingend eröffnet werden muß. Müßte dafür tatsächlich mehr verlangt werden als das, was damals Gemeinschaft der Kirchen lebbar machte? Wo wird denn in den Kirchen nicht Gottesdienst gefeiert? Wo werden denn die Glaubensbekenntnisse nicht bezeugt? Wo wird denn der Heiligen Schrift ihr Rang streitig gemacht? Wo wird denn nicht bei aller menschlichen Gebrech-

lichkeit das Wort Gottes öffentlich gepredigt und so lebendig weiterzugeben versucht? Was einzig wirklich unterentwickelt und in manchen Kirchen überhaupt nicht entwickelt ist, das sind die zwischenkirchliche Gastfreundschaft und die zwischenkirchliche Hilfe. Sie rangierten in der Alten Kirche an der allerersten Stelle. Hat man z.B. je vernommen, daß in der römisch-katholischen Kirche eine Kollekte durchgeführt wurde für in Bedrängnis geratene Gemeinden anderer Kirchen? Die biblische Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem muß für die real gelebte Christlichkeit der Kirchen heute erst wieder entdeckt werden.

Begriff und Sache der koinonia der Kirchen untereinander haben ihren Grund in der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Weil sie Gemeinschaft mit Jesus Christus haben, in seinem Wort und in den Sakramenten von Taufe und Abendmahl, deshalb haben sie auch Gemeinschaft untereinander. Kirchengemeinschaft ist nicht „mehr" und kann nicht „mehr" sein als Gemeinschaft mit Jesus Christus. Gemeinschaft mit Jesus Christus wird aber von niemandem dem jeweils anderen abgesprochen. Wo aber Jesus Christus Gemeinschaft mit sich selbst gewährt, können Kirchen sich ihre Gemeinschaft untereinander nicht verweigern. Auch von dieser grundlegenden Perspektive her ergibt sich zwingend schon heute die Aufnahme der Gemeinschaft der Kirchen miteinander. Solche Gemeinschaft besteht grundlegend in der Gottesdienstgemeinschaft und erwächst aus ihr. Die zur realen Erfahrung gebrachte Gottesdienstgemeinschaft im Wort Gottes und in der Feier der Sakramente läßt die Kirchen nicht einfach so bleiben, wie sie derzeit faktisch sind. Gottesdienstgemeinschaft wird sich auswirken auf das gesamte übrige Leben in den Kirchen und zwischen den Kirchen, und zwar auf allen Ebenen: am Ort, in der Region, in den einzelnen Kontinenten und auf Weltebene. Sie entläßt aus sich heraus das gemeinsame Glaubenszeugnis der Christen in der Welt und bestimmt die gemeinsame Diakonie. Sie entläßt aus sich heraus die Beratung und, wenn nötig, die der Beratung folgende Entscheidung in für Christen heute essentiellen Sachfragen. Sie läßt das Bewußtsein wachsen, daß Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen in Gott selbst gründet und nicht auf dem Konsens in der Lehre. Sie läßt ferner das Bewußtsein wachsen, daß bisher gegeneinander bezeugte Lehren den Glauben nicht aufheben, den alle teilen; sie zwingt diese Lehren in die Gemeinschaft hinein, von denen nur das dann Bestand haben wird, was tatsächlich dem lebendigen Glauben heute zu dienen vermag. Solche Sicht erfordert den Auf- und Ausbau innerkirchlicher und zwischenkirchlicher synodaler oder konziliarer Strukturen am Ort, in der Region usw., wo all das aus dem Geist erfahrener Gottesdienstgemeinschaft heraus besprochen, beraten und unter Umständen auch entschieden wird, was Christen unter den Nägeln brennt, seien es überkommene Probleme gegeneinander gelebter Kirchlichkeit oder seien es gegenwärtige Probleme der Bezeugung des christlichen Glaubens. Im Horizont solcher Überlegungen steht auch der Gedanke eines universalen Konzils aller Christen als des Amtes universaler kirchlicher Gemeinschaft. Angesichts des Gewichts, das Konzilien in der Geschichte der Kirchen immer gehabt haben, bedarf es

auch in der Zukunft eines solchen Amtes universaler kirchlicher Gemeinschaft, nicht zuletzt auch deswegen, damit die Ortskirchen und Teilkirchen nicht im regionalen Provinzialismus versinken und darüber vergessen, daß nicht nur die völlig verpflichtete Gemeinschaft aller Christen an einem Ort erforderlich ist, sondern ebenso die Gemeinschaft aller Christen an allen Orten. Ob es neben diesem Amt universaler kirchlicher Gemeinschaft in Gestalt eines Konzils noch eines anderen Amtes universaler kirchlicher Gemeinschaft, das von einer Person (z.B. dem Papst) oder von einem kleinen repräsentativen Gremium oder noch anders wahrgenommen wird, bedarf, sollte auf einem Konzil aller Christen beraten und einmütig entschieden werden.

Die hier erörterte Frage: „Auf welche Einheit der Kirchen hin?" läßt Abschied nehmen vom früher lange favorisierten Modell der organischen Union, die Kirche nur als organisatorische Einheitskirche zu denken vermochte und heute aus der ökumenischen Debatte verschwunden ist; das Modell gegenseitiger Anerkennung könnte in dem hier entwickelten Sinn seine gottesdienstliche und ekklesiologische Fundierung sowie die ekklesiologischen Folgen solcher Anerkennung treffender zum Ausdruck bringen; dem kooperativ-föderativen Modell, das auch lange favorisiert wurde, fehlt allzusehr die theologische Fundierung für das geforderte gemeinsame Handeln. Mit dem Modell der koinonia/communio/Gemeinschaft der Kirchen gehen aber sehr wohl konform die Modelle von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit", „die eine Kirche als konziliare Gemeinschaft" sowie die Betrachtung der anderen christlichen Kirchen als „Schwesterkirchen". Jedes dieser Modelle betont wichtige Aspekte. Sämtliche Modelle aber können der Vergessenheit anheimgegeben werden, wenn es den Christen nicht gelingt, die Kirchen, in denen sie den Glauben empfangen haben, lediglich als die Stätten zu begreifen, in denen sie die Botschaft von dem unwiderruflichen und bedingungslosen Ja Gottes zum Menschen in Jesus Christus vernommen haben, ein Wort Gottes zu allen Menschen, auf das sie sich im Leben und im Sterben verlassen können. Nicht die Kirchen sind Ziel und Inhalt des Glaubens, sondern der lebendige Gott selbst. Ihm gegenüber haben die Kirchen sich zurückzunehmen, insbesondere dort, wo es um die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses des einzelnen geht, in das sie sich - wie offen oder subtil auch immer - nicht einmischen können und dürfen. Kirchen, die sich so verstehen, leben in Gemeinschaft und bleiben doch selbständige Kirchen mit ihrem je eigenständigen Profil als Ausdruck der Vielfalt und Lebendigkeit des Geistes Gottes.

[1] Weimarer Ausgabe, Bd. 40/2, 521, Zeilen 24-39; vgl. aaO. Zeilen 4-13.

[2] Siehe Paul Gerhardt, Befiehl du deine Wege, in: Evangelisches Gesangbuch, Nr. 361, 3. Strophe.

[3] Vgl. H. Fries, Ein Glaube, eine Taufe - getrennt beim Abendmahl?, Graz/Wien/Köln 1971.

[4] *Unitatis redintegratio*, 7.

[5] Siehe eine ausführliche Analyse und Kritik bei E. Schlink, Nach dem Konzil, München/Hamburg 1966, vor allem 70-124.

[6] Siehe K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen - kirchentrennend? Freiburg i.Br./Göttingen (2) 1986, vor allem 35-75.

[7] Siehe im einzelnen: H. Meyer, Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996; P. Neuner, Vor dem Ende der Konsensökumene?, in: J. Brosseder (Hg.), Von der Verwerfung zur Versöhnung, Hamburg/Neukirchen-Vluyn 1996, 51-79.

[8] Siehe W. Sanders (Hg.), Bischofsamt - Amt der Einheit, München 1983, 133.

[9] Zum Problem ausführlich: J. Brosseder/L. Klein/K. Raiser, Theologie der Ökumene - Ökumenische Theoriebildung, in: Ökumenische Rundschau 37 (1988) 205-221.

[10] Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung. Eine Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung, Strasbourg 1990; ebenso der in Anm. 9 genannte Beitrag.

[11] J. Brosseder, Ökumenische Katholizität, in: Ökumenische Rundschau 41 (1992) 24-39.

[12] F. Herzog/R. Groscurth (Hg.), Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel - Anfang einer neuen Ökumene?, Neukirchen-Vluyn 1989.

[13] Siehe J. Brosseder/H. Georg Link (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen - Traum oder Wirklichkeit?, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1993.

Leidenschaft für die Einheit

Joseph Moingt

Um welche Art von Einheit geht es bei der Kirche? Und woher könnte eine solche Einheit kommen? Aus welcher verborgenen inneren Quelle? Aus welchen fernen Horizonten? Noch vor einer Antwort ist wohl erst zu untersuchen, was zu dieser Frage drängt. Ja, welche *Leidenschaft* treibt uns denn um bei dieser Frage nach der Einheit? Ist es der Schmerz über einen selbstverschuldeten Mangel? Leiden wir unter einer Sünde, deren Wunde wir tragen und die wir als unsere eigene Sünde erkennen? Oder treibt uns ein Gefühl der Überlegenheit, mit Ansprüchen durchsetzt, ein geheimer Wille zur Macht über jene Leute, von denen wir - und aus welchem Grunde eigentlich? - meinen, daß sie außerhalb der kirchlichen Einheit stünden? Was das Motiv auch sein mag, jedenfalls scheint es ein Vorverständnis zu kaschieren, daß man nämlich ein angeblich gültiges Einheitsmodell bevorzugt, dessen Mangel erfahren und dessen Wiederkehr ersehnt wird: ein verlorenes Gut, das in der Vergangenheit existiert haben soll - in welcher Form denn? - und das nun wieder zu schaffen wäre,

am besten so, wie es war; oder eine Vollkommenheit, die erworben oder aufgefunden, zweifellos teilweise neu erfunden werden müßte - doch in welcher Richtung soll man suchen? Eines ist klar: Jedes objektive Vorgehen auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach der Einheit erfordert zuvor die Erhellung der subjektiven Problematik, in die hinein wir die Frage betten.

Ausgangspunkt sei folgender Gedanke: Wir würden die Einheit der Kirche nicht suchen, wäre sie uns nicht im voraus schon gegeben, freilich als zu erfüllende Aufgabe; was uns erfüllt, das ist eine *Leidenschaft* in dem vielfältigen Sinn eines mit Geduld zu ertragenden Leidens, einer Forderung, die wir zu befriedigen haben und die uns richtet, einer Dynamik, die uns stützt und nach vorne trägt, und einer Gnade als Gabe und nicht als Eigentum. Überprüft und bestätigt werden soll dieser Grundgedanke durch einen Blick auf den apostolischen Ursprung und dann auf die Vergangenheit der Kirche. Dieser wenn auch noch so rasche Blick muß die Beweggründe unserer Untersuchung reinigen und auch die sie antreibende *Leidenschaft,* zugleich damit aber auch die Gegenwart und die Zukunft der uns zugewiesenen Aufgabe klären sowie die Ziele und Mittel der zu erstellenden Einheit.

Die ganze Frage betrifft formell den Ökumenismus; trotzdem will ich mich in meiner Auseinandersetzung mit dem Problem auf den Boden der systematischen bzw. dogmatischen Theologie stellen. Das ist bescheidener, aber auch grundsätzlicher. Ich betrachte die Einheit der Kirche so, wie sie im Credo zusammen mit ihrer Heiligkeit ausgesagt wird, als eine jetzt schon gegenwärtige Gnadenwirklichkeit, ohne welche die Kirche nicht die Kirche Christi wäre, Christi also, der ja selbst auch nur „einer" ist. Die Einheit der Kirche ist freilich eine Gnadenwirklichkeit, deren Vollendung immer dem Wirken des Heiligen Geistes unterliegt und daher ständig Gegenstand der Hoffnung bleibt. Maßgebend für mich sind demnach die *notae* oder *dota* der Kirche: Güter der Kirche, doch keine Besitztümer, notwendige, doch niemals zu eigen gewordene „Eigenschaften". Diese entschlossen eschatologische Sicht wird uns gegen die Versuchung schützen, das Bedenken der Einheit und deren Suche auf rein juridischem Weg zu betreiben.

Der Beweis für die Tatsache, daß die Einheit der Kirche eine bereits empfangene und wieder zu empfangende Gabe, ein bereits bestehender und noch zu erreichender Zustand ist, bleibt das letzte Gebet Christi zu seinem Vater: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein." (Joh 17,21) Dieses *Gebet* ist der Erhörung gewiß und bleibt dennoch ganz vom Willen des Vaters abhängig. Es ist ein Gebet als *Testament* im vollen Sinn des Wortes: Letzte Anordnung und letzter Wille des Sterbenden zugunsten, aber auch zu Lasten der Erben; es ist deren Erbschaftsantritt und Anzahlung künftiger Erwerbnisse. Die zahlreichen Ermahnungen zur Einheit, die der heili-

Der Autor

Joseph Moingt, geb. 1915; 1939 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; Dr. theol.; Professor für systematische Theologie an der Jesuitenfakultät Lyon-Fourvière, dann am Pariser Institut Catholique, z.Zt. an der Jesuitenfakultät Centre Sèvres, Paris; seit 1968 Leiter der „Recherches de Sciences religieuses". Neueste Arbeit: L'homme qui venait de Dieu, CoFi 176, Paris 1993. Anschrift: 15 rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

ge Paulus an seine Gemeinden richtet, lehren das gleiche: Die Einheit ist die Haupttugend, die die Christen zu üben haben, um *„ein* Leib" zu *werden;* sie ist fortan dem Wesen der Kirche als „Leib Christi" ursprunghaft *inhärente Eigentümlichkeit.* Das erweist die Einheit als eine zuinnerst bleibende Notwendigkeit der Kirche; sie ist ihr gegenwärtiges Statut und das Gesetz ihrer Zukunft, freilich ohne Vorwegnahme weder des Inhalts noch der Form dieser Einheit.

An ihrem Ursprung wird der Inhalt dieser Einheit zwar wesentlich, jedoch nur wenig detailliert bestimmt. Das läßt sich von den Evangelien und den Paulusbriefen ausgehend in einer typisch paulinischen Formulierung in zwei Worte fassen: Die Einheit der Kirche ist „das Band des Glaubens und der Liebe", das alle ihre Glieder „in *einem* Geist und in *einem* Leib" versammelt. Jesus (be)ruft jene zu einem Leben in Einheit, die er selbst erwählt und die der Vater ihm anvertraut hat, jene, die sein Wort bewahrt haben und denen er den Vater geoffenbart hat, jene also, die an ihn geglaubt und von ihm eine neue Weise gelernt haben, an Gott zu glauben. Und dieses Gebot der Einheit kommt gleichermaßen zum Ausdruck im „neuen Gebot" Jesu, einander zu lieben oder, wie Paulus kommentiert, füreinander zu sorgen wie die Glieder desselben Leibes. Dieser Glaubensinhalt läßt sich noch genauer darlegen; er wird in wiederholten und geradezu feststehenden Wortprägungen ausgesagt und in Unterweisung und Liturgie weitergegeben; hinzu kommen alle jene Aussagen über die Hoheitstitel Christi, die zweifellos normativen Wert besitzen, da sie sich in den verschiedenen Glaubensgemeinden jener Zeit wiederfinden. Es ist ebenfalls möglich, den Inhalt der Liebe, die die Einheit der Kirche schafft, deutlicher auszusagen. Man kann zum Beispiel erklären, diese Liebe schließe die Anerkennung der apostolischen Autorität ein, den Gehorsam gegenüber den mit der Leitung der Gemeinden beauftragten Hirten, die eifrige Teilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen, die Sorge um das Gemeinwohl durch den Einsatz und die Achtung der Gnadengaben eines jeden, eine gewisse Organisation der Dienstämter zum gleichen Zweck. Alle diese Angaben sind wertvoll; sie zielen alle auf das für die Einheit der Kirche Wesentliche. Aber sie schreiben nicht vor, unter welcher institutioneller Gestalt, nach welchem Typ festgeschriebener Organisation diese Einheit zu erscheinen hat.

Es erscheint klar, so klar wie der Aufruf des Neuen Testaments zur Einheit im Glauben und in der Liebe selbst, daß in eben diesem Neuen Testament keinerlei Entwurf einer autoritären und geregelten Einigung der verschiedenen Wesenselemente der kirchlichen, doktrinalen, liturgischen oder hierarchischen Wirklichkeit zu finden ist. Jesus übergibt seinen Aposteln als „Testament" weder ein Gesamt von Dogmen noch einen Gesetzes- oder Ritualkodex noch eine Machtorganisation; er überläßt ihnen nur seine Lehre vom Gottesreich („in Gleichnissen") und den Auftrag, Zeugnis zu geben. Gewiß sorgen sich die Apostel um eine Organisation ihrer Gemeinden unter allen jenen Aspekten; aber diese bleibt einerseits lange Zeit nur keimhaft angelegt (wir wissen z.B. nichts über die Sakramentspraxis dieser Gemeinden), andererseits - und das ist besonders wichtig - findet sich keinerlei institutionalisiertes Einheitsgefüge dieser Gemeinden untereinander, während wir

heute gerade dieses Faktum an die erste Stelle setzen, wenn wir von Einheit der Kirche reden. Für den heiligen Paulus ist die „Kirche Christi" in ihrer Einzigkeit und Totalität in jeder Kirche gegenwärtig, die sich versammelt, geeint im Band des Glaubens und der Liebe, und die mit den anderen Kirchen durch dasselbe Band verbunden ist, ohne daß sie das Bedürfnis empfindet, dieser Einzigkeit und Totalität eine organisierte „Form" zu geben, ausgenommen durch die „Sorge", die sie antreibt, unablässig von der einen zur anderen Kirche zu pilgern. Ich will damit keineswegs behaupten, daß die verschiedenen organisatorischen Elemente des gegenwärtigen Lebens der Kirchen ihre Berechtigung nicht durch manche evangeliumsgemäßen Lehren oder Praktiken der apostolischen Zeit abstützen könnten. Ich beschränke mich auf die Feststellung: Es gibt überhaupt kein Einheits„modell", das von allem Anfang an festgestanden hätte.

Die darauffolgende Tradition der Kirche befaßte sich damit, diesem Mangel abzuhelfen - falls man mit diesem Wort einen Mangel an einigender Form meint. Tatsächlich machte sich ein solcher Mangel von der Zeit an fühlbar, als ein Bedürfnis nach umfassenderer und stärker autoritär organisierter Einheit entstand, und zwar aufgrund unterschiedlicher Glaubensauffassungen und wachsender Spannungen zwischen den christlichen Gemeinschaften. Man wollte jetzt also die Kirchen zu einer einzigen zusammenfassen. Zu diesem Zweck wurden einheitsfördernde Institutionen geschaffen: Glaubensbekenntnisse, „ökumenische" Konzilien, dogmatische Definitionen, kirchenrechtliche Gesetzgebung, hierarchische Organisation usw. Doch zu alledem kam es nur zögernd und schrittweise.

In den Anfängen und noch jahrhundertelang zeigten die Christen überhaupt kein Verlangen nach einer organischen, sichtbaren und mittelbaren Form ihrer Einheit im Glauben und in der Liebe. Trotzdem lebten sie diese Einheit nicht weniger intensiv, und eben in einer weitverstreuten Form - im etymologischen Sinn des Wortes „katholisch": Die überallhin verstreuten Christen wußten sich aus der gleichen apostolischen Wurzel entstanden, Ableger aus dem gleichen Sproß, wie Tertullian sich ausdrückte, Frucht der gleichen evangelischen Saat. Sie erwarteten vom Reich Gottes die vollkommene Krönung ihrer Einheit. Der Glaube an die „eine, heilige" Kirche, wie ihn das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis in seinem dritten Glaubensartikel vorlegt, dessen globale eschatologische Sicht in den ersten Jahrhunderten außer Zweifel stand, betrifft die irdische Kirche eigentlich nur im nachhinein; vielmehr blickt dieses Glaubensverständnis auf die Kirche droben, auf das himmlische Jerusalem (damals vermutlich als ein präexistenter Äon verstanden), auf eine Kirche, in der sich die Christen der „Endzeit" durch ewige Erwählung zum Eintritt am „Letzten Tag" „berufen" wußten. Der Übertrag der Eigenschaften der himmlischen Kirche auf die irdische Kirche (das geschah vom 4. Jahrhundert an und unter dem Druck der Schismen, des Donatismus vor allem, sicher schon früher) kann - muß aber nicht - als Zeichen eines einsichtigeren Glaubens an die Implikationen der Menschwerdung verstanden werden. Der sichtbare Aufweis der Einheit der Kirche wie auch ihrer Heiligkeit ist mehr zu erhoffen als zu

erbauen; und hinter dem hartnäckigen Willen, so bald und so vollkommen wie möglich dieses Ziel zu erreichen, kann sich sehr wohl ein Mangel an eschatologischer Hoffnung verbergen, ein Mangel aufgrund einer Vergötzung der Sichtbarkeit.

Der Wille, die bislang (in unterschiedlichem Ausmaß) unabhängigen und eifersüchtig auf ihre Autonomie bedachten Kirchen - eine oft als Zeichen der Apostolizität verstandene Autonomie - in sichtbarer Gestalt einer geschlossenen Einheit, einer *oikouméne* also, darzustellen, dieser Wille wurde immer deutlicher, besonders im 4. Jahrhundert. Jetzt versammelten sich nämlich die ersten „ökumenisch" genannten Konzilien. Man kann diesem Unternehmen der Einigung, das sich über mehrere Jahrhunderte hinziehen wird, nur bedingt zustimmen.

Es war die Epoche, da sich dem Christentum die noch nie erträumte Aussicht eröffnete, *die* Religion des Kaiserreiches zu werden. Damit entfernte es sich mit einem Schlag von der eschatologischen Erwartung seiner Anfänge und suchte sich nach Art irdischer Reiche dauerhafter und fester in der Zeit zu verwurzeln, was im Stil gerade dieser Reiche geschah und damit unvermeidlich die Gegenseitigkeit einander geleisteter und noch zu leistender Dienste zur Folge hatte. Die Vereinheitlichung, um nicht zu sagen Gleichschaltung der Glaubensbekenntnisse und der unterschiedlichen religiösen Praxis; der Gehorsam gegenüber Beschlüssen von allgemeiner Tragweite, die oftmals in fernen Verwaltungszentren und manchmal auf Kosten altehrwürdiger lokaler Traditionen gefaßt worden waren; die Organisation der Ortskirchen in hierarchisch zentralisierten Verwaltungsgefügen - alles das waren gewiß nützliche Maßnahmen. Sie dienten der Einheit einer Kirche, die sich nun nach den Dimensionen eines universal sein wollenden Kaiserreiches richtete. Sie dienten aber auch dem Kaiserreich selbst, das solche Maßnahmen oft seinerseits aufdrängte oder sie unterstützte, was nie ohne teure Gegenleistungen geschah. Es waren Maßnahmen, die vielleicht die Ausbreitung des Christentums förderten (der christliche Glaube hatte aber nicht auf die Hilfe des Kaiserreiches gewartet, um sich unter den sogenannten „Barbaren" auszubreiten!); doch letzten Endes waren diese Maßnahmen eher auf die Sichtbarkeit und politische Struktur der Kirche gerichtet als auf die Ausstrahlung des Evangeliums inmitten der Glaubensgemeinden, wenn nicht gar der Welt selbst.

Fortschritte also, gewiß, aber zweifelhafte Fortschritte, betrachtet man ihre Kehrseite: Kaum eine dieser Maßnahmen konnte es verhindern, daß ihretwegen Widerstände von Parteien entstanden, Rivalitäten zwischen den Bischofssitzen, Spaltungen unter den Kirchen und schließlich Schismen, von denen viele heute noch weiterdauern. Die Einheit wurde geschaffen, aber mit Hilfe von Ausschlüssen und Beschneidungen, mit dem Ergebnis einer „Zerstückelung" der Ganzheit. Am Ende entstand eine gewisse regionale „Katholizität" auf Kosten der ökumenischen Weite. Zweifellos gewann aus dem erbitterten Ringen um „Rechtgläubigkeit" der Glaube an Reinheit und Einsicht, wenigstens bis zu einem bestimmten Punkt; die Liebe aber trug ihre Wunden davon; sie haben sich heute noch nicht geschlossen. Wo die Liebe nicht im gleichen Maße wie der

Glaube wächst, kann es keinen wirklichen Fortschritt in der Einheit geben.

Dieser Überblick über den Ursprung, als die Einheit der Kirche noch einzig, aber auch unbegrenzt aus der von der Liebe genährten Glaubenssaat erwuchs, und über die nähere Vergangenheit, als diese Einheit anfing, sich in die Gestalt einer autoritären Totalität zu verwandeln, jedoch in dem Maße auseinanderbrach, wie sie fester und allgemeiner werden wollte - dieser Überblick also muß uns lehren, daß die *Leidenschaft* zur Einheit nicht irgendein politischer Wille sein darf, jenem ähnlich, durch den sich die Nationen oder Staaten bilden. Jesus hatte seine Jünger wiederholt vor dieser Versuchung gewarnt. Und die Mißlichkeiten und Enttäuschungen der Kirche im Laufe ihrer Geschichte sollten ihr die Träume verbieten, deren Zauber sie erliegen konnte, oft aus guten Beweggründen übrigens.

Die Einheit der Kirche als eine Sammlung aller Christen in einer zentralisierten Institution unter einer einzigen Befehlsinstanz ist als solche von keinem Gesetz des Evangeliums gefordert und hat auch nie anders als in Fragmenten existiert. Unter bestimmten geschichtlichen Gestaltungen der Gesellschaft hat dieses politische Modell als ein Mittel erscheinen können, die ideale Form der Einheit zu erreichen. Sein wiederholtes Scheitern macht uns heute eher skeptisch; wir ermessen besser den Widerstand der Kulturen gegen die vielfachen Formen von Imperialismus. Man hatte die Ansicht vertreten, dieses Modell verwirkliche am besten den Willen Christi, alle seine Schäflein in einem einzigen Schafstall unter der Obhut eines einzigen Hirten zu versammeln. Das ist nur eine der möglichen Interpretationen einer Allegorie; man zögert, sie den modernen Christen als Gehorsamsideal anzubieten. Der heilige Cyprian konnte die monarchische Form der Kirchen seiner Zeit als das *sacramentum* der trinitarischen Einheit darstellen. Das galt nur für die Ortskirchen und schloß ihre Unterordnung unter irgendeine äußere Autorität aus. Indem die römische Kirche die größte Anzahl der Christen unter der reinsten monarchischen Form zusammenzufassen suchte, verstand sie sich lange Zeit als die einzige Kirche Christi, der sich alle anderen Christen auf der Welt anzugliedern hätten. Sie hat sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil darüber Gedanken gemacht. Sie hat sich von der Ideologie der *societas perfecta* gelöst. Sie ist aus der Isolierung herausgetreten. Sie hat das (wenigstens potentielle) Kirchesein der anderen christlichen Bekenntnisse anerkannt. Sie hat sich selbst als „pilgerndes" Volk mitten unter den anderen verstanden, als *Ecclesia semper reformanda.* Das bedeutete keinen Verzicht auf die Einheit. Das war und ist vielmehr die Einladung an alle, dem Streben nach Einheit neue Wege zu bahnen.

Denn das Gebot Christi hört nicht auf, in uns die *Leidenschaft* zur Einheit anzufachen, eine *Leidenschaft,* die sich nicht mit Täuschungen und billigen Maßnahmen zufrieden geben kann. Es geht alles in allem um die Erkenntnis, durch welche Mittel wir am sichersten und am weitesten auf diesem Weg vorankommen. Wer meint, die einheitliche Form der Autorität sei für einen einheitlichen Glaubensdiskurs notwendig, der läßt sich wieder vom Prestige des monarchischen Ideals blenden und verwechselt die Einheit des Glaubens mit der Einheit des Diskurses. Die Einheit des Diskur-

ses als einer begrifflichen Systematik wird wie für jeden anderen Belang auch für den Glauben durch die Kultur geschaffen. Die kritische Relektüre der Dogmengeschichte zeigt, daß die Einheit des Glaubens am häufigsten auf dieser Ebene der von den meisten Gläubigen gar nicht verstandenen dogmatischen Darlegungen auseinanderbrach, während doch ihr Glaube selbst unberührt blieb. Wollte man mit dieser Elle messen, wieviele Katholiken würden dann heute zu dieser Einheit der Kirche zählen? Aber vom Glauben der *simplices* von einst - der „Armen" von heute - sprach man anders. Ist es recht, ein strengeres Maß anzulegen an den Glauben der anderen Christen, die man außerhalb dieser Einheit wähnt, nur weil sie einem anderen Glaubensdiskurs folgen?

Noch bevor der Glaube Zustimmung zu einem dogmatischen Gefüge darstellt, ist er ein Gang durch das Evangelium im Hören auf Jesus, das Ereignis einer Begegnung mit ihm, das Vertrauen in ihn als den Retter, die Ahnung des einzigartigen Bandes, das ihn mit Gott eint; er ist die Erfahrung des Heiligen Geistes in der Teilnahme an der Existenz anderer Christen, Teilnahme an ihrem sakramentalen Leben, geduldiger Dialog mit ihnen, der die Glaubenseinsicht fördert, mehr noch, gemeinsames Darleben der evangelischen Gebote. In erster Linie auf dieser Stufe muß die Einheit im Glauben gesucht werden, eine Einheit, die ihre Wurzeln in der Liebe hat; sie drängt sich nicht zuvörderst in Form eines Diskurses auf, der von außen oder von oben befohlen wird; sie wächst vielmehr in einer Gemeinschaft des Glaubens, des Lebens und der Liebe. Der *sensus fidei* bildet sich an der Basis in der Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Will man die Einheit aller christlichen Bekenntnisse wiederherstellen oder ausweiten, so muß der Dialog unter den Christen auf allen Ebenen geschaffen oder erweitert werden, und zuerst in der Form dieser grundlegenden Liebe; sie ist die Anerkennung ihrer Identität als Christen unter der vielfältigen Gestalt ihres Diskurses. Der theologische Diskurs ist von dieser Aufgabe nicht ausgeschlossen, im Gegenteil, er stellt sich in den Dienst dieser *communicatio* unter Gläubigen, der *propositio* des Glaubens, noch bevor er sich zum Sprachrohr eines Magisteriums macht.

Doch die Aufgabe, die Einheit der Kirche herzustellen, läßt sich nicht in ihren, selbst „ökumenischen", Grenzen halten. Die Erfahrung zeigt: Wenn man zuviel von Einheit redet, zerstört man sie eher, als daß man sie schafft. Die Christen wirken am sichersten für die Einheit der Kirche, wenn sie etwas gemeinsam tun, das nicht bloß ein innerkirchlicher Dienst bleibt, sondern ein Beitrag zur Einheit aller Menschen auf dieser Erde wird. Christus ruft alle Menschen, alle Völker der Erde in seine Kirche. Das hat das Zweite Vatikanum verstanden. Das ist auch der Grund, warum die Kirche niemals weder die vollkommene noch die endgültige Form ihrer Einheit in der Weltzeit finden kann. Um Christus als Bruder aller und Gott als Vater aller Menschen zu verkünden, kann sich die Kirche nicht auf den Glaubensdiskurs beschränken; sie muß diesem die Sichtbarkeit eines Zeugnisses der Liebe geben, sie muß sich in den Dienst an der Welt stellen, wie das im Zweiten Vatikanischen Konzil auch zur Aussage kam. Die Christen müssen wirken für den Frieden und die Befreiung der Völker,

für die Förderung der Würde der menschlichen Person, für die Rechte und die Freiheit der Menschen, für die Gleichheit in der Teilnahme an den Gütern der Erde - das ist ihre Aufgabe, und zu dieser Aufgabe müssen sich die Christen zusammentun. Dadurch, daß sie gemeinsam an der Einheit der Welt mitwirken, wird auch ihre eigene Einheit wachsen. Die Einheit der Kirche wird in der geschwisterlichen Gemeinschaft der Völker und der Menschen zustande kommen: Die *Leidenschaft* für die Einheit der Kirche ist gleichzeitig die Arbeit an einer menschenwürdigeren Welt.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Die Einheit in der Kirche für die Einheit der Menschen

Giuseppe Ruggieri

Anfänge eines neuen Verständnisses

In seinen berühmten „Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge" hat Dietrich Bonhoeffer erklärt, er sei überzeugt, daß die Christen wieder einmal wie schon in den Anfängen ihrer Geschichte beginnen müßten, die Bedeutung der großen Worte ihrer Tadition neu zu verstehen, da sie den Menschen seiner Zeit schwer verständlich und fremd geworden seien. Und er sagte voraus: „Der Tag wird kommen..., an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert."[1]

Als Bonhoeffer diese Gedanken formulierte, war er vor allem bewegt von dem Leiden an der Unfähigkeit der Menschen, Worte zu sprechen, die aktuell bedeutsam gewesen wären und denen es gelungen wäre, die Menschen angesichts des großen Aufmarsches des Bösen und der nazistischen Unmenschlichkeit aufzurütteln. Heute haben wir eine ganz andere Situation. Wir machen wie Bonhoeffer die Erfahrung, daß wir beginnen müßten, uns um ein neues Verstehen zu bemühen, aber aus ganz anderen Gründen als den seinen. Die Barbarei unserer Zeit ist nicht die des Nazismus. Aber so wie damals gibt es überall in der Menschheit auch heute wieder Zeichen der Gewalt unterschiedlicher Herkunft: Ethnische, religiös-fundamentalistische und wirtschaftliche

Gewalt. Und der Zerfall der großen Ideologien und der Gewißheiten, die von der Versöhnung der Menschheit unter einem einzigen Ideal der Geschwisterlichkeit und Gleichheit geträumt hatten, hat einen ganz neuen Horizont mit dem Ausblick auf unvermutete Unterschiede eröffnet. Die großen Worte der christlichen Tradition müssen daher gründlich neu verstanden werden, wenn sie sich als wirksam erweisen wollen. Auch das Bekenntnis zu der „einen Kirche", das die Christen in ihrem Credo sprechen, ist heute in Gefahr, daß es in seinem Inhalt nicht mehr verstanden werden kann.

Die Kultur der Andersheit

Der Versuch, von Fall zu Fall die Veränderungen erkennen zu wollen, die man als epochal, strukturell oder ähnlich bezeichnet, ist zweifellos ein gewagtes Unternehmen. Der Sinn dieser Veränderungen enthüllt sich oft erst aus zeitlichem Abstand, und nicht selten erweisen sich Veränderungen, die von langer Lebensdauer zu sein schienen, als bloße Übergangsmoden. Überdies sind es gerade die Historiker, die sich mit Vorgängen von langer Dauer befassen, die uns mahnen, nicht überall Katastrophen zu sehen. Und deswegen können wir nur mit Vorsicht einige Behauptungen aufstellen über die Zeit, die wir gerade durchqueren, und über die Zukunft, die vor uns liegt. Ungeachtet dieser Notwendigkeit, mit Umsicht vorzugehen, können wir anscheinend mit genügender Gewißheit sagen, daß verschiedene Zeichen darauf hindeuten, daß zwei ziemlich widersprüchliche Phänomene zu festen Größen werden, mit denen wir zu rechnen haben.

Einerseits wird die Erde immer mehr zu einem globalen Dorf mit einer immer mehr vereinheitlichten Sprache, mit einer Möglichkeit der Kommunikation, die uns immer mehr in der „Realzeit" an Ereignissen teilnehmen läßt, wodurch die Entfernungen völlig annulliert werden und jeder Mann und jede Frau von ihrem Wohnzimmer aus mit jeder beliebigen Person und jedem beliebigen Ereignis, das sich irgendwo auf der Erdoberfläche abspielt, „gleichzeitig werden" können.

Andererseits taucht ungeachtet oder vielleicht auch dank dieser „Globalisierung" der menschlichen Beziehungen eine ganz neue Gestalt der Andersheit auf. Im selben Augenblick, in dem die ethnischen Unterschiede und der religiöse Fundamentalismus sich offensichtlich als Ursache von Gewalttätigkeit erweisen, scheint in der Welt eine neue „Unschuld" aufzukeimen, eine Sehnsucht nach tiefem Frieden mit der Schöpfung, das Annehmen einer letzten Legitimität des Unterschiedlichen, des Andersartigen. Das Ideal einer gewissen aufklärerischen Moderne, nämlich eines Subjektes, das fähig ist, alles zu beherrschen, umzugestalten und zu assimilieren, eines Subjektes, das dank der Fähigkeit der kritischen Vernunft imstande ist, allen besonderen Spielarten menschlicher Erfahrung auf den Grund zu gehen, ist in die Brüche gegangen. Diese Erfahrung stellt sich unwiderruflich als fragmentiert dar, so daß sie nicht mehr zu einer einheitlichen Gestalt zusammengefügt werden kann. Die Lebenszusammenhänge vervielfältigen sich, und eine „Horizontverschmelzung" erscheint nicht möglich. Es bleibt nichts anderes übrig, als Kenntnis zu nehmen von der Unterschiedlichkeit der „Lebenswelten" und von der Würde jedes einzelnen Fragmentes. Heute scheint ei-

ne Auffassung von der menschlichen Geschichte, in welcher der Andere als uns „gleich" anerkannt werden könnte, unzulässig, ja unmenschlich.

Wir alle erkennen undeutlich, daß wir dies zur Kenntnis nehmen müssen, wenn es uns auch noch nicht gelingt, dieses Erfordernis wirksam zu konkretisieren, es umzuwandeln in Gewohnheiten und Institutionen und dabei den Widerspruch, den es in die Globalisierung der Beziehungen hineinträgt, nicht einfach aufzulösen, daß nämlich nicht Totalität und Identität die Schlüsselworte der Welt, die sich vor uns ankündigt, sind. Die Unschuld der Menschheit nicht als vorgegebene kindliche Lebensbedingung, sondern als teuer bezahlte Erwerbung kann nur die Unschuld des Glanzes auf jedem Menschenantlitz und der Würde jedes einzelnen Fragmentes sein.

Wir sind daher verpflichtet, eine Kultur der Andersheit zu schaffen, auch wenn wir vielleicht derzeit nur von einer „bedrohten Andersheit" sprechen können, bedroht von allen gegenläufigen Zeichen, die nicht weniger machtvoll unsere Epoche prägen.[2] Daher kann ein Ideal von Einheit, das - mit welcher Begründung auch immer, und sei es auch mit Hinweis auf Irrtum und Sünde - den Ausschluß irgendeines Fragmentes als unvermeidlich gestatten würde, höchstens ein Zugeständnis an die Unfähigkeit des Menschen und an die Enge und Kleinlichkeit seines Geistes sein, die aber im Widerspruch stehen zu der „Ewigkeit, die Gott in sein Herz gelegt hat" (Koh 3,11).

Die Christen selbst entdecken heute, daß sie mit den anderen Religionen zusammenleben müssen und daß sie diese anerkennen müssen, aber nicht so, wie es in der Vergangenheit üblich war, indem sie sie für „Teufelswerk" halten, sondern für einen Ort, an dem der Geist Gottes wirkt. Überdies entdeckt der heutige Christ, daß andersartige Erfahrungen nicht auf die eigene Glaubenserfahrung zurückgeführt werden können, da jene anderen Rhythmen folgen und sich aus anderen Quellen nähren, die ihren eigenen Wert und ihre eigene Plausibilität haben. Und außerdem entdecken die Christen die „Ortlosigkeit" der Glaubenssprache in dem Sinn, den Michel Certeau diesem Ausdruck verliehen hat: Es gibt - auch in den Ländern christlicher Tradition - keinen Sozialkörper mehr, der sich in der Sprache des Glaubens artikulieren ließe.[3] Es gibt nämlich auch innerhalb des Sozialkörpers und noch viel mehr in planetarischem Zusammenhang eine solche kulturelle Polyzentrik, eine solche Vielzahl von Bezugspunkten der unterschiedlichen menschlichen Erfahrungen, daß der - wenn auch nur auf die eigene Zeit beschränkte - Anspruch, es gebe eine einzige kulturelle Synthese, sich als illusorisch herausstellt. Was den heutigen Horizont der christlichen Erfahrung bestimmt, das sind vielmehr der religiöse Pluralismus, das Verschwinden des „Sozialkörpers" als Resonanzboden der christlichen Sprache, die Vielzahl der

Der Autor

Giuseppe Ruggieri, Professor der Theologie am Theologischen Studieninstitut S. Paulo in Catania. Mitglied der Redaktion der Zeitschrift „Cristianesimo nella storia" und des Direktionskomitees von CONCILIUM. Neuere Veröffentlichungen u.a.: La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale, Turin 1980; (zus. mit I. Mancini:) Fede e cultura, Turin 1979. Anschrift: Villaggio S. Agata Zona B 26 B, I-95121 Catania, Italien.

Kulturen und Lebenszusammenhänge. Welchen Sinn hat die Einheit der Kirche in einem solchen Kontext, in dem jedes Fragment in seinem eigenen Licht leuchtet?

Die Kirche als „Zeichen" der Einheit

Diese Frage darf nicht als naiv abgetan werden. Tatsächlich lebt die Einheit der Kirche, zu der wir uns im Nizänokonstantinopolitanum bekennen, in enger Symbiose mit dem Streben nach Einheit, wie sie auch in der Menschheitsgeschichte wirksam ist. Wenn daher dieses Streben nach Einheit eine andere Gestalt annimmt, dann ergeben sich damit auch für die Auffassung von der Einheit der Kirche neue Bedingungen.

Die Sehnsucht nach Einheit im Verhältnis zwischen den Menschen und das Bedürfnis, die bösen Geister der Bedrohung auszutreiben, die von dem Gewaltpotential ausgeht, das der Verschiedenheit der Individuen und der Gruppen innewohnt, sind keine Sachverhalte, die nichts zu tun hätten mit jenem Mysterium der Einheit, das nach Überzeugung der Christen dank dem Geist Christi in ihren Kirchen am Werk ist. Dies ist zumindest die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgesprochene Überzeugung, wo es behauptet: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit." (*Lumen gentium*, 1) Das Konzil ist nämlich überzeugt davon, daß die Einheit der Kirche ihren Platz auf der Ebene des Zeichens, der Sakramentalität, hat. Ein Zeichen ist keine autonome Wirklichkeit, sondern es ist „Verweis" auf etwas anderes. Das soll nicht heißen, daß das Zeichen ein bloßes Signal sei, das daher nur einen auf Konvention beruhenden Hinweis enthalte. Tatsächlich ordnet das Konzil das Zeichen unter die Kategorie „Sakrament" ein, und dieses enthält immer eine „wirkliche Gegenwart" des Bezeichneten. Die Feier der Sakramente impliziert immer die Erfahrung einer mysterienhaften Wirklichkeit, mit der alle, die daran teilnehmen, beschenkt werden. Das aber hebt nicht auf, daß die sakramentalen Zeichen ihre eigentliche Mitte außerhalb ihrer selbst haben, daß die Gegenwart des in ihnen erfahrenen Mysteriums im Dienst einer Wirklichkeit steht (welche die alten Scholastiker die „res" nannten), die sich im Sakrament erst in einem anfanghaften Zustand befindet und die sich dann noch im Leben der Menschen auswirken muß. Der Friede und die Gemeinschaft, wie sie in der Eucharistiefeier erfahren werden, stehen zum Beispiel im Dienst der Gemeinschaft und des Friedens, wie sie im Alltag gelebt werden sollen.

Die Wahrheit des Zeichens

Die gelebte und im Bekenntnis angesprochene Einheit in den Kirchen als Zeichen einzuordnen, bedeutet nicht, daß sie damit auf eine bloße Chiffre verkürzt würde. Die Feststellung, daß unsere früheren Auffassungen nicht angemessen waren, muß uns vielmehr dahin bringen, nach dem Fundament zu fragen, nach der Wahrheit der Einheit, die wir im Sakrament der Kirche erfahren. Daß man zu den Anfängen des Verstehens zurückkehrt, darf nicht auf Kosten der dogmatischen Wahrheit gehen.

Die Einheit, die in der Kirche, in der

Reflexion der ersten christlichen Gemeinden erfahren wird, wird immer *theologisch* fundiert. Ob sie nun an den einen Leib und das eine Blut Christi gebunden erscheint (1Kor 10,16-17; 11,27.29), oder ob sie verstanden wird als das Werk des einen und einzigen Geistes Gottes, aber auch als das Werk des einen und einzigen Vaters und des einen und einzigen Sohnes (Eph 4,3-6)[4]: Diese Einheit wird immer als die notwendige Konsequenz eines Kennzeichens Gottes, das die Christen anerkennen, betrachtet. Weil Gott auf eine bestimmte Weise er selber ist, nämlich als der *Eine*, darum können auch diejenigen, die sich auf ihn berufen, nur im *Band des Friedens leben* (Eph 4,3). Es handelt sich dabei um den Frieden, der Christus selbst ist (Eph 2,14), welcher uns durch die Hingabe seines Lebens mit Gott versöhnt und einander nahegebracht hat.

Sich an die Anfänge des Verstehens zu versetzen, bedeutet daher, alle im Kommen Gottes in Jesus Christus enthaltenen Möglichkeiten neu zu bedenken, um diese Möglichkeiten nicht auf jene Gestalt von Einheit zu beschränken, die von der Kultur der Totalität und der Identität bedingt war. Nun aber erscheint - was zu beachten ist - in Christus die Einheit Gottes als das Annehmen des Anderen. Es gibt doch im Hinblick auf Gott tatsächlich keine größere Andersartigkeit als die Sünde, und Christus ist eben für uns gestorben, *„als* wir *noch* Sünder waren" (Röm 5,8). Die Einheit, die Gott mit den Menschen schafft, ist nicht die Frucht der Bekehrung, der Hinwendung der Menschen zu ihm, sondern deren Anfang und das, was die Bekehrung erst ermöglicht.

Schon von hierher wird deutlich, daß die Einheit, welche die Kirchen verwirklichen müssen, an sich nicht die Frucht ihrer gegenseitigen Annäherung sein sollte, sondern das, was diese Annäherung ermöglicht. Nur in einer Kultur der Identität hätte jene Auffassung von Einheit Sinn, die anscheinend immer noch in so vielen Christen und selbst in einem so großen Teil der ökumenischen Bewegung vorherrscht, nämlich die Vorstellung von Einheit als Frucht einer Assimilation.

Die Einheit mit dem Anderen als Annehmen seiner Andersheit ist nicht ein Nachgeben, ein Zukurzkommen der Ansprüche der Wahrheit, sondern sie ist ein Annehmen jener Wahrheit, die Gott den Menschen in Jesus Christus leibhaftig offenbart hat.[5] Und vielleicht ist das, was Karl Rahner 1982 in einem Vortrag ausgesprochen hat[6], eine Prophetie, die aber in den Kirchen noch nicht das ihr gebührende Gehör gefunden hat: Die geistesgeschichtliche Situation läßt uns entdecken, daß die Kirchen schon genügend viele Elemente der Einheit gemeinsam haben (die Heilige Schrift und das Nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis), so daß nur noch der Mut fehlt, sich für eine Wiedervereinigung zu entscheiden. Tatsächlich können wir die Einheit nur „als eine so radikale Verpflichtung von Jesus her" empfinden, daß man den Mut haben müßte, „viele an sich nicht unwichtige Bedenken zurückzustellen"[7].

Die Einheit in der Kirche

Wenn wir weiter vom Christusereignis ausgehen, wie es uns von der Auslegung des Neuen Testaments überliefert wird, ist es aber wichtig, vor der Rede von der Einheit zwischen unterschiedlichen Kirchen noch einen anderen Aspekt zu be-

tonen. Es geht dabei um die *innerhalb* jeder einzelnen Kirche erfahrene Einheit, deren folgerichtige und logische Manifestation die Einheit zwischen den Kirchen ist. Wenn die christliche Einheit tatsächlich die Einheit des Mysteriums Gottes selbst ist, wie sie uns in der Lebensgeschichte Jesu von Nazaret leibhaftig offenbart ist, dann kann sie nicht zu einer *„nota ecclesiae"* verkürzt werden. Die Theologie der *notae ecclesiae* schleppt das ganze Erbe der konfessionellen Kontroversen mit sich, und sie wurde ausgearbeitet im Dienst der Behauptung der eigenen Identität gegen die anderen konfessionellen Identitäten.[8] Aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang, dem Glaubensbekenntnis, welches das Mysterium der vom Geist Gottes gewirkten Einheit verkündigt, ist die Einheit der Kirche dann in den Zusammenhang der Polemik gegen den Anderen verlagert worden.

Die erste große theologische Reflexion über die Einheit, die sich der Festlegung auf diesen engen Horizont entzogen hat, war das 1825 von Johann Adam Möhler veröffentlichte Buch, das bezeichnenderweise den Titel trug „Die Einheit *in* der Kirche..."[9] Die Einheit, die wir im Credo tatsächlich bekennen, ist nicht etwas, worüber die Kirche verfügen könnte, sondern es ist eine Einheit, die der Geist des Christus *in* ihr wirkt, und außerdem eine Einheit, welche die Kirche transzendiert. Sie wird sich in ihrer Fülle erst in der endzeitlichen Versöhnung offenbaren, wenn Gott alles in allem sein wird.

Bei Möhler wurde das Mysterium der Einheit neu gedacht im romantischen Kontext der organischen Einheit des Universums. Innerhalb einer Kultur der Andersheit, in welcher der Andere in seiner Andersheit bejaht, anerkannt und angenommen wird, wird die Einheit, die der Geist Gottes in der Kirche wirkt, eher als *Beziehungsfähigkeit* gedacht, so wie Christus fähig war, mit jedem Menschen Beziehung aufzunehmen, ja sogar mit dem Sünder. Wir können sogar sagen, daß das Christusereignis letztlich das Sich-Ereignen einer „globalen" Beziehung als eines „Seins-für-andere" gewesen ist. In ihm erscheint die Einheit, die Gott in der Geschichte der Menschen schafft, tatsächlich als „Sein-für-die-Menschen", für alle Menschen ohne irgendeine Ausnahme.

Ein Verständnis der christlichen Einheit, das dieses christologische Ereignis der Beziehung nicht in vertiefter Weise als *Ereignis Gottes* in der Geschichte begriffe, wäre gezwungen, seine eigenen grundlegenden Kategorien anderswo zu entlehnen. In der Existenz Jesu, von seiner Geburt in Armut bis zu seiner Verlassenheit am Kreuz, finden wir die Exegese des tiefsten Geheimnisses Gottes und gleichzeitig die Erzählung von der geheimnisvollen Wirklichkeit, die in das Herz jedes Menschen eingesenkt ist. Die Einheit neu zu verstehen, heißt, die Bedeutung Jesu Christi für unsere Zeit neu zu verstehen. Dies aber schließt eine Umarbeitung der christologischen Reflexion ein. Die theologische Debatte über die nichtchristlichen Religionen zeigt übrigens zur Genüge, daß gerade das Fehlen einer wirksamen Beziehungschristologie der Grund dafür ist, daß es bei der Bewertung der anderen religiösen Erfahrungen nicht gelingt, deren *wirkliche* (wenn auch nicht ausschließliche) Beziehung zum Christusereignis wahrzunehmen.[10]

Von diesem Ereignis her erfahren das Sosein und das Dasein der Kirche ihre

Rechtfertigung als Funktion des Weges der Menschen zur Einheit in der konkreten Form, die diese Schritt für Schritt in der Geschichte annimmt. Aber dies geschieht nicht in dem Sinn, daß die Kirche alle Menschen in ihren Reihen „sammeln" müßte, wobei sie deren Differenzen innerhalb ihrer eigenen Reihen heilen müßte. Die Kirchen sind tatsächlich auch selber ein „Fragment" der menschlichen Geschichte, die aber mit Gott versöhnt ist. Die Einheit, die der Geist Gottes im kirchlichen Fragment schafft, kann daher bloß die Öffnung dieses Fragmentes nach außen hin sein, die Fähigkeit, andere Fragmente an sich zu heften und sich selbst an andere anheften zu lassen.

Es handelt sich dabei nicht um eine allgemeine und unbestimmte Öffnung zur Andersheit hin. Im Neuen Testament ist die Beziehung, die Christus zu den anderen aufnimmt, bestimmt von der Tatsache, daß der Andere derjenige ist, „der verloren war", der Sünder, der Arme. Jesus sagt von sich, er sei nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder (Mt 9,13 parr). So kommt es dazu, daß die letzte Schranke der Andersheit, die ethische Schranke, fällt. So wie auch der Horizont der Seligpreisungen nicht ethisch, sondern theologisch ist. Wie Jacques Dupont richtig gezeigt hat, beschreiben die Seligpreisungen in ihrem Originalton nicht die moralischen Bedingungen für die Teilhabe am Reich Gottes, sondern die Souveränität Gottes über die Geschichte, die zum Ausdruck kommt in seiner Vorliebe für diejenigen, die nach dem allgemeinen Maßstab der menschlichen Wertung keinen Platz haben.[11] Die Einheit in der Kirche kann jetzt nur dann ein Zeichen der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Einheit der gesamten Menschheit sein, wenn sie sich von einer Kultur und einer Logik der Identität verabschiedet.

Die Einheit, welche die Kirche bekennt, wird man daher nicht erfahren, wenn in ihr die Logik der Identität und der Ausschließung des Anderen herrscht, sondern wenn im Gehorsam gegen Christus, der für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren, die Barmherzigkeit Gottes für jeden Menschen gepredigt wird und wenn dies in Beziehung gesetzt wird zu all denen, die keinen Platz am Tisch der anderen Menschen haben.

Fragen

Das Verständnis der Einheit, das wir - wenn auch nur skizzenhaft - entwickelt haben, ist bewußt naiv und wagt es, geradezu utopisch zu sein. Es ist nur schwer denkbar und vielleicht sogar völlig unrealistisch zu meinen, daß die Kirchen es akzeptieren könnten, in der demütigen Rolle des Fragments zu leben, das offen ist für andere Fragmente. Sie sind zu reich an ihrer eigenen Vergangenheit, als daß sie den Menschen ihrer eigenen Zeit mühelos mit den Worten des Petrus sagen könnten: „Silber und Gold besitze ich nicht. Doch was ich habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, geh umher." (Apg 3,6) Die konfessionellen Identitäten sind allzu stark, oft erkauft mit dem Blut von Märtyrern, als daß die Kirchen der „Absolutheit" (im buchstäblichen Sinn dieses Wortes: *ab-solutus*, von Bindungen gelöst) dessen entsagen könnten, was sie geworden sind. Der Radikalismus des Evangeliums, der imstande ist, den Worten von der Einheit, die Gott am Kreuz gewirkt hat, in konkreter Erfahrung neue Gestalt zu verlei-

hen, wird anders als früher innerhalb der Kirchen geduldet; aber dennoch gelingt es ihm nicht, deren gesamtes Erscheinungsbild zu prägen. Er scheint vielmehr dazu bestimmt zu sein, ausschließliches Vorrecht einiger Männer und Frauen, ja sogar mancher Gruppen zu sein; aber es gelingt ihm nicht, die Institutionen, die Lehrsysteme und pastoralen Strategien der Kirchen zu prägen. Daher erhebt sich die Frage, ob das Mysterium der Einheit innerhalb der einzelnen Kirchen und im Verhältnis zwischen den Kirchen wirklich so gelebt werden kann, daß es einerseits in seiner Gestaltung dem Evangelium näherkommt, und daß es andererseits wirkliche Bedeutung erlangt für eine Kultur der Andersheit.

Gewiß scheint die Vergangenheit in weiter Ferne zu liegen, die gezeichnet war von den großen Lehrstreitigkeiten und der Dialektik zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Es können einige in die Augen springende Zeichen dieser Veränderung der Wetterlage im Bereich der Lehre genannt werden: Die katholische Kirche und die (nestorianische) assyrische Kirche haben eine Vereinbarung getroffen, um zu bekräftigen, daß die Verurteilungen der Vergangenheit aus Mißverständnissen herrührten. Die byzantinische Kirche und die katholische Kirche haben die wechselseitigen Exkommunikationen aufgehoben.[12] Katholiken und Lutheraner diskutieren, um festzustellen, ob die wechselseitigen Verurteilungen aus dem 16. Jahrhundert noch einen Sinn haben.[13] Trotzdem folgt auf diese Vereinbarungen nicht die Wiederherstellung der Communio, wenn sie auch das Klima der Freundschaft und des gegenseitigen Respekts gut zum Ausdruck bringen. Die Veränderung der Wetterlage im Bereich der Lehre scheint aber bisher kein neues Verständnis der christlichen Rede über die Einheit zu signalisieren. Der Grund dafür ist vielleicht in der Tatsache zu suchen, daß die Kirchen sich mehr herausgefordert fühlen, ihre Rolle in der immer mehr säkularisierten Gesellschaft neu zu definieren, als die Worte des Evangeliums für sich selbst neu zu verstehen.

Um dieses Problem zu begreifen, muß man der Tatache Beachtung schenken, daß es offenbar die Suche nach einer neuen Rolle in der Zivilgesellschaft ist, was die großen Kirchen bei der innerkirchlichen Organisation und bei den wechselseitigen Beziehungen am tiefsten prägt. Die säkularisierten Gesellschaften sind tatsächlich auch auf der Suche nach Fundierung durch Sinnstiftung, die anscheinend nur die großen religiösen Institutionen geben können, wie z.B. aus einer Rede des Kultusministers von Bayern, Hans Zehetmair, erhellt: Angesichts der Frage nach der Bedeutung von Glaube und Kirche in der heutigen Situation meint er gewisse Symptome für die innere Befindlichkeit der Menschen in seinem Land zu erkennen, die eindeutig negative Tendenz aufweisen. Dazu bemerkt er: „Trotz dieser ernüchternden Diagnose wäre es aus meiner Sicht völlig falsch zu resignieren. Ich halte es als verantwortlicher Politiker gerade angesichts dieser Situation für sinnvoll und notwendig, die starke Stellung der beiden großen christlichen Konfessionen in unserem Land zu verteidigen - und dies nicht etwa deshalb, weil (nur) die Kirche daran interessiert wäre, sondern weil dies im wohlverstandenen Interesse unseres Staates liegt. Was den Kirchen von staatlicher Seite an rechtlicher Absicherung und an finanziellen

Leistungen gewährt wird, ist keineswegs eine einseitige Wohltat für die Kirchen; wenn man nur ein bißchen weiterdenkt, muß man feststellen, daß sich der Staat damit letztlich selbst einen ‚Gefallen' erweist. Es liegt auf der Hand, daß die Kirchen nach wie vor erstrangige Integrationsfaktoren unserer Gesellschaft und unseres Staates sind, daß sie die politische Kultur stabilisieren, daß sie einer Vielzahl von Menschen Werte und Sinn vermitteln. So geben sie nicht nur dem einzelnen Halt und Orientierung in unserer immer unübersichtlicher werdenden Welt, sondern bilden auch ein Gegengewicht zur immer stärkeren Individualisierung und Atomisierung der Gesellschaft."[14]

Wenn die Kirchen auf diese Nachfrage eingehen - und alles deutet darauf hin, daß sie bereits im Begriff sind, dies zu tun -, ist klar, daß die Einheit, die sie den heutigen Gesellschaften vorschlagen, die Einheit der Anerkennung der gemeinsamen ethischen Werte sein wird. Das Mysterium der Einheit, wie es in den Bekenntnisworten des Credo enthalten ist, jene „subversive" Erinnerung an die Einheit, die Gott in Christus mit den Sündern eingegangen ist, hätte dann nicht den Charakter des öffentlichen Zeugnisses der Kirchen als des Beitrages, den nur sie zum Aufbau der Einheit der Menschen leisten könnten, sondern dieses Mysterium bliebe als die radikale Erfahrung einiger Frauen und Männer innerhalb ihrer eigenen Grenzen. Es ist kein Zufall, daß die Einheit der Kirche, die sich früher um die großen Lehrformulierungen drehte, sich heute auf die gemeinsame „religiöse" Anerkennung einiger Werte gründet, deren die Gesellschaften besonders zu bedürfen meinen.

Die geschichtliche Situation versetzt uns daher „an die Anfänge des Verstehens". Das Evangelium vom Kreuz, von der Versöhnung Gottes mit den Sündern, fordert auch heute noch unsere schöpferische Phantasie heraus.

[1] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1958, 196-208; hier: 207.

[2] G. Ruggieri, Gott - ein Fremder in der Kirche?, in: P. Hünermann (Hg.), Gott - ein Fremder in unserem Haus. Die Zukunft des Glaubens in Europa, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1996, 153 f.

[3] Vgl. vor allem zwei der Essays von M. Certeau: „La rupture instauratrice" und „Du corps à l'écriture, un transit chrétien", in: L. Giard (Hg.), La faiblesse de croire, Paris 1987, 183-226; 267-303.

[4] Vgl. M. Barth, Ephesians 4-6, Garden City N.Y. 1974, 454-467.

[5] Zu einer Vertiefung der hier nur knapp angedeuteten Gedanken verweise ich auf zwei Artikel von mir: Pour une logique de la particularité chrétienne, in: J. Vermeylen (Hg.), Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue, Paris 1995, 77-108; La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e communione, in: Cristianesimo nella storia 16 (1995) 381-403.

[6] Was kann realistischerweise Ziel der ökumenischen Bemühungen um die Einheit im Glauben sein? Text eines Vortrags, den Karl Rahner 1982 in Bamberg gehalten hat. In erweiterter Form eingearbeitet in: H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit (Quaestiones disputatae 100), Freiburg i.Br./Basel/Wien 1983. Eine 2. Auflage mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik", verfaßt von H. Fries, erschien 1985.

[7] AaO. 17.

[8] Vgl. das nun schon klassische Werk von G. Thils, Les notes de l'Église dans l'Apologétique depuis la Réforme, Gembloux 1937.

[9] J.A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825.

[10] Diese Andeutungen müßten hier noch weiter entwickelt werden. Es müßte vor allem geklärt werden, ob diese Beziehungschristologie echt theologisch, und das heißt in christlichem Sinn: ob sie trinitarisch ist. Man müßte auch noch klären, ob sie eine historisch-praktische Hermeneutik ist, das heißt: ein Werk des Geistes Christi, der zu allen Zeiten die Menschen in die Wahrheit einführt. Man müßte auch deren eigene Logik als eines „partikulären" Ereignisses klären, eines partikulären Ereignisses, das aber dennoch imstande ist, seine Fähigkeit der „Übersetzung" ins Universale zu beweisen durch die Fähigkeit, in Beziehung zu treten mit den anderen partikulären Größen der Menschheitsgeschichte. Einige in diesem Sinn entwickelte Gedanken sind zu finden in meinem oben (Anm. 5) zitierten Essay „La verità crocifissa..."

[11] J. Dupont, Les Béatitudes, Paris [2]1969.

[12] Zu einem Aggiornamento in bezug auf den Dialog der Kirchen des Westens mit den Ostkirchen siehe: D. Wendebourg, Chalkedon in der ökumenischen Diskussion, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 (1995) 207-237.

[13] K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i.B./Göttingen 1986.

[14] Zitat aus der Ansprache des Bayerischen Staatsministers für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst beim Staatsempfang anläßlich des Zweiten Kongresses der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie am 30. August 1995 in München, S. 8 f.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Ekklesiologie

In dem Maße, wie heute die allgemeine Gotteskrise (J.B. Metz) auch als Kirchenkrise sichtbar wird, wächst der Bedarf, das Verhältnis von christlicher Verkündigung und kirchlicher Wirklichkeit und Verfaßtheit erneut theologisch zu bestimmen. Unter den in den vergangenen Jahren zu diesem Fragenkreis erschienenen Arbeiten stehen im deutschen Sprachraum zwei umfangreiche Werke im Vordergrund, die nicht lediglich Fortschreibungen des ekklesiologischen Themenkanons bieten, sondern beanspruchen, mit eigenständigen Entwürfen die Diskussion entscheidend weiterzubringen.

Hier ist zunächst *Medard Kehls* Buch (Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg: echter 1992) zu nennen, das mittlerweile in dritter Auflage vorliegt. Kehls Projekt ist die systematische Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in den Konzilsdokumenten zwar für die Rede von der Kirche maßgebend ist, aber naturgemäß dort nicht als ein zusammenhängender Entwurf vorgestellt wurde. In einer Zeit, da die Polarisierung zwischen Vertretern einer Restauration vorkonziliarer Verhältnisse und Befürwortern der Weiterführung der Reformansätze des Konzils immer deutlicher wahrnehmbar wird, setzt Kehl seine Hoffnung darauf, mit einer unpolemischen, aber klaren Parteinahme für die konziliare Communio-Ekklesiologie zur innerkirchlichen Versöhnung beitragen zu können.

Ausgangspunkt dieses Ansatzes ist die Abkehr von der „christomonistischen Engführung" (76), die lange Zeit die katholischen Ekklesiologien bestimmte und in Christus in erster Linie den Stifter und Gesetzgeber der Kirche sah. Wo es nun nicht mehr darum geht, mit Hilfe von exegetisch zweifelhaften „Stiftungsakten" Jesu die katholische Kirche als die alleinige wahre Kirche Christi vorzuführen, kann die Ekklesiologie ihren Wurzelgrund in der Communio der Heiligen Dreifaltigkeit sehen lernen. Dabei kommt es Kehl in seiner Ausführung darauf an, daß die trinitätstheologische Perspektive nicht die Entfaltung eines absoluten Subjekts im Blick hat, sondern darum, „Gott konsequent als *Liebe*, als Gespräch, als Freundschaft, als Leben in Beziehung zu verstehen, das sich zwischen einem ‚Ich' und einem ‚Du' in der sie verbindenden Gemeinschaft eines ‚Wir' abspielt." (64) Von hier aus kann Kehl von der „dialogischen Kunst der Einigung" (75) durch den Vater und Sohn vereinenden Geist und so von der „Gleichursprünglichkeit" von Einheit und Vielfalt sprechen, die innerhalb der

Kirche ihren analogen Widerhall finden (bzw. finden sollten) im In- und Miteinander von synodalen und hierarchischen Strukturen, in der Würdigung der unterschiedlichen Glaubensweisen (auch der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften), im gleichberechtigten Nebeneinander von Amtsträgern und „Laien" sowie im Priesteramt für Männer und für Frauen.

Kehls Verdienst ist es, die konziliaren Ansätze der Communio-Ekklesiologie endlich einmal in einem großen, systematisch und geschichtlich fundierten Entwurf zusammengeführt und die Linien bis in unsere Gegenwart ausgezogen zu haben. Zweifel melden sich dort, wo die trinitätstheologische Fundierung den Anspruch einer *Phänomenologie* der Kirche totalisierend konterkariert. Denn leider stehen die empirischen Abschnitte des Buches, die den gegenwärtigen Zustand der Kiche in den Blick nehmen, unverbunden-unverbindlich neben den theologischen Perspektiven, die davon nicht wirklich berührt werden, aber doch bestimmend bleiben. Theorie und Praxis interpretieren und korrigieren einander nicht wirklich, obwohl der Autor das behauptet. Man hat den Eindruck, daß diese theologische Sicht der Kirche auch noch „stimmen" würde, wenn die kirchliche Realität vollkommen anders aussähe, als sie es heute tut. Insofern handelt es sich hier um eine „Ekklesiologie von oben", wie man in Analogie zu christologischen Unterscheidungen formulieren könnte. Problematisch wird dieser Ansatz besonders dort, wo das Verhältnis der Kirche zu Israel berührt wird. Eine bleibende Berufung Israels, wie sie auch im Zweiten Vatikanum festgehalten wird, kann in der trinitätstheologischen Perspektive kaum gedacht werden. Kehl zitiert zwar die entsprechenden Formulierungen des Konzils, aber sie erhalten in seinem Entwurf keine wirkliche Funktion. Vorherrschend bleibt die mehrfach wiederkehrende, erstaunlich unbefangene Verwendung der doch sehr prekären Redeweise von der Kirche als dem „wahren Israel". Die Gefahr, daß Theologie im weit ausholenden systematischen Zugriff zur Ideologie wird, ist hier mit Händen zu greifen.

Besser gefeit gegen diese Gefahr ist *Jürgen Werbicks* origineller Versuch (Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg: Herder 1994), seine Ekklesiologie auf dem Wege einer Diskussion all jener Metaphern zu entwickeln, die für die Kirche im Laufe ihrer Geschichte gefunden und verwendet wurden. Mit Thomas von Aquin geht Werbick davon aus, daß solche Bilder für die Theologie „nicht nur rhetorisch-poetische Figuren" sind, sondern sich aufgrund der Transzendenz ihres Gegenstandes, die sich anders nicht zur Sprache bringen läßt, als notwendig erweisen. So enthalten solche Metaphern immer eine Grundspannung zwischen dem Subjekt und seinem Prädikat, das aus einem an sich sachfremden Bereich stammt. Wer sich an die Interpretation macht, muß herausfinden, „wie Subjekt und Prädikat trotz dieser *offensichtlichen* Unvereinbarkeit so zusammengehören, daß das sachbereichsfremde Prädikat das Subjekt nach der jeweiligen Bildlogik in erhellender Weise zur Sprache bringt." (38 f) Daraus ergeben sich spannungsreiche Auseinandersetzungen darüber, *wie* Realität angemessen zu sehen ist. „Spannung" ist in diesem Zusammenhang ein Grundwort Werbicks: Die den Kirchenmeta-

phern inhärenten Spannungen verweisen auf Spannungen und Gegensätze in der Realtität, auf die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Ursprung und Fortentwicklung, zwischen menschlicher und göttlicher Seite eines sakramentalen Geschehens. Werbick plädiert dafür, diese Spannungen nicht zu glätten oder begrifflich aufzuheben, sondern sie wach und tätig wahrzunehmen; seiner Erfahrung nach wird Kirche „spannend", wo diese Spannungen zum Austrag kommen dürfen. Theologie und Empirie geraten auf diese Weise eng aneinander, werden tatsächlich zu einer „Phänomenologie ekklesialer Wirklichkeiten", besonders wo nicht ein einzelner Bildkomplex für den ganzen Entwurf maßgeblich wird, sondern die reiche Pluralität der Bilder immer neue Aspekte der vielgestaltigen Wirklichkeit Kirche vor Augen führt.

Werbick verfolgt die Entwicklung des semantischen Gehalts von Metaphern durch die Geschichte hindurch und registriert Bedeutungsverlagerungen genau: Nicht jeder, der vom „Leib Christi" spricht, denkt gut paulinisch an Solidarität; nicht jede, die „Volk Gottes" sagt, will Israel enterben, und nicht alle, die die Kirche eine „Dirne" genannt haben, waren ihre Feinde. Als Kategorien für Urteile taugen all diese Bilder darum wenig; eher verhelfen sie zu gesteigerter Aufmerksamkeit für die Verantwortung jedes und jeder einzelnen, „daß Gott sichtbar werden kann am Weg der Glaubenden in den Fußspuren Jesu Christi." Hier gibt es aber offenbar kein „goldenes Zeitalter" und keine Zeit des Abfalls; immer ist die Wirklichkeit, in der der Geist Gottes weht, wo er will, vielgestaltig, voller unterschiedlicher Haupt- und Seitenlinien. Das läßt sich kaum auf einen oder wenige Begriffe bringen; darum systematisiert Werbick nicht, sondern verfährt narrativ, erzählt Geschichten von Jesus, den Aposteln, von der Kirche, von der Schuld der Gottesverdunkelung und vom Glück, von Gott gebraucht zu werden ...

Diese Vielfalt der Bilder und Kircheneerfahrungen mündet bei Werbick schließlich in eine Meditation der Sakramentalität der Kirche, mit deren Hilfe vielleicht am ehesten eine Einheit in der Vielfalt zu erkennen ist. „Die Kirche ist wirksames Zeichen, aber nicht Selbstoffenbarung des heilschaffenden Gottes: Gottes Geist ist in ihr eben nicht 'in seinem Element', so daß er hier unverfälscht zur Geltung käme; vielmehr ist er in der Kirche nur so gegenwärtig, daß er sie im unablässigen Kampf gegen menschliche Eigensucht und ‚christlichen' Klein-Glauben immer wieder neu zum Leib Christi zu formen versucht." (429f)

Werbicks Leistung besteht darin, eine Ekklesiologie unter Verzicht auf Systembegriffe vorgelegt zu haben, die eine wesentlich detailreichere und kritischere Darstellung ermöglicht. Bereits im neutestamentlichen Schrifttum stellt Werbick z.B. einen bisher wenig diskutierten Umschlag von der paulinischen Vorstellung der „ekklesia" zum „oikos" Gottes in der nachpaulinischen Brieflitteratur fest. Dabei handelt es sich offenbar nicht lediglich um eine sprachliche Akzentverschiebung, sondern um „eine bedeutsame Neuorientierung auf einen anderen sozial-kulturellen Bezugsrahmen hin" (195). Die griechisch-römische Ordnungsgröße des oikos löst das bisherige Modell für die christlichen Hausgemeinden, die „collegia" genannten römisch-hellenistischen Verbände, ab.

Damit werden die eher egalitären, charismatisch bestimmten Strukturen der Hausgemeinden von den naturrechtlich sich begründenden Über- und Unterordnungsverhältnissen des Hellenismus überformt. Nicht mehr die „freien Charismen", sondern zuallererst die Autorität des „paterfamilias", des Hausherrn, bestimmen das Leben der Gemeinde. Diese Anpassung an das hierarchisch-patriarchalische Hausideal der Umwelt interpretiert Werbick als Schutzreaktion, nachdem sich die Freiheit und Gleichheit der Christusgläubigen, wie sie bei Paulus aufscheint, deutlich als Provokation für das Staatswesen herausgestellt hatte.

Auf dieser Linie liegt in der weiteren Entwicklung schließlich auch die Verdrängung der Frauen aus der gemeindlichen Leitungsverantwortung. Dies geschah aber weder zwangsläufig noch ohne Widerspruch. Eine Darstellung der Geschichte der Kirche, die hierbei nur darauf achtet, strukturelle Kontinuitäten aufzuweisen, bleibt blind für die oppositionellen Positionen in den Ortskirchen (die eventuell alternative Entwicklungen signalisieren könnten) und ist in der Gefahr, dem jeweils erreichten Faktischen eine Normativität zuzuschreiben, die nicht per se begründet ist. So kann Medard Kehl konsequenterweise am Ende seines Buches lediglich einige theologische Argumente für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt anführen, während Jürgen Werbick von einer innerkirchlichen Konfliktgeschichte zu berichten weiß, die bis in die Anfänge zurückreicht. Solche Geschichten sind Nahrung für einen langen Atem, der mehr denn je gebraucht wird.

Norbert Reck

Abschließend seien noch drei Veröffentlichungen aus dem Matthias-Grünewald-Verlag erwähnt, die je auf ihre Weise die aktuelle ekklesiologische Debatte bereichern:

Rechtzeitig zum 70. Geburtstag von Joseph Kardinal Ratzinger, dem Vorsitzenden der Glaubenskongregation, erschien eine beachtliche und durchwegs solide gearbeitete Dissertation (betreut von Prof. Theodor Schneider in Mainz): *Thomas Weiler,* Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger, 400 S., kt. Erstmals liegt damit eine gründliche und detaillierte Untersuchung über das Kirchenverständnis des jungen Theologen Ratzinger und dessen Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil vor. Der Autor zieht zwar insofern die Linien bis zur Gegenwart aus, als er anhand ausgewählter Zitate aus den späteren Schriften Ratzingers dessen Kritik an einer bestimmten Interpretation des Konzils miteinbezieht, doch eine systematische Konfrontation des „frühen" mit dem „späten" Ratzinger erfolgt leider nicht mehr. Dies hätte einer eigenen Untersuchung bedurft. So ist Weilers Arbeit nicht so sehr als Ratzinger-Monographie, sondern vielmehr als ein Beitrag zum Verständnis des Zweiten Vatikanums zu würdigen.

Beachtung verdient auch die Habilitationsschrift des Moltmann-Schülers *Miroslav Volf,* Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie, 308 S., kt. (in Kooperation mit dem Neukirchener Verlag). Nach meinem Überblick ist dies der erste Entwurf einer „ökumenischen Ekklesiologie". Der Autor kommt selbst aus der freikirchlichen Tradition.

Systematisch orientiert er sich am Communio-Begriff als dem zentralen Stichwort des ökumenischen Gesprächs seit Mitte der 80er Jahre, den er in Übereinstimmung mit der orthodoxen und katholischen Tradition zur trinitarischen Communio in Beziehung setzt. Dieser systematische Ausgangspunkt macht es ihm möglich, einen ekklesiologischen „Holismus" orthodoxer und katholischer Provenienz ebenso scharf in den Blick zu nehmen wie die kongregationalistischen und individualistischen Tendenzen seiner eigenen Tradition. Natürlich bleibt eine Reihe von Fragen offen, vor allem im Hinblick auf die grundsätzliche Möglichkeit und Sinnhaftigkeit, die Communio der Kirchen trinitätstheologisch zu begründen. Aber allein schon das Unterfangen, in einem echt ökumenischen Bemühen die jeweils anderen systematisch-theologisch ernst zu nehmen, ist verdienstvoll. Wie der Untertitel „ökumenische Ekklesiologie" präzise aufzufassen ist, drückt der Autor selbst folgendermaßen aus: „... nicht im Sinne eines Konstrukts, das alle Traditionen heranzieht und dabei in keiner wirklich verwurzelt ist, sondern in dem Sinne, daß alle größeren Themen dieser unzweideutig protestantischen ekklesiologischen Melodie von katholischen und orthodoxen Stimmen bereichert wurden".

Nicht um die Systematik, sondern vielmehr um die empirische Basis einer Communio-Ekklesiologie geht es einem Forschungsprojekt, dessen Ergebnisse im kommenden Oktober innerhalb der Reihe „Forum Weltkirche. Entwicklung und Frieden" publiziert werden: *Ludwig Bertsch / Hermann Janssen / Marco Moerschbacher (Hg.),* Alternativen zur traditionellen Pfarrstruktur. Die Communio-Ekklesiologie und ihre Rezeption in Afrika, Ozeanien und Europa, ca. 296 S., kt. Die Studie macht uns mit Kirchen in Regionen vertraut, die bei uns wenig bekannt sind, geschweige denn theologisch ernst genommen werden. Deutlich werden auch die Grenzen der Übertragbarkeit von Gemeindemodellen, was deren Relevanz für die Kirche insgesamt und deren visionäre Kraft aber keineswegs schmälert. Gerade die Einbeziehung Europas gibt dem Band pastoraltheologisches Gewicht. Die Fragen, die sich aus dem empirischen Befund für eine Communio-Ekklesiologie ergeben, hat präzise Ludwig Bertsch SJ in seinem Schlußbeitrag formuliert.

Bruno Kern

VERLAG FÜR GEISTES-, SOZIAL- UND WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Theologen unserer Zeit in lebendigen Einzelporträts



Das Buch zur gleichnamigen erfolgreichen Sendereihe im Bayerischen Rundfunk!

Dieser Band stellt in lebendigen Einzelporträts Theologen vor, die in unserer Zeit prägend sind und ein theologisches Erbe geschaffen haben, das der Aneignung lohnt. Ausgewiesene Kenner porträtieren

- **Karl Rahner** (Bischof Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann),
- **Romano Guardini** (Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz),
- **Hans-Urs von Balthasar** (Prof. Dr. Elmar Salmann OSB),
- **Heinrich Fries** (Dr. Norbert Göttler),
- **Eugen Biser** (Prof. Dr. Richard Heinzmann)
- **Henri de Lubac** (Prof. Dr. Gerd Haeffner SJ),
- **Bernhard Häring** (Prof. Dr. Johannes Gründel),
- **Oswald von Nell-Breuning** (Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach SJ),
- **Anton Vögtle** (Prof. Dr. Rudolf Hoppe),
- **Odo Casel** (Prof. Dr. Arno Schilson),
- **Gustavo Gutiérrez** (Prof. Dr. Gerhard-Ludwig Müller).

Jedem Beitrag ist eine Porträtaufnahme des vorgestellten Theologen beigegeben. **Stephan Pauly** ist Mitarbeiter beim Bayerischen Rundfunk.

Stephan Pauly (Hrsg.)

Theologen unserer Zeit

1997. 156 Seiten mit 11 Abbildungen. Kart.
DM 29,80/öS 218,-
sFr 27,50
ISBN 3-17-015046-4

MEDIEN+WISSEN Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 280

Erschrecken über die Gewalt – Überwindung der Gewalt

Karl-Josef Kuschel / Wim Beuken

Nicht alle Gewalt auf dieser Welt hat religiöse Gründe, aber noch zu viel an Gewalt geschieht im Namen einer Religion. Tag für Tag kommen Nachrichten ins Haus: Terror im Namen des Islam, Bomben zwischen Katholiken und Protestanten, Massaker zwischen Hindus und Buddhisten, Völkermord in Afrika, Krieg zwischen Katholiken, Orthodoxen und Muslimen, Verletzung der sozialen Gerechtigkeit in Lateinamerika. Das Erschrecken ist meist groß. Sind Religionen immer noch fähig, Menschen zu Gewalt zu inspirieren, Gewalt und Tod zu legitimieren?

Unübersehbar ist: Das letzte Jahrzehnt hat mit Beendigung des kalten Krieges und der Ost-West-Auseinandersetzung zwar nicht für möglich gehaltene politische Umbrüche gebracht, aber auch ein überraschendes Anwachsen religiös bedingter Gewalt. In allen Teilen der Erde sind ethnische, nationale oder soziale Konflikte ausgebrochen, bei denen die Religion jeweils eine verhängnisvolle Rolle spielt. Aber auch solche Konflikte mehren sich, in denen Religion direkt Quelle der Gewalt ist.

Diese teils uralten, teils neuen Probleme gilt es zu verstehen: ihre anthropologischen, soziokulturellen und ethnologischen Voraussetzungen. Wir wollen in diesem Heft Hintergrundwissen, Orientierungswissen bieten. Erschrecken muß in Verstehen, Verstehen in Verändern übergehen. Wir wollen unsere Leser mit Schauplätzen und Zielgruppen von Gewalt konfrontieren und ihnen zugleich das Gefühl nehmen, Gewalt im Namen der Religion sei nun einmal „naturbedingt", unvermeidlich. Im Gegenteil. Wir wollen in den folgenden Artikeln beides zugleich: Information über Religion als Quelle der Gewalt in den verschiedenen Teilen dieser Welt und gegenüber verschiedenen Menschengruppen und zugleich Information darüber, daß im Namen einer anders verstandenen und praktizierten Religion Gewaltszenarien auch überwindbar sind. Einem religiösen Schwärmertum wollen wir bewußt wehren, indem wir zeigen: Gewalt ist in bestimmten Formen und Stilen eine anthropologische Konstante. Sie spielt in allen großen Religionen - positiv oder negativ - eine wichtige Rolle. Rituale der Erinnerung an Gewalt sind Religionen inhärent. Gewalt kann nicht simpel überspielt, naiv geleugnet werden. Sie ist Teil des Menschlichen. Aber zugleich gilt es, die der Gewalt immanenten destruktiven Teile zu durch-

schauen, zu transformieren und so zu überwinden. Wir wollen zeigen, daß Religion die Tiefenbegründung einer Ethik der Gewaltüberwindung sein kann. Am Ende wird - bei allem Verstehen - ein entschiedenes Nein zur Gewalt stehen, gerade auch zu Formen innerreligiöser, innerkirchlicher Gewalt, die subtiler ist als Tod und Terror.

Im *Dokumentationsteil* haben wir statt einer Literaturübersicht zum Thema einen Aufsatz von Edward Schillebeeckx aufgenommen.[1] Der Autor läßt in diesem Text ein waches Gespür für die Erschütterungen der Zeit erkennen und versucht zugleich, einen Weg aus der Krise der Gewaltphänomene zu zeigen, der uns von theologiepolitischer Bedeutung zu sein scheint. Wir drücken damit unseren Respekt vor der Lebensleistung dieses entschiedenen katholischen Reformtheologen aus, der uns auch als Gründervater von CONCILIUM besonders verbunden ist.

[1] Anlaß war eine Gastvorlesung an der Universität Tübingen am 16. 4. 1997, wo ein Symposion zu Ehren von Edward Schillebeeckx stattfand und die umfassende Bibliographie dieses Theologen (hrsg. von T. Schoof) überreicht wurde.

Gewalt im Namen der Religion

François Houtart

In jeder Gesellschaft gibt es Gewalt. Diese kann physische oder symbolische Formen annehmen. Sie kann akzeptiert oder erlitten werden. Gewalt spielt eine Rolle beim Aufbau, der Wiederherstellung oder der Umgestaltung sozialer Verflechtungen. Wenn der Staat in Erscheinung tritt, wird er auf der Grundlage der Gewalt errichtet. Max Weber bekräftigt, daß die Ausübung der legitimen Gewalt eines seiner typischen Merkmale darstellt. Manche werden sagen, daß der tiefere Grund im Herzen des Menschen zu suchen sei. Dies wird auch von Eugen Drewermann in einer Schrift zu diesem Thema behauptet.[1] Im folgenden sollen vor allem die sozialen Aspekte im Vordergrund stehen. Die Frage lautet daher: Welche Verbindungen bestehen zwischen der Religion und der Gewalt? Es würde zu kurz greifen, in apologetischer Manier zu versichern, daß die Religionen ihrem Wesen nach gewaltlos angelegt seien und nicht sie, sondern vielmehr die Menschen individuell oder kollektiv dafür verantwortlich zeichneten, wenn sie von ihrer Zielrichtung abwichen. In der Tat reichen die Wurzeln der Gewalt bis ins Religiöse hinein. Deswegen können die Religionen sehr leicht als Vehikel für das Abgleiten in Gewalt dienen. Einige Elemente sollen in aller Kürze dargelegt werden.

Die Dimension des Opfers steht im Zentrum der meisten Religionen. Hinlänglich bekannt sind die Thesen René Girards zur Gewalt als Gründungsereignis[2] und zur Rolle des Opfers als Mittel, um einen Ausweg aus der Gewalt zu finden. Es handelt sich um ein Opfer, das immer mehr ritualisiert wird und in einer symbolischen Gewalt mündet, die, wie einige Autoren in bezug auf die vedischen Riten bestätigen, eine abstraktere Form annimmt. Der Haupteffekt dessen, was eine ideale Opfergabe ausmacht - der Opfernde ist selbst die Opfergabe -, geht dabei nicht verloren.[3] Die Sakralisierung der Gewalt ermöglicht es, diese von regelwidriger Gewalt[4] zu unterscheiden, die als solche verworfen wird. All das ist in den gegenwärtigen Ereignissen offensichtlich vorhanden, so etwa beim algerischen GIA (Groupe islamique armé, zu dt.: Bewaffnete Islamische Gruppe, Anm. d. Übers.), der seine Opfer erdrosselt und enthauptet.

Der Kampf zwischen Gut und Böse ist eine weitere Quelle der Gewalt, die eng mit der Religion verbunden ist. Er ist in der Bibel im Alten ebenso wie im Neuen Testament allgegenwärtig. Es reicht

aus, auf die Apokalypse zu verweisen. Die Identifizierung mit dem Guten diente in der Geschichte aller Religionen als Rechtfertigung für vielerlei Gewalt, angefangen von Kriegen bis hin zu Eroberungen von Kolonien, nicht zu vergessen die internen Repressionen gegen die Häretiker und die Inquisition.

Schließlich war auch die religiöse Expansion mit der Ausübung von Gewalt verbunden. Die etwa zehn päpstlichen Bullen, die den merkantilistischen Unternehmungen des Portugiesen Heinrichs des Seefahrers in Afrika das Geleit gaben, autorisierten ihn, Eroberungen zu machen, politische Herrschaft auszuüben und die auf seiner Fahrt aufgespürten Völker zu versklaven, um die Ungläubigen zu bekehren und zu bekämpfen. Was Lateinamerika angeht, so kennt man zur Genüge manch gewaltsame Bedingungen der Evangelisierung.

Wenn man die großen religiösen Systeme nacheinander untersucht, findet man dieselben Spuren. Die Gründertexte reflektieren die ritualisierte Gewalt der Opfer, die Gewaltanwendung für ein höheres Gut und ihre Notwendigkeit für die Verteidigung des Glaubens ebenso wie die ethische Einordnung der illegitimen Gewalt, wobei alles auf den letzten Frieden ausgerichtet ist.

So darf der Hinduismus keineswegs reduziert werden auf die Ahimsa („das Übel nicht verursachen", was gemeinhin mit Gewaltlosigkeit übersetzt wird), wie es bisweilen getan wird. Die Rig Veda zeigen, insbesondere was das Opfer anbelangt, verschiedene Perspektiven auf.[5] Die Könige rufen die Götter an, damit sie ihnen den Sieg gewähren, und der Bhagavad Gita bekräftigt, daß es aufgrund der Unsterblichkeit der Seele legitim sei, im Krieg zu töten.[6] Das Gesetz des Manu errichtet eine Hierarchie, in der es für den Brahmanen, der ontologisch auf der höchsten Ebene des Kastenwesens angesiedelt ist, völlig unproblematisch ist, die gewaltsame Verteidigung seiner Position, die der herausragenden Qualität seiner vorhergehenden Leben zu verdanken ist, zu rechtfertigen. Im übrigen besteht ein Unterschied darin, ob man einen Brahmanen oder einen Unberührbaren (heute: Dalit) tötet.[7] Im ambivalenten Pantheon des Hinduismus findet man an herausragender Stelle Kali, die Göttin der Zerstörung. Was die Verteidigung der Hindutva anbelangt, so findet sie heute ihre politische Erscheinung in der B.J.P (Barattya Janaty Party), deren jüngste Geschichte deutlich macht, daß Gewaltlosigkeit nicht gerade ihr Fall ist.

Der Buddhismus hat ein höheres Ansehen, da er der Ahimsa und der zentralen Tugend des Mitleids eine höhere Bedeutung einräumt. In der Ethik legt der Buddhismus den Schwerpunkt auf die Absicht. Gewalt mit Gegengewalt zu erwidern, ist damit nicht ausgeschlossen, solange sie selbst nicht direkt angestrebt wird.[8] Der Islam bildet keine Ausnahme: Indem er, wie Ali Mazrui[9] betont, den Akzent mehr auf die Gerechtigkeit als auf die Liebe legt, widersteht er kaum der Tendenz gewisser Gruppen, sich die Attribute dieser Gerechtigkeit zu eigen zu machen, um Gewalt anzuwenden.

Was das Judentum angeht, so vermerkt André Wénin: „Kein Element menschlicher Gewalt ist in der Bibel abwesend. Besser gesagt: Gott ist darin unaufhörlich verwickelt, und zwar oft als Akteur."[10] Die Gewalt ist besonders heftig in Zeiten messianischer Erwartung. Das Buch Exodus sagt ausdrücklich, daß der

Herr ein Krieger sei (Ex 15,3), und die göttlichen Interventionen verursachten furchtbare Zerstörungen. Das Christentum hat, da es sich auf die gleichen Quellen stützt, diese religiöse Zivilisation tradiert und nicht gezögert, heilige Kriege und Kreuzzüge anzufangen und dabei messianische Strömungen zu inspirieren, die als Ausdrucksform unterdrückter Gruppen besonders gewalttätig waren.

I. Die Konflikte unserer Zeit

Es ist unabdingbar, die innere Quelle der Gewalt, die von den Religionen ausgehen kann, offenzulegen, um die sozialen Funktionen, die sie in den aktuellen Konflikten einnehmen kann, zu verstehen. Es würde zu weit führen, diese nun alle aufzuführen. Daher soll es genügen, einige davon herauszugreifen und ihre typischen Merkmale zu beleuchten. Durch seine Grausamkeit bedrückend ist der Fall Sri Lanka in Asien: die singhalesisch-buddhistische steht der tamilisch-nationalistischen Identität gegenüber. Indien leidet unter einem doppelten Konflikt: einerseits zwischen fundamentalistischen Hindus und Muslimen, andererseits zwischen den höheren Kasten und den Unberührbaren, die sich als unterdrückt empfinden. In Afrika liefert Algerien das tägliche Schauspiel des Tötens im Namen der religiösen Rechtgläubigkeit. Dies gilt ebenso für Ruanda, wo die Religion als solche nicht im Spiel war, aber ein Teil des katholischen Klerus ernsthaft in die Massaker involviert war. Im Nahen Osten wird der Terrorismus auf beiden Seiten durch die religiöse Treue gegenüber Israel bzw. dem Islam gerechtfertigt. In Lateinamerika hat sich der Sturm der Guerilla zwar etwas beruhigt, aber die Gewalt ist wohl noch nicht erloschen, und die Rechtfertigung gewisser Kämpfe der Unterdrückten gegen die Gewalt der Reichen hat religiöse Wurzeln. In Europa werden die Vorgänge in Irland als Feindseligkeiten zwischen Katholiken und Protestanten interpretiert, während man dagegen den kolonialen Charakter eines jahrhundertealten Kampfes nicht berücksichtigt. Was das ehemalige Jugoslawien anbelangt, so erinnert die dreigeteilte religiöse Identität der Konfliktparteien an Religionskriege, und die Anerkennung Kroatiens und Sloweniens durch den Hl. Stuhl vor allen anderen europäischen Staaten hat die Angelegenheit nicht vereinfacht. Man könnte noch eine Vielzahl weiterer Beispiele anführen.

Die Situation ist dermaßen erdrückend, daß manche Beobachter, so etwa Samuel Huntington, dazu übergehen, zukünftige Konfliktkonstellationen zwischen dem Westen und islamistisch/konfuzianischen Staaten zu prognostizieren. Anstelle von Religionskriegen spricht er

Der Autor

François Houtart, geb. 1925; Priesterweihe 1949; Dr. der Soziologie und emeritierter Professor der Katholischen Universität Louvain; Dr. h.c. der Notre Dame University (USA), z. Zt. Direktor des Centre Tricontinental und Herausgeber der Zeitschriften Social Compass (Religionssoziologie) und Alternatives Sud; Forschungsarbeiten in der Religionssoziologie in Europa, Nord- und Südamerika, Asien und Afrika; einschlägige Veröffentlichungen: Aspects sociologiques du catholicisme américain (1947); L'Église à l'heure de l'Amérique latine (1964); The Church and Revolution (1971); Religion and Ideology in Sri Lanka (1974); Religion et modes de production précapitalistes (1980); The Great Asiatic Religions and their Social Functions (1981); Ruptures sociales et religion (1992); Sociologie de la religion (1992). Anschrift: Centre Tricontinental, Av. Sainte Gertrude, 5, B-1348 Louvain-La-Neuve, Belgien

vom Krieg der Kulturen.[11] Wie ist diese Gesamtlage nun zu interpretieren?

II. Religion und soziale Gewalt

Drei Hauptmechanismen spielen offenbar bei der Assoziation der Religion mit der Gewalt für das ordnungsgemäße Funktionieren eines Gemeinwesens eine Rolle: die religiöse Interpretation gesellschaftlicher Vorgänge, die Religion als Identitätsfaktor und die ethische Legitimierung bzw. Ablehnung bestimmter sozialer Verhältnisse.

1. Die religiöse Interpretation gesellschaftlicher Vorgänge

Es handelt sich hier, genau betrachtet, um die ideologische Funktion der Religion, die sie als Kitt für die Gesellschaft erfüllt, wenn sie gleichzeitig die Interpretation und die Legitimation der gesellschaftlichen Verhältnisse erledigt. Die soziale Ordnung wird religiös gedeutet. Sie erscheint als gottgewollt, und die Beziehungen, die zwischen den unterschiedlichen Schichten herrschen und die Gesellschaft tragen, gelten als die Frucht eines übernatürlichen Willens. Die Gesellschaftsordnung wird im allgemeinen festgeschrieben, da die Natur und ihre Gesetze als ein Produkt der göttlichen Ordnung angesehen werden. Niemand kann daran rütteln. So erklärte ein brasilianischer Bischof noch während der Konferenz von Medellín, daß er die Bauern seiner Diözese, die es wagten, infolge der Agrarreform Land anzunehmen, exkommunizieren würde. Denn das Besitzrecht sei göttlichen Ursprungs, und auch die Kirche hätte kein Recht, es zu verändern.

Eine derartige Position entsteht, wenn es ungleiche Verhältnisse zu rechtfertigen gilt, die nicht auf der Grundlage gegenseitiger Dienste beruhen oder als solche betrachtet werden. Deshalb führte das Feudalsystem, das im Verhältnis zwischen dem Lehnsherrn (Landbesitzer) und dem Bauern (Landlosen) gründete, seine gesamte Ideologie auf die göttliche Ordnung zurück. Mit der Entwicklung der Schicht der Kaufleute in den Städten und vor allem im Zuge des industriellen Kapitalismus büßte diese Haltung ihre Glaubwürdigkeit im Westen zwar ein. Aber etliches davon hielt sich bei der Rechtfertigung der Macht in den von der Restauration geprägten Gesellschaften, in rechtsgerichteten Diktaturen (Franco) oder in Regimen der Dritten Welt, die sich im Übergang von einer populistisch-nationalistischen Herrschaft (Ära Bandung) zum Eindringen des internationalen Kapitalismus (Pinochet, Marcos, Suharto, Videla, Banzer, Mobutu, Somoza und viele andere) befinden.

Beim Brahmanenwesen, in dem die Verhältnisse der Kasten festgeschrieben und spiritualisiert werden, verhält es sich ebenso. Trotz der Säkularisierung der indischen Gesellschaft hat das Phänomen nach wie vor Gewicht. Zweifelsohne wird diese Interpretation der sozialen Verhältnisse in dem Maß, wie der Aufbau der Gesellschaft im kollektiven Bewußtsein immer mehr zur ureigensten Angelegenheit der Menschen selbst wird, allmählich verschwinden. Mit dem Aufkommen des Marktes als Lebensweise und Organisationsform der Gesellschaft ersetzen andere Ideologien die religiöse Lesart: die Rechtfertigung des Eigentums durch die Arbeit, die Gesetze des Marktes usw.

Nun ist aber jegliche Festschreibung ungleicher sozialer Verhältnisse eine Quelle für Gewalt, sei es bei ihrer Errichtung, ihrer Fortsetzung in späterer Zeit oder aufgrund der Widerstände, denen ihre Umgestaltung begegnet. Abgesehen von Indien - und auch hier kann man nur noch bedingt davon ausgehen -, ist ein solches Verhältnis zwischen Gewalt und Religion nicht mehr gegeben.

2. Die Religion als kultureller Identitätsfaktor

Die Frage nach der Identität ist naherliegend. Man kann diese als den Zugehörigkeitssinn zu einer bestimmten ethnischen, nationalen oder sozialen Gruppe definieren, die ihrerseits eine gewisse gesellschaftliche Stabilität, einen Status, eine Weltsicht, eine Denkweise, also eine Kultur schafft. Hier kann die Religion einer von mehreren Faktoren sein, die die Identität einer Gruppe definieren. Letztere kann die Frucht der ethnischen Zugehörigkeit sein, die sich von einer anderen ausschließlich durch eine unterschiedliche Religion abhebt.

Dies trifft in Sri Lanka zu, wo die Singhalesen Buddhisten und die Tamilen Hindus sind. In diesem Fall ist die Besonderheit hervorzuheben, daß die Religion nur von einer der beiden Seiten, den Singhalesen, ins Spiel gebracht wird. Diese hatten sich bereits zur Zeit des Kaisers Azoka zum Buddhismus bekehrt und fühlen sich in ihrer Identität als Volk angegriffen, da die Tamilen nach und nach den Norden der Insel besetzten und dadurch ihre kulturelle und religiöse Einheit zerstörten. Der Einsatz der Tamilen bei der englischen Verwaltung zur Kolonialzeit und ihre Geschäftstüchtigkeit verschafften ihnen nicht nur im Norden, sondern auf der gesamten Insel beträchtlichen Einfluß. Dies rief eine nationalistische Gegenbewegung hervor, die mit jener gegen den britischen Kolonialismus einherging. Als schließlich die Unabhängigkeit erreicht war, wurden der tamilischen Minderheit die elementaren Grundrechte verweigert. Die durch den Buddhismus definierte Identität ist sehr fest in sich gefügt und rechtfertigt daher eine unnachgiebige Haltung sowie die Führung eines gnadenlosen Krieges. Die buddhistische Sangha sieht hierin gar einen religiösen Sendungsauftrag. Eine mehr politische Betrachtungsweise des Konfliktes und das Zugestehen von Verhandlungen würden zudem für ihre Seite einen Machtverlust nach sich ziehen. Diese beiden Faktoren vereinigen sich und führen ein Element der Gewalt in den Buddhismus ein, das in völligem Gegensatz zu seiner grundlegenden Philosophie steht.

In Irland verhält es sich anders. Der englische Kolonialismus reichte Jahrhunderte zurück, und das irische Volk erlitt zweimal einen wahren Völkermord. Die Berufung von britischen Kolonialherren, die Anglikaner waren, fügte der ökonomischen und der politischen Dimension einen religiösen Akzent hinzu, und gerade dieser hält sich nach wie vor in der öffentlichen Meinung. Man muß in Betracht ziehen, daß die kulturelle Identität zwar auch in der ethnischen Herkunft und in der Sprache, aber doch vor allem in der Religion ihren Ausdruck findet, wenn ein Volk bis vor kurzem in erster Linie ländlich geprägt war und die Kolonialherren, die sich in der Minderheit befanden, zudem in ihre eigenen religiösen Institutionen eingebunden waren. Und dennoch forderten die beiden betroffenen religiösen Institutionen

außer in besonderen Fällen bei Kämpfen nie die Rolle des Fahnenträgers.

In Jugoslawien hatte der Zerfall der Nation in erster Linie politische und wirtschaftliche Ursachen. Die religiöse Identität spielte lediglich eine zweitrangige, wenngleich ernstzunehmende und gewaltsame Rolle bei der Verschärfung des Konflikts. Denn der Schwerpunkt lag auf der Treue zu den eigenen religiösen Traditionen und auf der Wiedereroberung von Gebieten, die man für die Existenz der Gruppe in ihrer religiösen Eigenart für notwendig erachtete. Auch europäische Geopolitik war in diesem Konflikt erkennbar. Man denke an den Traum von einem Gürtel katholischer Länder vom Baltikum bis zur Adria, die dem Kommunismus ebenso wie der Orthodoxie standhalten sollten. Er veranlaßte den Heiligen Stuhl, dem faschistischen Regime in Kroatien, das mit den Nationalsozialisten verbündet war, in außerordentlicher Weise entgegenzukommen und später die beiden neuen Republiken eilfertig anzuerkennen. Serbien erfuhr Solidarität von slawischer und orthodoxer Seite, und viele islamistische Kämpfer engagierten sich als Freiwillige bei den muslimischen Streitkräften in Bosnien, nachdem sie in den Reihen der afghanischen Mudjahedin Dienst getan hatten. Gewiß versuchten einige religiöse Institutionen mehrfach, mäßigend auf den Konflikt einzuwirken, aber das änderte nicht viel an der gesellschaftlichen Gegebenheit einer religiös fundierten Identität, ebensowenig am Spiel der Konkurrenz, das zwischen den jeweiligen religiösen Instanzen aufkam.

Eines der aussagekräftigsten Beispiele ist zweifellos der Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern. Der Faktor Religion ist für einen zahlenmäßig und gesellschaftlich durchaus relevanten Teil beider Lager bedeutsam. Auf beiden Seiten nimmt die religiöse Beweisführung eine zentrale Stellung ein. Jedes Volk versteht sein Handeln im Namen Gottes und verfügt über seine eigenen Argumente. Für die Juden extremistischer Tendenz hat das auserwählte Volk sein Land, das ihm von Gott geschenkt wurde, zu verteidigen. Hierfür mangelt es nicht an biblischen Referenzen. Ausübung von Macht und Gewaltanwendung gelten als eine religiöse Pflicht, die nicht durch sich selbst, sondern durch den Schutz eines höheren Wertes begründet wird. Für die Palästinenser der Hamas ist die Verteidigung der muslimischen Identität eine heilige Aufgabe ersten Ranges. Sie wird als notwendig erachtet, um das Heil zu erlangen. In dessen Namen geht man gewalttätig vor, um sich gegen eine Gruppe zu verteidigen, die über viel bedeutendere Mittel verfügt. In beiden Fällen tötet man im Namen Gottes und verfolgt die Vision, eines Tages in der Treue zur eigenen religiösen Einstellung einen wahrhaften Frieden errichten zu können.

Wenn man den Fall Algerien betrachtet, den man mit vielen ähnlichen Vorgängen - vom Iran bis zu Ägypten, vom Sudan bis zu Saudi-Arabien - in Verbindung bringen kann, so steht die Frage nach der Identität im Zentrum der Problematik, und dies noch in einer weiteren Dimension: Es tritt eine identitätssuchende Bewegung auf, die sich gegen die kulturelle Zerstörung sowie gegen das ökonomische und politische Scheitern der westlichen Moderne wendet. Sie richtet sich gegen den Westen, sein Wirtschaftssystem, seine politischen Institutionen und seine imperialistischen Aktivitäten ebenso wie gegen die einheimi-

sche verwestlichte Gesellschaftsschicht, deren materielle Existenzgrundlagen und politische Formen, die sie angenommen hat. Diese Bewegung zielt auf alles ab, was als symbolischer Ausdruck dieser Situation gilt, besonders in den Massenmedien, in den Kleidungsgewohnheiten der Frauen und in der Religion.

Dieser Kampf wird ausdrücklich im Namen des Islam geführt. Denn er stellt den einzigen sicheren Wert dar angesichts des sozialen Zerfalls der traditionellen Gesellschaften, des existentiellen Sinnverlustes sowie der Einführung neuer Gepflogenheiten, die zu Mißständen führen. Die extremistischen Bewegungen rekrutieren ihre Anhänger aus den Gruppen der Gesellschaft, die am stärksten verletzbar sind, vor allem unter den Jugendlichen ohne Zukunftsperspektiven. Sie entwickeln sich in den Armutsvierteln, wenngleich ihre Anführer oft religiöse Funktionäre oder integralistische Intellektuelle sind. Die religiöse Verhärtung äußert sich nicht in einem Religionskrieg gegen die anderen Glaubensgemeinschaften. Wenn Gewalttaten gegen Persönlichkeiten christlichen Glaubens begangen wurden, so richteten sie sich nicht gegen das Christentum als solches, sondern gegen das, was ihre Präsenz, die mit dem verteufelten Westen assoziiert wird, symbolisch verkörpert.

Die gegenwärtige Entwicklung dieser religiösen Gegenbewegungen auf der Suche nach Identität mag erstaunen. Man war der Meinung, sie gehörten der Vergangenheit an. Sie gehen gleichwohl einher mit den zum Teil scheinbar ethnischen Explosionen in Afrika, im Nordosten Indiens, im mexikanischen Chiapas und mit der Vervielfachung der Konflikte zwischen den Kasten in Indien, insbesondere mit der Bewegung der Unberührbaren. Auch wenn es paradox erscheint, so belebt dennoch die Ausdehnung einer kapitalistischen Marktwirtschaft, die aufgrund der ihr eigenen Philosophie Ungleichheit und Ausbeutung verursacht, abermals die Konflikte, die auf den vorkapitalistischen Verhältnissen in den Gesellschaften der Randgebiete gründen.

Da die Mehrheit der Bevölkerungen nicht direkt in Lohnstrukturen (das Verhältnis Kapital/Arbeit) einbezogen ist, indirekt jedoch an den Auswirkungen des Weltwirtschaftssystems zu leiden hat, drückt sie ihre Frustration und ihren Protest in den Formen aus, die ihre jeweilige Kultur ihr überlieferte. Deshalb kann die Politik der Strukturanpassung, die von der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds aufoktroyiert wird und einen Katalog an Maßnahmen umfaßt, welche die Armut verschlimmern, die sozialen Netze zerstören, Nahrungsmittelsubventionen abschaffen und den Zugang zu Bildung und Gesundheit erschweren, derartige Phänomene nur noch verstärken.

Samuel Huntington hat wohl recht, wenn er von Konflikten zwischen Kulturen spricht, aber seine Sicht ist eingeschränkt, da sie lediglich von Äußerlichkeiten ausgeht. Die tieferen Gründe liegen in der weltweiten Ausbreitung eines Wirtschaftssystems, das die gesamte menschliche Wirklichkeit auf die ihr eigene Rationalität reduziert und bei den Zurückgelassenen Konfliktformen wiederaufleben läßt, die augenscheinlich traditionell, aber in Wirklichkeit durch das System programmiert sind. In einigen Fällen bekommt die Ausübung von Gewalt eine religiöse Wendung. Sie wird zwar, wie oben bereits beschrieben,

durch gewisse Aspekte, die den Religionen innewohnen, sicher genährt, aber diese Vorgänge stellen keine einfache Rückkehr zu einer nostalgisch verklärten Vergangenheit dar, sondern entspringen dem Versuch eines kulturellen Wiederaufbaus mit den Elementen, die verfügbar sind, um eine momentane Situation zu bewältigen.

3. Religiöse Unterstützung für eine Ethik der sozialen Verhältnisse

Die Situationen, die hier im Blickfeld stehen, unterscheiden sich deutlich von jenen, in denen die Religion als Hilfe zur Interpretation der sozialen Konstellationen und folglich auch als Legitimation diente. Es handelt sich um Fälle, in denen keine Sakralisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse stattfindet, sondern eine Ethik ihres Funktionierens religiös gestützt wird. Dies kann direkt oder indirekt ebenfalls eine Verbindung der Religion mit der Gewalt herstellen. Zwei aktuelle und sehr gegensätzliche Beispiele sollen betrachtet werden.

Ein erstes ist die moralische Abstützung, die der Marktwirtschaft - laut Milton Friedman, einem Nobelpreisträger der Ökonomie, lediglich eine andere Bezeichnung für kapitalistische Wirtschaft - zuteil wird. Eine ethische Legitimation dieser Art findet man bei Michael Novak[12], der den Markt als die Wirtschaftsordnung bezeichnet, die am ehesten mit dem Evangelium im Einklang stehe und deren Parameter das amerikanische Modell sei. Diese Haltung spiegelt sich ebenso wider in den Ausführungen von Michel Camdessus, dem Direktor des Internationalen Währungsfonds, der bekräftigt, daß es sich um „eine Wirtschaft der Verantwortung, in der der Mensch seine ganze Dimension entfalten kann“[13], handelt. Ihre Unzulänglichkeiten und Abweichungen seien zu korrigieren, indem durch Teilen und Spenden das vollendet werde, was die „unsichtbare Hand“ des Marktes nicht zu bewerkstelligen vermag. Es herrscht demnach Übereinstimmung.

Diese Positionen scheinen außer acht zu lassen, daß die Existenz ungleicher sozialer Verhältnisse in der Marktwirtschaft die jeweiligen Partner in keine ausgewogene Beziehung zueinander bringt sowie Ungleichheiten voraussetzt, schafft und reproduziert, die durch eine Logik entstehen, der sie ihr Funktionieren verdankt und die sie mittlerweile weltweit und in allen Bereichen des menschlichen Lebens ohne Gegengewicht umsetzt. Die Unkenntnis der wahren gesellschaftlichen Verhältnisse verleiht den Stellungnahmen einen sehr illusorischen Charakter. Diese Gedankenführung kann fortgesetzt werden, indem man darauf verweist, daß die Marktfreiheit die Mutter aller Freiheiten sei, wenngleich heutzutage die soziale Kluft wächst, die Armut ansteigt und ebenso nachweisbar ist, daß marktwirtschaftliche Systeme sich durchaus mit antidemokratischen Regimen, repressiver Politik und struktureller Gewalt im sozialen Gefüge vereinbaren lassen.

Etwas völlig anderes ist die moralische Unterstützung, die mit religiösen Argumenten, welche aus prophetischen Bewegungen stammen, dem gesellschaftlichen Kampf der Unterdrückten entgegengebracht wird. Dieser verläuft zwar nicht zwangsläufig, aber häufig gewaltsam und steht in den kommenden Jahren infolge des physischen, sozialen und kulturellen Kahlschlags neoliberaler Po-

litik unter dem Risiko einer zunehmenden Brutalität. Wir leben nicht in einer Welt ohne Gewalt, und Oscar A. Romero, Erzbischof von San Salvador, sagte zu Recht, daß man zwischen der Gewalt der Mächtigen und jener der Unterdrückten unterscheiden müsse, auch wenn er selbst die gewaltlosen Wege in Ehren hielt. Es handelt sich um das unvermeidbare Risiko eines ethischen Engagements unter gesellschaftlichen Verhältnissen, die von Ausgrenzung und Unterdrückung geprägt sind.

Abschließend sei vermerkt, daß jegliche Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Religion und Gewalt von einer globalen Situationsanalyse ausgehen muß – jener der Funktion der Religionen in der jeweiligen Gesellschaft und jener der sozialen Verhältnisse, wie sie sich darstellen. Das moralische Urteil kann nur mittels der Analyse getroffen werden.

[1] E. Drewermann, Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum, Freiburg i.Br. 1991.

[2] R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a.M. 1992.

[3] D. Vidal/G. Rarabout/E. Meyer, On the Concept of Violence and Non-violence in Hinduism and Indian Society, in: South Asia Research 14/2 (1994) 201.

[4] AaO. 202.

[5] Ebd.

[6] M. Juergenmeyer, The Terrorist who Long for Peace, in: The Fletcher Forum of World Affairs (1996) 7.

[7] Vidal, aaO. 208.

[8] Juergenmeyer, aaO. 7f.

[9] Zit. v. S. H. Hashmi, International Society and its Islamic Malcontents, in: The Fletcher Forum of World Affairs (1996) 23.

[10] Vgl. A. Wénin, La Bible pour démasquer la violence, in: Bulletin de Pax Christi 39/3 (1996). Der Autor fügt hinzu, daß diese Gegenwart der Gewalt die Grundlage für eine weitere Reflexion sei, die sich auf Gott beziehe, der dazu aufruft, das Böse im Leben zu verändern.

[11] S. Huntington, The Clash of Civilizations, in: Foreign Affairs 72 (1992) 22-49. Vgl. auch ders., Der Kampf der Kulturen. Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München ^{5}1997.

[12] M. Novak, Der Geist des demokratischen Kapitalismus, Frankfurt a.M. 1992.

[13] M. Camdessus, Conférence sur le marché et la religion, Notes et documents 44 (1995), Rom, Institut Maritain. Vgl. dazu die ausführliche Dokumentation und Analyse von F.J. Hinkelammert, Über den Markt zum Reich Gottes?, in: Orientierung, 15. Mai 1996, 98-102 und 31. Mai 1996, 115-120 (Anm. d. Red.).

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter

Ruanda: Der Ausbruch der Gewalt und die Rolle der Religion

Paul Nzacahayo

I. Einführung

Schon viel wurde über die ruandische Tragödie geschrieben, die hunderttausende, wenn nicht gar Millionen unschuldiger Menschenleben gekostet hat. Auf der Suche nach den Gründen dieser Tragödie haben einige Wissenschaftler ihre Wurzeln bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt, als die erste Begegnung von Hutus und Tutsis auf ruandischem Boden stattfand und dies den Beginn der Herrschaft der Tutsis bedeutete. Andere begannen mit dem Jahr 1959, mit der Volkserhebung und der daraus erwachsenen Gewalt, der Tausende von Tutsis zum Opfer fielen und die viele andere ins Exil gehen ließ. Wieder andere begannen ihre Untersuchung mit dem Regime unter Habyarimana, das für die Katastrophe von 1994 verantwortlich gemacht wird. Während diese geschichtlichen Fragen noch nicht endgültig geklärt sind, steht noch eine andere Frage zur Beantwortung an, nämlich die Frage, wie es in einem so religiösen Land wie Ruanda zu solcher Gewalt hatte kommen können: 62% der Bevölkerung sind Katholiken, 18% sind Protestanten, 8% sind Adventisten, 1% sind Muslime. Die verbleibenden 11% sind Anhänger der traditionellen Religionen. Ruanda ist ein Land, in dem Hutus (mit einem Bevölkerungsanteil von 84%), Tutsis (15%) und Pygmäen (1%) die gleiche Sprache sprechen, überall im Land in ethnisch gemischten Gemeinden leben, untereinander heiraten[1], gemeinsam Kirchen, Schulen, Krankenhäuser besuchen und sich gegenseitig zu ihren besonderen Feiern einladen.

Auch religiöse Menschen wurden angeklagt, an den Massakern beteiligt gewesen zu sein. Es gibt sogar Stimmen, die behaupten, daß die Kirche die Gewalt geplant und gefördert habe. Die Absicht meines Beitrags besteht darin, die Form von Gewalt, die wir erlitten haben, und welche Rolle darin die Religion spielt, verstehen zu helfen. Ich werde mich dieser Aufgabe unter drei Aspekten zuwenden: 1. Verstehensansatz der Gewalt im allgemeinen und ihrer spezifisch ruandischen Erscheinungsform; es ist wenigen Autoren gelungen, die verschiedenen Aspekte zusammenzusehen; 2. Rolle der Religion beim Ausbruch und der Fortdauer der Gewalt und schließlich 3. Untersuchung dessen, was wir (das ruandische Volk insgesamt) falsch gemacht

haben. Der rote Faden, der diesen Artikel durchzieht, ist die Feststellung, daß die meisten Menschen so sehr damit beschäftigt waren, die Schuld bei anderen zu suchen, daß sie ihre eigene Rolle in dieser Tragödie nicht erkennen können.

II. Die Gewalt begreifen

Im „Collins Cobuild Dictionary of Essential English" findet sich folgende Definition des Wortes „Gewalt": „Verhalten, das darauf zielt, Menschen zu verletzen oder zu töten, zum Beispiel das Schlagen oder Treten, oder der Gebrauch von Gewehren oder Bomben." Eine der vielen Gewaltformen ist die aus politischen Gründen. Ted Honderich definiert sie als „einen erheblichen oder zerstörerischen Zwang gegen Menschen oder Sachen, eine Ausübung von Zwang, die per Gesetz verboten ist, die sich auf eine Veränderung der Politik, der Personen oder des Systems der Regierung ausrichtet und deshalb auch Veränderungen der Individuen einer Gesellschaft oder anderer Gesellschaften anzielt."[2] Politische Gewalt wird entweder zur Aufrechterhaltung oder zur Störung des Status quo eingesetzt. Insofern es dabei um Individuen geht, verknüpft Thomas Cullinan die „innere Gewalt" in jedem von uns mit der „äußeren Gewalt", die jeden von uns umgibt. Der erste Typ steht mit inneren Konflikten im Zusammenhang - unserem Ego, das uns unseren unvermittelten Selbstinteressen dienen läßt, uns zu Sklaven unserer Vorurteile, unseres Sicherheitsstrebens, unserer Leidenschaften und vor allem unserer Angst macht. Der zweite Typ betrifft unsere Reaktionsweisen gegenüber äußeren sozialen Konflikten in unserer Gesellschaft. Cullinan unterscheidet bei dieser äußeren Gewalt drei Formen: „heiße" Gewalt, womit er die Benutzung von Gewehren und Bomben etc. meint, „kalte" Gewalt, worunter er die wirtschaftliche Macht versteht, diejenigen zu beherrschen oder zu vernichten, die nicht über diese Machtmittel verfügen, und drittens „kühle" Gewalt, die den heißen und kalten Gewaltformen ihre scheinbare Legitimität verleiht.[3] Als eigentliche Ursache der Gewalt finden sich alle möglichen Formen von Ungleichheit im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben: Ungleichheiten bezüglich der Nahrungsmittel, der Wohnung, des Landbesitzes, der Gesundheit, der Besitz oder der Mangel an Freiheitsrechten, Selbstbestimmung und schließlich die Forderung nach Gleichbehandlung der Völker. In diesem Zusammenhang merkt Paul Tournier an, daß gelegentliche Gewaltanwendung dann gerechtfertigt ist, wenn sie zur Abschaffung einer unerträglichen Situation führt.[4] Diese Überlegungen zu gerechtfertigter und ungerechtfertigter Gewaltanwendung würden zur Erörterung der Frage nach gerechten Kriegen führen, das aber

Der Autor

Paul Nzacahayo, geboren 1959 in Ruanda; Theologiestudium an der Butare Theological School, Ruanda, von 1982 bis 1986, danach als Pastor der Free Methodist Church of Ruanda verantwortlich für die Aufbauarbeit seiner Kirche und der Entwicklungsarbeit in ländlichen Gebieten. Von 1990 bis 1993 war er der Leiter der Evangelisierungsabteilung seiner Kirche. Ab 1993 war er zum Weiterstudium in Edinburgh, wo er 1994 den Master of Theology der Edinburgh University und 1995 den Grad eines Master of Business Administration erwarb. Seit 1995 ist er Doktorand am Department of Christian Ethics and Practical Theology der Edinburgh University. Anschrift: Edinburgh University, New College, Mound Place, Edinburgh EH1 2LX, Großbritannien.

würde den Rahmen dieses kurzen Beitrags sprengen.

III. Der Mord an Unschuldigen

Aus der Geschichte wissen wir, daß die Hutus das Land Ruanda besiedelten, in dem davor Pygmäen lebten. Sie teilten das Land in mehrere Sippen, die jeweils von einem Häuptling regiert wurden. Während des 16. Jahrhunderts wanderten dann die Tutsis ein. Aus der Ethnie der Tutsis bildete sich eine Klasse, die die restliche Bevölkerung beherrschte und unterdrückte. Damit begann ein ununterbrochener gewaltsamer Machtkampf. Zwei Waffen spielten die Hauptrolle: Ethnizität und Regionalismus, wobei die erste die stärkste war. Die kolonialistische Maxime des „Teile und herrsche" verschärfte diese Spannungen bloß. Sie unterstützte zuerst die unterdrückerische herrschende Klasse der Tutsis, aber gegen Ende der 1950er Jahre schwang das Pendel um zugunsten der neuen Elite der Hutus. Die blutige Revolution des Jahres 1959 kostete vielen Menschen das Leben (Hutus und Tutsis) und trieb die meisten Angehörigen der herrschenden Klasse der Tutsis ins Exil. Die gewaltsamen Versuche der geflohenen Tutsis zur erneuten Machtübernahme während der 60er Jahre verschlimmerten die Lage, weil jeder dieser Angriffe alle Arten der Verfolgung der im Lande verbliebenen Tutsis nach sich zog. Im Jahre 1973 gab es einen Militärputsch, der stärker mit regionalistischen Legitimierungen operierte als mit ethnischen. Die Mitglieder der gestürzten Regierung wurden systematisch ermordet. In diesem Fall wurden Hutus durch Hutus getötet.

Ende der 80er Jahre wuchs die Angst vor einer Rückkehr der alten Unterdrücker (der Tutsis). Als die RPF (Rwandan Patriotic Front - eine Rebellenbewegung, die von Tutsis dominiert ist) im Oktober 1990 eine massive und entscheidende Offensive startete, schlugen die Hutu-Behörden einen Ton an, von dem sie wußten, daß er im Volk einen starken Widerhall finden würde: die ethnische Frage. Die RPF, die um die Macht kämpfte, wurde beschuldigt, sie wolle die Monarchie wiedereinführen, die politischen und administrativen Autoritäten ermorden und die Tutsis töten, die ihnen die Zusammenarbeit verweigerten.[5] Nach drei Jahren der Indoktrination und der Aufhetzung durch die Medien[6] war es gelungen, die Menschen zu polarisieren. Und so waren im April 1994 einige zu einer „Endlösung" bereit, die auf der Ideologie des Genozids basierte - der Auslöschung der Tutsis und der Opposition, um das Problem ein für allemal aus der Welt zu schaffen. Der Plan schlug fehl: Die Tutsis wurden nicht völlig ausgerottet, und auch die Gegner des bestehenden Regimes konnte man nicht loswerden. Statt dessen ermöglichte es dieser böse Plan den von Tutsis dominierten Rebellen, die Macht zu ergreifen (im Juli 1994), und dabei gab es weder Raum für Mauscheleien noch für Verhandlungen.[7] In dieser Zeit töteten Hutus nicht nur Tutsis, sondern auch andere Hutus. Genauso töteten Tutsis Hutus.[8] Als die RPF im Juli 1994 die Macht übernahm, waren die neuen starken Männer in Kigali eher noch frustrierter und gewaltbereiter als zuvor: Die meisten von ihnen hatten ihre gesamte Familie verloren. Sie regierten ein Land voller Waisen, Witwen und Menschen mit physischen oder psychischen Verwundungen. Die unausweichliche

Gewalt und Unterdrückung begann erneut, als eine Art Rachefeldzug.[9] Das Aufleben von Angriffen der Milizen und der früheren Armee Ruandas aus Zaire verschlimmerte die Lage. Der Teufelskreis der Gewalt ging weiter. Wir haben leider einen Punkt erreicht, an dem es kein Zurück mehr gibt, an dem niemand mehr weiß, wer wen tötet und warum.

Das Versagen der westlichen Mächte bestand nicht nur in mangelndem Interesse für die Vorgänge beim Aufteilen des Kuchens (Macht und alles, was damit zusammenhängt) zwischen den Hutus und Tutsis, sondern auch im Ignorieren des Konflikts und der Unterstützung der Auseinandersetzungen durch Rüstungslieferungen an die kriegsführenden Parteien.

Auch wenn Bevölkerungsexplosion und wirtschaftliche Probleme die durchschnittliche Bevölkerung schwer belasteten, wäre es falsch, darin den Hauptgrund für den Ausbruch der Gewalt in Ruanda zu sehen. Auch wenn es im Zuge der Morde zu Plünderungen am Eigentum der Opfer gekommen ist, ging es den Ruandern im Vergleich mit vielen anderen afrikanischen Ländern wirtschaftlich relativ gut. Wenn wirtschaftliche Probleme erwogen werden, dann sollte man untersuchen, in welcher Weise die Machthaber versucht haben, die Ressourcen des Landes (Bildung, Land, Beschäftigungsmöglichkeiten und Finanzen) zu ihrem Nutzen zu monopolisieren.

Es ist offensichtlich, daß der ruandische Konflikt seine Wurzeln in der inneren Gewalt hat, die von den herrschenden Kräften des Landes ausgeübt wurde und die durch das kolonialistische „Teile und herrsche" zusätzliche Nahrung erhielt. Das Nebeneinander von Hutus und Tutsis bot dieser Politik ein geeignetes Feld.

IV. Die Rolle der Religion

Sowohl die christlichen Missionare als auch die Muslime fanden nach ihrer Ankunft zuerst einmal eine geteilte und in Unruhe versetzte Gesellschaft vor, in der gleichermaßen innere und äußere Gewalt sich im Bewußtsein der Menschen festgesetzt hatten. Aber das schien auch eine gute Möglichkeit dafür zu sein, dort das Evangelium zu verkünden.

Zum zweiten schien das Christentum den traditionellen ruandischen Religionen gegenüber ablehnend zu sein. Einer der Gründe, derentwegen dem König Ruandas die christlichen Missionare verdächtig erschienen, war seine Befürchtung, daß sie die traditionelle Religion, deren Hüter er war[10], untergraben würden. Die traditionelle Religion gründete auf dem Kult eines sakralen Kriegerkönigtums, der eine machtvolle Legitimation für die Monarchie bedeutete. Es stellte sich heraus, daß die Verdachtsgründe des Königs berechtigt waren, da einige der Christen ihre Arbeit für Jesus als eine Rettung von Seelen (so schnell sie konnten und so viele wie möglich) verstanden, die auf die „Arche Noahs" gebracht werden mußten, bevor es zu spät war. Die christlichen Missionare erfüllten ihre Berufung zur Erweckung neuer Jünger bis zu einem bestimmten Maß, indem sie Männer und Frauen zwangen, ihre kulturellen Wurzeln auszureißen und gleichsam über Nacht Christen zu sein. Außerdem bestanden zwischen Katholiken und Protestanten Feindseligkeiten (die aber nicht offen ausgetragen wurden).

Mit dieser Schwäche belastet, mußte die Christenheit der sozialen Ungleichheit

und Bedrückung in der ruandischen Gesellschaft begegnen. Die institutionalisierte Kirche wurde wegen ihrer wechselnden Unterstützung der einen oder anderen Seite, je nach dem, wer gerade an der Macht war, abwechselnd als Hutu-Kirche, dann als Tutsi-Kirche und dann wieder als Hutu-Kirche betrachtet.[11] Die Kirche selbst ließ außerdem so manche Möglichkeit zur Verbesserung der Lage ungenutzt.[12] So kann die Organisation „African Rights" feststellen: „Das Erbe dieser Identifikation lebt fort und hat entscheidend zur tiefen Politisierung der Kirchen beigetragen."[13] In diesem Sinn ist die Kirche Teil des Problems und hat zu seinem Bestehen beigetragen. Auf der individuellen Ebene bestand die Herausforderung darin, wie diese doppelte Identität in Krisenzeiten bewältigbar war. Dabei waren zwei Einflüsse bestimmend: auf der einen Seite die durch die Regierung geförderte ethnische Ideologie, auf der anderen Seite standen die Werte des Evangeliums, Liebe und Einheit unter den Christen. Jedesmal, wenn politische Gewalt ausbrach, reagierten die Christen in einer der oben beschriebenen Kategorien: manche mit „heißer" Gewalt, mit Macheten, Speeren, Gewehren, Granaten und Bomben[14], andere mit „kalter" Gewalt, indem sie Machtmittel zur Unterstützung derjenigen, die die „heiße" Gewalt ausübten, nutzten, während wieder andere durch die offensichtliche Legitimierung der „heißen" und der „kalten" Gewalt die „kühle" Gewaltvariante wählten. Manche von uns sind hier einzuordnen.[15] Als es Zeit zum Reden war, haben wir nicht geredet; als die Tragödie ihren Lauf nahm, sind wir um unser Leben gerannt.[16]

Bezüglich der Muslime ist zu sagen, daß - obwohl der Koran die Anwendung von Gewalt zur Bekehrung der Menschen zum Islam in einigen Texten (9. Sure, 74; 48. Sure, 27f und 9. Sure, 5) enthält - der Islam wenig mit der politischen Gewalt in Ruanda zu tun hat. Die Gründe dafür liegen neben seinem minoritären Status (1% der ruandischen Bevölkerung) in der Tatsache, daß er keinen Zugang zu den ländlichen Gebieten hat, in denen 95% der Bevölkerung leben. Außerdem engagiert er sich kaum in sozialen Bereichen wie Schulen oder Krankenhäusern.

V. Schlußfolgerungen

Der Fall Ruanda ist ein tragisches Beispiel dafür, wie Gewalt neue Gewalt gebiert. Christen töteten andere Christen aus politischen Gründen. Auch wenn das Verhalten einiger Kirchenmänner kritisiert wurde, wäre es falsch zu sagen, die Kirche als Institution habe den Genozid geplant oder umgesetzt. Wie überall besteht die Kirche aus Verbrechern und Opfern, aus Helden und Heldinnen.

Wir haben darin versagt zu erkennen, daß wir von Natur aus gewalttätig sind und daß wir nicht nur Gewalt von anderen fürchten, sondern auch die Gewalt, die in uns selbst steckt; denn sie ist unterschwellig immer da, sie kann in jedem Moment ausbrechen und all das zerstören, was einem Menschen lieb und teuer ist. Die Lüge, die Menschen glauben wollten, lautet, daß Gewalt nur außerhalb ihrer selbst ist und daß nur von daher all das käme, was sie bedroht. Es wurde viel Mühe und Kraft darauf verwandt, den Anderen und die Andere zu dämonisieren, zu pathologisieren und ihn und sie hassenswert zu machen. Die Christen sind in genau dieselben Fallen

getappt. Zuerst waren wir defensiv, haben versucht, uns und unser Verhalten zu verteidigen. Dann sind wir alle der Versuchung erlegen, auf den anderen zu zeigen, der schließlich die Ursache der Gewalt war, und haben so nach gewaltsamen und drastischen Strafmaßnahmen gerufen: Ihm oder ihr sollte eine Lektion erteilt werden. Eine solche Sicht ist unangemessen und verstellt den Menschen den Blick auf die andauernde und wachsende Gewalt, die von innen kommt - von der Seite also, die behauptet, heiligmäßig und erlösend zu sein.

[1] Diese interethnischen Ehen gibt es seit Jahrhunderten, und sie kommen auf allen gesellschaftlichen Ebenen Ruandas vor, häufiger allerdings unter der Oberschicht und den Politikern. Kayibanda, der zweite Staatspräsident des Landes, hatte angeblich eine Tutsi-Ehefrau.

[2] T. Honderich, Violence for Equality, Routledge 1989, 8.

[3] T. Cullinan, The Passion of Political Love, London 1987, 17ff.

[4] P. Tournier, The Violence Inside, London 1977, 62.

[5] African Rights, Rwanda. Death, Despair and Defiance, London, September 1994, 64.

[6] Die Bedeutung der Massenmedien bei der Aufwiegelung der populistischen Stimmungen kann nicht unterschätzt werden. Es waren in der Hauptsache RTLM (Radio Television Libre des Milles Collines), kontrolliert von extremistischen Hutus, Radio Muhabura, kontrolliert von der RPF (Rwandan Patriotic Front), Radio Rwanda (Regierungssender) und die Zeitungen, die den Weg in die Katastrophe bahnten.

[7] Der Friedensvertrag von Arusha wurde durch die Extremisten, wahrscheinlich denen beider Seiten, außer Kraft gesetzt, da diese keine Teilung der Macht wünschten.

[8] Das Massaker an Tausenden von Hutu-Flüchtlingen in Kibeho im Mai 1995, das Massaker an katholischen Bischöfen in Gitarama im Juni 1995 und das Massaker an den Hutus in Byumba sind nur einige Beispiele dafür.

[9] Amnesty International hat eine Zusammenstellung seiner Untersuchungen in einer Dokumentation herausgegeben, die den Titel „Rwanda - Alarming Resurgence of Killings" trägt. Darin werden außergerichtliche Hinrichtungen durch die Ruandische Patriotische Armee, außergerichtliche Hinrichtungen von örtlichen Beamten und Gefangenen, gezielte und willkürliche Morde durch bewaffnete Oppositionsgruppen aufgeführt. Das Dokument ist am 12. August 1996 erschienen.

[10] I. Linden, The Church and the Revolution, Manchester University Press, 1977, S. 33.

[11] AaO. 73f., 152-174, 249-272.

[12] Das Erziehungssystem liegt in der Hauptsache in den Händen der Kirchen (sowohl der katholischen als auch der protestantischen).

[13] African Rights, aaO. 9.

[14] Christen töteten andere Christen; Priester, Pastoren und Bischöfe wurden von Mitgliedern ihrer Gemeinden getötet. Manche Christen, die wegen ihres Glaubens und ihrer Treue zum Evangelium bekannt waren, wurden zwischen den beiden Ideologien zerrieben - die RPF ermordete jene, von denen sie annahm, sie würden ihre Ziele nicht unterstützen (z.B. die Bischöfe, die in Gitarama umkamen), und die Präsidentengarde und die Milizen brachten diejenigen um, die Habyarimanas Regime kritisierten (z.B. Israel Havugimana vom „African Evangelistic Enterprise").

[15] Ich war im April 1994, als die Massaker in größerem Ausmaß begannen, außer Landes. Aber ich frage mich, was ich damals dort getan hätte!

[16] Beinahe alle Missionare verließen das Land, als sie am meisten gebraucht wurden. Eine Zeitlang

gelang es ihnen, ihre Türen vor den Milizen zu verschließen, um die zu schützen, die umgebracht werden sollten. Ihre weiße Haut verlieh ihnen einen besonderen Vorteil, der in den ersten Tagen der Tragödie von Nutzen war. Dann aber geriet die Situation vollends außer Kontrolle, und auch sie mußten um ihr Leben laufen.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Ruanda: Die Rolle der Religion bei der Überwindung der Gewalt

Paul Nzacahayo

I. Einführung

Ich möchte den Leser auf meinen vorhergehenden Artikel „Der Ausbruch der Gewalt und die Rolle der Religion" verweisen, weil das, was ich hier sagen werde, auf dem aufbaut, was ich zuvor gesagt habe.

Manchmal denken wir, daß sich die Dinge verbessern, wenn wir die gewalttätige Person / Gruppe aus unserer Gemeinschaft ausschließen. Dies schafft aber eine falsche Sicherheit, da diese Person oder Gruppe nur auf eine Gelegenheit wartet, um zurückzuschlagen. Oder wir versuchen das Problem zu lösen, indem wir die gewalttätige Person / Gruppe durch Unterdrückung und Verfolgung entmachten. Aber dies funktioniert auch nicht. Es macht die Person eher noch gewalttätiger. Die Politiker Ruandas haben versucht, diese verschiedenen Wege zu beschreiten, jedoch vergeblich. Gewalt bringt nur Gegengewalt hervor.

Die Aussage dieses Artikels ist, daß die Kirche einer gereiften Theologie bedarf, die in Beziehung zu der Lebenswirklichkeit der Menschen steht, die sie erreichen will, die aber auch in der Gnade und Liebe Gottes verwurzelt ist. Religiöse Menschen sind vielleicht bereit, folgende Gesichtspunkte zu bedenken, um Gewalt zu überwinden: das Erkennen des Vergehens, Umkehr, Vergebung, Wiedergutmachung und Toleranz. Religiöse Menschen müssen in jeder Hinsicht wachsam sein: Stell dich auf die Probleme ein, die kommen können, und gestalte die Zukunft, indem du Menschen auf das vorbereitest, was kommen kann.

II. Aus der Vergangenheit lernen

Der Vorschlag protestantischer Christen schien folgender zu sein: „Wende dich deiner persönlichen metanoia und der Befreiung in dir selbst zu, dann werden

die öffentliche strukturelle Befreiung und Friede die automatische Folge davon sein. An erster Stelle steht die persönliche Umkehr - alles andere wird für sich selbst sorgen." Die Ausrichtung darauf allein verursachte viele Zweifel. Zuallererst führt dies zu dem, was Thomas Sullivan „einen subjektiven Enthusiasmus" nennt, eine Art subjektiver Frömmigkeit, die Menschen mit großer Kraft ganz in Anspruch nimmt, aber nicht in Beziehung zum Wesen ihrer Gesellschaft steht oder die grundlegenden politischen Wirklichkeiten, in denen sie leben, in Angriff nimmt.[1]

Die römisch-katholische Kirche andererseits war in einem moralisch-politischen Bewußtsein gefangen, das sehr bedeutsam für die ruandische Gesellschaft sein wollte, aber im Prinzip keinen Bezug zu der Wahrheit Gottes hatte, die sich in Christus offenbarte. Ihr politisches Engagement war im großen und ganzen von einer Parteinahme für gewalttätige, brutale Regime gekennzeichnet. Auch wenn sie versuchte, für die ohne Lobby einzutreten, geschah dies aus einer sehr schwachen Position heraus. Ein Teil der Geistlichkeit näherte sich zu stark dem herrschenden Regime und vergaß darüber, wozu Gott sie berufen hatte.[2] Die Führung der römisch-katholischen Kirche wurde beschuldigt, zu stark mit der Regierung und der Armee zu kollaborieren.[3] Die katholischen Versuche, das Problem der Gewalt anzusprechen, wurden stark durch interne Spaltungen und Verwirrung behindert.[4]

Kirchliche Führungskräfte argumentierten, daß nicht alles schlecht sei: Sie organisierten Evangelisationsteams und öffentliche Predigten in Stadien und Basisgemeinden, veröffentlichten gemeinsame Erkärungen für ihre Gemeinden, trafen sich mit den Kriegsparteien und riefen sowohl Christen als auch Nichtchristen, die an dem Töten beteiligt waren, dazu auf, damit aufzuhören.[5] Leider weigerten sich viele, auf sie zu hören.

Das Verhalten der Muslime während des Völkermords war positiv (wenn es zu Gewaltätigkeiten kam, hielten sie zusammen und beschützten einander).[6] Es ist nicht nur so, daß heute viele von ihnen „Jihad" (Kampf) in geistlicher Hinsicht interpretieren (= für die Sache Gottes kämpfen), sondern die Minderheit überlebte auch immer, indem sie einander schützten; dies wurde dadurch erleichtert, daß in Ruanda Muslime (Hutus und Tutsis) in den „Städten" zusammenlebten. Dies machte es leicht, in ihren Gebieten Blockaden aufzubauen und damit die Milizen am Eindringen zu hindern.

III. Die Helden und Heldinnen der Tragödie

Vor kurzem, nachdem ich einen Vortrag über Vergebung im ruandischen Kontext gehalten hatte, fragte mich eine Frau, ob es in Ruanda Christenverfolgung gäbe. Meine Antwort darauf war ja und nein. Es kommt darauf an, was für eine Art von Christ man sein will. Pater Sylivio Sindambiwe starb bei einem sehr mysteriösen Autounfall, nachdem er aufgrund seiner Schriften viele Todesdrohungen erhalten hatte.[7] Bei einer dieser Todesdrohungen, kurz vor seinem mysteriösen Tod, wurde ihm von einem Fremden, der in sein Büro in Kigali gekommen war, ein Korb mit menschlichen Exkrementen an den Kopf geschleudert. Israel Havugimana, der frühere Gebietssekretär der „African Evangelistic Enterprise", wurde wegen seiner offenen

Predigten am ersten Abend der Massaker getötet. Es gibt viele andere Beispiele von Christen, die dem Bösen die Stirn boten. Unter den Geistlichen gab es welche, die ihre Herde wie Fabien Nzabagurira (der Pastor einer Pfingstgemeinde) hüteten. Er rettete vielen das Leben, indem er entweder ihre Flucht organisierte oder sie unter Einsatz seines Lebens und des Lebens seiner Familie beschützte.[8] Es gibt viele andere ähnliche Beispiele in allen Denominationen.

Diesen Christen und Muslimen, die für eine friedliche Gesellschaft kämpften, möchte ich meine Anerkennung aussprechen. Sie haben das Leben ihrer Nächsten höher geachtet als ihre ethnischen Bindungen, sie haben sich der allgemeinen Gewalt entgegengestellt und tapfer die daraus folgende Mißhandlung, Verfolgung, ja selbst den Tod auf sich genommen. Als Helden und Heldinnen waren sie standfest unter so vielen ihrer Kollegen, die mit dem Strom schwammen, ihre Ansichten zurechtstutzten und veränderten, um so Popularität und andere Privilegien zu erhalten. Der Tod war nicht in der Lage, sie so einzuschüchtern, daß sie die Gewalt befördert hätten.

IV. Auf dem Weg zu einer gewaltfreien Gesellschaft

Paul Tournier weist auf die Tatsache hin, daß Gewalt, um ihrer Herr zu werden, auf ein Objekt gerichtet oder übertragen werden muß. Er erwähnt als Beispiel, daß er während eines Streites mit seiner Frau seine Bibel in die hinterste Zimmerecke schleuderte. Bei anderen Gelegenheiten drücken wir unsere Gewalt dadurch aus, daß wir die Tür zuschlagen oder mit der Faust auf den Tisch schlagen. Dies war auch der Fall, als zu Beginn der 90er Jahre überall im Land große Wälder von wütenden Massen in Brand gesetzt wurden und man nicht verstand, warum dies geschah. Im Dezember 1993 forderte uns ein Missionar aus Uganda, der über die Bosheit des menschlichen Herzens sprach, heraus, als er wissen wollte, ob diese Wälder Hutus oder Tutsis seien.

Paul Tournier zieht die Schlußfolgerung, daß es, da jeder Gewalttat ein Racheakt folgt, der wiederum nach Rache schreit, eines Opfers bedarf, einer Art Sündenbock, der diese Kette zerbrechen muß. Jesus ist derjenige, sagt Paul Tournier, der durch seinen Tod in unseren Teufelskreis der Gewalt einbrach, sie annahm, ohne sie zurückzuzahlen.[9] Erst wenn wir ihm erlauben, diese Gewalt (durch echte Buße) wegzunehmen, können wir den langen Prozeß der Versöhnung mit Gott, miteinander und mit der Natur beginnen. Sonst werden wir uns als Christen weiterhin selbst betrügen und andere in die Irre führen. Nicht, daß unsere Religion falsch wäre, aber wir tun nicht das, was von uns verlangt wird, und behaupten dennoch, besser als andere zu sein. Einige von uns tun dies, indem sie an einem Christentum festhalten, das uns dabei hilft, unser Gewissen rein zu halten und unsere Hände nicht schmutzig zu machen, andere lassen es zu, daß politische Ideologien die Forderungen des Evangeliums, die unsere Handlungen bestimmen sollten, übernehmen. Es kommt darauf an, daß wir uns am Werk Gottes beteiligen und den Heiligen Geist einladen, ständig darüber zu wachen, ob unser Engagement von reinen Motiven geprägt ist, während wir an der Arbeit sind. Dann

können Medien, Erziehung und alle anderen Dinge daran mitwirken, eine gewaltfreie Gesellschaft zu fördern.

Praktische Hinweise

Wenn Gewalt unsere Beziehungen untereinander und zu Gott beeinträchtigt, sollten religiöse Menschen unter anderem auf folgende Dinge achten:

a.) Erkennen, was falsch gemacht worden ist

Diese Erkenntnis ist ein wichtiger Durchbruch im Prozeß, Dinge wieder in Ordnung zu bringen. Es ist das offene Erkennen, daß sowohl unsere Beziehungen zu unseren Nächsten als auch zu Gott durch das, was geschehen ist, zerstört oder stark beeinträchtigt worden sind. Von jemandem, der noch nicht einmal zugibt, daß er/sie etwas falsch gemacht hat, ist wenig zu erwarten. Als Menschen sind wir sowieso von Natur aus in dem unerfreulichen Zustand, daß wir sündig und schwach sind und vor den Augen Gottes nicht bestehen können.

b.) Buße

Wenn jemand Sünde in seinem Leben erkennt, aber nichts dagegen tut, macht das eigentlich keinen Unterschied. Er / sie ist dann nichts als ein Zyniker. Buße ist ein Zeichen der Reue des Übeltäters, der echten Bereitschaft, Wiedergutmachung zu leisten, und des Entschlusses, die Sünde nicht wieder zu begehen.[10] Es ist auch ein Hinweis auf die Gnade und vergebende Liebe Gottes. Durch die Buße werden unser sündiges Wesen und unsere Schwächen in Stärke verwandelt, und zwar durch die Gnade und vergebende Liebe Gottes, die uns zusammenhalten und unserem Leben Sinn geben.

c.) Vergebung

Diese doppelte Handlung betrifft Gott und die Person, der Unrecht getan wurde. Normalerweise ruft Gewalt eine ähnliche Reaktion hervor. In anderen Fällen ziehen Menschen es vor, ihr Gewaltpotential nicht auszuleben, aber nur, weil sie körperlich zu schwach sind, um zurückzuschlagen. Vergebung heißt nicht nur, daß Menschen das Böse, das gegen sie begangen wurde, nicht mehr sehen, wenn sie ihrem Widersacher begegnen, sondern auch, daß sie nicht zurückschlagen und die Gewalt nicht in ihrem Inneren festhalten. Wie Neil schrieb, ist es ein „Loslassen" der Last und des Grolls gegen den Übeltäter. Das ist der Grund, weshalb manche Psychologen glauben, daß in der Vergebung wesentliche psychische und körperliche Heilungskräfte liegen. Ein aktuelles, eindrucksvolles Beispiel ist Südafrika. Nelson Mandela und einige seiner Mitarbeiter gewannen eine politische Schlacht gegen die, die eine „Ein-Weißer-eine-Kugel-Politik" vertraten. Diese Menschen waren der Auffassung, daß Schwarze im neuen Südafrika ihre weißen Mitbürger auslöschen müßten. Michael Cassidy, der über die Erfahrung in Südafrika schrieb, meinte dazu: „Daß wir nicht übers Ziel hinausgeschossen haben, wurde überall als ein Wunder gepriesen - das südafrikanische Wunder."[12] In der Tat gebrauchte Gott Menschen wie Mandela und andere, um zu vergeben und loszulassen. Versöhnung wurde dann zum Fundament eines neuen Südafrikas.

d.) Versöhnung

Das englische Wort dafür - „reconciliation" - ist vom lateinischen Wort „conciliare" abgeleitet und verweist auf Bedeu-

tungen wie „zusammenkommen", „zusammensetzen", „zusammengehen" oder auf eine Situation, in der Menschen, die getrennt voneinander waren oder wurden, wieder beginnen, gemeinsam zu laufen oder zu marschieren.[13] Hezkias machte deutlich, daß Versöhnung vier verschiedene Dimensionen umfaßt: Versöhnung mit Gott, Versöhnung mit sich selbst, Versöhnung mit dem unmittelbaren Nächsten und der menschlichen Gemeinschaft insgesamt und Versöhnung mit der Natur.[14] Zwei dieser vier Dimensionen werden häufig im Prozeß der Versöhnung kaum beachtet oder sogar ignoriert: Die Versöhnung mit sich selbst, die die inneren Konflikte, die ein Mensch hat, erst einmal unterstreicht, aber, wenn sie erreicht wird, Ruhe, Frieden und Harmonie im Individuum bewirkt; die Versöhnung mit der Natur, die unser Verhältnis zu Gottes Schöpfung einschließt.[15]

e. Toleranz

Dies bedeutet anzuerkennen, daß alle Menschen unterschiedlich sind: körperlich, geistig und seelisch, und daß menschliche Beziehungen von großer gegenseitiger Achtung bestimmt sein müssen. In diesem Zusammenhang würde „tolerieren" bedeuten, eine Person, eine Identität, eine Aktivität, eine Idee oder eine Organisation hinzunehmen oder zu ertragen, mit der man sich nicht wirklich identifiziert.[16] Menschen akzeptieren, daß man unterschiedlicher Meinung sein kann. Sie leben mit ihren Unterschieden zusammen (Schwarze und Weiße, Christen und Nichtchristen, Muslime und Hindus, Hutus und Tutsis, Gebildete und Ungebildete, Schwache und Starke, Arme und Reiche, Menschen mit verschiedenen Meinungen, und so weiter), ohne zu versuchen, einander zu beherrschen, auszubeuten, zu diskriminieren oder zu töten.

An Orten, wo es noch zu keinen großen Gewalttätigkeiten kam, sollten religiöse Menschen auch folgende zwei Punkte bedenken:

a.) Versuchen Sie, mögliche Gefahren vorauszusehen. Die meisten Menschen in Ruanda haben still dabei zugesehen, wie das Land in eine Katastrophe hineinlief. Trotz aller Anzeichen wurde die Mehrzahl der Christen überrascht und schien nicht darauf vorbereitet zu sein, mit der Tragödie umzugehen. Es wurde wenig getan, um die Bevölkerung oder das Land auf die drohende Zerstörung des Landes vorzubereiten.

b.) Beten Sie nicht nur, sondern tun Sie etwas. Viele Menschen glauben, daß die Christen sich nicht nur nicht über ihre ethnische Zugehörigkeit erhoben, um die Nächstenliebe zu praktizieren, sondern daß es auch kaum „prophetische Stimmen" gab, um die, die um Macht kämpften, davor zu warnen, welche Konsequenzen ihre Handlungen für die Nation als ganze haben würden.

V. Schlußfolgerungen

Unsere Erfahrung mit Gewalt ist ein Katalog des Versagens: des Versagens darin, Macht und Ressourcen zu teilen; des Versagens der Christen wertzuschätzen, daß ihr Glaube nicht persönliches Heil betrifft, das von gesellschaftlichen Realitäten losgelöst ist, und daß Befreiung von äußerer Gewalt nicht erreicht werden kann, wenn die innere nicht auch angesprochen wird. Unsere große Versuchung lag darin, Gewalt mit Gewalt überwinden zu wollen. Das hat sich nicht bezahlt gemacht, und unsere Re-

aktion war unangemessen. Wir kämpfen immer noch mit inneren Spaltungen, mit körperlichen und geistlichen Verletzungen. Doch Heilung kann entstehen, wenn die christliche Gemeinschaft ihren eigenen Anteil an der Gewalt erkennt und darüber Buße tut. Wie Paul Tournier meint, macht dies noch mehr Sinn, weil das Jesus zu unserem Retter macht: Er nimmt unsere Gewalt auf sich, hält sie fest und zahlt sie nicht zurück. In einem Zeugnis sagte Antoine Rutayisire, daß er mit fünf Jahren seinen Vater verlor; dann wurde er im Jahre 1983 als Universitätslehrer aus Gründen der Gleichstellung verschiedener Ethnien entlassen. Doch erst als er allen Ärger und alle Gewalt in sich aufgab, wurde er vollständig geheilt: „Ich wurde befreit und von innen geheilt und ich spürte diese stechende Bitterkeit nicht mehr, wenn alte Feinde in meiner Gegenwart erwähnt wurden."[17]

[1] T. Cullinan, The Passion of Political Love, London 1987, 31.

[2] Der frühere römisch-katholische Erzbischof ist stark dafür kritisiert worden, daß er Mitglied der einzigen Regierungspartei war (MRND). Ohne Zweifel hätte sich der Ton der Kritik geändert, wenn er die Partei positiv beeinflußt hätte.

[3] A. Rutayisire, Faith under Fire. Testimonies of Christian Bravery, England 1995, 115.

[4] „African Rights" zufolge wartete der damalige römisch-katholische Erzbischof Nsengiyama zehn Tage lang, bis er etwas zu den Massakern sagte. Auch als er es dann tat, verurteilte er nicht, was geschah.

[5] Es gab eine Menge Predigten, Dokumente und Aussagen der Geistlichkeit und besonders von Gemeindeleitern, die die Menschen dazu aufriefen, ruhig zu bleiben und nicht in den bösen Plan einzuwilligen.

[6] T. Gatwa, Mission and Ethnicity in Rwanda: History and Perspective. Dieser Aufsatz wurde bei einem Forum über Mission und Ethnie in Edinburgh (Januar 1996) vorgestellt.

[7] African Rights, Rwanda. Death, Despair and Defiance, London 1994, 492.

[8] A. Rutayisire, aa0. 88.

[9] P. Tournier, The Violence Inside, London 1977, 76.

[10] Es gibt drei verschiedene Folgen für jemanden, der eine Gewalttat begangen hat: 1. Entweder er /sie leugnet es und tut natürlicherweise dann auch keine Buße; 2. er/sie gibt es zu, aber kann oder will es nicht wiedergutmachen; 3. er/sie gibt es zu, versucht es mit festem Willen, es nicht wieder zu tun und wiedergutzumachen (auch wenn er/sie es vielleicht nicht schafft).

[11] S.A. Neil, Genuine Human Existence (constable) 211.

[12] M. Cassidy, A Witness For Ever: The dawning of democracy in South Africa - Stories behind the Story, London 1995, 5.

[13] J.O. Nelson, Dare to Reconcile: Seven Settings for Creative Community, New York 1969, 16.

[14] A. Hezkias, Peace and Reconciliation as a Paradigma. A Philosophy of Peace and its Implications on Conflicts, Governance, and Economic Growth in Africa, Nairobi 1993, 9.

[15] Ich habe oben erwähnt, daß sich Gewalt manchmal gegen Dinge richtet. Im Fall von Ruanda wurden nicht nur Wälder in Brand gesetzt, sondern Flüsse wurden auch mit Leichen verseucht, und das Wildleben wurde stark beschädigt. In den Gemeinden, in denen Menschen getötet wurden, wurden besondere Gottesdienste der Reinigung organisiert.

[16] J. Wisdom, „Tolerance" in Paradox and Discovery, Blackwell 1965, 139-147.

[17] A. Rutayisire, aaO. 108.

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

Sri Lanka: Der Ausbruch der Gewalt und die Rolle der Religion(en)

Vimal Tirimanna

Es gab eine Zeit, in der Sri Lanka berühmt war für die Schönheit seiner Natur, seinen Tee, die alte buddhistische Kultur und seine Gastfreundschaft. Heutzutage jedoch steht der Name Sri Lanka, wenn er an prominenter Stelle in den internationalen Massenmedien auftaucht, nicht so sehr für diese Qualitäten, sondern meistens für Terrorismus und ethnisch motivierte Gewalt. Dies ist die Folge einer Auseinandersetzung zwischen der Regierung Sri Lankas und der militanten tamilischen Organisation „Liberation Tigers of Tamil Eelam/LTTE", die einen eigenen Staat im Norden des Landes fordert. Ich möchte in diesem Artikel in einem flüchtigen Überblick untersuchen, in welcher Weise die Religion(en) zum gegenwärtigen Krieg und der Gewalt in Sri Lanka beigetragen haben, mit einem besonderen Augenmerk auf dem Buddhismus.

Sri Lanka, vormals „Ceylon" genannt, ist eine Insel im Indischen Ozean und hat eine Fläche von 65.610 km^2. Sie liegt an der südlichen Spitze des indischen Subkontinents und ist vom indischen Festland 29 km entfernt. Die Bevölkerung besteht aus unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen. Laut der letzten Volkszählung aus dem Jahr 1981 teilt sich die Gesamtbevölkerung der 14,8 Millionen Srilanker auf folgende Gruppen auf: 73,98% Singhalesen, 12,6% srilankische Tamilen, 7,12% Moors, 5,56% indische Tamilen, 0,29% Malayen, 0,26% „Burghers" [Nachkommen der holländischen und portugiesischen Kolonisten, Anm. d. Ü.] und 0,2% andere. Der prozentuale Anteil der Anhängerschaft der vier großen Religionen beträgt: 69,3% Buddhisten, 15,5% Hindus, 7,5% Muslime und 7,6% Christen.[1]

Die Historiker gehen davon aus, daß die Singhalesen ein Volk arischen Ursprungs sind, das um 500 v. Chr. aus Nordindien die Insel besiedelte. Sie vertreten die Ansicht, daß diese singhalesische Besiedelung und Kolonisierung der

Insel einige Jahrhunderte vor der Ankunft der dravidisch-tamilischen Siedler erfolgte.[2] Obgleich Sri Lanka seit der singhalesischen Besiedlung fast durchwegs auch singhalesische Herrscher und Könige hatte, gab es bereits im Jahre 237 v. Chr. zwei tamilische Könige aus Südindien, die den singhalesischen Thron innehatten und 22 Jahre lang regierten. Zehn Jahre danach nahm der aus dem südindischen Chola stammende General Elara die singhalesische Hauptstadt Anuradhapura ein und herrschte dort 44 Jahre lang. Mit der Etablierung der mächtigen dravidisch-hinduistischen Staaten in Südindien während des 5. und 6. Jahrhunderts litt das singhalesische Königreich Sri Lanka zeitweise unter Aggressoren. Während des 13. Jahrhunderts n. Chr. errichteten die Tamilen auf der Halbinsel Jaffna mit der Hilfe ihrer südindischen Verbündeten ein eigenes Königreich. Dieses Reich hatte bis ins 17. Jahrhundert Bestand, unterbrochen nur während eines kurzen Zeitraums in der Mitte des 15. Jahrhunderts, als es einem der singhalesischen Könige gelang, die gesamte Insel zu beherrschen.

Da der Buddhismus die Religion der Mehrheit der Inselbevölkerung ist und diejenige Religion darstellt, die wirklich eine entscheidende Rolle (ob nun bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt) in der historischen Entwicklung der gegenwärtigen Lage spielt, werde ich anhand von vier Aspekten die Rolle des Buddhismus kurz skizzieren. Vorweg aber ist die Bemerkung wichtig, daß nicht der Buddhismus allein von Bedeutung ist. Auch andere Religionen haben ihren historischen Anteil. So spielte beispielsweise das Christentum mit seinem kämpferisch-missionarischen Ansatz bei der Bekehrung der örtlichen Buddhisten während der Kolonialzeit und mit seinem beherrschenden Einfluß auf das koloniale Bildungssystem eine wichtige Rolle, zumindest insofern dies einer der Hauptgründe für das Entstehen des buddhistisch-singhalesischen Nationalismus darstellt, wie noch ausgeführt werden wird.

I. „Sihadeepa" und „Dhammadeepa"

Nach einem bekannten singhalesischen Mythos stammt das singhalesische Volk von einem „singha", einem Löwen, ab. Die Sage von Sinhabahu, dem großen Urahn, ist Bestandteil der Geschichtslegende des singhalesischen Volkes. Nach dieser Sage wurden Prinz Sinhabahu und seine Zwillingsschwester im nordindischen Land Vangas geboren. Sie entstammten der Verbindung eines Löwen mit einer Prinzessin aus Vangas. Die Vereinigung des Zwillingspaares führte schließlich zur Geburt des Prinzen Vija-

Der Autor

Viral Tirimanna, geboren 1955. Er trat nach seinem Collegeabschluß dem Redemptoristenorden bei. Philosophie- und Theologiestudium am Mt. St. Alphonsus Redemptorist Seminary in Bangalore, Indien. 1990 begann er ein Aufbaustudium in Moraltheologie in Rom. 1992 erhielt er das Lizentiat in Moraltheologie an der Alphonsiana in Rom. Dort wurde er 1995 zum Doktor der Moraltheologie promoviert. Seit Oktober des gleichen Jahres lehrt er Moraltheologie am Nationalseminar in Kandy, Sri Lanka. Im Januar 1996 wurde er zum Provinzial des Redemptoristenordens in Sri Lanka gewählt. Im November 1996 wurde er von der Bischofskonferenz Sri Lankas als Repräsentant seines Landes zum Theologischen Berater der Asiatischen Bischofskonferenz (FABC) ernannt. Mehrere Beiträge zu sozialethischen und moraltheologischen Themen in der Zeitschrift der indischen Jesuiten, «Vidyajyothi». Anschrift: Frangipani Studentate, 80, Ampitiya Road, Kandy, Sri Lanka.

ya, der traditionell als Stammvater des singhalesischen Volkes betrachtet wird.[3] Die dramatische Geschichte der Vorfahren des Prinzen Vijaya und seiner Ankunft in Sri Lanka wurde als die große Darstellung der singhalesischen Geschichte, der „Mahavamsa", von buddhistischen Mönchen verfaßt. Und entsprechend dieser Sage erhielt die Insel den Namen „Sihadeepa", was soviel heißt wie: „Die Insel der Singhalesen, der Nachkommen des Löwen."

Nach einem anderen, damit zusammenhängenden und populären singhalesischen Mythos ging Buddha, der Herr, genau zur Zeit der Ankunft ihrer Ahnen in Sri Lanka unter der Führung des Prinzen Vijaya ins „Nibbana" ein. Bevor er starb, rief er Sakka, den König der Götter, zu sich und bat ihn ganz besonders darum, daß er Sri Lanka zu dem Ort machen solle, wo Buddhas Lehren in Ehren gehalten und bewahrt werden sollten. Auf diese Bitte Buddhas hin ermöglichten die Götter dem Prinzen Vijaya, Sri Lanka zu erobern. Buddha selbst, so berichtet der Volksglaube weiter, hat Sri Lanka dreimal besucht und dabei drei verschiedene Orte, die heute beliebte buddhistische Pilgerorte sind, auf der Insel gesegnet. Im ersten Kapitel der Mahavamsa werden diese drei Besuche ebenfalls berichtet. Danach war es Buddha persönlich, der die Ureinwohner der Insel, nämlich die „Yakkas" (Dämonen) und die „Nagas" (Schlangen), vertrieb. Obeyesekere bemerkt zur Bedeutung dieses Mythos: „Die Insel wurde vom Buddha selbst gesegnet, und die Mächte des Bösen wurden in Vorbereitung der Ankunft des Gründers des singhalesischen Volkes, Prinz Vijaya, verbannt oder unterworfen."[4] So gilt Sri Lanka ganz allgemein als die Insel des Buddhismus, die Insel des „Dhamma" (also „Dammadeepa").

Weiter beschreibt Obeyesekere, daß es seit alters her zwei miteinander verbundene Überzeugungen gibt, die das enge Verhältnis zwischen den Singhalesen und dem Buddhismus begründen: 1. Das Land war nicht nur von Buddha höchstpersönlich gesegnet worden, sondern er ist dort in seinen Reliquien gegenwärtig, die in den großen buddhistischen Pilgerorten Sri Lankas gehütet werden. 2. Mit zwei dieser Reliquien assoziiert man eine Beziehung zur singhalesischen Souveränität und der Legitimität der Könige.[5] Im Volksglauben gibt es also seit alters her eine sehr starke Verbindung zwischen dem singhalesischen Volk und der buddhistischen Religion. So gilt ihnen Sri Lanka zuallererst als die Insel der singhalesischen Buddhisten (Sihadeepa und Dhammadeepa). Und folgerichtig glauben sie, daß die Insel das Land der Singhalesen ist und daß es geschaffen wurde, um das „Dhamma" in seiner ursprünglichen Reinheit zu erhalten, mit dem Beistand der Schutzgötter und dem König des Volkes, einem singhalesischen König.

II. Der singhalesische buddhistische Nationalismus

De Silva beschreibt Sri Lanka als die älteste buddhistische Gesellschaft der Welt und erklärt, daß das Land „eine große Last an geschichtlicher Erinnerung trägt, die die Beziehung zwischen Religion, Nationalismus und Politik der Gegenwart sehr machtvoll bestimmt."[6] Die Erfahrung der zeitweisen Konflikte mit südindischen dravidischen Invasoren seit dem 5. nachchristlichen Jahr-

hundert schuf ein neues mythisches Element, eine neue mythisierte Geschichte der Singhalesen. Sie stellt folgendes Thema in den Mittelpunkt: Singhalesen als die Verteidiger des „Sasana", des Buddhismus; und Tamilen, die Hindus waren, als Gegner des Sasana. Im kollektiven singhalesischen Gedächtnis gelten die Tamilen als die „Invasoren" aus Südindien. Ohne Zweifel bestärkte die epische Schilderung des Sieges von Dutugemunu, dem singhalesischen König, über Elara, den tamilischen General aus dem südindischen Chola, der im 3. Jahrhundert v. Chr. 44 Jahre lang den singhalesischen Thron besetzt hielt, so wie sie in der Mahavamsa zu finden ist, solche Mythen und Erinnerungen. Immer wieder konnte das singhalesische Volk unter Berufung auf die Gefühle, die solchen Mythen und Erinnerungen zugrunde liegen, von ihren Herrschern zum Kampf gegen fremde Invasoren mobilisiert werden. So wurden die Mythen und Erinnerungen anläßlich solcher Ereignisse zu Kristallisationspunkten des singhalesischen Nationalismus.[7] Es versteht sich von selbst, daß solche Appelle den Begriff des *singhalesischen* Buddhismus vertieften und verstärkten.

Bis zur Ankunft der europäischen Kolonialmächte im 16. Jahrhundert bedeutete Buddhist zu sein in Sri Lanka gleichzeitig, Singhalese zu sein. Seit dieser Zeit aber konvertierten infolge der missionarischen Aktivitäten der Christen manche Singhalesen zum Christentum, manchmal gar unter Mithilfe der portugiesischen Staatsmacht. Zum ersten Mal war damit die Gleichsetzung der singhalesischen Ethnie mit dem Bekenntnis zum Buddhismus aufgebrochen. Der Begriff „Singhalese" bezeichnete fortan keine religiöse Identität mehr, denn schließlich gab es nun singhalesische Buddhisten und singhalesische Christen, wobei nach der gängigen Deutung die ersteren die wahren Töchter und Söhne der Heimaterde waren, während die letzteren als die Gehilfen der Kolonialisten galten. Entsprechend bedeutete die Erlangung wirklicher Unabhängigkeit der Srilanker nicht nur Unabhängigkeit von den europäischen Kolonialisten, sondern genauso auch die Unabhängigkeit von ihren Gehilfen, die als die Erben der Kolonialisten galten. So hatte man als Ziel nicht einfach die Unabhängigkeit Sri Lankas an und für sich, sondern präzisierte, es gehe um die Unabhängigkeit der singhalesischen *Buddhisten*. So forderten bedeutende Erneuerer des singhalesischen Buddhismus wie Anagarika Darmapala und Harischandra Walisingha eine bevorzugte Stellung des Buddhismus im Inselstaat. In den 30er Jahren dieses Jahrhunderts entstanden einflußreiche singhalesisch-buddhistische Erneuerungsbewegungen, wie beispielsweise die „Sinhala Maha Sabha", die vehement eine srilankische Politik forderten, die wesentlich buddhistisch *und* singhalesisch orientiert sein sollte.

Mit der Unabhängigkeit und dem Anbrechen einer einheimischen demokratischen Mehrheitsregierung im Jahre 1948 vollzog sich eine populistische Wende innerhalb der buddhistisch-singhalesischen Erneuerungsbewegung, die als Protestbewegung gegen die europäischen Kolonialisten entstanden war. Diese Wende erhielt in den 50er Jahren einen weiteren Schub, als der singhalesisch-buddhistische Nationalismus von einer Mehrheit der Bevölkerung und bestimmten Auffassungen über Demokratie Unterstützung erhielt. Als

dann im Jahre 1956 die großen Feierlichkeiten zum 2500. Todestag des Buddha begangen wurden, der mit dem 2500. Gründungstag des singhalesischen Volkes und der Errichtung einer gefestigten Regierung auf der Insel zusammenfiel, erhielt der singhalesisch-buddhistische Nationalismus zusätzlichen Auftrieb. Die Feierlichkeiten zeitigten die Veröffentlichung eines Buches mit dem Titel: „The Revolt in the Temple", das nach einer verbreiteten Meinung wesentlich zur Förderung einer singhalesisch-buddhistischen Ideologie beitrug.[9] Mit dem Wahlversprechen, Singhalesisch zur einzigen Landessprache zu machen, errang S.W.R.D. Bandaranaika im gleichen Jahr einen überwältigenden Wahlsieg, ein Ereignis, das von vielen als ein weiterer Meilenstein auf dem Weg zu den gegenwärtigen ethnischen Konflikten angesehen wird. All dies betonte und benutzte die Idee einer intrinsischen Verbindung von Buddhismus und Singhalismus, die so eng sei, daß man das eine vom anderen nicht trennen könne. Zu Recht stellt de Silva hierzu fest: „Die entscheidende Bedeutung des erneuerten Zusammenhalts von Sprache und Religion lag darin, daß die buddhistischen Aktivitäten, die bislang gegen die privilegierte Stellung, der sich Christen und Christentum in Sri Lanka erfreuten, gezielt hatten, ihre Aufmerksamkeit nun auch auf die tamilische Minderheit richteten."[10]

Ihren Höhepunkt erreichte die nachkoloniale Kampagne für eine Vorherrschaft der singhalesischen Buddhisten mit der Verabschiedung der singhalesischen Verfassung im Jahre 1972, die Singhalesisch zur offiziellen Landessprache erklärte und den Buddhismus zur staatlich geschützten Religion machte. Damit waren Minderheiten wie beispielsweise die Tamilen und Christen vom zentralen politischen Leben Sri Lankas entfremdet worden. Im Vorlauf zur Verfassungsreform von 1978 bestürmte der Gesamtceylonesische Buddhistische Kongreß die Regierung, den Buddhismus zur „Staatsreligion" zu erklären, womit deutlich wurde, daß die Hauptziele der buddhistischen Erneuerungsbewegung noch nicht erreicht worden waren. Die Regierung nahm dieses Begehren aber nicht auf und behielt, soweit es den Status der Religionen in Sri Lanka betrifft, den Verfassungstext von 1972 bei. Es ist wohl allgemein akzeptiert, daß in der Hauptsache dieser singhalesisch-buddhistische Nationalismus der ausschlaggebende Grund dafür war, daß sich auch ein tamilischer Nationalismus in Sri Lanka formierte. Dieser kulminierte im gegenwärtigen tamilischen Separatismus und seiner Idee von „Eelam", einem separaten tamilischen Staat.

III. Die Rolle der „Sangha"

Eine der drastischen Veränderungen, die sich nach der Ankunft der Europäer im 16. Jahrhundert[11] im Inselreich abzeichneten, war der Verlust des Einflusses, den die „Sangha" oder „Bhikkus", also die buddhistischen Mönche, vorher auf den Gang der Dinge im Land ausübten. Seit frühester Zeit spielten die Sangha eine außerordentlich wichtige Rolle bei der Verwaltung der Staatsgeschäfte Sri Lankas, besonders als Ratgeber des singhalesischen Königs. Einige Autoren gehen soweit, die Sangha seit der Ankunft des Buddhismus in Sri Lanka im 3. Jahrhundert v. Chr. als einen wesentlichen Bestandteil der Regierung des Landes zu betrachten.[12] Dies aber hieße, daß zwischen Staat und Re-

ligion eine ganz besondere Beziehung herrschte. Nach volkstümlicher Überzeugung war es immer schon so, daß in den Zeiten äußerster Bedrohung die Sangha dem singhalesischen Volk die Rettung gebracht hätten. Mit der Ankunft der europäischen Kolonialisten wurden diese engen Bande zwischen den Sangha und dem Staatsapparat „abgewickelt", zum ersten Mal in der Geschichte Sri Lankas.[13]

Die Wiedererrichtung der Macht der Sangha im Staat war auch nach der Erlangung der Unabhängigkeit ein zentrales Thema des singhalesisch-buddhistischen Nationalismus. Die Tatsache, daß die Sangha mehrheitlich darauf bestanden haben, daß nur die singhalesischen Buddhisten zu Recht als geborene Bewohner des Inselstaates zu gelten hätten, trug gewiß dazu bei, das *buddhistisch*-singhalesische Lager zu bestärken, während es die singhalesischen Christen und andere Minderheiten, darunter die Tamilen, weiter ausgrenzte. So wurde weiter Öl ins Feuer der ethnischen Konflikte gegossen. Kurz vor den Parlamentswahlen des Jahres 1970 verfaßte ein führender und gelehrter buddhistischer Mönch einen Offenen Brief an den damaligen Premierminister Dudley Senanayake mit dem Titel: „Ist es ungerecht, den Buddhismus besonders zu begünstigen?", worin er argumentierte, daß es kein Unrecht gegenüber den Minderheiten sei, wenn der Buddhismus eine privilegierte Rolle im Staat innehabe.[14] Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Versuche, den verlorengegangenen Einfluß der Sangha wiederherzustellen, gewollt oder ungewollt dazu führten, den volkstümlichen singhalesisch-buddhistischen Nationalismus zu stärken und damit gleichzeitig Minderheiten wie Christen und Tamilen weiter auszugrenzen.

Diese Ansicht wird jedenfalls in einem kürzlich erschienenen Beitrag von einem aufgeklärten buddhistischen Mönch (von denen es in Sri Lanka nur sehr wenige gibt) unterstützt: „Das schwerste Problem, mit dem sich unser Land in jüngster Zeit auseinandersetzen muß, ist die Eelam-Frage. Obwohl wir diese Frage nicht besonders ernst nahmen, bevor die tamilische Jugend zu den Waffen gegriffen hat, um einen eigenen Staat zu erkämpfen, ist es nun ein Problem, das jeden Bürger bedrängt. Auch die buddhistischen Bhikkus sind mehrheitlich der Meinung, daß das Land des singhalesischen Buddhismus vor den Eelam-Anhängern zu schützen sei. Aber unglücklicherweise haben einige der führenden Bhikkus, die Anhänger des ‚Sinhala-Buddhismus' sind, nicht dazu beigetragen, das Problem zu lösen, sondern es vielmehr noch zu vertiefen."[15] Beinahe wie zur Bestätigung dieser Einschätzung bezeichnete der Mahanayaka von Asgiriya, ein hoher buddhistischer Würdenträger, am 20. Oktober 1996 die singhalesischen Buddhisten als „die Ureinwohner Sri Lankas" und erklärte: „Die Geschichte zeigt, daß die Sangha es waren, die den Herrschern des Landes rieten, wie sie handeln sollten, um das Vaterland zu schützen, das Volk und den Buddhismus. Die Führer von heute kümmern sich überhaupt nicht mehr um die Darlegungen der Sangha. Das Land, das Volk und der Buddhismus sind in Gefahr. Die singhalesischen Buddhisten in Sri Lanka stehen vor dem schwersten Unglück, das sie jemals bedroht hat, wegen des Strebens der beiden großen politischen Parteien nach dem Erhalt ihrer Macht, derentwegen sie die Minderhei-

ten des Landes zufriedenstellen wollen."[16]

IV. Das koloniale Erziehungswesen

Seit der Ankunft der europäischen Kolonisatoren haben die christlichen Missionsorganisationen der verschiedenen Konfessionen, die sie begleiteten, also die römisch-katholische Kirche, die holländisch-reformierte kalvinistische Kirche und die anglikanische Kirche, das Erziehungswesen als das wichtigste Vehikel zur Bekehrung betrachtet. Mit der Unterstützung der wechselnden Kolonialmächte erreichte die jeweilige Konfession eine beherrschende Stellung in den öffentlichen Erziehungsinstitutionen des Landes. Da die meisten gebildeten Einheimischen Christen waren oder den Missionen gegenüber zumindest eine positive Einstellung hatten, und weil sie es waren, die die wichtigsten Machtpositionen innehatten, erkannten besonders die Buddhisten die Notwendigkeit, diesem christlichen Vormarsch zu begegnen, und versuchten, eigene Bildungsinstitutionen mit buddhistischem Charakter einzurichten. Gleichzeitig wollten sie dadurch einige der verlorenen Positionen im Land wiedererringen, die mehrheitlich von Christen oder christenfreundlichen Gruppen besetzt waren.

Es ist gleichwohl festzuhalten, daß die Mehrheit der Schülerinnen und Schüler der Missionsschulen keine Christen waren und daß talentierten Schülern, gleich, ob nun Christen oder Nichtchristen, die Aufnahme nicht versagt wurde. Hierfür gibt es eine ganze Reihe von Beispielen.[17] Die Forderung nach einer Besetzung der entscheidenden Stellen in Staat und Gesellschaft Sri Lankas durch die singhalesisch-buddhistische Mehrheit war eine Konsequenz des buddhistischen Erneuerungsgedankens. Dieser wiederum war fraglos eine Reaktion auf die koloniale christliche Missionstätigkeit, besonders auf die Tatsache, daß das Schulwesen fest in der Hand der Christen lag. Diese singhalesisch-buddhistische Forderung errang einen wichtigen Sieg in den frühen 60er Jahren, als beinahe alle christlichen Schulen verstaatlicht wurden. Aber auch damit gab sich das populistische Lager nicht zufrieden. Es errang einen weiteren Triumph in den frühen 70er Jahren, als die Regierung ein Regelverfahren einführte, nach dem die beschränkten Studienplätze der Universitäten durch ein regionalistisches System vergeben wurden. Dieses System hat seine Vor- und Nachteile, aber es machte es offiziell vielen Tamilen aus den nördlichen tamilischen Regionen unmöglich, ihr Studium anzutreten. Trotz guter schulischer Abschlußnoten erhielten sie keinen Studienplatz, während Bewerber mit schlechteren Abschlüssen aus ländlichen Bezirken mit einer schlecht entwickelten Infrastruktur die Zugangsgenehmigung zur örtlichen Universität erhalten haben (es stellte sich heraus, daß die meisten von ihnen Singhalesen waren). Die Tamilen empfanden dieses Verfahren als diskriminierend - auch hier liegt ein Hauptgrund für die Frustration der militanten tamilischen Jugendlichen, die ihre Forderung nach einem eigenen Staat Eelam auch mit Waffengewalt durchsetzen wollen.

Schlußbemerkung

Ich habe versucht, mit diesem Beitrag die Rolle der Religion(en) im ethnischen

Konflikt in Sri Lanka nachzuzeichnen, in erster Linie am Beispiel des Buddhismus. Man kann aus dem Vorhergehenden die Behauptung ableiten, daß - zumindest für Sri Lanka - diskriminierende Mythen und volkstümliche Einstellungen, die auf der Religion basieren, einen wesentlichen Teil zur Entstehung des gegenwärtigen Kriegs und der Gewalt beigetragen haben. Ich habe in diesem Sinne versucht zu zeigen, wie - entweder bewußt oder unbewußt - der Buddhismus, genauer gesagt ein fanatischer singhalesischer Buddhismus, dazu beigetragen hat, den singhalesisch-tamilischen Konflikt zu schüren und den Ausbruch der Gewalt anzuheizen.

[1] Statistical Handbook of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka, Colombo, Amt für Volkszählung und Statistik, 1984, 13.

[2] K.M. de Silva, Historical Survey, in: ders. (Hg.), Sri Lanka: A Survey, London 1977, 32-37.

[3] Für eine eingehende Darstellung dieses Mythos siehe R. Weerakon, Sri Lanka's Mythology, Colombo 1985, 118-135.

[4] G. Obeyesekere, The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change, in: M. Roberts (Hg.), Collective Identities, Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka, Colombo 1979, 281.

[5] AaO. 286f.

[6] K.M. de Silva, Buddhist Revivalism, Nationalism, and Politics in Modern Sri Lanka, in: J.W. Byorkman (Hg.), Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia, Riverdale, Maryland 1988, 109.

[7] G. Obeyesekere, aaO. 283.

[8] M. Roberts, Meanderings in the Pathways of Collective Identity and Nationalism, in: ders. (Hg.) aaO. 7.

[9] A.W. Wiswa Warnapala, The Sri Lankan Political Scene, New Delhi 1993, 222.

[10] K.M. de Silva, Buddhist Revivalism, Nationalism, and Politics in Modern Sri Lanka, in: J.W. Byorkman (Hg.), Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia, Riverdale, Maryland 1988, 136.

[11] Sri Lanka wurde nacheinander von den Kolonialmächten Portugal (1505-1658), Niederlande (1658-1796) und Großbritannien (1796-1948) beherrscht.

[12] Erw. Havanpola Ratanasara, Calling for a Positive Role for Bhikkus in the National Leadership, in: Religion and Development in Asian Societies, Colombo 1974, 18.

[13] H. Bechert, Buddhism as a Factor of Political Modernization, aaO. 10f.

[14] Erw. H. Ratanasara, aaO. 24.

[15] Erw. Uttarananda Thera, Sinhala Buddhist Monks and the Rights of the Tamils, in: Dialogue, New Series, Vol. XVIII, Nr. 1-3, Januar-Dezember 1991, 6.

[16] Zitiert nach: The Island vom 22. Oktober 1996, 1.

[17] M. Roberts, Elite Formation and Elites, 1832-1931, in: ders. (Hg.), Collective Identities, Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka, Colombo 1979, 189.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Auf der Erde ist die Hölle los

Miroslav Volf

„In der Hölle gibt es keine Teufel mehr", sagte der Missionar. „Sie sind alle in Ruanda." Ruanda - das sind Menschen, die wie Tiere die Straßen hinuntergetrieben und umgebracht werden, wo immer man sie aufgreift; Ruanda - das sind blutüberströmte Kirchenschiffe, die - in perverser symbolischer Umkehrung - zu bevorzugten Stätten von Massakern gemacht werden; Ruanda - das sind Menschen, die dahingeschlachtet als Leichen den Fluß hinabtreiben - unterwegs nach Äthiopien auf der Abkürzung über den Nayaborongo-Fluß, von wo aus die verhaßten Tutsi-Eindringlinge kamen. „Man kämpfte Mann gegen Mann", schreibt ein Reporter, „Auge in Auge, unbeschreiblich grausam, wie in einer Art von Blutrausch, der jene, denen die Flucht gelang, mit hohlen Augen vor Entsetzen verstummen ließ."[1] Eine Million Tote - das war die Bilanz von drei Monaten des Mordens, und mehr als doppelt so viele wurden aus ihren Häusern vertrieben.

„Es gibt keine Teufel mehr in der Hölle; sie sind alle in Ruanda." Dieser Satz scheint das richtige Bild zu sein, um in Worte zu fassen, was zutiefst unverstehbar ist. Doch wenn wir die Unmittelbarkeit ruandischer Grausamkeiten hinter uns lassen und unseren Blick auf die weite Welt richten, so spüren wir, daß das Bild in zwei wichtigen Punkten schief ist.

Zunächst, nicht *alle* Teufel sind in Ruanda. Wenn die Worte des Missionars nicht ein Verzweiflungsschrei wären, könnte man in ihnen sogar einen Anflug von unterschwelligem Rassismus entdecken: Ein kleines Land in Schwarzafrika hat alle schwarzen Teufel aufgesogen. Doch was ist mit Bosnien? Was mit Nagorny Karabach? Was mit all den Regionen rund um den Erdball - einschließlich der westlichen Länder -, wo Gewalt sich ausgebreitet hat zwischen Menschen, die den gleichen Boden teilen, sich aber in Volkszugehörigkeit, in Rasse, Sprache oder Religion voneinander unterscheiden? Gibt es dort keine Teufel? Ohne den ruandischen Völkermord verniedlichen zu wollen: Alle Teufel schwerer ethnischer Konflikte haben sich dort keineswegs ein Stelldichein gegeben. Sie sind vielmehr über den ganzen Erdball zerstreut und säen Tod und Verderben, wenn auch vielleicht nicht mit solcher Vehemenz wie die Teufel in Ruanda.

Der zweite Punkt, in welchem die Bemerkung des Missionars schief liegt, ist noch beunruhigender als der erste. Ungeachtet dessen, daß die Teufel weltweit ihr Unwesen treiben, ist die Hölle keineswegs leer. Im finsteren Reich der bösen Mächte trainieren neue Armeen für neue Einsätze. Das rapide Bevölkerungswachstum, die schwindenden Ressourcen, Arbeitslosigkeit, Abwanderung

in heruntergekommene Großstadtviertel und Mangel an Bildung üben entlang der vielen sozialen Verwerfungslinien unserer Erde einen ständig wachsenden Druck aus. Obgleich wir nicht exakt voraussagen können, wann und wo soziale Erdbeben sich ereignen und mit welcher Gewalt sie ausbrechen werden, wir können sicher sein, daß die Erde beben wird.[2]

Wie das Bild der „Verwerfungslinien" nahelegt, werden Konflikte an den Grenzen zwischen sozialen Gruppen stattfinden. Nach dem Zusammenbruch der bipolaren Welt wird die soziale Tektonik heute nicht mehr ideologisch, sondern kulturell definiert. Wie Samuel Huntington zu begründen sucht, werden, auf Weltebene gesehen, entlang den Verwerfungslinien zwischen den Kulturkreisen - der allgemeinsten Ebene kultureller Identität des Menschen - die „Frontlinien der Zukunft"[3] verlaufen.

Ähnlich werden die künftigen Kriege zwischen unterschiedlichen kulturellen und ethnischen Gruppen innerhalb von Kulturen und an ihren Grenzen ausgefochten. Die Verhältnisse scheinen in Zukunft für weitere Ruandas und Bosniens reif zu sein. Das Reich der Finsternis hat seine Ressourcen noch lange nicht erschöpft. Immer noch gibt es eine Menge Teufel in der Hölle, die nur darauf warten, die Erde in eine Vielzahl von Höllen zu stürzen.

Die Ruandas und Bosniens von heute und morgen fordern die Kirchen heraus, ihre *Sendung* als Anwältin des Friedens neu zu bedenken. Welche Vision von den Beziehungen zwischen den Kulturen haben wir Gemeinschaften anzubieten, die sich gegenseitig bekriegen?

Ausgrenzung und gegenseitige Annahme[4]

Um das Problem ethnischer Konflikte in der richtigen Perspektive zu erfassen, brauchen wir treffsichere Kategorien. Unter dem Einfluß der Befreiungstheologien war die theologische Reflexion sozialer Probleme in den letzten Jahrzehnten ganz von den Kategorien „Unterdrückung" und „Befreiung" bestimmt. Sie dienten dazu, die Erfahrungen sozialer Ausbeutung und politischer Despotie theoretisch zu verarbeiten, und haben diese Aufgabe auch ganz gut erfüllt.

Für die Behandlung kultureller Konflikte jedoch sind diese Kategorien ungeeignet, ja sie können sogar Schaden anrichten. Das Problem ist, daß sie auf Konfliktsituationen in einem gewissen Sinn geradezu maßgeschneidert sind: So sehen sich *beide* Parteien, Hutus *wie* Tutsis, Kroaten *wie* Serben, als Unterdrückte, die in einem Befreiungskampf stehen. Die Kategorien der „Unterdrükkung" und „Befreiung" stellen beiden Seiten moralische Waffen bereit, die ihre

Der Autor

Miroslav Volf ist außerordentlicher Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary, Pasadena/Kalifornien und lehrt Theologie und Ethik an der evangelisch-theologischen Fakultät in Osijek, Kroatien. Geboren am 25. September 1956 in Kroatien, Studien der Theologie und Philosophie in seiner Heimat, in den USA und in Deutschland. Promotion in Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen, Verfasser zahlreicher wissenschaftlicher Beiträge, vor allem über politische Theologie und ökumenische Ekklesiologie. Buchveröffentlichungen u.a.: Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie, Mainz 1996; Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation, Nashvill 1996. Er ist Mitglied des PC in den Vereinigten Staaten. Anschrift: Fuller Theological Seminary, School of Theology, 135 North Oakland Ave, Pasadena CA 91182, USA.

Kämpfe nur um so tödlicher machen. Außerdem sind in vielen ethnischen Konfliktsituationen die einen nicht eindeutig die Täter und die anderen die Opfer; beide Parteien haben unterdrückt, und beide sind Opfer von Unterdrükkung, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und zu verschiedenen Zeiten ihrer gemeinsamen Geschichte. Selbst wenn die Täter beim Namen genannt werden können - wie im Fall von Nazi-Deutschland oder des Apartheid-Regimes Südafrikas -, so reicht es nicht aus, die Unterdrückten durch einen Sieg über die Unterdrücker einfach nur zu befreien. Da frühere Unterdrücker und Unterdrückte gezwungen sind, als Nachbarn weiter zusammenzuleben, müssen wir auf Versöhnung hinarbeiten. „Befreiung" tut dies nur in begrenztem Umfang. Um Konflikte zwischen Völkern lösen zu helfen, brauchen wir ein anderes Begriffspaar. Dieses muß sowohl das von einer oder beiden Parteien begangene Unrecht beim Namen nennen und zugleich der Versöhnung zwischen ihnen den Weg ebnen. Ich meine, daß die Kategorien „Ausgrenzung" und „gegenseitige Annahme" genau das leisten. Sie sind die zentralen Kategorien dessen, was ich eine „Theologie der Annahme" genannt habe. Eine solche Theologie soll die Befreiungstheologien nicht ersetzen, sondern ihnen einen neuen Stellenwert zuweisen, indem sie sie in einen größeren theologischen Rahmen einordnet, der ihre Stärken bewahrt und ihre Schwächen abmildert. Ich gehe hier also das Problem ethnischer Konflikte aus der Sicht einer „Theologie der Annahme" an.

Wenn ethnische Gruppen Konflikte austragen, dann sind sie von der Idee der Reinheit besessen. So muß z.B. das Blut rein sein: Deutsches Blut darf nur in deutschen Adern fließen, frei von jeder nichtarischen Beimischung. Oder: Das Land muß rein sein. Serbischer Boden darf nur den Serben gehören und muß von allen nichtserbischen Eindringlingen gesäubert werden.

Wir wollen unsere Welt für uns allein haben und schaffen uns so eine einfarbige Welt, in der „Andere" nicht vorkommen; wir wollen identisch mit uns selbst sein und schließen so „andere" aus. Kommt eine Ideologie ethnischer Reinheit erst einmal „ins Rollen", so bleiben, wie Nicholas Wolterstorff bemerkt, den „Anderen", die zufällig unter uns wohnen, „nur zwei Möglichkeiten: entweder sie wandern unter dem Druck immer neuer Zwangsmaßnahmen aus, oder sie finden sich mit dem Status, Bürger zweiter Klasse zu sein, ab und nehmen eine mehr oder weniger große Schmälerung ihrer Rechte und Repression in Kauf. Eine andere Wahl gibt es nicht."[5]

Bevor man jedoch andere aus der eigenen sozialen Welt ausgrenzt, muß man sie erst sozusagen aus der eigenen Vorstellungswelt vertreiben. In seinem Buch *Die Eroberung Amerikas* kommentiert Tzvetan Todorov den Völkermord der Spanier an den Ureinwohnern der Neuen Welt:

„Der Wunsch nach Bereicherung und der Bemächtigungstrieb, diese beiden Formen des Machtstrebens, sind sicherlich eine Motivation für das Verhalten der Spanier; doch es wird gleichermaßen durch die Vorstellung bestimmt, die sie sich von den Indianern machen, eine Vorstellung, nach der diese ihnen untergeordnet sind bzw. in ihrer Entwicklung noch zwischen Tier und Mensch stehen. Ohne diese wesentliche Prämisse hätte die Vernichtung nicht stattfinden können."[6]

Mit einem nur etwas feineren Unterschied gegenüber dem, was im 16. Jahrhundert an den Küsten der Neuen Welt geschah, wiederholt sich heute das Muster menschlicher Erniedrigung in vielen Teilen der Welt: Die „Anderen" werden zuerst dehumanisiert oder dämonisiert und dann diskriminiert, vertrieben oder vernichtet. Selbst in westlichen kapitalistischen Gesellschaften, wo die ausdrückliche und öffentliche Ausgrenzung formalrechtlich verboten ist, gibt es immer noch die stillschweigende und private Ausgrenzung, oft in Form von unbewußter, aber nicht weniger wirksamer Aversion.

Es gibt viele Gründe, warum „Andere" ausgegrenzt und aus unserer Welt vertrieben werden. Um mit dem unschuldigsten anzufangen: In uns allen steckt der Drang, die Dinge loszuwerden, die unsere konventionellen Grenzen verwischen, unsere soziale Identität stören und die Symbolik unserer kulturellen Kartographie durcheinanderbringen. Oft sind jedoch Dehumanisierung und die daraus folgende Vernichtung „Anderer" nur eine Projektion unseres eigenen individuellen oder kollektiven Selbsthasses. „Andere" werden zu Sündenböcken, die wir uns aus unseren eigenen Schattenseiten zusammenbasteln und auf die wir unsere Sünden abladen, so daß wir uns der Illusion eigener Überlegenheit hingeben können, da wir ja ohne Sünde sind.

Beide Erklärungen für eine Ausgrenzung anderer sind wichtig, da sie uns helfen zu verstehen, warum Juden nur deshalb getötet werden konnten, weil sie Juden waren, oder Schwarze gelyncht wurden allein deshalb, weil sie Schwarze waren. Doch keine von beiden Erklärungen ist ausreichend. Wir grenzen andere nicht deshalb aus, weil wir die *Dinge, so wie sie nun einmal sind,* lieben oder *uns selbst, so wie wir nun einmal sind,* hassen, sondern weil wir das haben möchten, *was andere haben.* So legt Ronald Takaki in seinem Buch *A Different Mirror* zum Beispiel dar, daß die Barbarisierung und Dämonisierung der eingeborenen Bevölkerung in Nordamerika „im wirtschaftlichen Kontext des Wettbewerbs um Land zustande kam"[7].

Die Bibel nennt die ideologische wie die praktische Ausgrenzung *Sünde.* Der Prophet Jesaja kündet das Gericht über jene an, die über andere verfügen und sie vertreiben, so daß sie allein Herren des Landes sind.

„Weh euch, die ihr Haus an Haus reiht und Feld an Feld fügt, bis kein Platz mehr da ist und ihr allein im Land ansässig seid. Meine Ohren hören das Wort des Herrn der Heere. Wahrhaftig, alle eure Häuser sollen veröden. So groß und schön sie auch sind, sie sollen unbewohnt sein." (5,8-9) Die andere vertrieben haben, werden selbst aus der reinen Welt vertrieben werden, die sie sich selbst aufgebaut haben.

Man betrachte einmal die Entstehung der Heidenmission in der Apostelgeschichte als eine Beschreibung davon, wie die ideologische Ausgrenzung als Sünde bezeichnet und überwunden wurde. Die Apostel wollten nicht, daß die Frohbotschaft die Grenzen einer ethnischen Gruppe sprengt und zu einer guten Nachricht für alle Stämme und Nationen werde. Bevor sie imstande waren, sich auf das Wagnis der Heidenmission einzulassen, mußten erst die überkommenen Vorstellungen von „rein" und „unrein" überwunden werden. „Was Gott für rein erklärt", richtete sich eine Stimme in einer Vision an Petrus, „nen-

ne du nicht unrein." (Apg 10,15) Dinge fälschlich für unrein zu erklären und sich ihrer zu entledigen, andere durch Vorurteile oder mit Gewalt auszugrenzen, ist Sünde und muß entlarvt und bloßgelegt werden. Denn allen Menschen gebührt in gleicher Weise Achtung, da sie als Abbild Gottes geschaffen sind.

Doch die Kritik an der Ausgrenzung darf nicht in eine Polemik gegen alle Grenzen überhaupt ausarten, die ein Sozialgefüge zu einem geordneten Ganzen machen, eine Tendenz, die in von postmodernem Denken beeinflußten Kreisen anzutreffen ist. Manfred Franke macht in seiner Kritik am Postmodernismus von Michel Foucault darauf aufmerksam, daß es „unmöglich ist (und wenig reizvoll selbst als pure Phantasie), sich gegen eine Ordnung und für die reine, abstrakte Nicht-Ordnung zu engagieren. Denn eine Nicht-Ordnung wäre ein völlig eigenschaftsloses Gebilde, dem mythischen Tohuwabohu oder Chaos ähnlich, in dem nichts sich unterscheiden ließe und in dem - unter anderem - auch weder Glück noch Lust, noch Freiheit, noch Gerechtigkeit ausgemacht werden könnten"[8].

Grenzen müssen erhalten bleiben, weil es ohne Grenzen zu einer Nicht-Ordnung käme und eine Nicht-Ordnung nicht etwa das Ende der Unterdrückung, sondern das Ende des Leben bedeutet. Nur die falschen Grenzen müssen niedergerissen werden, jene, die eine Ordnung pervertieren, die menschliches Leben erhält und nährt; nur jene Grenzen müssen abgebaut werden, die menschliches Leben in ein System verwandeln, das ausschließt, das ihm seine Würde nimmt und es zerstört. Nur das verkehrte System der Ausgrenzung - das, was die Leute „unrein" nennen - muß gestürzt werden, und zwar im Namen einer Ordnung der Dinge, die Gott, der Schöpfer und Erhalter des Lebens, „rein" nennt. Im Gegensatz zum „System der Ausgrenzung", das auf Vorurteilen und Unterdrückung beruht, möchte ich diese göttliche Ordnung, die das Leben in seiner überreichen Vielfalt erhält, eine „Ordnung der Annahme" nennen, in der die Menschen einander „wie in einer Umarmung" begegnen.

Doch was heißt „Umarmung"? Ich möchte eine Antwort auf die Frage versuchen, indem ich den Blick zunächst auf die Ambivalenz von Gruppenidentitäten richte. Rund um den Erdball erfahren wir heute ein Wiederaufleben dessen, was man den „neuen Tribalismus" genannt hat - eine erneute Bekräftigung von Gruppenidentitäten. Auf der einen Seite ist das eine durchaus positive Entwicklung. Immer mehr wird man sich dessen bewußt, daß die Aufklärung, die das Ideal eines abstrakten Menschseins aufstellte, den Menschen damit zum Torso degradierte. Wir begegnen den Menschen nicht einfach bloß als „Menschen", die ihrer Kultur, Hautfarbe oder ihres Geschlechtes entkleidet wären, sondern wir treffen auf Hutus oder Tutsis, auf Buddhisten oder Hindus, auf Menschen mit roter oder gelber Hautfarbe, auf Männer oder Frauen. Gruppenidentitäten bieten uns Heimstätten der Zugehörigkeit an, Räume, wo wir unter uns und daher wir selbst sein können. Sie stellen uns Stützpunkte bereit, wo wir Kraft schöpfen, von denen aus wir unsere Ziele verfolgen und in den Kampf gegen Unterdrückung eintreten können.

Gleichzeitig ist aber die Renaissance von Gruppenidentitäten tief beunruhigend.

Die Heimat, die sie anbieten, kann erstickend sein, wenn sie das Anderssein und die Kreativität ihrer nichtkonformen Mitglieder unterdrückt. Stützpunkte zum Kraftschöpfen können zu Festungen werden, in die wir uns zurückziehen und wo wir uns mit undurchdringlichen Mauern umgeben, die „uns" von „ihnen" trennen. In Konfliktsituationen dienen sie uns dann als Feldlager, von wo aus wir Raubzüge ins feindliche Territorium unternehmen. Gruppenidentitäten sind zutiefst ambivalent: Sie sind Zufluchtsorte, denen man sich zugehörig fühlt, aber auch Geburtsstätten der Aggression, erstickende Mauern ebenso wie Quellen befreiender Kraft.

Man achte auf die Schnittstelle, wo der Segen von Gruppenidentitäten unmerklich zum Fluch wird: Es ist der Wunsch nach Reinheit, nach Homogenität, nach der einfarbigen Welt ohne den Anderen. Nonkonforme Mitglieder muß man zurückdrängen, sich vom Leibe halten, ja sogar vernichten. Was das Problem verschärft, ist die Tatsache, daß reine Gruppenidentitäten aus so vielen reinen Illusionen bestehen. Sie sind nichts weiter als die dunklen Träume von Menschen, die weder willens noch in der Lage sind, der buntgewürfelten sozialen Wirklichkeit ins Auge zu schauen. Wie Edward Said darlegt, sind „alle Kulturen ... ineinander verstrickt; keine ist vereinzelt und rein, alle sind hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nichtmonolithisch"[9]. Immer gibt es innerhalb unserer eigenen Pforten Fremde, und wir selbst gehören nie ganz, sondern nur zum Teil einer bestimmten Gruppe an. Wir leben in sozialen Umfeldern, deren Grenzen einander überlagern, und gehören Traditionen an, die sich überschneiden. Unsere Gemeinschaften sind wie unsere Wohnungen: Wir fühlen uns in ihnen zu Hause und richten sie doch immer wieder neu ein, nehmen alte Dinge heraus und bringen neue hinein. Oft sind es Gegenstände, die wir bei Besuchen nah und fern erworben haben, Gegenstände, die ein Symbol dafür sind, daß wir nie als gleiche zurückkommen, wenn wir uns außer Haus gewagt haben, und daß die Dinge, auf die wir „draußen" stoßen, Teil unseres „Inneren" geworden sind.

Und damit komme ich zu der Metapher „Umarmung". In einer Umarmung öffne ich meine Arme und schaffe Raum in mir für den Anderen. Offene Arme sind ein Zeichen dafür, daß ich nicht für mich allein sein will. Sie laden den Anderen ein, sich bei mir zu Hause zu fühlen. In einer Umarmung schließe ich meine Arme um den Anderen. Arme, die umfangen, sind ein Zeichen für den Wunsch, der Andere möge Teil meiner selbst werden, während ich gleichzeitig meine Identität wahre. Dadurch, daß der Andere Teil meiner selbst wird, werde ich selbst reicher. In einer gegenseitigen Umarmung bleibt keiner unverändert gleich, jeder wurde vom Anderen bereichert, und doch sind beide ihrem wahren Wesen treu geblieben.

Umarmung ist meiner Ansicht nach das, was sich zwischen den Personen in der Dreieinigkeit Gottes abspielt, die ein Modell menschlicher Gemeinschaft ist. So sagt Jesus bei Johannes, „daß in mir der Vater ist und ich im Vater bin" (10,38). „Die eine göttliche Person ist nicht nur sie selbst, sondern trägt in sich die anderen göttlichen Personen, und erst in der Einwohnung der anderen Personen in ihr ist sie das, was sie als Person ist. Der Sohn ist Sohn, nur indem der Vater und der Geist in ihm ein-

wohnen; ohne diese Interiorität des Vaters und des Geistes gäbe es keinen Sohn ... In einer bestimmten Weise *ist* jede göttliche Person die anderen Personen. Sie ist dies jedoch auf ihre eigene Weise."[10]

So sollten, schlage ich vor, unterschiedliche ethnische oder kulturelle Gruppen einander wie in einer Umarmung annehmen. Anstatt bestrebt zu sein, uns von anderen Gruppen zu isolieren, indem wir auf unserer reinen Identität beharren, sollten wir uns einander öffnen, um durch die Unterschiede des anderen uns gegenseitig zu bereichern. Natürlich sind dabei die Grenzen zwischen den Gruppen zu wahren. Täten wir dies nicht, so würden die leuchtenden Farben kultureller Vielfalt zum tristen Grau kultureller Eintönigkeit verblassen. Wir müssen unsere Sprachen kultivieren, unsere Traditionen erhalten und unsere Kulturen pflegen, dabei aber die Grenzen einhalten.

Doch diese Grenzen müssen durchlässig sein, Gäste sollten willkommen geheißen werden, wir selbst sollten unsere näheren und entfernteren Nachbarn besuchen, so daß unsere Kulturen sich gegenseitig befruchten und gedeihen, indem wir uns gegenseitig korrigieren und bereichern.

Kultureller Austausch ist zwar ein sehr wichtiger Punkt, doch nicht das, was sich ereignet, wenn Kulturen einander wie in einer Umarmung annehmen. So bemerkt Peter L. Berger in seinem Buch *Sehnsucht nach Sinn:* „Es ist eine der drolligen Illusionen der liberalen Ideologie, daß die Menschen einander um so lieber mögen, je besser sie sich kennen. Das Gegenteil ist der Fall, wie ein kurzer Blick in die Mordstatistik zeigt: Die meisten Morde werden von engen Freunden und Verwandten des Mordopfers begangen."[11]

Und Berger fährt fort: „Das Sprichwort von den guten Zäunen, die gute Nachbarn erzeugen, hat durchaus seine soziale Richtigkeit." (ebd.) Doch selbst wenn Kenntnisse und durchlässige Grenzen nicht ausreichen, liegt die Lösung unserer Gruppenkonflikte gewiß nicht in besseren Zäunen und größerer Unwissenheit. Vielmehr müssen wir außer der Kenntnis des Anderen auch den *Willen* haben, ihn in unserer Welt willkommen zu heißen.

Manchmal sind ja die Anderen, wie wir alle gut wissen, nicht nur angenehme Gäste, sondern auch schlimme Übeltäter. Und selbst wenn sie uns keinen Schaden zufügen, so erscheinen sie uns doch seltsam und fremd, wie ein „schwarzer Engel, der die Transparenz der Welt trübt"[12]. Wie sollen wir sie wie in einer Umarmung annehmen? Die Antwort ist kompliziert, und ich kann hier nur auf mein Buch *Exclusion and Embrace* (vgl. Anmerkung 4) verweisen, wo ich der Frage ausführlich nachgegangen bin. Doch so viel kann und muß gesagt werden: Der Same dieser Pflanze, die ich „gegenseitige Annahme" nennen möchte, muß durch den Geist der Annahme in unsere Herzen eingepflanzt werden. Wir müssen ergriffen werden von der Vision einer neuen Welt, in der alle Völker ihre Identität wahren und doch durch die Gemeinschaft mit anderen Völkern bereichert werden; in der alle ihre eigenen Sprachen sprechen und doch verstanden werden; und in der die Bedürfnisse aller befriedigt werden, da über ihre Grenzen hinweg Brücken gebaut werden, die in gegenseitigem Geben und Empfangen (vgl. Apg 2) zu Stätten der Begegnung werden.

[1] N. Gibbs, Why? The Killing Fields of Rwanda, in: Time (16. Mai 1994) 57 - 63.

[2] Vgl. P. Kennedy, In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert, Frankfurt a.M. [6]1993.

[3] S. P. Huntington, The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs 72 (3/1993) 22 - 49, hier 22; vgl. auch ders., Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München [5]1997, 54.

[4] Ausführlicher habe ich die folgenden Ausführungen untersucht in meinem Buch: Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation, Nashville 1996. (Das englische Wort „embrace" als Metapher wurde je nach Zusammenhang unterschiedlich übersetzt: mit „Annahme" „gegenseitige Annahme", „Umarmung" oder der Umschreibung „wie in einer Umarmung einander begegnen bzw. annehmen"; Anm. des Übersetzers)

[5] N. Wolterstorff, Until Justice & Peace Embrace, Grand Rapids 1983, 114.

[6] T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a.M. 1985, 177.

[7] R. Takaki, A Different Mirror: A History of Multicultural America, Boston 1993, 39.

[8] M. Frank, Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a.M. 1983, 237.

[9] E.W. Said, Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht, München 1994, 30 (Die vom englischen Wortlaut leicht abweichende Übersetzung ist nach der deutschen Ausgabe zitiert, für die der Autor die Originalausgabe neu durchgesehen hat; Anm. des Übersetzers).

[10] M. Volf, Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie, Mainz 1996, 200.

[11] P.L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a.M. 1994, 43.

[12] J. Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a.M. 1990, 11.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Gewalt der Ungerechtigkeit

Jon Sobrino

Religion kann Fundamentalismus, Fanatismus, Aggressivität, heilige Kriege und selbstmörderische Märtyrerattitüden hervorbringen - und sie tut es auch. Von dieser Voraussetzung geht das vorliegende CONCILIUM-Heft aus; die Leitfrage lautet: Religion - *Quelle von Gewalt?* Den einzelnen Beiträgen ist jeweils eine der beiden allgemeinen Überschriften vorangestellt: *Gewaltverherrlichung im Namen der Religion und Überwindung der Gewalt im Namen der Religion.*

Wenn wir nun aber von der Gewalt sprechen, die in Mittelamerika in Gestalt von

Repression, Kriegen und Revolutionen entfesselt worden ist, dann bedarf es im voraus einer Klarstellung: *Am Anfang* der Gewalt stand in diesen Ländern nicht die Religion, sondern die Ungerechtigkeit, ein Produkt des Kapitalismus. Die Religion befand sich also *inmitten* einer Gewalt, die sie nicht hervorgebracht hat. Die religiösen Reaktionen darauf waren unterschiedlich, die neueste und spezifischste Antwort jedoch war diejenige, die die Theologie der Befreiung vorgeschlagen hat: erstens den Kampf gegen die Ungerechtigkeit fördern, zweitens die Erlösung der Gewalt fördern, wenn diese sich bereits in Gestalt von Repression und Krieg entfesselt hat. Dies wollen wir in den beiden Artikeln analysieren.

I. Analogie der Gewalt

In Zentralamerika, Nicaragua, Guatemala und El Salvador hat es keine Gewaltverherrlichung im Namen der Religion gegeben, wohl aber eine im Namen der Ungerechtigkeit, der institutionalisierten Gewalt, wie Medellín (Zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1968) sie nannte. Und darin, so können wir sagen, ist Medellín noch nicht übertroffen worden, auch wenn es heute ziemlich unbeachtet bleibt.

1. Das analogatum princeps der Gewalt: die strukturelle Ungerechtigkeit

Terrorakte, Massaker und Kriege sind der grausamste und abstoßendste Ausdruck der Gewalt, aber sie sind weder die ursprünglichste noch die gewaltträchtigste und dauerhafteste Gewalt. Diese ist in der strukturellen Ungerechtigkeit zu suchen, wie Medellín sie nannte, die eine „Bedrohung des Friedens" (Frieden, Nr. 1) bedeutet und in sich „institutionalisierte Gewalt" (Frieden, Nr. 16) ist.

Ungerechtigkeit ist Gewalt im strengen Sinn, weil sie die Mehrheit - ungerechterweise und mit Gewalt - der Grundlagen des Lebens und des Lebens selbst beraubt. Sie ist die *realste* Form der Gewalt, in quantitativer Hinsicht, weil sie so massiv auftritt, und in qualitativer Hinsicht, weil sie so allumfassend wirkt. Die Armen, das sind in der Tat diejenigen, die unter der Last ihrer Existenz so niedergebeugt werden (hebr.: *anaw*), daß ihre Hauptaufgabe allein darin besteht zu überleben; das sind die Un-Bedeutenden, die weder Würde besitzen noch etwas zu sagen haben (griech.: *né-pios* meint gleichzeitig den Armen und den, der nichts zu sagen hat); das sind die Ohn-Mächtigen, die nicht über die Macht verfügen, ihre Rechte zur Geltung

Der Autor

Jon Sobrino, baskischer Herkunft, geb. 1938; seit 1956 Jesuit, seit 1959 Mitglied der Mittelamerikanischen Provinz der Gesellschaft Jesu; lebt normalerweise in El Salvador. 1969 Priesterweihe; 1963 Lizentiat in Philosophie und Geisteswissenschaften an der Saint Louis University; 1965 ebendort Magister in Ingenieurwissenschaften; 1975 Promotion zum Doktor der Theologie an der Hochschule St. Georgen, Frankfurt a.M. Veröffentlichungen vor allem zur Christologie aus befreiungstheologischer Perspektive. Zusammen mit I. Ellacuría Mitherausgeber des 2bändigen Standardwerkes zur Theologie der Befreiung, Mysterium liberationis (dt.: Luzern 1994); Seine auf zwei Bände angelegte Christologie der Befreiung wird demnächst im Matthias-Grünewald-Verlag erscheinen. Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadelupe, San Salvador, El Salvador.

zu bringen; und das sind in wachsendem Maße die In-Existenten, die für den ökonomischen Produktionsapparat einfach nicht existieren.

Diese Ungerechtigkeit ist zumindest bei uns die Wurzel aller anderen Gewaltformen, auch wenn man in Guatemala die ethnischen Wurzeln in Betracht ziehen muß. Sie ist auch diejenige, die man am leichtesten verdecken kann, denn ihre Bilder treffen den Beschauer nicht so wie die vom Holocaust oder von Hiroshima. Und auf Dauer ist sie am schwersten auszurotten, denn sie hat die tiefsten Wurzeln und verursacht im allgemeinen nicht die geringsten Gewissensbisse, die aber für die Umkehr des Menschen notwendig sind. Angesichts von Holocaust und Massakern gibt es „Nürnbergs", nicht aber angesichts der Plünderung des lateinamerikanischen Kontinents oder der Ausraubung des afrikanischen Kontinents. Vor welches Tribunal werden die westlichen Mächte gebracht, die für die barbarischen Akte im Gebiet der Großen Seen im letzten Jahrhundert verantwortlich sind?

Der reiche Prasser und der arme Lazarus entfernen sich immer weiter voneinander, und die westliche Welt reagiert auf diese gigantische primäre, „institutionalisierte" Gewalt nicht so, wie sie sollte. James Gustave Speth, der Leiter des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen, sagt, in bezug auf die Armut seien wir im Begriff, den Schritt „von der Ungerechtigkeit zur Unmenschlichkeit" zu machen.[1] Und diese Gewalt ist auch die am längsten andauernde, denn selbst nach dem Ende der Kriege herrscht die Armut noch immer und tötet weiter. Nicaragua steht heute, siebzehn Jahre nach Beendigung des Krieges, noch ärmer da. In El Salvador „sind wir schlimmer dran als zu Kriegszeiten", wie Bischof Orlando Cabrera sagt. „Die Armut klagt sich heutzutage selber an, weil wir mit ihr zusammenleben."

2. Die begleitende Gewalt: Repression, Krieg, Staatsterrorismus

Die ursprüngliche Gewalt wird selber zum Ursprung von Gewalt. Die ökonomische Macht verteidigt die Ungerechtigkeit mit Hilfe des Militärapparats und der Todesschwadronen, die wirkliche Perversitäten begangen haben. Wenn man heute von „Kriegen in Mittelamerika" spricht, darf man nicht vergessen, daß es vor den Kriegen (und währenddessen) „Repression" gab, die sich nicht unter den zivilisierter klingenden, eher akzeptierten Begriff des „Krieges" subsumieren läßt, denn die staatliche Repression liegt weniger auf der Linie kriegerischen Handelns als auf der des Holocausts.

Die Träger dieser begleitenden Gewalt (Repression und Krieg) sind wiederum nicht religiöse Fanatiker, sondern Organisationen und Instanzen, die in der westlichen Welt akzeptiert sind und manchmal sogar als Modell für die Länder der Dritten Welt hingestellt werden: Regierungen und lokale Oligarchien, die im Fall Lateinamerikas von der Regierung der Vereinigten Staaten, ihrer Armee, dem CIA, dem FBI ermutigt und unterstützt und *de facto* vom Kongreß toleriert werden.[2] Diese Tatsache ist wesentlich, wenn man die Wurzel der Gewalt in unserer Welt begreifen will – und diese Gewalt hat bis jetzt nichts mit der Religion zu tun.

3. Die revolutionäre Gewalt als Antwort

Gegen diese beiden Formen von Gewalt richtete sich in Nicaragua, Guatemala und El Salvador die revolutionäre Gewalt, die folgende Merkmale aufweist: Aufgrund der Unerträglichkeit der Unterdrückung und Repression ist sie vor allem eine unvermeidbare Gewalt gewesen; sie war eine Gewalt zur Selbstverteidigung, genauer gesagt, zur Verteidigung eines unterdrückten Volkes; ihr Ziel bestand darin, eine Situation der Ungerechtigkeit radikal zu verändern; ihre Mittel waren im wesentlichen kriegerisch und zu einem großen Teil ethisch motiviert.

Diese Gewalt wurde von den nicaraguanischen Bischöfen als legitim beurteilt, nachdem die sandinistische Revolution ausgebrochen war, und auch Erzbischof Romero sprach von einer möglichen Legitimität dieser Gewalt, obgleich er alles tat, was in seinen Kräften stand, um es nicht so weit kommen zu lassen. Oftmals bewiesen die revolutionären Kämpfer eine große Liebe zum Volk. Aber trotzdem verursachte diese Gewalt allergrößtes Übel, zerstörte Menschenleben und richtete materielle Schäden an, erlag der Versuchung des Terrorismus und der Sündhaftigkeit der *conditio humana*, und ihr anfänglicher Idealismus artete, von Ausnahmen abgesehen, immer wieder in Pragmatismus, Protagonismus, politische Säuberungen und Korruption aus. Von solchen negativen Nebenprodukten werden wir im zweiten Artikel sprechen.

4. Lektionen, die nicht vergessen werden dürfen

Das gerade Gesagte war eine Zeitlang wohlbekannt, aber heute ignoriert man es gern. Und doch ist es wichtig, darauf zurückzukommen, weil wir damals einige wertvolle Lehren ziehen konnten.

Die erste lautet, daß unsere Welt äußerst gewalterfüllt ist, und es ist sehr wichtig herauszufinden, welche ihrer verschiedenen Wurzeln die wesentliche ist. In Mittelamerika war und ist dies noch immer der Kapitalismus (welches von seinen Gesichtern er auch immer zeigen mag), und nicht die Religion. Und allgemein läßt sich die Frage stellen, ob in diesem Jahrhundert, dem „grausamsten der bekannten Geschichte" (Hannah Arendt), am Anfang der beiden Weltkriege und an dem der anderen, mehr als hundert, die seither stattgefunden haben, die Religion stand; ob sie am Anfang der großen Symbole der Barbarei stand, die Auschwitz, Hiroshima, Gulag heißen, und am Anfang anderer aus jüngerer Vergangenheit, wie Haiti, Ruanda ...

Die zweite Lehre lautet, daß bei uns der Kapitalismus zwei Typen von Gewalt hervorbringt, so daß wir von der Analogie der Gewalt sprechen können. Von der Grausamkeit und dem Abscheu her betrachtet, die sie verursachen, sind die Repression, die Massaker, der Holocaust das *analogatum princeps* der Gewalt. Unter dem Aspekt ihrer Massivität und Dauer besteht das *analogatum princeps* in der Ungerechtigkeit, die Armut und langsames Sterben hervorbringt. Für beides ist der Kapitalismus verantwortlich.

Die dritte Lehre ist die Notwendigkeit der Erinnerung, denn man will das, was wir gerade gesagt haben, verbergen und vergessen, besonders die Gewalt, die ein Produkt des Kapitalismus ist. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Erinnerung, einer theologischen Kategorie ersten Ranges im Alten und im Neuen Te-

stament, die J.B. Metz aktualisiert hat, der natürlich von der *memoria passionis* spricht. Im Kontext von Auschwitz sagt Elie Wiesel scharfsichtig: „Die Menschen weigern sich, sich zu erinnern. Sie können nicht mit der Wahrheit leben und glauben, gegen die Wahrheit leben zu können. Aber auch wenn wir nur wenige sind und immer weniger werden, sollten wir uns weiter erinnern." Und so, wie man Auschwitz im Gedächtnis behalten muß, muß man die Unmenschlichkeit des mittelamerikanischen Kapitalismus im Gedächtnis behalten. Sonst lassen wir uns auf eine Kultur des Irrealen ein, die uns glauben machen will, daß in Wirklichkeit „diese Dinge nicht passieren", und dann kommt zum Vergessen noch viel ungehinderter die Straflosigkeit hinzu.[3]

Die vierte Lehre bezieht sich darauf, wie man die Rolle der Religion innerhalb der Problematik der Gewalt bestimmen kann. Es genügt nicht zu analysieren, ob die Religion aufgrund ihres Fundamentalismus Gewalt erzeugt - was in Mittelamerika nicht der Fall ist, wohl aber in anderen Teilen der Welt -, vielmehr muß auch untersucht werden, ob die Religion die Gewalt in irgendeiner Weise rechtfertigt oder erleichtert, vor allem die gewalterzeugende Gewalt des Kapitalismus, wie dies in den Vereinigten Staaten geschieht. Mit anderen Worten, man muß die Frage stellen, ob die Religion einen ökonomischen und politischen Fundamentalismus untermauert, der die gleiche Gewaltdynamik besitzt wie jeder andere Fundamentalismus.

Schließlich noch einige Überlegungen darüber, in welcher Weise heute die Religion erpreßt werden kann. In der Welt, in der wir leben, scheint man schlechten Geschmack zu beweisen und gegen die Ästhetik der derzeitigen Geopolitik zu verstoßen, wenn man an den Konfliktcharakter der Realität erinnert, und deshalb werden wir - mit Recht - vor dem Aggressionspotential des Religiösen gewarnt. Tragödien wie die von Ruanda dürfen zwar - jedenfalls eine Zeitlang - nicht verheimlicht werden, aber die zwanzig oder dreißig Millionen Menschen, die jährlich den Hungertod sterben, werden seelenruhig ignoriert. Der politische und ökonomische Diskurs neigt dazu, sie zu unterschlagen, während er die Vorzüge der Globalisierung und des Weltmarktes rühmt und die guten Umgangsformen des Dialogs und der Toleranz fördert. Unter diesen Umständen singt der religiöse Diskurs natürlich falsch und noch dazu mit kreischender Stimme. Denn die Religion, zumindest die christliche, tut ihr Möglichstes für den Frieden, in der Tat, aber ist sie auch „Hüterin der Prophetie und der Erinnerung an die Sünde", und beides ernst zu nehmen bedeutet, Konflikte zu entlarven und in gewissem Sinne auch zu entfachen. Die Religion darf also nicht Gewalt hervorrufen, aber ebensowenig darf sie über die Wahrheit der Wirklichkeit schweigen - auch wenn dies zu irgendeiner Art von Konflikt führt.

II. Manipulierte Religion und befreiende Religion

Die Ungerechtigkeit - und nicht die Religion - steht am Anfang der Gewalt in Mittelamerika, aber nachdem diese ausgebrochen war, hat die Religion die unterschiedlichsten Rollen übernommen.

1. Die benutzte und manipulierte Religion im Dienst der Ungerechtigkeit

Die strukturelle Ungerechtigkeit hat keine religiöse Motivation, aber sie hat bei der traditionellen Religiosität und dann auch bei den Sekten Unterstützung gesucht.

Was die *traditionelle Religiosität* anbelangt, so ist das Phänomen bekannt: Selbst die schlimmsten Barbareien versuchen, sich religiös zu rechtfertigen, indem sie vorgeben, sie dienten dazu, den Unglauben (Atheismus und Kommunismus) zu bekämpfen und heilige Werte (Eigentum, Kult, Religion) zu verteidigen. In Wirklichkeit hat die primäre Gewalt (Ungerechtigkeit, Neoliberalismus, Markt) nicht das geringste Interesse am Religiösen, wohl aber an der ideologischen Unterstützung, die es ihr geben kann. Den radikalsten Fundamentalismus hat man in diesem Fall also nicht im Religiösen zu suchen, sondern im Ökonomischen, das in der Tat eine totale Gewalt entfesselt, wie es in den Jahren der Doktrin der Nationalen Sicherheit offen zutage trat. Auf diese Weise konnten Länder, die so wenig religiös sind wie die des Westens, am Anfang oder im Verlauf von Gewaltphänomenen wie denen in Mittelamerika ihre Rolle spielen. Es handelt sich hier um einen „Fundamentalismus", der sich vom religiösen unterscheidet, aber in einem wesentlichen Punkt mit ihm übereinstimmt: der Entscheidung, den *status quo* als etwas absolut Letztes (Göttliches) unter keinen Umständen in Frage zu stellen. Und nicht einmal eine solche Barbarei wie die in Ruanda bringt diesen „Fundamentalismus" des Kapitals zum Wanken.

Folglich wird die Religion benutzt, um die Gewalt zu rechtfertigen, die der Verteidigung des Kapitalismus dient, auch wenn sie vor Repression, Terrorismus und Krieg nicht Halt macht; die Religion hat dabei die Aufgabe, den Kapitalismus als Verteidiger der Religion und Feind des Unglaubens hinzustellen. In Zentralamerika ist dies mit Unterstützung gewisser Bischöfe geschehen, wenn man auch nicht so weit gegangen ist wie einige argentinische Bischöfe zur Zeit der Militärdiktatur.

Was *die Sekten* betrifft, so sind diese als Gegenmittel gegen das - neue - Phänomen einer befreienden Religiosität unterstützt worden. Da es illusorisch wäre anzunehmen, man könne ganzen Völkern ihre Religiosität und deren Befreiungspotential wegnehmen, hat man nach anderen Wegen gesucht. (Die westliche Welt würde dies, wenn nötig, ohne weiteres tun, nicht etwa, um diese Völker der Segnungen der „Aufklärung" teilhaftig werden zu lassen, sondern um ein mögliches Hindernis für ihre jahrhundertealte Habgier zu beseitigen.) Einer dieser Wege, der ungeschickteste, war die Verfolgung. Diese Realität muß man sich immer vergegenwärtigen, wenn von Gewalt und Religion die Rede ist, denn in Zentralamerika hat Religion nicht so sehr Gewalt hervorgebracht als vielmehr am eigenen Leib erlitten. Ein anderer Weg war der Versuch, das System mit religiöser Würde auszustatten, indem man eine Theologie des Kapitalismus entwickelte, die, ohne mit der Wimper zu zucken, Reich Gottes und Markt miteinander in Verbindung bringt, wie dies hohe Beamte des Internationalen Währungsfonds tun, und den Gottesknecht mit der *business community*, wie M. Novak. Aber es gibt noch einen anderen, massiveren und wirksameren

Weg, nämlich den der evangelikalen Sekten.

Diese Sekten verdienen Respekt, weil sie Lösungen für wesentliche Probleme der Menschen wie Marginalisierung, Entwürdigung, Verwaisung usw. anbieten, die von den historischen Kirchen nicht angemessen gelöst worden sind, aber sie praktizieren eine entfremdende Religiosität und lassen sich von der Ungerechtigkeit manipulieren. Die fundamentale Entfremdung besteht darin, daß sie unpolitisches Verhalten zu einem religiösen Ideal erheben, und damit setzen sie der Ungerechtigkeit und der mit ihr einhergehenden Gewalt keinerlei Hindernis entgegen. In El Salvador haben die Regierungen die Verbreitung dieser Sekten und ihrer massiven Aktivitäten erlaubt und sogar gefördert.

2. „Befreiende" Religion: Der Kampf gegen die Ungerechtigkeit

Neben diesen Formen von Religiosität ist in Mittelamerika eine befreiende Religiosität, Pastoral und Theologie aufgetaucht, die man dafür verantwortlich gemacht hat, daß sie die Christen zum revolutionären Kampf animiere - in einem Geist, den sie sich von Marx hole und der sie bei Lenin enden lasse. Im zweiten Artikel werden wir den ganz spezifischen und christlichen Beitrag der Theologie der Befreiung zum Problem der Gewalt untersuchen (die Ungerechtigkeit bekämpfen und die Gewalt überwinden), hier wollen wir nun aber fragen, ob und wie sie mit der Gewalt, die der Kapitalismus in Mittelamerika entfesselt, umgeht.

Einerseits trifft es zu, daß die Befreiungstheologie die Möglichkeit einer Beteiligung von Christen an einem bewaffneten Kampf unter den traditionellen Bedingungen bejaht - hier bringt sie also überhaupt nichts Neues -, und sie hat es auch als natürlich angesehen, daß die Christen die Ungerechtigkeit an der Seite von marxistischen Revolutionären bekämpfen. Und es stimmt auch, daß die revolutionäre Linke, mit mehr oder weniger ehrenwerten Mitteln, in dieser befreienden Religiosität einen Bundesgenossen für ihren Kampf gesucht hat.

All dies ist - je nach Einzelfall mehr oder weniger - richtig, aber es trifft nicht den tieferen Kern der Beziehung zwischen Gewalt und befreiender Religion. Diese lehnt Gewalt ab, weil sie unbedingt gegen die verursachende Gewalt ist, aber aus Redlichkeit gegenüber der biblischen Offenbarung und gegenüber der historischen Realität hebt sie die *konfliktive* Dimension der Realität und die *agonistische* (kämpferische) Dimension des Menschen hervor, in dem Sinne, daß der Mensch sich in dieser von Konflikten bestimmten Realität inkarnieren und in ihr das Böse bekämpfen muß.

Die Theologie der Befreiung arbeitet in der Tat die ausgrenzende und vom Duell bestimmte Struktur der Realität heraus. So stellt sie in der Christologie das Reich Gottes in den Mittelpunkt - was andere Christologien nicht ohne weiteres tun -, aber dies geschieht gezielt *gegen* das Antireich. Sie untersucht die Auferstehung vom erlösenden Handeln Gottes aus, aber dies gezielt *gegen* das kreuzigende Handeln der Henker. Sie untersucht die Gnade, aber gezielt *gegen* die Sünde. Mit einem Wort, die Theologie der Befreiung nimmt die Dimension der Negativität, von der die Realität durchdrungen ist und der man sich entgegenstellen muß, absolut ernst.

Programmatisch ausgedrückt, setzt die-

se Theologie eine geschichtliche und theologale Struktur der Realität voraus, die man folgendermaßen beschreiben kann: In der Geschichte ko-existieren der Gott des Lebens *und* die Götzen des Todes. Es ko-existieren Vermittlungen des Willens Gottes, die diesen Gottheiten entsprechen: das Reich Gottes *und* das Antireich (Gesellschaften, die zum Tod führen, die Pax Romana, eine Gesellschaft, die den Tempel zum Zentrum macht, zur Zeit Jesu). Und es ko-existieren Vermittler: Jesus auf der einen Seite *und* Hohepriester, Pilatusse auf der anderen. Diese beiden aufgereihten Realitäten schließen einander aus, und sie liegen auch im Zweikampf miteinander, das heißt, *von ihrem Wesen her* bekämpfen sie sich. Das *und* drückt sich dem Wesen nach im *gegen* aus.

Um es auf den entscheidenden Punkt zuzuspitzen: Der Glaube an den wahren Gott geschieht gleichzeitig gegen die Verehrung der Götzen, der Gottheiten des Todes. Die anderen Götter sind nicht nur wichtig, sondern, wie das erste Gebot sagt, sie sind „Rivalen". Und das sind sie auch für Jesus: „Man kann nicht zwei Herren dienen." Die Gottesfrage - das heißt die Frage nach der letzten Wirklichkeit - wird dialektisch von der Existenz mehrerer Götter her gestellt, zwischen denen man zu wählen hat. Als Jesus erklärt, wie unerbittlich der Zwang der Wahl ist, läßt er keinen Zweifel an ihrer Konfliktivität: Zu dem einen zu halten heißt, den anderen zu verachten. Für Jesus lautet die Frage, die den Menschen gestellt wird, nicht nur, ob sie an Gott glauben, sondern auch, an welchen Gott sie glauben „und" welchen Gott sie „verachten".

Beim Thema der Gewalt liegt für die Theologie der Befreiung genau hier der Kern des Problems. Natürlich erzeugt diese Theologie nicht die Konfliktivität der Geschichte, aber sie benennt sie, und zwar als etwas Fundamentales, so daß das Schweigen über diese Konfliktivität ein - grundlegender - Akt der Unehrlichkeit und des geheimen Einverständnisses mit der gewalterzeugenden Gewalt der Ungerechtigkeit ist. Man könnte einwenden, daß dies gefährlich sei und daß man besser daran täte, im Kontext der Religionen und Philosophien versöhnliche Sichtweisen der Wirklichkeit zu suchen, in denen die Gegensätze sich ergänzen. Wie auch immer es mit der theoretischen Option bestellt sein mag, klar ist, daß man sie in pastoraler Hinsicht so darstellen muß, daß sie nicht, auch nicht ungewollt, eine Mystik der Gewalt fördert. Aber trotz dieser Aussage bleiben wir dabei, daß in der Art und Weise, wie die Befreiungstheologie die Offenbarung und die Geschichte liest, die Konfliktivität diesen letzteren innewohnt[4] und daß man sich so angemessen wie irgend möglich in ihr inkarnieren muß.

Heute spricht man nicht oder kaum von Konfliktivität und Antagonismus als wesentlichen Elementen der Geschichte, allumfassenden Ideologien wendet man sich lieber zu. Und so bemüht man sich, von der Ideologie und dem kulturellen Ambiente her Gewalt zu minimieren und menschliche Aggressivität abzubauen. Die Befreiungstheologie will ihrerseits das Ende der Gewalt, aber sie ist nicht bis zum letzten pazifistisch. Sie verdeckt nicht die Realität des Konflikts, auch wenn sie weiß, daß dies zunächst einmal die Lösung des Gewaltproblems nicht erleichtert. Aber gestern wie heute ereignet sich die Inkarnation notwendigerweise in einer konfliktreichen Realität.

Zur Übung der Barmherzigkeit und zur Option für die Armen gehört ein wesentliches Element, nämlich gegen die Henker vorzugehen, und zwar so menschlich wie möglich. Die christliche Anthropologie ist agonistisch, kämpferisch, weil es gilt, die Sünde auszurotten und nicht nur zu vergeben.

In dieser Hinsicht ist das, was in Mittelamerika geschehen ist, etwas ganz Neues: Der christliche Glaube, so wie ihn die Befreiungstheologie versteht, hat zu einem Kampf geführt, der mit äußerster Sorgfalt erklärt werden muß. Erstens ist es ein Kampf, der auf etwas antwortet und der Verteidigung anderer, nicht der Verteidigung der eigenen Religion dient. Zweitens ist es ein Kampf gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung wie der Kampf Gottes und Jesu gegen die Unterdrücker und für die Unterdrückten. Drittens ist es ein Kampf auf verschiedenen Ebenen und mit verschiedenen Mitteln: dem Wort, dem Zusammenschluß, der Heiligkeit.[5] Und zuletzt kann ein Christ, seinem Gewissen folgend, sich dafür entscheiden, am bewaffneten Kampf teilzunehmen, falls die notwendigen ethischen Voraussetzungen gegeben sind.

All dies bedeutet, daß die befreiende Religiosität mit dem Realen redlich umgeht. Aus Redlichkeit inkarniert sie sich in einer Realität, die von Konflikten bestimmt ist, kämpft sie gegen die verursachende Gewalt und räumt sie die Möglichkeit eines bewaffneten Kampfes als Reaktion ein. Und aus derselben Redlichkeit warnt sie vor den negativen Nebenprodukten jeglicher Gewalt, selbst der legitimen und notwendigen. Und so schwierig es auch sein mag, all diese Verhaltensweisen gleichzeitig zu verwirklichen, ist es ihr lieber, die Spannung auszuhalten, als das Problem auf simplifizierende Weise zu lösen. Im zweiten Beitrag werden wir genau dies näher untersuchen.

[1] Nach dem letzten Bericht der Vereinten Nationen über die Entwicklung vom 17. Juli 1996 vergrößert sich - relativ gesehen - die Kluft zwischen armen und reichen Völkern: 1990 betrug das Verhältnis 60:1. Das Vermögen der 358 Personen, deren Aktiva einen Wert von mehr als 1.000 Dollar haben, liegt über den Jahreseinkünften von 45% der Weltbevölkerung. Absolut gesehen, ist die Armut für 3 Milliarden Menschen eine entwürdigende Erfahrung. 89 Länder befinden sich in einer schlimmeren Lage als vor zehn Jahren, manche davon in einer schlimmeren als vor dreißig Jahren.

[2] Wir wollen nur an zwei Fakten erinnern. Die Regierung der Vereinigten Staaten schickte der Armee von El Salvador täglich eine Million Dollar, obwohl sie von den entsetzlichen Massakern wußte, die das Militär dort beging. In der von der US-Regierung geleiteten und finanzierten *Escuela de las Américas* sind fünfzig Jahre lang zahlreiche lateinamerikanische Militärangehörige geschult worden, darunter einige der schlimmsten Verbrecher, wie der Verantwortliche für den Mord an Erzbischof Romero, die Mitglieder des Bataillons Atlacatl, die die vier nordamerikanischen Ordensschwestern vergewaltigten und ermordeten, diejenigen, die das Massaker von El Mozote, mit etwa tausend Opfern, mehrheitlich Frauen und Kinder, begingen, und diejenigen, die die Jesuiten der UCA (Universidad Centroamericana) und zwei Frauen ermordeten.

[3] „*Amnesty international* hat nicht versäumt, darauf hinzuweisen, daß die Straflosigkeit die Mutter aller Faulkammern ist und daß, wenn Töten umsonst zu haben ist, die Versuchung zum Verbrechen zur Gewohnheit wird." (Alfonso Armada, *El País)*

[4] In den Geistlichen Übungen des heiligen Ignatius gibt es einen klassischen Text über diese

ausschließende und vom Duell bestimmte Konfliktivität, die dem Wesen der Dinge innewohnt. Es handelt sich um die Meditation über die beiden Fähnlein, in der er zwei Wege darstellt, den des Reichtums und den der Armut. Beide sind dynamisch, denn der eine wie der andere führt, seinem Wesen entsprechend, zu bestimmten Wirklichkeiten: der Reichtum zu Ehren, Hochmut und allen Lastern; die Armut zu Schmach und Mißachtung, Demut und allen Tugenden (Nr. 142, 146). Beide Wege schließen einander aus, aber Ignatius betont auch, daß sie sich duellieren, „so daß es drei Staffeln gibt: die erste ist Armut *gegen* Reichtum, die zweite Schmach und Mißachtung *gegen* weltliche Ehre, die dritte Demut *gegen* Hochmut" (Nr. 146).

[5] Falls dies jemanden überraschen sollte, möchte ich daran erinnern, daß Ignacio Ellacuría oft sagte: „Die letzte Waffe der Kirche der Armen ist die Heiligkeit."

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Die Erlösung der Gewalt

Jon Sobrino

Es ist bereits gesagt worden, daß in Mittelamerika die Gewalt unabhängig von der Religion ausbrach. Für die Christen, die einer befreienden Religiosität verbunden sind, bestand das Problem darin, sich von der geschichtlichen Realität und dem Ausmaß der Tragödie in angemessener Weise treffen zu lassen und christlich darauf zu reagieren, das heißt, eine „Spiritualität in Zeiten der Gewalt" zu entwickeln. Das bedeutet, über die Gewalt aufzuklären, sie zu humanisieren und zu erlösen. Und darin scheint uns der ganz spezifische Beitrag der Befreiungstheologie zu liegen.

I. Über die Gewalt aufklären: Der Kampf gegen den Götzen des Reichtums

Diesen Punkt haben wir bereits im vorangegangenen Beitrag erwähnt, hier wollen wir ihn nun unmittelbar ansprechen. Die begleitende Gewalt und die antwortende Gewalt hängen wesentlich von der verursachenden Gewalt ab. Dies bedeutet: Die Gewalt zu überwinden heißt *vor allem*, die vorausgegangene und verursachende Ungerechtigkeit zu überwinden, und wenn dies nicht geschieht, ist es unnütz, nichtig und heuchlerisch, die Gewalt, die dann noch

hinzukommt, zu beklagen und zu kritisieren. Diese Überwindung setzt voraus, daß die verursachende Gewalt bekämpft wird, das heißt, daß man ohne diese agonistische Dimension des Glaubens die Ungerechtigkeit duldet und die Gewalt fördert. Dieser Kampf muß durchaus kein bewaffneter oder kriegerischer und erst recht kein terroristischer sein, aber er muß Kampf sein: ein ideologischer, prophetischer, utopischer, kritischer, konstruktiver, aber schließlich und endlich ein Kampf gegen die verursachende Gewalt.

Diese Ausrottung der Ungerechtigkeit hat die Befreiungstheologie zu etwas Zentralem gemacht, und deshalb sagte I. Ellacuría oft, diese Theologie sei die gewaltfeindlichste. Wir wollen dies nun nicht weiter betonen, sondern hervorheben, worin für uns ihr ganz neuer und entscheidender theoretischer Beitrag im wesentlichen liegt: in der Tatsache, daß sie den Kampf gegen die Ungerechtigkeit auf eine theologale - und nicht bloß ethische - Ebene gehoben hat. Mit anderen Worten: Die Ungerechtigkeit ist nicht nur ein moralisches Übel, sondern eine theologale Realität - sie ist ein Götze. Über die Götzen aufzuklären, das ist das erste, was die Theologie der Befreiung - logischerweise - in ihrem Kampf gegen die Gewalt getan hat. Betrachten wir dies näher.

Kurz nach Medellín äußerte Juan Luis Segundo den Verdacht, die Theologie verschleiere das Problem des Götzendienstes, und die westliche Welt sei das Opfer eines gewaltigen Betrugs, wenn die Idolatrie zu einer Sache der Vergangenheit gemacht werde - eines Betrugs, den sie im übrigen um jeden Preis aufrechterhalten wolle. Darum fängt sein 1970 erschienenes Buch über Gott mit folgender schockierenden Feststellung an: „Unsere Überlegungen beginnen sich mehr für die - offenbar aus der Mode gekommene - Antithese *Glaube - Götzendienst* zu interessieren als für die - anscheinend aktuelle - Antithese Glaube - Atheismus.[1] Und der Grund, weshalb er so beginnt, liegt darin, daß wir Menschen uns so mit der göttlichen Wirklichkeit in Verbindung setzen, daß „wir, in der Reihenfolge der Wichtigkeit, folgendermaßen vorgehen: erstens in der Geschichte zu tun, was recht und billig ist, zweitens uns Gott vorzustellen im Sinne von Licht oder Finsternis, drittens zu erklären, ob er existiert oder nicht“[2].

Das Wesentliche an dieser Fragestellung besteht darin, daß die Praxis (die „richtig“, „rechtschaffen“ sein soll) in den Mittelpunkt gerückt und das theologale Problem auf eine besonders dialektische Weise formuliert wird: nicht nur, ob etwas Letztes existiert oder nicht, sondern ob es letzte Wirklichkeiten gibt, die so aufeinander bezogen sind, daß sie sich gegenseitig ausschließen und ein Duell miteinander austragen. Dies herauszustreichen, ist von äußerster Wichtigkeit, weil die moderne Theologie unkritisch akzeptiert hat, daß ihr Bezugspol (vom Negativen her ausgedrückt) der Atheismus (die Nichtexistenz Gottes) ist und nicht die Idolatrie (die Existenz von Göttern), so daß letztere verborgen bleibt und ihr Werk fortsetzen kann, ohne sich bedroht zu fühlen. Daß dem so ist, bestätigte J.L. Sicre in seinem Buch *Los dioses olvidados* von 1979 („Die vergessenen Götter“), wir sprechen statt von „vergessenen“ von „verheimlichten“ Göttern. In der Einleitung stellt er fest, die Götzenverehrung scheine sich in ein Museumsobjekt ohne wirkliche Bedeu-

tung und Aktualität für die meisten Exegeten verwandelt zu haben.

Der Grund für dieses Vergessen mag in der naiven - oder besser „interessegeleiteten" - Voraussetzung liegen, daß der Götzendienst sich im wesentlichen auf der religiösen und kultischen Ebene äußere und deshalb in den aufgeklärten westlichen Gesellschaften kein Problem darstelle. Daher gelangt der Autor zu der Feststellung, die Idolatrie werde immer aus einer zweifachen Perspektive untersucht: Zum einen geht es um den Umgang mit den Bildern im jahwistischen Kult und zum anderen um die Verehrung der heidnischen Götter. Dies ist ein streng kultischer Blickwinkel, der die Problematik längst vergangener Jahrhunderte, nicht aber die der Welt der Gegenwart in den Mittelpunkt stellt. Die Schlußfolgerung: Von Ausnahmen abgesehen, hat man die Bedeutung des Götzendienstes für unsere Zeit vom Alten Testament her nicht angemessen behandelt. Am schwerwiegendsten ist eine doppelte Voraussetzung: Die erste lautet, die Götzen seien nichtige Götter, die keine Erlösung brächten, deshalb sei Götzendienst eigentlich Dummheit. Und die zweite: Der Götzendienst komme in der aufgeklärten westlichen Welt nicht mehr vor. Aber so liegen die Dinge nicht. Das Nichtige ist nicht das Wesentliche an den Götzen, ganz im Gegenteil: Sie produzieren Opfer. Die Götzen gibt es heute in der säkularen Welt, und sie sind dort vielleicht sogar aktiver als in der Dritten Welt.

Zu dieser grundlegenden Einsicht über die Idole gelangte man in El Salvador in den Jahren der Repression und Verfolgung. Wir können sie folgendermaßen zusammenfassen: *Erstens:* Die Götzen sind weder Sache der Vergangenheit noch Realitäten, die nur im religiösen Bereich vorkommen, vielmehr existieren sie wirklich in der Gegenwart, sind sie historische Wirklichkeiten, die die Gesellschaft prägen und über Leben und Tod der Mehrheit entscheiden. Erzbischof Romero hat sie so definiert und in eine Rangfolge eingeordnet: die Verabsolutierung des Reichtums und des Privateigentums, die Verabsolutierung der nationalen Sicherheit, die Verabsolutierung der Organisation.[3] *Zweitens:* Diese Realitäten werden als Götzen im strengen Sinn bezeichnet, weil sie die Merkmale des Göttlichen aufweisen: Letztverbindlichkeit (man kann nicht über sie hinausgehen), Selbstrechtfertigung (sie brauchen sich vor den Menschen nicht zu rechtfertigen), Unantastbarkeit (sie dürfen nicht in Frage gestellt werden; wer dies tut, wird vernichtet). *Drittens:* Der Götze schlechthin, Ursprung aller anderen Götzen, ist die ungerechte Gestaltung der Gesellschaft, wie sie sich in ihren Strukturen niederschlägt und auf Dauer angelegt ist; diesem Götzen dienen viele andere Realitäten: die militärische, politische, patriarchalische, kulturelle, ethnische, richterliche, intellektuelle und auch religiöse Macht, die analog an der Wirklichkeit des Götzen Anteil hat. *Viertens:* Diese Götzen verlangen einen Kult (die grausamen Praktiken des Kapitalismus und der historischen Sozialismen) und fordern auch eine Orthodoxie (die mit ihnen einhergehende Ideologie), verheißen ihren Anbetern Heil (sie den Wohlhabenden und Mächtigen der Ersten Welt ähnlich zu machen), aber sie rauben ihnen ihre Menschlichkeit, ihre lateinamerikanische Identität und ihre Geschwisterlichkeit. *Fünftens:* Das Entscheidende aber ist schließlich, daß diese Götzen Millio-

nen von unschuldigen Opfern produzieren, die sie in den langsamen Tod des Hungers, der Entwürdigung und der Bedeutungslosigkeit und in den gewaltsamen Tod der Repression schicken. Die Schlußfolgerung lautet: Die Götzen fordern Opfer, um am Leben zu bleiben.

Wenden wir uns wieder der Gewalt zu. Die verursachende Gewalt ist der Götze der Ungerechtigkeit (der bei uns und im größten Teil der Welt letztlich die Gestalt des Kapitalismus, Neoliberalismus annimmt). Der Beitrag der Befreiungstheologie besteht darin herauszuarbeiten, daß Gewalt überwinden dann vor allem heißt, diesen Götzen auszurotten und den Kampf um seine Überwindung auf theologale Ebene zu erheben. Und sollte daran Kritik geübt werden, daß wir hier bereits von „Kampf" sprechen, dann erwidern wir, daß dieser Kampf, der ja durchaus nicht blutig sein muß, notwendig ist, und daß die Glaubenden, wenn sie den Götzen des Kapitals zulassen, dulden oder seine Nutznießer sind, zu Komplizen der Gewalt werden, die anschließend, und dann oft „blutig", hinzukommen wird. Und die Analyse der Gewalt vom Götzendienst her ist auch deswegen wichtig, weil klargestellt wird, daß der „Fundamentalismus" nicht bloß eine Sache der Religion im üblichen Sinn des Wortes ist, sondern mit allem zu tun hat, was sich „vergöttlicht". Darum ist das Kapital „fundamentalistisch" und erzeugt abwegige Praktiken.

Eine kleine Gedächtnisstütze: Die wesentliche Beziehung zwischen dem verursachenden Götzen (Reichtum, Akkumulierung von Kapital ...) und den Opfern ist in Lateinamerika von Anfang an ganz klar gewesen. „Millionen von Menschen sind auf dem Altar des Goldes und des Silbers geopfert worden. Gold und Silber haben sich in die neuen Götter verwandelt." (Saul Trinidad) „Wozu so viel Gewalt? ... Nur, damit die Christen ihr ‚letztes Ziel, nämlich das Gold' erreichen." (L. Boff) Und dies ist immer noch aktuell. Zwei Bischöfe aus Panama drückten es unlängst so aus: „Das Gold: ein Gott, der Opfer hervorgebracht hat. Der Dollar: ein Götze, der den Tod bringt."

II. Die Gewalt humanisieren: Das Negative minimieren und das Positive maximieren[4]

Der Götze braucht Opfer, um am Leben zu bleiben, und deshalb entfesselt er Gewalt, begleitende und antwortende Gewalt. Die Theologie der Befreiung steht dieser letzteren Gewalt, auch wenn sie legitim sein mag, nicht naiv gegenüber. Und zur Gewalt als ganzer verhält sie sich in keiner Weise naiv. Deshalb hat sie dafür plädiert, die Gewalt zu humanisieren, und obgleich die einzige Art, sie zu humanisieren, darin besteht, ihr ein Ende zu machen, muß man doch Wege zu ihrer Humanisierung finden, solange sie andauert. Konkret verlangt die Humanisierung der Gewalt eine theoretische und praktische Anstrengung, um ihre Übel zu minimieren und, so paradox dies klingt, das Gute zu maximieren, das mit der Gewalt zum Vorschein kommt.

a) Um die schlimmen Folgen der Gewalt zu minimieren, muß man ihre Anwendung (im Stadium der Unvermeidlichkeit oder sogar der Legitimität) aufs äußerste rationalisieren. Dies begründete Ellacuría mit dem Grundprinzip der Verhältnismäßigkeit.

Im allgemeinen behauptet das Prinzip der Verhältnismäßigkeit, daß Kulturgü-

ter mit kulturellen Mitteln errungen und/oder verteidigt werden müssen, politische Güter mit politischen Mitteln, religiöse Güter mit religiösen Mitteln usw. Einem anderen das Leben zu nehmen, steht in keinem Verhältnis zu ethnisch-kulturellen, klassenbezogenen oder politischen Zielen. Dies trifft um so mehr zu, je mehr die Voraussetzungen dafür gegeben sind, um diese Ziele mit den jeweils angemessenen Mitteln zu erreichen.[5]

Diese Bemühung, die Gewalt zu minimieren, indem man ihre Anwendung in höchstem Maße rationalisiert, ist der erste Schritt zu ihrer Humanisierung - auch wenn er klein und von pazifistischen Utopien weit entfernt zu sein scheint: Nur zur Verteidigung des Lebens und in Extremfällen dürfte Gewalt gegen das Leben gerichtet werden.

Um jedoch die negativen Folgen der Gewalt zu minimieren, selbst wenn diese wirklich legitim sein sollte, muß man auch aktiv gegen die entmenschlichenden Nebenprodukte kämpfen, die sie in der Geschichte erzeugt. Erstens muß die Mystik der Gewalt überwunden werden, wie Erzbischof Romero in seiner programmatischen Kritik äußerte. In seinem dritten Hirtenbrief aus dem Jahre 1978 schrieb er: „Großen Schaden für unser Volk richtet diese fanatische Gewalt an, die bei manchen Gruppen oder einzelnen beinahe zur ‚Mystik' oder ‚Religion' wird. Sie vergöttern die Gewalt als einzige Quelle der Gerechtigkeit, treten für sie ein und praktizieren sie als Methode, um dem Land Gerechtigkeit zu bringen. Diese pathologische Mentalität macht es unmöglich, die Spirale der Gewalt aufzuhalten, und trägt zur Polarisierung der Gruppen bei." Zweitens muß man die kriegerische Gewalt streng kontrollieren, damit sie sich niemals in Terrorismus verwandelt, wobei diese definiert wird als die Anwendung vor allem von physischer Gewalt gegen wehrlose Menschen, seien diese Zivilpersonen oder nicht, mit dem Ziel, Angst und Schrecken zu verbreiten. Drittens muß man die Tendenz überwinden, die gesamte persönliche und gesellschaftliche Wirklichkeit zu militarisieren und dieser Militarisierung jede andere (ökonomische, soziale, kulturelle, gewerkschaftliche, religiöse, familiäre und persönliche) Dimension unterzuordnen. Und schließlich muß man den Vertikalismus und das Bewußtsein moralischer Überlegenheit - mit der damit verbundenen Verachtung - gegenüber denjenigen überwinden, die nach anderen, nicht-kriegerischen Mitteln des Kampfes und der Befreiung suchen.

Der Schluß, den wir daraus ziehen, ist minimal, aber wir halten ihn für entscheidend: Die Gewalt richtet unmittelbar physischen Schaden an, aber sie neigt auch dazu, mittelbar und gleichsam zwangsläufig weitere physische und moralische Schäden zu verursachen. Die Gewalt humanisieren bedeutet also, mit dem Realen redlich umzugehen, das Schreckliche und Unmenschliche dessen anzuerkennen, was sie hervorruft, und es nicht unter den Tisch fallen zu lassen. Auf jeden Fall darf man eines niemals tun: sie verherrlichen und in die Mystik der Gewalt verfallen.

b) Auf der anderen Seite kann die antwortende Gewalt, so tragisch sie ist, Ausdruck der Liebe zu einem Volk sein, und sie erzeugt meist positive Nebenprodukte. Diese Aussage - die analog zu einem „felix culpa" interpretiert werden könnte - ist eine anerkannte und feststellbare Tatsache und nicht bloß eine

dialektische Begriffszuspitzung oder ein verzweifelter Versuch, aus der Not eine Tugend zu machen. Denn mit Hilfe und trotz der Negativität tritt auch das Positive in Erscheinung. Wir wollen dies bei drei wichtigen Realitäten näher betrachten, die im salvadorianischen Konflikt hervorgetreten sind.

Erstens beweist die Realität, daß die antwortende Gewalt in sich ein Ausdruck von Liebe als Reaktion auf das Entsetzliche der verursachenden Gewalt sein kann. Wieviel Gerechtigkeit die Kämpfer erstrebt und wieviel Liebe sie bewiesen haben, als sie sich für den bewaffneten Kampf und seine offensichtlichen Risiken entschieden, weiß allein Gott, aber diese Möglichkeit darf man nicht ausschließen, und man darf auch nicht abstreiten, daß die Motivation mancher oder vieler die war, ihr Volk zu befreien.

Zweitens kann die Gewalt ein Anlaß sein, die Lüge zu entlarven und die Aufmerksamkeit auf die Wahrheit der Wirklichkeit zu lenken. Die antwortende Gewalt ist zwar Gewalt, aber man muß auch hervorheben, daß es sich dabei um eine Antwort auf eine unmenschliche Situation handelt. Trotz ihrer Tragik haben nämlich die gewaltsamen Konflikte in unseren Ländern bewirkt, daß die verursachende Gewalt sich im allgemeinen nicht mehr verbergen läßt, so daß man allmählich über ihre wahre Realität Bescheid wissen kann.

Die antwortende Gewalt bringt auf tragische Weise die Notwendigkeit zum Ausdruck, weiter auf die Ungerechtigkeit reagieren zu müssen, das heißt die Notwendigkeit, den Kampf gegen die Ungerechtigkeit - allerdings in anderer Form - fortsetzen zu müssen. Dies muß man betonen, denn gegenwärtig werden Haltungen des Dialogs und der Toleranz propagiert, wichtige und notwendige Haltungen, denen jedoch all das fehlt, was nach Konflikt und konfliktiver Praxis aussehen könnte. Doch die geschichtliche Wirklichkeit ist in sich nach wie vor konfliktreich und ungerecht, und deshalb muß man an der „agonistischen" - kämpferischen - Auffassung festhalten, die zur menschlichen Existenz und zur Geschichte der Völker wesentlich dazugehört. Die großen oder kleinen Schritte, die die armen Völker tun, sind keineswegs ein Geschenk der Mächtigen, auch nicht ein reines Verhandlungsergebnis, sondern eine Errungenschaft, die durch Konflikte und Kämpfe ermöglicht wurde. Und dies muß ganz einfach festgehalten werden, weil es Bestrebungen gibt, es auszulöschen.

Diejenigen Länder, die, wie Nicaragua und El Salvador in den 80ern, die Hoffnung auf etwas Neues geweckt haben, mußten nicht nur zerstört, sondern in Mißkredit gebracht und zu einer falschen Hoffnung romantischer Völker gemacht werden, weil sie den mit der Reagan-Ära eingeleiteten Homogenisierungsprozeß unterbrochen hatten. Die Geokultur der Hoffnungslosigkeit und die Theologie der Unvermeidlichkeit erfordern heute eine globale Projektion, um die Homogenisierung der von der Elite der Weltmacht betriebenen Neustrukturierung zu ermöglichen. Die Hoffnungslosigkeit ist für die Stabilität aus der Sicht des Unterdrückers die notwendige Einstellung.[6]

III. Die Gewalt erlösen: Die Märtyrer

Für die Theologie der Befreiung besteht die ganz spezifisch christliche Aufgabe darin, die Gewalt zu erlösen. Von vorn-

herein sei festgestellt, daß dies nur geschieht, wenn man sie ausrottet, aber um dies zu erreichen, muß man sie nicht nur von außen bekämpfen, sondern ihre Last von innen auf sich nehmen. Ein Beispiel dafür - und für die Tatsache, daß sie es aus Liebe zu den Opfern tun - geben uns die Märtyrer. Sie sind diejenigen, die die Dynamik der Gewalt umkehren können. Dies hat I. Ellacuría im letzten Artikel, den er für CONCILIUM schrieb, ein Jahr vor seinem Tod zum Ausdruck gebracht.

Von einem christlichen Standpunkt aus betrachtet, nämlich dem der Vervollkommnung in der Nachfolge des historischen Jesus, scheint es aber wohl so, daß die Christen, die mit besonderer Intensität in ihrem Leben und in ihrem Handeln Christen und die Ersten und Mutigsten im Kampf gegen jede Form von Unrecht sind, dennoch von der Gewalt keinen Gebrauch machen sollten.

Das heißt nicht etwa, daß die Gewalt für einen Christen immer und in jedem Fall verwerflich wäre, aber der Christ als solcher gibt sein spezifisches Zeugnis normalerweise nicht durch Gewalt ab. Und es heißt auch nicht, daß man die „schmutzige" Arbeit anderen überlassen will, während der Christ unter den „Reinen" bleibt, die sich nicht die Hände schmutzig machen. Es handelt sich vielmehr darum, in vollkommener Weise Zeugnis dafür abzulegen, daß das Leben über dem Tod steht, daß die Liebe über dem Haß steht. Und eine solche Haltung wäre dann annehmbar und wirksam, wenn der betreffende Christ sich zum Schutz der Ärmsten und im Kampf gegen die Unterdrücker mit dem Zeugnis seines Wortes und seines Lebens bis ins Martyrium hineinwagte.[7]

Mit diesen Worten wollte Ellacuría das ganz spezifisch Christliche angesichts der Gewalt ausdrücken, und außerdem versuchte er, gegenüber seinen möglichen „bellizistischeren" Kritikern das zu entwickeln, was wir eine „Apologie" der „unbewaffneten Gewalt" nennen könnten. Dazu machte er drei Aussagen: a) Der Christ muß bereit sein, jede Form von Ungerechtigkeit zu bekämpfen und die Ärmsten gegen die Unterdrücker zu verteidigen. b) Bei diesem Kampf bevorzugt er den Einsatz von Mitteln, die in sich selbst die Herrschaft des Lebens über den Tod und der Liebe über den Haß zum Ausdruck bringen. c) Um in all dem glaubwürdig zu sein, müssen die Christen „die ersten und Mutigsten" sein, müssen sie sich „bis ins Martyrium" hineinwagen.

Ellacuría verweist uns letzten Endes auf die *Bereitschaft zum Martyrium um der Gerechtigkeit willen* als christliche Einstellung zur Gewalt. Hier konvergieren zwei Elemente, die in Spannung zueinander stehen und die nicht simplifizierende Spannung der Befreiungstheologie im Hinblick auf die Gewalt zum Ausdruck bringen: der aktive Kampf gegen den Götzen der Ungerechtigkeit und die passive Bereitschaft hinzunehmen, daß der Götze reagiert und vernichtet.

Bei uns ist die Sache klar. In El Salvador gibt es viele, die wie Jesus als Märtyrer für das Reich Gottes gestorben sind. Aber über diese Tatsache hinaus bezeugen die Märtyrer, daß man, um die Sünde zu erlösen, sie auf sich nehmen muß, eine Grundaussage des Alten Testaments mit seinem Verweis auf den leidenden Gottesknecht und des Neuen Testaments mit dem Verweis auf den gekreuzigten Christus. Mit anderen Worten, auf die Sünde im allgemeinen und die Gewalt im besonderen läßt sich der

alte Satz anwenden: *Quod non est assumptum, non est redemptum.* In moderner Begrifflichkeit ausgedrückt (René Girard): Es bedarf grundlegender Akte gegen die Gewalt, um die Dynamik der allgegenwärtigen Gewalt der Realität zu drosseln und umzukehren.

Demnach ist die Position des Christentums hinsichtlich der Ausrottung der Gewalt eine zweifache: Einerseits muß die Gewalt, vor allem die verursachende Gewalt der Ungerechtigkeit, von außen mit (wenn nur irgend möglich, nichtkriegerischen) ihr fremden Waffen bekämpft werden, andererseits aber muß man, um ihre verursachende Dynamik zu drosseln und umzukehren, ihre Last von innen auf sich nehmen. So kann man, wie Paulus es zu tun scheint, das Kreuz Jesu interpretieren als Ereignis, das die Dynamik der Gewalt umkehrt, denn es läßt - bildhaft ausgedrückt - zu, daß die Gewalt ihre ganze Kraft auf Jesus entlädt, bis sie selbst ohne Kraft zurückbleibt.

Die Märtyrer sind also diejenigen, die heute die Gewalt auf sich nehmen. Manche bekämpfen sie darüber hinaus frontal mit pastoralen, gewerkschaftlichen, universitären u.a. Mitteln, obgleich diese gewaltfreien Mittel ihnen in der entscheidenden Stunde den Tod nicht ersparen, und sie nehmen ihn freiwillig an. Andere nehmen sie unmittelbar auf sich, die namenlosen Märtyrer, einfache Bauern, alte Leute, Frauen und Kinder vor allem, die wehrlos dem Massaker zum Opfer fallen, ohne auch nur die Freiheit zu haben, dem Tod zu entfliehen.

Wieviel historische Wirksamkeit diese Märtyrer haben, um die Dynamik der Gewalt umzukehren, diese Frage gilt es zu untersuchen. Nach dem christlichen Glauben muß man jedoch *a priori* feststellen, daß sie diejenigen sind, die die Gewalt und deren Sündhaftigkeit auf sich nehmen. Und *a posteriori* muß man sagen - siehe den Fall El Salvador -, daß sie diejenigen sind, die am meisten dazu beigetragen haben, die Beendigung der bewaffneten Gewalt zu beschleunigen.

Darüber hinaus aber bringen diese Märtyrer Realitäten und Werte in die geschichtliche Wirklichkeit hinein, die der verursachenden Gewalt, der egoistischen Ungerechtigkeit und der verschleiernden Lüge entgegenwirken, und auf diese Weise bringen sie, wie der Gottesknecht und der gekreuzigte Christus, Heil und Licht. Die Märtyrer sind jene, die in eine egoistische Gesellschaft Barmherzigkeit hineintragen, in eine Gesellschaft von Opfern und Henkern Versöhnung bringen, in eine gerechte Gesellschaft mit institutionalisierter Gewalt Gerechtigkeit und Frieden bringen. Und die Märtyrer sind in der christlichen Tradition und im besten, allgemein menschlichen Verständnis jene, die Liebe bringen.

Dies erzeugt in der Geschichte immer wieder Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit und Hoffnung. Und diese Dynamik bietet sich an, um die Geschichte der Gewalt umzukehren und sie zu erlösen. Zu kämpfen und die Gerechtigkeit und das Leben der Armen bis zum Ende zu lieben - auch wenn dieses Ende ins Martyrium führen sollte -, dies erlöst die Gewalt in der Geschichte.

[1] J.L. Segundo, Nuestra idea de Dios, Buenos Aires 1979, 18.

[2] Ebd.

[3] Die ersten beiden Verabsolutierungen galten ihm als in sich böse. Den Zusammenschluß des Volkes hielt er für gut und notwendig, aber er könne zum Götzen werden, wenn man ihn verabsolutiere.

[4] Die nun folgenden Überlegungen haben wir ausführlicher dargestellt in J. Sobrino, Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia. Reflexiones desde la experiencia salvadoreña, in: Versch., Iglesia, sociedad y reconciliación, Bilbao 1993, 111-136.

[5] I. Ellacuría, Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt: Widerstandsrecht und Formen des Widerstands in der Dritten (Lateinamerika) und der Ersten Welt (Baskenland), in: CONCILIUM 24 (1988) 52.

[6] X. Gorostiaga, La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales, in: J. Comblin/J.I. González Faus/J. Sobrino, Cambio social y pensamiento cristiano en América latina, Madrid 1992, 131.

[7] I. Ellacuría, aaO. 53.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Praktiken der Gewalt im Namen der Religion

Über die weit gezogenen Grenzen der erlaubten Gewalt gegen Frauen

Hedwig Meyer-Wilmes

Praktiken der Gewalt gegen Frauen im Namen der Religion aufzuzeichnen, bedeutet in den westeuropäischen Gesellschaften, die subtile Verflechtung von Religion und Kultur wahrzunehmen. Diese Verflechtung zeigt sich darin, daß Frauenbilder, die eine Identität mit dem Bösen, ihre Abhängigkeit vom Manne, ihre Passivität zum Ausdruck bringen, zwar oft von den Religionen gestützt werden, sich aber keinesfalls nur als religiöse Codes gesellschaftlich manifestieren. So zeigt die hitzige deutsche parlamentarische Diskussion um das sexuelle Selbstbestimmungsrecht von Frauen im Kontext der Vergewaltigungen von Frauen in der Ehe, daß Frauen keinen gesetzlichen Schutz in Haus und Heim beanspruchen können. Die Rechtsprechung in Vergewaltigungsprozessen zeigt immer wieder, wie die Frauen angetane Gewalt relativiert wird, wenn z.B. unterstellt wird, daß das Opfer sich nicht gewehrt habe, keine sichtbaren Spuren ihrer Gegenwehr am Körper des Täters hinterlassen habe. Würde ein derartiges Rechtsempfinden auf andere Straftatbestände übertragen, so steht der Interpretation eines Banküberfalls als Geldübernahme nichts mehr im Wege. Die Kindermorde in Belgien haben deutlich gemacht, daß Aufdeckung und Verhinderung von Gewalt gegen Mädchen durch „unheilige Allianzen" von Verbrechern, Politikern und Polizisten blockiert werden. Diese tödlichen Allianzen der Macht formieren sich zu einem System der Gewalt in einem demokratischen Rechtsstaat, dem nur durch Elternprotest, Medien und basisdemokratische Aktionen (Sternmärschen) Einhalt geboten werden konnte. Frauenbilder in unserer Gesellschaft, die die Gewaltopfer zu Täterinnen werden lassen (Frauen wollen genommen werden! Wenn eine Frau nein sagt, meint sie ja!), werden einerseits religiös mitvermittelt, aber andererseits auch kritisiert, wie die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" (1988-1998) gezeigt hat.

Christliche Quellen der Unterdrückung von Frauen

Die religiöse Inkulturation von Frauenverachtung ist eine, die christliche Theologinnen schon lange kritisieren, indem sie darauf aufmerksam machen, daß das Beharren auf dem Vatergott, die Abwesenheit von Frauen in kirchlichen Leitungsfunktionen und die exklusive Spra-

che der Liturgie die den Frauen angetane Gewalt ideologisch und gesellschaftlich unterstützt. Wir sind mit einem Erbe biblischer Texte behaftet, in denen sexuelle Gewalt gegen Frauen in ihrer ganzen Bannbreite reproduziert wird. Sexuelle Denunziation (Dan 13), Nötigung (Gen 12,10; 2Sam 11) bis hin zur Vergewaltigung (Gen 34; 2Sam 13) und Sexualmord (Ri 19) werden ausdrücklich thematisiert. Macht von Männern über Frauen wird im Bild der Tochter Zion, der untreuen Ehefrau, der Hure, deren Blöße öffentlich aufgedeckt wird (Ez 16,8), symbolisiert. Eine sich auf das Zweite Testament beziehende Opfer- und Nachfolgetheologie, die das Leiden Christi, der „gehorsam bis in den Tod" war (Phil 2,8), wird denjenigen, die unter sexueller Gewalt leiden, zur Nachahmung empfohlen. Hinter dem Thema der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" verbirgt sich von daher nicht nur der Wunsch nach Integration und Anerkennung der Frauen, sondern „ein Schrei nach Treue zu der neuen, in Christus verheißenen Gemeinschaft"[1].

Was ist Gewalt gegen Frauen?

Auf der Vierten Weltfrauenkonferenz in Beijing (1995) wurde Gewalt gegen Frauen so beschrieben: „Unter Gewalt in Geschlechterverhältnissen verstehen wir jede Art von Verletzung der körperlichen und/oder seelischen Unversehrtheit, die mit der Geschlechtlichkeit des Opfers und des Täter zusammenhängt und die unter Ausnutzung des strukturell vorgegebenen Machtverhältnisses zwischen Männern und Frauen zugefügt wird."[2] Dieser Definition von Gewalt ist anzumerken, daß sie eine Konsensformel der UNO ist. Man könnte die „inklusive" Sprache in unsere Gewaltverhältnisse hinein so übersetzen, wie dies einer Stellungnahme der Evangelischen Frauenarbeit Deutschlands zu entnehmen ist: „Gewalt gegen Frauen und Mädchen liegt dann vor, wenn diese von einer Person (in der Regel von einem Mann) gegen ihren Willen zur Befriedigung von bestimmten Bedürfnissen benutzt werden. Diese Bedürfnisse sind entweder sexueller Natur, oder es sind vor allem nichtsexuelle Bedürfnisse, die in sexualisierter Form ausgelebt werden (z.B. der Wunsch, Macht zu erleben, zu erniedrigen, sich selbst zu bestätigen)."[3] Der Vorteil dieser Definition ist ihre Wirklichkeitsnähe: „Alle drei Minuten wird eine Frau geschlagen, alle fünf Minuten eine Frau vergewaltigt, alle zehn Minuten ein kleines Mädchen se-

Die Autorin

Hedwig Meyer-Wilmes, geb. 1953; Studium der kath. Theologie, Pädagogik und Germanistik in Münster; Arbeit als Religionslehrerin, Gemeindeassistentin, in dieser Zeit Mitarbeit bei der Notrufgruppe für vergewaltigte Frauen und Mädchen in Bielefeld, Assistentin am Kath.-Ökumenischen Institut in Münster; Universitätshauptdozentin für Feministische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen/NL und Gastprofessorin für Frauenstudien/Theologie in Löwen/B. Veröffentlichungen: Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1990; Over hoeren, taarten en vrouwen, die voorbij gaan. Macht en verschil in de vrouwenkerk, Kampen 1992 (Herausgabe zusammen mit Lieve Troch); Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996; Memoiren einer Schlange. Feministisch-theologische Gedichte (erscheint im Dezember 1997). Anschrift: Erasmusplein 1, NL 6525 HT Nijmegen.

xuell belästigt. Jeden Tag findet man Frauenkörper auf Parkwegen und in Schlafzimmern, oben im Treppenhaus."[4] Wir können das Gedicht der afrikanisch-amerikanischen Schriftstellerin Ntozake Shange weiterführen: Jeden Tag werden Kinder mißbraucht, zur Prostitution gezwungen, Geschlechtsorgane von Mädchen verstümmelt, Witwen in Indien verbrannt, Mädchen und Frauenhandel betrieben, Frauen kollektiv im Krieg vergewaltigt. Die Szenarien der Wirklichkeit lassen nur einen Schluß zu: Gewalt an Frauen ist Teil des Alltags von Frauen überall auf der Welt! Deshalb ist die „geschlechtsneutrale" Sprache der Vierten Weltfrauenkonferenz irreführend und verschleiernd. Die in diesen Definitionen von Gewalt angedeutete Sichtweise lenkt den Blick auf den Gesamtzusammenhang von Machtverhältnissen, in denen Frauen sexuell mißbraucht werden. Gewalt gegen Frauen wird einerseits als strukturelle Sünde gebrandmarkt, und andererseits wird diese vom sexuellen Mißbrauch unterschieden. Das bedarf der Erläuterung: In einer katholischen Stellungnahme zu Gewalt gegen Frauen im Rahmen der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" wird die Sichtweise der Einbettung sexueller Gewalt gegen Frauen in eine allgemeine Gewaltstruktur geteilt. Unter Gewaltstruktur wird die Definitionsmacht von Männern beschrieben, „der Zwang zur Anpassung in vielen Lebensbereichen, die Verweigerung der Anerkennung weiblicher Arbeit ..., die geistige Bevormundung in der Kirche und die vorfindbare Gestaltung kirchlicher Strukturen und Ämter"[5].

Gewalt ist Sünde

Unter dem Begriff Gewalt werden somit ungerechte Machtverhältnisse gefaßt, die sich auf verschiedenen Ebenen manifestieren: die Definitionsvorherrschaft der Männer, der Zwang zur „weiblichen" Rolle, die Diskriminierung „weiblicher" Arbeit sowie die hierarchische Ausbildung der Kirche - Ebenen bzw. Subsysteme, die in der feministisch-theologischen Debatte als „Kyriarchie" (Schüssler Fiorenza) bezeichnet werden. Dieser Gewaltbegriff setzt einen fließenden Übergang der „direkten/personalen und der indirekten/strukturellen"[6] Formen von Macht voraus. Eine ähnliche Sicht des Gewaltzusammenhanges kommt auch im Schlußdokument der Ersten Europäischen Frauensynode (1996) zum Ausdruck. Der allgemeine Gewaltzusammenhang wird hier nicht nur im Hinblick auf den Schutz des sexuellen Selbstbestimmungsrechtes konkretisiert, sondern auch im Hinblick auf die ökonomische, politische und spirituelle Situation von Frauen in Europa. „Der Kampf gegen Armut bedeutet das Kämpfen gegen strukturelle Gewalt", der Einsatz um die Priesterweihe für Frauen steht neben Forderungen zum Abbau von Kernenergie.[7] Unterschiedliche Facetten einer patriarchalischen Machtstruktur werden hier aufgezeigt. Diese Sicht von Gewalt und Gewaltverhältnissen stützt sich auf die Erfahrungen von Frauen in Kirche und Gesellschaft, welche dazu neigen, Gewalt gegen Frauen als Sonderfall, eben als Frauenfrage zu betrachten, und damit Gewalt personalisieren (Das Opfer trug einen aufreizenden Minirock! Der Täter hatte eine schlimme Kindheit!).

In der christlichen Tradition gibt es ein

Sündenverständnis, das Sexualität als primären Ort von Sünde auffaßt. Sexualität wurde bis in unser Jahrhundert hinein vorrangig im Bild der verführerischen Eva symbolisiert. Da war es nur ein kleiner Schritt zur Assoziationskette Sünde-Sexualität-Frau. Selten hörte man von der Kirche die klare Aussage, „daß nicht die Erfahrung, sondern die Ausübung und die gesellschaftliche Duldung sexueller Gewalt Sünde ist“[8]. Kirchliche Stellungnahmen aus dem Bereich der Frauenseelsorge betonen, daß sexuelle Gewalt Sünde ist, weil sie die körperliche und seelische Unversehrtheit eines Menschen antastet. Sünde sei es, Vertrauen und Macht zu mißbrauchen. „Sexuelle Gewalt ist ein Angriff auf Gott, weil sie zerstört, was Gott sich zum Bilde geschaffen hat.“[9] Diesen Stellungnahmen geht es darum, über die politische Diagnose hinaus auch die theologische Dimension von Gewaltverhältnissen zu reflektieren. Die befreiungstheologisch adaptierte Rede von der strukturellen Sünde wird somit auch auf die Verhältnisse gesellschaftlich-kirchlicher Machtverteilung im Hinblick auf Gewalt gegen Frauen übertragen. Die Frage ist nun, wie die spezifische sexuelle Gewalt, wie sie im Vergewaltigungsakt und im sexuellen Mißbrauch von Kindern zum Tragen kommt, theologisch thematisiert werden kann.

Zur Entsexualisierung von Sexualität

In der eingangs zitierten Gewaltdefinition der Evangelischen Stellungnahme kommt es zu einer Unterscheidung von Gewalt, die Bedürfnisse sexueller Natur trennt von den „nicht sexuellen Bedürfnissen, die in sexualisierter Form ausgelebt werden“[10]. Diese Unterscheidung bezieht sich auf das Motiv des Machtmißbrauches: Macht oder Trieb. Festgehalten wird, daß beide in sexualisierter Form ausgelebt werden. Nun fällt mir in der feministisch-theologischen Diskussion auf, daß es hier einen starken Überhang zur Machtanalyse von Gewalt gegen Frauen gibt. Mehr noch, ich nehme so etwas wie eine Verflüchtigung des Sexuellen im Machtbegriff wahr. Wenn wir über Vergewaltigung, sexuelle Belästigung, Kindesmißbrauch, Pornographie und das Schlagen von Frauen reden, begreifen wir diese als Beispiele von Gewalt gegen Frauen. „Aber was mir an dieser Analyse gefährlich scheint ... ist die Annahme, daß es in diesen Punkten um Gewalt und nicht um Sex ginge: Vergewaltigung sei ein Verbrechen der Gewalt, nicht der Sexualität, sexuelle Belästigung sei Mißbrauch von Macht, nicht von Sexualität; Pornographie sei Gewalt gegen Frauen und sei nicht erotisch.“[11] Diese Warnung der Juristin und Autorin Catherine MacKinnon bezieht sich auf die Übernahme eines „männlich“ definierten Begriffes sexueller Gewalt, der nur das als illegal versteht, was man(n) darunter versteht. Einen Begriff, den wir ungewollt bestätigen, „wenn wir sagen, unsere sexuellen Verletzungen beruhten auf dem Mißbrauch von Macht, nicht von Sex“[12]. Feministische Analysen ziehen eine Grenze zwischen Geschlechtsverkehr und Vergewaltigung, Annäherungsversuchen und sexueller Belästigung, Pornographie als künstlerischer Darstellung und der visuellen Erniedrigung von Frauen. Der Kampf der Frauenbewegung um das sexuelle Selbstbestimmungsrecht von Frauen besteht im Grunde genommen aus dem Ringen um die gesell-

schaftliche Akzeptanz dieser Grenzmarkierung. Doch diese Markierung ist inzwischen selbst unter Feministinnen strittig. So bedauert die Philosophin Judith Butler, daß Feministinnen keinen Unterschied mehr zwischen einer Vergewaltigung und der visuellen Darstellung einer Vergewaltigung machten. Von daher schiebt sie Positionen wie die von MacKinnon in die Nähe zu rechten Gruppierungen und konservativen Politikern. Sie beharrt auf der Ambivalenz von Sexualität, die eben erotisierend und erniedrigend sein könne. Zwar negiert sie nicht die Gewalttätigkeit, die von Bildern und Worten ausgehen kann und die uns sozial traumatisiere. Doch dieses soziale, historische Trauma könnten wir nicht dadurch beheben, daß wir immer wieder wiederholten, wie verletzbar wir seien.[13] Während für MacKinnon das Problem sexuellen Mißbrauchs in der unterschiedlichen Wahrnehmung von Sexualität durch Männer und Frauen liegt, lokalisiert Butler das Problem in der Ambivalenz der Sexualität als solcher. Sie geht davon aus, daß Männer und Frauen z.B. Pornographie erniedrigend und erotisierend finden. Ihre Vision läßt Männer und Frauen in Zukunft geschlechtsvariabel Kosmetika und Pornos konsumieren, während MacKinnon sich eine Situation wünscht, in der sie entspannt in der Badewanne liegen und gemeinsam ein „anständiges" Buch lesen.

Sexueller Mißbrauch von Frauen ist Mord an der Seele[14]

Die Folgen der Verletzung durch indirekte Gewalt beschreibt eine „namenlose" Frau folgendermaßen: „Wohin fallen die Worte, die mich verletzen, als sie auf mich prallten? Sammle ich sie, oder was tue ich mit ihnen? ... Es sind nicht nur Worte, es sind Energien aus Körper, Geist und Seele."[15] Eine Therapeutin, die mit Inzestopfern arbeitet, nennt ihr Buch „Seelenmord"[16]. Frauen machen sich auf die Suche nach „Befreienden Gottesbildern für Frauen"[17], um ihre Seelen zu retten. Die „namenlose" Frau könnte Judith Butler lehren, daß gewalttätige Worte und Bilder nicht nur ambivalent sind, sondern Taten beinhalten, die Frauenkörper zerstören. Sexuelle Gewalt an Frauen ist nicht nur eine Sprechblase, die je nach Belieben gefüllt werden kann. Ich stimme mit MacKinnon darin überein, daß sexuelle Gewalt gegen Frauen nicht durch den Verweis auf die Allgemeinheit von Gewaltverhältnissen neutralisiert werden darf. Andererseits genügt mir ihre „resexualisierte" Form der Machtfrage nicht, um die Verletzung der Sexualität als Beschädigung der Gesamtpersönlichkeit herauszustellen. Die Stimmen von Vergewaltigungsopfern zeigen, daß die ihnen angetane Gewalt als Verletzung von Körper und Seele aufgefaßt werden, d.h. als Vernichtung ihrer Person.

Im CONCILIUM-Heft „Gewalt gegen Frauen"[18] beschreibt Elisabeth Schüssler Fiorenza verschiedene Strategien des Umgangs von feministischen Theologinnen mit dem Erbe der Legitimation von Gewalt an Frauen durch die christliche Religion. Eine Strategie sei, den christlichen Glauben aufzugeben, der die den Frauen angetane Gewalt legitimiere. Eine andere sei, Christin zu bleiben und sich weiter erniedrigen zu lassen. Diese unmögliche Alternative zwischen Widerstand und Anpassung werde jedoch den Frauen nicht gerecht, die ihren Prozeß

der Verarbeitung des Gewalttraumas als einen religiösen Weg begreifen. „So neigen weibliche Gewaltopfer angesichts dieser Alternative eher dazu, ihre Suche nach Sinn zu intensivieren, anstatt in einem religiösen und kulturellen Nihilismus Zuflucht zu suchen."[19] Anders gesagt, traumatisches Wissen beinhaltet nicht nur Anklage, sondern auch „heilendes" Wissen oder beseelte Weisheit.[20] Die Verarbeitung von Gewalterfahrungen als religiösen Prozeß zu begreifen, auch wenn dieser den Abschied vom Männergott impliziert, bedeutet, Raum für andere Gottesbilder zu schaffen.

Christusmord und Schwesternopfer

In der feministischen Christologiedebatte spiegelt sich der Versuch wider, Formen allgemeiner Gewalt gegen Frauen sowie die spezifische sexuelle Gewalt gegen Frauen zu thematisieren, d.h. auch theologisch zu enttabuisieren. Diese Debatte nimmt Bezug auf zwei historische Rezeptionslinien christlicher Kreuzestheologie: auf eine, die unterdrückte Menschen ermutigt, das ihnen angetane Leid im Namen Christi zu ertragen, und auf eine andere, die unterdrückte Menschen ermutigt, sich der ihnen angetanen Gewalt zu widersetzen. Feministische Theologinnen neigen dazu, die Verletzbarkeit Gottes in Jesus zu betonen, seine Anwesenheit im Modus der Solidarität mit den Opfern.[22] Gewalterfahrungen von Frauen werden in diesen Konzepten mit dem Mitleiden Jesu/Gottes in Beziehung gesetzt. Leid, Tod und Gewalt werden nicht außerhalb Gottes, sondern in seiner/ihrer Beziehung zu Geschöpf und Schöpfung angesiedelt. In der Logik dieser Argumentation kann Jesus Christus dann auch als „Schwester" (Radford Ruether), als „Kind der Mirjam, als Prophet der Sophia" (Schüssler Fiorenza) begriffen werden. Christologie aber wird da zum Problem, wo Erbsünde mit dem weiblichen Geschlecht und das Erlösungshandeln Christi mit dem männlichen Geschlecht identifiziert und symbolisiert wird. Anders gesagt, wo Männer das Monopol der Stellvertretung Christi und Evas Töchter das Monopol der Sünde haben.[23]

Frauenkörper werden vergewaltigt, verbrannt, verstümmelt, aber „verkörpern" in der christlichen Tradition niemals das Opfer Christi und das Leiden der Menschheit. Der von Mary Daly beschriebene Kreuzweg von Frauen (Witwenverbrennung in Indien, Fußverstümmelung in China, Klitorisbeschneidung in Afrika, Hexenverbrennung in Europa, Gynäkologie in Amerika) stellt die weltweite sexuelle Gewalt gegen Frauen als „skándalon" an den Pranger, nicht um das Leiden der Frauen mit dem Leiden Christi zu korrelieren, sondern um dieses als Perversion von Schöpfung und Opfer zu enthüllen. „Gyn/Ökologie ist Ent-Schöpfung" und Neu-Schöpfung zugleich.[24] Ent-Schöpfung bedeutet, die patriarchalischen Arrangements und vordergründigen Verdrehungen in Bild, Tat, Mythos und Wort, die das Sein (being) von Frauen vernichten, zu demaskieren. Neu-Schöpfung bedeutet, an „hintergründige" Bilder, und „crone"-ologische Taten zu erinnern, die die Frauen schützen und ihre Integrität bewahren. Der von Elisabeth Schüssler Fiorenza vorgelegte Entwurf[25] problematisiert Gewalt gegen Frauen auf den verschiedenen Ebenen westlicher Kultur

und christlicher Theologie als Machtfrage. Sie rekonstruiert kyriarchalische Machtverhältnisse (die allgemeine Gewalt) im Hinblick auf Jesus und seine Nachfolgegemeinschaft und sie „verkontextualisiert" dieses Erbe in der Interpretationsgemeinschaft der „wo/men-ekklesia".

Die in den Niederlanden lebende, in Nigeria geborene, in England aufgewachsene Bildhauerin Christine Kowal Post hat eine aus Pinienholz gemeißelte Frauenstatue geschaffen. Diese Frau ist nackt und hält einen Kelch an ihren Körper gepreßt. Ihr Blick ist ängstlich-abwartend, ihr Körper sinnlich und stark. Wenn man um die Statue herumgeht, bemerkt man, daß diese Frau einen Dolch in der linken Hand hinter sich versteckt. In dieser „Frau mit Kelch und Dolch" versinnbildlichen sich die „weit gezogenen Grenzen der erlaubten Gewalt gegen Frauen" und die feministischen Grenzmarkierungen zwischen Gewalt und Sexualität. Ihre „Blöße ist aufgedeckt", doch sie ist angriffsbereit. Sie schützt sich mit dem Kelch, in dem das Blut der Opfer zur „gefährlichen Erinnerung" gerinnt. Diese Frau ist das Opfer und sie ist „Widerständlerin". Sie ist ein Bild der geschundenen und neuen Menschheit in einem. Eine Meditation dieses Bildes könnte so lauten:

Dies ist mein Leib, den ich für Euch hingegeben habe
ein Leib voller Wärme und Leben
gemartert, vergewaltigt, kalt.

Dies ist mein Blut, das ich für Euch vergossen habe
Monatsblut, Geburtsblut, reines Blut
fließend, tropfend, tot.

Dies ist eine Waffe, die ich nicht benutzen wollte
mit kalter Klinge und scharfer Spitze
Gewalt habt ihr mir angetan
meinen Geist benebelt
meinen Körper geschunden
meine Seele heimatlos gemacht.

Dabei wollte ich nur leben, lieben
glauben, hoffen
werden
Oh Gott laß diesen Kelch an mir vorübergehen.

[1] A. Gnanadason, Die Kirche in Solidarität mit den Frauen: Utopie oder Zeichen der Glaubwürdigkeit?, in: CONCILIUM 32 (1996) 1, 53-58; 56.

[2] Bundesministerium für Frauen, Senioren, Familie und Jugend (Hg.), 4. Weltfrauenkonferenz 1995. Beiträge und Positionen der 12 Arbeitsgruppen des Nationalen Vorbereitungskomitees, Bonn 2/1995, 7.

[3] Theologische Aspekte der Gewalt gegen Frauen und Mädchen. Stellungnahme der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, Springe 1996, 8 (=EFD).

[4] Zit. n. E. Schüssler Fiorenza, Gewalt gegen Frauen, in: CONCILIUM 30 (1994) 2, 95-107; 95.

[5] Katholische Arbeitsgruppe in der Ökumenischen Projektgruppe der Ökumenischen Dekade - Solidarität der Kirchen mit den Frauen (1988-1998) (Hg.), Frauen und Mädchen-Gewalt-Kirche, September 1996, 9 (=KAG).

[6] AaO. 9.

[7] S. Delhaas u.a. (Hg.), Vrouwen bewegen Europa. Verslagwerkboek, Gorinchem 1996, 189-193.

[8] KAG 17.

[9] Ebd.

[10] EFD 8.

[11] C. MacKinnon, Gewalt gegen Frauen in neuer Sicht, in: B. Schaeffer-Hegel (Hg.), Frauen und Macht. Der alltägliche Beitrag der Frauen zur Politik des Patriarchats, Berlin 1984, 229-237; 229.

[12] AaO. 235.

[13] Interview mit Judith Butler: ‚We zijn allemaal kwetsbaar in de publiek ruimte', in: Filisofie Mafazine 5 (1996) 9, 36-38.

[14] Der Titel bezieht sich auf die Aussage eines Vergewaltigungsopfers; Th. Brechmann, Vergewaltigung ist Mord an der Seele, in: Sexualpädagogik und Familienplanung der Pro Familia, 11 (1983) 2, 2-5 sowie ihr Buch: Jede dritte Frau. Protokoll einer Vergewaltigung, Reinbek 1981/1987.

[15] Zit. n. KAG 10.

[16] U. Wirtz, Seelenmord. Inzest und Therapie, Stuttgart 1989.

[17] A. Imbens-Fransen, Befreiende Gottesbilder für Frauen. Damit frühe Wunden heilen, München 1997 (niederl. 1995).

[18] CONCILIUM 30 (1994) 2.

[19] AaO. 104.

[20] Vgl. dazu: H. Meyer-Wilmes, Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996, 110-117.

[21] So weist die Pastoralarbeiterin Annie Imbens-Fransen darauf hin, daß Frauen, die mit einem patriarchalischen Gottesbild aufgewachsen sind, nicht nur mehr Schwierigkeiten haben, Gewalterfahrungen zu verarbeiten, sondern auch Gott positiv zu benennen; aaO.

[22] So z.B. J. Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996.

[23] Vgl. J. Grant, White Women's Christ. Black Women's Jesus, Atlanta 1989, 144.

[24] M. Daly, Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1980, 443.

[25] E. Schüssler Fiorenza, Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology, New York 1995 (auf Deutsch demnächst: Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Eine Feministische Christologie, Gütersloh 1997).

„Weint nicht über mich; weint über euch und eure Kinder!"

Religion und die Überwindung von Gewalt gegen Frauen

Mary Grey

I. Jesus Christus und Gewalt gegen Frauen

Ein Mann, der Folter und erschreckende Erniedrigung erleidet, reagiert in den letzten Augenblicken seines Lebens auf das Mitleid der Frauen von Jerusalem (Lk 23,28), indem er sein eigenes Mitleid ausgießt, sein prophetisches Verständnis für die tragische Situation der Frauen kundtut, die war und durch alle Zeiten bleiben würde - *Gewalt, die durch Zivilisation wie auch Religion legitimiert wird.* Mitleid, Sensibilität in bezug auf das Leiden von Frauen und Verurteilung der Systeme, die diese Gewalt am Leben hielten, waren durchgängig charakteristisch für das Werk Jesu von Nazaret. Er lehnte es ab, die Ehebrecherin zu verurteilen (Joh 7); er vergab der Prostituierten, die seine Füße salbte (Lk 7,36- 50); die Überwindung der Isolation und Armut der Witwen war ihm ein ständiges Anliegen (Lk 7,11-17; 21,1-4); und die ersten Worte, die der auferstandene Jesus an eine Frau richtete, waren eine Reaktion auf ihre Trauer: *Frau, warum weinst du?* (Joh 21,15) Hier gibt es berechtigte Gründe für die Hoffnung, daß Gewalt im Namen der Religion nicht das letzte Wort hat: Aus der Überlieferung müssen Quellen für Heilung und Wandlung wiedergewonnen werden.

Das war die Überzeugung einer internationalen Gruppe von Theologinnen, die sich im Dezember 1994 auf Einladung der Frauenkommission von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) in San José, Costa Rica versammelte.[1] Wir glaubten, daß die Religion selbst ein Teil des Problems wie auch ein Teil der Lösung war und daß wir als Theologinnen dafür verantwortlich waren, etwas zu tun.[2]

II. Die Benennung von Quellen der Gewalt in religiösen Traditionen

Daher war der erste Schritt, die Gewalt und ihre Quellen gezielt dort, wo die Religion die Schuld auf sich nehmen muß, zu benennen. Besonders wichtig war die Aufdeckung der vielen, miteinander verknüpften Formen von Gewalt - kulturelle und ökologische Gewalt, Gewalt in der Familie und sexuelle Gewalt, ökonomische und militärische Gewalt -, und zwar jeweils in ihrer kontextuell ausgeprägten Form. Gewalt gegen Frauen wird jetzt in einer sich wandelnden Zeit benannt, da *einige* Kirchen tatsächlich begonnen haben, sie zu benennen und etwas dagegen zu unternehmen, wie minimal und unzureichend angesichts des Ausmaßes der Situation es auch immer sein mag.[3]

Aber wenn es um die Benennung der

religiösen Absegnung von Gewalt geht, wird die Wahrheit nur höchst widerwillig ausgesprochen. Auch wenn es auf kultureller Ebene dank der Arbeit von René Girard ein geheimes Einverständnis darüber gibt, daß Gewalt der gesamten Logik der Zivilisation zugrunde liegt - und immer schon zugrunde lag -, wird dennoch die festverwurzelte Verbindung dieser Logik mit der Gewalt gegen Frauen selten zugegeben.[4] Die Benennung der Quellen der Gewalt in unseren religiösen Traditionen bedeutet die Benennung der Quellen, die ohne Unterlaß die Sexualität von Frauen entwürdigen und die gewalttätige Ausübung der männlichen Sexualität legitimieren. Die Geschichte von der Konkubine in Ri 19 zum Beispiel, die in einem biblischen Zusammenhang von eskalierender Gewalt vergewaltigt und ermordet und deren Körper in zwölf Stücke zerteilt wurde, muß benannt und als Gewalt gegen Frauen verurteilt werden: Nur auf diese Weise kann die Bibel das befreiende Wort Gottes sein.[5] Wir müssen die Verbindung mit der fortdauernden Sanktionierung der Vergewaltigung von Frauen im Krieg - wie bei den noch kürzlich verübten Greueltaten in Bosnien - herstellen. Daß alle Religionen in Schrift und Tradition Frauen so darstellen, als seien sie keine vollen, menschlichen Subjekte, sondern als Eigentum ihrer Ehemänner oder Väter nur untergeordnete Subjekte, muß als eine der Ursachen für Gewalt in der Familie gesehen werden. Frauen als Eigentum von Männern sind wehrlos gegenüber Mißhandlungen und Mitgiftmord. Sie können sich auch nicht dagegen wehren, in einer Zeit, in der der Handel mit weiblichen Körpern zunimmt, als Ware behandelt zu werden. Das alles geschieht in Zusammenhängen, in denen entwürdigende Ausübung der Sexualität die Norm geworden ist und Frauen in neuen Formen des Kolonialismus Gewalt angetan wird, die noch durch rassistische Diskriminierung von afro-karibischen, lateinamerikanischen und asiatischen Frauen gesteigert wird. Die Arbeit, die die Männer leisten müssen, um sich mit den Ursachen ihrer eigenen Gewalt auseinanderzusetzen, hat eigentlich noch nicht begonnen. Es ist klar, daß Armut, Mangel an einer eigenen Identität und Hoffnungslosigkeit dazu beitragen, daß Männer in vielen Kulturen ihre Frauen verprügeln. Noch tiefer sitzt die Angst vor der unkontrollierbaren und irrationalen Sexualität, die manch einer Projektion von der Frau als dem sinnlich anderen Wesen zugrunde liegt. Obwohl Kirchen und Glaubensgemeinschaften aufrichtig gegen die Armut kämpfen, ist das Versäumnis der Kirchen, die Verbindung von ihren männlichen Autoritäten mit dem Mißbrauch von Macht und der Gewalt gegen Frauen und Kinder aufzuzeigen, ein eklatanter Fehler. Ebenso verschweigt die Religion, daß sie dafür verantwortlich ist, daß Frauen konditioniert werden, kulturelle Normen hinzunehmen, die Gewalt sanktionieren.

Folglich ideologisiert das Christentum, das Erbarmen und Mitleid mit den Schwachen in den Mittelpunkt stellt, Leiden auf eine Weise, die kein Fenster der Hoffnung für die mißhandelte Frau offenläßt, die ihren gewalttätigen Mann nicht verlassen kann. Die zentrale Heilslehre der Sühne verkündet Erlösung weiterhin durch Leiden, Opfer und Buße und sanktioniert damit, daß die Frau in einem brutalen Verhältnis gefangengehalten wird, weil sie das Leiden Christi teilt.[6] Heiligkeit wird noch immer mit

dem Erdulden von Elend und Leid, selten mit dem Feiern des Lebens in seiner Fülle in Verbindung gebracht.

III. Sich wirksam solidarisieren

Das Benennen führt zum Handeln, zu einem Handeln, das den Weg aus den verheerenden Interpretationen in den Quellen des religiösen Glaubens auf Widerstand, Wandel und Ablehnung der Gewalt hin öffnet. Das Anliegen ist dringend, da Frauen jetzt leiden und jetzt in Lebensgefahr sind. Wir können nicht warten, bis noch mehr Bücher geschrieben oder weitere Synoden einberufen werden, oder bis der lange Prozeß der Umkehr abgeschlossen ist. Frauen müssen jetzt gerettet werden. Wenn wir auf die Verpflichtung zur Gerechtigkeit für alle Menschen setzen, die in christlichen Kirchen den Kern der Religion ausmacht, bedeutet das, daß wir erkennen müssen, daß wir die richtigen Strukturen noch nicht haben: Die Notunterkünfte für Vergewaltigte, die Zufluchtsorte und die wirtschaftliche Unterstützung gehen zumeist nicht auf Kirchen zurück, die um jeden Preis die Familie erhalten wollen. Daher müssen wir mit den Organisationen zusammenarbeiten, die sich der Situation tatsächlich annehmen.[7] Wir müssen aber auch auf lokaler wie globaler Ebene arbeiten. Selbst wenn wir nur ein Problem ernst nehmen - zum Beispiel den Frauenhandel -, ist es überdeutlich, daß mehr als nur eine Region betroffen ist und daß wirksame Solidarität alle möglichen Verbindungen aufzeigen muß, um die eigentlichen Ursachen auszurotten. Kinderprostitution mag in Thailand und auf den Philippinen weit verbreitet sein, aber es sind Länder in Europa und Amerika, aus denen die organisierten Reisen stammen. Wenn jedoch die Religion noch nicht über wirksame Strukturen zur Ausrottung der Gewalt verfügt, welche Quellen gibt es, die erschlossen werden können?

„Weint nicht über mich; weint über euch und eure Kinder!"

IV. Rückgewinnung von prophetischem Zorn

Von Mose bis Amos, von Micha bis Jesus von Nazaret hat prophetischer Zorn im Namen der großen Vision der Gottesherrschaft, des Reiches von Frieden und Gerechtigkeit, gegen Ungerechtigkeit gewettert. Wir fordern heute jedoch zurück, *was die Propheten nicht benennen.*

Die Autorin

Mary Grey wurde im Norden von England geboren (1941) und studierte in Oxford (Altphilologie und Philosophie) und an der Katholischen Universität von Löwen, Belgien. Sie war fünf Jahre lang Professorin für Feminismus und Christentum an der Katholischen Universität von Nijmegen in den Niederlanden und ist jetzt Professorin für Zeitgenössische Theologie an der Universität von Southampton, England (La Sainte Union College). Sie schreibt und hält Vorlesungen über feministische Befreiungstheologie und hat 1994 die europäische Delegation für den EATWOT-Dialog der Theologinnen in Costa Rica, Women Struggling against Global Violence: A Spirituality for Life, koordiniert. Sie ist Redakteurin der Zeitschrift Ecotheology (früher: Theology in Green, von Sheffield Academic Press herausgegeben) und hat unter anderem folgende Bücher geschrieben: Redeeming the Dream, London 1989, zum Thema Erlösung; The Wisdom of Fools?, London 1993, zum Thema Offenbarung. Zur Zeit beschäftigt sie sich mit Ekklesiologie aus einer feministischen, befreiungstheologischen und ökologischen Perspektive. In Kürze erscheinende Bücher: Beyond the Dark Night – A Way forward for the Church?, Geoffrey Chapman 1997; Gathering the Fragments: The Prophetic and Mystical Heart of Community, Scottish Journal of Theology Lectures 1997. Mit ihrem Ehemann Nicholas Grey hat sie eine Wohlfahrtseinrichtung aufgebaut, Wells for India, und befaßt sich mit Sozialarbeit in Rajasthan. Anschrift: LSU College, University of Southampton, The Avenue, Southampton SO17 1 BG, Großbritannien.

Unter den eindrucksvollen Plädoyers an alle, „die die Schwachen verfolg(en) und die Armen im Land unterdrück(en)" (Am 8,4), inmitten der Verdammung aller, die Götzen anbeten und Gott, „den Quell des lebendigen Wassers", verlassen, „um sich Zisternen (mit Rissen) zu graben" (Jer 2,13), und die die Not der Witwen und Waisen ignorieren (Jes 1,23b), *herrscht völlige Blindheit in bezug auf Gewalt gegen Frauen.* Als Metapher für das treulose Israel steht der Ehebruch (Hos 2-3), und dadurch wird der negativen sexuellen Stereotypisierung von Frauen Gewicht verliehen. Lediglich das Buch Daniel verurteilt Falschaussagen über eine Frau, Susanna, und die falsche Anschuldigung des Ehebruches, aber diese Geschichte betont die Weisheit Daniels mehr als die Ehrenrettung Susannas (Dan 13). Ebenso wird Gottes Zorn häufig gegen das sündige Israel entfacht, auch wenn Gott keine Rache ausübt (Hos 11,11). Die Schändung der Konkubine, die Opferung der Tochter des Jiftach, die Zurückweisung von Hagar scheinen Gott jedoch nicht zu erzürnen. Wenn aber der Zorn Gottes eine biblische Metapher für die Verurteilung von Sünde ist, dann müssen wir ihn jetzt als Verurteilung von Gewalt gegen Frauen zurückfordern. *Prophetische Urteilskraft entwickelt sich weiter und benennt und verurteilt jede Sünde gegen gerechte Beziehungen,* und zwar als etwas der Vision der Gottesherrschaft zutiefst Entgegengesetztes. Gott wird als Gott der Gerechtigkeit verehrt, dessen Leidenschaft richtiger Beziehung gilt, der die Verletzlichkeit kennt und der Beschützer der Schwachen ist. Das ist das *befreiende Wort,* das jetzt verkündet werden muß. Im Namen dieses Wortes müssen wir unser Herz in beide Hände nehmen, um die Texte zu verwerfen, die nicht befreien, und um prophetische Phantasie bei Texten einzusetzen, die befreien, aber Gewalt gegen Frauen nicht benennen. Prophetische Phantasie geht noch weiter und wendet sich bestimmten Anliegen von heute zu. So wird der Marta/Maria-Text (Lk 10,38-42), der häufig dazu benutzt wird, Frauen in lähmender Knechtschaft festzuhalten, von Stella Baltazar in einem indischen Zusammenhang wiedergewonnen:

„Wenn wir versuchen, den patriarchalischen Schleier von dieser Textstelle zu lüften, sehen wir eine Dynamik, in der sich Jesus normalerweise befindet. Die Polarisierung von Handeln und Kontemplation, die Höherschätzung der Kontemplation und die scheinbare Verurteilung Martas: Sie alle sind Annahmen, die sich aus diesem Herrschaftsmodell biblischer Interpretation ergeben. Es ist die Aufgabe von Frauen, Jesus aus der patriarchalischen Gewalt zu befreien und ihm zu erlauben, ein ganz gewöhnlicher Mann zu sein, der mit Marta und Maria freundschaftliche Beziehungen hatte."[8]

So wird auch die biblische Hagar, die von Sara wie auch Abraham benutzt und mißbraucht wurde, jetzt als prophetische Inspiration für die schwarzen „Womanist"-Gemeinschaften in den USA zurückgewonnen.[9] Die ghanaische Theologin Mercy Amba Oduyoye schreibt, daß „afrikanische Frauen von einer Spiritualität des Widerstandes leben, die es ihnen ermöglicht, den Tod in Leben umzuwandeln und den Weg für eine Rekonstruktion einer mitleidenden Welt frei zu machen."[10] Zu Beginn der Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" hat sie in bezug auf den Stein, der die Erfahrung des auferstandenen Christus

blockiert, auch erklärt, daß *Frauen selbst den Stein der Unterdrückung* wegrollen werden, den Stein, der Jahrhunderte lang auf ihnen gelegen hat.[11]

V. Engagement für umfassende Bekehrung

Die Benennung der Quellen, Solidarisierung, Rückgewinnung prophetischen Zorns und prophetischer Phantasie müssen in Glaubensgemeinschaften, die sich für Bekehrung einsetzen, fest verankert sein, um wirksam zu werden. Umkehr liegt dem christlichen Glauben zugrunde: Sie ist der Angelpunkt; hier, inmitten des Umkehrprozesses, muß die Sünde der Gewalt stehen, da sie jeden Bereich unseres gemeinsamen Lebens infiziert. Wie bei Alkoholabhängigen oder Rassisten, die sich auf dem Weg der Gesundung befinden, erwacht jetzt bei Glaubensgemeinschaften die Erkenntnis, daß sie sich immer auf dem Weg der Genesung von endemischer Gewalt befinden müssen. Die Aufgabe - die sich für Geschlechter wie Kulturen unterschiedlich gestaltet - scheint überwältigend zu sein, aber jeder Zusammenhang erzwingt eine eigene Spezifizierung. Im Norden muß der Schwerpunkt darauf liegen, daß wir es ablehnen, an der Aufrechterhaltung bösartiger ökonomischer Systeme mitzuwirken, die häufig rassistische Formen von Neokolonialismus sind und die Völker des Südens in die Armut zwingen, wie auch auf unserer Entschlossenheit, in unserem Umfeld alle Formen sexueller Gewalt und die Entwürdigung von Sexualität auszurotten.

Die Wege der Umkehr, die wir beschreiten müssen, gestalten sich unterschiedlich für die Geschlechter: Wir Frauen müssen unsere Mitschuld an gewalttätigen Systemen und an Gewalt gegen unsere Körper untersuchen oder auch überprüfen, inwiefern wir als Mitverschworene - häufig auf rassistischem Hintergrund - zur Gewalt gegen andere Frauen beitragen. Die Männer müssen sich vordringlich mit den Zusammenhängen zwischen Macht, Gewalt und Gestaltung ihrer eigenen Identität auseinandersetzen. Die Tatsache, daß der Mann Jesus Mitleid und Zärtlichkeit zeigt, daß er öffentlich weint, daß er sich für die Heilung von Aussätzigen und einer blutenden Frau und für schutzlose Kinder einsetzt, daß er sich nirgends als Macho zeigt und daß seine am meisten bewunderten Nachfolger das Gleiche tun - das ist eine Quelle, die wir zurückgewinnen müssen. In all unseren Zusammenhängen muß jede christliche Lehre, die in ihrer Auslegung Gewalt duldet, ausgemerzt werden.

Die analytische Arbeit kann jedoch nicht im Namen der Opfer vorgenommen werden: Die Aufgabe besteht immer darin, zuzuhören und zu lernen, wie die Opfer der Gewalt selbst ermächtigt werden wollen, Solidarität benötigen und *bereits jetzt als ihre eigenen Vertreterinnen im Prozeß handeln.* Andererseits besteht die Aufgabe auch darin, sich bewußt zu machen, daß schon jetzt zahlreiche Gruppierungen von Frauen aller Glaubensrichtungen oder auch ohne Glaubensbekenntnis weltweit solidarisch zusammenarbeiten, um gegen die Gewalt Widerstand zu leisten.

Es scheint, daß - zumindest vor dem Kommen des Reiches Gottes, des Reiches der Geschwisterlichkeit - das Werk der Bekehrung nie zu Ende sein wird: Jede Stunde zeigt unerbittlich eine weitere Manifestation, eine weitere aufgedeckte Verbindung in der Mittäter-

„Weint nicht über mich; weint über euch und eure Kinder!"

schaft unserer Zivilisation an der komplexen Logik der Gewalt.

VI. Durch Ritual ermächtigt

Die Aufgabe ist in der Tat gewaltig, aber durch ihre Rituale bietet die Religion auch praktische Quellen der Heilung. Bei dem schon erwähnten Dialog in Costa Rica bewirkten die Rituale Veränderungen - trotz des schmerzhaften Charakters der Diskussion. Wenn aber das Christentum hiervon überzeugt ist, wenn die Kirche als Ganzes am Heilungsprozeß und nicht am Zerstörungsprozeß beteiligt sein will, dann bedarf die rituelle Sprache dringend unserer Aufmerksamkeit. Wenn die Liturgie uns von der Gewalt heilen soll, muß unbedingt etwas gegen *die Gewalt des Ausschlusses durch ausschließende Sprache* unternommen werden. Frauen können nicht geheilt werden, wenn ihre Anwesenheit gar nicht wahrgenommen wird.

Wenn zweitens der Gebetsstil exklusiv und hierarchisch ist, kann der Mißbrauch, der selbst durch defekte Machtausübung verursacht wird, nicht bekämpft werden. Aber noch wichtiger als der Stil ist es, daß der Ort und der Raum für das Gebet selbst *sicher* und kein Ort der Angst ist. Dies erfordert einen Prozeß der Vertrauensbildung als Voraussetzung für das heilende Ritual und vertrauensbildende Beziehungen als Bestandteil des Rituals selbst. Das Ritual kann heilen, weil es zum ersten Mal ein Ort sein könnte, an dem das Schweigen, das die Gewalt gegen Frauen umhüllt, gebrochen wird. Das Ritual hat die Macht - im Namen der versammelten ekklesía - zu verkünden, daß Gewalt dem Gesetz der Liebe, dem christlichen Paradigma, in dem den Ärmsten und Schwächsten der Vorrang gegeben wird, und dem Reich Gottes durch und durch zuwider ist.

Schon allzu lang hat unsere Liturgie dem Wort unter Ausschluß des Körpers den Vorzug gegeben. Schon allzu lang hat sie es versäumt, den ganzen Menschen, Körper, Geist und Herz, am Prozeß der Heilung und Bekehrung zu beteiligen. Und doch geht es bei der Eucharistie in erster Linie um *Erinnerung und Eingliederung in die Gemeinschaft.* Es geht darum, daß durch die Erinnerung an die Tischgemeinschaft Christi und sein letztes Mahl, das an das rettende Handeln Gottes bei der Befreiung der leidenden Kinder Israels vom Pharao erinnert, geschändete und gebrochene Frauen geheilt werden können. Die ausgetrockneten Gebeine in der Prophezeiung Ezechiels werden als die Körper der Opfer von Gewalt, um die wir in unserer eucharistischen Gemeinschaft trauern, in Erinnerung gerufen. Aber die Verheißung des neuen Hauches des Geistes, die dem Propheten gegeben wurde, wird als die Hoffnung verstanden, die *lebenden* Frauen und Kindern gegeben wird - die Hoffnung auf den Widerstand der Gemeinschaft, auf ihre Entschlossenheit, der Gewalt ein Ende zu setzen.

Eucharistisches Gebet entzündet die sakramentale Phantasie in hohem Maß. Wenn Blut in diesem Zusammenhang Mißhandlung und Schändung symbolisiert, dann ist das Brot des Lebens das grundlegendste Symbol des Überlebens.[12] Beim Dialog in Costa Rica erzählte die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung die schreckliche Geschichte der Koreanerin Soo Bock, die von japanischen Soldaten mißbraucht wurde, aber, anders als ihre Leidensgenossinnen, sich entschloß zu essen.[13] Das Es-

sen war sowohl eine Geste des Widerstandes wie auch die Entscheidung zu überleben. Geschichten über Gefangenschaft, Folter und Kriegssituationen, in denen das Teilen von Brot nicht nur die Hoffnung auf Überleben, sondern auch *auf Überleben als Menschen* aufrechterhielt, gibt es in Hülle und Fülle. Nicht nur Solidarität, Hoffnung und Liebe werden im Sakrament durch Essen ausgedrückt, auch die Salbung gewinnt an erneuter sakramentaler Bedeutung. Die Salbung, die gewöhnlich als Symbol der Gabe des Heiligen Geistes gesehen wird, symbolisiert hier ganz konkret auch die heilende Kraft des Öls für mißhandelte und geschändete Körper. Sie symbolisiert die Wiederherstellung der Würde und Menschlichkeit erniedrigter Frauen. Sie erweckt die Phantasie und die Hoffnung, daß Frauen wie Männer ihren Körper als Mittel zur Erfahrung von Gegenseitigkeit und Mitgefühl und nicht als Instrument von Herrschaft und Unterdrückung erleben.

Und schließlich bieten die Religionen eine Vision von einem Dasein, das wiederhergestellt und erneuert ist. Während wir uns der Jahrtausendwende nähern, hören wir häufig den düsteren Diskurs apokalyptischer Weltuntergangsstimmung: Wir hören, daß die vier Reiter der Offenbarung unterwegs sind. Aber im Christentum nährt unsere Hoffnung, daß die Logik der Gewalt nicht das letzte Wort hat, die Vision von der Wiederherstellung der Beziehungen, von dem großen Geschwister-Reich der rechten Beziehungen zwischen Frauen, Kindern, Männern und der Schöpfung, also die Vision, die uns in der Liturgie und in täglichem Kampf vor Augen steht. Nicht eine einbrechende Apokalypse, sondern der Einsatz für die Grundgeschichte des Christentums, *rechte Beziehungen und Gerechtigkeit für die Hilflosesten,* nährt unseren Mut, unsere Suche und unser gemeinsames Leben.

„Weint nicht über mich; weint über euch und eure Kinder!"

[1] Das Buch, das aus diesem Dialog hervorging, heißt: M.J. Mananzan/M. A. Oduyoye/E. Tamez/J. Shannon Clarkson/M.C. Grey/L.M. Russell (Hg.), Women Resisting Violence: Spirituality for Life, Maryknoll 1996.

[2] Teilnehmerinnen kamen aus allen Kontinenten; der Dialog wurde von Mary John Mananzan, Letty Russell, Mary Grey und Elsa Tamez, die für die Gastfreundschaft in Costa Rica verantwortlich war, koordiniert.

[3] A. Gnanadason, Die Zeit des Schweigens ist vorbei. Kirchen und Gewalt gegen Frauen, Luzern 1993; National Board of Catholic Women, London, Raising Awareness of Domestic Violence; Women's Inter-Church Council of Canada, Hands to End Violence against Women: A Handbook for Theological Education, Toronto 1988; Mitteilungsblatt der Femmes et Hommes dans L'Eglise, Paris; F. Hulbert (Hg.), Structural Violence, Mitteilungsblatt der EFECW, 93/94, Brüssel, Forum Office; Network of Ecumenical Women in Scotland, Breaking the Silence on Violence against Women, Dunblane 1994.

[4] Vgl. G. Bailie, Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads, New York 1995.

[5] Die Geschichte wurde von Phyllis Trible benannt in: Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh [3]1995, 99-133.

[6] Das geschieht trotz der vielen feministisch-theologischen Veröffentlichungen, die die Verbindungen deutlich machen und nach anderen Interpretationen der Sühne rufen. Vgl. J.C. Brown/C. Bohn (Hg.), Christianity, Patriarchy, and Abuse, New York [2]1990; M. Grey, Redeeming the Dream, London 1989.

[7] In England sind es Organisationen wie Womankind Worldwide, World in Action, usw.

[8] S. Baltasar, Domestic Violence in Indian Perspective, in: M.J. Mananzan u.a. (Hg.), Women Resisting Violence, aaO. 61.

[9] Vgl. D. Williams, Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk, Maryknoll 1993.

[10] M.A. Oduyoye, A Spirituality of Reconstruction and Resistance, in: M.J. Mananzan u.a. (Hg.), Women Resisting Violence, aaO. 162.

[11] M.A. Oduyoye, Who Will Roll the Stone Away? The Ecumenical Decade of the Churches in Solidarity with Women, Genf 1990.

[12] Es kann keinen schnellen Sprung zum „erlösenden Blut des Kreuzes Christi" geben. Das hat schon so lange dazu gedient, um Frauen Gewalt ertragen zu lassen; die heilenden Eigenschaften der Mission und des Dienstes Jesu müssen hervorgehoben werden.

[13] Vgl. C.H. Kyung, Your Comfort versus My Death, in: M.J. Mananzan u.a. (Hg.), Women Resisting Violence, aaO. 129-140.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Die Religionen im zwanzigsten Jahrhundert zwischen Gewalt und Dialog

Andrea Riccardi

Das zwanzigste Jahrhundert hat sich unter dem Zeichen der Krise der Religionen abgespielt. Manche meinten, die Religionen würden dieses Jahrhundert nicht überleben. Im Hauptstrom der Kultur des Jahrhunderts war es zu einer weit verbreiteten Gewißheit geworden, daß die Moderne die Rolle der Religionen und des Glaubens im Leben der Menschen und der Gesellschaft beschnitten habe. Mit der Ausweitung des Einflußbereiches der Moderne verminderte sich der Einflußbereich der Religionen. Der französische Historiker und Soziologe Emile Poulat beschließt sein Buch „Kirche gegen Bürgertum" mit diesen Zeilen: „Du hast Galilei besiegt ... Du hast die Moderne besiegt, und das verleiht dir die historische Legitimität. Du herrschst über uns, hast uns in der Hand, du verschleppst uns, wer weiß wohin; und darum stellt man sich unvermeidlicherweise so viele Fragen nach dir, und zwar immer mehr und überall." Selbst die Gläubigen haben sich jene Überzeugung zu eigen gemacht, die die Moderne als Befreierin von menschlichen Schlacken im religiösen Glauben

begrüßt hat; die dafür eintrat, daß der Glaube sich auf das Gebiet der Gewissen beschränken müsse; die sich mit der Agonie der Religionen abgefunden hat, während der Glaube auf unvorhersehbare Weise in den Herzen überlebt habe.

Der Glaube habe sich demnach nicht mehr auf die Gesellschaft und die Institutionen ausgewirkt, um statt dessen eine intime Größe zu werden. Die Menschen mit Religion spalteten sich in der Debatte über diese beiden Möglichkeiten: Galt es, sich hartnäckig der den Glauben unterhöhlenden Moderne zu widersetzen, oder mußte man sich ihr anpassen, indem man die eigene Glaubenswelt den Forderungen des Tages entsprechend neu gestaltete? Eine ewige Debatte, in der die beiden Positionen nicht so weit entfernt voneinander sind, wie es auf den ersten Blick scheint. Der Katholizismus, um ein Beispiel einer organisierten Religion anzuführen, entscheidet sich im zwanzigsten Jahrhundert für die Intransigenz gegenüber der Moderne, aber er lehnt gewisse Momente und Spielräume einer Anpassung (oder eines *„aggiornamento"*, wie man beim Zweiten Vatikanischen Konzil sagt) nicht ab.

Dennoch hat unser Jahrhundert zu einer Erosion des Wirkungsbereichs des Religiösen geführt, so daß die Praxis der Riten und der religiösen Kulte einen starken Schwund verzeichnen mußte. Unser Jahrhundert hat auch zu einer Sicht der Welt und des Staates gefunden, die deren Autonomie gegenüber den Ansprüchen der Religionen auf ganzheitliche Sinngebung begründete. Die Säkularisierung und die Moderne haben sich seit der Französischen Revolution verstanden als eine Utopie, die von Obskurantismus und Fanatismus befreien und für eine freiere und echtere Sicht des Lebens sorgen sollte. Der weltliche Charakter des Staates führte zu einer Erosion der gesellschaftlichen Rolle der Religionen, während er mit seinem Grundsatz der Gleichheit der Bürger gegenüber dem Staat die Religionsfreiheit für jederart Glaubensrichtung und jederart Überzeugung behauptete. Die Gesellschaft identifizierte sich nicht mehr mit einer bestimmten Religion.

War das nicht die Form gesellschaftlichen Zusammenlebens, die am meisten Gleichgewicht sicherte, da sie das Monopol auf das Religiöse aufhob? Das Europa des zwanzigsten Jahrhunderts ist davon überzeugt, wenn es sich auch wegen der weiterbestehenden Bindungen zwischen Staat und Religion nur sehr langsam zum weltlichen Charakter der Gesellschaft bekehrt. Es ist so sehr davon überzeugt, daß es schließlich auch die religiösen Menschen für diese Überzeugung gewinnt. So proklamiert Europas gewichtigste Religion, die katholische Kirche, in der Mitte des zwanzigsten Jahrhundert in ihrem feierlichen Konzil, daß die Religionsfreiheit auch

Der Autor

Andrea Riccardi, 1950 in Rom geboren, ist derzeit Ordentlicher Professor der Geschichte des Christentums an der Universität Rom III. Bei der Erforschung des zeitgenössischen Christentums hat er seine Aufmerksamkeit besonders der Begegnung mit der Moderne zugewandt. Veröffentlichungen u.a.: Neogallicanesimo e cattolicesimo borghese, Bologna 1976; Roma, città sacra? Dalla conciliazione all'operazione Sturzo, Mailand 1979; Il partito romano nel secondo dopoguerra, Brescia 1983; Pio XII, Roma/Bari 1984; Le chiese di Pio XII, Roma/Bari 1986; Il Vaticano e Mosca, Roma/Bari 1993; Il Mediterraneo nel Novecento, Cinisello Balsamo 1994; Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio, Roma/Bari 1996. Anschrift: Comunità Sant'Egidio, Piazza Sant' Egidio 3/A, I-001 53 Roma, Italien.

für die Gläubigen ein heiliger Wert sei. Überdies glaubt Europa, der weltliche Charakter der Gesellschaft sei ein Exportartikel, der ein integrierender Bestandteil des Gesamtgehalts unserer Zivilisation sei. Außerhalb der Grenzen Europas aber ist das einzige Beispiel für den weltlichen Staat im Mittelmeerraum die Türkei Atatürks. Und in Europa selbst ist dies keine von allen geteilte Sicht. Dies gilt nicht nur für das Spanien Francos, sondern wohl noch mehr für das kommunistische Osteuropa. Ist der weltliche Charakter der Gesellschaft also wirklich ein allgemein anerkannter Wert?

Der Kommunismus - als die andere entscheidende Größe unseres zwanzigsten Jahrhunderts - teilt die übliche Sicht der Religion und verschärft sie noch extrem. Die sozialistische Moderne muß, sobald sie einmal voll verwirklicht sein wird, die Religion verschwinden lassen. Der Kommunismus ist im Grunde genommen die letzte große westliche Utopie, die als eine Botschaft universaler Reichweite betrachtet wird, die gut ist für alle Breiten. Der Kommunismus errichtet einen Staat, der sich zutiefst unterscheidet vom westlichen laizistischen Staat, weil dieser Typ von Staat in seinem Antireligiös-Sein in gewissem Sinn konfessionellen Charakter hat: Er hat von Staats wegen eine Position in Sachen Religion, nämlich den Atheimsus, der sich Ausdruck verschafft im Kampf gegen die Religion. Es ist ein theologischer Staat, der zwar atheistisch ist, aber entsprechend dem Typ eines konfessionellen Staates.

Das Europa des zwanzigsten Jahrhunderts ist laizistisch in seinen Staaten, während die Gesellschaft sich säkularisiert. Übrigens kennt auch das Judentum den Primat der emanzipierten und säkularisierten jüdischen Welt: Der Staat Israel wurde vorwiegend mehr auf den Grundlagen des weltlichen als des religiösen Zionismus gegründet. Für den Islam sah die westliche Kultur einen ähnlichen Prozeß wie den europäischen voraus, durch den die Religion zur Privatsache und - für die unwissenden Massen - zu einem Kontrollinstrument geworden wäre. Auch in der arabischen Welt trat als das vorwärtstreibende und modernisierende Element der Nationalismus auf den Plan, der den Islam so mit einbezog, wie es in Europa die liberalen und nationalistischen Bürgerschichten mit dem Christentum für die Volksmassen zu tun versucht hatten. Die Religion war gut für die unwissenden und nicht emanzipierten Massen. Sie war ein Phänomen des Übergangs zur zivilisierten Kultur. Der vom Militär angeführte laizistische Umbau der Türkei schien ein Entwicklungsmodell für die gesamte islamische Welt zu liefern, ungeachtet dessen, daß die anatolischen Massen noch vom religiösen Glauben geprägt waren. Der schiitische Iran war ein weiteres ähnliches Modell, auf das der Westen mit Interesse blickte. Im übrigen schien die Modernisierung Tunesiens oder der arabische Nationalismus den Einfluß der Religion innerhalb des Rahmens einer starken Kontrolle durch die Politik so einzugrenzen, daß sie selbst zu einem Instrument der Kontrolle der Volksmassen wurde.

Das zwanzigste Jahrhundert machte sich gegen sein Ende hin mit der Vorstellung auf den Weg, daß die Moderne die Religion aus ihrer Rolle der Protagonistin der Geschichte hinwegfegen werde. Eine derartige Sicht wurde als ein zivilisatorischer Fortschritt betrachtet.

Die Religion wurde verbunden mit dem Gedanken an Fanatismus oder mit der Erinnerung an die Religionskriege, die Europa so blutig heimgesucht hatten oder die zwischen der Christenheit und der muslimischen Welt ausgefochten worden waren. Die Verbannung der Religion aus dem Leben der Gesellschaft wurde als ein Faktor des Fortschritts und der Stabilität betrachtet. Diese Sicht, die sich die laizistische Kultur des Westens zutiefst zu eigen gemacht hatte, fand ihren konsequentesten Ausdruck im Marxismus, für den die Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft das Ende der als eindeutig rückschrittliches Element betrachteten Religionen mit einschloß. Die Moderne hatte gesiegt über die Religion, die als Überbleibsel einer Weltsicht von gestern erschien. Soziologen und Politiker, Wissenschaftler und Wirtschaftsfachleute stimmten im wesentlichen in dieser Sicht überein.

Die sechziger Jahre waren dann die Zeit der „göttlichen Überraschung" oder, um es anders zu sagen, der „Überraschung durch das Göttliche". Die Religion, welcher Art auch immer, trat wieder auf als relevanter Faktor des politischen Lebens so vieler Länder der Erde. Die Religionen wurden zu einem Element der Stabilität oder der Instabilität, des Krieges oder des Friedens. Dies geschah auch schon vor der Krise der marxistischen Ideologie, deren Ende das Phänomen noch zugespitzt hat. Man muß aber nicht jenes Gespenst der Religionskriege, von dem so oft geredet wird, wieder exhumieren: Denn es ist weder der Glaube noch die Theologie, welche die Völker zum Kampf treibt, wenn auch der religiöse Aspekt ein nicht zweitrangiger Faktor der Stabilität oder der Instabilität in so vielen Situationen ist. Auf den Religionskrieg müsse man reagieren mit der Predigt der Toleranz und mit der Erziehung zu laizistischem Denken, lautet die von manchen vertretene These. Nun sind aber die Religionen dort, wo der Laizismus gepredigt oder zwangsweise auferlegt wurde, wieder auferstanden, und zwar oftmals sogar dort, wo eine antireligiöse politische Linie zwangsweise durchgesetzt wurde.

Das Auftreten der Religionen als relevanter Faktor ist ein komplexer Prozeß, der eine intelligente und nicht bloß instrumentale Aufmerksamkeit verdient, will man sich nicht künstliche Feindbilder aufbauen. Vor allem ist dies ein Tatbestand, der alle religiösen Welten betrifft, die jüdische, die christliche und die muslimische, selbstverständlich jeweils mit den besonderen Eigentümlichkeiten der unterschiedlichen Bereiche. In der christlichen Welt wurde ungeachtet der Krise der katholischen Kirche inmitten der westlichen Säkularisierung mit der Wahl Johannes' Pauls II., des ersten slawischen Papstes in der Geschichte des Katholizismus, eine neue Phase politischer und gesellschaftlicher Aktivität eröffnet. Dieser Papst richtete unmittelbar nach seiner Wahl eine Botschaft an die Christen: „Habt keine Angst!" Dahinter stand der Gedanke der aktiven Präsenz des Christentums in der Gesellschaft. Abgesehen von der Wertung der Rolle der polnischen Krise und von daher auch des Katholizismus in der Entwicklung des Sowjetblocks ist zu vermerken, wie die Kirche zum treibenden Element des Drucks seitens der Zivilgesellschaft wurde, ohne daß sie überall bis zu jenem Punkt des Bruchs gelangt wäre, der die sowjetische Intervention in Polen provozierte. Die katholi-

sche Kirche in Polen übernahm in einer Situation starken gesellschaftlichen Drucks die Rolle, der Opposition einen Wirkraum zu bieten. Zweifellos bilden Johannes Paul II. und die polnische Krise eine Situation, in welcher es dem religiösen Faktor im Verein mit einem friedlichen gesellschaftlichen Druck gelingt, zu einem Element der Destabilisierung eines solchen Imperiums wie des sowjetischen zu werden. Viel geringer ist die Rolle des religiösen Dissenses der Orthodoxie in der UdSSR, die ich aber doch nicht ganz mit Schweigen übergehen möchte.

Dieses Phänomen ist aber nicht auf den Osten beschränkt. In Lateinamerika beweist die Befreiungstheologie, eine Strömung des Denkens und der Organisation der Basis, die sich unter den katholischen Christen entwickelt, den Willen zu einer neuen gesellschaftlichen Aktivität der Christen: Sie akzeptieren den sozialen und politischen *status quo* nicht mehr und bilden eine Theorie des sozialen Wandels mit starker Aufmerksamkeit für die revolutionäre Praxis und für den Marxismus. Dies ist eine ganz andere Position als die Johannes' Pauls II., aber auch sie ist Symptom eines Katholizismus, der sich als relevanter gesellschaftlicher Faktor versteht.

Eine neue Aktivität des Christentums wird in Afrika offenbar: Man denke nur an den anglikanischen Erzbischof und Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu, der zu einer Symbolfigur des Kampfes gegen die *Apartheid* wurde. Im übrigen - dies ist ein Phänomen, das seinen Anfang in den achtziger Jahren hat - werden die Episkopate oder einzelne Bischöfe zu Bezugspersonen in den Übergangskrisen von Regimen: Sie stellten eine politische Kraft dar, als afrikanische Staaten sich in der Krise befanden.

Der gesellschaftlichen und politischen Macht des Islam wurde sich der Westen mit der Revolution Khomeinis im Jahr 1979 bewußt. Tatsächlich war es der westlichen Politik vor allem in ihren kolonialistischen Formen immer deutlich bewußt, daß das religiöse Empfinden der muslimischen Bevölkerung nicht verletzt werden dürfe. Im Iran aber ist die Situation ganz anders: An die Stelle eines die Verwestlichung betreibenden Regimes, das die Religion kontrollierte, indem es sie auf einem niedrigen gesellschaftlichen Niveau hielt, tritt nun ein revolutionäres Regime, das den Islam als Element der Destabilisierung der festgefügten Macht der Pahlevi-Dynastie gebraucht. Seit Khomeini entdeckt die Welt die Realität des islamischen Fundamentalismus, nachdem sie vergessen hatte, daß dieses Phänomen schon viel älter ist, wie man an der Geschichte der ägyptischen Muslimbrüder in der Mitte dieses Jahrhunderts sehen kann.

Im übrigen gerät nun zusammen mit dem Nationalismus auch der Sozialismus in die Krise, der in der arabischen Welt und auf der Südhalbkugel der Erde weit verbreitet war. Ich habe nicht die Absicht, hier das Thema des islamischen Fundamentalismus wiederaufzugreifen; ich möchte nur die Verbindung unterstreichen, die sich gebildet hat zwischen dem Islam und der Lebenswirklichkeit derjenigen, die Frantz Fanon in den sechziger Jahren „die Verdammten dieser Erde" genannt hat. Diese Welten der „Verdammten", diese Welten des Elends und der Ausschließung hatten im Marxismus und in den revolutionären Ideologien ein Instrument zur Einforderung der eigenen Rechte gefunden. Der Isla-

mismus findet hier Freiräume zur Betätigung und offene Fragen vor.
In den strategischen Überlegungen des Westens wird der Fundamentalismus zu einem Element starker Instabilität, das die westlichen Beobachter mit Sorge erfüllt. Das Schema, das man zur Deutung des Islam benutzt hatte und das dem für das Christentum typischen Schema nachgebildet war, erwies sich als brüchig: Die Trennung zwischen Religion und Gesellschaft war für den Islam nicht auf dieselbe Weise möglich, wie sie im Christentum geschehen war. Übrigens besteht hier auch schon im Blick auf die Ursprünge der beiden Religionen ein tiefgreifender Unterschied: Der Islam entsteht als „Religion und Gesellschaft", während das Christentum als eine Minderheitsreligion, die überdies vom Staat verfolgt wird, entsteht und dies durch wenigstens drei Jahrhunderte auch bleibt.
Im übrigen war das für die laizistischen europäischen Staatswesen typische Schema der Trennung zwischen Religion und Gesellschaft auch für das Judentum nicht anwendbar. Die letzten Jahre im politischen Leben Israels zeigen, wie die religiösen Parteien ihre Ansprüche anmelden und wie die Religion und die religiösen Menschen direkt in das politische Leben eintreten. Auch dieser letzte Aspekt ist eines der Elemente jener Überraschung durch das Göttliche, wie es in den letzten Jahren zutage getreten ist: Die Rückkehr Gottes oder besser die Rückkehr der Religionen als Protagonisten ins politische und gesellschaftliche Leben.
Heute ist man sich dessen bewußt geworden, daß die Religionen den sozialen Frieden stören und bisweilen auch Gewalt auslösen können. Die Religionen stellen nicht nur die Welt des Konservativismus dar, die selbstverständlich dem Alten verbunden wäre. Vielmehr können sie sich - vom Streben nach Neuem geleitet - sogar den Protest und den aktiven Widerstand gegen die bestehende Ordnung zur Aufgabe machen. Daher rührt die Verbindung zwischen extremen religiösen Ausdrucksformen und dem Terrorismus. Hier eröffnet sich das Feld des sog. Fundamentalismus, der ein Phänomen ist, das quer durch alle Religionsgemeinschaften zu beobachten ist, das aber je nach dem betreffenden Land und den betreffenden Religionssystemen seine je eigenen Kennzeichen und Gefährlichkeitsgrade aufweist. Ist dies bloß ein Sicherheitsproblem, das die Angehörigen der *Intelligentzija* der verschiedenen Länder betrifft? Ich glaube, daß die extremen und gewalttätigen Ausdrucksformen eine Verbindung zu dem jeweiligen Hinterland bewahren, aus dem sie kommen und auf das sie sich beziehen; dies trifft zumindest zu für das Milieu, in dem sie entstanden sind und aus dem sie ihre Energien beziehen. Die Religionen selbst können viel tun, um die Entwicklung von Extremformen in ihrem Schoß in die richtigen Bahnen zu lenken oder sie zu verhindern, wenn die Voraussetzungen des eigenen Glaubens keine Grundlage für extremistische Aktionen bieten, wie es die Mehrheit der religiösen Führer behauptet.
Jenseits des religiösen Extremismus, der nicht nur ein in kleinen Gruppen auftretendes Phänomen sein kann, sondern auch zu einem Massenphänomen werden kann, richtet sich mein Denken auf die Religion als eine im Volk gelebte Realität. Nun wird zwar der Faktor Religion mit der Krise der Ideologien wieder zu einem vorrangigen Element der natio-

nalen Identität. Das ist in den Konflikten im ehemaligen Jugoslawien sichtbar geworden, als die Identifizierung des Kroaten als des Katholiken und des Serben als des Orthodoxen schwerwiegende Folgen zeitigte. Und dies führte auch zu einer Re-Islamisierung der Bosnier, deren religiöse Identitätsmerkmale schon weitgehend verschwunden waren. In diesem Rahmen handelt es sich aber nicht um Phänomene eines religiösen Extremismus. Zumindest hat man es hier nicht mit Phänomenen eines Religionskriegs zu tun. (Diese Kategorie ist auf fast alle heutigen Konfliktsituationen nicht anwendbar.) Dennoch bilden die unterschiedlichen religiösen Identitäten mit ihrer Geschichte einer jahrhundertelangen Gegnerschaft ein Element der Kristallisation von Feindseligkeit und der Rechtfertigung des Kampfes. Wie man im Fall Serbiens sieht, stellt das religiöse Element, und das ist in diesem Fall die serbische Orthodoxie, eine Auffassung von Politik dar, die viel nationaler und nationalistischer ist als die der Regierenden des Landes.

Man könnte alle Konflikte durchgehen, in denen das religiöse Element verschärfend mitspielt: vom armenisch-aserbeidschanischen zum russisch-tschetschenischen Konflikt und zu den Konflikten im Libanon, im Sudan und im Nahen Osten ... In den christlichen Ländern tritt die Religion wieder als starker Identitäts- und Legitimationsfaktor auf den Plan. Dies wurde deutlich sichtbar beim Amtsantritt des russischen Präsidenten Jelzin, in einem Land, in dem das Substrat des heiligen Rußland zwar stark ist, wo es aber nicht an anderen bedeutenden religiösen Gemeinschaften fehlt: Der orthodoxe Partriarch, Aleksij II., spielte bei dieser Zeremonie eine Hauptrolle als Symbol der wiedergefundenen religiösen Identität Rußlands. Die Religionen kehren zurück als Identitätsfaktor für die Massen. Dies ist ein nicht eindeutiges Phänomen, weil in Osteuropa gewichtige Phänomene der Entchristlichung in Gang kommen, seit - siehe Polen! - die katholische Kirche 1989 Siegerin geblieben ist. Dennoch ist es eine allgemein bekannte Tatsache, daß die Religionen in einer Zeit der Auflösung der Gesellschaft wieder eine identitätstiftende, wenn nicht gar staatsbürgerliche Funktion haben.

Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts scheint es, als werde der gesamte Verlauf eines Jahrhunderts der Säkularisierung und des Laizismus von der „göttlichen Überraschung" widerrufen. Müssen wir es aufgeben, die Religionen als ein Element der Rückständigkeit und des Fanatismus zu betrachten? Ich glaube, daß es sich bei dieser Anschauung um eine nur partielle Aspekte berücksichtigende und eine abwertende Interpretation handelt. In Wirklichkeit stellen die Religionen eine komplexe Welt gläubiger Menschen dar, eine Welt von Werten, von reichhaltigen Lebenserfahrungen von tiefgründender und dichter sozialer Wirklichkeit. Wie jede wichtige Wirklichkeit der menschlichen Geschichte können die Religionen unterschiedliche und widersprüchliche Ansichten darbieten, die sich als Faktoren der Stabilität oder der Instabilität auswirken können. Andererseits darf man das Phänomen Religion zumindest nicht verabsolutieren: Die Welten des Religiösen sind in manchen Regionen der Welt von Gewicht, aber sie sind fast niemals bestimmend. Die großen Ereignisse der modernen Geschichte sind das Ergebnis eines Zusammenspiels verschiedener

Faktoren, unter ihnen auch der Religionen.

Die Religionen sind nicht bloß ein Element von Konflikten oder von Spannungen. Überdies sind sie dies nur auf eine marginale Weise. Die Untersuchung der positiven Funktion der Religionen für das gesellschaftliche Leben bleibt eine Aufgabe, die noch angepackt werden muß; aber dies ist hier nicht mein Auftrag. Ich meine aber, daß in den großen Städten der Welt, in den von der Verstädterung vollgepferchten Wohnvierteln die religiöse Identität ein wichtiges Netz für einen verzweifelten und anonym gewordenen Menschen darstellt. Diese Verzweiflung und diese Anonymität sind oft der Nährboden, auf dem sich gefährliche Abenteuer anbahnen oder wo kriminelle Kräfte auftreten. Die Religionen sind oft die Bezugsgrößen eines für die Menschen sehr wichtigen Netzes sozialer Solidarität.

Die Renaissance der Religion, die in so vielen Ländern und in so vielen religiösen Traditionen - aber doch nicht in allen und überall - zu beobachten ist, ist stark verbunden mit der anthropologischen Krise des heutigen Menschen. Unsere Welt hat sich in ihren Lebensmodellen verwestlicht, ohne in so vielen ihrer Teile - ja sogar in der Mehrheit ihrer Teile - schon den westlichen Lebensstandard erreicht zu haben. Die ist nun ein Kapitel, das ich hier nicht untersuchen kann, nämlich die Rolle der religiösen Identität als eines wichtigen Faktors des Zusammenhaltes ebendieser säkularisierten Gesellschaften. Dieser Zusammenhalt aber ist ein Gemenge aus vielfältigen Faktoren: Man kann sich eine moderne Gesellschaft nicht auf monistische Weise denken, also auch nicht als religiös einheitlich, ohne daß sie dadurch totalitär und gewalttätig würde. Ihre Komplexität aber regelt sich auch unter dem Einfluß des religiösen Faktors. Die in so vielen Ländern geschehene Säkularisierung hat den Lebensraum des Religiösen nicht völlig zunichte gemacht - wenn sie ihn auch eingeengt hat -, sondern hat die allgemeinen Rahmenbedingungen des Lebens der Gesellschaft weltlich geprägt.

Ich erwähne als ein Beispiel den Fall Italien: Es handelt sich hier um ein in den fünfziger Jahren noch zutiefst katholisches Land, das in den siebziger und achtziger Jahren einen Prozeß starker Säkularisierung durchgemacht hat, in dem aber die Religion nicht verschwunden ist, wenn auch die Gesellschaft sich stark säkularisiert hat. In Italien gibt es einen Durchschnitt von Besuchern der Sonntagsgottesdienste (für Katholiken stellt die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst eine religiöse Pflicht dar!), die sich um eine Zahl von etwas unter 30% herum bewegt. Dies ist eines der niedrigsten Niveaus in Europa. Die Religion ist nicht verschwunden, aber die Gesellschaft hat sich säkularisiert. Ist dieses Phänomen nun auch in den Ländern am südlichen Ufer des Mittelmeers angekommen? Oder hat der Prozeß der Re-Islamisierung die Säkularisierung hinweggefegt? Ich glaube das nicht: In der modernen Welt fegt die Wiedergeburt der Religion die säkularisierten Bezugsrahmen der Moderne nicht mehr radikal weg.

Im zwanzigsten Jahrhundert hat die Welt des Religiösen eine wichtige Wegstrecke zurückgelegt: Da haben sich nämlich jene universalistischen Aspekte, die der religiösen Botschaft aufgrund des Plans der göttlichen Vorsehung selbst innewohnen, voll entfaltet. Das

heißt: Die Religionen sind nicht bloß Wirklichkeiten, die Grenzen festlegen und Gegensätze erzeugen. Sie können vielmehr ein Element der sozialen und internationalen Stabilität zum Zweck des Verstehens und nicht der Erzeugung von Gegensätzen sein. Ich will hier nicht die Rolle für den sozialen Zusammenhalt, welche die Religionen haben können, betonen, sondern vor allem den internationalen Aspekt und ihre Rolle in der Konfliktvorbeugung. Hier gibt es das Problem der Beziehung zwischen Religion und Nation, das eines der faszinierendsten Kapitel der modernen Geschichte darstellt. Die Religion - mit Ausnahme des ganz anders gelagerten Falles des Judentums - bezieht sich immer auf eine viel weiter gespannte Gesamtwirklichkeit, die *umma* der Gläubigen oder die universale Kirche, welche über die Grenzen des einzelnen Nationalstaates hinausreicht. Derjenige, der aus dem Blickwinkel des Nationalen ein anderer, ein Fremder ist, bleibt aus dem Blickwinkel des Religiösen ein Religionsgenosse. Politiker und religiöse Hierarchen haben in den Jahren der Weltkriege ihre Schwierigkeiten gehabt mit dem Widerspruch zwischen Nationalismus und religiösem Universalismus, der einen Romancier zu der provozierenden Frage veranlaßte, auf wessen Seite Gott gestanden habe in den Kriegen, welche die Heere seiner Gläubigen gegeneinander führten. Sicherlich ist der religiöse Universalismus eine spannungsgeladene Wirklichkeit, die im Widerspruch steht zu nationaler Identität und zu nationalen Interessen. Die religiösen Organisationen - ich denke hier z.B. an die des Islam - haben nicht immer die Möglichkeit, Konflikte zu verhindern, aber sicherlich haben sie die Möglichkeit, erzieherisch darauf einzuwirken, daß ihre Gläubigen einander nicht als Feinde betrachten. Nation und Religion: Das ist heute auch ein Problem in Osteuropa, wo die Orthodoxie gegenüber dem Katholizismus eine andere Morphologie aufweist aufgrund ihrer Möglichkeit, sich innerhalb der nationalen Identität wiederzufinden, und zwar auch mittels der Struktur der Autokephalie.

Die zentralen religiösen Institutionen haben aufgrund ihres Wesens und ihres Auftrags eine Weite des Blicks, die über die Grenzen des Nationalstaats hinausreicht. Gerade in unserem Jahrhundert hat eine supranationale Institution wie das Papsttum eine Funktion im Engagement für den Frieden und im Diskurs über den Frieden wie bisher noch nie entwickelt. Das Papsttum Roms ist das typische Beispiel der supranationalen Institution, die sich als Element der Kommunikation zwischen den Völkern betätigt. Aber es ist nicht das einzige Beispiel. Ein ähnlicher Fall ist das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in Istanbul, vor allem seit der Wahl Athenagoras' I. im Jahr 1948 (unter gewissen Aspekten aber auch in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts).

1948 wird der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet, dessen Mitglieder die protestantischen und orthodoxen Kirchen in ihrer Mehrheit sind, nicht aber die römisch-katholische Kirche. Es ist ganz offensichtlich seine universalistische Funktion, die ihn dazu angetrieben hat, sich mit etlichen kritischen Situationen und Spannungen zu befassen. Dies ist ein weiteres Beispiel des vermehrten religiösen Weltengagements und des Bewußtseins davon, daß man ein Faktor des Friedens oder des Krieges

sein kann. Den gleichen Wachstumsprozeß kann man innerhalb der verschiedenen religiösen Gemeinschaften auf nationaler Ebene beobachten. Nicht übersehen werden sollte - wenn es sich hier auch um einen sehr besonderen Fall und um eine Sache der Beziehung zum Staat Israel handelt -, welche Rolle die jüdische Diaspora im Westen als Element der Vermittlung und Mäßigung und nicht bloß der Unterstützung der israelischen Politik spielt.

Ein anderer Aspekt, der die letzten Jahrzehnte gerade im religiösen Bereich kennzeichnet, ist der Dialog zwischen den großen Religionsgemeinschaften. Hier führen die universalistischen Elemente nicht nur über die nationalen Grenzen hinaus, sondern reichen über die Grenzen zwischen den Religionen hinweg. Der religiöse Dialog entwickelt sich innerhalb der jeweiligen Tradition: Das ist die ökumenische Begegnung von katholischen, orthodoxen, vorchalzedonensischen und evangelischen Christen. Zweifellos aber ist das interessanteste Kapitel die Beziehung zwischen den großen religiösen Traditionen wie dem Judentum, dem Christentum und dem Islam. Man kann geteilter Meinung über den Nutzen dieses Dialogs sein und sich fragen, ob dies nicht bloß ein mutiges Unterfangen einer Vorhut sei, das aber keinen Eingang in die Überzeugungen oder Mentalitäten der gläubigen Massen finden könne. Es ist jedoch zu bemerken, daß die Prozesse des religiösen Bewußtseinswandels sehr langsam vorankommen und die Lebenszeit mehrerer Generationen erfordern.

Der Dialog ist eine Tatsache, die schon seit langem in der Geschichte des traditionellen Erbes der Religionen ihren Platz hat, wenn er auch im zwanzigsten Jahrhundert eine besonders starke Entwicklung erlebt hat. Der Islam, von dem man sich die Vorstellung einer intoleranten Religion gebildet hat, hat doch auf der Habenseite seiner Geschichte eine Phase aktiven Zusammenlebens mit anderen Religionsgemeinschaften aufzuweisen. Die Geschichte der islamischen Toleranz, die sich derzeit nicht in denselben Formen wie denen der Vergangenheit darstellen kann, bietet einen bedeutsamen Aspekt, auch im Vergleich mit der intoleranten christlichen Welt der vergangenen Jahrhunderte, in der es keinen Raum für die religiösen Minderheiten gab. Die Gesellschaft des türkischen Osmanenreiches war eine multireligiöse Gesellschaft, trotz aller ihrer Härten. Die Intoleranz ist dem Islam nicht von allem Anfang an eingeschrieben. Im übrigen erkennt die islamische Theologie selbst den Christen und Juden einen eigenen religiösen Status zu.

Ein tiefgreifendes *aggiornamento* ist auch von den christlichen Kirchen vollbracht worden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine theologische Sicht des religiös Andersartigen geboten, vor allem im Blick auf Juden und Muslime. Der Kern dieser Sicht ist der Übergang von der Figur des Ungläubigen zur Figur des Gläubigen einer anderen Religionsgemeinschaft, der nicht bloß deswegen respektiert wird, weil er eine soziale Wirklichkeit vertritt, sondern der auch in seiner religiösen Anschauung verstanden wird.

Im übrigen haben die großen Religionen mit einer missionarischen und universalistischen Sendung, die ihre Missionstätigkeit in der gesamten Welt ausgeübt haben, doch die Erfahrung machen müssen, daß die Völker sich nicht zu ihrem

Glauben „bekehren" (oder daß nur Teile von ihnen dies tun). Die Welt gehört nicht einem einzigen religiösen Glauben an, und allem Anschein nach wird sie dies auch in Zukunft niemals tun. Diese Tatsache zwingt die Religionen, sich Fragen nach der Möglichkeit des Zusammenlebens, des Dialogs und des gegenseitigen Verstehens zu stellen.
Aus der geschichtlichen Wirklichkeit und aus den religiösen Traditionen ist immer wieder die Nachfrage nach Dialog und Verständigung zwischen den verschiedenen religiösen Welten entsprungen. Einen starken Kontrast zu dieser Richtung bilden die Tendenz zum Rückzug in Identitätssuche und Konfliktbereitschaft und der Gebrauch der Religion zu nationalistischen und kriegerischen Zwecken. In diesem Sinn befinden sich die Religionen (deren Morphologie und deren Stellung zum Glauben sehr unterschiedlicher Art sind) in der Lage, daß sie einige Entscheidungen treffen müssen, daß sie sich aufraffen müssen, ihre eigenen Traditionen zu vertiefen, und daß sie neue Beziehungen mit dem Anderen aufbauen müssen.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das Erbe der Gewalt in Islam und Christentum

Hermann Häring

Es gibt keinen Zwang in der Religion
Koran II, 256

Kein Christ, aber auch kein Muslim sollte es heute noch bestreiten: Überall dort, wo sie zu Macht und Ansehen gekommen sind, sind Christentum und Islam von einer Geschichte der Gewalt begleitet. Sie haben Gewalt nicht nur legitimiert und stillschweigend zugelassen, sondern auch provoziert und ausgeübt, wider besseres Wissen Gewaltphantasien angestachelt. Das spricht gegen den Heilsanspruch von Christentum und Islam. Aber kein Kritiker des Christentums oder des Islam sollte bestreiten: Die Emanzipation der westlichen Kultur aus religiöser Vorherrschaft hat die Ausübung von Gewalt nicht eingedämmt, sondern eher verstärkt und schließlich zu ungeheuren Gewalteruptionen geführt. Die schlimmsten und abscheulichsten

Verbrechen unseres Jahrhunderts wurden im Namen antireligiöser Ideologien, etwa des Nationalsozialismus und des Stalinismus, begangen. Das Verhältnis von Religion und Gewalt ist durchaus diffus, und ihre unspezifische Nähe hat schon immer eine Kehrseite als Hintergrund: Es ist die nahezu allgegenwärtige, humanisierende und heilende Funktion von Religionen. Religionen schaffen Orientierung, Trost und eine Ethik der Empathie. Das läßt sich heute bis in das Elend einer jeden Megapolis verfolgen: Netzwerke der Solidarität, der gegenseitigen Hilfe und des Widerstands entstehen immer neu und oft wie selbstverständlich. Ohne diese alltägliche Gewalteindämmung hätten auch Christentum und Islam nicht Kulturen erobert und Jahrhunderte überlebt. Dennoch kennen sie einen wunden Punkt. Sie neigen zu Gewalt, sobald ihre Identität bedroht wird. Ihre eigenen Dissidenten sind die ersten, die immer wieder von Ausschluß, Unterdrückung und Gewaltmaßnahmen bedroht gewesen sind. Wo eine Gesellschaft keine physische Gewalt mehr zugelassen hat, wurden die Mechanismen verfeinert, in psychische und soziale Repressionen umgesetzt. Umgekehrt kann als Grundregel gelten: Gewaltfreie Konfliktlösungen nach außen können wohl nur gelingen, wenn es gelingt, interne Konflikte gewaltfrei zu lösen. Deshalb ist an jede Religion die Frage zu stellen: Wie gehst du mit deinen Dissidenten um, also mit denjenigen, die an einem zentralen Punkt von der gemeinsamen Lehre und Praxis des Glaubens abweichen? Darf Dissidenten eine Bannformel treffen, sind sie also aus der Glaubensgemeinschaft auszuschließen, gar dem Satan zu übergeben (1Kor 5,5)? Oder ist es nicht an der Zeit, endlich für gewaltfreie Konfliktlösungen zu sorgen?

I. Das Erbe der Gewalt

Bevor ich darauf eingehe, sind einige offene und selbstkritische Bemerkungen geboten. Sonst wird die Antwort oberflächlich und überschreitet nicht einen allgemeinen liberalen Impuls. Es muß deutlich sein, daß Christentum und Islam von Anfang an deutliche Exempel statuiert haben; die eigene Handlungsfähigkeit verlangte eindeutige Verhältnisse. Zwei Beispiele aus den Paulusbriefen mögen genügen. Das erste zeigt, wie sehr Paulus von seiner eigenen Wahrheit überzeugt war: „Wer von euch ein anderes Evangelium verkündet, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht." (Gal 1,8). Das zweite Beispiel zeigt, daß solche Verfluchungen mit tiefsten Überzeugungen des Glaubens zusammenhingen: „Wer den Herrn nicht liebt, der sei verflucht! - Unser Herr, komm!"[1] Exkommunikationen waren dann an der Tagesordnung. Priscillian war dann der erste christliche „Häretiker", der seinen Dissens 385 mit dem

Der Autor

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, 1972 (Dissertation); Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, 1979 (Habilitation); 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.

Tod bezahlte. Was damals noch allgemein verurteilt wurde, fand hundert Jahre später ebenso allgemeinen Beifall. Der Islam hat an diesem Punkt dem Christentum durchaus nachgeeifert. Auch hier soll der wahre Glaube unbefleckt bleiben. Der des Pantheismus beschuldigte Mystiker *Al Halladsch* wurde 922 wegen Ketzerei und politischer Delikte hingerichtet. Der große Theologie und Philosoph *Averroës* stand 1195 wegen Häresie am Pranger der „Gnadenpforte" zur Moschee in Córdoba und wurde danach wegen Religionsfeindlichkeit seiner Schriften in den Osten verbannt. Doch brauchen die christliche und muslimische Geschichte der Ketzerverfolgung hier nicht wiederholt zu werden. Sie bildet für uns einen Hintergrund, der zum Realismus mahnt. Deshalb sollen einige Fragen genügen.

1. Geschichtlich

Die Reaktionen gegen Dissidenten werden um so härter, je mehr für Ansehen, Einfluß und Einheit der Glaubensgemeinschaft auf dem Spiele steht. Spätestens im christlichen Mittelalter wurde Häresie als öffentliches Verbrechen verstanden und mit voller Härte, mit Schwert und Scheiterhaufen geahndet. Eine kleine Gemeinschaft wird mit inneren, vielleicht harten Diskussionen reagieren. Nicht ohne Grund spielen Zwang und Gewalt bei den Schiiten eine geringere Rolle als bei den Sunniten, deren Herrscher zu den Trägern muslimischer Reiche wurden. Nicht ohne Grund gingen auch die protestantischen Kirchen, die Intoleranz und Ausschluß am eigenen Leibe erlebten, mit ihren Dissidenten meist behutsamer um als die katholische Kirche. Aber auch das schloß härtere Maßnahmen nicht aus, als die gesellschaftliche Ordnung ins Spiel kam. So wurde M. Servet schon 1553 auf Betreiben Calvins zum Tod verurteilt und verbrannt. Die geschichtliche Erfahrung zeigt also, daß wachsender gesellschaftlicher Einfluß zur wachsender Gewalt führt. Sollen Christentum und Islam deshalb aber auf gesellschaftlichen Einfluß verzichten?

2. Politisch

Eine systematische und rechtlich geregelte Ketzerbekämpfung ist auf Dauer, wie es scheint, von Erfolg gekrönt. Um Glaubensfragen wurde schon in der Alten Kirche regelmäßig und mit theologischer Kunst gestritten. Ähnlich dem Rechtsinstitut der *Mihna* im Kalifat Bagdad (9. Jh.) entwickelte sich im christlichen Europa des Mittelalters das Rechtsinstitut der Inquisition. In beiden Religionen wurde zunächst eine differenzierte Praxis der Unterdrückung von Häresie eingeübt. Irrlehren wurden festgestellt und diskutiert; dann wurde Widerruf verlangt. Die konkrete Praxis ist nur schwer zu vergleichen, weil sich im Islam nie eine zentrale Glaubenskontrolle entwickeln konnte; sie blieb von Macht und Glaubenseifer einzelner Herrscher und Dynastien abhängig. Der wachsende Zentralismus der römischen Kirche erhöhte Effektivität und Grausamkeit. Seit 1252 ließ Rom zur Rechtsfindung die Folter zu. Damit waren der Grausamkeit die Wege geebnet; den staatlichen Behörden stand bei Verurteilung die Aufgabe der Verbrennung zu. 1542 entstand die Inquisition als eine zentrale römische Institution, deren Nachfolgebehörde (wenn auch unter veränderten Bedingungen) unter dem Titel „Glaubenskongregation" bis heute besteht. In der Neuzeit hat die katholische

Kirche dann äußerst rigide und intolerante Regelungen entwickelt, die zwar nicht mehr die leibliche, wohl aber die psychische Integrität der Opfer tangierten. Man denke nur an den nach China verbannten und 1955 vereinsamt in New York verstorbenen Teilhard de Chardin. Es mag unangenehm sein, aber es ist wahr: Die katholische Kirche hatte mit dieser unnachgiebigen Praxis in ihrem Sinne Erfolg. Über Jahrhunderte konnte sie sich als Hort der Einheit präsentieren. Keinen Erfolg hatten dagegen die Kirchen der Reformation sowie die späteren Kirchen des 18. und 19. Jahrhunderts, die sich als Orte ständiger Uneinheit und Spaltung erwiesen. Sind Glaubensgemeinschaften um ihres Überlebens willen nicht auf solche Einheit angewiesen?

3. Soziologisch

Im Laufe der Jahrhunderte haben die beiden Religionen ein ungeheures Ausmaß an Intoleranz und Rechthaberei ausgestrahlt, an geistiger und körperlicher Gewalt ausgeübt. Dabei mögen immer ideologische und machtpolitische Interessen im Spiel gewesen sein. Warum aber haben die Gläubigen sich nicht gegen die Machenschaften der Theologen und religiösen Führer gewehrt? Der Grund mag darin liegen, daß die wirklichen Dissidenten keine oberflächlichen Ruhestörer waren, sondern ihrer Zeit oft vorausgingen, tiefe Ängste wachriefen, Unruhe schufen an Seele und Geist. Man erfuhr sie als Kritiker einer Ordnungsmacht, auf die man angewiesen war. Harte Reaktionen gegen religiöse Dissidenten waren, sozialpsychologisch gesehen, deshalb kein Zeichen für eine bornierte Selbstverteidigung, sondern Unterstützung derjenigen, die ihren geschützten Raum nicht verlassen wollten. Erst wo sich aus individuellem Dissidententum widerständige Bewegungen entwickelten, gerieten die Repräsentanten der Religion in einen Notstand der Argumentation und Akzeptanz. Erwartet die Mehrzahl der Gläubigen nicht den Schutz vor unnötiger Beunruhigung?

4. Theologisch

Christentum und Islam neigen im Umgang mit Dissidenten sicher auch deshalb zu Zwang und Gewalt, weil es prophetische Religionen sind. Die prophetischen Religionen erklären die Welt, schaffen Gewißheit, Begeisterung und den Mut, Welt und Gesellschaft zu verändern. Christen und Muslime suchen deshalb kompromißlos nach Gottes Willen und sind davon überzeugt, daß sie in ihren Optionen nach Gottes Willen handeln. Pläne zur Weltgestaltung erscheinen als Utopie von Gottes Reich. Sie erfahren Gottes Wort und Wahrheit so unvermittelt, daß sie doch jeder verstehen muß, der guten Willens ist. Der Ungläubige, so Paulus, kommt herein, hört, fällt auf die Knie und ruft: „Gott ist tatsächlich unter euch." (1Kor 14,24) Gut, man mag ein einzelnes Wort vielleicht mißverstehen. Unverzeihlich wäre es aber, das Herz der Wahrheit zu verschließen: „Wer ein Wort gegen den Menschensohn spricht, dem wird vergeben werden. Wer jedoch wider den Heiligen Geist spricht, dem wird nicht vergeben werden, weder in diesem noch im kommenden Äon." (Mt 12,32) Ähnliches läßt sich in der Gründungsgeschichte des Islam zeigen, deren Krise paradigmatisch in der *Hidschra* Muhammads nach Medina und in dem bleibenden Anspruch auf die Kaaba von Mekka niedergelegt ist. Muhammad beruft sich auf

Abraham und unterläuft damit die Ansprüche der Juden (mit Moses) und der Christen (mit Jesus als Prophet). Trotz der ursprünglichen und bleibenden Toleranz gegenüber Juden und Christen (den „Leuten des Buches") taucht da eine letzte Alternative auf, die von Menschen nicht mehr überwunden werden kann. Aus dem Einschluß von Juden und Christen erwächst unweigerlich ein unverzichtbarer Anspruch: „Wenn sie also das Gleiche glauben, woran ihr glaubt, so folgen sie der Rechtleitung. Wenn sie sich aber abkehren, so befinden sie sich in Widerstreit. Gott wird euch vor ihnen schützen." (Sure 2, 135-138). Entsteht also nicht ein unüberbrückbarer Widerspruch, sobald andere meine als Gottes Wahrheit erkannte Überzeugung ablehnen?

II. Der Anspruch der Moderne

An diesem Punkt stellen sich also aus innerreligiösen und aus theologischen Gründen Probleme, die von keiner modernen Liberalität gelöst werden können. Die Widersprüche unserer Gesellschaften reichen tiefer als der Aufruf zur Toleranz. Glaubensüberzeugungen leben immer aus einer eindeutigen Option; ohne Ausschluß und Anderssein kann sie weder gedacht noch vollzogen werden. Es gilt dann nur noch die Alternative zwischen Satan und Gott, die alle Liberalität zu sprengen scheint. Im Neuen Testament steht: „Satan hat verlangt, euch wie Weizen zu sieben." (Lk 22,31) Der Koran sagt: „Gott ist der Freund derer, die glauben: Er führt sie aus den Finsternissen hinaus ins Licht. Diejenigen, die nicht glauben, haben die Götzen zu Freunden; sie führen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternisse. Das sind die Gefährten des Feuers, sie werden darin ewig weilen." [2] In Krisenzeiten werden aus dieser klärenden Regel aber immer Vereinfachungen. Der Geist wird, theologisch gesprochen, zum Buchstaben verkehrt. Kritisierte werden kurzerhand ausgeschlossen oder denunziert; der Schutz der Wahrheit wird mit den Interessen von Institutionen identifiziert. Die Gefahr einer jeden Begeisterung ist dann Fanatismus und schließlich die Vernichtung des Dissidenten. Argumente werden instrumentalisiert, alles wird im Rausch einer pervertierten und unbarmherzigen Religiosität vereint: Dem Schauer öffentlicher Vernichtung sind dann ebenso Tür und Tor geöffnet wie dem Triumph des Henkers, dem unstillbaren Rausch der Folterung[3], dem Zynismus des scharfsinnigen Eiferers und der Heuchelei dessen, der vor Gott und der Welt immer recht behält.

1. Demokratische Praxis

Vor diesem Hintergrund erhält eine geschichtliche Erfahrung des 19. und des 20. Jahrhunderts besondere Bedeutung. Sie lautet: Als grundlegendes Ziel der Gesellschaft gilt es, auf allen Ebenen Gewalt zu überwinden, langfristig Gewaltpotentiale zu beherrschen, abzubauen oder in produktive Lösungen umzuformen. Dieses Ziel ist in besonderer Weise auch den Religionen auferlegt. Nun will ich hier nicht den offensichtlich religiösen Wurzeln dieses modernen Gedankens nachspüren, der sich in Begriffen wie Würde und Freiheit der Person bündeln ließe.[4] Vielmehr lasse ich mich heuristisch von dieser Idee leiten und stelle die Frage: Welche Möglichkeiten der Konfliktregelung im Umgang mit Dissidenten sind in den Traditionen von

Christentum und Islam wiederzufinden? Gehen wir, soweit historisch überhaupt möglich, in die Zeit der Ursprünge zurück, in der die ursprünglichen Regeln vielleicht noch ursprünglich zutage liegen. Christen kennen die Gemeinderegeln des Matthäusevangeliums: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe."[5] Diese Regel ist deshalb so drastisch und kompromißlos, weil die Opfergabe (das nicht geronnene Blut) nach der Versöhnung sicher unbrauchbar ist. Vergiß also Opferrituale, solange du etwas gegen Bruder oder Schwester hast. Eine zweite ist hier noch wichtiger, da sie von der Lösbarkeit aller Konflikte im institutionell geordneten Gespräch ausgeht. In Konfliktfällen wird zunächst ein Gespräch unter vier Augen, dann ein Gespräch vor Zeugen festgelegt. Dann wird die Gemeinde eingeschaltet. Erst wenn dieses Gespräch keinen Erfolg zeitigt, wird der Beschuldigte behandelt „wie ein Heide oder ein Zöllner" (Mt 18, 15-17). Es ist unbestreitbar, daß dieser Haltung christlicher Gemeindeleitung kein langes Leben beschieden war. Je mehr sich unter dem Druck schwieriger Lehrdiskussionen und wachsender gesellschaftlicher Verantwortung eine Hierarchie herausstellte, um so deutlicher zeigten sich hierarchische Gemeindeleitungen zuständig für die Festlegung der doktrinalen Regeln.

Nun betont der Koran, wie bekannt, unermüdlich die Vergebungsbereitschaft des Allbarmherzigen, die auch Vergebungsbereitschaft gegenüber Dritten und gegenüber einander zur Folge hat. „Muhammad ist der Gesandte Gottes. Und diejenigen, die mit ihm sind, sind den Ungläubigen gegenüber heftig, gegeneinander aber barmherzig." (Sure 48, 29) Sind aber keine konkreteren Regeln zu finden? Muhammad Arkoun verweist auf Sure 42, die in der muslimischen Diskussion eine große Rolle spielt. Unter dem Titel „Die Beratung" *(al Shura)* hat sie offensichtlich Erinnerungen an die frühe Zeit von Medina aufbewahrt. Da geht es um diejenigen, „die auf ihren Herrn hören und das Gebet verrichten, ihre Angelegenheiten durch Beratung regeln und von dem, was wir ihnen beschert haben, spenden" (42, 38). Die Beratung in der Gemeinde *(umma)* gehört also zu den Grundforderungen der frühen Zeit. Wichtig ist auch Sure 3, 159, die vom Propheten selbst gegenüber den Gläubigen fordert: „Verzeihe ihnen und bitte für sie um Vergebung und ziehe sie zu Rate in den Angelegenheiten." Mit wachsendem Nachdruck wird diese Reminiszenz als Hinweis auf eine frühe, an Verzeihung und Bitte um Vergebung gekoppelte demokratische Praxis interpretiert. Es ist die Zeit, da Muhammad sich mit zehn führenden Männern aus verschiedenen Clans umgeben hat.

2. Stärkung der Autorität

Diese demokratische Linie schließt allerdings (wie im Christentum) eine erste Legitimationslinie von Gott über den Stifter zur aktuellen Autorität nicht aus. Jetzt wird die *umma* nicht mehr als die Gemeinde verstanden, die „weder sich selbst noch andere täuschen" kann, sondern sie wird der Autorität der Propheten unterstellt: „O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Gott und gehorchet dem Gesandten und den Zuständigen unter euch. Wenn ihr über etwas streitet, so

bringt es vor Gott und den Gesandten, so ihr an Gott und den Jüngsten Tag glaubt. Das ist besser und führt zu einem schöneren Abschluß." (IV, 59) In diesem Sinn verstehen sich dann die ersten vier Kalifen als „Nachfolger des Gesandten Gottes", dessen vermittelte Autorität sie beanspruchen. Erst nach der großen Spaltung zwischen Sunniten und Schiiten entstand ein autokratisches Herrschaftsinstitut, in dem die Omaijaden und nachfolgende Dynastien sich dann - direkt und unverhohlen - als die „Stellvertreter Gottes auf Erden" verstehen (wie die Entwicklungen sich gleichen!). Darauf hat die Gruppe der Schiiten sensibel reagiert. Es sind ihre Imame, denen eine absolute Lehrautorität zukommt, die in der Literatur oft als sittliche und theologische Unfehlbarkeit *(isma)* umschrieben wird.[6] Sind sie also die Vertreter der katholischen Linie im Islam?

3. Grenzen der Autorität

Die Lage ist differenzierter. Es läßt sich nicht undifferenziert behaupten, der Islam kenne nur ein hierokratisches System. Gewiß: „Seit dem Auftreten der Omaijaden wurde das Übergleiten der charismatischen Autorität vom Propheten auf die sakralisierte Macht der Kalifen, der Emire und Sultane ein Charakteristikum der politischen und kulturellen Praxis der sogenannten muslimischen Gesellschaften.[7] Aber es gibt auch die charismatische Autorität mystischer Orden, und es gibt die spirituelle Macht der Imame, die immer und deutlich von den sunnitischen Ansprüchen hierokratischer Macht unterschieden wurden. Besonders scharf wird die Gebrochenheit der letzten Autorität in der Überzeugung deutlich, daß der 12. Imam in der Verborgenheit lebt: Wir müssen auf seine Wiederkunft warten. Er wird eines Tage wiederkommen, die Herrschaft der Tyrannen brechen und ein Reich der Gerechtigkeit aufrichten. Zwar kommt den schiitischen qualifizierten Theologen das Recht der *fatwa* (eines unfehlbaren Schiedsspruchs) zu, aber es ist eben nur der Schiedsspruch eines einzelnen und kann durch andere Entscheidungen relativiert werden. Im schiitischen Islam liegt also ein Modell vor, in dem die Gebrochenheit der Lehrautorität zum Tragen kommt. Gewalt ist als ihre Folge eigentlich nicht möglich. Nun wurde gerade diese Konzeption durch Khomeini in der iranischen Revolution mißbraucht. Er nahm die endgültige Autorität des 12. Imam kurzerhand vorweg und hat so im Namen der Wahrheit ein Regime schlimmster Gewalt errichtet.[8]

Hier wird für den Islam ein Problem deutlich, das sich auch in der christlichen Tradition zeigt. Zwei Konsequenzen bieten sich an:

- Die Frage der Gewalt läßt sich nicht lösen, solange sie nicht zum Kern der Überlegung wird. Wir müssen also erkennen: Gewalt kann keine Lösung sein, solange Gott ein Gott der Barmherzigkeit und der Liebe ist.
- Die Frage der Gewalt bleibt in prophetischen Religionen immer virulent. Christen und Muslime sind also gut beraten, die neuzeitlichen Erfahrungen mit Beherrschung und Überwindung der Gewalt ernst zu nehmen.

Als Weltreligionen sind Christentum und Islam im 19. Jh. in eine neue Phase ihrer Existenz eingetreten. Neue kulturelle, soziale und politische Umwelten haben auch zu einer Neuorientierung nach innen geführt. Defensive Reaktionen (vom Antimodernismus bis zu neuen

autoritären und fundamentalistischen Strömungen) haben uns nicht weitergebracht. An vielen Orten christlicher und muslimischer Kultur ist inzwischen deutlich geworden, daß Zwang oder Gewalt, physisch oder psychisch verstanden, keine überzeugenden Wege mehr sind, dem Willen Gottes Recht zu verschaffen. Es muß zu einer Revitalisierung der Kommunikation, zu einer demokratischen Haltung sowie zu einer sachgemäßen funktionalen Differenzierung kommen. Vor diesem Hintergrund können für den Umgang mit Dissidenten die folgenden Regeln gelten:

III. Konfliktregelung

1. Gespräch mit den Betroffenen

Es gibt Konflikte und Scheinkonflikte. Hauptziel einer jeden Gemeinschaft ist die Wahrung von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Alle wirklichen Konflikte, über die eine Gemeinschaft zu entscheiden hat, lassen sich auf eine dieser drei Dimensionen beziehen. Nun sind Konflikte keine objektiven und deshalb objektivierbaren, sondern kommunikative Abläufe, in die Konfliktparteien und die sie umgebende Öffentlichkeit immer schon mit einbezogen sind. Es wäre deshalb ebenso falsch, Konflikte zu verdrängen wie Konflikte zu projizieren. Beides geschieht in religiösen Gemeinschaften. Die Verdrängung von Konflikten (meist zum Schutze der Privilegierten) vergiftet die Atmosphäre und verhindert oft die Besprechung von lebensbedrohlichen Problemen. Die Projektion von Konflikten (meist zum Nachteil der Betroffenen) schafft Mißtrauen und entwickelt eine Eigendynamik, an deren Ziel dann unlösbare Konflikte entstehen.

Eine Konfliktregelung im Sinne der Wahrheit und zum Schutze des Beschuldigten muß zunächst also die Frage beantworten: In welchem Ausmaß und in welchem Umfang gibt es einen Konflikt? Handelt es sich vielleicht um Nebensächliches, um Mißverständnisse oder um Kommunikationsprobleme, um kompromißlose Polarisierungen oder um einen Konflikt, der mit sachkundiger Hilfe auf der Sachebene gelöst werden kann? Ist in den Konflikt (nur) das ungestörte Zusammenleben einer Gemeinschaft involviert, oder sind zentrale religiöse Positionen betroffen? Ist der Konflikt mit Hilfe von Sachkunde lösbar? Zur Klärung dieser Fragen ist es selbstverständlich und ratsam (von Bibel und Koran her geboten), daß - vorgängig zu formelleren Schritten der Konfliktregelung - Betroffene persönlich gehört werden und miteinander sprechen.

Diese Strategie soll dafür sorgen, daß Konflikte so wahrgenommen werden, wie sie wirklich sind. Primäre und elementare Klärungen bleiben notwendig. Violente oder sublime, indirekte oder verbale Gewalt sind in diesem Zusammenhang zu begreifen als Verzweiflung an Kommunikation. Sollte in einem Konflikt der Ausbruch von Gewalt drohen, werden Aufnahme und Verlängerung von Gesprächen geradezu Selbstzweck und unbedingte Notwendigkeit.

2. Eindeutige Verfahrensregeln

Dieser Punkt verdient Erwähnung, weil an ihm sich ein Problem religiöser Organisationen zeigt. Die römische Rechtspraxis etwa hat sich zwar an brauchbare Regeln gebunden, verwendet diese aber oft genug gegen den Geist der Geschwi-

sterlichkeit. Am besonders gut dokumentierten Fall von Hans Küng und seinem langen Rechtsstreit ließe sich das bis ins Detail nachweisen.[9] Zahlreiche andere Theologen waren das Opfer von rechtlich undurchsichtigen und nicht nachvollziehbaren Prozeduren. Neue demütigende Strafen wurden ersonnen, z.B. längerfristige „Bußschweigen" (gegen L. Boff), oder es wurde behauptet, ein Theologe habe sich durch seine Thesen selbst exkommuniziert (Balassuria). Letztlich setzte sich immer wieder eine Haltung durch, die die Kurie zugleich als Herrin des Verfahrens auftreten ließ und den Beschuldigten einen letzten Respekt verweigerte. Fälle eklatanter Gewaltanwendung aus dem islamischen Bereich sind hinreichend bekannt (S. Rushdi, Abu Zaid). Es ist unbestritten, daß ein solches Vorgehen dem Geist sowohl der Bibel als auch des Korans eklatant widerspricht.

Dabei sind inhaltlich drei Spannungsbögen zu beachten. Sie müssen Universalität und Kontext, Ursprung und Gegenwart, Individualität und Öffentlichkeit überbrücken. Hier zeigt sich, ob und wie Zwang verhindert und der Dissens als solcher ernst genommen werden kann.

3. Vermittlung von Universalität und Kontext

Mit der Vermittlung zwischen Universalität und Kontext haben Christen und Islam hinreichend Erfahrung. Trotz des einen Korans wurde die muslimische Botschaft schon immer an verschiedenste islamische Welten von Indonesien bis Algerien angepaßt. Sunniten, Schiiten und andere Gruppieren bestehen seit Jahrhunderten nebeneinander. Die christliche Welt kennt viele Denominationen; jede kennt ihr eigenes Rechtssystem regelt ihre Konflikte auf ihre Weise. Auf christlich-universaler Ebene, d.h. auf der Ebene des Weltkirchenrats, können nur Gespräche und gegenseitiges Einverständnis zu guten Ergebnissen führen. Seit dem Zweiten Vatikanum hat die katholische Kirche immer nachdrücklicher ihre lokale Vielfalt entdeckt und ist aber zugleich Weltkirche geblieben. Von Theologien der Dritten Welt haben wir gelernt, daß Konfliktlösungen am Ende unseres Jahrhunderts nur noch möglich sind, wenn Kulturen, Geschlechter, soziale und politische Verhältnisse ernst genommen werden. Gerade dort, wo Dissidenten nicht unterdrückt, sondern ernst genommen werden, entsteht neue, konkrete Wahrheit.

4. Übersetzung vom Ursprung zur Gegenwart

Die Moderne zeichnet sich aus durch ein noch nie dagewesenes historisches Bewußtsein. Christentum und Islam haben seit dem 19. Jahrhundert die Veränderungen wahrgenommen und lange Zeit auf zwiespältige Weise reagiert, d.h. mit Dialog und Verweigerung zugleich. Im Christentum schlug sich diese Entwicklung in einem langen und schmerzhaften Prozeß theologischer Reflexion nieder. Wir wissen, daß und wie wir uns - entschiedener als in statischen Zeiten - einerseits der Schrift als dem normativen Ursprungszeugnis zu erinnern haben, daß wir andererseits die Mitautoren unserer gegenwärtigen Schriftlesung sind. Dabei ist der fundamentalistische Rückgriff auf diese Schriften keine hilfreiche Lösung. Deshalb ist für die Bewältigung innerreligiöser Konflikte der Beitrag aller Beteiligten und zugleich der Sachverständigen zu fordern. Sie haben nicht

die eigene Tradition durch säkulare Wissenschaft zu ersetzen, sondern deren sachgemäßer Interpretation zu dienen.

Christliche Theologen weisen gerne darauf hin, daß sie in der Freiheit, im gewaltfreien Diskurs der Auslegung ihrer Schrift ihren muslimischen Kollegen voraus sind. Ich habe da meine Zweifel. Oft überschätzen wir die eigene Praxis und unterschätzen die Praxis des Islam. In den christlichen Kirchen sind wirklich neue, kontextuell, feministisch, kulturell reflektierte Interpretationen oft noch marginalisiert. Zugleich war der Koran schon immer einer zeitbezogenen Interpretationen zugänglich. Man denke nur an die grandiose Rezeption der griechischen Philosophie und anderer Wissenschaften im Mittelalter und an das reiche wissenschaftliche Instrumentarium, das Christen vom Islam lernten. Schließlich nehmen wir in der Regel nicht wahr, daß muslimische Gelehrte schon lange dabei sind, eine engagierte und hochdifferenzierte Diskussion über ein wissenschaftlich und aktuell verantwortetes Verständnis des Korans zu entwickeln. „Es gibt in den zeitgenössischen muslimischen Ländern autorisierte Stimmen, erneuernde Intelligenzen; aber durch die Aktivisten, die „die Geschichte machen", sind sie eingeschüchtert oder zum Schweigen gebracht. Doch ist es von vitalem Interesse, daß die wenigen Forscher und Denker, die fähig sind, das Feld der Reflexion zu befruchten, aus ihrer selbst auferlegten oder erzwungenen Reserve kommen: nicht um ihre triumphierenden Diskurse zu stärken, nicht um mit den „Militanten" die Früchte des Volkskampfs zu teilen, sondern um die Rechte des freien und fragenden Geistes zur Geltung zu bringen, einer konkreten und unersetzlichen Instanz der Autorität." [10]

5. Individualität und Öffentlichkeit

Dieser Gesichtspunkt hat bislang wenig Aufmerksamkeit gefunden. Schon im Rahmen der katholischen Unfehlbarkeitsdefinition der siebziger Jahre wies man öfter darauf hin, daß sich im 19. Jahrhundert neben Lehramt und Theologie eine dritte Kraft etablierte: die öffentliche Meinung. Diese Kraft hat innerreligiöse Diskussionen oft stark verfremdet oder intensiviert. Sie produziert oft neue Formen von Gewalt: Halb- und Fehlinformation, Hetze und Manipulation, Mißbrauch religiösen Wissens und religiöser Erfahrung für macht- und finanzpolitische Zwecke. Die Indienstnahme der Medien durch Kirchenleitungen oder durch Dissidenten schafft oft Gewaltneigung. Unbestreitbar verfälschen die Medien heute die Situation des Islam und seiner Konflikte. Man hat aus dem Islam eine Bande moderner Fanatiker gemacht hat und gerade dadurch Gewalt in den Kreisen von Dissidenten produziert. Damit heiße ich keinen einzigen Mord, kein einziges Todesurteil, keinen einzigen haßerfüllten Ruf gut. Es sei nur gesagt: Eine solche Öffentlichkeit macht es nahezu unmöglich, den Teufelskreis zu durchbrechen, in den einige islamische Länder unter Berufung auf ihre Religion getrieben sind.

Schluß

Wer Gewalt glaubwürdig überwinden will, der muß die Legitimation von offener und versteckter Art in der eigenen Gemeinschaft überwinden. Der Umgang mit den eigenen Dissidenten ist dafür der Testfall. Für die Vergangenheit ha-

ben Christen und Muslime diesen Test nur schlecht bestanden. Für die Zukunft stehen die Chancen um so besser, je weniger das Christentum und der Islam der Verführung zu weltlicher Macht erliegen. Die Geschichte beider Religionen im Umgang mit Dissidenten zeigt erstaunliche Parallelen. In beiden hat die institutionelle Macht der Lehrdefinition ein Übergewicht erhalten. Beiden ist aber auch klar geworden, daß eine Erneuerung und die gewaltfreie Lösung von Konflikten nur durch die authentische Rückkehr zu den eigenen Quellen möglich ist. In beiden Religionen mehren sich zudem die Stimmen, daß Gewalt kein Mittel zur Lösung der internen Probleme sein kann. Wie könnte das auch in Religionen der Fall sein, die sich zu einem allbarmherzigen, zu einem liebenden Gott bekennen?[11] Ist im Umgang mit Dissidenten Überwindung von Gewalt, von Zwang, von vorschneller Exkommunikation, von allem Mechanismus ungerechten Ausschlusses möglich? Dies wird immer schwierig bleiben. Es wird aber um so mehr gelingen, als die Religionen, ihre Gemeinschaften und Repräsentanten sich an die genannten Regeln halten.

[1] 1Kor 16,22. Dieses Problem wurde im Zusammenhang des religiösen Rechts nie angemessen aufgearbeitet: E. Käsemann, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 69-82.

[2] Sure 2, 257. Aus diesem Grund wurden schon in der Frühen Kirche Regeln aufgestellt, die keine Diskussionen zulassen. Wer mit charismatischer Autorität, d.h. wer glaubwürdig im Namen des Geistes spricht, hat Anspruch auf Gehorsam: „Im Namen Jesu, unseres Herrn, wollen wir uns versammeln, ihr und mein Geist, und ... diesen Menschen dem Satan übergeben." (1Kor 5,4f) Dasselbe scheint für die Autorität des Apostels zu gelten. Im Koran ist zu lesen: „Diejenigen, die ungläubig sind, kämpfen auf dem Weg der Götzen. So kämpft gegen die Freunde des Satans." (Sure 4,76)

[3] Wie diese Erscheinungsformen der Grausamkeit ihre schauerliche Eigendynamik entwickeln, zeigt W. Sofsky, Traktat über die Gewalt, Frankfurt a.M. 1996.

[4] Es ist keine Frage, daß das Konzept von Würde und Freiheit der Person nicht nur an das biblische bzw. christliche Menschenbild rührt. Es greift auch durchaus muslimische Tradition auf, die der christlichen nicht unbedingt nachsteht: Der muslimische Gelehrte Hasan Hanafi (1966 an der Sorbonne promoviert) scheibt: „Trotz des Gewichts, den der Nachdruck auf die muslimische Identität, auf die Ablehnung einer jeden Auflösung der muslimischen Identität und auf die Kritik am Okzidentalismus erhielt, bleibt doch dies zu bedenken: Die Zurückweisung alles dessen, was westlich ist (parlamentarische Institutionen, repräsentative Vertretungen, demokratische Tendenzen, liberale Bewegungen), läßt die muslimische Revolution aus einer Aktion zu einer Reaktion werden. Es ist ein Übergang vom Kolonialismus zur Feindseligkeit gegenüber allem, was westlich ist. Und dennoch: Der Rationalismus, der Laizismus, die Wissenschaftlichkeit, die Demokratie, der Naturalismus, der Humanismus, der Progressismus, das alles sind muslimische Tendenzen, aus denen der Westen immer wieder geschöpft hat: im Mittelalter, in den Zeiten der Reformation und der Renaissance sowie in der Neuzeit. Es ist deshalb möglich, an der Revolution an jedem Ort teilzuhaben: auf dem Gebiet des Denkens und der Kultur wie in der realen Praxis, an der Revolution der Vernunft im Westen wie an der Revolution des Klerus in Lateinamerika. (zitiert in Mohammed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Paris 1984, 182).

[5] Mt 5,23. Vgl. auch Mt 18,22 („Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal" sollt ihr vergeben) und Mt 7,5 („Ziehe zuerst den Balken aus deinem eigenen Auge, dann kannst du den Splitter aus dem Auge deines Bruders ziehen.").

[6] W. Ende u.a. (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984

[7] Arkoun, aaO. 174f.

[8] Nach Khomeini kam die Macht des Mahdi jetzt stellvertretend dem qualifiziertesten Rechtsgelehrten (als ihm selbst) zu, weil die Scharia völlig außer Kraft gesetzt sei; dies dürfe aber nicht zugelassen werden (Sure 4,60).

[9] W. Jens (Hg.), Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng. Eine Dokumentation, München 1978; N. Greinacher/H. Haag (Hg.), Der Fall Küng. Eine Dokumentation, München 1980.

[10] Arkoun, aaO. 185. Freilich gebe ich zu, daß ich, des Arabischen nicht mächtig, hier im Grunde nur einige Namen zu nennen weiß: Zaki Naguib Nahmud, Tarif Khalidi, Abdallah Laroui, Mohammed Arkoun, Tariq al-Bishri (L. Binder, Islamic Liberation. A Critique of Development Ideologies, Chicago 1988).

[11] „Um die Spaltungen, Divergenzen, die die Umma in der Vergangenheit immer zerrissen haben, zu überwinden, ist die Rückkehr zum Koran zu fordern. Er enthält alle klaren und übergreifenden Aussagen, die von einer islamischen Regierung zu realisieren sind." (Arkoun, aaO. 184)

Für das Gute um die Wette streiten

Der Beitrag der Religionen zur Überwindung von Gewalt

Hermann Häring

Einleitung: Zwischen Produktion und Überwindung von Gewalt

Die Affinität von Gewalt und Religion ist offenkundig, durch ungezählte Fakten aus Geschichte und Gegenwart belegt. Religionssoziologie und Religionspsychologie haben differenzierte Untersuchungen geliefert. Keine der großen Religionen kann vom Vorwurf der Gewalt freigesprochen werden. Allerdings sind wir Christen in Gefahr, von einem Klischee ins andere zu fallen. In Zeiten kultureller Gewißheit und Kontinuität sahen wir in der christlichen Religion einseitig die Religion der Versöhnung, des Friedens, der Nächsten- und der Feindesliebe. Die Bergpredigt mit ihrem Aufruf zur Gewaltlosigkeit galt als einzigartig, das Christentum deshalb als Höhepunkt und Vollendung aller Religion. In den vergangenen Jahrzehnten schlug die Stimmung um. Wir haben unsere Gewaltpotentiale kennengelernt. Mit Scham erinnern wir uns an die Zeiten der Kreuzzüge und des Kolonialismus, an Verliebtheit in Macht und geistige Führerschaft, an unsere Affinität zu Antisemitismus und faschistischen Regimen, schließlich an Auschwitz, das sich noch immer der Bearbeitung in theologischen Kategorien entzieht. Die Mechanismen des Ausschlusses und der Ausrottung wirkten perfekt. Zweifel haben sich gerade in den Herzen überzeugter Christen eingenistet: Ist das Christentum nicht zutiefst eine Religion der Gewalt und unfähig zu deren Überwindung?

Religionskritisch ist diese Frage schnell ausgeweitet: Gilt der Vorwurf nicht für alle Religionen, so etwa für den Islam, wie sich heute an vielen Orten belegen läßt? Haben wir nicht den Krieg auf dem Balkan zwischen Katholiken, Orthodoxen und Muslimen miterlebt, nicht die gewalttätigen Auseinandersetzungen in Nordindien mit den Sikhs, nicht die religiös motivierten Unruhen auf Timor? Währt in Irland nicht schon jahrzehntelang ein Religionskrieg? Gewalt scheint gerade dort zu ungeheuren Explosionen zu kommen, wo Religion zum Motiv politischen Handelns wird.

Die Meinung, Religion führe notwendigerweise zu Gewalt, ist ebenso einseitig wie die Vermutung, das Christentum oder andere Weltreligionen führten notwendigerweise zum Frieden. Die Zusammenhänge sind kompliziert; das zeigt schon die Tatsache, daß Religion

immer nur zusammen mit anderen Faktoren zu Gewalt führt.[1] Das können nationale Interessen oder politische Unterdrückung sein; es sind Augenblicke sozialer Unsicherheit oder kultureller Umbrüche. Religionen können mißbraucht, von außen oder von innen fehlgeleitet werden. Dann potenzieren sie Ausbrüche der Gewalt. Aber die Epochen der Gewalt haben in den Weltreligionen immer auch Widerspruch erfahren und zu Wegen der Überwindung geführt. Man denke in der Geschichte des Christentums etwa an den Einspruch gegen Sklaverei und die Unterjochung der Indios, gegen die Hexenjagd und Judenverfolgung. Man denke an die ungezählten Bürgerrechtsbewegungen gegen lokale Kriege und Terrorregime, gegen militärische Rüstung und soziale Ungerechtigkeit, gegen die Ausgrenzung solcher, die religiös anders denken.

Zur eigenen Ermutigung und Orientierung ist es deshalb wichtig, daß wir uns auch der ständigen Gegenbewegungen und all der vielen Einzelpersonen bewußt werden, die im Namen ihrer Religion oft genug für die Überwindung der sozialen, politischen oder religiösen Gewalt eingetreten sind. Oft haben sie Erfolg gehabt. Daß sie dabei nie zu Ende kamen, verwundert angesichts der Situation von Mensch und Welt nicht. Wir Menschen neigen zu Gewalt, und unsere Geschichten sind von Gewalterfahrungen geprägt. Sache der Religionen ist es, sich lebenspraktisch auf diese Gewalt einzulassen, sie aufzuarbeiten und produktiv zu überwinden. Das geschieht täglich und in allen Religionen. Nur ist in der Regel von solchen Gruppen, die Gewalt aufarbeiten und überwinden, wenig bekannt. Dieser Artikel gliedert sich in drei Teile. Es wird die Rede sein von der Gewaltkritik in allen Religionen (I). Es werden einige Beispiele gegenwärtiger Gewaltkritik genannt (II). Schließlich wird auf die spezifische Problematik gegenwärtiger Gewaltkritik verwiesen: Wie können wir Gewalt wirklich überwinden (III)?

I. Gewaltkritik in allen Religionen

1. Östliche Religionen

Ich beginne mit der Feststellung, daß alle großen Religionen der Gewaltausübung kritisch gegenüberstehen und starke Bewegungen der Gewaltkritik kennen. Ich nenne den Daoismus und vor allem den Konfuzianismus, der (wie alle anderen Weltreligionen) die Goldene Regel kennt: „Was du selbst nicht wünschest, das tue auch nicht anderen." Das ist noch kein Aufruf zu unbedingter Gewaltlosigkeit, aber ein Appell zur Überwindung von Gewalt[2]. Zu nennen sind der Brahmanismus und in seinem Gefolge der Buddhismus. Der Brahmanismus beschreibt, in der Rigveda etwa, den Kern alles menschlichen Fehlverhaltens als *himsa* (= „Gewalt"). Für ihn ist deshalb Verzicht auf Gewalt die entscheidende Forderung. Sie bildet den Kern der guten und heilsamen Verhaltensweisen, die Unheil überwinden. So wird der Begriff der *a-himsa* (= „Gewaltlosigkeit") zu einem zentralen Begriff brahmanischer Ethik. *A-himsa* will nichts beeinträchtigen oder verletzen. Alles Leben steht im großen Kreislauf des *karma*, ist also mit hohem Respekt zu achten, darf von außen nicht gestört oder gar zerstört werden. Mag der Begründungszusammenhang der *a-himsa* (nach Auffassung einer westlichen, auf das Wohl des Menschen gerichteten

Ethik) vielleicht nicht die Kompromißlosigkeit und Konzentration der christlichen Nächstenliebe erreichen, so wirkt sie doch universal und viel selbstverständlicher, weil sie die Unversehrtheit von Leben und Welt ohne jede Einschränkung ins Zentrum des Handelns stellt. Es kann als gesichert gelten, daß Gandhi, durch den Jainismus seiner Jugend inspiriert, stark aus diesem Impetus geschöpft[3] und das heutige Verständnis von *a-himsa* stark mitgeprägt hat.

Ganz im Zuge dieser Grundhaltung ist auch die Weisung Buddhas zu sehen, daß kein fremdes Leid zu verursachen sei. Im Gegenteil, dessen Aufhebung ist Ziel des Achtfachen Pfads. Es geht Buddha wie einem Arzt um Praxis und Heilung, nicht um eine Lehre oder religiöse Theorie. Wegen dieses praktischen Zieles warnt er davor, sich an religiöse Heilslehren zu klammern, und sei es seine eigene Konzeption. Er fordert Toleranz und verbietet vorbehaltlos, Leben zu töten. Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut sind für ihn die vier zentralen Haltungen, die alles Verhalten durchdringen sollen.[4] Vor dem Hintergrund einer solchen Spiritualität verwundert es nicht, daß die Mentalität des Christentums, wie wir noch genauer sehen werden, als aggressiv erfahren wird.

2. Islam

Nicht zu vergessen ist, daß auch der Islam eine starke und alte Strömung der Gewaltlosigkeit kennt. Das mag überraschen, und die Situation ist gewiß schwieriger zu überblicken als in Hinduismus und Buddhismus. Trotz der vielen versöhnlichen Töne, die der Koran anschlägt, scheint im Islam nämlich alles auf Eroberung und Kampf gestimmt zu sein. Wie in den anderen monotheistischen Religionen geht es um die aktive Gestaltung einer gerechten Welt. Anders als im Buddhismus sind die missionarischen Ziele der Bekehrung und Ausbreitung des eigenen Glaubens legitim und unter bestimmten Bedingungen sogar gefordert. Die Konzeption eines nach Koran und Scharia gestalteten Gemeinwesens scheint wenigstens die staatlich geregelte Gewalt und die entschiedene Durchsetzung von Allahs Willen geradezu zu fordern. Dennoch sollten wir nicht vergessen, daß auch der Islam aus anderen Motiven entstanden ist. Schon im Aufbau eines gerechten Gemeinwesens in Medina sind Abbau und Überwindung von Gewalt das Ziel. Es geht also wie in jeder westlichen und christlich unterbauten Sozialethik um den Einsatz von (staatlichem) Zwang, um Gewalt zu verhindern. Und vergessen wir nicht, daß Allah, der Eine Gott und Schöpfer der Welt, schon im Koran konsequent *ar-Rahman,* der „Allbarmherzige" oder „Erbarmer", genannt wird. Obwohl dieser Gott Unterwerfung fordert, ist er kein Despot, und obwohl der Islam keine Menschwerdung Gottes oder göttliche Bruderschaft kennt, ist Allah in jedem Fall ein guter Gott, „steckt in Gottes Barmherzigkeit viel von jener Väterlichkeit, die wir als typisch christlich ansehen"[5]. Im Kern des muslimischen Glaubens geht es um Vertrauen und Dankbarkeit, das sagt schon der Begriff *Islam,* was mit Hin- oder Übergabe zu übersetzen ist. „Unglaube" meint deshalb die Undankbarkeit des Geschöpfes gegenüber dem, dem er alles, nämlich Güte, Barmherzigkeit, Leben und Heil verdankt.

So verwundert es nicht, daß sich gerade im Islam eine Mystik von ungeheurer

Intensität, der sog. Sufismus, herausbildete. Zwar geschah dies im Gegenzug zur offiziellen und immer vorherrschenden Lehrtradition, aber der Sufismus hat die Geschichte des Islam deutlicher geprägt als die christliche Mystik das Christentum.[6] Der Islam entwickelt keine Mystik, die sich wie im Osten aus der Welt zurückzieht, sich ins All oder Nirwana versenkt. Er entwickelt seinem personalen Gottesbild gemäß eine Mystik der reinen Begegnung. Die muslimische Mystik der Gottesbegegnung wird auch nicht christologisch „umgeleitet", wie es oft im Christentum geschieht. Sie erfährt ganz unmittelbar eine geradezu lodernde Gottesbegegnung, in der sich das Ich völlig auflöst, so daß hier der Gedanke der Gewaltlosigkeit aus spirituellen Motiven an Boden gewinnt. Führt eine solche Mystik nicht vom Ideal der Weltgestaltung ab, so daß der Sufismus sich selbst zur Wirkungslosigkeit verurteilt, sich also von Situationen der Gewalt zurückzieht, statt diese zu überwinden?

Alle Islam-Kenner weisen darauf hin, daß die mystischen Strömungen des Islam gerade keine Sache von Individuen waren oder sind. Der Sufismus war immer die Sache von religiösen Gemeinschaften, die das Bewußtsein und die Haltung von gläubigen Muslimen durchaus bestimmten und für den Gedanken der Freundlichkeit, der Barmherzigkeit und der Gewaltlosigkeit immer wieder öffneten. Diese Gemeinschaften wurden von „orthodoxen", an der Lehre orientierten, von nationalistischen und gewaltbereiten Strömungen immer wieder bekämpft. Der Grund ist verständlich: Hier steht nicht der Kampf zur Verteidigung des Islam im Zentrum, sondern die Versenkung in Gottes Barmherzigkeit, die sich auf dieser Welt ihr Recht verschaffen will. Damit ist noch nicht das Prinzip der Feindesliebe als äußerste Grenzaussage formuliert, aber eine Spiritualität der Menschenliebe und der Versöhnungsbereitschaft schlägt tiefe Wurzeln.

3. Zwischenbemerkung

Es ist allerdings die Frage, ob und wie sich diese Erfahrungen von Hingabe, Freundlichkeit und Gewaltlosigkeit in einer monotheistisch prophetischen Religion durchsetzen konnten (das gilt, dem Gedankengang vorauseilend, auch für die biblische Gewaltkritik). Zu achten ist auf zwei Faktoren, die - anders als im Hinduismus - der Gewaltlosigkeit ihre tiefe Selbstverständlichkeit nehmen. Der erste Faktor ist die Konzentration der monotheistischen Religionen auf das Heil der Menschen, auf die Anthropozentrik ihres Denkens. Es geht vornehmlich um sein Heil; in seinen Dienst werden Welt und das nicht menschliche Leben gestellt. Um des Menschen willen werden deshalb Gewalt gegen Welt und Leben schneller zugelassen als in den östlichen Religionen. Um des Menschen willen werden sie untergeordnet, bisweilen sogar instrumentalisiert. Der zweite Faktor ist die Leidenschaft für die Erfüllung von Gottes Willen, den diese „prophetischen" Religionen entwickelt haben. Die Welt soll umgestaltet, Gerechtigkeit soll herbeigeführt werden. Können oder müssen wir nicht Gewalt unter bestimmten Umständen als Mittel zu höheren Zwecken einsetzen?

Nun zeigt dieser Hinweis natürlich: Gewalt ist keine Entität neben anderen und im menschlichen Handeln oft kein isolierbares Phänomen. Die Sexualität etwa

zeigt, wie sublim die Übergänge vom Erweis der Liebe zur Dominanz von Gewalt sein können. Gewalt, Zwang und Unterdrückung kommen in allem Leben vor und werden von vielen als ein unverzichtbares Element irdischen Lebens gesehen. Wer Gewalt abschaffen, Gewaltbedingungen überwinden und die Welt verändern, wer also eine gerechte Gesellschaft schaffen will, fühlt sich immer wieder zum Zwang aufgerufen und wird Gewalt mindestens in Situationen der Verteidigung ausüben müssen. Deshalb muß auch ein geordnetes Zusammenleben immer wieder mit Gewalt umgehen. Nach westlich demokratischem Staatsverständnis erheben Staaten mit Recht Anspruch auf ein rechtlich geregeltes Gewaltmonopol. Im individuellen wie im sozialen Leben kommt es dann nicht darauf an, gegen Gewalt einfach Ja oder Nein zu sagen. Oft müssen wir mit Gewalt noch schlimmere Gewalt verhindern, mit kalkulierter Gegengewalt Gewalt abbauen oder zugunsten von Menschen Gewalt gegen Tiere und Sachen ausüben. Sachgemäße, aber gestaltungsfähige Unterscheidungen sind dann auch die Aufgabe einer guten jüdischen, christlichen oder muslimischen Politik.[7] Darauf gehe ich hier nicht näher ein. Es sollte nur deutlich werden, warum gerade in prophetischen Religionen das Ideal der Gewaltlosigkeit ständig bedroht und um des guten Zieles willen gefährdet wird. Es geht um Grenzaussagen und geradezu utopische Ziele. Prophetische Religionen haben in sich eine ungeheure Spannung zu verarbeiten. Gerade deshalb ist Gewalt in gewaltkritischen Religionen so oft und so schrecklich explodiert.

4. Biblische Tradition

Erst nachdem dies gesagt ist, ist daran zu erinnern, wie intensiv in der biblischen Tradition die Auseinandersetzung mit dem Gewaltproblem geführt wird. Die biblische Tradition erfährt die Frage der Gewalt ausdrücklich als Problem. Die ersten elf Kapitel der Genesis begreifen die Menschheitsgeschichte als eine Geschichte sich ausbreitender Gewalt; nur Gott kann ihr Einhalt gebieten, und dies geht nur mit einem radikalen Schnitt. Zugleich begründet diese Geschichte den biblischen, d.h. in erster Linie: den jüdischen Realismus, der es immer wieder erfahren hat und der davon überzeugt ist: Die Menschheitsgeschichte ist immer von Gewalt geprägt und wird immer von ihr begleitet sein. Gott dagegen vergibt immer neu, kündet seine Versprechen dennoch nicht auf. Er zeigt sich als die Liebe (Hos 11,8) und stellt den Zugang zu seinem endgültigen Frieden in Aussicht. Schwerter werden zu Pflugscharen (Jes 2,4). Dieses Ziel einer gewaltlosen Zukunft läßt jedoch die Frage entstehen: Kann Gewalt noch als Mittel zu diesem Ziel führen, oder ist dann Leiden nicht besser als Gewalt? Ist die Utopie des Heils nicht besser in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes aufgehoben (Jes 52,13-53) als in der Gestalt des machtvollen königlichen Streiters für Gottes Triumph? Die Utopie des heilenden Leidens, eine Grenzaussage von höchster religiöser Intensität, hat in der jüdischen Tradition einen unverzichtbaren Platz gefunden. In dieser Tradition gründet dann die einzigartige Bedeutung Jesu, der als der Gekreuzigte in die Geschichte der Religionen eingegangen ist. Die Bedeutung Jesu wird später immer wieder in diesem Leiden

wie in einem Fokus zusammengefaßt; die Spitze seiner Botschaft ist in der Bergpredigt als Aufruf zur vorbehaltlosen Gewaltlosigkeit und Feindesliebe niedergelegt.[8] Bergpredigt und Kreuz interpretieren einander.

Aber auch in der christlichen Tradition steht das Ideal der Gewaltlosigkeit einer täglichen und religiös begründeten Gewaltausübung gegenüber. Die Geschichte von Jesu Leiden wird oft als Legitimation späteren Leidens mißbraucht. Zugleich hat die ungeheure politische, technische und ökonomische Macht, die christlichen Kulturen zugewachsen ist, die Versuchung zu täglicher Gewaltausübung, zu einem weltweiten Überlegenheitsdenken, zu einem spirituellen und materiellen Imperialismus unwiderstehlich gemacht. So bleibt die Frage, ob die Religionen, gerade wenn sie institutionell erfolgreich sind, ihren Appell zur Gewaltüberwindung heute überhaupt noch realisieren können.

II. Beispiele religiöser Gewaltkritik heute

1. Minderheiten

Gewalt läßt sich auf verschiedenste Weise eindämmen, verhindern oder überwinden. Definitiv ausrotten läßt sie sich nicht. Alle religiöse Gewaltkritik muß mit diesem Realismus beginnen. Die Arbeit beginnt täglich neu. Die christliche Tradition kennt eine reiche Geschichte von Gruppierungen, die sich der Gewaltkritik und der Gewaltlosigkeit konkret verschrieben haben. Bis ins 4. Jahrhundert hinein galten Kriegsführung und christlicher Glaube als unvereinbar; denn „in Gott ist keine Gewalt“ [9]. Danach gerieten die Kritiker in die Minderheit. Die klassischen Gewaltkritiker der Neuzeit, die sich auf die Bergpredigt berufen, sind die Friedenskirchen: die Mennoniten (16. Jh.), die Brüderbewegung (17. Jh.) und die Quäker (18. Jh.). Sie haben sich prinzipiell der Gewaltlosigkeit verschrieben und waren deshalb die meiste Zeit zum zivilen Ungehorsam gezwungen. Wegen Verweigerung von Eid und Kriegsdienst wurden sie in der Regel politisch verfolgt. Auf die Großkirchen wirkten sie aber als Stachel im Fleisch; denn sie hatten gute biblische Argumente auf ihrer Seite.

So kann es nur erstaunen, wie wenig Gefolgschaft diese christlichen Gewaltkritiker bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fanden. In Deutschland etwa sind bis in die Gegenwart hinein Fahnenflüchtige und Kriegsdienstverweigerer des Zweiten Weltkriegs noch nicht rehabilitiert, auch wenn die ethischen oder religiösen Motive ihres damaligen Handelns offenkundig sind. Inzwischen ist ein Fortschritt zu verzeichnen. In den modernen Demokratien wurde die gesellschaftspolitische Bedeutung von Dissidenten wenigstens in den vergangenen Jahrzehnten allmählich erkannt. Der Begriff allerdings hat seine ursprüngliche religiöse Bedeutung verloren.[10] Gemeint sind heute all diejenigen, die sich im Gegensatz zur offiziellen Politik eines Landes für die Wahrung der Menschenrechte einsetzen. Bekanntheit erzielten in den vergangenen Jahrzehnten die Dissidentengruppen in der Sowjetunion mit A. Solschenizyn als einem der großen, religiös motivierten Wortführer. Zu nennen ist die Dissidentenbewegung in der damaligen Tschechoslowakei. Auch in sie flossen religiös motivierte Kräfte ein, wenngleich ihr heute bekanntester Wortführer, der tschechische Staatspräsident W. Havel, säkular philosophisch

und humanistisch argumentiert. Von weitreichender Bedeutung waren auch die (stark christlich motivierten) Bewegungen von Dissidenten, die in den Vereinigten Staaten seit den späten sechziger Jahren auf die Beendigung des Vietnamkriegs (1946–1975) drängten, Probleme des Rassismus und des Militarismus formulierten. Es war die Zeit, in der sich auf der ganzen Welt Dissidentenbewegungen zur Überwindung des Kolonialismus, des Imperialismus und von Diktaturen etablierten. In sie alle flossen starke religiöse Motivationen ein. Dabei liegt es auf der Hand, daß auch religiös motivierte Vertreter um eines breiten Konsenses willen politisch, anthropologisch oder auf der Basis der Menschenrechte argumentierten. Daß sie Minderheiten waren und blieben, schließt Teilerfolge auf dem Gebiet politischer Änderungen und der Bewußtseinsbildung nicht aus.

2. Hinduismus und Buddhismus

Es ist schwierig, die ungezählten gewalt- und gesellschaftskritischen Gruppen oder Bewegungen eindeutig zu lokalisieren, in ihren Motiven zu charakterisieren oder deren politische und religiöse Bedeutung zu ermessen. Vom Protest in einzelnen Angelegenheiten bis hin zum tiefgreifenden politischen Dissens sind die Übergänge ebenso gleitend wie die Skala der Motive und Begründungen. Oft werden sie rein human, politisch oder menschenrechtlich formuliert, ebenso oft sind sie von starken religiösen Motiven getragen.[11] Verkehrt wäre es aber, die Existenz solcher Gruppen und Bewegungen auf den christlichen Kulturkreis einzuschränken. Es gibt gewaltkritische und politisch wirksame Bewegungen in allen Weltreligionen. Der muslimische Journalist Hagen Berndt weist darauf hin, daß sich heute in allen religiösen Kulturkreisen Menschen, gestützt auf die spirituellen Quellen ihrer Religion, intensiv für Gewaltfreiheit einsetzen.[12] Er nennt viele Beispiele buddhistischer und muslimischer Bewegungen. So berichtet er von der birmesischen Oppositionspolitikerin und Trägerin des Friedensnobelpreises *Aung San Suu Kyi,* die unermüdlich den gewaltfreien, buddhistisch motivierten Widerstand gegen das Militärregime ihres Landes organisiert. Er nennt den vietnamesischen Zen-Mönch *Thich Nhat Hanh,* der 1964 in Saigon die Schule der *Jugend für sozialen Dienst* gründete, seit 1966 im Exil in Frankreich lebt und damals die Unterstützung von Thomas Merton erhalten hat. Zusammen mit *Sulak Sivaraksa* (alternativer Friedenspreis 1995) arbeitet er in dessen *International Network of Engaged Buddhists (INEB)* mit Niederlassungen in 26 Ländern. Genannt wird der Mönch *Omalpe Sobhita Thero,* Vorsteher eines buddhistischen Tempels in Sri Lanka, der gegen das Bild eines in Innerlichkeit versunkenen Buddhismus angeht und den buddhistischen Klöstern deutlich eine sozialkritische Aufgabe zuweist. Bleibt noch der betagte Mönch *Maha Ghosananda* zu erwähnen, der seit 1979 im geschundenen Kambodscha in jährlichen Fußmärschen durch das Land Vertrauen wecken will in eine befriedete Zukunft. Er fordert, die Tempel zu verlassen und die Tempel menschlicher Erfahrung mit ihrem ungeheuren Leiden zu betreten.

3. Islam

Auch vom Islam weiß der Autor eindrucksvolle Beispiele zu berichten, wo zumal die mystische Tradition über die

Jahrhunderte hinweg viele Praktiken gewaltfreier Konfliktbearbeitung geschaffen hat. Es geht um Versöhnung und die unverletzte Erhaltung sozialer Beziehung. Weithin bekannt ist die 1929 gegründete Bewegung der *Khudai Khidmatgar* („Diener Gottes") im Nordwesten Indiens. *Abdul Ghaffar Khan* hat sie gegründet und die Mitglieder dieser politisch bisweilen einflußreichen Bewegung darauf verpflichtet, sich zum Prinzip der Gewaltfreiheit, zum Einsatz für das Wohl aller Kreaturen, zum Einsatz für die Freiheit der Unterdrückten und zur Ablehnung eines jeden militärischen Dienstes zu bekennen.

Im Süden Thailands arbeiten gewaltfreie Aktivisten schon seit zwanzig Jahren im muslimisch inspirierten *Civil Rights Protection Center* zusammen. Sie kämpfen gegen Verletzungen der Menschenrechte und stellen Gottes Gebot ausdrücklich gegen die staatliche Gewalt ihres Landes, genießen dabei die Unterstützung ungezählter Menschen aus der Bevölkerung. Vergleichbar sind ihre Prinzipien den Zielen des Imam der Stadt Sarh im südlichen Tschad, der sich trotz eines dreißigjährigen Bürgerkrieges im Land unermüdlich für die Versöhnung zwischen Christen und Muslimen einsetzt. Trotz wütenden Widerstandes anderer Gruppen baut er informelle Begegnungsnetze auf und verwirklicht so die spirituellen Ziele seines alten mystischen Ordens der *Tidschania,* dergemäß Berndt „traditionell eine mäßigende und friedensstiftende Rolle gespielt hat".

Stille und unauffällig wirkende und politisch oft übertönte Friedensbestrebungen bringt der gegenwärtige Islam an vielen Orten hervor. Von großer Bedeutung ist deshalb die Arbeit des *Muslim Peace Fellowship,* der islamische Erfahrungen zu Frieden und Gewaltfreiheit aufarbeitet und bündelt. Er könnte auch die Bestrebungen heutiger arabischer Gemeinden in Israel unterstützen, die auf Ausgleich und Versöhnung setzen. Wenn Scheich *Nimr Darwisch,* Führer der „Islamischen Bewegung" in Palästina, den Terror der Hamas-Bewegung ablehnt, dann hat er sich noch nicht den Prinzipien der unbedingten Gewaltlosigkeit verschrieben. Im Namen seines Glaubens aber verfolgt er - eine Basisübereinkunft an Gerechtigkeit vorausgesetzt - eine Strategie der Deeskalation und der Gewaltbegrenzung. Das ist ein Minimum dessen, was jetzt erreichbar ist, aber selbst dies ist nur zu erreichen, wenn religiöse Motivationen mobilisiert werden. Die Liste der islamischen Führer ließe sich fortsetzen. So nenne ich nur noch *Smail Balic,* den bekannten Sprecher des bosnischen Islam, der mit einer Protestantin verheiratet ist und sich heute von Wien aus für Schritte der Versöhnung und der Toleranz einsetzt.

Ich nenne noch zwei Schriftsteller. Interessant ist der erste, weil er sich ausdrücklich mit dem islamischen Erbe der Gewaltfreiheit beschäftigt. Es ist der sudanesische Autor *Khalid Kishtainy.* Gemäß muslimischer Tradition will er den Eindruck eines passiven und weltfernen Pazifismus vermeiden. Zugleich möchte er zeigen, daß der muslimische *jihad* (fälschlich mit „Heiliger Krieg" übersetzt) durchaus mit der Ablehnung von Gewalt vereinbar ist. So erweitert er die traditionelle Unterscheidung zwischen dem *„jihad* des Herzens" (Einkehr und Selbstdisziplin) und dem *„jihad* der Hand" (Verteidigung und Kampf); er fügt den *jihad madani,* den „zivilen *jihad",* hinzu. Dieser umschreibt nach sei-

ner Überzeugung genau den gewaltfreien Einsatz gegen das gegenwärtige menschenverachtende Regime seines Landes.

Interessant ist der zweite Schriftsteller, weil die westliche Welt erst kürzlich auf sein Schicksal aufmerksam wurde. Als Opfer fundamentalistischer Strömungen seines Landes erfüllt er alle Bedingungen eines Dissidenten. Seine Ehe wurde zwangsgeschieden, weil es seiner Frau nicht zuzumuten sei, mit einem „ungläubigen" Häretiker zusammenzuleben. Es ist der ägyptische Dissident *Nasr Hamed Abu Zaid,* für den „Gott größer ist als alle Feindschaften"[13]. Ohne Frage lebt auch seine Arbeit aus den religiösen Wurzeln seines muslimischen Glaubens. Wenn alle Menschen von dem Einen Gott geschaffen sind, hat das nach seiner Überzeugung Konsequenzen. Er verlangt nicht nur sozialkritisch die Überwindung von Armut und Reichtum und kulturkritisch die Gleichberechtigung von Mann und Frau, religionskritisch die Gleichberechtigung auch von Juden und Christen, sondern gemäß der Tradition des Sufismus auch den Respekt vor anderen Religionen, die als verschiedene Wege zu dem Einen Gott zu begreifen sind. Gemäß dem Koran verlangt er eine Kultur der Freundschaft zwischen den drei abrahamischen Religionen, aber auch tiefen Respekt vor dem Buddhismus, den Hindus und den „Naturreligionen". Bei ihm zeigt sich noch eine weitere, für einen rationalen interreligiösen Diskurs unerläßliche Eigenart. In geduldiger Kleinarbeit und in genauer Argumentation nähert er sich dem Koran mit den Mitteln historisch-kritischer Auslegung und einer sorgsamen Hermeneutik. Sie macht es ihm möglich, Allahs Wort in neuer Weise ernst zu nehmen, indem er zugleich auf die Situation unserer Gegenwart achtet.

4. Biblische Tradition

Es würde hier zu weit führen, auch nur eine kurze Übersicht jüdischer und christlicher Personen und Bewegungen aufzuführen, die sich den Prinzipien der Überwindung von Gewalt und der Gewaltlosigkeit verschrieben haben. Es ist hinreichend bekannt, wie intensiv sich jüdische Gruppen im heutigen Israel dem Projekt der Versöhnung gewidmet haben. Wir kennen christliche Gruppierungen in der Regel besser als die Dissidenten aus anderen Religionen. Wir finden sie in den Industriestaaten und in Lateinamerika, in den ungezählten Ländern Afrikas und Asiens, in Irland und in Kroatien, in den Slums von São Paulo, in den ungezählten Initiativen für Kinder oder Frauen, für Aidskranke oder solche, die aus ihren angestammten Gebieten offen oder verdeckt vertrieben sind. Es sind Einheimische, oft auch Priester, Ordensleute oder Helfer aus anderen Kontinenten. Über den unverzichtbaren weltweiten Beitrag von Frauen wird in diesem Heft eigens berichtet. Es gibt inzwischen eine ganze Galerie geglückter oder exemplarischer Gewaltfreiheit. Es sind (um die Terminologie christlicher Kirchen zu übernehmen) „Heilige", deren soziale und politische Bedeutung neu entdeckt worden ist. Nennen wir Franz von Assisi, den von G. Gutiérrez neu entdeckten Bartolomé de las Casas, Mutter Theresa aus Kalkutta oder Oscar A. Romero, der am 24. März 1980 wegen seiner Botschaft gewaltloser Kritik am Altar erschossen wurde, sich aber lieber erschießen ließ, als selbst nur einen Schuß abzugeben. Zwei Tage zuvor hatte er trotz Morddrohung dem Militärregime

die Morde und Gewalttaten der vorhergehenden Wochen vorgehalten.
Romero berief sich auf Gottes Gebot „Du sollst nicht töten!" und fuhr fort: „Kein Soldat ist dazu verpflichtet, einer Anordnung gegen Gottes Gebot Folge zu leisten ... Ein unmoralisches Gesetz braucht niemand zu erfüllen. Jetzt ist es Zeit, sein eigenes Gewissen zu entdecken und ihm zu folgen statt der Ordnung der Sünde ... Schluß mit der Repression!" [14] Solche Worte werden von Vertretern der Gewalt offensichtlich als subversiv erfahren. Romero wurde zum Schweigen gebracht. Hat er etwas bewirkt? Kann, und wie kann Gewalt nicht nur kritisiert, sondern auch überwunden werden?

III. Von der Kritik zur Überwindung der Gewalt

1. Gewaltkritik konkret

Es gibt viele Wege der Gewaltkritik und viele, oft sehr verschlungene und auch selbstverständliche Wege zur Überwindung von Gewalt. Ich habe darauf hingewiesen, daß die *a-himsa* der indischen Traditionen eine sehr breite und geradezu selbstverständliche Bedeutung hat, während die Gewaltlosigkeit der prophetischen Religionen immer mit dem Problem der Weltgestaltung konfrontiert ist. Nun haben sich unsere Möglichkeiten der Weltgestaltung - zur Verbesserung und zur Manipulation - enorm erweitert. Unsere politischen, finanziellen und kommunikativen, unsere medizinischen, technischen und militärischen Möglichkeiten sind nahezu unbegrenzt. Die hoch differenzierten modernen Gesellschaften haben zu Unterscheidungen im Gewaltproblem geführt, von denen die altehrwürdigen Quellen unserer Religionen noch nichts ahnten. Zudem wird immer deutlicher, daß Gewaltlosigkeit nicht mit Passivität verwechselt werden darf. Hätten sich die Juden angesichts ihrer Verschickung in die Konzentrationslager nicht wehren dürfen, wenn schon die Deutschen sie diesem Schicksal preisgaben? Das wäre eine absurde Vorstellung. Überwindung von Gewalt setzt aktive Bewußtseinsbildung, aktives Handeln, bisweilen aktiven Widerstand voraus.
Deshalb führen Theologen oft die falschen Diskussionen, wenn sie sich einseitig auf die Exegese ihrer kanonischen Dokumente beschränken. Natürlich sollten Gläubige (also die Angehörigen verschiedener Religionen) ihre verschiedenen Ideale der Kritik und Überwindung von Gewalt in Ehren halten. Ohne die Quellen solcher Motivation wird sich das Antlitz der Erde nicht verändern. Wie aber können wir Gewaltkritik auch heute politisch fruchtbar machen, Gewalt also real überwinden? In allen Religionen besteht die Neigung, das Ideal der Gewaltfreiheit zwar als große Errungenschaft zu feiern, aber eskapistisch als Ideal reiner Gesinnung zu pflegen. So hatten in Jugoslawien weder muslimische noch orthodoxe oder katholische Religionsführer den Mut, die jeweils eigene Gewalt als Mittel der Politik zu ächten. Von Gewaltfreiheit subjektlos zu schwärmen, ist also gefährlich; denn Gewaltfreiheit bewährt sich gerade nicht im gewaltfreien Raum, sondern in Auseinandersetzung mit real existierender Gewalt und angesichts der Opfer. Gewaltfreiheit gerät dort in die Krise, wo der Ruf nach Abhilfe und wo die Verzweiflung am Elend keinen Ausweg mehr zeigen. Gewaltkritik hat aber nur

dann Sinn, wenn sie in solchen Situationen ansetzt, vielleicht gegen alle gängige Gewohnheit. Das Ideal einer gewaltfreien Welt erhält ja nur deshalb seine religiöse Dringlichkeit, weil sie ans Utopische grenzt, in dieser Welt also keinen Platz zu haben scheint. Hat sie und warum hat sie dennoch einen Platz?

Allerdings gilt es an diesem Punkt Erstaunliches zu berichten: Viele religiöse und nicht-religiöse Menschen haben das Ziel konsequenter Gewaltüberwindung nicht im Umgang mit religiösen Schriften, sondern immer nachdrücklicher im Umgang mit der Gewalt selbst entdeckt. Ich glaube, eine solche Entwicklung etwa bei Nelson Mandela zu entdecken, der am Beginn seiner politischen Karriere noch Sabotage als Prinzip politischen Handelns zugelassen (Terror, Aufstand und Revolution aber ausgeschlossen) hat. Beispiele dafür aus dem christlichen Raum sind O. Romero und der ständig mit dem Tode bedrohte Bischof von Chiapas (Südmexiko), Samuel Ruiz, der sich für das Los der Indios einsetzt. Beide lernten nach eigenem Bekunden erst allmählich und im Umgang mit den Unterdrückten selbst, für wen und wie sie als Bischöfe zu handeln haben. Von offizieller Seite wird ihnen kaum gedankt. So sind Vertreter einer erlernten Gewaltlosigkeit oft Dissidenten wider Willen.

Wenn wir aber ihren Zeugnissen glauben, dann hat der gewaltfreie Umgang mit Menschen gerade in Situationen der Gewalt seine eigene und zwingende Rationalität. Die Situation des Leidens schafft sich ihre eigenen geistlichen Quellen. Vieles von dieser Rationalität hat G. Gutiérrez beschrieben.[15] Vieles gab vor vielen Jahren schon die deutsche Theologin D. Sölle in Erinnerung an den Mystiker Eckhart wieder, als sie von dem blinden jungen Franzosen Jacques Lusseyran berichtete, der in Auschwitz für viele zum Hort des Vertrauens wurde. Es gibt eine Annahme, eine Übernahme des Leidens, die nichts mit Masochismus zu tun hat, sondern zur Überwindung des Leidens befähigt.[16] Es geht also nicht darum, daß ein biblischer, ein indischer oder ein anderer kanonischer Text die Kraft im Leiden lehrt. Es geht darum, daß uns solche Texte die Augen für solche Erfahrungen öffnen. Es gibt in diesen Erfahrungen eine weltweite Ökumene der Dissidenten. Die Dissidenten aller Religionen der Welt, denen heute solche Erfahrungen gegeben sind, haben eine gemeinsame Funktion. Sie präsentieren die Spiritualität der Gewaltlosigkeit als eine Haltung, die gesellschaftlich und politisch höchste Bedeutung besitzt. Durch sie wird dieses gemeinsame Erbe der Religionen als gemeinsame Verpflichtung sichtbar.

2. Erfahrung und Analyse

Allerdings muß noch viel Verständigungs- und Aufklärungsarbeit geleistet werden. „Gewaltfreiheit", verstanden als Weg und als Ziel, bedarf neben der spirituellen Erfahrung auch der rationalen, analytischen Durchdringung. Dabei ist mindestens auf drei Aspekte zu achten:

Der erste Aspekt wurde schon genannt. Es sind die verschiedenen Bezugsrahmen, innerhalb derer die Religionen von Gewalt und Gewaltfreiheit sprechen. Die indische *a-himsa* lebt von der Einordnung der Menschen in Welt und Natur; sie schließt eine Tendenz zur Weltentfernung, zum passiven Abschied von Welt und Wirklichkeit ein. Gandhi hat sich gegen diese Tendenz gestellt und deshalb von hinduistischer Seite harte

Kritik erfahren. Er hat die Tötung sogar eines Kalbes unter bestimmten Bedingungen zugestanden und in Situationen direkter Notwehr Gewalt gegen Menschen erlaubt.[17] Damit stärkte Gandhi einen sehr dynamischen und oft vergessenen Grundzug hinduistischer Religionen. Es ist der Sinn für die Dramatik von Gut und Böse, der sich in guten und dämonischen Göttern verkörpert. So wird einem allzu passiven und fatalistischen Verständnis des *karma* entgegengewirkt. Ähnliches gilt für den Buddhismus, dessen gewaltkritische Impulse leicht in die Nähe der Leidensnegation und eines weltabgewandten Aszetismus geraten. Deshalb haben *Maha Ghosananda* und *Omalpe Sobhita Thero,* ebenfalls zum Mißvergnügen vieler ihrer bequemen Kollegen, von den Tempeln menschlicher Erfahrung gesprochen. Anlaß zu ernster Diskussion bietet auch die Einführung des zivilen *jihad,* der dem Aspekt der Verteidigung und Selbstvervollkommnung einen viel positiveren und sicher ungewohnten Akzent hinzufügt.[18]

Der zweite Aspekt schließt sich an das Gesagte an. Es ist der globale und globalisierte Bezugsrahmen unserer gemeinsamen Gegenwart. Die Dimensionen der Gewalt haben sich im weltweiten Zusammenhang potenziert und beruhen auf einem beängstigend komplexen Netz von materiellen, kulturellen und sozialen Faktoren. Ursache und Wirkung sind oft nicht zu übersehen. In bestimmten Situationen kann Reduktion von Gewalt deren Explosionen provozieren; in anderen Situationen läßt die Erinnerung an Gewalt keinen Aufbau einer gewaltfreien Zukunft zu. Gewaltverzicht erscheint vielleicht nur im allmählichen Abbau von Gewalt; der wahre Gewaltfreie kann vielleicht nur eine eindeutige Asymmetrie von Gewalt und Gegengewalt erreichen. Auch Jesus hat die Händler vom Tempelhof vertrieben und gesagt, er bringe das Schwert. Diese neue und ungeheuer komplexe Situation[19] erfordert beinahe täglich neue Übersetzungsversuche. So wird etwa in der deutschen Pax-Christi-Bewegung neu die Frage debattiert, ob Gewaltfreiheit angesichts einer neuen Weltsituation als vorrangige und als absolute Option neu zu verstehen ist. Dieses Problem ist theoretisch kaum zu lösen. Reale Gewaltfreiheit nämlich setzt nicht nur politische und gesellschaftliche Erfahrung voraus, sondern auch eine - ständig bedrohte und ständig zu erwerbende - konkrete Konflikt- und Friedenskompetenz. Diese rührt an religiöse Wurzeln und muß in den Religionen deshalb neu erarbeitet werden.

Zu debattieren ist deshalb auch die Frage, wie wir neben aktuellen Gewaltverhältnissen die apokalyptischen Gewaltgeschichten des 20. Jahrhunderts überhaupt aufarbeiten und überwinden können. Wie schwierig das ist, läßt sich aus den Verletzungen durch den deutschen Faschismus ersehen, die bis heute noch nicht geheilt sind. Von exemplarischer Bedeutung ist deshalb die schriftliche Dokumentation und Aufarbeitung von Verbrechen in Brasilien, die Kardinal Arns seit 1979 in die Wege geleitet hat.[20] Ich denke ferner an die Wahrheits- und Versöhnungskommission unter dem Vorsitz von Bischof Desmond Tutu, die Südafrika im Juli 1995 zur Aufarbeitung der Verbrechen unter dem Apartheids-Regime eingerichtet hat. Die Täter sollen dabei nicht erniedrigt, die Opfer sollen vielmehr aufgerichtet, Geständnis, Bekenntnis und Versöhnung dadurch ermöglicht werden. Auch

solche notwendigen Prozesse gelingen kaum ohne die religiöse Kompetenz der Konfrontation mit dem Schrecken und ohne die urreligiöse Kompetenz der Vergebung.

Schluß: Nein zur Gewalt

Der Artikel hat einige wichtige Ergebnisse zutage gefördert. Ich fasse sie in fünf Punkten zusammen:

1. Alle Religionen stehen der Gewalt kritisch gegenüber, auch wenn sich die Bezugsrahmen sehr unterscheiden. Zugleich kennen alle Religionen Strömungen, in denen die Ausübung von Gewalt vorbehaltlos abgelehnt wird.

2. In allen Religionen gibt es heute Individuen oder Gruppen, die im Namen ihrer Religion und in konkreten Situationen für Versöhnung, für die Überwindung oder Abschaffung von Gewalt arbeiten. Diese Individuen und Gruppen arbeiten oft mit nichtreligiösen, z.B. mit politisch oder sozial orientierten Gruppen zusammen.

3. Innerhalb der eigenen Religion lösen solche Bewegungen regelmäßig Debatten aus, weil sie ihre eigenen Traditionen - im Blick auf die Gegenwart - kritisch und erweiternd interpretieren. Neben einer Exegese des Buchstabens wird die Frage nach dem Geist und nach der Aktualität kanonischer Texte unweigerlich gestellt.

4. Der Weg von der mentalen Ablehnung zur realen Überwindung von Gewalt kann nicht theoretisch dekretiert, sondern muß praktisch versucht werden. Dabei ist neben konkretem Engagement eine rationale Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse unverzichtbar.

5. Es gibt eine religiöse Kompetenz zur Gewaltfreiheit und zur Überwindung von Gewalt, die unmittelbar aus der Solidarität mit den Opfern der Gewalt erwächst. Diese Kompetenz kann in Fragen der Konfliktregelung, der Konfrontation mit dem Unrecht, der Vergebung und eines neuen Vertrauensvorschusses von gesellschaftspolitisch höchster Bedeutung sein.

Zum Schluß kehre ich zu einer elementaren Frage zurück. Die theoretische Alternative: „Gewaltlosigkeit oder nicht" griff, wie wir sahen, schon immer zu kurz. Dennoch zwingt uns die Weltsituation zu einer neuen Grenzziehung. Aufgrund technischer Möglichkeiten und weltweiter Zusammenhänge hat die Frage der innerstaatlichen und der zwischenstaatlichen Gewalt neue Dringlichkeit erreicht. Die Frage lautet sehr einfach: Ist angesichts der heutigen Möglichkeiten die Anwendung von Gewalt als Weg innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Konfliktregelung überhaupt noch akzeptabel? Die Antwort muß heute lauten: Generelle Konfliktregelungen mit Gewalt sind heute nicht mehr akzeptabel; denn sie sind an Umfang und Intensität nicht mehr kalkulierbar und nehmen die Zerstörung von ganzen Lebenswelten in Kauf. Die Welt liegt, wie in den zwanziger Jahren M. Gandhi und 1993 die Erklärung des Parlaments der Weltreligionen sagt, in Agonie. Das universale Gebot der Religionen „Du sollst nicht töten" ist deshalb von absoluter und weltweiter Dringlichkeit. Im Prinzip haben das alle großen Religionen begriffen. Im Prinzip haben sie auch begriffen, daß ohne ihre gegenseitige Versöhnungsbereitschaft kein globaler Friede wachsen kann. Es kommt deshalb darauf an, diese gemeinsame Verpflichtung zum Weltfrieden endlich ins religiöse und ins politisch wirksame Bewußtsein zu heben.[21]

[1] Auf die sehr differenzierte Begrifflichkeit von Gewalt wird hier nicht eingegangen. Der Begriff Gewalt im strikten Sinn meint in diesem Artikel „violente Gewalt" (violence) im Sinne von offenkundiger Gewalttat, einer Gewalthaltung oder einer gesellschaftlichen Struktur, die Leben, menschliche Integrität oder den Frieden einer Gemeinschaft beeinträchtigen oder zerstören. Natürlich verwenden Vertreter der Gewaltlosigkeit den Begriff im entlarvenden Sinn. Sie weisen darauf hin, daß auch in den kulturell oder rechtlich legitimierten Formen etwa zwischenmenschlicher Rollenverteilung (zwischen Klassen, Geschlechtern und Altersstufen), staatlichen Zwangs, eines gerechten Kriegs oder unausgewogener gesellschaftlicher Strukturen Gewalt am Werke ist. Sie wirkt dann implizit oder explizit, faktisch oder strukturell, physisch oder psychisch, materiell oder geistig, ökonomisch oder kulturell. Eventuelle Ausweitungen des Begriffs im folgenden Text werden aus dem Zusammenhang ersichtlich.

[2] J. Ching/H. Küng, Christentum und chinesische Religionen, München 1988; H. Maspero, Taoism and Chinese Religion, Amherst 1981.

[3] J. Kuttianical, Non-violence, the Core of Religious Experience in Gandhi, in: Journal of Dharma 14(1989), 227-245. Der Autor verweist allgemein auf den Jainismus und den Buddhismus, insbesondere auf die Upanishaden, die Bhagavad Gita. Hinzu kommen nach Gandhis eigenen Worten die Auseinandersetzung mit (1) dem Amerikaner H.D. Thoreau und dessen Essay *Resistance to Civil Government (1849)*, später: *On te Duty of Civil Disobedience (1849)* (dt.: Über die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber dem Staat, Zürich 1993), (2) dem Engländer J. Ruskin und dessen Schrift *Onto This Last. Four Essays on the First Principles of Political Economy (1862)*, (3) dem Werk von L. N. Tolstoij und (4) der Bergpredigt.

[4] H. Bechert, Buddhistische Perspektiven, in: H. Küng u.a., Christentum und Weltreligionen. Islam, Hinduismus, Buddhismus, München 1984 , 415-434, 426; D.L. Carmody/J.T. Carmody, Serene Compassion: a Christian appreciation of Buddhist holiness, New York 1996; E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin [4]1994; P. Harwey, An Introduction to Buddhism: teachings, history and practices, Cambridge 1990.

[5] J. van Ess, Islamische Perspektiven, in: H. Küng u.a., aaO. 119-136, 121; A. Rippin, Muslims. Their Religious Beliefs and Practices, I: The Formative Period, London 1990.

[6] R. Gramlich, Alte Vorbilder des Sufitums, 2 Bde., Wiesbaden 1995/96; V.J. Hoffman, Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt, Columbia 1995; A. Rippin, aaO. 117-128; A. Schimmel, Die mystischen Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, München 1992; R.C. Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, New York 1960.

[7] Diese Unterscheidungen spielen eine große Rolle bei M. Gandhi, der für die moderne Diskussion des gewaltfreien Widerstands zentral ist (J. Kuttianical, aaO. 234-237).

[8] In klassischer Weise hat das H. Küng herausgearbeitet und zusammengefaßt, in: CREDO, Das Apostolische Glaubensbekenntnis - Zeitgenossen erklärt, 74-81 (Was Jesus und Gautama verbindet, Was Jesus und Gautama unterscheidet, Der Erleuchtete und der Gekreuzigte).

[9] G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg i.Br. 1982, 181-203; Zitat aus dem Brief an Diognet.

[10] „Dissidenten" (deutsch) wurden ursprünglich die Protestanten genannt, die ab 1573 im damaligen katholischen Staat offiziell geduldet wurden. „Dissenters" oder „Nonconformists" (englisch) waren ursprünglich diejenigen religiösen Gruppierungen, die sich 1660 nicht der „Church of England" anschlossen.

[11] Einer der großen Dissidenten jener Zeit, die trotz ihrer guten Beziehungen zu religiösen Gruppen rein säkular argumentierten, ist Nelson Mandela, inzwischen Präsident der Republik Südafrika (N. Mandela, The Struggle is my Life: His Speeches and Writings Brought together with Historical Documents and Accounts of Mandela in Prison by Fellow-Prisoners, London 1990; ders., Nelson Mandela Speaks: Speaches, Statements and Articles, London; ders., ... I am prepared to die, London 1964). Die Kraft religiöser Motivation ist zu erkennen bei Theologen wie A. Boesak (The

Relationship between Text and Situation, Reconciliation and Liberation in Black Theology, in: Voices of the Third World 2 [1979], Nr. 1, 34-40), M. Buthelezi (Violence and the Cross in South Africa, in: Journal of Theology for Southern Africa 29 [Dez. 1979], 51-55), Bischof D. Tutu (The Voice of One Crying in the Wilderness: A Collection of Recent Statements in the Struggle for Justice in Africa, London 1982), oder dem katholischen Priester und angesehenen ANC-Politiker und Vizepräsidenten des Parlaments der Republik Südafrika, Smangaliso Mkhatswha, der wegen seines gewaltfreien Widerstands lange Zeit verhaftet war und gefoltert wurde (Interview „Wie der Frieden über die Gewalt siegt", in: Publik-Forum 24 [1995], 6,10-11).

[12] Im folgenden beziehe ich mich umfassend auf den Bericht von H. Berndt, Für das Gute um die Wette streiten, in: Publik-Forum 25 (1996) 9, 29-30.

[13] „Gott ist größer als alle Feindschaften". Interview mit Th. Seiterich-Kreuzkamp, in: Publik-Forum 25(1996) 1, 12. Januar 1996, 33-34.

[14] O.A. Romero, „!Cese la represión!", Madrid" 1980, 205; ders., The Church and Popular Political Organizations. From the Third Pastoral Letter of Archbishop Romero, in: Voices from the Third World 14 (1991) 108-135.

[15] G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986; ders., Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob, München/Mainz 1988; J. Van Nieuwenhove, Bronnen van bevrijding. Varianten in de theologie van Gustavo Gutiérrez, Kampen 1991.

[16] J. Lusseyran, Das wiedergefundene Licht, Hamburg 1971; D. Sölle, Leiden, Stuttgart 1973, 112-118. Ähnliches wird von N. Mandela berichtet, dem es in schlimmsten Zeiten der Gefangenschaft noch gelang, in seinem Wärter einen Schimmer von Humanität zu entdecken. Das habe ihm genügt, um weiterleben zu können.

[17] M.K. Gandhi, Non-violence in Peace & War, Ahmedabad, reprint 1962; ders., My Non-Violence. Ahmedabad 1960; Th. Merton (Hg.), Gandhi on Non-Violence. A Selection from the Writings of Mahatma Gandhi, Toronto 1965; H. Bürkle, Ein indisches Ideal im modernen Kontext: ahimsa, in: U. Bianchi (Hg.), The Notion of „Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI JAHR Congress, Rom 1993, 787-795; V.P. Gaur, Mahatma Gandhi. A Study of his Message of Non-Violence, New Delhi 1977; J. Kuttianical, aaO.; U. Tähtinen, Ahimsa. Non-Violence in Indian Tradition, London 1976.

[18] Abdullahi Ahmed An-Na'im, Koran, Schari'a und Menschenrechte: Grundlagen, Defizite und Perspektiven, in: CONCILIUM 26 (1990) 129-134. Ein entscheidendes Verständigungsproblem zwischen Christentum und Islam scheint in der Tatsache zu liegen, daß der Islam seine Legitimation des Kampfes der Situation der Unterlegenheit und dem Zwang zur Selbsterhaltung entnimmt. Der Islam wird nicht kampflos aufgegeben. Natürlich ist mit dem Tod Jesu ein anderes Paradigma gegeben. Dies schließt aber Gewaltkritik im Islam nicht aus, sowenig wie der Tod Jesu im Christentum Kampfmetaphern verhinderte: Eph 6,13; Phil 1,30; Kol 2,1; 1Tim 1,18; 6,12; 2Tim 4,7.

[19] G. Gutiérrez, Die Gewalt eines Systems, in: CONCILIUM 16 (1980) 734-740; E. Lascaris, De medemens als model en obstakel. De hypothese van René Girard en haar betekenis voor de theologie, in: Tijdschrift voor Theologie 24 (1984) 115-137; C.J. Pinto de Oliveira, Die Anwendung von Gewalt im Kampf gegen Strukturen der Ungerechtigkeit, in: CONCILIUM 14 (1978) 688-696.

[20] Die Akten sind zu 12 Bänden mit einem Umfang von beinahe 7000 Seiten angewachsen. Eine gekürzte Ausgabe ist erschienen unter dem Titel: Brasil nunca mais: un relato para a historia, Petrópolis 1985.

[21] H.W. Gensichen, Weltreligionen und Weltfriede, Göttingen 1985; C.H. Ratschow (Hg.), Ethik der Religionen. Ein Handbuch, Stuttgart 1980.

Gewalt als anthropologische Konstante?

Auf dem Weg zu einer neuen Gewichtung

Jean-Pierre Wils

Daß Gewalt eine genuine Erscheinung der Menschheitsgeschichte ist und nicht bloß als zwischenzeitliche Entgleisung verharmlost werden kann, vermag heute, am Ende eines blutgetränkten Jahrhunderts, kaum noch zu überraschen. Erstaunlich scheint vielmehr die Verspätung, mit der diese nüchterne Diagnose ausgesprochen wird. Angesichts des pädagogischen Optimismus über die Erziehbarkeit des Menschengeschlechtes (Lessing) in der Aufklärungszeit haftet dieser Feststellung etwas Enttäuschtes an. Sie zeigt auf die globale Ernüchterung nach den Menschheitskatastrophen des Jahrhunderts: Die großen Menschheitsprojekte sind - vorläufig - suspendiert. Aber auch die bescheidenere Variante jenes Optimismus, nämlich die Veränderbarkeit des Individuums „zum Besseren" hin, kämpft mit erheblichen Glaubwürdigkeitsproblemen. Die Debatte über die Therapierbarkeit von Sexualstraftätern, die durch die brutalen Morde an Kindern in aller Heftigkeit entbrannt ist, macht ihrerseits deutlich, daß es eine Art biologischer bzw. genetischer Resistenz gegen die pädagogisch-therapeutische Umprägung von Verhaltensgewohnheiten gibt. Auch hier räumen die Erziehungsoptimisten nahezu klammheimlich das Feld.

Was noch vor dreißig Jahren dem Einfluß der Verhältnisse zugeschrieben wurde, gelangt heute immer mehr auf das Konto der genetischen Ausstattung. Auch wenn man nicht den entgegengesetzten Fehler begehen sollte, nämlich einem „natürlichen Determinismus" durch die Gene zu huldigen[1], wird man nicht umhin können, die Veränderungen im Kräfteverhältnis zwischen „Natur" und „Kultur" zu akzeptieren. Jedenfalls dürfte das Reservoir an naturalen Prägungen, die zu einem großen Teil unbeliebig sind, an Inhalt und Tiefe gewonnen haben, während die Macht zivilisatorischer und kultureller Faktoren realistischer bzw. bescheidener einzuschätzen wäre. Die Nadel der Freiheit strickt immer noch ihre kunstvollen Muster, aber der Untergrund des Stoffes ist gröber und widerstandsfähiger geworden. Und dieser gehorcht nur widerwillig der Intention auf das „Gute und Schöne". Die gelungene Figur entpuppt sich als Zufallstreffer, die entstellten Resultate als trauriger Regelfall.

Besonders bedrückend wird diese Diagnose, wenn sich herausstellen würde, daß „Aggressivität" ihrerseits im Sinne eines biologischen Antriebspotentials ein dominanter Kulturfaktor wäre: Während Freud noch auf das „Sublimie-

rungspotential" als eine kulturstiftende Kraft zurückgreifen konnte, müßte heute auf die verdrängte Prämisse wieder aufmerksam gemacht werden, auf die widerständige Gegenwart dessen nämlich, was sublimiert wird, auf die Aggression selbst.

An dieser Stelle sei festgehalten, daß in einer anthropologisch dimensionierten Betrachtung natürlich nicht der juridische und der politische Gewaltbegriff („Gewaltmonopol des Staates", „Rechtsgewalt", „Gewaltentrennung") im Vordergrund stehen. In einer solchen Perspektive muß „Gewalt" immer mit „Gewalttätigkeit", „Destruktivität" und „Brutalität" assoziiert werden.

Was ihre Außenregulierung betrifft, weisen Kulturen tiefsitzende „exklusive" Abgrenzungen auf, die als Äußerungen gelenkter, kollektiver Aggressivität gedeutet werden können.[2] Und auch das interne Bändigungspotential scheint nur begrenzte pazifikatorische Erfolge aufzuweisen. Schaut man auf die geopolitische Landschaft Europas, dann kommt man nicht umhin, regelrechte Eruptionen von semikollektiver und kollektiver Gewalt zu diagnostizieren. U.a. hat Albanien gezeigt, wie schnell Enttäuschungen (und manifester Selbstbetrug) zu völlig unkontrollierbaren und durch kein „Projekt" oder keine Ideologie gesteuerten Gewalteskapaden führen können. Es zeigt sich hier exakt das, was Hans Magnus Enzensberger in seinen „Aussichten auf den Bürgerkrieg"[3] fast schon prophetisch vorausgesehen hat: das Umsichgreifen anarchischer Gewalt, die sogar die biologische Maxime der Selbsterhaltung noch in Frage zu stellen vermag.

„Aggressivität" als biologischer Kern von Gewalt

Wenn hier von einer „anthropologischen" Konstante gesprochen wird, ist es naheliegend, in der Anthropologie selbst nach Hinweisen auf das Gewaltpotential des Menschen Ausschau zu halten. Denn dem interessierten Blick des Anthropologen kann nicht entgangen sein, daß sein Objekt, das er als Subjekt natürlich selbst ist, neben fürsorgend-friedlichen Neigungen Träger aggressiver Antriebe ist. „Anthropologie" nennen wir hier bereits jene theoretische Einstellung, die einen empirisch-spekulativen Blick auf den Menschen wirft - empirisch im Sinne einer Orientierung an realen Erfahrungen, spekulativ im Sinne einer Synthese dieser Erfahrungen in einem (vorläufigen) „Menschenbild". Es geht uns hier also nicht um die späte philosophische Disziplin oder um die junge Ethnologie.

Die Misanthropie, wie sie in Joseph de Maistres Auffassung, der Mensch sei eine Krankheit[4] („L'homme entier n'est qu'une maladie"), zum Ausdruck kommt, vermag - gerade *wegen* aller Überzeichnungen - den Verdrängungseffekt in aller glatten und optimistischen Betrachtung des Menschen zu korrigieren. Die anthropo-fugalen Traditionen von Blaise Pascal bis Eduard von Hartmann, Arthur Köstler, Günther Anders und Cioran wußten immer die Erinnerung daran wach zu halten, daß unter der Eisdecke der Zivilisation ein gähnender Abgrund an Bestialität und Gewalt klaffe. Vielleicht beginnt die fundamentalste und wichtigste Korrektur dieser Omnipräsenz der Gewalt dort, wo das Wissen um die gewalttätige Natur

des Menschen keiner abstrakten Philanthropie geopfert wird.

Aber auch aus der Tierwelt läßt sich kein Trost gewinnen: Vielerorts nämlich herrscht die Meinung, daß gerade Tiere nicht aus Grausamkeit oder aus purer Aggression, sondern nur aus Hunger töten. Die animalische Dosierung von Gewalt auf ein für das Überleben nötiges Maß, eine Rückführung von Gewalt auf das „funktionale Maß" der Aggressivität, ließ hoffen, daß in einer Art evolutionärer Erinnerung an die verschüttete Animalität im Menschen die Begrenzung von Gewalt denkbar wäre. Aber auch dies erwies sich als Illusion. Gerade in seinem Buch mit dem Titel „Von Natur aus gut" muß der niederländische Ethologe und weltberühmte Primatenforscher Frans de Waal feststellen, daß Töten aus purer, nicht funktional gesteuerter Aggression und aus Freude am Leiden anderer bei Tieren gar nicht selten vorkommt. Und wenn man bei Schimpansen eine Art von Proto-Moral zu Recht unterstellen kann, dann darf auch dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß es gerade die Fähigkeit zu dieser Moral ist, welche zugleich die tiefe Amoralität des Tötens um des Tötens willen ermöglicht. Der Untertitel des Buches lautet: „Über die Ursprünge von Gut und Böse im Menschen und bei anderen Tieren"[5]. Jene Anfänge von Bewußtsein, die für proto-moralisches Verhalten notwendig sind, setzen gleichzeitig Energien für a-moralisches Verhalten frei.

Jedenfalls scheint die von B. Hassenstein noch vertretene These, daß alle Aggressivität bei Tieren eine wohldefinierte biologische Funktion habe[6], immer mehr an Gewicht zu verlieren. Nicht nur beim Menschen, sondern auch bei Tieren ist biologisch disfunktionales Aggressionsverhalten nicht zu leugnen.

Gewalt als anthropologische Konstante?

Man kann nun den Versuch unternehmen, Gewalt als biologisch *und* kulturell disfunktionale Aggressivität zu definieren. Dort, wo alle biologisch zweckdienlichen und zivilisatorisch legitimierten Mechanismen und Formen der Selbst- und Fremderhaltung außer Kraft gesetzt werden, indem Aggressivität weder dem Hungerbedürfnis noch dem Verteidigungsbedürfnis, weder der Fortpflanzung noch der Errichtung einer Rangordnung, weder der legitimen Verteidigung des Nachwuchses noch der spielerischen Triebabfuhr dient, wo sie m.a.W. keine biologische oder kulturelle Funktion besitzt, dort kann von „Gewalt" gesprochen werden.

Aber gerade im Begriff der Disfunktion ist bereits ein Hinweis für den Umgang mit der Gewalt enthalten. Im Hinblick auf menschliche Kommunikationsformen hat Paul Watzlawick ein Prinzip formuliert, das die Identifikation von „pathogenen" Formen erlaubt. „Patholo-

Der Autor

Jean-Pierre Wils, geb. in Geel (Belgien) 1957; Studien der Philosophie und Theologie in Tübingen und Leuven; 1987 Promotion; 1991 Habilitation; 1992–1993 Professor für Philosophie in Ulm; seit September 1996 Professor für Moraltheologie an der kath. Universität Nijmegen; Veröffentlichungen u.a.: Ästhetische Güte. Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit, Stuttgart 1990; Die große Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende, Paderborn 1994; Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher, Fribourg/Freiburg i.Br. 1987; Verletzte Natur. Ethische Prolegomena, Frankfurt a.M. 1991; (zus. mit Dietmar Mieth) Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen, Niederlande.

gische Systeme verfügen über keine hinlänglichen Metaregeln, d.h. Regeln für die Änderung ihrer Regeln. Es dürfte ohne weiteres klar sein, daß ein solches System einerseits nicht mit einer Situation fertig werden kann, für die seine Regeln (sein Verhaltensrepertoire) inadäquat sind, daß es andererseits aber auch nicht imstande sein wird, aus sich selbst heraus entweder neue Regeln hervorzubringen oder bestehende Regeln so zu ändern, daß damit die betreffende Situation gemeistert werden könnte. Ein solches System wird sich vielmehr in einem circulus vitiosus verfangen, den wir ein Spiel ohne Ende nennen."[7]

Diese deskriptive und systemische Beschreibung hat den Vorteil, daß sie für „Aggressivität" sowohl biologisch-unbeliebige Faktoren als auch kulturelle Steuerungsmechanismen angeben kann. Sie vermeidet darüber hinaus vorschnelle Bewertungen und korrigiert damit die einseitig negative Semantik im Begriff.

„Aggressivität" ließe sich demzufolge als regeladäquates Verhalten interpretieren, *insoweit* die oben genannten Funktionen zweckdienlich erfüllt werden. Dagegen könnte man „Gewalt" als ein ent-regeltes bzw. als ein de-reguliertes Verhalten beschreiben: Blicken wir auf das Geschlechterverhältnis, dann läßt sich seine „aggressive" Grundstruktur nicht leugnen. Die Sexualität als „factum brutum", aber auch ihre erotischen Transformationen sind ohne ein begehrend-aggressives Fundament nicht vorstellbar. Dieses Fundament ist aber kulturgeschichtlich fortdauernden und tiefschürfenden Veränderungen unterworfen. Und sobald eine bestimmte Ausprägung der Beziehung zwischen den Geschlechtern sich neuen und ernsthaften Herausforderungen dadurch entzieht, daß sie sich weigert, die Geltung des alten Regelwerks einer Überprüfung zu unterziehen, wird die regulierte Aggressivität dereguliert. Die kulturell ungesteuerte Aggressivität mutiert zur Gewalt. Mit diesem Begriff sind demnach sowohl biologische als auch kulturelle Komponenten verbunden.

Die keineswegs beliebige, aber prinzipiell stets mögliche Suspendierung der faktischen Geltung bestimmter Regeln muß deshalb als eine wichtige Voraussetzung für eine zwar nicht aggressionslose, wohl aber gewaltlose Kultur verstanden werden. Das Finden von neuen Regeln wird sich vermutlich an den von Watzlawick so genannten „Metaregeln" orientieren müssen, die es erlauben, in moralischen Konflikten kognitive Lösungsstrategien zu finden. Wenn z.B. das überkommene Regelwerk der Geschlechterverhältnisse substantielle Ergänzungen oder neue Lebensformen verlangt, dann sollten meines Erachtens Gerechtigkeitsprinzipien als „Metaregeln" zum Einsatz kommen. Auf diesem Wege ließen sich dann „Alternativ-Biologismen" im Sinne neuer „naturaler" Fundierungen jenes Verhältnisses vermeiden.

Mehrdeutigkeiten im Phänomen und Unsicherheiten des ethischen Urteils

Gewalt wurde als ein dysfunktionales Aggressionsverhalten definiert. Nun stoßen wir in der eigenen, aber auch in anderen Kulturen auf Institutionen und Praktiken, die weder eindeutig als Aggression noch eindeutig als Gewalt bezeichnet werden können. Der Sado-Masochismus beispielsweise repräsentiert

eine Mischform: Er potenziert das latent aggressive Verhalten, das als Teil eines komplexen Geschehens in jeder Sexualpraktik enthalten ist. Aggression wird manifest. Diese Praktiken transzendieren alle Prima-facie-Funktionen von Sexualität. Aber sie manifestieren - gewiß in einer extremen Form - den Sachverhalt, daß (nicht nur) menschliche Sexualität immer disfunktionale Züge aufweist. Keineswegs läßt sich Sexualität auf eine Strategie der Selbsterhaltung der Gattung reduzieren. Und so wie die Erotik nicht selten, was ihre Subjekte angeht, selbstzerstörerische Aspekte aufweist, muß man zugeben, daß gerade das inszenierte Spiel von Zerstörung und Grausamkeit *keine* Gewalt im eigentlichen Sinne darstellt. Die nur vordergründig paradoxale Vermischung von Genuß und Schmerz, von Lust und Leiden läßt eine Zwischenwelt entstehen, worin gerade die Grausamkeitsphantasie und das Verlangen nach Schmerzen weder als funktionale Aggressivität noch als Äußerung entfesselter Gewalt adäquat beschrieben werden können. Es geht vielmehr um die Bändigung von Gewalt durch das Mittel ihrer Inszenierung.

Natürlich betritt man hier ein Grenzgebiet, das nicht ohne Risiko und Gefahr ist. Aber im Rahmen einer realistischen Anthropologie wird man sich den Phänomenen nicht entziehen können. Dabei muß beachtet werden, daß es gerade die ethisch mit Sicherheit schwer durchführbare Gewichtung solcher Phänomene ist, welche dazu veranlaßt, sie in das Gebiet der Kunst und der Ästhetik abzudrängen. Hier darf das ethische Urteil als suspendiert gelten. Aber wie läßt sich dieses Urteil wenigstens andeutungsweise begründen?

In seiner berühmten Abhandlung über „Die Souveränität" hat Georges Bataille meines Erachtens ein brauchbares Modell entwickelt. Auf die Frage, wie im Menschen die „animalische" Gewalt, die sich in der Sexualität und in der Erfahrung von Sterben und Tod manifestiert, mit der Fähigkeit der Reflexion, des „Aufschubes" verbunden werden kann, antwortet Bataille mit dem „komplementären Paar" von „Verbot" und „Überschreitung". Das „Verbot" steht dabei für die bändigende und Aufschub gewährende Kraft der Reflexion, die „Überschreitung" dagegen für die transzendierende Kraft des Animalischen. „Was uns am meisten verwirrt, ist, daß auf der Ebene des Verbotes die Würde den Menschen über das Tier erhebt, daß aber auf der Ebene der Überschreitung, die das Wesen des Sakralen ausmacht, das Tier heiliger erscheint als der Mensch (oft verschmelzen Tiere mit Göttern): die Überschreitung ist wesentlich eine Rückkehr, eine allerdings geregelte, den Grenzen unterworfene Rückkehr zum animalischen Trieb, der göttlich geworden ist."[8]

Religionsgeschichtlich trifft mit Sicherheit zu, daß Sexualität und Tod zwei anthropologische Konstanten sind, die einer ambivalent wirkenden Regulierung unterworfen sind. Die zahlreichen Vorschriften und Taburegelungen legen ein beredtes Zeugnis davon ab, wie sehr gerade diese beiden latent regellosen, regel-transzendierenden Phänomene einer Bändigung durch Verbot, Reflexion und moralische Verinnerlichung unterworfen werden müssen. Eine Gemeinschaft, die für die Sexualität und den Tod kein Regelsystem findet, löst sich auf. Sie *ist* keine Gemeinschaft. Sie wird das Opfer purer Gewalt. Aber dennoch wird - kom-

pensatorisch - an wohlinszenierten Orten und in rituell abgestecken Zeiten der Überschreitung des Verbotes Raum gegeben. Während z.B. der Tod in jeder Religion mit distanzierenden Verboten, Berührungstabus und aufschiebenden Techniken umgeben ist, wird er immer wieder im Kontext von wohldefinierten Inszenierungen zurückgeholt. Insbesondere die katholische Variante des Abendmahls ist eine Weise, mit dem „Blut" und mit dem „Leib" des Todes umzugehen, die für den Empfänger eine Identifikation zur Folge hat, die Züge von Selbstauflösung aufweist: Es ist das alte Selbst, das im Abendmahl für das Selbst eines Anderen, der das Leben bereits überschritten und den Tod stellvertretend überwunden hat, Platz macht. Es liegt mir fern, das Abendmahl auf diese Struktur zu reduzieren, aber jede noch so sublime und theologisch feinsinnige Deutung wird eine anthropologische Substruktur nicht leugnen können. Nicht ganz zu Unrecht wird ein Außenstehender Elemente von Grausamkeit und Gewalt im Abendmahl entdecken können. Es handelt sich nämlich um die rituelle Verspeisung des Heilbringers. Aber ebenso wie es verfehlt wäre, das Abendmahl auf eine verwerfliche Manifestation von Gewalt - etwa auf heimlichen Kannibalismus - zu reduzieren, wäre es vermessen, in ihm keinerlei Anzeichen von Gewalt sehen zu wollen. Aber diese Gewalt ist nun symbolisch bewältigt, auf das Maß einer erträglichen Aggressivität zurechtgestutzt. Bestimmte religiöse Riten können als funktionale Inszenierungen von Aggressivität verstanden werden. „Es gibt in uns ein souveränes, überwältigendes Leuchten, das wir allgemein für das Wünschenswerteste halten und das sich dem klaren Bewußtsein, in dem jede Sache für uns ihren Platz hat, entzieht: so sehr, daß das menschliche Leben aus zwei heterogenen Teilen besteht, die sich niemals vereinigen. Der eine ist sinnvoll, und sein Sinn liegt in den nützlichen, folglich untergeordneten Zwecken: Dieser Teil erscheint dem Bewußtsein. Der andere ist souverän: er bildet sich gelegentlich durch eine Regellosigkeit des ersten: er ist dunkel, oder vielmehr hell, aber er blendet, er entzieht sich also auf jede Weise dem Bewußtsein. Das Problem ist daher ein doppeltes. Das Bewußtsein möchte seine Herrschaft auf die Gewalttätigkeit ausdehnen ... Auf der anderen Seite sucht die Gewalttätigkeit über sich nach Bewußtsein."[9]

Auf dem Hintergrund dieser Anthropologie lassen sich zahlreiche Phänomene, die aggressive und/oder gewalttätige Züge aufweisen, einer vorsichtigeren Beurteilung unterwerfen, als dies in unmittelbar moralisch aufgeladenen Betrachtungen häufig der Fall ist. Dabei gehe ich von der Notwendigkeit anthropologischer Überlegungen für die Ethik aus: Ohne eine hinreichend komplexe Anthropologie hängen ethische Aussagen in der Luft. Auch wenn man die Gültigkeit der Theorie über den naturalistischen Fehlschluß („naturalistic fallicy"; Hume, Moore) für Begründungsmodelle im Prinzip nicht bezweifelt, wird man die Chancen einer realistischen Ethik mit der Kontext-Funktion der Anthropologie verbinden müssen. Gerade die aggressiven Komponenten, die den Themen der Sexualität und des Todes anhaften, wird man dann subtiler wahrnehmen, so daß auch das ethische Urteil verfeinert wird. Und auch im Hinblick auf eine Phänomenologie der Religionen

läßt sich dann ein adäquateres Bild von ihren aggressiven und gewalttätigen Aspekten gewinnen. Dort, wo keine Transformationstechniken und Regelsysteme vorhanden sind, welche die aggressiven Bestandteile von Sexualität und Tod repräsentieren, entgleist dieses Potential: Es wird steuerlos. Dort, wo die begehrend-aggressiven Bestandteile der Religionen verkannt oder geleugnet werden, geschieht das gleiche.

In den kulturphilosophischen Überlegungen von Jean Baudrillard wird der Notwendigkeit größtes Gewicht beigemessen, der „Äquivalenz von Leben und Tod", der Gleichwertigkeit von Eros und Thanatos (Freud) genügend Raum zu schenken. Der „symbolische Tausch" im Sinne eines sinnlich-rituellen Bezugs dieser Relata ist bei Baudrillard eine Weise, die dialektische Verwobenheit von Bewußtein und Gewalt, von Reflexion und Aggressivität, von Verbot und Überschreitung darzustellen. Die Diagnose lautet, daß eine Simulationskultur, die aus ihren Zeichensystemen alle sinnlichen Restverweise auf die Wirklichkeit verbannt hat, auf Dauer selber Opfer der nun unkontrollierbar und deshalb gewalttätig gewordenen Manifestationen von Aggressivität zu werden droht.[10]

Aber wie läßt sich vermeiden, daß eine Kultur, welche der Aggressivität einen symbolischen Raum gibt, sich vor Gewalt wirksam und dauerhaft sichern kann? Wie können wir garantieren, daß die Symbolsysteme nicht so verletzbar und anfällig sind, daß sie bei nur geringen kulturellen Erschütterungen kollabieren? Hat das Auftreten von Bürgerkriegen bis in den zentraleuropäischen Raum hinein nicht hinreichend gezeigt, wie zerbrechlich Symbolwelten sind? Um mit Walter Benjamin zu sprechen: „Ist überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich?"

Gewalt als anthropologische Konstante?

An dieser Stelle läßt sich ein Rückgriff auf den juridischen Gewaltbegriff nicht vermeiden. Im Gegenteil - ebenso wie Bataille die Sphäre des „Verbotes" mittels des Begriffs der „Überschreitung" an die „Aggression" dialektisch rückkoppelt, könnte man den juridisch-politischen Gewaltbegriff - den Kern jeglicher Demokratietheorie - als eine normative, weil geregelte Manifestation funktionaler Aggressivität betrachten. Er kann als „Aggressivität zum Zwecke der Errichtung legitimer Ordnung" bezeichnet werden. Gerade weil demokratische Staatsformen dieser „Ordnungsaggression" einen normierten, funktionalen Platz bei der „Konsensfindung mittels Dissens" einräumen, indem sie als Mittel der Meinungsbildung und der Entschlußfindung toleriert wird, sind sie anders als Diktaturen in der Lage, Friedensstrukturen nach innen und nach außen aufzubauen. Die gewalttätige Unterdrückung jeder funktionalen „Ordnungsaggression" als systemisches Mittel der Politik kennzeichnet dagegen diktatoriale Gewalt: Meinungs- und Gesinnungsterror als Mittel der totalen „Befriedung nach innen" einerseits, die Verwandlung von Gegnern in Feinde und deren beabsichtigte Liquidierung andererseits bilden die gewalttätige Fratze dieser Verhinderung von „Ordnungsaggression".

Aber dennoch muß man noch einen Schritt weiter gehen. Jede auch noch so symbolische Manifestation von Aggression lebt von einer Vorgabe, nämlich von der Vorgabe lebensweltlicher Verständigung. Auf jene Frage nach der Möglichkeit gewaltloser Beilegung von Kon-

flikten antwortet Benjamin: „Ohne Zweifel. Die Verhältnisse zwischen Privatpersonen sind voll von Beispielen dafür. Gewaltlose Einigung findet sich überall, wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Übereinkunft an die Hand gegeben hat. Den rechtmäßigen und rechtswidrigen Mitteln aller Art, die doch samt und sonders Gewalt sind, dürfen nämlich als reine Mittel die gewaltlosen gegenübergestellt werden. Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen und was sich sonst hier noch nennen ließe, sind deren subjektive Voraussetzung. Ihre objektive Erscheinung aber bestimmt das Gesetz, daß reine Mittel niemals solche unmittelbarer, sondern stets mittelbarer Lösungen sind. Sie beziehen sich daher niemals unmittelbar auf die Schlichtung der Konflikte zwischen Mensch und Mensch, sondern nur auf dem Wege über die Sachen."[11] Gerade indem die lebensweltliche Schlichtung jenen in der Sphäre des Rechts notwendigen Umweg vermeidet, entfaltet sie ein Netz unmittelbarer und sinnlicher Kommunikation. Es läßt sich deshalb behaupten, „daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft gibt, daß sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der ‚Verständigung', die Sprache".

Obwohl die Sprache ihrerseits eine Symbolwelt darstellt, worin Wörter töten können, bleibt sie - im Vergleich zu anderen Symbolwelten - unhintergehbar und unzerstörbar, solange Kulturen überhaupt bestehen bleiben. Wenn Sprechen „Kämpfen" ist und agonale Momente aufweist (J.F. Lyotard)[12], ist die Sprache ein semantischer Ort aggressiver Selbstmitteilung des Menschen. Der rhetorische Gebrauch, aber vielmehr noch der demagogische Mißbrauch der Sprache kennt diese Funktion ganz genau. Aber aus dem gleichen Grund ist sie auch eine symbolische Welt unhintergehbarer Verständigung: Es wird um die „Sache" stellvertretend, weil symbolisch, gestritten. Und deshalb ist Sprechen immer auch eine Verständigung über Aggressionen, sogar dort, wo diese nicht direkt thematisiert werden. In der Sprache der Moral, aber a fortiori in der Moral der Sprache selbst finden wir jene Elemente, welche die Grenze zwischen Aggressivität und Gewalt befestigen können.

[1] Vgl. S.J. Gould, Der falsch vermessene Mensch, Frankfurt a.M. 1988, 359ff.

[2] Vgl. D. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996.

[3] Frankfurt a.M. 1993.

[4] Ausgabe Paris 1960, 56.

[5] Der ursprüngliche Titel des Buches lautet „Goed natured". Ich beziehe mich auf die niederländische Ausgabe „Van nature goed. Over de oorsprong van goed en kwaad in mensen en andere dieren", Amsterdam/Antwerpen 1996, vor allem 101ff.

[6] Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung, in: H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), Neue Anthropologie, Bd. 2, Biologische Anthropologie. Zweiter Teil, Stuttgart 1972, 60-97.

[7] P. Watzlawick, Wesen und Formen menschlicher Beziehungen, in: Neue Anthropologie, aaO. Bd. 7, Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil, Stuttgart 1975, 103-131, 122.

[8] E. Lenk (Hg.), Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität, München 1978, 52.

[9] G. Bataille, Sade und der normale Mensch, in: ders., Der heilige Eros, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1979, 174-193, 190. Vgl. ders., Die Aufhebung der Ökonomie, in: G. Bergfleht (Hg.), Das theoretische Werk Bd. I, München 1975. Eine gute Darstellung findet sich bei G. Häfliger, Autonomie oder Souveränität. Zur Gegenwartskritik von Georges Bataille, Mittenwald 1981. Ebenfalls: J. Habermas, Zwischen Erotismus und Gewalt, in: ders., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1985, 248-279.

[10] Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982, 80ff.

[11] Zur Kritik der Gewalt, in: Gesammelte Schriften, Band II.1, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1977, 179-203, 191.

[12] Der Widerstreit, München 1989.

Religion als Begründung einer Ethik der Gewaltüberwindung

Raymund Schwager

Die Welt der Religionen ist vielfältig und auf vielfache Weise mit Phänomenen der Gewalt verbunden. Es kann deshalb keine einfache Antwort auf die Frage geben, wie die Religion eine Ethik der Gewaltüberwindung begründen kann. Es stellt sich sogar eine vorausgehende Frage: Wollen die Religionen überhaupt die Gewalt überwinden? Gott, Gottheiten oder Götter erscheinen oft als vernichtende Mächte, und sie reizen nicht selten Menschen, andere zu töten. So befiehlt Jahwe seinem Volk, das er aus Ägypten geführt hat, die sieben Völker in Palästina auszurotten (Dtn 7,1-26), und in der Bhagavad Gita fordert der inkarnierte Gott (Avatar) Krishna den Heerführer Arjuna, der nicht gegen seine eigenen Verwandten kämpfen will, entschieden zum Krieg auf: „Wirst du erschlagen, wirst du den Himmel gewinnen. Bist du aber siegreich, wirst du die Erde genießen. Darum steht auf, o Sohn der Kunti, zum Kampf entschlossen." (II, 37) Praktisch in allen Religionen hat es ferner „heilige" Kriege gegeben, und entsprechende Vorstellungen wirken sogar in der westlichen Welt bis heute nach. Sind die Religionen, in denen viele Menschen höchste spirituelle Wahrheiten finden, zugleich Förderer der Gewalt?

I. Öffentliche Ordnung

Das Urteil über die Friedenskraft oder Aggressivität der Religionen hängt weitgehend davon ab, wie man die Fähigkeit der Menschen zum friedlichen Zusammenleben einschätzt. Glaubt man an eine große Friedensfähigkeit, wird man die vielen Gewalttaten und Kriege spon-

tan irgendwelchen dunklen Mächten zuschreiben, von denen die an sich friedfertigen Menschen verführt werden. Die Religionen gehören in diesem Fall zu den bedrohlichen Mächten. Eine solche Sicht inspirierte die europäische Aufklärung. Nach den bitteren Erfahrungen der Religionskriege meinten manche, man brauche nur die Religionen aus der Öffentlichkeit zu verdrängen, damit eine Zeit des Friedens anbrechen werde. An die Stelle der Religionen traten aber nur verschiedene Formen des Nationalismus, und im Namen der Vernunft, des rassischen Nationalismus oder des atheistischen Kommunismus sind seither Greuel begangen worden, die frühere Untaten eher übertrafen als unterboten. Schon lange vor der Aufklärung gab es Ansätze zu einem politischen Denken, das die öffentliche Ordnung nicht mehr direkt von der Religion her begründen wollte. Ch. Meier ist der Entstehung dieses Denkens im alten Griechenland nachgegangen, und er zeigt, wie sich vor allem bei Aischylos Einsichten finden, die dem politischen Geschehen der damaligen Zeit am ehesten entsprachen und die deshalb realistischer sind als die politischen Theorien von Plato oder Aristoteles. Beim tragischen Dichter verwandeln sich die rachesüchtigen Gottheiten jedoch nur unter folgender Bedingung in friedvolle Wesen: „Freundschaft (philia) nach Innen, einmütige Feindschaft nach Außen. An die Stelle der Wechselseitigkeit des Mordens soll die Wechselseitigkeit des Freudengebens treten. Feindschaft soll nicht mehr nach Innen, dafür geschlossen nach Außen sein: eine neue Polis-bezogene Scheidung von Freund und Feind soll stattfinden, eine Verlagerung der Freund-Feind-Konstellation. Darin soll die Polis ihre Einheit gewinnen."[2] Diese Sicht entspricht nicht nur der alten griechischen Erfahrung, auch in neuerer Zeit dürfte sich diesbezüglich wenig verändert haben. Die Ordnung menschlichen Zusammenlebens war nie selbstverständlich. Staaten haben immer durch das Gewaltmonopol - durch Soldaten, Justizsystem und Polizei - die innere Ordnung aufrechterhalten, und in kritischen Situationen haben sie vor allem Feinde bekriegt oder Feinde beschworen, um die eigene Bevölkerung besser zusammenzuschweißen. Die Erfahrung nach der Aufklärung, daß durch die Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit kein größerer Friede gewonnen wurde, ist deshalb nicht überraschend. Das Problem lag eben tiefer. Welche Rolle können nun angesichts dieser politischen Gegebenheiten die Religionen spielen? Beschränkt sich ihr Einfluß darauf, die Motive menschlichen Handelns, die unabhängig von den Religionen schon gegeben sind, in der Richtung der Aggressivität oder der Friedensbemühungen etwas zu verstärken?

II. Religiöse Selbsteindämmung der Gewalt

Auf dem Hintergrund der langen Erfahrung, daß die Einheit unter Menschen am leichtesten durch gemeinsame Feinde zu erreichen ist, hat R. Girard eine präzise Theorie bezüglich des Zusammenhangs von Religion und Gewalt entworfen. Gemäß dieser Sicht gehörten in archaischen (= vorstaatlichen) Stammesgesellschaften die öffentliche Religion und die gesellschaftliche Ordnung nahtlos zusammen.[3] Weil die Menschen leidenschaftliche Wesen sind, kann die Gewalt nicht allein durch die Vernunft in

Schranken gehalten werden. Sie dämmt sich aber - und dies ist ein entscheidender Punkt bei Girard - meistens selbst ein. Wirre und kollektive Aggressionen können leicht in die Tat aller gegen einen umkippen, wobei auf Kosten eines Opfers (Übersetzung von: victime) der Friede zurückgewonnen wird (Sündenbockmechanismus). Dieser Vorgang läuft unbemerkt ab, weil Menschen in gewalttätiger Erregung sich ganz an wirre Projektionen und ins Ekstatische verlieren. Gerade so entstehen aber auch sakrale Vorstellungen. Sammeln sich nämlich alle kollektiven Aggressionen über einem einzelnen Opfer (victime), dann ballen sich auch alle Projektionen über ihm zusammen. Deshalb erscheint es der erregten Menge als Inkarnation alles Bösen, zugleich aber auch als „wunderbarer" Heilbringer, denn durch seine einmütige Tötung ist ja auf eine für die Beteiligten „unerklärliche" Weise die wechselseitige Aggression verschwunden und die Gefahr gewendet worden. Die extremen gegensätzlichen Erfahrungen der Menge - ekstatische Gewalt und plötzlicher Friede - transformieren das Opfer und lassen es als verflucht und segensbringend zugleich, d.h. als sakral erscheinen.

Gemäß dieser Sicht dient die öffentliche Religion in vorstaatlichen Gesellschaften nicht der Überwindung der Gewalt, wohl aber ihrer Selbsteindämmung. Der befriedete Raum entsteht durch die instinktive Ableitung der Aggression nach außen und damit durch die Scheidung zwischen sakral und profan. Der sakrale Schrecken, der aus der Erinnerung an die vergangene Gefahr gespeist wird, will den Innenraum durch Tabu-Vorschriften vor der Rückkehr des Bedrohlich-Sakralen, d.h. der wirren Aggressivität bewahren. Dazu wird auch in rituellen Opfern (Übersetzung von: sacrifice) die ursprüngliche Erregung und Entladung regelmäßig und auf kontrollierte Weise nachvollzogen, um so an ihrer reinigenden Wirkung erneut Anteil zu haben.

Die religiöse Selbsteindämmung der Gewalt (durch Sündenbockmechanismus, Sakralisierung, Tabu-Vorschriften und rituelle Opfer) war in vorstaatlichen Gesellschaften von vitaler Bedeutung. Nur so konnten Gemeinschaften, die noch keine Autorität mit Gewaltmonopol kannten, vor Selbstzerstörungen bewahrt bleiben. Mit der „Erfindung" des Staates trat aber - wenn meistens auch schrittweise - eine entscheidende Veränderung ein. Die Verantwortung für die öffentliche Ordnung kam jetzt der zentralen Autorität zu, die allein auf legitime Weise Gewalt anwenden durfte und alle anderen Formen der Gewalt zu unterdrücken hatte. War in vorstaatlichen Gemeinschaften der Gegensatz zwischen sakraler und profaner Gewalt zentral, so gewann für den Staat die ethisch-politische Unterscheidung zwischen le-

Der Autor

Raymund Schwager SJ, geb. 1935 (Balterswil/Schweiz); 1970–1977 Mitglied der Redaktion der Zeitschrift „Orientierung" (Zürich); seit 1977 Professor für Dogmatische und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät in Innsbruck (Österreich). Neuere Veröffentlichungen: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Thaur [3]1994; Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986; Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck [2]1996; Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnik und Apokalyptik, Thaur/Münster 1997. Anschrift: Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität, Institut für Dogmatische und Ökumenische Theologie, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck, Österreich.

gitimer und illegitimer Gewalt die höchste Bedeutung. Die Religionen wurden damit von der direkten Sorge für die öffentliche Ordnung befreit und konnten sich deshalb - dank neuer Erfahrungen des Numinosen - eigenständig zu entwickeln beginnen. Gleichzeitig dienten sie weiterhin der öffentlichen Ordnung, indem sie der staatlichen Autorität sakralen Glanz verliehen, die Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt stützten und deshalb auch oft zu Akten legitimer Gewalt aufriefen.

Die Bhagavat Gita ist trotz der Aufforderung Krishnas zum Kampf nicht kriegslüstern. In ihr findet vielmehr die eben beschriebene Problematik einen klassischen Ausdruck. Sie möchte die Menschen zur letzten Einheit mit dem Göttlichen und zum wahren Frieden führen. Sie hält aber den Krieg um der öffentlichen Ordnung willen und wegen der Bestrafung der Übeltäter für unvermeidlich und erwartet deshalb vom Heerführer (und von den Soldaten) eine höchste innere Unterscheidung. Zur Erfüllung ihrer sozialen Aufgabe sollen sie mutig in den Kampf ziehen, gleichzeitig sich aber von allen Leidenschaften freimachen. Jede Begierde nach Sieg und alle Gefühle des Hasses und der Feindschaft gegenüber dem Gegner sind im Herzen zu überwinden. Diese subtile Unterscheidung zwischen sozialer und spiritueller Aufgabe stellt eine hohe, ja übermenschliche Anforderung, findet sich aber auf die eine oder andere Weise in allen universaleren Religionen. So wurde z.B. Israel oft von Propheten dazu ermahnt, sein Heil nicht von militärischer Stärke, sondern allein vom unbedingten Glauben an Jahwe zu erwarten und dennoch mutig in den Kampf zu ziehen. Die Unterscheidung zwischen sozialer und spiritueller Aufgabe konnte aber leicht mißlingen und zu vielen Verirrungen führen. Anstatt Haß und Feindschaft zu überwinden, diente die religiöse Inspiration in solchen Fällen dazu, diese Gefühle erst recht aufzustacheln. Jede Religion muß sich deshalb immer wieder die Frage stellen, wie sie sich gegen derartige Verirrungen wehren kann und zu welchem Verhalten sie ihre Anhänger und Anhängerinnen in kritischen und schwierigen Situationen inspirieren will.

III. Geschenkte Liebe und Überwindung der Gewalt

Dienen Religionen nur dazu, durch sakrale Mechanismen und durch ethisch-politische Unterscheidungen die gefährliche Epidemie der Gewalt soweit wie möglich einzudämmen, oder lebt in ihnen auch eine Kraft zur eigentlichen Überwindung der zerstörerischen Macht? Da Aggressionen in die tiefste menschliche Emotionalität hineinwirken und sich dort spontan mit religiösen Gefühlen und sexuellen Strebungen verbinden, betrifft die Frage nach der Überwindung der Gewalt das Zentrum jeder Religion. Die kommenden Überlegungen müssen deshalb eine allgemeine religionsgeschichtliche Perspektive verlassen und zu einer spezifisch christlichen Sicht übergehen.

Jesus wirkte innerhalb der jüdischen Tradition, für die es entscheidend war, daß alle gottfeindlichen Mächte überwunden werden. Der Jahweglaube kannte dazu einen doppelten Weg: Vernichtung der Feinde und/oder ihre Bekehrung (vgl. Zef 3,9f; Mal 1,11; Jes 60, 1-5). Die tiefste Einsicht in den Weg der

Bekehrung bieten die Lieder vom Gottesknecht, in denen durch verschiedene dramatische Rollen dargestellt wird, wie Gott ganz Israel oder einen Propheten angesichts drohender Gewalt zu einem neuen Verhalten inspiriert und damit einen Prozeß auslöst, der auf weitere Menschen übergreift. Im ersten Lied spricht Gott selbst und verkündet, daß er seinen Geist auf den Knecht legt, damit dieser unermüdlich für das Recht wirke, nicht schreie, das geknickte Rohr nicht breche und den glimmenden Docht nicht lösche (Jes 42,1-4). Dann redet der Knecht selbst und bekennt, daß Gott ihm jeden Tag von neuem das Ohr weckt und öffnet, damit er fähig wird, sich nicht zu wehren und seinen Feinden den Rücken hinzuhalten (Jes 50,4-6). Schließlich sprechen Menschen, die das Geschick des Knechtes beobachten und eine Wandlung durchmachen. Zunächst meinen sie, Gott selbst habe den verachteten Knecht geschlagen (Jes 53,4). Dann stellen sie aber das überraschende Verhalten des Knechts fest, der schweigend wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird, und gelangen - durch Bekehrung - zu einer ganz neuen Sicht. Nun entdecken sie, daß die Gewalt gegen den Knecht gar nicht von Gott, sondern von den Menschen - von ihnen selbst - ausging (Jes 53,5-7). Ihre Augen waren - wie die Augen der sogenannten Freunde Ijobs - anfänglich durch die alte Sakraltheologie geblendet, gemäß der jede Gewalt gegen ein Opfer (Übersetzung von: victime), das aus der öffentlichen Ordnung herausfällt, göttliche Gewalt ist. Nach ihrer Umkehrung erkennen sie jedoch, daß die Dinge ganz anders liegen. Sie projizierten ihre eigene Sünde in Gott hinein und sahen eine göttliche Gewalt dort, wo nur sie selbst und die anderen Menschen mit ihren Aggressionen am Werk waren. Die Bekehrung war bei ihnen nicht bloß eine ethische Sache, sondern führte zur Veränderung ihrer ganzen Weltsicht. Jesus erlebte ein Geschick, das überraschende Parallelen mit dem des erwählten und geschlagenen Knechtes hat. Wie diesem wurde ihm zunächst jeden Morgen das Ohr, ja sein ganzes Bewußtsein neu geöffnet, er vernahm den Hauch eines göttlichen Atems und hörte Worte der Liebe, die ihn als Sohn ansprachen (Mk 1,9-11). Dank dieser Erfahrung wurde er fähig, Menschen, die von gewalttätigen Mächten gefangen waren, zu heilen und zu befreien (Mk 5,1-17; 9,14-29). Er verkündete die Nähe eines Gottes, der seinen Feinden, den Sündern, in zuvorkommender Liebe verzeiht und sie zum gemeinsamen Mahl einlädt. In Entsprechung zu diesem göttlichen Angebot forderte er seine Zuhörer und Zuhörerinnen auf, auch ihrerseits das Böse mit Gutem zu beantworten: die Feinde zu lieben und ihnen Gutes zu tun, wie Gott seine Sonne über Gute und Böse aufgehen läßt (Mt 5, 43-48). Alle Ansätze zum Bösen sollten sie durch überraschende und zuvorkommende Taten neutralisieren und überwinden: „Wenn einer dich auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel." (Mt 5,39f) Wo ein solches Verhalten sich ausbreitet, wird die Gewalt an ihrer Wurzel überwunden, und eine Gemeinschaft des Friedens und der Gerechtigkeit, das Reich Gottes auf Erden, beginnt zu blühen.

Das Wirken Jesu löste aber trotz seiner befreienden und heilenden Kraft Wider-

stand aus. Seine Gegner suchten zunächst, ihm Fallen zu stellen (Steuerfrage, ehebrecherische Frau, etc). In schöpferischer Phantasie fand Jesus jedoch überraschende Auswege aus kritischen Situationen, und er konnte die gefährlichen Fragen, die an ihn gerichtet waren, in Form von Ermahnungen an seine Gegner zurückwenden („Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört." - „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein."). Die überlegenen und kreativen Reaktionen Jesu verhärteten dennoch den Widerstand, und dieser führte ihn dazu, seinen Gegnern mit einer herausfordernden Gerichtsverkündigung zu antworten. Er deckte auf, wie tief die Mächte der Lüge und Gewalt im Menschen stecken, und zeigte deren letzte Konsequenzen auf. Damit machte er aber zugleich seine eigene Verkündigung zweideutig. War seine Botschaft von der zuvorkommenden Güte doch nur die Vorderseite eines zwiespältigen Gottesbildes, wie manche Bilder in seinen Gerichtsgleichnissen vermuten lassen, oder verstand er das Gericht, wie viele subtile Einzelheiten nahelegen, ganz anders, nämlich als Aufdeckung jenes Prozesses, durch den die Menschen sich selbst wechselseitig richten und so die Spirale der Gewalt endlos weiterdrehen? Die Verkündigung vom Gericht brachte nicht die gewünschte Frucht, denn sie rüttelte die Menschen nicht auf, sondern brachte eine letzte Verschärfung in den Konflikt. Sie reizte die Gegner zur offenen Gewalt und nötigte damit Jesus selbst zur entscheidenden Stellungnahme: Würde er Gott um gewaltsame Bestrafung seiner Feinde anflehen oder den von ihm verkündeten Weg der Vorleistung bis zu Ende gehen? Die Antwort gab er weniger durch Worte als durch Taten. Er griff weder zur Gegengewalt, noch flehte er um göttliche Rache, wie Jeremia dies in einer ähnlichen Situation getan hatte (Jer 15,15). Im Gebet zu Gott und im Ringen mit der eigenen Todesangst radikalisierte er seine Botschaft von der zuvorkommenden Güte bis zur Praxis unbedingter Gewaltfreiheit: Am Kreuz betete er für seine Feinde und schmolz so die tödliche Aggression, die ihn traf, in liebende Hingabe um. Er verwandelte damit alle archaischen Opfervorstellungen in ein Opfer ganz neuer Art. Er konnte so handeln, weil Gott ihm jeden Tag das Ohr neu geweckt hatte und weil er erfahren durfte, daß dieser Gott als Herr über Leben und Tod neues Leben zu wecken vermag.

Im Kampf und Haß gegen Feinde sein Leben zu „opfern", überfordert menschliche Kräfte nicht, wie die vielen Kriege in der Geschichte zeigen. Haben wir Menschen aber die Kraft, angesichts direkter Gewalt den Weg der Liebe bis zum Ende zu gehen? Die Jünger Jesu versuchten es und sind zunächst gescheitert. Trotz der Nähe zu ihrem Meister haben sie vieles in ihm nicht verstanden, und im kritischen Augenblick ließen sie sich von der Menschenfurcht mitreißen. Die Welt der Angst und die ansteckenden Mechanismen der Gewalt waren stärker als ihr guter Wille und trieben sie in den Verrat hinein. Das ganz andere Verhalten ihres Meisters überforderte sie, weckte in ihnen aber zugleich bittere Tränen (vgl. Mt 26,75). Aus dieser Not und Verzweiflung wurden sie dank der Erscheinungen des Auferweckten befreit. Gerade ihnen, den Versagenden, wurde der österliche Friede und damit die Verzeihung für ihre Treulosigkeit zugesprochen.[4]

Der Gott, der sich im dramatischen Geschick Jesu und seiner Jünger offenbart, erweist sich folglich bis zum letzten als ein Gott, der das Böse mit Gutem beantwortet. Auch angesichts tötender Gewalt inspirierte er Jesus zur Gewaltfreiheit, und angesichts offenen Verrats schenkte er den Jüngern durch den Auferweckten das Wort des verzeihenden Friedens. Damit wird zugleich deutlich, daß die Überwindung der Gewalt nicht in der autonomen Macht der Menschen liegt. Jesus konnte seinen Weg nur im täglichen Hören auf das Wort seines himmlischen Vaters gehen, und seine Jünger mußten bei sich feststellen, daß die drohende Gewalt und die Angst stärker waren als ihr guter Wille und daß nur die göttliche Verzeihung ihnen eine Zukunft eröffnet hat. Aus christlicher Sicht gibt es folglich keine Ethik der Gewaltüberwindung, die sich an ein autonomes Subjekt wenden könnte. Nur im Licht und in der Kraft des Pfingstgeistes, der uns jeden Tag das Ohr und das Herz öffnen soll, können wir versuchen, die zerstörenden Mächte zu überwinden. Dabei haben wir uns sowohl vom Weg Jesu als auch von der Erfahrung der Jünger leiten zu lassen. Beide Wege zusammen - das Vorbild Jesu und das Bild unserer Schwäche - können uns zeigen, wie in der Kraft des göttlichen Geistes die abgründige Welt der Gewalt mit ihrer sowohl erschreckenden als auch faszinierenden und überwältigenden Macht schrittweise erhellt und überwunden werden kann. Dazu bedarf es eines Weges in der Gemeinschaft derer, die ein ähnliches Ziel verfolgen und durch deren Liebe und Verzeihen wir die göttliche Liebe auch konkret erfahren können. Ob diese Liebe und der Pfingstgeist in einer Gemeinschaft tatsächlich wirksam sind, läßt sich daran erkennen, daß Menschen durch Verzeihen und Umkehr und nicht mehr durch Polarisierung auf Feinde gesammelt und geeint werden. Geschieht dies, dann werden zugleich jene dunklen Mächte der kollektiven Gewalt aufgedeckt, die seit Anfang der Menschheit unter einem sakralen Schleier verborgen waren (vgl. Mt 13,35)[5] und überlebensfähige Gruppen nur durch Polarisierung auf gemeinsame Feinde ermöglicht hatten.

IV. Ethik der Gewaltverminderung?

Wenn nach christlicher Sicht die Gewalt nur unter Führung des göttlichen Geistes in einer Gemeinschaft von Mitglaubenden überwunden werden kann, dann stellt sich die weitere Frage, ob es für den öffentlichen und politischen Raum wenigstens eine allgemeine Ethik der Gewaltverminderung gibt. Ein Blick in die Geschichte kann die Antwort vorbereiten.

Jesus hat nie politische Macht beansprucht, und er scheint ganz selbstverständlich vorausgesetzt zu haben, daß die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht mißbrauchen (Mt 20,25). Daß das Reich, das er aufbauen wollte, von ganz anderer Art ist, begründete er - gemäß dem Johannesevangelium - vor Pilatus vor allem damit, daß er keine Diener hatte, die für ihn kämpften (Joh 18,36). Gleichzeitig anerkannte er aber, daß Pilatus seine Macht von oben hat (Joh 19,11).

Die nachösterliche Gemeinde ging diesen Weg zunächst weiter. Sie hielt sich von der politischen Macht fern, anerkannte aber, daß die staatliche Autorität - wenn auch auf ganz andere Weise als

die Gemeinde der Glaubenden - im Dienst Gottes steht (Röm 13,1-7). Wegen dieses nur sehr indirekten Dienstes entwickelte sie zunächst kein eigenes politisches Programm für den Staat und zur Verbesserung der Welt, sondern sie erwartete, daß die Gestalt dieser Welt bald vergeht (1Kor 7,31). Dennoch erhob sie mit ihrer Verkündigung einen öffentlichen Anspruch und geriet damit in Konflikt mit der politischen Autorität. In dieser Krise zeigten viele Glaubende, daß sie im Vertrauen auf Gott bereit und fähig waren, als Märtyrer wie Jesus den Weg der Gewaltfreiheit bis zum Ende zu gehen.

Der öffentliche Anspruch bereitete die Kirche aber auch darauf vor, schrittweise selbst öffentliche Verantwortung zu übernehmen. Die konstantinische Wende brachte deshalb keinen Bruch, wohl aber eine starke Akzentverlagerung. Da nun Christen in politischen Ämtern zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung selbst Gewalt anwenden mußten und da der Unterschied zwischen Staat und Kirche zwar immer betont, aber längst nicht immer klar genug gesehen wurde, traten rasch neue Vorstellungen, die in Wirklichkeit die alten waren, in den Vordergrund. Aus alttestamentlichen Texten vom Gericht und Zorn Gottes, aus neutestamentlichen Bildern vom Gericht, die losgelöst vom Weg Jesu verstanden wurden, und aus der politischen Notwendigkeit, Gewalt anzuwenden, entstand eine politische Theologie, in der die innere Dynamik des Weges Jesu stark von alten sakralen Vorstellungen überlagert und verdeckt wurde. Zentrale Bedeutung gewann erneut die ethisch-politische Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt, wobei die unmittelbaren Interessen der Kirche oft beim Bestimmen dessen, was legitim und illegitim ist, stark mithalfen. Ob es in der Geschichte des Christentums auf diese Weise zu einer echten Gewaltverminderung kam oder ob die Vermengung kirchlicher und staatlicher Interessen eher das Gegenteil bewirkt hat, mag schwer zu beurteilen sein und kann hier offen bleiben.

Zur modernen kritischen Einschätzung der Gewalt kam es vor allem durch die Problematisierung der Unterscheidung zwischen legitim und illegitim. Bereits die Religionskriege zeigten, wie dieses Urteil weitgehend vom eigenen Vorurteil abhing, und andere Kriege zwischen christlichen Völkern wiesen in die gleiche Richtung. Die moderne Entwicklung der Waffentechnik führte ferner zu einer neuen Erfahrung, wie verheerend und zerstörend selbst die sogenannte gerechte Gewalt sein kann. Damit stellte sich in neuer Form die Frage, ob die zerstörerische Gewalt nicht grundsätzlich überwunden werden kann.

In seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" (1795) baute I. Kant angesichts der Gewalteskalation bei der Französischen Revolution vor allem auf den Handelsgeist, um mehr Frieden zwischen den Menschen und Völkern zu erreichen, und er nahm damit einen Gedanken auf, der schon die schottischen Moralisten und Begründer der politischen Ökonomie (A. Smith u.a.) bewegt hatte. Der weltweite Markt dürfte bei der Gewaltfrage tatsächlich eine wichtige Rolle spielen. Inspiriert durch die Theorie Girards, haben P. Dumouchel und J.-P. Dupuy einen deutlichen Zusammenhang zwischen der sakralen Selbsteindämmung der Gewalt in vorstaatlichen Gesellschaften und der marktwirtschaftlichen Gewalteindämmung in der moder-

nen zwischenstaatlichen Welt hergestellt.[6] Wie das Sakrale aus dem Kollektiv entspringt und diesem doch als vorgegebene Macht gegenübertritt, so entspringen die Preise aus der marktwirtschaftlichen Interaktion und sind den einzelnen Partnern doch so vorgegeben, daß sie Entscheidungen diktieren und damit gewalttätige Konflikte verhindern können. Wie das Sakrale regelmäßig seine Opfer (Übersetzung von: victime) braucht, so erzeugt auch der moderne Markt seine Opfer, die allerdings in neuer Weise verdeckt werden. Während in der archaischen Welt die zunächst profanen Opfer (victime) sakralisiert wurden, erzeugt die moderne Marktwirtschaft den Schein, sie sei unschuldig an den vielen Opfern (victime). In beiden Fällen haben wir es aber mit einem System zu tun, das Opfer schafft und zugleich die Gewalt begrenzt: Der Markt enthält Gewalt und dämmt sie ein. Daß dieser Vergleich zwischen moderner Marktwirtschaft und alter Sakralwelt etwas Entscheidendes trifft, zeigt auch die Tendenz zum Mythologischen in den modernen Medien, die wesentlich zur Welt des Marktes gehören. In einer Neuausgabe von „Understandig Media" von McLuhan schreibt L. Laphan: „Die postmoderne Imagination ist ein Produkt der Massenmedien, als ein Mittel der Wahrnehmung ist sie aber präziser als vorchristlich zu beschreiben ... Wie McLuhan schon vor dreißig Jahren feststellte, führen uns die beschleunigten Technologien der elektronischen Zukunft in den flackernden Feuerschein von neolithischen Höhlen zurück."[7] Zur modernen und zugleich neolithischen Welt gehört auch die Werbung, die immer mehr Züge von sakralen Ritualen annimmt.

Das Gemeinsame zwischen den vorstaatlichen Gesellschaften und der modernen internationalen Welt liegt darin, daß beide keine zentrale Autorität kennen, die das öffentliche Leben aus bewußter Entscheidung gestalten könnte. Selbstorganisationsprozesse, die Gewalt enthalten, schaffen Ordnung, indem sie zugleich Gewalt eindämmen und ihr Wirken dabei verschleiern. In diesen Welten gibt es für eine politische Ethik keinen eigenständigen und systematischen Platz. Nur jene minimale Ethik ist gefragt, die zum Funktionieren des ganzen Systems notwendig ist. Für bewußte ethische Bemühungen um Gewaltminderung bleibt höchstens in jenen Nischen ein Platz, die nicht direkt dem Druck der internationalen Mechanismen ausgesetzt sind.

Anders wäre die Situation, und ethische Entscheidungen zu einer umfassenden Gewaltminderung wären wieder möglich, wenn es zu einer internationalen Autorität käme, die sowohl dem weltweiten Markt als auch regionalen Konfliktparteien Entscheidungen diktieren könnte. Eine Ethik der Gewaltminderung muß deshalb für eine Weltautorität mit Gewaltmonopol eintreten. Dagegen stehen allerdings nicht nur die Traditionen der vielen Kulturen, sondern vor allem auch die sehr reale Befürchtung, daß es in einer einheitlichen Welt zwar weniger offene, dafür aber weit mehr strukturelle Gewalt geben würde.

Die Ethik der Gewaltminderung steht folglich vor der entscheidenden Frage, ob dieses Risiko gewagt werden darf. Die Antwort auf diese Frage übersteigt jede Ethik und führt wieder ins Zentrum der Religion zurück. Nur aus einer ganzen Weltanschauung heraus kann die risikoreiche Entscheidung über eine ganze

Weltordnung gefällt werden. Aus christlicher Sicht dürften viele Gründe nahelegen, daß das Risiko zu wagen ist.[8] Für den Glauben ist nämlich klar, daß unsere Welt nie vollkommen sein wird, und die Gemeinschaft der Glaubenden dürfte auch genügend Gewißheit haben, daß sie selbst in einer politisch einheitlicheren Welt dem offenen oder subtilen Druck totalitärer Ideologien Widerstand leisten kann und daß ihr eigener Weg der glaubenden Gewaltüberwindung immer in der einen oder anderen Weise auf die Öffentlichkeit einwirken wird. Sicherheit gibt es in diesen die Zukunft betreffenden Fragen aber keine. Durch die Gewaltproblematik wird folglich besonders deutlich, daß die Menschheit ihr eigenes Geschick nie in den Händen hat. Sie ist Mächten ausgeliefert, die zwar stark von ihr selbst ausgehen, durch die sie aber zugleich überfordert wird. Nur im Vertrauen auf einen Gott, der auch ein Geschick, das wir nicht meistern, nochmals umfängt, können wir allen Drohungen der Gewalt letztlich gelassen entgegenblicken.

[1] Vgl. E.L. Tuveson, Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role, Chicago 1968.

[2] Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a.M. 1980, 208.

[3] R. Girard, Die Gewalt und das Heilige, Zürich 1987.

[4] Ausführlicher: R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck [2]1996.

[5] R. Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg i.Br. 1983.

[6] P. Dumouchel/J.-P. Dupuy, L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie, Paris 1979.

[7] L. Lapham, Introduction to the MIT Press Edition: M. McLuhan, Understanding Media. The Extension of Man, Cambridge 1994, XIXf: „Die postmoderne Vorstellungskraft ist ein Produkt der Massenmedien, doch als Weise der Wahrnehmung ist sie genauer als vorchristlich zu charakterisieren ... Wie McLuhan vor dreißig Jahren bemerkte, bringt uns die beschleunigte Technologie des Elektronikzeitalters zurück zum flackernden Feuerschein in den Höhlen einer neolithischen Vergangenheit."

[8] Vgl. H. Büchele, Eine Welt oder keine Welt. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik, Innsbruck/Mainz 1996.

Religion und Gewalt

Edward Schillebeeckx

In ihrer modernen und spätmodernen Verfassung, und sogar an aller Postmodernität vielleicht schon vorbei, ist vor allem unsere westliche Welt auf der Suche nach einem neuen Sinn für das, was *menschliche Bestimmung* genannt zu werden pflegte. Obwohl manche, postmodern, der Meinung sind, daß solche Fragen nach Sinn nicht „sinnvoll" seien. Einerseits wollen unsere Zeitgenossen einem *terrorisierenden Dogmatismus* von Menschen, Systemen und Religionen entrinnen, die glauben, alle Wahrheit gepachtet zu haben, und deshalb im Laufe der uns bekannten Geschichte alle Andersdenkenden marginalisieren, verdächtigen und gnadenlos ausschalten. Andererseits wollen die meisten sich einem *radikalen Relativismus* entziehen, der weder Normen noch Werte, weder Treue noch freie Bindungen kennt und auf diese Weise das Menschenwürdige des Menschen problematisch macht und Menschlichkeit ent-menschlicht zu einem reinen - je nach Zufall herablassenden oder erbarmungslosen - jedenfalls bizarren, oft spielerischen Etwas, einem Spiel oder/und einem Holocaust!

Religion kann man in ihrer konkreten Erscheinung als eine kulturelle Gestalt des Heils-von-Gott-her sehen. Ideologisches Mißverständnis und ideologischer Mißbrauch liegen dann gleich um die Ecke. *Menschen* sind Subjekte der Religion, aber diese menschlichen Subjekte sind auch Kulturwesen. Deshalb ist die konkrete Kultur, in der Gläubige leben, *das, wonach* beispielsweise der christliche Glaube in Wirklichkeit modelliert wird, zugleich *das, wodurch* dieser Glaube lebendig assimiliert wird, und schließlich *das, worin* der Glaube konkret von hier und jetzt lebenden Menschen praktiziert wird. Diese soziokulturelle Vermittlung der Religion hat nicht allein zur Folge, daß sich bei gründlichen Verschiebungen im kulturellen Muster der Gesellschaft und in den darin lebendigen Erfahrungs- und Denkkategorien die Gläubigen mit den vorgegebenen kulturellen Formen des überlieferten Glaubens schwertun, sondern es kann auch zur Folge haben, daß sich die Religion mit Gewalt-Aspekten der gegebenen Kultur verbindet und dann als Religion, in ihrer soziologischen Eigenschaft als Bestandteil der kulturellen Gesellschaft, selbst auch gewalttätig werden kann. Mehr noch, in Anbetracht der historisch tatsächlichen Gewalttätigkeit vieler Religionen, das Christentum keineswegs ausgenommen, und in Anbetracht der bis zum heutigen Tag noch stets tobenden Religionskriege

stellen manche sogar die Frage, ob die religiöse Beziehung zum Absoluten, vor allem in einer sogenannten „postmodernen Zeit" nicht per se als gewalttätig erfahren und daher gründlich disqualifiziert wird.

Die Tatsache, daß, als konkrete Gestalt unserer Beziehung zum Absolut-Transzendenten, zugleich das Absolut-Immanente, Religion, selbst Bestandteil einer Kultur ist, mahnt zu äußerster Vorsicht. Wenn Kultur sowohl in ihrer „horizontalen" als auch in ihrer „vertikalen" (oder „Tiefen"-) Dimension der Selbsttranszendenz eine grenzenverrückende Bewegung in der Geschichte ist, wird man auf der empirischen Ebene direkt mit dem Phänomen „Gewalt" konfrontiert. Das ist übrigens oft der Einwand vieler, wenn der Begriff „Transzendenz" (oder das Absolute und Letzte) in eine Erörterung über unsere irdische Kultur eingeführt wird. Und ein Blick auf unsere menschliche Geschichte gibt auf erschütternde Weise diesem Einwand Nahrung.

Das Überlegenheitsgefühl, das Religionen, das Christentum gewiß nicht ausgenommen, tatsächlich wiederholt gezeigt haben, erweist sich als eines der größten Hindernisse für das menschliche Zusammenleben verschiedener Religionen innerhalb derselben staatlichen Grenzen, wie es in unseren Tagen in zunehmendem Maß der Fall ist; so sind zum Beispiel Muslime und Buddhisten in manchem Land die täglich anzutreffenden Nachbarn von Christen. Jedes Superioritätsgefühl bedroht dann eine menschenwürdige Kultur. Wir müssen deshalb ins reine kommen mit der Geschichte der Begegnungen zwischen Religionen (in Wirklichkeit: zwischen religiösen Menschen), einer Geschichte, die so viel menschenunwürdige Gewalt um einer idealen oder großen Sache willen, um einer vorgeblich einzigen Wahrheit, um einer eigenen religiösen Beziehung zum Absoluten willen zeigt.

Wenn wir diese historische Realität ins Auge fassen, drängt sich die Frage auf, ob ein innerer Zusammenhang zwischen Religion ihrem Wesen nach, nämlich der Beziehung zum transzendent-immanenten Absoluten, und religiöser Gewalt besteht. Ist dies (was meine These ist) nicht der Fall, dann ruft die wirkliche Geschichte der Begegnung der Religionen wie von selbst eine zweite Frage wach: Ob nämlich Religion ihrer Wahrheitsbehauptung nach praktisch nicht in verschiedene religionsfremde Voraussetzungen verpackt ist oder versteckt in ein bestimmtes, unsauberes und unberechtigtes Selbstverständnis aufgenommen wird. Eine solche Verwicklung kann Verrat an der tiefsten Dynamik jeder, auch der spezifisch-christlichen oder authentisch-evangelischen Beziehung zum Absoluten bedeuten, und gerade durch diese Verwicklung wird die religiöse Beziehung faktisch gewalttätig.

Innerhalb dieses Problemkreises ruft die Geschichte schließlich eine dritte Frage wach, nämlich die heikle Frage nach dem historischen Anspruch Israels oder der Kirche auf „Auserwählung" und Gottesbündnis: „Gott ist mit uns".

Wenn man in der Bergpredigt liest: „Selig bist du, wenn du sanftmütig bist und gerecht handelst..." fragt man sich, wie es möglich ist, daß die Geschichte des Christentums so stark durch religiöse Gewalt entstellt ist; um so mehr, weil wir als Christen den lebendigen Gott anbeten, der, so bekennen wir, ein Gott der Menschen sein will, nicht der Toten, sondern der Lebenden, ein Gott, von dem

schon die „Väter des Glaubens" in ihren jüdischen Wurzeln bekannten, daß Er ein Gott ist, „der einen Greuel vor Menschenopfern hat" (Lev 18, 21-30 und 20, 1-5).

Bevor ich den Kreis dieser dreifachen Problematik analysiere, will ich sagen, daß dieser faktische Widerspruch zwischen dem Verhalten von religiösen Menschen und ihrer Beziehung zum Absoluten als allzu menschlich einigermaßen verständlich ist. Wenn Religion der bedeutendste Wert im Leben der Menschen ist, wie es an Gott glaubende Menschen aus ihrem Selbstverständnis erfahren und mit Recht behaupten dürfen, dann führt jeder theoretische oder praktische Mißbrauch der Religion zu den grausamsten Unmenschlichkeiten. Auch darin ist der „Verderb des Besten der Tiefpunkt des Schlimmsten" („corruptio optimi pessima"). Im Verlauf der Geschichte ist im Namen Gottes gekämpft und getötet worden. Menschen von heute, die nach zahlreichen Religionskriegen dieses Problem zu rationalisieren suchen, können ein solches „verständlicherweise" oft schwer einordnen und kommen dann, allerdings zu Unrecht, häufig zu dem Schluß, daß zwischen Religion und Gewalt ein innerer Zusammenhang bestehen müsse. Ich sage: zu Unrecht. Aber wir können andererseits die tatsächliche Beziehung zwischen Religion und Gewalt gewiß nicht wegdiskutieren, indem wir diesen historischen Zusammenhang bagatellisieren und auf die Schwachheit und Inkonsequenz gläubiger Menschen zurückführen. Die verblüffende Tatsache, daß große, sogar ihrer Art nach sanftmütige Theologen, unter ihnen auch Thomas von Aquin, als Kinder ihrer Zeit religiöse Gewalt theologisch legitimiert haben, weist darauf hin, daß die Angelegenheit nicht so einfach ist, vor allem nicht für Menschen, die ihre Beziehung zum absoluten oder unfaßbaren Mysterium als Kernpunkt ihrer Existenz, als eine Frage auf Leben und Tod, erleben.

Ich gehe hier nicht weiter ein auf eine (wenn auch der Erinnerung halber zu erwähnende) These wie beispielsweise von M. Merleau-Ponty, der behauptet, daß die religiöse Gewalt eben mit dem Wesen der Religion gegeben sei. Die Beziehung zum Absoluten bedeutet für diese Form des Atheismus den Tod alles Relativen und Kontingenten, den Tod auch der menschlichen Autonomie. Selbst für viele Agnostiker und vor allem Humanisten ist diese Position heute überholt. Sie entstellt zwar nicht immer die Praxis, aber doch die Seele der meisten Religionen.

Thomas drückt dies kraftvoll in seiner Schöpfungslehre aus. Diese läuft darauf hin, daß der Schöpfungsakt Menschen gerade in ihre autonome, wenn auch endliche und sterbliche Menschlichkeit einsetzt und ihnen die freie Verantwortung für ihr ethisches Handeln in der Welt und für das autonome Suchen nach ethischen Kriterien für ihr Handeln läßt. Gott setzt den Menschen in dessen menschlich-selbstbewußte eigene Rechte ein; wer daran rüttelt, rüttelt an Gott

Der Autor

Edward Schillebeeckx, geb. 1914; emeritierter Professor der kath. Universität Nijmegen; Mitglied des Dominikanerordens; Gründungsmitglied von CONCILIUM; eine ausführliche Biographie und Bibliographie bietet Ph. Kennedy, Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes (Theologische Profile), Mainz 1994. Anschrift: Mariadal, Oude Kleefsebaan 2, NL-6571 BG Berg en Dal, Niederlande.

selbst, sagt Thomas. Wer dem Menschen zu nahe kommt, bekommt es mit Gott zu tun!

Im Prinzip wird damit, zu Recht, jede Religion sowohl auf humaner als auch auf christlicher Grundlage der Kritik der „Menschenwürde" unterworfen. Die authentische Beziehung zum Absoluten als solchem ist in keiner einzigen Hinsicht gewalttätig, eher das Gegenteil: Sie erweckt unerschrockenen Mut zum Verwirklichen von mehr Menschlichkeit in allen Lebensbereichen.

Die Schwierigkeit ist aber, daß diese Beziehung zum Absoluten nie „lose" gegeben ist: Für den Gläubigen kann sich nichts im Menschlichen diesem Schöpfungsband mit dem Absoluten entziehen. Von uns aus gesehen, ist diese unmittelbare Verbindung Gottes mit uns immer *vermittelt*. Und das eröffnet naturgemäß die Möglichkeit von allerlei guten, aber auch falschen Verbindungen des religiösen Menschen mit „weltlichen" Vermittlungen, wenn diese über ihren eigenen Status hinausgehoben und direkt ohne weiteres zum Willen Gottes aufgewertet werden. Denn dann können falsche Allianzen religiöse Menschen zu religiöser Gewalt anspornen, und zwar im Namen ihrer Beziehung zum Absoluten.

Es geht um die Frage, ob die behauptete Beziehung zum Absoluten, zum Transzendenten oder zum „Mysterium" *menschenbefreiend* oder *menschenbedrohend* ist. Ist, menschlich und christlich gesehen, Gewalt im Namen der Religion wesentlich vom Bösen? Ich meine entschieden: Ja, und will dies zeigen.

Religiöse Gewalt (und damit naturgemäß auch die Ablehnung des interreligiösen Dialogs auf der Basis von Gleichberechtigung) hat eine doppelte Grundlage nichtreligiöser und auch nichtchristlicher Art, das heißt, diese Grundlagen sind falsch.

I. Der Anspruch einer Religion, die einzig wahre Religion zu sein

In diesem Fall wird man konsequent die Existenzberechtigung anderer Religionen leugnen, und eine solche Negation ist in einer vielfarbigen Gesellschaft schon eine virtuelle Kriegserklärung und somit Gewalt. Religion, auch das Christentum, steht unter der Kritik einer Hermeneutik oder Existenzerhellung, die Menschen „Gerechtigkeit widerfahren läßt", schon aus humanen Gründen und, für Gläubige, darin außerdem auf der christlich-religiösen Grundlage des Schöpfungsglaubens. Aber diese beiden Gründe lassen sich nicht wie zwei Teile zusammenzählen. Humanität, Menschenwürde, ist der unmittelbare Grund des menschlichen Ethos („Acsi, d.h. als ob - ich sage nicht ‚etsi' - Deus non daretur"), und von diesem unmittelbaren humanen Grund ist nach christlichem Glauben Gottes Schöpfung der mit dem Humanum nicht addierbare, weil transzendent/immanente absolute oder religiöse Grund.

Aus dieser Struktur folgt, daß in der Reichweite des autonomen Bezirks dessen, was menschenwürdig ist, Spuren dieser religiösen Transzendenz zu finden sind, zumindest wenn der Wahrnehmende das, was ihm hier und jetzt als ethisch menschenwürdig erscheint, gegen das Licht einer gegebenen religiösen Erfahrungstradition, für Christen die jüdisch-christliche Erfahrungstradition, hält. Von einer unmittelbaren Transparenz kann keine Rede sein; hier gilt: Erst im Licht einer religiösen Menschheits-

tradition wird die Redundanz einer religiösen Transzendenz im Ethisch-Humanen wirklich wahrnehmbar.
So kommen wir zum zweiten Problempunkt: Auch wenn die eigene Religion nicht als die einzig wahre angesehen wird, kann ein zweiter, anderer religiöser Anspruch zur Folge haben, daß Religion faktisch gewalttätig wird.

II. Religion als die direkte Garantie für das Wohl der menschlichen Gesellschaft

Diese zweite Grundlage für religiöse Gewalt ist die Überzeugug mancher religiöser Menschen, daß die eigene Religion die erste Bürgerpflicht sei, aufgrund ihres Anspruchs, daß der von ihnen bekannte Gott die direkte Garantie für das Wohl der menschlichen Gesellschaft sei. Eine solche Auffassung, auch wenn sie für die eigene Religion keinen Anspruch auf Absolutheit erhebt, führt gleichermaßen zu religiöser Gewalt. Selbst wenn sich eine Religion als eine neben vielen anderen Religionen erkennt, kann sie wegen allerlei verborgener oder offener Allianzen oder Voraussetzungen, die faktisch damit verbunden sind, und somit wegen eines implizierten entstellten Gottesbildes doch zu Gewalttätigkeit antreiben.
Die Geschichte liefert uns zahlreiche Argumente, um dies zu stützen. Es geht schon aus dem antiken „religio"-Begriff hervor, wie er im Römischen Recht festgelegt ist. „Religio" war dort die erste und höchste nationale Bürgerpflicht („pietas"), und jede Abweichung davon wurde als staatsgefährdend qualifiziert und konsequent schwer bestraft, wenn es auch im hellenistisch-römischen Pantheon Raum für vielerlei Arten von Göttern gab. Die ersten Christen wurden, trotz dieses toleranten Pantheons, gerade deshalb verfolgt, weil sie, von diesem lateinisch-hellenistischen Recht aus gesehen, „Atheisten" waren, somit wegen ihrer Leugnung der göttlichen Garantie für das Wohl des Römischen Reiches, und weil sie folglich in ihrer ersten Staatspflicht versagten, als staatsgefährdend angesehen wurden. Stellt man, wie in diesem römischen Gesetz der „religio" als erster Bürgerpflicht, eine unmittelbare Verbindung zwischen der etablierten oder - als Alternative - der per se revolutionären sozialpolitischen Gesellschaft und der Beziehung zum Absoluten als Garanten dieser etablierten (oder revolutionären) Staatsräson her, dann ist Gewalt ein logischer und konsequenter Ausfluß derselben. Dabei wurde man sich nicht einmal dessen bewußt, daß solche religiöse Gewalt „unmenschlich" war, denn nach jener Auffassung war der Mensch außerhalb dieser Beziehung zum Absoluten noch schlimmer in verschiedene Arten von Sklaverei und Gewalt verstrickt.
Nun, als im vierten Jahrhundert das Christentum Staatsreligion wurde, hat die Kirche den römischen „religio"-Begriff (wie auch den damit verbundenen Begriff von „Roma") übernommen und auf die christliche Beziehung zum Absoluten übertragen. So wurde fortan (im Westen für Jahrhunderte) der Gott der Christen zum Wahrer der faktischen, etablierten gesellschaftspolitischen Staatsordnung, mit allen Folgen, die sich daraus für den ergaben, der als Abweichler, als „Ketzer" oder Schismatiker" angesehen wurde. Denn von diesem Standpunkt aus galt „anders zu denken"

einfach als Majestätsbeleidigung. Das machte auch die Bestrafung „ketzerischer Christen" durch die zivile Obrigkeit möglich. So stand die Staatsräson zum Beispiel hundertprozentig hinter dem Konzil, das Arius verurteilt hatte, weil das antiarianische Dogma für den Kaiser die stärkste Waffe bei seinem Streben nach der Einheit des Reiches war. Arianismus wurde damit staatsgefährdend. Die kirchliche Übernahme des antiken, römischen „religio"-Begriffs wird später die Kreuzzüge möglich machen, in denen Muslime niedergemetzelt wurden, wie auch die Inquisition, durch welche Abweichler vom rechten Glauben, der Gewähr für das Staatswohl, als staatsgefährdend der bürgerlichen Gewalt ausgeliefert und auf den Scheiterhaufen gebracht wurden.

In einem solchen Fall beruht religiöse Gewalt nicht (oder zumindest nicht per se) auf dem Anspruch einer Religion, die sich für die einzig wahre hält, sondern auf einer falschen und ideologischen, unkritischen Annahme, die religiöse Beziehung zum Absoluten impliziere einen direkten Zusammenhang mit der konkreten, von Menschen geschaffenen gesellschaftspolitischen Ordnung, zu der man selbst gehört. Religiöse Gewalt beruht mit anderen Worten auf der Annahme, daß beispielsweise der Gott der Christen der unmittelbare Garant der gesellschaftspolitischen Ordnung oder dessen, was als „natürliche Ethik" verkündet wird, und somit des Wohles des Reiches sei („salus nationis" als „lex suprema", von Gott direkt garantiert). Und die Kehrseite der Medaille: Nicht-Christ zu sein gilt als potentiell und sogar virtuell staatsgefährdend. Selbst tolerante moderne Staaten gehen ja schließlich mit Gewalt gegen staatsgefährdende Elemente und Aktivitäten vor. Nicht die christliche Religion als solche, sondern ihre Allianz mit dem antiken Religio-Begriff und ihre unmittelbare Erhebung einer prätendierten Moral zum „Willen Gottes" erklären die religiöse Gewalt der Christenheit in der Geschichte. Das erklärt auch das historische Faktum, daß seinerzeit selbst kritische Theologen diese religiöse Gewalt mit selbstverständlicher Leichtigkeit theologisch legitimierten.

Was daraus für uns heutige Menschen theologisch folgt, ist sonnenklar: Es stimmt etwas nicht mit der Annahme, daß die Beziehung zum Absoluten einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Wahrung einer etablierten Ordnung oder (als faktische, jedoch seltenere Alternative) mit einer unmittelbar-religiösen Berufung auf Revolution hat. Mit anderen Worten: Einen direkten Zusammenhang zwischen dem Absoluten und einer bestimmten („etablierten" oder „revolutionären") gesellschaftspolitischen Ordnung auf Erden herzustellen, bedeutet seinem Wesen nach einen Mißbrauch der Religion und ist daher menschlich und christlich abzulehnen. Deshalb ist meines Erachtens auch eine „Staatsreligion" als Realität in nucleo menschenbedrohlich und potentiell gewalttätig. Das gilt gleichermaßen für die staatliche Anerkennung einiger bevorzugter „offizieller Religionen" unter Ausschluß oder nur Tolerierung anderer (wenn auch in diesem Punkt die Frage dringend bleibt, inwieweit konkrete Religionen in ihrer Beziehung zu dem, was sie das Absolute nennen, menschenbefreiend oder menschenbedrohend sind).

Noch ganz abgesehen von theologisch-biblischen Argumenten, ist es mithin schon aus human-ethischen Gründen

verwerflich und diskriminierend zu behaupten, daß es eine unmittelbare Verbindung einer bestimmten Religion mit einer konkreten gesellschaftspolitischen Ordnung gebe. Eine solche Aussage impliziert im Kern schon eine Verletzung von Menschenrechten und somit, in religiöser Sprache, von Rechten aufgrund von Gottes Schöpfung. Wer dem Menschen zu nahe kommt, bekommt es mit Gott zu tun! In einer pluralen Gesellschaft ist dies gleich einer virtuellen Kriegserklärung an andere, mit anderen Worten Gewalt. Damit ist keineswegs geleugnet, daß das Evangelium eine gesellschaftspolitische Relevanz hat, sondern nur, daß eine unmittelbar innere Verbindung zwischen dem christlichen Gottesbekenntnis und der von uns realisierten oder zu realisierenden gesellschaftspolitischen Ordnung bestehe. Gerade die Ablehnung jedes direkten Zusammenhangs solcher Art bietet zudem Christen den Raum für einen interreligiösen Dialog auf der Grundlage der Gleichheit zwischen allen Gesprächspartnern, trotz der tatsächlichen religiösen Unterschiede sowie der Zurückweisung, daß alle Religionen „gleich" seien, des sogenannten Indifferentismus.

In Wirklichkeit setzt sich die christliche Absage an diese beiden entstellten Formen religiösen Selbstverständnisses nur zögernd durch, und dann noch vor allem nur unter dem gesellschaftlichen Druck von außen, nämlich von seiten der modernen säkularisierten Welt, einer „Fremdprophetie", von der auch christliche Kirchen eine Menge lernen können! Doch ist schon dieser Druck ein Gewinn, wenn es auch geboten bleibt, weiter nach innerreligiösen und christlichen Gründen für eine gewaltlose Religion und für einen interreligiösen offenen Dialog sowie für eine spezifisch christliche bejahende Haltung gegenüber anders ausgerichteten religiösen Menschen zu suchen.

III. Gottesbündnis und Auserwählung

Ich bin mir zwar dessen bewußt, daß die vorhergehende Auseinandersetzung eine kritische Frage hinsichtlich unserer traditionellen Interpretation des sogenannten Absolutheitsanspruchs des Christentums und von Begriffen wie Auserwählung und Gottesbund im Judentum, im Christentum und im Islam wachruft, Aber ich sehe ein, daß dies uns zu der Überzeugung wird bringen müssen, daß der Gedanke der Auserwählung durch Gott faktisch zwar *Vermittlung* einschließt, aber keine menschenbedrohende Parteilichkeit, und somit allein Universalität im Auge haben kann, keinen Ausschluß. Das heißt, daß Auserwählung und Bund der Schöpfungsintention Gottes *untergeordnet* sind, der das Heil aller Menschen will: Die ganze Menschheit ist das auserwählte Volk Gottes. Alle historischen Formen des Glaubens an eine religiöse Auserwählung müssen im Dienst und unter der Kritik der universalen Auserwählung stehen; andernfalls schließt das Selbstverständnis von Auserwählung bei Individuen, Völkern oder Glaubensgemeinschaften Bedrohung, Gefahr und Gewalt gegenüber Anders- oder Nichtgläubigen ein, was zu einem Brandherd von Gewalt führen kann.

Durch diese Erörterung in diesen drei Punkten kommen bestimmte Christen vielleicht in Verlegenheit. Bringen meine Behauptungen den legitimen Inhalt des christlichen Anspruchs auf die Einzigartigkeit Jesu Christi nicht in Gefahr?

Dieses Problem kann ich hier nicht mehr völlig analysieren, aber auch nicht ohne weiteres stillschweigend vernachlässigen.

Meine These ist: *In seiner Eigenart ist das Christentum wesentlich an eine unüberwindliche, „historische Besonderheit" und somit Begrenztheit gebunden.* Es geht nicht darum, den eschatologischen Charakter Jesu, den wir als Christus bekennen, zu leugnen oder zu minimalisieren, wohl aber darum, den christlichen Anspruch auf absolute Wahrheit, wie er sich im Lauf der Zeit mit vielfachen imperialistischen Zügen, sei es in exklusivistischem, sei es in inklusivistischem Sinn, verdichtet hat, zu eliminieren.

Einerseits darf man die Wahrheitsfrage hinsichtlich der Eigenart der Religionen nicht umgehen; andererseits muß jeder Gläubige (gleich welcher Religion) sich sowohl eines Absolutismus als auch eines Relativismus enthalten. Die Beziehung zwischen den Religionen muß so gelöst werden, daß sie keine Diskriminierung anderer Religionen enthält und ebensowenig ein eigenes Überlegenheitsgefühl widerspiegelt. Aber man darf und braucht nicht die eigene tiefste Lebensüberzeugung dem Liberalismus verschiedener Bedürfnisse auf dem Tauschmarkt der vielen Weltreligionen preisgeben.

Religionen haben alle eine eigene Identität und sind darin gegenüber den anderen Religionen in ihrer Eigenart alle ohne weiteres einzigartig. Innerhalb dessen liegt das Besondere des Christentums darin, daß nach christlicher Auffassung eine geschichtliche und somit begrenzte, endliche Besonderheit - der Mensch Jesus von Nazaret - das Leben und Wesen Gottes als Heil für Menschen offenbart. Die Schwierigkeit ist nicht, daß Jesus einmalig und zugleich historisch kontingent ist; vergleichbare Qualifizierungen kennen die meisten Religionen. Die Schwierigkeit ist, daß es zum Wesen des christlichen Anspruchs gehört, daß Gottes endgültige oder eschatologische Form heilbringender Offenbarung durch Jesus, den Christus, vermittelt wird. Das ist der Kern des ganzen Neuen Testaments und der christlichen Erfahrungstradition, die aus ihm hervorgegangen ist.

Die Kernfrage ist, ob dieses neutestamentliche und allgemeinchristliche Grundbekenntnis nicht schon diskriminierend gegenüber anderen Religionen ist, die dadurch in ihrem eigenen Wert herabgesetzt und somit in ihrem Selbstverständnis verkannt werden, oder ob es eine alle Menschen befreiende Botschaft in sich trägt.

Nach zwei Seiten hin ist ein Mißverständnis dieses christlichen Grundbekenntnisses möglich. Einerseits kann man das konkret-besondere Menschsein Jesu, gerade in seiner Eigenschaft als Mensch, übersehen; und als Mensch ist Jesus regional bestimmt und sozio-kulturell, sogar geographisch situiert und darin begrenzt. Wenn man das übersieht, machen wir aus dem Menschen Jesus eine notwendige „göttliche Emanation", einen wesentlichen Ausfluß Gottes, womit alle anderen Religionen durchaus im Nichts verschwinden würden. Aber diese theologische Position degradiert doketistisch Jesu reale Menschheit zu einer historischen Scheinwirklichkeit. Andererseits können die Christen den von ihnen bekannten, definitiven oder eschatologischen Charakter dessen, was in Jesus Christus geschehen ist, nicht übersehen. Dieses Bekenntnis entscheidet über ihr Christ-

sein, und nicht allerlei andere, inklusive oder nichtinklusive kirchliche Doktrinen oder kirchliche Gesetze. Offensichtlich muß man bei dieser Problematik sehr vorsichtige, sogar sensible Formulierungen gebrauchen. Denn in der christlichen Theologie kann man kein einziges besonderes historisches Phänomen gerade in seiner Historizität verabsolutieren. Das gilt auch für die historische Menschheit Jesu von Nazaret. Sonst gerät man in Widerspruch zum christlichen Schöpfungsglauben. Als transzendent ist Gott in keiner einzigen Hinsicht Bestandteil eines irdischen Systems oder einer menschlich-sozialen und politischen Ordnung, auch nicht „Bestandteil" einer Religion. Diese Ent-Transzendierung Gottes oder Einkapselung Gottes in ein sogar religiöses System ist jedoch nicht nur oft in der Vergangenheit geschehen, sondern wirkt heute noch weiter, vor allem in der nachlässigen, falschen Anwendung der Theorie von der „communicatio idiomatum", bei der Eigenschaften Gottes einfach auf den Menschen Jesus übertragen werden - was übrigens gegen das Konzil von Chalkedon verstößt. Als Christ darf man nie vergessen, daß das Christentum nicht, und nicht einmal der Mensch Jesus, absolut oder absolut einzig oder einzigartig ist; das ist allein der Gott Jesu, der Schöpfer: der Gott aller Menschen. In Jesus wird gemäß dem christlichen Glauben wohl das Absolute - das heißt Gott - in historischer Gestalt und somit im historisch Relativen widergespiegelt. *Jesus ist für Christen eine relative (weil historische) Manifestation eines absoluten Sinns.*

Daß die Eigenart und die Identität Jesu in historischer Besonderheit Gestalt erlangen, schließt ein, daß man die Unterschiede zwischen den einzelnen Weltreligionen in ihrer authentischen Eigenart und Einzigkeit eher bestehen läßt und nicht aufhebt. Es ist deshalb auch mehr Wahrheit in allen Religionen zusammen als in *einer* bestimmten Religion, das Christentum nicht ausgenommen. In seiner absolut freien Göttlichkeit ist Gott so „überbestimmt", daß seine Fülle von einer bestimmten, begrenzt-historischen Religion oder religiösen Erfahrungstradition nicht ausgeschöpft werden kann. Gewiß, Christen bekennen, daß „die Fülle Gottes leibhaftig in Jesus wohnt", aber dieses Wohnen findet gerade in Jesu Menschlichkeit und somit in einem begrenzten, unvermeidlich verfremdenden und brechenden Prisma statt; es ist Ausdruck von Kontingenz, also der begrenzten Form dieses Erscheinens von Gottes Fülle in unserer prekären Geschichte. Es gibt deshalb wahre, gute und schöne, überraschende, positive und unreduzierbare Aspekte in den vielfältigen Formen religiösen Einvernehmens mit Gott, auch Formen, die im spezifischen Erlebnis des Christentums keinen Platz gefunden haben und finden. Es gibt Unterschiede im Erleben der Beziehung zu Gott, die sich, bei allen inhärenten Ähnlichkeiten, nicht wegwischen lassen. Mehr noch, es gibt unterschiedliche echt-religiöse Praktiken, welche Christen nie thematisiert oder praktiziert haben und, vielleicht, wegen der besonderen Akzente, die Jesus gesetzt hat (das „Jesuanische"), auch nicht thematisieren können, ohne diesen besonderen Akzenten Gewalt anzutun, sie an die Peripherie zu drängen und sie ihrer Jesus eigenen prophetischen Schärfe zu entkleiden, was letztlich ihre spezifisch prophetische Christlichkeit ist. Die Vielzahl von Religionen ist nicht

ein Übel, das unbedingt aufgehoben werden müßte. Wohl die gegenseitigen Zänkereien und Religionskriege. Voneinander können die Religionen aber nur Bereicherung erwarten, soweit diese mit den eigenen authentischen religiösen Akzenten kompatibel ist.

Damit leugne ich nicht, daß die historische, prinzipiell nicht aufzuhebende Vielheit von Religiosität innerlich genährt und getragen wird von einer impliziten Einheit, die als solche in unserer Geschichte nie thematisierbar, aber trotzdem real ist: eben die Einheit des einen Gottes, um den es in Religionen geht. Diese implizite transzendente Einheit wird in den historisch immanenten Familienähnlichkeiten zwischen den Religionen widergespiegelt, und das rechtfertigt uns, all diesen verschiedenen religiösen Konfigurationen den Einheitsnamen „Religion" zu geben. Die Eigenart und Identität des Christentums - die wesentliche Koppelung des endgültigen oder eschatologischen Kommens des Reiches Gottes an die historische Person Jesu von Nazaret - ist zugleich seine unvermeidliche historische Kontingenz und somit eine endliche Begrenztheit.

Christen kann es schwerfallen, sich diesen Gedanken, diese Glaubenssicht zu eigen zu machen: Viele finden, daß dies zu weit geht. Andere dagegen finden, daß diese Sicht noch nicht weit genug geht, und lösen (meistens stillschweigend) die historische Jesusgestalt von ihrem biblisch begleitenden Bekenntnisgehalt: dem Christus. Glaubensgeschichtlich hat Jesus aber keinen Sinn ohne „Christus", und andererseits hat auch das Christusbekenntnis keinen Sinn ohne den historischen „Jesus". Ohne die geschichtliche Gestalt Jesu und ohne das christliche, in derselben menschlichen Geschichte erscheinende „kirchliche Bekenntnis", daß er der Christus, der Sohn Gottes ist, ein Bekenntnis, das sich auf den Umgang der Jünger, in vielerlei Form, mit dieser historischen Gestalt stützt, würden auch wir heute keinen Jesus von Nazaret kennen, erst recht nicht als Inspirationsquelle für das eigene, persönliche, zwischenmenschliche und politische Leben und zugleich als Angebot einer realen religiösen Lebensmöglichkeit für andere. Allein so entgehen wir der exklusivistischen Ideologie der Auserwählung: Anderenfalls schließt Auserwählung per se Diskriminierung und virtuellen Imperialismus, also auch Gewalt, ein. Jesu Auserwählung wird als *Vermittlung zu Universalität* betrachtet; sie steht im Dienst aller Menschen ohne Ausnahme und ist deshalb nicht menschenbedrohend, sondern auch für „Nicht-Bevorzugte" menschenbefreiend. Nicht umsonst habe ich meinem Buch *„Menschen. Die Geschichte von Gott"* (S. 5) als einleitendes Motto die heftige prophetische Anklage des Propheten Amos an sein Volk Israel mitgegeben: „Wohl habe ich Israel aus Ägypten herausgeführt, *aber ebenso* die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir." (Am 9,7). Damals glaubte Israel, Gottes Gericht entrinnen zu können, weil es sich als das auserwählte Volk Gottes wußte. Amos leugnet keineswegs diese Auserwählung, aber für ihn bedeutet Auserwählung stets einen Dienst an der gesamten Menschheit: Die persönliche Auserwählung steht im Dienst der Universalität, die den Vorrang hat vor der Auserwählung und diese somit relativiert, das heißt: Das Persönliche wird in dienende Beziehung zum Konkret-Universalen gebracht: dem Heil aller Menschen ohne

jede menschenbedrohende Parteilichkeit. Auserwählung bedeutet also keineswegs eine bevorzugte Stellung, mit *der man großtun kann* (Am 6,1).

Nun, gerade das christliche Bekenntnis, daß der historische Jesus der kyriale, verherrlichte Christus ist, entspricht dem und bricht mit jedem Gedanken parteiischer Auserwählung zum Nachteil von anderen. Dann muß man jedoch die besondere Bedeutung des Todes Jesu und seine Auferstehung vom Tod, als Tat Gottes, ernst nehmen. Gerade im „historischen Scheitern", wie es in der Hinrichtung Jesu manifest geworden ist, wird die Ideologie eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen Gott und einem konkreten historischen Phänomen, und sei es dem Menschen Jesus, zunichte gemacht. Denn Jesus bleibt in seinem Tod ein kontingentes endliches Wesen, das zum Bund Gottes mit Israel gehört. Dieser konkrete Tod kann als solcher keinen direkten Zusammenhang mit Gott, dem Absoluten, herstellen oder durch reine forensische Auserwählung eine Rettung für die ganze Menschheit sein. Er selbst sagte ja, daß er nur gekommen sei für die zwölf Stämme Israels. Wir können diese Realität nicht wegwischen. In Jesus, von uns bekannt als der Christus, muß somit etwas anderes wirksam gewesen sein. Wie können wir sonst die Gerichtsperikope des Matthäusevangeliums begreifen, in der das „Verhältnis zum Anderen" für das Heil jedes einzelnen entscheidend ist (Mt 25,31-46): „Was ihr dem Geringsten dieser Kleinen getan habt" (und Jesus identifiziert sich selbst mit diesen Kleinen), entscheidet endgültig über Leben und Tod! Die Bejahung oder Ablehnung des Anderen in seiner Situation des Andersseins und der Fremdheit, auch außerhalb alles bewußten Verhältnisses zu Jesus Christus und sogar zu Gott, entscheidet über das Heil des Juden, des Christen, des Humanisten und von wem auch immer. Doch liegt hier ein Problem! Ist die Herstellung eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen „unschuldigem Tod" Jesu und der Beziehung zum Absoluten nicht genauso eine menschenbedrohende Ideologie? Zwar vermutete ich früher schon, daß der Wahrheitskern in der Aussage „erlöst durch Jesus trotz seines Todes" irgendwie in dem liegen mußte, was ich „Jesu historisches Fiasko am Kreuz" genannt hatte. Denn nach Jesu Tod geht die Geschichte des Unheils und der Gewalt einfach ihren alten Gang weiter, als ob es keinen Messias gegeben hätte. Von Erlösung und Befreiung ist weltweit wenig zu sehen! Auf Erden und in unserer Geschichte wird es offensichtlich nie ein Paradies oder einen Heilsstaat geben, auch nicht für den, der an Jesus Christus glaubt.

Jetzt aber beginne ich allmählich, die Konsequenz meiner Aussage über das historische Fiasko von Jesu Tod zu realisieren: Am Kreuz handelt es sich um einen Menschen, der in seinem radikalen Einsatz für eine gute Sache eine Niederlage erleidet. Denn dieses Fiasko schließt ein, daß auch in Jesus jeder unmittelbare Heilszusammenhang zwischen einem konkreten historischen Geschehen (sei es sogar der Tod Jesu) und der Beziehung zum Absoluten radikal bestritten wird. Die Beziehung Jesu zum Absoluten zerrann am Kreuz in eine dunkle Nacht: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk 15,34) Gibt es dann doch eine unmittelbare Beziehung zum Absoluten „trotz" Jesu Tod, dank seines Glaubensvertrauens: „Vater, in

deine Hände befehle ich meinen Geist" (Lk 23,46)?

Daraus wird klar, daß die (von Gott) bevorzugte Stelle der Gottbegegnung *das Antlitz des leidenden Menschen ist:* die Stelle des „Jesus crucifixus". In der Kreuzigung Jesu geht es um Jesu Gotteserfahrung von der schweigenden Gegenwart des gnädigen Gottes. Es geht um das Vertrauen eines Menschen zu Gott in äußerster Ohnmacht. Sein Gott schweigt. Hier wird deutlich, daß keine einzige historisch kontingente Gegebenheit je einen sakralen oder absoluten Wert haben kann, an den sich Menschen festklammern könnten als Sicherheitsgrund für Glück und Wohl auf Erden, individuell oder als Gesellschaft.

Selbst der Auserwählte schlechthin - Jesus von Nazaret - erhält keine einzige Garantie für einen irdischen oder einen historischen Halt. Er wird auf den schweigenden transzendenten Gott verwiesen, der sich aber in Jesus zum „Bruder" des leidenden, durch Gewalt bedrohten Mitmenschen macht.

Es existiert somit eine direkte Verbindung zwischen dem irdischen Geschehen einer „dunklen Nacht" und Jesu inniger Beziehung zum Absoluten. Aber das bedeutet doch, daß das „direkte" positive Verhältnis des Absoluten zu unserer konkreten Geschichte gerade dort vollzogen wird, wo diese Geschichte aufhört: beim Tod, am Ende jeder persönlichen Geschichte. Sterbend lehnt es Jesus ab, Gewalt mit Gewalt zu vergelten. Er vergibt denen, die ihn gewaltsam töten. Das befreiende Moment liegt nicht im Tod als solchem, sondern in der Realität, daß dieser Tod in einen Akt der Vergebung aufgrund des Glaubensvertrauens auf die schweigende Gegenwart Gottes aufgenommen wird: Dessen, der Jesus zu einem himmlischen Messias erhebt, der fortan den an nichts gebundenen Heiligen Geist allen schenken kann, einen Geist der Versöhnung. Denn die Inkarnation oder Menschwerdung ist nicht ein bloß punktuelles Geschehen, sie begann zwar bei Jesu Empfängnis, vollzog sich aber weiter durch sein ganzes Leben hindurch und kam zur Vollendung in Jesu erhöhtem Leben bei Gott. Paulus zitiert vielleicht eines der ältesten frühchristlichen Glaubensbekenntnisse: „Das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn." (Röm 1,3-4) Im Kreuzesgeschehen zeigt sich, daß sogar die Inkarnation (als höchste Form der Auserwählung) des Sohnes Gottes als historische Erscheinung (Jesus von Nazaret) alle Auserwählung und allen Bund der Universalitätsintention der Schöpfung unterordnet: dem Heil aller Menschen. Wir vergessen bisweilen, daß ohne die Erhöhung oder Verherrlichung Jesu zum Christus und Herrn sein Tod in der Tat „vergebens" gewesen wäre, wie Paulus sagt. Auch das Johannesevangelium sagt eigentlich dasselbe: „Es ist gut für euch, daß ich hingehe, sonst kann der Heilige Geist nicht kommen." (Joh 16,7) Gott rettet den Seinen nicht vom Tod. Die filiale Beziehung zwischen Vater und Sohn war keine Gewähr dafür, daß dieser schmähliche Tod dem Menschen Jesus, dem Auserwählten, erspart blieb. Selbst in Jesus besteht keine direkte Beziehung zwischen irdischem Glück und Wohl und seiner religiösen (filialen) Beziehung zum Absoluten. Dies ist der absolute Ernst der Mensch-

werdung. Daß Heil von Gott her quer zu unserer ganzen irdischen Geschichte steht, bedeutet, daß Gott die Ohnmacht unserer „condition humaine" ernster nimmt, als wir es tun. „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung anvertraute." (2Kor 5,19) Im Johannesevangelium wird das Ostergeschehen denn auch auf die Geistesgabe der Versöhnung bezogen. Und dieser Geist ist nicht in unsere irdische kontingente Geschichte „inkarniert" und somit nicht begrenzt, sondern ist ihr transzendent. Gerade deshalb schwebt und weht er, als Geist Gottes und vom erhöhten Christus gesandt, auf lebenerweckende Weise überall dort, wo Menschen zu finden sind. Auch nach dem ersten Kommen Jesu ist in unserer irdischen Geschichte kein einziger sakraler Halt zu finden: Gläubige sind auf die schweigende Gegenwart Gottes angewiesen, auf Vergebung trotz allem, auf das unfaßbare freie Wehen des Geistes Gottes, der erst nach Jesu Tod durch den erhöhten Jesus Christus allen geschenkt werden konnte, die dafür offen sind.

Aber eben dieser Geist Gottes erinnert uns an den historischen Menschen Jesus: An seine prophetische Botschaft, seinen Lebensweg und seinen freiwillig angenommenen Tod als Protest gegen alle Gewalt. Diese historische Gestalt ist in ihrer Erhöhung Messias für alle Menschen, dank Jesu Sendung des Heiligen Geistes.

Erst im christlichen Bekenntnis des Heiligen Geistes (Pneumatologie) kommt die Christologie zu ihrer universalen Offenheit für alle Menschen ohne irgendeine diskriminierende Unterbewertung aller anderen Religionen. In der Kraft dieser Geistesgabe, die nicht an „die Kirche Christi" gebunden ist - obwohl dort, dank eben dieses Geistes, die hochnotwendige Erinnerung an den Menschen Jesus in Wort und Feier lebendig gehalten wird -, können Menschen auch anderen vergeben und „dem Anderen" in seinem Anderssein begegnen und ihn bejahen. Die historisch-faktische Gewalttätigkeit des Christentums und dessen Christologie hat ihren tiefsten Grund in unserer inneren sich wiederholenden Vergessenheit der Pneumatologie. So erhält die Erlösung Jesu eine historisch-universale Gestalt ohne irgendwelche Diskriminierung oder virtuelle Gewalttätigkeit.

Allein die Pneumatologie kann verhindern, daß auch die Christologie gewalttätig wird. Ohne Pneumatologie ist jede Christologie *menschenbedrohend falsch und unorthodox.*

Die historisch-faktische Gewalttätigkeit des Christentums und dessen Christologie hat ihren tiefsten Grund in unserem ständigen Vergessen der Pneumatologie: des Logos des Pneumas, das weht, wo es will.

Zum Schluß

Diese Auffassung hat eine gewisse Affinität zum heutigen Unbehagen vieler in ihrer eigenen Kultur und ihrer tatsächlichen Religion. Menschen sehnen sich nach einer Kultur der Gerechtigkeit und Liebe. Eine Kultur der Menschenrechte genügt nicht, wenn das auch schon ein Minimum und der Anfang von Liebe ist. Aber Personen verlangen danach, bedingungslos vom Anderen akzeptiert zu werden; jeder Mensch will um seinet- und ihretwillen akzeptiert werden, auch wenn er oder sie schwarz,

gelb, schieläugig, behindert oder fremd ist. Achtung, Vergebung, Liebe und Vertrauen schenken dem Menschen, „was ihm oder ihr zukommt". Sui cuique bonum! Recht ist als Gesetz frostig und kalt. Menschenwürdige Kultur ist letztlich eine Kultur der Liebe, und diese kann nicht in Gesetzen festgelegt, kann nicht kodifiziert werden. Deshalb bleibt eine religiöse Bewegung, eine Religion, die sich nicht unmenschlich ihren eigenen wahren Wurzeln entfremdet, eine der dynamischsten Kräfte in jeder menschenwürdigen Kultur.

Ohne christliche Humanität hat das Christentum in Zukunft kein Gewicht mehr, aber ohne ein evangelientreues Christentum kann auch die Menschheit zu kurz kommen. Im Christentum, wie es im Evangelium Jesu als des Herrn und kommenden Menschensohnes als Weltenrichter verwurzelt ist, steckt ein unausschöpfbares Kräftefeld auch für kulturelles ethisches Handeln des Menschen im Hinblick auf mehr Menschenwürde für alle.

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Band I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Herausgegeben von Giuseppe Alberigo; deutsche Ausgabe herausgegeben von Klaus Wittstadt, Grünewald/Peeters, Mainz/Leuven, 1997.

Ein verlegerisches und theologisches Ereignis soll an dieser Stelle gewürdigt werden: der erste Band einer monumentalen Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils ist soeben erschienen. Er beschäftigt sich mit der Vorbereitungsphase des Konzils (1959-1962). Vier weitere Bände sollen folgen; jeder wird einer der vier Konzilsperioden gewidmet sein (1962-1965). Der Herausgeber, Professor Giuseppe Alberigo vom *Istituto per le Scienze Religiose* in Bologna, fragt sich in der Einleitung, ob „eine zuverlässige historische Rekonstruktion von einem noch so nahen Ereignis bereits jetzt schon vorgenommen werden kann". Mit Recht erinnert er an das Vatikanum I (1870), dessen erste Geschichte bereits zwanzig Jahre nach seiner Unterbrechung erschien. Zugegeben, daß die Aufgabe dieses Mal komplizierter ist und die Kompetenz eines einzelnen Historikers bei weitem übersteigt. So hat sich 1988 eine internationale Gruppe von Wissenschaftlern an die Arbeit gemacht. In Ergänzung zu den halbjährigen Treffen des Koordinierungsteams organisierte A. Melloni in Louvain, Houston, La Tourette (Lyon), Würzburg und Moskau wissenschaftliche Kolloquien, auf denen man eine große Zahl von Einzeluntersuchungen zur Diskussion stellte. Zum Teil bereits veröffentlicht, dienten diese Beiträge der Vorbereitung des nun vorliegenden ersten Bandes der Konzilsgeschichte.

Dessen sechs Kapitel entwirren die verwickelten Fäden der Konzilsvorbereitung, vom Reifen der Entscheidung Johannes' XXIII. über die Auswertung der breit angelegten Konsultationen bis hin zur Redaktion der der künftigen Versammlung vorzulegenden Schemata. Das erste und das sechste Kapitel aus der Feder von G. Alberigo bieten eine ausgezeichnete Synthese des gesamten Weges. Eingangs wird sogleich die entscheidende Frage gestellt: „Welche Art von Konzil wollte also Papst Johannes ins Leben rufen? Ist diese Frage unzulässig, da der Papst selbst keine bestimmten Vorstellungen besaß ...? Oder steht man einem präzisen und sehr wohl entschlossenen Willen gegenüber, dessen Gegenstand jedoch einer Typisierung entgeht, die sich auf früher existierende Modelle bezieht, und deshalb heikle Probleme aufwirft?" (S. 45) Der gesamte Band zeigt in der Tat den immer größer werdenden Abstand zwischen der päpstlichen Vision des zukünftigen Konzils, ohne Ort innerhalb des klassischen Genus ökumenischer Konzilien, und der Vorbereitung, die sich auf traditionellen Schienen bewegt.

Das zweite Kapitel stammt von einem französischen Historiker, Etienne Fouilloux, und ist der „vor-vorbereitenden Phase" (1959-1960) gewidmet. Es beginnt mit einem Panorama des politischen und kulturellen Kontextes: Das sehr präzise Bild des zeitgenössischen Katholizismus - mit einigen leider zu summarischen Andeutungen zur Konziliengeschichte und zum sog. Tridentinismus - soll die Konzilseinberufung historisch plausibel machen. Der Hauptteil des Kapitels analysiert sodann die Befragung der Bischöfe, der römischen Dikasterien und der katholischen Universitäten. Die methodisch sauber durchdachte Einordnung der Voten in drei verschiedene Gruppen ist sehr aufschlußreich: „Zur ersten gehören die Beiträge, die im wesentlichen die päpstlichen Ziele kaum berücksichtigen, ja sich ihnen sogar in mehr oder weniger verschlüsselter Form entgegenstellen. Die zweite vereinigt dagegen diejenigen, die sich mit unterschiedlicher Entschlossenheit auf den von Johannes XXIII. vorgezeichneten Weg begeben. Die dritte ist (...)

eine Gruppe von Vota aus überwiegend jungen Kirchen, die sich auf dem Weg in größere Unabhängigkeit befinden. Ihr Hauptmerkmal besteht darin, daß sie sich von den zwei eben genannten Optionen strikt abgrenzen, bisweilen innerhalb eines Votums sogar von beiden, so daß sie jede Einteilung in nur zwei Gruppen unmöglich machen" (S. 123). In dieser dritten, nur sehr schwer zu analysierenden Kategorie von Vätern zeigt sich ein Ineinandergreifen so verschiedener religiöser Kulturen, daß eine Vorhersage, wie sie sich auf dem Konzil verhalten werden, sehr gewagt erscheint: deshalb auch die Überraschungen vom Herbst 1962. Der letzte Teil des Kapitels ist der Auswertung der Vota durch die vor-vorbereitende Kommission gewidmet, die mit der italienischen Sprachgruppe beginnt und die Antworten mit Hilfe des doppelten Rasters der Schultheologie und des kanonischen Rechts filtert. Der Autor zeigt so den flagranten Widerspruch zwischen dem in *Superno Dei nutu* (Pfingsten 1960) zu lesenden Entschluß des Papstes, jede Vermischung zwischen Konzil und Kurie zu vermeiden, und der Ernennung der Kommissionsvorsitzenden, die bis auf zwei Ausnahmen mit den Präfekten der entsprechenden Dikasterien identisch sind. Dies ist der erste Sieg der Kurie!

J.A. Komonchak aus Washington, der die Vorbereitungsphase (1960-1962) behandelt, beginnt das dritte Kapitel mit einer erneuten Darstellung der Konzilsvision Johannes' XXIII. Hätte man die in fünf Beiträgen verstreuten Bemerkungen zur Entwicklung des päpstlichen Projekts nicht in einem Kapitel zusammenfassen können? Nach einigen wertvollen Informationen über die Organisation der Konzilsvorbereitung analysiert der Autor die Arbeit der Kommissionen, wobei er sich an die problematische kuriale Unterscheidung zwischen „pastoralen" und „dogmatischen" Fragen hält; letztere sind der allmächtigen Theologischen Kommission vorbehalten, die bis zum Schluß jede Zusammenarbeit verweigert. Was die pastoralen Schemata betrifft, so weisen wir vor allem auf die ausführlichen Analysen der Arbeit in der Liturgiekommission hin, die als einzige eine enge Verbindung zwischen Lehre und Praxis herstellt und bei ihren Reformvorschlägen auf eine Reihe von wissenschaftlichen Vorarbeiten zurückgreift. Bei der äußerst konfliktgeladenen Debatte über die Kirchensprache (als liturgische Sprache und als Konzils- und Studiensprache) entstehen im April 1961 Beziehungen zwischen der Kommission und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, die ein neues Licht auf die ekklesiologischen, ökumenischen und kulturellen Implikationen dieser Frage werfen (S. 249). Die Darstellung der dogmatischen Schemata erreicht ihren Höhepunkt in der Auseinandersetzung zwischen der Theologischen Kommission und dem Einheitssekretariat (S. 308-340). Ihre Stellungnahmen zum Verhältnis von Schrift und Tradition, zur Interpretation der Schrift und zur Kirche (Wesen, Mitgliedschaft, Episkopat und Primat, Kirche und Staat) sind jeweils gegenübergestellt. Diese äußerst spannende, systematische Konfrontation zeigt deutlich, daß hier zwei „unterschiedliche Vorstellungen vom Konzil" am Werke sind, und „vor allem darüber, wie es dem Glauben angesichts heutiger Herausforderungen und Fragen wieder Ausdruck verleihen könne" (S. 308). Ähnliche Auseinandersetzungen spielen sich in der zentralen Vorbereitungskommission ab, deren Aufgabe es ist, die Schemata zu revidieren und zu verbessern. Aus vielerlei Gründen hat sie diese Koordinationsarbeit nicht leisten können, vor allem weil die Schemata ohne jede Ordnung auf den Tisch kamen und weil sie sich mehr und mehr dem aggressiven Starrsinn der Theologischen Kommission gegenübersah (S. 344). Der Autor zeigt, wie sehr die zentrale Kommission über die wichtigsten Punkte uneins ist und, ohne daß die öffentliche Meinung dies bemerkt, in ihren völlig freien Debatten das bald beginnende Konzil vorwegnimmt. Im Scheitern der Vorbereitungsarbeiten bilden sich so die entscheidenden Persönlichkeiten der zukünftigen Versammlung heraus: die Kardinäle Frings, Döpfner, König, Alfrink, Léger, Montini und Suenens. Der letzte Teil des sehr langen Kapitels handelt noch von der Einladung der Beobachter aus der Ökumene, der Ausarbeitung der Geschäftsordnung (ein enttäuschender Abschnitt, weil ihm die historischen Tiefendimensionen fehlen) und der Festlegung der Tagungsordnung. Die diesbezügliche These des Autors erstaunt, ist aber gut belegt : „Der Papst scheint sich so etwas wie einem *fait accompli* gegenübergesehen zu haben." (S. 391) Auf den langen Schluß des Kapitels über Papst Johannes und die Vorbereitung

des Konzils (S. 394-401) kommen wir später noch zurück, da er erneut die bereits von Alberigo angesprochene zentrale Frage dieses Bandes aufgreift.

Mit großem Interesse haben wir auch das vierte Kapitel von J.O. Beózzo, einem brasilianischen Historiker, über das äußere Klima gelesen. Mit seinen reichen Informationen über die Probleme der Presse, die Vorbereitung des Konzils durch die einzelnen Episkopate, über das kirchliche Leben zwischen 1959 und 1962 und das Echo seitens anderer Religionen und Weltanschauungen (muslimische Welt, Judentum, Marxismus, Osten) trägt dieses Kapitel dazu bei, dem Leser die „Innenseite" der Ereignisse erfahrbar zu machen. Im gleichen Geist zeichnet K. Wittstadt aus Würzburg im fünften Kapitel die Ereignisse der letzten Monate vor der Konzilseröffnung nach. Man erfährt noch manches über die Informationspolitik des Vatikans und die Berichterstattung der internationalen Presse sowie über die Arbeiten in der Konzilsaula und die Ankunft der Väter in Rom. Eine detaillierte Analyse einiger Reaktionen der Väter nach dem Studium der ersten sieben Schemata zeigt, daß die Kontakte zwischen Bischöfen, vor allem unter einigen Bischöfen der zentralen Vorbereitungskommission, enger waren als die Forschung das bisher annahm; was erneut beweist, daß sich, ohne daß die öffentliche Meinung das wahrnam, die Konflikte der ersten Periode bereits während dieser Monate abzeichneten (S. 480). Die späte Ernennung der Periti (28. September 1962) hätte unserer Meinung nach eingehender analysiert werden müssen. Der Autor gibt aber eine Reihe von Informationen über die Haltung Johannes' XXIII. am Vorabend des Konzils (S. 483-503) und hilft so, die zu Anfang des Bandes gestellte und im sechsten Kapitel von G. Alberigo wieder aufgegriffene Grundfrage zu beantworten: *Konzilsvorbereitungen für was für eine Art von Konzil?*

In der Tat erweist sich diese lange Geschichte als ein Knäuel von Fäden, das der Herausgeber in diesem Abschlußkapitel meisterhaft entwirrt. Einerseits betont er „das langsame, noch ungeordnete Auftauchen spezifischer Fragen, durch die manche dem „Aggiornamento" Konkretheit zu geben versuchen" (S. 565), registriert aber andererseits auch „den statischen und passiven Zustand des Katholizismus" und „das fehlende Bereitsein der Kirche, die Aufgabe aktiver Teilnahme und Mitverantwortung zu übernehmen (S. 564). Kam das Konzil nicht „zu früh", muß man wohl fragen, da „diejenigen, die auf eine Erneuerung hofften, nur unzureichende Vorstellungen davon hatten, was damit gemeint sei" (S. 566)? Vielleicht erklärt dieser allgemeine Geisteszustand die Haltung Johannes' XXIII., der sein Projekt anscheinend Kardinal Bea und seinem Sekretariat anvertraut. „Doch bedeutet diese Beziehung nicht, daß der Papst nicht der von der Kurie geleiteten Vorbereitungsstruktur vertraut hätte. Eher scheint es - und dies ist die Hauptthese des Autors -, daß er dieser Struktur die gleichen Chancen gab wie Beas Sekretariat. Später, während der offenen Konfrontation des Konzils, sollte entschieden werden, welche der beiden Perspektiven besser dem *sensus fidei* der Kirche entspreche." (S. 567) Dieser Respekt des Papste vor beiden Konzeptionen, die sich ab 1960 immer weiter voneinander entfernen, führt zu einem paradoxen Ergebnis: Die Mehrheit der Konzilsväter weist die vorbereiteten Schemata zurück. Hätte das Konzil ohne einen solchen Anstoß den nötigen Bewußtseinsstand erreichen und genügend Innovationskräfte entwickeln können? Der Empirismus der Vorbereitungsarbeiten führt allerdings dazu, daß die erarbeiteten Schemata die Ergebnisse des Konzils in weit höherem Maß beeinflussen werden, als man dies zum Zeitpunkt der ersten konziliaren Widerstände vermuten konnte. (S. 568)

Der hier kurz vorgestellte Band ist (trotz einiger kleinerer Ungenauigkeiten) von hohem wissenschaftlichen Niveau. Den Autoren ist es gelungen, eine unglaubliche Masse von Informationen zu verarbeiten, sie angenehm darzustellen (die schwierige Übersetzung ist trotz Fehler im ganzen geglückt) und, in den Grenzen der noch nicht vollständig zugänglichen Dokumentation, wichtige Fragen dieser rätselhaften Epoche zu lösen.

1. In der Tat bleibt die Haltung Johannes' XXIII. während der Konzilsvorbereitung in vielerlei Hinsicht geheimnisvoll. Komonchak stellt das Problem sehr genau und listet am Ende seines Beitrages die päpstlichen Entscheidungen auf, die dem Historiker Schwierigkeiten machen (S. 394-401): „Es bleibt fraglich, weshalb ein solcher Unterschied bestand zwischen der päpstlichen Vorstellung und dem tat-

sächlich Erreichten." (S. 396) Unserer Meinung nach muß man hier sehr sauber unterscheiden zwischen den *Zwängen*, die sich für den Papst aus der kirchlichen und kurialen Umwelt, aber auch aus der Perspektive einer aus mehr als zweitausend Mitgliedern bestehenden Versammlung (S. 562) ergaben, seinem *Willen, die Unterstüzung seiner engsten Mitarbeiter zu erhalten* (S. 181), und, vor allem seit 1962, seinem *Vertrauen in das kommende Konzil*, selbst entscheiden zu können, welche der beiden Perspektiven eher dem *sensus fidei* entspreche (vgl. Komonchak, S. 401; Wittstadt, S. 483-490; Alberigo, S. 567). Eine Debatte über diese kontroverse Frage und eine Abwägung der im ganzen Band verstreuten Argumente wäre zu wünschen gewesen. Ist es nicht eine Ironie der Geschichte, daß das päpstlichste Konzil aller Zeiten - selbst das Erste Vatikanum verdankt seinen Ursprung nicht einer Inspiration Pius' IX. - die Christenheit aus dem posttridentinischen System befreit hat - durch den Entschluß der Autorität, die als ihr Schlußstein galt?

2. Das Werk kommt an vielen Stellen auf die Rolle der Theologen bei der Konzilsvorbereitung zu sprechen. Eine konzentriertere und zugleich detailliertere Analyse der theologischen Strömungen und ihrer Logik wäre hilfreich gewesen. Stimmt es wirklich, daß „diejenigen, die auf eine Erneuerung hofften, nur unzureichende Vorstellungen davon hatten, was damit gemeint sei"? Wie soll man die untergründigen Einflüsse der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts und gewisse französischsprachige Entwicklungen (Blondel, Maréchal, usw.) beurteilen? Auch wenn viele, die zum Fortschritt der Theologie bereits einiges beigetragen hatten, entweder nicht in den Kommissionen saßen oder hier neutralisiert waren, so muß man doch genauer fragen, welchen Einfluß sie auf gewisse Bischöfe hatten (Frings, Alfrink, Döpfner, König, usw.), als diese auf die ersten Schemata zu reagieren begannen. Wann haben die Väter die ihnen nach der Geschäftsordnung zustehenden persönlichen Berater gewählt?

3. Die Autoren kommen mehrfach auf die Veränderung des römischen Systems zu sprechen, die in diesen entscheidenden Jahren beginnt und schnell sehr grundsätzliche Dimensionen erreicht. Man ist schon beeindruckt, wenn man die aus der Feder des Sekretärs der Theologischen Kommission stammenden Sätze eines von 1961 gegen Bea gerichteten Votums liest, die von einem scharfen Bewußtsein des systemischen Charakters katholischer Lehre im Verständnis der römischer Schule zeugt: „Würde man zugeben, daß Häretiker und Schismatiker, 45% der Christen, wirklich Mitglieder der Kirche seien, würde es schwierig, den ökumenischen Charakter des Tridentinums und des Vatikanums I zu verteidigen; es würde verlangen, häretische und schismatische Bischöfe zum Vatikanum II einzuladen, es würde die Einheit der Kirche leugnen und ihren Anspruch auf Unfehlbarkeit zunichte machen." (S. 330) Hatte man auf der Gegenseite ein ähnliches Bewußtsein von der beginnenden Systemveränderung? Wie soll man diesbezüglich den Wunsch des Papstes nach einem zunächst nicht vorgesehenen *De fontibus* bewerten (S. 259)? Allein eine Analyse, die langfristige Entwicklungen mit in die Betrachtung einschließt, könnte hier entscheiden, ob sich in diesen Jahren wirklich eine Veränderung des katholische *Systems* anbahnt.

4. G. Alberigo spricht in seiner Einleitung das Methodenproblem an: „Wenn wir das Zweite Vatikanische Konzil als Ereignis und nicht als eine konkrete Umsetzung eines institutionellen Modells oder gar als Summe der formulierten Dekrete betrachten, stehen wir vor einem nicht zu unterschätzenden hermeneutischen Problem." (S. XXVII; vgl. auch ders., *Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II*, in: *Il Vaticano II fra atteste et celebrazione*, Il Mulino, Bologna, 1995, 9-26). Gewiß ist eine „historische Phänomenologie der Konzilsarbeit" etwas anderes als ein Kommentar der verabschiedeten Texte - eine Aufgabe, welche die Nachkonzilsjahre beherrschte. Allerdings scheint es uns wichtig, die Kritik der konziliaren Textproduktion und die Textanalyse selbst in eine solche Phänomenologie des Ereignisses zu integrieren. Dies ist unabdingbar, wenn man die historischen Veränderungen des „katholischen Systems" verstehen will. Wir müssen uns dann aber auch fragen, ob der Verlust an Überzeugungskraft vieler kirchlicher Texte in der nachkonziliaren Epoche nicht auch von der Textinflation auf dem Zweiten Vatikanum verursacht wurde.

Prof. Dr. Christoph Théobald SJ

Die Rückkehr der Plagen

José Oscar Beozzo/Virgil Elizondo

Ein jahrzehntelanger atemberaubender technischer und wissenschaftlicher Fortschritt, Weiterentwicklungen auf dem Gebiet der Medizin und des öffentlichen Gesundheitswesens und als Folge davon die Ausrottung von Krankheiten und Epidemien werden wieder zunichte gemacht durch das Auftauchen neuer, nicht heilbarer Krankheiten wie des HIV-Virus oder der Eboli-Infektion und die unerwartete Rückkehr anderer, praktisch schon ausgerotteter Krankheiten wie Cholera, Gelbfieber, Malaria und Pocken. Es ist, als ob die apokalyptischen Reiter plötzlich einbrächen, wie der Blitz aus heiterem Himmel und mit Katastrophen in ihrem Gefolge: Krieg, Hunger, Krankheit und Tod. Angst- und Panikreaktionen, das Wiedererwachen alter sozialer Selbstschutzmechanismen, der Suche nach Schuldigen und Sündenböcken, Stigmatisierungen, Ausschluß und das Schaffen von Gettos lassen im allgemeinen Bewußtsein die ägyptischen und apokalyptischen Plagen und Strafen Gottes für die Sünden der Menschheit wiedererstehen.

Das gelassene Vertrauen auf die Errungenschaften und die Erfolge der Wissenschaft und der Medizin und der blinde Glaube an den technischen und wissenschaftlichen Fortschritt werden erschüttert. Die Welt wird wieder von Dämonen und Bestien bevölkert, wie in den Gemälden von Hieronymus Bosch, die voller Qual und Verwirrung sind, oder wie in den Science-Fiction-Filmen in Fernsehen und Kino.

Wie in früheren Zeiten die Pest, so stehen heute die modernen Plagen für das Unerwartete und Unbeherrschbare im menschlichen Leben; sie fördern die Tendenz zur Suche nach Schuldigen für diese unbegreiflichen Schicksalsschläge. Unglück, Krankheiten und Elend werden sehr schnell der Sünde zugeschrieben und mit der Strafe Gottes in Verbindung gebracht; so sind sie Anfragen an unser religiöses Bewußtsein und an die Fähigkeit der Theologie, dem angsterfüllten Schrei der Ijobe von heute eine Antwort anzubieten.

Zur Zeit werden ganze Völker von Unerwünschten und aus ethnischen, sozialen und religiösen Gründen „Unberührbaren" sowie eine Vielzahl von sogenannten „Wirtschaftsflüchtlingen" unter den unterschiedlichsten Vorwänden ausgeschlossen oder ausgelöscht.

Was bedeutet das alles wirklich? Welche Herausforderung enthalten diese Situationen für uns als Menschen und als Christen?

Dieses CONCILIUM-Heft möchte sich diesen beunruhigenden Fragen stellen; an erster Stelle stehen dabei die Plagen

unserer heutigen Welt: soziale Plagen, deren Folgen Hunger, Elend und Ausschluß sind und die die Völker der Dritten Welt, vor allem Afrikas, heimsuchen, die aber auch in Form von Arbeitslosigkeit, Selbstmord, Drogenkonsum, Depressionen und Fremdenhaß auftreten und die Gesellschaften der entwickelten kapitalistischen Länder erschüttern. Wir wollen auch die Plagen Mafia, ethnisch und religiös motivierte Kriege, Zerstörung der Umwelt, Unsicherheit und Verarmung nicht vergessen, die die Länder Osteuropas und andere Regionen heimsuchen. Gaspar Mora bietet einen ersten Überblick über die Phänomene.

Diese Bestandsaufnahme verpflichtet uns, den Schrei der unschuldigen Opfer dieser Prozesse zu hören und ihre angsterfüllte Frage nach dem Schweigen und der Ohnmacht Gottes, nach der Gleichgültigkeit und Schwerfälligkeit der Christen angesichts dieser neuen Herausforderungen und nach dem Versäumnis der Staaten zu vernehmen, ihnen auch nur ein Mindestmaß an Sicherheit und Hoffnung zu garantieren. Sie verpflichtet uns auch, der Frage, die all dem zugrunde liegt, nicht auszuweichen: Wenn Gott gut ist, warum gibt es dann soviel Böses auf der Welt?" Johann Baptist Metz stellt sich dem Drama Ijobs und verweist auf den Weg, den Jesus gegangen ist, dessen erster Blick nicht der Sünde, sondern dem Leid des Anderen galt. Doch da gibt es auch jene seltsame Logik, die die Marktwirtschaft beherrscht, derzufolge als gut gilt, was früher als schlecht angesehen wurde, und als schlecht, was die sogenannten zivilisierten Gesellschaften beharrlich als Werte aufrechterhalten haben. Viele Theoretiker der Marktwirtschaft halten Arbeitslosigkeit, Kürzung von Sozialhilfe, Einsparungen im öffentlichen Gesundheitswesen, im Bildungsbereich und in der Altersversorgung für notwendige Opfer, um einen neuen Wachstumsschub zu erreichen. Die Vollbeschäftigung zu sichern, eine Sozialpolitik mit dem Ziel der Beseitigung der Armut zu verfolgen, den ökonomischen Ausschluß zu überwinden, soziale Ungleichheiten zu vermindern und Solidarität zu fördern, gilt als Affront gegen die Freiheit des Marktes, als Behinderung des Wettbewerbs und der Modernisierung, die allein imstande seien, das Wirtschaftswachstum und in der Folge Glück und Wohlstand für die zu garantieren, die (im Gegensatz zu den sozial und ökonomisch Ausgeschlossenen, Anm. d. Übers.) dazugehören. „Außerhalb des Marktes kein Heil" - dies entlarvt Jung Mo Sung als das oberste Gesetz, das es im Namen seiner Prinzipien verbietet, die modernen sozialen und wirtschaftlichen Plagen zu bekämpfen.

Die Plagen als Phänomene, die sich unserer Kontrolle entziehen, verlangen als solche nach einer vielschichtigen gesellschaftlichen Antwort; sie machen es auch notwendig, ihr Wesen und ihre psychologischen, aber auch ökonomischen, sozialen und politischen Mechanismen zu analysieren und religiöse Erklärungen und theologische Deutungen zur Unterstützung heranzuziehen.

Der zweite Abschnitt vertieft sich in diese verwirrende Welt der Strafe, der Schuld und des Ausschlusses. So plädiert der Beitrag von Hermann Häring für eine eindeutige Option für die Opfer, die durch Jesu Wort angesichts des Blindgeborenen bekräftigt wird: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt."

Die Apokalypse des Johannes, das Buch

Exodus und das Buch Ijob bilden die Hauptreferenztexte für die biblische Reflexion, wie sie von Pablo Richard, Elza Tamez und Walter Wink geleistet wird, während Justin Upking das Verhältnis zwischen den Aussätzigen und „Unberührbaren" zur Zeit Jesu und den verschiedenen „Aussätzigen" heute untersucht.

Der letzte Teil des Heftes widmet sich der Herausforderung durch die Erfahrung von Plagen. Marciano Vidal fragt nach der Hilfe, die eine christliche Ethik angesichts der verschiedenen Fragen bieten kann, die von Plagen betroffene Menschen und Gesellschaften stellen. Er verschweigt auch die Hindernisse nicht, die ein bestimmter Typ von Moral den Lösungen der Probleme oder der Verminderung des Leids und der Ängste der Menschen in den Weg stellt.

Der schöne Beitrag von Zilda Arns Neumann zeigt die Samenkörner der Hoffnung auf, die die beispielhafte Arbeit der Pastoral für die Kinder in Brasilien entstehen ließ; es wird deutlich, wie man mit wenigen Hilfsmitteln viele der Plagen, die den schutzlosesten Teil der Menschheit, die Kinder und die Frauen, heimsuchen, wirkungsvoll bekämpfen kann.

Norbert Mette analysiert einen Klassiker der Weltliteratur: „Die Pest" von Albert Camus. Die Stadt, in der die Pest wütet, stellt eine Metapher dar für Situationen äußerster Not. Camus entwirft das dramatische Szenario menschlicher Ohnmacht angesichts des Bösen und des Kampfes einiger Weniger, um es zu bezwingen - auch wider alle Hoffnung.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA

Gott und die Übel dieser Welt

Vergessene, unvergeßliche Theodizee

Johann Baptist Metz

Das Thema dieses Heftes, „Rückkehr der Plagen", stellt die Theologie schließlich vor die Frage, die in der Sprache der Schultheologie unter dem Stichwort „Theodizee" verhandelt wird. Wie verhält sich die Rede von Gott - wohlgemerkt: nicht von irgendeinem postmodern erfundenen „Gott", sondern von dem erinnerten Gott der biblischen Traditionen, vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist - zu den Erfahrungen der Übel, des Leidens und des Bösen in der Welt, in „seiner" Welt? Vielfältig waren und sind die Versuche einer theologischen Antwort, einer theologischen Sinngebung für die Übel in der Welt. Sie können und sollen im Rahmen dieses Textes nicht im einzelnen verfolgt werden [1] - zumal ich davon ausgehe und entsprechend zu erläutern versuche, daß es für diese Frage, wird sie nur angemessen gestellt, keine „Antwort", keine „Lösung" gibt, mit der die Theologie diese Frage ein für allemal hinter sich bringen könnte. Wer immer von Gott im Sinn der biblischen Überlieferungen spricht, handelt sich die Theodizeefrage ein. Sie ist und bleibt „die" eschatologische Frage. Was ist gemeint?

Exodus-Theodizee – Ijob-Theodizee

Dieses Themenheft von CONCILIUM knüpft an ein Wort an, das uns aus den biblischen Traditionen vertraut ist, an die sog. „ägyptischen Plagen". Im Buch Exodus werden diese Plagen ausführlich geschildert, und es wird auch eine „Rechtfertigung" für diese leidvolle Heimsuchung Ägyptens genannt. Es handelt sich nämlich um eine göttliche Strafaktion gegen das sündig verstockte Herz des ägyptischen Pharao, der den befreienden Auszug Israels verhindert. Übel als Strafe für die Sünde: Dies ist ein bis in die Gegenwart wiederkehrendes Motiv zur „Beantwortung" der Theodizeefrage. Freilich gibt es nun schon in den biblischen Überlieferungen selbst eine Gegengeschichte zu dieser Exodus-Theodizee, nämlich die Ijob-Theodizee. Diese Ijob-Theodizee macht ganz deutlich (und findet dafür in den einschlägigen Erzählpassagen auch den Beifall Gottes selbst), daß die Plagen, die über Ijob zusammenschlagen, daß seine Leiden und sein Unglück gerade nicht mit seiner Sünde, nicht mit seinem Versagen vor Gott zu tun haben. Hier leidet ein Gerechter, ein Unschuldiger! Es gibt also keinen ursächlichen Zusam-

menhang zwischen dem Leiden und der Schuld.

„Die" eschatologische Frage

Um der Komplexität der Theodizeefrage Rechnung zu tragen, schlage ich vor, nicht direkt von den „Plagen", von den Übeln dieser Welt auszugehen, sondern von dem, was ich hier die „Leidensgeschichte der Menschen" nennen möchte.[2] Diese Kategorie der Leidensgeschichte unterläuft m.E. die vertraute Unterscheidung zwischen „physischen Übeln" (mala physica: Naturkatastrophen, Epidemien, Krankheiten ...) und „moralischen Übeln" (mala moralia: Schuld, Böses ...); vor allem aber verhindert sie eine vorschnelle Ontologisierung des Problems, wie sie uns aus der Theologie- und Philosophiegeschichte bekannt ist, besonders aus allen dualistischen oder doch quasi dualistischen Erklärungsversuchen, z.B. in der Theodizee der Gnosis und der gnostischen Rezidive im Christentum.[3] Setzt man nun bei der „Leidensgeschichte der Menschen" an, so wird man die Theodizee nicht mehr als den Versuch einer verspäteten, gewissermaßen trotzigen „Rechtfertigung Gottes" durch die Theologie angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt mißverstehen. Man wird vielmehr erkennen, daß es sich bei der Theodizee - und zwar ausschließlich - um die Frage handelt, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, die wir im Glauben als seine Schöpfung anerkennen. Diese Frage darf von der Theologie weder eliminiert noch überbeantwortet werden, sie ist, wie ich bereits sagte, „die" eschatologische Frage, die Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern für die sie immer neu eine Sprache und eine Praxis sucht, um sie unvergeßlich zu machen.

Zwei grundsätzliche Bedenken

Natürlich gibt es Einwände gegen eine solche „schwache" Konzeption der Theodizee. Ich erörtere - in aller Kürze - zwei grundsätzliche Bedenken, nämlich Einsprüche, die im Namen der Vernunft (1) und Einsprüche, die im Namen der christlichen Lehre (2) vorgetragen werden.

1. Widerspricht diese Theodizeekonzeption nicht einem Grundsatz menschlicher Vernunft, wie er etwa schon in Ockhams Sparsamkeitsprinzip („razor") ausgedrückt ist: Entia sine ratione non sunt multiplicanda? Auf unser Thema angewendet: Ist es nicht aus Gründen der Vernunft geboten, eine Frage, auf die es zugestandenermaßen keine Antwort gibt, endlich fallen zu lassen und zu vergessen? Doch was ist, wenn sich die Menschen eines Tages nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück in der Welt wehren können, wenn sie ihr Glück nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen

Der Autor

Johann Baptist Metz, 1928 in Auerbach (Bayern) geboren; 1954 zum Priester geweiht; Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster; seit 1993 Gastprofessor an der Universität Wien. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen seien erwähnt: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [5]1992; Zur Theologie der Welt, Mainz [5]1985; (Hg.), „Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995; Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997. Anschrift: Kapitelstraße 14, D-48145 Münster, BRD.

können, auf eine Kultur der Amnesie, wenn nur noch die Zeit alle Wunden heilt (und eines Tages auch die Wunde, die den Namen Auschwitz trägt)? Woraus nährt sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit des Leidens in der Welt, was inspiriert dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und die Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit? Was bleibt, wenn sich diese kulturelle Amnesie vollendet hat? Was bleibt - der Mensch? Welcher Mensch? Eine Berufung auf die Selbsterhaltung des Humanen scheint mir in diesem Fall höchst abstrakt zu sein. Sie entspringt nicht selten einer Anthropologie, der die Frage nach dem Bösen und der „Theodizeeblick" in die Geschichte der Menschheit längst abhanden gekommen ist und die vergißt, daß nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die „Idee" des Menschen verletzbar, ja zerstörbar ist.

2. Widerspricht die hier vorgetragene „schwache" Theodizeekonzeption nicht dem theologischen Verständnis des Christentums, wie es sich durch Jahrhunderte herausgebildet hat? Ist denn das Christentum nicht die gelungene Beantwortung und damit auch Stillstellung jener Theodizeefrage, die in der Gestalt der Klage, des Schreis und der unbesänftigten Erwartung die Glaubensgeschichte Israels - in den Psalmen, bei Ijob, in den Klageliedern, in vielen Passagen der Prophetenbücher - begleitet hat? Ist nicht die Christologie, ist nicht vor allem die christliche Soteriologie die Antwort auf die Frage nach der Leidensgeschichte der Menschen in Gottes guter Schöpfung?[4]

Doch auch die Christologie der Christen ist nicht ohne eschatologische Unruhe. Nicht nur Israel hat sich immer wieder in eine eschatologische „Landschaft aus Schreien"[5] verwandelt, auch das Neue Testament, die Biographie der frühen Christenheit endet bekanntlich mit einem Schrei, mit einem nun christologisch angeschärften Schrei, der inzwischen freilich zumeist mythisch oder idealistisch-hermeneutisch zum Verstummen gebracht ist. In seinem Aufsatz „Warum läßt Gott uns leiden?"[6] erwähnt Karl Rahner einen inzwischen öfter zitierten Bericht von Walter Dirks über einen Besuch bei dem bereits vom Tod gezeichneten Romano Guardini, einen Bericht, in dem dramatisch deutlich wird, wie sehr die Theodizeefrage die gesamte christliche Lehre immer wieder beunruhigt: „Der es erlebt, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er würde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen würde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ‚Theodizee' und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?" Wieso die Last und Überforderung durch die Leidensgeschichte der Menschen? Wieso überhaupt die Schuld? Diese Rückfrage bleibt: Cur peccatum? Diese „erste" Theodizeefrage entstammt nicht einem typisch intellektuellen Kult des Fragens, der ja gerade den Leidenden selbst am Fernsten wäre. Nicht vage schweifende Fragen, wohl aber leidenschaftliche Rückfragen gehören zu jener Gotteserfahrung, über die sich Christen immer neu zu belehren hätten. Und dies vor allem, weil die Mystik, die Jesus lebte

und lehrte, nicht eigentlich eine Mystik der geschlossenen Augen ist, sondern eine Mystik der offenen Augen, die auf die gesteigerte Wahrnehmung fremden Leids verpflichtet.

Jesu erster Blick

Das Christentum begann als eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen galt. Diese Empfindlichkeit für das fremde Leid, diese Berücksichtigung des Leidens der Anderen - bis hin zum Leid der Feinde - beim eigenen Handeln gehört in das Zentrum jener „neuen Art zu leben", die sich mit Jesus verbindet. Sie ist der überzeugendste Ausdruck jener Liebe, die Jesus uns zugetraut und zugemutet hat, wenn er - ganz in der Tendenz seines jüdischen Erbes - die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe beschwor.

Es gibt Parabeln Jesu, mit denen er sich in das Gedächtnis der Menschheit hineinerzählt hat. Eine der bekanntesten Parabeln ist die vom „Barmherzigen Samariter", mit der er diese Liebe illustriert. Ihr Kriterium ist - das fremde Leid. Hier ist es (in den Bildern einer archaischen Provinzgesellschaft) der unter die Räuber Gefallene, an dem der Priester und der Levit „im höheren Interesse" vorübergehen. Wer „Gott" im Sinne Jesu sucht, kennt hier kein entschuldigendes „höheres Interesse". Jesus stattet die Leidenden mit einer Autorität aus, dergegenüber es (womöglich unter Berufung auf ein solch „höheres Interesse") keinerlei Befehlsverweigerung gibt. Diese Autorität der Leidenden ist die einzige Autorität, in der sich die Autorität des richtenden Gottes in der Welt für alle Menschen manifestiert: Mt 25,31-46. Im Gehorsam ihr gegenüber konstituiert sich das Gewissen; und was wir seine Stimme nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch dieses fremde Leid.

Das Christentum verlor jedoch sehr früh seine elementare Leidempfindlichkeit. Die die biblischen Traditionen beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden wurde zu schnell umgesprochen und verwandelt in die Frage nach der Erlösung für die Schuldigen. So glaubte die Theologie, dem Christentum den Stachel der Theodizeefrage ziehen zu können. Die Leidensfrage geriet in einen soteriologischen Zirkel. Das Christentum verwandelte sich aus einer primär leidempfindlichen in eine primär sündenempfindliche Religion. Nicht mehr dem Leid der Kreatur galt der erste Blick, sondern ihrer Schuld. Das lähmte die elementare Empfindlichkeit für das fremde Leid und verdüsterte die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit, der doch nach Jesus aller Hunger und Durst zu gelten hätten.

Fragen zum Abenteuer der Theodizee

Es ging hier vor allem um eine Hintergrundüberlegung zur Frage nach Gott und den Übeln dieser Welt, zum Schicksal und zur anhaltenden Bedeutung der Theodizeefrage im Christentum. Ist aber diese Konzentration auf die Theodizeefrage nicht zu sehr gekennzeichnet von Resignation und Evasion? Gibt es für das Christentum der gesteigerten Empfindlichkeit für fremdes Leid überhaupt offene Ohren? Soll uns Religion nicht von dem Schmerz der Negativität abschirmen? Dient sie nicht, wenn überhaupt, dem Triumph des „Po-

sitiven", der Optimierung von Überlebenschancen? Und schließlich: Ist die hier angesprochene Leidsensibilität nicht eine Haltung, die gerade jungen Menschen nur sehr schwer zugänglich ist und zugänglich gemacht werden kann? Jugend und Theodizee: Ist das nicht eine von vornherein zum Scheitern verurteilte Verbindung?

Ich kann hier nur noch mit einer Gegenfrage zu antworten versuchen: Wem sollte man die hier angesprochene Aufmerksamkeit für fremdes Leid, die Haltung der Empathie und das Übertreibende daran („Es gibt kein Leid in der Welt, das uns überhaupt nichts angeht"[7]) zutrauen? Wem sollte man die abenteuerliche Vorstellung zumuten, für Andere da zu sein, ehe man überhaupt etwas von ihnen hat? Wem könnte man überhaupt die damit angedeutete „andere Art zu leben" anbieten? Wem, so frage ich, wenn nicht gerade jungen Menschen? Haben wir denn ganz und gar vergessen, daß das Christentum einmal begonnen hat als eine Jugendrevolte innerhalb der damaligen jüdischen Welt?

Ist das Christentum für die von Jesus geforderte Leidempfindlichkeit womöglich schon zu alt geworden? Ist Theodizeeverweigerung wirklich das Zeichen eines lebendigen oder nicht vielmehr das eines vergreisenden Christentums? Je älter das Christentum wird, um so „affirmativer" scheint es zu werden, um so geschlossener sucht es sich an den Widrigkeiten in der Schöpfung vorbeizuretten. Das Sensorium für das fremde Unglück verkümmert, Glaubensfestigkeit wird unterderhand zur Verblüffungsfestigkeit. Wer jetzt noch Fragen hat, leidenschaftliche Rückfragen an Gott, der gerät in Verdacht, nur noch dem Zweifel die Zunge zu lösen oder einen Kult der Negativität zu propagieren. In einer solchen Einstellung spiegelt sich für mich die spezifisch christliche Form des Fundamentalismus. Solche Art Fundamentalismus ist ein Vergreisungssymptom, das den negativen Zügen der Welt nicht wirklich ins Antlitz zu schauen wagt. Ihm ist der erste Blick Jesu verlorengegangen.

[1] Knapp zwar, aber überzeugend kritisiert K. Rahner in seinem kleinen Text „Warum läßt Gott uns leiden?", in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1980, 450-466 die geläufigen Versuche zur Sinngebung für das Leid und die Übel dieser Welt.

[2] Vgl. zu diesem Einstieg meinen Text „Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt", in: Stimmen der Zeit, 1992/Heft 5, 311-320.

[3] Vgl. hierzu etwa die Untersuchungen von H. Blumenberg, in: ders., Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M. 1974. - Th.W. Adorno hat darauf hingewiesen, daß die ontologisch argumentierenden Theodizeekonzepte auf eine Ontologie der Gequältheit der Kreatur hinauslaufen. Vgl. dazu jetzt die Adorno-Arbeit von J.A. Zamora, Krise - Kritik - Erinnerung, Münster 1995.

[4] Zu den Aporien der klassischen Position des Augustinus wie der gegenwärtigen Versuche, die Theodizeefrage mit der Rede vom leidenden Gott zu „beantworten", vgl. sämtliche Beiträge in: J.B. Metz (Hg.), „Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995. Dazu auch: W. Groß/K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil". Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.

[5] Formulierung Nelly Sachs.

[6] Vgl. oben Anm. 1

[7] Formulierung Peter Rottländer.

Die Plagen: Begriffsbestimmung und Gesamteinschätzung

Gaspar Mora

Wir gehen von einer traurigen Feststellung aus; in unserer Welt verbreitet sich eine große Zahl von unmenschlichen, schlimmen Ereignissen, die als zerstörerische Entwicklungen in unkontrollierbarer Weise in unser Leben und unser Zusammenleben eindringen. Nennen wir einige dieser sehr unterschiedlichen Erscheinungen: Aids, Arbeitslosigkeit, das Anwachsen der Vierten Welt, Dürre- und Hungerkatastrophen, Sextourismus, krimineller religiöser Fundamentalismus, Gewalt in den Großstädten, seelische Depressionen, Flüchtlinge, Verkehrsunfälle, Kinderhandel, Klitorisbeschneidung ... Die Liste ließe sich ohne weiteres verlängern, und schon beim Lesen wird einem schwindelig. Das sind die neuen Plagen, mit denen die Menschheit geschlagen wird.

Eine herkömmliche Politik und Ethik sehen sich außerstande, Phänomenen von solcher Tragweite entgegenzuwirken. Diese verlangen ein neues Nachdenken und neue Verhaltensweisen, die den neuen Herausforderungen entsprechen. Dieser Artikel versucht einen ersten Beitrag zu leisten, indem er die Tatsachen, von denen wir hier sprechen, zu definieren und ihre Merkmale sowie die Elemente, die sie ausmachen, zu beschreiben versucht. Zu Beginn sollten wir unser Augenmerk auf die bloße Möglichkeit ihrer Formulierung richten.

Der Rahmen der Fragestellung

Allein schon die Tatsache, daß das Problem gestellt wird, ist symptomatisch; sie entspricht zwei Kennzeichen unserer gegenwärtigen Situation. Das erste ist die Globalisierung der menschlichen Erfahrung. Heute ist es bereits selbstverständlich, daß begrenzte, einseitige Perspektiven untauglich sind; die anthropologischen Fragestellungen besitzen einen globalisierenden Effekt, und von diesem Kennzeichen her müssen sie verstanden werden. In unserem Fall verketten sich die negativen Teilerfahrungen in einer totalisierenden Perspektive in Raum und Zeit mit allen anderen negativen Erfahrungen. Eine individuelle oder einseitige Sicht dieser Phänomene ist heute nicht mehr möglich. Der globalisierende Charakter unseres Denkens begreift sie als Plagen.

Noch wichtiger ist das zweite Kennzeichen, unsere postmoderne Sensibilität. Wir erleben einen besonderen Zeitpunkt. Die großen anthropologischen und ethischen Optionen der Moderne - wissenschaftlicher Fortschritt, der hohe Wert der Freiheit, Pluralismus und Toleranz - bleiben bestehen, aber das Klima hat sich gewandelt; es wird von zwei negativen Akzenten bestimmt, der Ernüchterung über die großen Worte der

aufgeklärten Moderne und dem heimlichen, heftigen Entsetzen über eine Zukunft ohne klare Perspektiven. Diese Atmosphäre hat es ermöglicht, daß unsere Negativitäten, unsere „Plagen", zur Sprache gebracht werden. Die Enttäuschung über die großen Projekte von Freiheit, Demokratie, wissenschaftlichem Fortschritt, weltweiter Gerechtigkeit ruft die nötige Sensibilität hervor, um das Unheil zu entdecken, das auf uns einstürmt und allmählich, zumindest teilweise, der gerechten, freien und menschlichen Welt, die sich die großen Projekte der Moderne zum Ziel gesetzt hatten, den Platz streitig gemacht hat.

Dieser Rahmen muß uns davor bewahren, das Phänomen aus einer auf das Katastrophale ausgerichteten Sicht zu problematisieren. Unsere postmoderne Einstellung deckt das Trügerische der Moderne auf. Enttäuschung und Ernüchterung enthüllen zumindest teilweise, was ihre großen Worte an „Illusion" und „Zauber" enthielten, das heißt an Täuschung über den Menschen und seine Möglichkeiten. Die Entdeckung unserer Plagen bringt uns auf den Boden der eigentlichen menschlichen Realität zurück. In der Tat sind viele heutige Plagen nur eine Akzentuierung oder ein bloßes heutiges Gewahrwerden jahrhundertealter, vielleicht sogar in der Vergangenheit noch schlimmerer negativer Tatsachen. Wenn wir in der Aidsepidemie eine Plage sehen, so ist diese wahrscheinlich nicht schlimmer als die Pest oder die Tuberkulose vergangener Jahrhunderte; ähnliches läßt sich von ganz vielen heutigen Plagen sagen, die die Menschheit schon immer gegeißelt haben; den Kriegen mit all ihrer Grausamkeit, der Abtreibung, dem sexuellen Kindesmißbrauch, der Genozide usw. Unsere Ernüchterung fügt den heutigen Plagen einen besonderen Ton des Entsetzens hinzu, der lähmend wirken kann. Die Dunkelheit nach einer Blendung ist finsterer als die eigentliche Dunkelheit. Wir müssen unsere Vorstellung vom „eigentlichen Menschen" zurechtrücken, um eine genaue Einschätzung unserer Plagen vorzunehmen, ohne sie zu verharmlosen, aber auch ohne sie als eine Art von letzten apokalyptischen Geißeln zu betrachten.

Kennzeichen der neuen Plagen

Das Wort „Plage" erinnert an die biblischen Strafen aus Exodus und Apokalypse und überliefert historische Erfahrungen von Pest, Seuchen oder dem Einfall von Schädlingen. Die heutigen Ereignisse, von denen wir hier reden, stimmen mit jenen Erscheinungen nicht völlig überein. Doch sie haben ein Element gemeinsam, das die Anwendung des Begriffs „Plage" auf diese heutigen Ereignisse rechtfertigt; es geht um allgemeine, zerstörerische Übel von großem Ausmaß, und sie sind vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie fortschreiten, um sich greifen, einfallen, unkontrollierbar und unaufhaltsam. Auf die eine oder andere Weise werden die Unglücksfälle, von denen wir sprechen, als Übel erfahren, die anwachsen, einfallen, sich jeder Kontrolle entziehen; mit den traditionellen Plagen verhielt es sich so. Die heutigen haben allerdings ihre eigene Färbung, die ihnen ihre Unverwechselbarkeit und Schwere gibt.

Das Eingreifen des Menschen und seine freien Entscheidungen

Dies ist wahrscheinlich die wichtigste Eigenschaft, die die gegenwärtige Verwendung des Begriffs spezifiziert und diesen von den traditionellen Plagen unterscheidet. Bei letzterem war der Mensch Opfer einer kollektiven, gewaltigen Geißel, gegen die er nichts ausrichten konnte: Seuchen, Hungersnöte, Krankheiten ... Heute dagegen verwenden wir den Begriff für zerstörerische, schnell um sich greifende Entwicklungen, an denen der Mensch mit seinen freien Entscheidungen beteiligt ist. Die Flüchtlingsströme, die Abtreibungen, der sexuelle Mißbrauch von Kindern, die Arbeitslosigkeit, die Umweltkatastrophen, die Verkehrsunfälle und viele andere Beispiele, die wir hier anführen könnten, sind schreckliche, zerstörerische Übel, aber sie brechen nicht von außen über den Menschen herein, sondern nehmen ihren Lauf gerade wegen der Entscheidungen, die er selber trifft.

Sogar diejenigen heutigen Plagen, die den traditionellen ziemlich ähnlich sind - Aids, Ebola und auch Malaria oder Tuberkulose, insofern sie nicht auszurotten sind -, werden heute aus dieser neuen Sicht erlebt. Das deutlichste Beispiel ist Aids, eine der schlimmsten Geißeln unserer Zeit. Die Krankheit verbreitet sich nicht auf magische oder unerklärliche Weise, sondern auf so eindeutig feststellbaren Wegen wie dem sexuellen Kontakt oder dem Blutkontakt. Diese Tatsachen fallen ganz und gar in den Bereich der bewußten Entscheidungen des Menschen, und genau dies verleiht Aids einen besonderen Charakter. Ähnliches könnte man auch von anderen epidemischen Erkrankungen sagen, insofern sie sich durch Mangel an Hygiene oder fehlende prophylaktische Maßnahmen ausbreiten.

Dies gibt unseren heutigen Plagen eine besondere, beunruhigende, dramatische Färbung. Gerade die Möglichkeit, ziemlich genaue statistische Voraussagen über die für das nächste Jahr zu erwartende Zahl der Arbeitslosen, die Zahl der an einer Überdosis sterbenden Drogentoten oder der Verkehrstoten oder die Zahl der Nutznießer und der Opfer des Sextourismus verleiht dem Thema der heutigen Plagen einen erschütternden, leidvollen Klang. Diese erscheinen wie Maschinen, die unerbittlich vorrücken und Zerstörung und Leid aussäen; doch der Schmerz, der am schwersten zu ertragen ist, rührt daher, daß das, was die zerstörerische Maschine so unaufhaltsam macht, konkrete, wiederholte Entscheidungen sind, die der Mensch im dunklen, ungeheuren Bereich seiner Freiheit trifft.

Auch darin erinnern die heutigen Plagen an etwas für unsere postmoderne Sensibilität ganz Typisches: das Entsetzen über den Menschen. Es ist lehrreich, den Prozeß eines so wichtigen und so geheimnisvollen Phänomens, wie es die

Die Plagen: Begriffsbestimmung und Gesamteinschätzung

Der Autor

Gaspar Mora, 1939 in Llavaneres, Katalonien geboren; Studium in Barcelona und Rom (Gregoriana und Instituto Alfonsiano); Doktorat in Theologie, Professor für Moraltheologie an der Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona) und internationaler Berater der Zentren für Ehevorbereitung. Veröffentlichungen: La carta a los Hebreos como escrito pastoral, Barcelona 1974; (mit anderen:) Praxis cristiana I, Madrid 1980 (103-218); Etica sexual, in: M. Vidal (Hg.), Conceptos fundamentales de ética teológica, Madrid 1992, 533-562. Anschrift: Església 70, E-08950 Esplugues de Llobregat, Katalonien, Spanien.

Angst darstellt, zu verfolgen. Schon immer hat der Mensch Entsetzen empfunden, tausend Ursachen dafür gefunden und in tausend Lösungen Hilfe gesucht. Der Geist der Moderne hat die geheimnisvolle, dunkle Erscheinung der Angst in vielen menschlichen Erfahrungen, selbst in den sublimsten, kritisiert und angekündigt, der Fortschritt der Wissenschaft, die psychologischen Erkenntnisse und die Reife der menschlichen Kultur würden den uralten Schrecken ein Ende bereiten. Auch in diesem Punkt hat die Postmoderne erlebt, wie die großen modernen Projekte menschlicher Vollendung gescheitert sind. Es geht nicht mehr bloß um die Enttäuschung großer Hoffnungen, sondern darum, daß das Entsetzen wach bleibt; es gilt nun aber nicht mehr irgendwelchen geheimen oder göttlichen Kräften, sondern dem Menschen selbst wegen der schrecklichen, destruktiven Kraft seiner Bosheit oder seiner Leichtfertigkeit. Die Zunahme des sexuellen Mißbrauchs von Kindern, der Umweltzerstörung, der unmenschlichen Makrourbanisierung in der Dritten Welt oder die zunehmende Erniedrigung der Marginalisierten und Ausgegrenzten ruft ein allgemeines Entsetzen über das Zerstörungspotential unserer eigenen Entscheidungen hervor, vielleicht in besonderem Maße dann, wenn diese in einem Klima verzweifelnder Leichtfertigkeit getroffen werden. Vermutlich wird man diese Tatsache schließlich als hermeneutisches Kriterium aufstellen, um den letzten Sinn unserer Schrecken zu verstehen und die Täuschung zu erkennen, die darin liegt, daß man sie äußeren, verborgenen Kräften zuschreibt; im Grunde haben wir Angst vor unserer menschlichen Begrenztheit und Bosheit.

Wenn wir auf die Plagen schauen, die uns heimsuchen, müssen wir zugeben, daß diese Angst keine pathologische Täuschung ist, sondern ganz real.

Der Mensch als Täter und Opfer der Zerstörung

Die Tücke der heutigen Plagen läßt sich in einem zweifachen anthropologischen Aspekt zusammenfassen: Der Mensch ist gleichzeitig ihr Urheber und ihr Opfer. Betrachten wir zunächst einmal den zweiten Aspekt. An diesem lassen sich zwei Tendenzen beobachten. Erstens gilt es, die kulturelle Übereinstimmung unserer Welt in dem Punkt hervorzuheben, daß man das Wohl des Menschen und seines Lebens als den Maßstab für die ethische Bewertung jeglichen Sachverhaltes ansieht, auch hinsichtlich der Plagen. Ein negatives Phänomen sind die Plagen insofern, als sie den Menschen und sein Leben zerstören, die Würde seiner Person oder seiner Gruppe verletzen, Menschen, Gruppen oder Völker entmenschlichen. Es ist wichtig, diese Übereinstimmung zu unterstreichen, weil sie mit einem der erfreulichsten Elemente unserer heutigen Welt zusammenhängt, einem Ergebnis der klaren anthropozentrischen Orientierung der Moderne. In der Tat gründen sich die Versuche, ein universales Projekt sowohl auf politischer als auch auf ethischer Ebene zu entwickeln, auf das Wohl einer jeden Person und aller Gruppen von Menschen. Und man muß auch die Übereinstimmung des christlichen Denkens mit dieser Grundorientierung der Moderne betonen. Das Zweite Vatikanische Konzil rechtfertigte den wesentlich anthropologischen Charakter der christlichen Erfahrung und schlug

damit eine neue Richtung im schwierigen Verhältnis zwischen christlichem Glauben und modernem Denken ein, indem es die Alternative zwischen der Gabe Gottes und der menschlichen Freiheit überwand, die den gesamten Prozeß der Moderne vergiftet hatte. Die einhellige Übereinstimmung im negativen Urteil über die heutigen Plagen ist ein weiteres Zeichen für die allgemeine Einigkeit darüber, daß der Mensch den ethischen Maßstab bildet.

Aber so wie sie ein Symptom der gemeinsamen menschlichen Erfahrung sind, ebenso sind die Plagen auch ein Symptom für ihre vielschichtige Ambivalenz. Die Tatsache, daß man das Wohl des Menschen als Maßstab vorschlägt, bringt es mit sich, daß in unserer pluralen Welt, auch innerhalb der Kirche, die anthropologische Frage thematisiert wird. Auf einer gemeinsamen Basis tauchen heute unterschiedliche, sogar sehr unterschiedliche Auffassungen vom Leben und der Erfüllung des Menschen auf, und zwar immer im Rahmen einer pluralistischen Sensibilität, die jeglichen globalen Wahrheitsanspruch eines bestimmten Denkens ablehnt.[1] Wenn wir den anthropologischen Pluralismus auf unser Thema beziehen, erfahren Phänomene wie Abtreibung, Vierte Welt, Arbeitslosigkeit oder Ehescheidung entsprechend dem jeweiligen Vorverständnis sehr unterschiedliche Bewertungen. Auch hierin sind die neuen Plagen ein Experimentierfeld für unsere heutige Sensibilität. Und das christliche Denken ist wiederum in die Koordinaten des Konflikts voll einbezogen.

Im Rahmen ein und desselben anthropologischen Bekenntnisses gibt es unterschiedliche Akzente bei der Bewertung der persönlichen Freiheit, der Ordnung, der Sexualität, der Autonomie des Gewissens, der Aufteilung der Mittel. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die allgemeine Verbreitung der Methoden der Geburtenkontrolle kann, je nach der anthropologischen Sichtweise, als eine wirkliche Plage im Sinne der Entwürdigung der Sexualität oder aber als positiver Ausdruck der Herrschaft des Menschen über die Gesetze der Natur betrachtet werden. Ähnliches ließe sich über andere, ebenfalls umstrittene Phänomene wie Abtreibung, Arbeitslosigkeit oder das Ungleichgewicht zwischen den menschlichen Kulturen sagen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Kapitel die Umweltproblematik. Selbstverständlich müssen ökologische Katastrophen als wirkliche Plagen angesehen werden. Und man kann behaupten, daß die negative Beurteilung dieser Katastrophen auch auf anthropologischen Überlegungen beruht. Von geringen Ausnahmen abgesehen, gelten natürliche Prozesse als heilig nicht aus sich selbst heraus, sondern wegen ihrer engen Beziehung zum menschlichen Leben und Fortschritt. Der Sensibilität für die Umwelt liegt eine tiefe Überzeugung von der unauflöslichen Einheit zwischen dem Wohl der Natur und dem Wohl des Menschen zugrunde, der selbst einen Teil der Natur darstellt und mit dieser in einer sensiblen Beziehung steht. Der Konflikt beginnt jedoch in dem Augenblick, in dem man - in der Theorie und in der Praxis - definiert, was der Respekt vor den natürlichen Prozessesen erfordert. Unterschiedliche ökologische Vorstellungen gibt es in dem Maße, wie es verschiedene Auffassungen vom Wohl des Menschen, dessen Selbstverwirklichung und Fortschritt gibt. Der anthropologische Pluralismus wirkt sich auf

Die Plagen: Begriffsbestimmung und Gesamteinschätzung

die unterschiedliche Einschätzung von Umweltkatastrophen aus: als nicht hinnehmbare Plagen oder als notwendige, ja gute Voraussetzungen für das menschliche Reiferwerden.

Die Plage, ein neues Element negativer moralischer Kriteriologie

Es steht außer Zweifel, daß die Moderne den gesellschaftlichen Aspekt in das Verständnis vom menschlichen Leben hineingebracht hat. Das menschliche Phänomen läßt sich nicht in seiner ganzen Komplexität wahrnehmen, wenn man die engere Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft außer acht läßt, insofern die Kultur und die Kulturen bereits Teil der Wesensbestimmung des Menschlichen sind. Die ethischen Auswirkungen dieser Tatsache sind außerordentlich groß. Die traditionelle Moral besaß eine sehr individualistische Vorstellung vom Verhalten. Heute muß die Reflexion über moralische Entscheidungen die diesen innewohnende empfindliche Spannung zwischen der individuellen und der sozialen Dimension tiefer ergründen.

Wenn wir bei dem moralisch negativen Bereich bleiben, der sich notwendigerweise mit diesem Beitrag verbindet, ist die Untersuchung von A. Moser über den sozialen Aspekt der Sünde von Interesse. [2] Der Autor nennt drei Schritte im langwierigen Prozeß zum wirklichen Verständnis des Gesellschaftlichen bei der Sünde des Menschen: die soziale Dimension der realen Sünden, die kollektive Sünde und die strukturelle Sünde. Er untersucht diese Phänomene und hebt die für jedes einzelne typischen Kennzeichen hervor, wobei er die Notwendigkeit betont, sie nicht miteinander gleichzusetzen. Sie entsprechen ein und derselben sozialen Sensibilität, beleuchten jedoch verschiedene Aspekte, die den Prozeß einer wachsenden Einsicht in den noch kaum untersuchten Faktor des Sozialen bei negativen menschlichen Entscheidungen kennzeichnen. Und der Begriff der „Plage" muß nun als Kategorie in die Analyse des Negativen im Sinne der Gesellschaftsmoral eingebracht werden.

Nach A. Moser unterstreicht der Akzent auf der „sozialen Dimension der Sünden" die „Auswirkung der persönlichen Sünden auf die anderen, ja sogar auf die Geschichte der Menschen" in einem Prozeß, der vom Personalen zum Interpersonalen, Gemeinschaftlichen oder Gesellschaftlichen führt. Die „kollektive Sünde" bezieht sich mehr auf „ein Volk und eine zeitweilige Situation der Leichtfertigkeit oder schuldhaften Verstrickung. Der Blickwinkel ist ein politisch-ideologischer, und die Betonung liegt auf den Personen, auch wenn sie kollektiv gesehen werden". Die „strukturelle Sünde" dagegen bezieht sich auf einen „Komplex von Mechanismen, die gleichzeitig gesellschaftlich, politisch, ökonomisch, ideologisch und sogar religiös sind und, obgleich sie das menschliche Element als letztverantwortlich voraussetzen, in gewisser Weise selbständig ablaufen, wenn sie erst einmal in Gang gesetzt worden sind. Die Betonung liegt nicht auf Personen oder Gruppen, auch wenn diese nicht ausgeschlossen werden. Das Gewicht hat sich auf die Mechanismen verlagert".

Die „Plage" stellt einen neuen Aspekt des gesellschaftlich Negativen dar. Sie bezieht sich nicht auf die Ursache - wie der Begriff der strukturellen Sünde -,

sondern auf das Ereignis, und zwar nicht so sehr als bloße negative Tatsache im Sinne der sozialen Verantwortung - wie beim Begriff der kollektiven Sünde -, sondern indem sie die typischen Eigenschaften hervorhebt, die ich zuvor untersucht habe: ihre globalisierende Dimension, ihr überfallartiges, unaufhaltsames Anwachsen und vor allem ihren destruktiven Charakter, der sein gewaltiges Zerstörungswerk in der Weise vollzieht, daß es von freien Entscheidungen von Menschen ausgeht und sich gegen das Leben und die Würde von Menschen richtet.

Aufschlußreich ist auch noch ein anderer Unterschied. Die Begriffe, die wir zuerst untersucht haben - soziale Dimension der Sünde, kollektive Sünde, strukturelle Sünde -, entsprechen einer objektiven, nüchternen Analyse der negativen menschlichen Realität hinsichtlich ihrer sozialen Dimensionen. Diese Analyse ist jedoch nur scheinbar objektiv und indifferent; sie hängt mit einer ganz typischen Sensibilität der Moderne zusammen, die das Negative mit der festen Überzeugung analysiert, daß es bekämpft und überwunden werden könne. Der Mensch der Moderne ist nicht neutral, sondern optimistisch; er ist sich sicher, daß er das Übel, das er entdeckt, auch überwinden kann. Dagegen beruht der Begriff der „Plage" auf einer eindeutig postmodernen Analyse. Der Mensch der Postmoderne ist nicht neutral, sondern pessimistisch. Auf den Begriff der „Plage" projiziert er seine Enttäuschung und seine Trauer; die Plage ist ein überall eindringendes, zerstörerisches Übel, das gerade aufgrund freier menschlicher Entscheidungen seinen Lauf nimmt - Aids, Kinderpornographie, Waffenhandel mit der Dritten Welt, Arbeitslosigkeit, Ehescheidungen ... -, und dieses Vorrücken erweist sich als hoffnungslos unaufhaltsam. Der Begriff der „Plage" verkörpert die niederschmetterndsten Erfahrungen der Postmoderne, die Enttäuschung über die hehren Werte und das Entsetzen über eine aussichtslose Zukunft.

Die Plagen: Begriffsbestimmung und Gesamteinschätzung

Verschiedene Arten von Plagen

Der Begriff der „Plage", den zu umschreiben ich versucht habe, umfaßt sehr verschiedenartige negative Erfahrungen. Angesichts so großer Vielfalt ist es schwierig, ein Kriterium zu finden. Ich schlage eine grobe Einteilung vor, um den Begriff selbst ein wenig näher zu erläutern.

1. Plagen, die ihren Ursprung in der Natur haben

Dieser Aspekt stimmt am meisten mit den traditionellen Vorstellungen von „Plage" überein. Das typische Beispiel ist Aids; es ist ein schweres natürliches Übel - eine Krankheit - von großem Ausmaß, zerstörerisch, bedrängend, unaufhaltsam. Dieses Beispiel zeigt sehr gut, wie komplex diese erste Kategorie der „natürlichen Plagen" ist. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß diese Krankheit nicht auf unbekannte oder nicht zu beeinflussende Weise übertragen wird, sondern im wesentlichen durch sexuellen Kontakt und über das Blut, auf Wegen also, die theoretisch menschlicher Kontrolle unterliegen. Die Tatsache der menschlichen Mitwirkung ist wesentlich für den neuen Begriff der Plage. Deshalb lassen sich, abgesehen von Aids, andere natürliche Übel unter diesem Begriff zusammenfassen, inso-

fern sie als um sich greifend, unkontrollierbar und auf irgendeine Weise von menschlichem Handeln abhängig angesehen werden, wie Ebola, Malaria, Tuberkulose, Dürre, Hungersnöte ...
Alle diese Plagen haben ihren Ursprung in natürlichen Vorgängen, und sie alle setzen irgendeine menschliche Mitwirkung voraus. Bei Aids gibt es ein unmittelbares und für die Übertragung notwendiges Verhalten; bei anderen Erkrankungen - Malaria, Tuberkulose, Cholera, Gelbfieber -, von denen manche praktisch ausgerottet zu sein schienen, aber wieder zu bedrohlichen Plagen geworden sind, kann der Einfluß des Menschen als indirekt angesehen werden, weil ihre Verbreitung zum großen Teil auf Mängel in der Hygiene, der Ernährung oder der Prophylaxe zurückzuführen ist, Dinge, die heute im Bereich der menschlichen Möglichkeiten liegen; sogar Dürreperioden und Hungersnöte, die manche Gegenden mit katastrophalen Folgen heimsuchen, fallen unter diesen Begriff; sie beweisen einen furchtbaren Mangel an Bewußtsein, denn heute ist es technisch möglich, diesen Naturkatastrophen entgegenzuwirken und sie abzumildern, während gleichzeitig außerordentlich ehrgeizige Programme entwickelt werden, um Probleme zu lösen, die längst nicht so schlimm sind. Im Unterschied dazu gehören andere negative Naturvorgänge, die völlig außerhalb des menschlichen Einflußbereichs liegen, nicht zu dem Begriff der neuen Plagen, wie beispielsweise Erdbeben, Überschwemmungen, Insekten- oder andere Schädlingsplagen.

2. Jahrhundertealte Menschheitsplagen

Die heutige Sensibilität hat uns die Augen geöffnet im Hinblick auf viele tief unmenschliche Erscheinungen, die das menschliche Leben immer schon heimsuchen. Den sexuellen Mißbrauch von Mädchen oder die Massendeportationen hat nicht erst unser Zeitalter hervorgebracht. Man kannte sie schon immer, aber vielleicht hat die verworrene Vorstellung, Wissenschaft oder Demokratie würden schon für einen glücklichen Ausgang sorgen, die Schrecklichkeit dieser unmenschlichen Ereignisse verschleiert. Der Beitrag unserer Zeit besteht in der erschreckenden Feststellung, daß nach so vielen Diskussionen und Bemühungen, ja nach so viel Blutvergießen die Unmenschlichkeiten sich fortsetzen und wie Plagen immer wiederkehren, ohne Aussicht auf eine Lösung.
Wir wollen einige dieser Schandflecken der Menschheit, die immer wieder von neuem auftreten, in Erinnerung rufen: Kriege, Vertreibungen, Grausamkeiten gegenüber den Besiegten, religiöse Fundamentalismen, systematische Vernichtung gegnerischer Gruppen, Prostitution, Kinderarbeit, unmenschliche Behandlung von Frauen, Kastenwesen, alle Arten von Rassismus (ausschließende, absorbierende, vernichtende Rassismen) usw. Mit Entsetzen reagieren wir auf viele Tatsachen von heute, deren Wurzeln in einer lange zurückliegenden, unmenschlichen Grausamkeit liegen. Unser Zeitalter tut nichts anderes, als sie zu wiederholen, und fügt ihnen dann noch den Charakter neuer Unmenschlichkeit hinzu.
Ich halte es für angebracht, über einige

Phänomene nachzudenken, die ebenfalls weit in die Vergangenheit zurückreichen, aber zumindest der breiten Öffentlichkeit unbekannt sind. Die Entdeckung, daß es sich dabei um alte Praktiken handelt, die heute immer noch vollzogen werden, verleihen dem Thema einen besonders erschütternden Aspekt: Klitorisbeschneidung, Kinderprostitution, besonders grausame, durch Gesetze legitimierte und sogar bei Kindern angewandte Strafen, Feindseligkeiten und heimlich geübte Racheaktionen gegen bestimmte Gruppen ... Unsere Zeit hat ihre Existenz, ihre Größenordnung und ihre Hartnäckigkeit festgestellt. Angesichts ihres schlimmen Ausmaßes könnte die Bekanntheit dieser Tatsachen sekundär erscheinen, aber sie ist es nicht. Es handelt sich nicht um irgendein Wissen, sondern um ein bedeutsames, öffentliches Wissen, das von Kommentaren begleitet wird und sich durchsetzt. In unserer Zeit ist die Information mehr als bloße Information; in unserem Fall ist sie das Bewußtmachen schrecklicher Mißstände, die durch die Unmenschlichkeit des Menschen hervorgerufen werden und sich unerbittlich wiederholen, unaufhaltsam. Auch auf diese Art kann man das Entsetzen des Menschen über sich selbst erleben, die Erfahrung machen, daß der Mensch vom Menschen herausgefordert wird.

3. Die neuen Plagen

Viele der heutigen Plagen sind neue Erscheinungen, die zum großen Teil mit der Lebensart und dem Wesen unserer Gesellschaft zusammenhängen, mit all den Elementen, die sie ausmachen: Verkehrs- und Arbeitsunfälle, Elendsgürtel der Großstädte, zunehmende Makrourbanisierung der Dritten Welt; Luft- und Wasserverschmutzung, unerwünschte Kinder, Arbeitslosigkeit, seelische Depressionen und Selbstmorde, Abwanderung von großen Bevölkerungsteilen in die reichen Länder, Korruptionsfälle in großem Maßstab, Drogen, Sextourismus, Kinderprostitution, Kinderhandel, Terrorismus, Gewalt und Unsicherheit in den Städten, alle Arten von Mafia ...

Die Plagen: Begriffsbestimmung und Gesamteinschätzung

Diese Plagen sind ganz typisch für unsere heutige Welt. Sie werfen die Frage nach dem Niveau an Unmenschlichkeit auf, das für unsere Gesellschaft konstitutiv ist, eine oftmals gestellte Frage, die nicht Sache dieses Artikels ist. Zumindest entsprechen sie einer bekannten, leider nur allzu menschlichen und daher uralten Praxis: Der sündige Geist des Menschen nutzt die Realität, wie auch immer sie aussehen mag, um aus schändlichen Motiven neue Situationen von Unmenschlichkeit, Entwürdigung und Zerstörung zu schaffen.

Schlußbemerkung

Zu Beginn meines Beitrags habe ich unterstrichen, daß unsere postmoderne Sensibilität uns hinsichtlich der Schwere der Plagen unserer Welt die Augen geöffnet hat; und ich wies darauf hin, daß wir uns gerade deswegen davor hüten müssen, das Negative, das wir entdeckt haben, allzusehr im Licht des Katastrophalen und Apokalyptischen zu betrachten. Vielleicht ist im Laufe des Artikels eine Sprache zum Vorschein gekommen, die dem Katastrophengerede nahekommt. Dies hängt mit dem besonderen Ernst des Themas zusammen, das die Ethik, die Politik, die Theologie, die Kirche vor sehr große Herausforderungen stellt. Zumindest müssen wir dankbar dafür sein, daß unsere Sensibilität uns dazu befähigt, den Tatsachen ins

Auge zu schauen, so schlimm sie auch sein mögen, ohne deshalb in den Irrtum zu verfallen zu glauben, „die alten Zeiten" seien in jedem Fall besser gewesen. Es ist immer gut, die Wirklichkeit zu kennen. Jetzt geht es darum, sich ein möglichst genaues Bild von ihr zu machen und die Herausforderung, die sie darstellt, anzunehmen.

[1] Diese Begriffe habe ich untersucht in meinem Beitrag La situació actual de la moral. Vers la segona recerca del fonament, in: Rev. Cat. de Teol. XVII (1992) 157-192, auf Spanisch zusammengefaßt in: Selec. de Teol. 34 (1995) 143 -155.

[2] A. Moser, Art. Pecado estructural, in: F. Compagnoni/G. Piana/S. Privitera/M. Vidal (Hg.) Nuevo Diccionario de Teología Moral, Madrid 1992, 1369-1383.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Die großen Plagen im Spiegel von Kultur und Gesellschaft

John H. Simpson

Eine Plage (wie sie hier verstanden wird) ist sowohl ein gedeutetes Phänomen - eine menschliche Erfahrung, die in einer symbolischen Sinnwelt interpretiert wird - als auch eine biophysikalische Realität, d.h. ein Ereignis in einer menschlichen Population, das das Risiko einer schädlichen oder zerstörerischen Einwirkung auf Leib und Leben des Menschen über das gewöhnliche und erwartete Maß hinaus erhöht. Plagen, wie sie eine Gesellschaft sich in deutenden Bildern vor Augen stellt, und Plagen, wie sie als biophysikalische Ereignisse auftreten, sind zwar in der Analyse zu unterscheiden, lassen sich aber im Strom des menschlichen Lebens unmöglich trennen. Sie bilden ein System.

Die Bedeutung von Plagen steht dort, wo sie auftreten, stets in Beziehung zum kulturellen Reichtum der betreffenden Bevölkerung: zu ihren Mythologien, den Theorien über die empirische Welt, zum technischen know-how und zu den Einstellungen gegenüber Fremden und Anderen. Plagen als biophysikalische Geschehnisse brechen dort aus, wo eine Population von Organismen (einschließlich des Menschen) auf eine andere Population (den Menschen eingeschlossen) einen schädlichen Einfluß ausübt. Demgemäß sind Krieg, Raub und Ausplünderung (Makro-Parasitentum) und bösartige ansteckende Krankheiten (Mikro-Parasitentum) Formen von Plagen.

Bisweilen sind makro- und mikroparasitische Formen miteinander verflochten. So waren amerikanische Truppen, die im

Revolutionskrieg (1776-1783) in Quebec kämpften, den Briten zwar im Verhältnis zwei zu eins überlegen, mußten sich aber dennoch zurückziehen, als unter ihnen die Pocken ausbrachen und ihre Reihen dezimierten. Die Briten dagegen blieben verschont, da sie gegen die Krankheit geimpft waren. Manche behaupten, die Pocken hätten die Kanadier davor bewahrt, amerikanische Staatsangehörige zu werden!

Gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts ist die Erinnerung an virulente krankheitsbedingte Plagen im allgemeinen wie im historischen Bewußtsein weitgehend verblaßt, besonders im wohlhabenden Westen, wo die medizinische Wissenschaft, das öffentliche Gesundheitssystem und der allgemeine Wohlstand eine Infrastruktur bieten, die Infektionskrankheiten auf ein Minimum sinken ließ. Doch neue Krankheitsformen wie zum Beispiel Aids (HIV-Virus) beschwören auch heute noch das Gespenst einer Seuche, lösen kollektive Furcht aus und führen zum soziokulturell geprägten Bild vom erkrankten stigmatisierten Anderen. Darüber hinaus sind neue Formen einer „Seuche" aufgetaucht, so zum Beispiel die panische Angst vor dem Kindesmißbrauch in Nordamerika. Sie scheint mit Veränderungen in der Familienstruktur zusammenzuhängen sowie mit den veränderten Anteilsraten von Frauen *an* und ihren veränderten Rollen *in* der erwerbstätigen Bevölkerung. Sie scheint aber auch davon beeinflußt zu sein, wie weitverbreitete, dem menschlichen Intimleben angelastete soziale Probleme in Fernsehen und Zeitungen „aufbereitet" werden. [1]

Neue Krankheitsformen wie Aids (HIV-Virus) befallen reiche und arme Bevölkerungsteile weltweit in gleicher Weise. In den letzten Jahren sind alte Krankheiten wie Malaria und Cholera unter einigen Bevölkerungsteilen der Dritten Welt und in den sich entwickelnden Ländern mit der Gewalt einer Seuche erneut ausgebrochen. Armut, Arbeitslosigkeit, armselige Wohnverhältnisse in den Großstädten und das allgemeine Widerstreben der Staaten, in die öffentliche Gesundheit und in Vorbeugungsmaßnahmen zu investieren, haben Millionen von Menschen der Ansteckungsgefahr ausgesetzt, da die alten Krankheiten unter den Armen der Welt am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wiederum ihr Haupt erheben.

Alte und neue Plagen bzw. Seuchen erfordern ein Verständnis der „Epidemiologie der Vorstellungen"[2]. Welche Bilder von den großen Plagen sind in der menschlichen Kultur im Umlauf? Haben sie eine allgemeine Grundstruktur oder Logik? Wo sollte heute bei der Bildung des Konstrukts vom seuchenbefallenen Anderen die Grenze gezogen werden? An welchem Punkt wiegen die Vorteile solcher Konstruktbildungen - die Vermeidung von Krankheit oder sozialer „Infektion" - die damit verbundenen menschlichen Schäden auf, wie Ablehnung, Stigmatisierung, Isolierung, den sozialen und manchmal gar den tatsächlichen Tod? Antworten auf diese Fragen beginnen mit einer Untersuchung krankheitsbedingter Plagen, deren Wirkungen - trotz aller modernen

Der Autor

John H. Simpson ist Professor für Soziologie und Mitglied des Centre for the Study of Religion an der Universität von Toronto. Anschrift: 2351 Hargood Place, Mississauga, CND-Ontario, Kanada L5M 3G3.

Vergeßlichkeit - tief in die menschliche Kultur eingegraben sind.

Einige Vorstellungen von krankheitsbedingten Plagen

Daß sich in einer Gesellschaft das Konstrukt einer krankheitsbedingten Plage, sprich einer Seuche, herausbildet, hängt in erster Linie vom Auftreten einer öffentlich sichtbaren Infektion in einer Population ab. Wo es viele Fälle einer leicht übertragbaren Krankheit gibt, die für den Infizierten fast immer den Tod bedeutet, hat man es mit einer Seuche im klassischen Sinne zu tun. Führt sie zum raschen Tod, dann verstärkt sich diese Wahrnehmung noch. So war der Schwarze Tod im Europa des 14. Jahrhunderts wahrscheinlich eine Form der Beulenpest, die bereits einen Tag, nachdem man der Ansteckungsgefahr ausgesetzt war und sich infiziert hatte, den Tod verursachte.

Eine Seuche kann offensichtlich erst auftreten (und entsprechend gedeutet werden), wenn eine Population der Ansteckungsgefahr ausgesetzt war. Wo jedoch eine Krankheit häufig ausbricht und eine signifikante Anzahl überlebt, wird sie wahrscheinlich nicht als Seuche wahrgenommen und erfaßt. Sollte eine Infektion die Überlebenden immunisieren, so wird die Erkrankung als gewöhnliche Kinderkrankheit interpretiert. Werden die Kinder immun gewordener Erwachsener einer Ansteckungsgefahr ausgesetzt, so können sie sich zwar selbst infizieren, bei ihren Eltern aber bricht die Krankheit nicht aus. Infizierte Kinder, die überleben, bilden die nächste Generation immunisierter Erwachsener, die sich weiter fortpflanzen.

Wo eine oft tödlich verlaufende, ansteckende Krankheit eine Population infiziert und es Überlebende gibt (die Krankheit also endemisch ist) und wo die infizierte Population auf eine andere Population ohne jede vorherige Krankheitserfahrung trifft, da tritt eine Seuche auf. Das klassische Beispiel dafür ist die Verbreitung der Pocken durch die Spanier in der Neuen Welt im 16. Jahrhundert. Die Krankheit griff mit der Gewalt einer Seuche auf die eingeborene Bevölkerung über, die vorher mit ihr nicht in Berührung gekommen war, und führte zu hohen Todesraten, während sie die spanischen Eroberer fast unberührt ließ.

In der üblichen europäischen Weise der damaligen Zeit deuteten die Spanier die Seuche als Zeichen göttlichen Mißfallens. Da die indoamerikanischen Bevölkerungen mit epidemischen Krankheiten keinerlei Erfahrung hatten und die außergewöhnlichen Kräfte aller Gottheiten anerkannten, neigten sie dazu, diese Interpretation anzunehmen. Daß die Spanier von den Pocken nicht ausgemerzt wurden, wohl aber die einheimische Bevölkerung, mag bei der Bekehrung dieser Völker eine Rolle gespielt haben. Den Gott der Spanier zu besänftigen (der ja schließlich die meisten von ihnen gerettet hatte), war ein Weg, den göttlichen Zorn zu vermeiden und dadurch die Krankheit zu verhüten.[3]

Wo es wirksame Maßnahmen in Form von Vorbeugung oder Heilbehandlung (oder beides) gibt, wird die tödliche Ansteckungsgefahr zwar weniger stark wahrgenommen, dafür ist aber die Lebensqualität zuweilen beträchtlich eingeschränkt. Vorbeugung kann zur Folge haben, daß der erkrankte Andere in der allgemeinen Vorstellung sich gleichsam in Quarantäne befindet und isoliert wird.

Auf solche Weise abgestempelt und abgesondert, wird er unweigerlich zu einem von der gesellschaftlichen Norm abweichenden Subjekt.

Seuchen und falsch angewandte Analogien

Vorbeugungsmaßnahmen gegen die Ausbreitung der Krankheit können selbst Formen eines destruktiven Parasitentums sein. Die moderne Naturwissenschaft bietet ein Verständnis der Krankheit und ihrer Bekämpfung, das zeigt, wie sich durch einen irrtümlichen Analogieschluß die Krankheit gelegentlich mehr verbreitet hat als daß sie verhütet wurde. Als 1896 in Indien die Beulenpest ausbrach, ergriff die britische Kolonialverwaltung Maßnahmen, die zu Anfang des Jahrhunderts bei einer Cholera-Epidemie durchaus erfolgreich gewesen waren - Absonderung, Einweisung in Krankenhäuser, Desinfektion und Kontrolluntersuchungen bei Durchreisenden und Transitgütern. Die Abwasserkanäle von Bombay wurden regelmäßig mit Wassermassen schlagartig durchflutet, und Häuser, die im Verdacht standen, verseucht zu sein, auf oft zerstörerische Weise desinfiziert. Trotz all dieser Maßnahmen hielt sich die Krankheit hartnäckig.

Als dann 1898 bekannt wurde, daß die Beulenpest in gewissen Rattenpopulationen endemisch war und Spekulationen aufkamen, daß sie durch Flohbisse auf Menschen übertragen werde, machten die Briten weiter wie bisher, als ob die wissenschaftlich begründeten Maßnahmen, die seinerzeit die Cholera verhütet hatten, auch die Beulenpest eindämmen würden. Bestenfalls hatten diese Maßnahmen keinerlei Erfolg, andererseits stigmatisierten sie einen Teil der Bevölkerung - die unteren Klassen, wo sich die Krankheit angeblich eingenistet hatte -, und sie zerstörten deren Unterkünfte. Im schlimmsten Falle trugen sie dazu bei, die Krankheit weiter auszubreiten. Als nämlich die Abwasserkanäle durchflutet wurden, flohen die mit krankheitsübertragenden Flöhen verseuchten Ratten auf die Straßen.[4]

Die entscheidenden britischen Klassen wie andere westliche Eliteschichten im 19. Jh. ließen sich freilich in ihrem Glauben an die Wirksamkeit wissenschaftlich begründeter staatlicher Gesundheitsmaßnahmen nicht erschüttern. Doch die Beulenpest ist nicht mit Cholera gleichzusetzen, und die als wissenschaftlich geltenden und gegen die Cholera eingesetzten Mittel waren in der Übertragung auf die Beulenpest schlichtweg Magie, eine verhängnisvolle Anwendung einer irrtümlich angenommenen Analogie.

Ein Deutungsmuster aus der Geschichte

Wie die Ironie es so will, können selbst wissenschaftlich begründete Maßnahmen fehlschlagen und die Dinge in der Tat verschlimmern, solange, bis sich die richtige Erkenntnis einer Krankheit schließlich durchgesetzt hat. Auf der anderen Seite können Praktiken, obschon sie mit traditionellen Geschichten oder Mythen verknüpft sind, ein wirkungsvolles Mittel gegen Krankheiten sein. So hat man nach der Hagiographie des merowingischen Gallien dem Heiligen Marcellus, Bischof von Paris, im fünften Jahrhundert die Wunderkraft zugeschrieben, vor dem versammelten Volk der Stadt einen Drachen bändigen

und ihn aus der Region verbannen zu können. Es gab im Frühmittelalter einen ganzen Komplex austauschbarer Bezeichnungen, von Drachen angefangen über Schlangen, Heilwasser, Überschwemmungen und epidemischen Krankheiten bis hin zu Trockenlegung und Bischöfen, die die Annahme sinnvoll machen, daß es sich bei dieser Geschichte um einen Bericht über „öffentliche Gesundheit" im Fall einer Malaria-Epidemie handelte.[5]

Sintflutartige Regenfälle verursachten im mittelalterlichen Gallien Überschwemmungen, die bisweilen Schlangen durch die steigenden Fluten aus ihren Höhlen vertrieben und massenhaft mit sich fortrissen. Als Folge solcher Überschwemmungen kam es häufig zu einer Malaria-Epidemie, der man die Gestalt eines Drachens, einer umgewandelten Schlange, verlieh, der nach damaliger Meinung mit seinem schädlichen und übelriechenden Atem und seinen anderen fauligen Ausströmungen die Krankheit verursachte. (Stinkende Sümpfe galten unter anderen Plätzen oft als Ort, wo Drachen hausten.) Als Drachenbezwinger wäre Marcellus wohl als Wiederhersteller der Gesundheit von Paris angesehen worden, eine nicht unwahrscheinliche Folgerung, wenn er tatsächlich für Trockenlegungsprojekte verantwortlich gewesen wäre. Frühmittelalterliche Bischöfe haben ja bekanntlich für unterschiedliche öffentliche Arbeiten in der Tat die weltliche Verantwortung übernommen, so zum Beispiel für Befestigungen, Dämme und die Fortführung des römischen Kanalsystems als Vorbeugung gegen die Malaria.

Makro-Parasitentum in heutiger Zeit

Drachen waren im frühmittelalterlichen Gallien eine Plage. Wer Drachen erschlug oder verbannte, befreite von Krankheiten. Wir wissen heute aus dem wissenschaftlichen Diskurs, daß die Redewendungen „Drachen verbannen" und „Sümpfe trockenlegen" das gleiche meinen, und wir wissen auch die tatsächlich heilsamen Wirkungen zu würdigen, die einigen traditionellen Geschichten zugrunde lagen. Tragischerweise hat man in heutiger Zeit den wissenschaftlichen Diskurs auch dazu mißbraucht, eine andere grauenhafte Gleichsetzung zu konstruieren, eine makro-parasitische Plage, wo Menschen zu Ungeziefer wurden und eine wissenschaftlich indizierte Vertilgung zu einer Methode führte, sie zu töten.

Die Nazi-Propaganda beschrieb gelegentlich mit einer dokumentarischen Erläuterung ausführlich den Zusammenhang zwischen Schmutz, Läusen, Ratten, Insekten und Krankheit und dem Bedürfnis nach Sauberkeit und sanitären Einrichtungen daheim und in den Industrieanlagen. Deutschland wurde als Nation dargestellt, die energische Maßnahmen ergriff, um sich von Schmutz, Ungeziefer und Krankheiten mit Hilfe moderner wissenschaftlicher Methoden, einschließlich der Desinfizierung durch Gas, zu reinigen.[6]

Es war ein krankhafter Sprung vom wirklichen Ungeziefer und den wirklichen Insekten zu der Anspielung auf Menschen, die man mit ihnen gleichsetzte - auf Juden, Zigeuner, Menschen mit geistigen oder körperlichen Gebrechen und Homosexuelle -, ein Sprung, den die Propaganda im Hitler-Deutschland in

der unreflektierten Alltagsverständigung der Menschen herbeiführte. Millionen erlitten in den Gaskammern der Nazis das gleiche Schicksal wie jene Insekten und Ratten, die durch moderne Desinfektionsmethoden so wirkungsvoll eliminiert wurden. Vielleicht war das *die* Plage des zwanzigsten Jahrhunderts.

Das Denkmuster von Plagen und seine Logik

Die soziokulturell bedingte Deutung der großen Plagen - zumindest in der breiten Tradition westlichen Denkens vom Frühchristentum bis in die Gegenwart - bedient sich einer Gleichsetzung: Die Ereignisse, also die Plagen, und die wirksamen Gegenmittel werden mit den Doppelkategorien Gut/Böse und Sauberkeit/Gefahr ausgelegt. Die diesem Deutungsmuster zugrunde liegende Art von Logik ist die gleiche, ob sie nun in einem theologischen oder wissenschaftlichen Bezugssystem zum Tragen kommt. Bricht irgendwo eine Seuche aus, so wird sie je nach Bezugsrahmen auf einen böswilligen oder einen gefährlichen Ursprung zurückgeführt (zum Beispiel das Nichterfüllen des Willens Gottes durch den Menschen bzw. das Eindringen von Mikroben). Sie kann daher nur durch ein Handeln, das einem guten Zweck dient, überwunden werden (durch Gottes rettende Tat bzw. durch Quarantäne und Desinfektion).

Probleme bei dieser Art von Logik entstehen unter heutigen Verhältnissen dann, wenn wissenschaftliche Erkenntnisse falsch angewandt werden, wie dies bei der indischen Seuche von 1896 der Fall war, oder moralische, soziale und wissenschaftliche Kategorien miteinander verquickt werden. Trifft das letztere zu, so macht man den Anderen zum Parasiten oder degradiert ihn zum Paria wie beim Holocaust oder bei Aids, das einige als Geißel interpretieren, die durch Homosexualität *verursacht* sei. Dennoch kann die Wissenschaft die „Wahrheit" über krankheitsbedingte Plagen ans Tageslicht bringen und tut dies auch, indem sie uns instandsetzt, innerhalb variabler, von der Krankheit selbst vorgegebener Grenzen wirksame Maßnahmen gegen sie zu ergreifen. Doch diese Maßnahmen sollten stets dadurch abgefedert werden, daß man erst einmal das den Plagen zugrunde liegende gesellschaftliche Deutungsmuster und dessen Logik analysiert und sie dann im Rahmen dieser Analyse in den vorgegebenen Gesamtkontext einordnet. Sonst geht man das Risiko ein, Sauberkeit mit gut und Gefahr mit böse zu verwechseln und den Anderen als unerwünschtes, entbehrliches Element einer Population, das heißt „nur noch als Bestand", als bloßes „Bestandsstück"[7] negativ zu interpretieren und ihn - als Konsequenz - sozial und physisch zu vernichten.

[1] J.H. Simpson, Organized Disclosures in Contemporary America: The De-differentiation of the Public Sphere and the Secularization of Modernity, in: A. Shupe/B. Misztal (Hg.), Prophetic Religions in the 21st Century, London 1997.

[2] D. Sperber, Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations, in: Man (n.s. 20) 1985.

[3] W.H. McNeill, Seuchen machen Geschichte. Geißeln der Völker, München 1978.

[4] R. Chandavarkar, Plague, Panic, and Epidemic Politics in India, 1896 - 1914, in: T. Ranger/P. Slack (Hg.), Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence, Cambridge 1992.

[5] P. Horden, Disease, Dragons and Saints: The Management of Epidemics in the Dark Ages, in: T. Ranger/P. Slack (Hg.), aaO.

[6] P. Cohen, Architecture of Doom, produziert und verbreitet vom Schwedischen Filminstitut und anderen, Stockholm 1989.

[7] M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Die Technik und die Kehre, Pfullingen [5]1982, 18; 20; 26.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Das Böse in der Ideologie des freien Marktes

Jung Mo Sung

1. Seltsame Logik des Marktes

„Die Wallstreet feiert hohe Arbeitslosigkeit."[1] Diese Schlagzeile einer bedeutenden brasilianischen Tageszeitung ist ein typisches Beispiel für die herrschende Ideologie des Marktes. Arbeitslosigkeit ist nicht länger ein wirtschaftliches und soziales Übel, sondern wird in vielen Fällen zu einem ökonomischen Vorteil. Deshalb haben Unternehmen in den letzten Jahren große Anstrengungen unternommen, um Programme zur Reduzierung der Beschäftigtenzahl durchzuführen, und je mehr Menschen entlassen wurden, um so mehr stieg der Wert der Aktien, um so zur Bereicherung der Aktionäre und des Managements beizutragen. Die Unternehmen sind nicht mehr stolz auf die hohe Zahl der Beschäftigten, und daran bemißt sich nicht mehr ihre wirtschaftliche Stärke; sie sind vielmehr stolz auf die Zahl der Arbeiter, die sie entlassen können. Das ist ein Indikator für die Effektivitäts- und Produktivitätssteigerung - heute das ökonomische Kriterium schlechthin.

Für diejenigen, die sich an diese seltsame Logik des Marktes nicht gewöhnt haben, ist es nicht leicht, dieses „Fest" zu verstehen. Diese Schwierigkeit resultiert nicht nur aus einem geringen ökonomischen Wissen, sondern auch daraus, daß sich in der Beurteilung der Arbeitslosigkeit und anderer sozialer Probleme ein tiefgreifender Wandel vollzogen hat. In der Vergangenheit wurde Arbeitslosigkeit immer als ein wirtschaftliches und soziales Übel aufgefaßt. Ein Übel,

das man bekämpfen mußte. Für die Wirtschaftspolitik nach dem Zweiten Weltkrieg galt ein niedriges Niveau der Arbeitslosigkeit lange Zeit als eines ihrer grundsätzlichen Ziele. Die Staaten griffen im Sinne der Theorien von Keynes in die Wirtschaft ein, um Beschäftigung zu fördern, und verfolgten eine Sozialpolitik, die die Folgen von Arbeitslosigkeit abfedern und soziale Ungleichheiten vermindern sollte.

Heute betrachten die Menschen die hohen Arbeitslosenraten als etwas Unvermeidliches, als Folge der neuen technologischen Revolution und der Globalisierung der Wirtschaft. Sogar der soziale Ausschluß eines großen Teils der Menschheit, jene gesellschaftliche Tatsache, die heute am meisten zum Himmel schreit, berührt die Gesellschaft nicht mehr. Diese mangelnde Sensibilität der Gesellschaft macht deutlich, daß die Arbeitslosigkeit und der soziale Ausschluß nicht mehr als gesellschaftliche, sondern als individuelle Probleme und als gesellschaftlicher Preis, als Opfer betrachtet werden, das dem phantastischen technischen Fortschritt, den das System des freien Marktes möglich macht, dargebracht werden muß. Deshalb ist das oberste Ziel der heutigen Wirtschaftspolitik die Kontrolle der Inflation und nicht mehr die Schaffung von Arbeitsplätzen und die Überwindung sozialer Ungleichheit.

2. Der Markt und die Theologie der Sünde

Um diese große Veränderung ein wenig besser begreifen zu können, müssen wir in die siebziger Jahre zurückgehen. Anfang der siebziger Jahre befanden sich Westeuropa und die USA in einer großen Wirtschaftskrise, die ein Wachsen der Inflation, der Arbeitslosigkeit und der wirtschaftlichen Rezession bewirkte. Diese Krise erschütterte zutiefst den Optimismus, den die längste Periode hoher Wachstumsraten und ökonomischer Expansion in der Geschichte der Menschheit, die nach dem Zweiten Weltkrieg eingesetzt hatte, bewirkt hatte.

Dieses Wachstum war von den neoklassischen Wirtschaftswissenschaftlern als notwendige Folge des Marktes betrachtet worden, den sie als ein harmonisches und in einem Gleichgewicht befindliches System betrachteten, das „von selbst" ökonomisches Wachstum erzeuge. Diese optimistische Auffassung, die einer mechanistischen Weltsicht entsprang, verleitete die Ökonomen dazu, sich nicht länger um wirtschaftliche Konjunkturschwankungen und um die Arbeitslosigkeit zu kümmern, wie es die klassischen Ökonomen noch getan hatten.

Selbst die keynesianischen Ökonomen teilten diese mechanistische Sicht der Welt und der Ökonomie mit den neoklassischen Wirtschaftswissenschaftlern, mit dem Unterschied, daß die Keynesianer der Auffassung waren, die Staatsausgaben leisteten einen wichtigen Bei-

Der Autor

Jung Mo Sung, geb. 1957 in Südkorea; lebt seit 1966 in Brasilien; studierte Philosophie und Theologie; Magister in Moraltheologie und Doktor der Religionswissenschaften; er spezialisierte sich auf das Verhältnis von Ökonomie und Theologie; z.Zt. Professor an der kath. Universität São Paulo und am methodistischen Institut in São Bernardo; Veröffentlichungen u.a.: Idolatria do capital e a morte dos pobres, 1989; Deus numa economia sem coração: neoliberalismo e pobreza, 1992; Teologia e economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias, 1994. Anschrift: Rua Humberto I, 254, Apto. 121 – A, 04018-030 São Paulo, Brasilien.

trag zur Schaffung von mehr Arbeitsplätzen.

Wenn eine Krise wie in den siebziger Jahren von solchem Ausmaß entsteht, daß sie nicht mehr geleugnet werden kann und daß sie den Grundkonsens der Gesellschaft in Frage stellt, muß man neue Erklärungen für die Ursachen dieser Krise ausarbeiten, um Wege zu ihrer Bewältigung zu finden. Wir dürfen nicht vergessen, daß damals noch die Auffassung dominierte, eine hohe Arbeitslosigkeit sei ein soziales Übel.

In einer theologischen Zeitschrift ist es nicht angebracht, eine detaillierte Diskussion über ökonomische Theorien zu führen. Wir werden uns deshalb auf die philosophischen und theologischen Fragen beschränken, die die Fundamente und den innersten Kern jener Theorie betreffen, die aus den Diskussionen siegreich hervorgegangen ist: des Neoliberalismus. Doch zunächst muß eine Frage im Vorfeld behandelt werden.

Über philosophische Probleme ökonomischer Theorien zu sprechen, ist für Ökonomen und Philosophen nicht mehr so befremdlich, wenn es auch immer noch Leute gibt, die das als Häresie betrachten. Aber über theologische Grundlagen und Fragen der Ökonomie zu sprechen, ist in einem wesentlich höheren Maß umstritten. Viele Theologen schließen diese Möglichkeit völlig aus und trennen Theologie und Ökonomie radikal. Andere reduzieren dieses Verhältnis auf eine schlichte Anwendung der Soziallehre der Kirchen auf den Bereich der Ökonomie und bestreiten, daß es theologische Fragen gibt, die das Wesen der Ökonomie selbst betreffen. Gleichzeitig beobachten wir immer häufiger, daß Politiker, Ökonomen und Sozialwissenschaftler Ausdrücke verwenden wie „neoliberales Dogma", „Orthodoxie", „Glaube an den Markt", Theologie des laissez-faire", „notwendige Opfer" usw. - Ausdrücke, die der Darstellung ihrer Argumente und Analysen dienen und dabei der Theologie entlehnt sind.

Einige tun diese Frage ab, indem sie sagen, diese Ausdrücke seien in einem bloß analogen Sinn zu verstehen. Doch die auffallende Häufigkeit dieses Sprachgebrauchs bei Befürwortern wie Gegnern der herrschenden Wirtschaftsordnung macht es für uns unumgänglich, dieses Phänomen ernster zu nehmen. Aus Platzgründen können wir hier die zahllosen Beispiele nicht aufführen, doch es genügt, mit ein wenig Aufmerksamkeit die Tageszeitungen, Zeitschriften und Bücher zu lesen, um davon einen Eindruck zu bekommen. Exemplarisch seien einige Sätze aus dem Buch von Paul Ormerod, Der Tod der Ökonomie, angeführt: „Die Ökonomen von IWF und Weltbank verkünden der Dritten Welt das Heil durch den Markt ... Es entsteht eine Orthodoxie des Denkens ... Die offensichtliche Glaubensstärke der Mehrheit der Ökonomen ... Viele Jahre hindurch herrschte innerhalb der Wirtschaftstheorie der grundlegende Glaube vor, daß der Preis einer Ware - ob es sich nun um Bananen oder Menschen handelt - vom Verhältnis zwischen Angebot und Nachfrage bestimmt werde." [2]

Heil, Glaube, Orthodoxie und andere Ausdrücke dieser Art sind in der Ökonomie nicht neu. Die Quelle dieser theologischen Sprache findet sich bereits bei Adam Smith. Sein berühmter Begriff der „unsichtbaren Hand" leitet sich vom theologischen Begriff der göttlichen Vorsehung her. Diese Auffassung vom Markt als einem übermenschlichen We-

sen, das in der Lage sei, aus dem egoistischen individuellen, am Markt orientierten Verhalten einen nichtintentionalen Effekt im Sinne des Gemeinwohls zu erzeugen, war bei den verschiedenen Theorien und Ideologien des Kapitalismus immer anzutreffen. Doch in den siebziger Jahren nahm sie in Gestalt des Neoliberalismus eine besondere und radikalere Gestalt an.

Die Rede, die der „Vater" des Neoliberalismus, F. Hayek, anläßlich der Verleihung des Nobelpreises im Jahr 1974 gehalten hat, stellt eine Zusammenfassung der philosophisch-theologischen Grundlage dar, die uns hier interessiert. Bereits der Titel ist sehr aussagekräftig: „Die Anmaßung des Wissens"[3]. Im Grunde handelt es sich um eine Relecture des Mythos vom Sündenfall Adams und Evas. Alle ökonomischen Theorien entwickeln auf die eine oder andere Weise, bewußt oder unbewußt, eine Theologie der Sünde, denn sie versuchen, die Ursachen der zu bekämpfenden Übel zu erklären, und schlagen Methoden vor, um das zu erreichen, was sie als das (ökonomisch) Gute betrachten.

Hayek präsentiert in seiner Rede die Herausforderung der ökonomischen Krise zu Beginn der siebziger Jahre folgendermaßen: „Andererseits wird von den Nationalökonomen gerade jetzt verlangt, daß sie sich darüber äußern, wie die freie Welt aus der ernsten Bedrohung der fortschreitenden Inflation gerettet werden kann."[4] Es ist hier wichtig festzuhalten, daß er die Krise auf das Problem der Inflation reduziert und die Arbeitslosigkeit als fundamentales Problem beiseite läßt. Nachdem er die Frage so gestellt hat, gibt er die Antwort, daß die Krise verursacht wurde von einer Wirtschaftspolitik im Sinne der Mehrheit der Ökonomen, die alle daran glaubten, die Vollbeschäftigung sei jederzeit erreichbar. Diese von Keynes inspirierte Wirtschaftstheorie setzt Hayek zufolge die Möglichkeit voraus, alle komplexen Phänomene, die den Markt ausmachen, zu kennen. Mit anderen Worten: Das Grundübel, das das Übel der galoppierenden Inflation und in der Folge mangelndes Gleichgewicht und Instabilität des Marktes verursacht - theologisch gesprochen heißt das Erbsünde -, ist das Bestreben, mit Willen und Bewußtsein das Gemeinwohl zu fördern, was die Anmaßung des Wissens über den Markt voraussetzt.

Gegen diese Anmaßung verteidigt Hayek die Vorstellung, daß der Markt in seinem Wesen eine komplexe Struktur sei, die wir nie vollständig kennen können. Und deshalb dürften wir nie versuchen, die spontanen Prozesse des Marktes durch bewußte menschliche Kontrolle mittels ökonomischer und sozialer Zielsetzungen ersetzen zu wollen. Ausgehend davon sagt er: „In dem Glauben, daß wir die Kenntnis und die Macht besitzen, die Vorgänge in unserer Gesellschaft ganz nach unserem Gutdünken zu gestalten, eine Kenntnis, die wir in Wirklichkeit nicht besitzen, werden wir nur Schaden anrichten."[5]

Aus der richtigen Auffassung des Marktes als eines komplexen Systems und folglich der Anerkennung der Unmöglichkeit, ihn vollständig zu kennen, leitet er die Unmöglichkeit ab, ihn unseren Wünschen gemäß zu lenken, d.h. die Unmöglichkeit, Vollbeschäftigung und andere bewußt gesetzte soziale Ziele zu erreichen. Das bewußte und willentliche Streben danach würde großen Schaden für uns verursachen. Es ist klar, daß er im Kontext der Kritik der Anmaßung des

absoluten Wissens von der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht kategorisch davon sprechen kann, daß diese guten Absichten, wenn sie in politisches und wirtschaftliches Handeln umgesetzt werden, notwendigerweise viele schlechte Folgen zeitigen würden. Deshalb spricht er von einer großen Wahrscheinlichkeit.

Das Übel als unbeabsichtigte Wirkung eines Handelns, das das Gemeinwohl anstrebt, entsteht ihm zufolge daraus, daß diese Ausübung von Autorität über andere Menschen und gesellschaftliche Gruppen das „Wirken jener spontanen Ordnungskräfte behindert, durch die der Mensch, ohne es zu verstehen, in der Verfolgung seiner Ziele so weitgehend unterstützt wird“ [6], d.h., sie behindert das freie Funktionieren des Marktes.

Wenn geplantes gesellschaftliches Handeln im Sinne von guten Zielsetzungen als Ursache für ökonomisch-soziale Krisen betrachtet wird, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder man nimmt eine radikale nihilistische Position ein, die die Unmöglichkeit einer besseren Welt behauptet. Eine solche Gesellschaftstheorie ist aber in sich frustrierend und programmiert das politische Scheitern im voraus.

Oder man glaubt und hofft auf die Lösung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme durch das Handeln eines Gottes oder durch die unbeabsichtigten Folgen eines in sich wohltätigen Wirtschaftssystems, des Marktes. Da es unmöglich ist, empirisch nachzuweisen, daß die Marktwirtschaft ausschließlich und mit innerer Notwendigkeit das Gemeinwohl hervorbringt, muß man daran glauben. Deshalb sagt Milton Friedman, der 1976 den Nobelpreis für Ökonomie erhielt: „Hinter den meisten Argumenten gegen den freien Markt steckt der mangelnde Glaube in (sic!) die Freiheit selbst.“ [7]

Die Alternative zu einer nihilistischen Position und zum Glauben an einen ins Transzendente erhobenen Markt besteht darin, unsere Verantwortung als Menschen auf uns zu nehmen, auf demokratische Weise soziale Ziele festzulegen und sie zu verwirklichen zu versuchen.

Dabei ist es selbstverständlich, daß dies nicht nur unsere Fähigkeit voraussetzt, die Dynamik des Marktes in etwa zu kennen, sondern auch die Legitimität einer gewissen gesellschaftlichen und juridischen Autorität gegenüber Teilen der Gesellschaft. Das bedeutet z.B. progressive Steuern, die eine bessere Verteilung des Einkommens ermöglichen, oder die Kontrolle über bestimmte Teile der Produktion und des Konsums, die die Umwelt gefährden. Für die Neoliberalen sind das Horrorvorstellungen.

Der Neoliberalismus geht vom erkenntnistheoretischen Grundsatz aus, daß es unmöglich ist, das Funktionieren der Wirtschaft und die Marktbeziehungen vollständig zu kennen, und zieht daraus den Schluß, daß das grundlegende Übel, die Erbsünde, im Wunsch besteht, das Gute zu schaffen, was die Anmaßung des Wissens voraussetzt. Da es unmöglich ist, das Gute zu tun, kann es nur darum gehen, das Schlechte nach Möglichkeit nicht zu tun. Und das zu bekämpfende Grundübel ist „die Versuchung, das Gute zu tun“. Dies ist übrigens der Titel eines Romans von Peter Drucker, dem „Oberguru“ der Manager. In diesem Buch sagt Bischof O'Malley, der einzige Fehler Pater Zimmermanns, der Hauptfigur des Romans, sei

es gewesen, ein wenig christliche Barmherzigkeit geübt zu haben, denn er konnte der Versuchung nicht widerstehen, das Gute zu tun.[8]

Dies ist der Grund, warum Arbeitslosigkeit nicht mehr als ein zu bekämpfendes ökonomisches und soziales Übel betrachtet wird und warum die Wirtschaftspolitik auf Inflationsbekämpfung reduziert wurde, um die Stabilität und das Vertrauen in das Geld und den Markt aufrechtzuerhalten. „In God we trust" steht auf der Dollar-Note. Das macht deutlich, daß das Vertrauen in das Geld und den Markt genauso grundlegend ist wie das Gottvertrauen, denn letztlich wurde der Markt in die Sphäre der Götter erhoben. Das nennen Befreiungstheologen den Götzendienst des Marktes.

3. Gerechtigkeit und Solidarität?

Diese zentrale Überzeugung des Neoliberalismus, die von Hayek 1974 noch im Modus der „Wahrscheinlichkeit" ausgedrückt wurde, hat heute den Status dogmatischer Gewißheit erreicht. Es ist kein Zufall, daß so viele Ökonomen und Soziologen bei der Analyse des Neoliberalismus und der aktuellen Dynamik der wirtschaftlichen Globalisierung dogmatische Begriffe verwenden. Der Fundamentalismus ist nicht nur ein Problem von Religionsgemeinschaften. Der wichtigste und perverseste Fundamentalismus ist heute der ökonomische. Soziale, kulturelle und historische Unterschiede spielen überhaupt keine Rolle, wenn der IWF und die Weltbank den unterentwickelten Ländern ihre orthodoxen Rezepte verschreiben. Soziale Katastrophen erschüttern in keinster Weise die Überzeugung von der Gültigkeit ihrer Orthodoxie. Sie sagen, daß die Zunahme der Armut und des sozialen Ausschlusses nicht die Folge der immer stärkeren Anwendung ihrer Dogmen sei, sondern im Gegenteil, die Folge von deren ungenügender Umsetzung.

Wenn das Streben nach dem Guten als die Hauptursache für das Übel angesehen wird und wenn Kaltblütigkeit und Zynismus angesichts der sozialen Probleme als höchste ethische Tugend gelten, dann genügt es nicht, auf abstrakte Weise soziale Gerechtigkeit und Solidarität einzuklagen. Denn soziale Gerechtigkeit wurde auf Effizienz auf dem Markt reduziert. Die Effizienz mittels Konkurrenz auf dem Markt wird heute als das oberste Kriterium für soziale Fragen betrachtet. Deshalb ist, wie Galbraith gezeigt hat, eines der Hauptcharakteristika unserer Gesellschaften der Glaube, daß diejenigen, die von den Reichtümern und Wohltaten des Marktes profitieren, „nichts anderes machen, als ihren gerechten Lohn genießen" und „wenn das Glück verdient ist oder eine Belohnung für ein persönliches Verdienst ist, dann gibt es keine plausible Rechtfertigung für irgendein Handeln, das dies verurteilen oder verhindern will - was dasjenige reduzieren wird, wovon profitiert wird oder werden könnte."[9] Das bedeutet, daß die Armen und Arbeitslosen den „gerechten Lohn" für ihre Inkompetenz erleiden müssen. Diese perverse Kultur ist die wichtigste Spielart der Sühnetheologie in unserer Zeit.

Die Solidarität, ein Begriff, der für das Christentum so zentral und in der heutigen Zeit so wichtig ist, ist selbst von dieser Perversion nicht verschont geblieben. Die Rede, die der Generaldirektor des IWF, Michel Camdessus, beim lan-

desweiten Kongreß der CFPC, einer Vereinigung von christlichen Unternehmern und Mangern, in Lille gehalten hat, zeigt diese Perversion deutlich. Er sagte: Sie sind Männer des Marktes und der Geschäftswelt, die danach streben, daß Solidarität wirksam wird. Der IWF wurde gegründet, um die internationale Solidarität für die Länder in Dienst zu nehmen, die sich in einer Krise befinden und ihre Ökonomie effizienter machen wollen. Das Streben nach Effizienz im und für den Markt - und Sie wissen so gut wie ich, wie Effizienz und Solidarität letztlich zusammengehören: Wir befinden uns auf demselben Terrain."[10]

Die Behauptung, daß der IWF im Dienst der Solidarität stehe, mutet für viele genauso seltsam an wie die Schlagzeile über das Fest anläßlich der Arbeitslosigkeit, die wir eingangs zitiert haben. Wer auch nur ein wenig die sozialen Auswirkungen der den Ländern der Dritten und Vierten Welt vom IWF aufgezwungenen Maßnahmen kennt, wird über eine solche Behauptung entrüstet sein. Doch jenseits aller Entrüstung geht es darum, die Logik zu begreifen, die dieser Behauptung Sinn verleiht.

Der Schlüssel dafür ist die Beziehung, die zwischen der Effizienz im und für den Markt und der Solidarität hergestellt wird. Für das herrschende ökonomische Denken ist Solidarität mit den Armen nur auf der Grundlage von Wirtschaftswachstum möglich. Man identifiziert nämlich die Qualität des Lebens mit der Quantität der ökonomischen Güter, deren Maß das Bruttoinlandsprodukt ist. Und der einzige Weg, um dieses Wachstum dieser Auffassung zufolge zu erreichen und damit Solidarität üben zu können, ist die Erhöhung der wirtschaftlichen Effizienz durch die freie Konkurrenz auf dem Markt. Außerhalb des Marktes kein Heil!

Wenn man dieses Dogma a priori akzeptiert, dann kann man nur solidarisch sein, indem man unsolidarisch ist. Es werden also wirtschaftliche Anpassungsprogramme verordnet, die im Namen der Erhöhung der Effizienz auf dem Markt die Arbeitslosigkeit, die soziale Ungleichheit und andere soziale Probleme vergrößern. Wenn der IWF als Hauptakteur der Solidarität vorgestellt wird, dann sind alle Gruppen, die Solidarität mit den Armen üben, für mehr soziale Gerechtigkeit kämpfen und folglich für eine alternative Wirtschaftspolitik eintreten, die Verursacher der Krise und folglich Keimzellen des Bösen. Sie unterliegen der „Versuchung, Gutes zu tun".

Innerhalb dieses Denkrasters ist soziale Ungleichheit kein soziales Übel mehr. Im Gegenteil: Es wird als unvermeidlich, gerecht und wohltätig angesehen, denn es ist die Folge des einzig möglichen Wirtschaftssystems, des Systems der Marktwirtschaft. Gerecht, weil sie das Ergebnis der weisen Verteilung des Einkommens durch den Markt ist, gemäß der Effizienz eines jeden. Und wohltätig, weil gerade die soziale Ungleichheit die Menschen zur Konkurrenz motiviert. Und diese Konkurrenz ist schließlich der Motor des Wirtschaftswachstums. Und die soziale Ungleichheit ist der Beweis dafür, daß der Staat nicht mehr in die Wirtschaft eingreift.

4. Die Solidarität und die Kritik am Götzendienst

Wenn wir diese Pervertierung durch die Ideologie des Marktes nicht entlarven, dann riskieren wir, daß unser Reden und

Tun im Sinne der sozialen Gerechtigkeit und der Solidarität ins Leere laufen, ja noch schlimmer, daß sie im neoliberalen Sinn interpretiert werden. Diese Demaskierung erfolgt über die theologische Kritik am Götzen Markt. Es sind der Götzendienst und die Erhebung des Marktes in den Bereich des Transzendenten, die es möglich machen und rechtfertigen, daß Gut und Böse auf den Kopf gestellt werden und daß Leid und Tod der Menschen und die Zerstörung der Natur als heilsnotwendige Opfer hingestellt werden.

In diesem Kampf kommt es wesentlich darauf an, daß wir den wahren Sinn von Gut und Böse, von Solidarität und Zynismus wiederherstellen. Dies ist eine Herausforderung, die sich nicht auf den Bereich der Ökonomie und der Ethik beschränkt, sondern die das Wesen von Theologie und Religion betrifft. Denn wenn wir heute von Ökonomie sprechen, dann sprechen wir von Glauben, Dogmen, Opfern, ins Transzendente erhobenen Systemen, Göttern und Anthropologien.

Das Problem des Bösen in Markt und Ökonomie ist im Grunde ein Problem der Theologie der Sünde, der Erbsünde. Sünde, Gnade, Heil ... das sind die Themen, über die die Theologen mitten in der Komplexität der heutigen Ökonomie und Gesellschaft nachdenken müssen.

Im Kampf um eine gerechtere und stärker solidarische Gesellschaft müssen wir darauf achten, nicht der Versuchung zu erliegen, eine vollkommene Gesellschaft, eine societas perfecta, aufbauen zu wollen, in der die zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen frei von Bösem wären - eine Gesellschaft, in der all das, was wir für schlecht halten, vorhergesehen, kontrolliert und vermieden werden könnte und in der die Menschen völlig solidarisch und großherzig wären. Abgesehen davon, daß dies erkenntnistheoretisch unmöglich wäre, bedeutete dies eine Leugnung unserer conditio humana. Den Götzendienst des Marktes kritisieren darf nicht die absolute Ablehnung des Marktes oder von Marktbeziehungen als solchen bedeuten.

Hugo Assmann sagt: „Zu den unleugbaren Tatsachen auf dem Feld zwischenmenschlichen Handelns innerhalb komplexer Gesellschaften gehören die Existenz und Funktionalität dynamischer, teilweise selbstregulierender Systeme im Hinblick auf das Verhalten der Menschen. In der Ökonomie hat diese Frage einen Namen ... Markt."[11] Mit anderen Worten: Unsere Kritik an der Perversion, die der Verabsolutierung des Marktes entspringt, muß ergänzt werden durch die kritische, aber positive Akzeptanz des Marktes und durch eine starke Betonung solidarischer Ziele.

Wenn es uns auch noch so gut gelingt, eine alternative Gesellschaft aufzubauen - und wir müssen uns nach besten Kräften darum bemühen -, die ökonomischen und sozialen Probleme werden nicht völlig verschwinden. Einer der Gründe hierfür ist, daß die Gesamtsumme der Wünsche der Menschen immer viel größer ist und sein wird als die zur Verfügung stehenden ökonomischen Güter und auf diese Weise Konflikte, Neid und andere Übel entstehen. Darüber hinaus gibt es viele menschliche, gesellschaftliche und natürliche Faktoren, die wir nicht beherrschen können.

Angesichts dieser Tatsache müssen wir auf dem Feld der Politik und der Zivilgesellschaft darum kämpfen, daß die Solidarität als ein gesellschaftlicher

Wert gelebt wird. Und das ist keine leichte Aufgabe, denn die Solidarität ist nicht die einzige Kraft, die den Menschen motiviert, sondern sie ist Frucht der Bekehrung, die sehr oft einen äußerst schwierigen persönlichen Prozeß darstellt. Ohne die gelebte Solidarität als Norm und gesellschaftlicher Wert und Ziel wird das Leid der Armen nicht als ein gesellschaftliches Übel gesehen werden, sondern nur als ein notwendiges Opfer oder als der Preis der Sünde der wirtschaftlichen Ineffektivität.

Was die richtige Auffassung des wirtschaftlich-sozialen Übels jenseits der Verkehrungen des Systems der Marktwirtschaft ermöglicht, ist nicht nur eine angemessene Kenntnis der Wirtschaftstheorie, sondern wesentlich auch die Öffnung auf den Anderen hin und die Solidarität mit dem, der leidet.

1 O Estado de São Paulo, 8. 2. 1997, B/12.

2 P. Ormerod, A morte da economia, São Paulo 1996, 13-16 (The Death of Economics, London 1994) (Hervorhebung vom Verf.).

3 F.A. von Hayek, Die Anmaßung von Wissen, in: Ordo (Jahrbuch für die Ordnung von Wissenschaft und Gesellschaft) 26 (1975) 12-21.

4 AaO. 12.

5 AaO. 20.

6 Ebd.

7 M. Friedman, Kapitalismus und Freiheit, München 1976, 36.

8 P. Drucker, A tentação de fazer o bem, Rio de Janeiro 1986, 152 u. 151 (The Temptation to Do Good, 1984).

9 J.K. Galbraith, A cultura do contentamento, São Paulo 1992, 12 (The Culture of Contentment, 1992).

10 M. Camdessus, Marché-Royaume la double appartenance. Documents Episcopat (Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Evêques de France, Nr. 12) 1992, 1. Zur Analyse dieser Rede vgl. auf Deutsch: F.J. Hinkelammert, Über den Markt zum Reich Gottes? Von der Verurteilung zur Vereinnahmung der Befreiungstheologie, in: Orientierung, 15. Mai 1996, 98-102, und Orientierung, 31. Mai 1996, 115-120 (Anm. d. Übers.).

11 H. Assmann, Metáforas novas para reencantar a educação, Piracicaba 1996, 64.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA

„Weder er noch seine Eltern haben gesündigt ..."

Strafe, Schuld und Ausschluß

Hermann Häring

Es gibt sie in allen Kulturen, und sie spielen in allen Religionen eine Rolle: die Unberührbaren und die Gezeichneten. Es sind diejenigen, von denen sich eine Gesellschaft bedroht fühlt, die Gottes Strafe und damit Gottes Gerechtigkeit symbolisieren. M. Foucault hat uns in seiner klassischen Untersuchung zur Geschichte des Wahnsinns in der westlichen Kultur schon vor über dreißig Jahren gezeigt, wie man in Europa mit der Lepra, später mit venerischen Krankheiten und schließlich mit dem Wahnsinn umgegangen ist.[1] Zunächst gehe ich auf diese Geschichte sowie auf die aktuelle Situation ein (I). Danach zeige ich einige Aspekte, die einen neuen religiösen Umgang mit den modernen Plagen ermöglichen (II).

I. Das Doppelgesicht der westlichen Kultur

1. Von der religiösen Würde zur sozialen Kontrolle

Die europäische Kultur zeigt das Doppelgesicht einer von Solidarität und zugleich von Angst geprägten Kultur. Natürlich akzeptierte sie ihre Kranken und ihre vom Wahnsinn Gezeichneten. Sie waren Gottes besonderem Schutz unterstellt, wie damals schon Kain ein Zeichen erhielt, „damit ihn keiner erschlage, der ihn finde" (Gen 4,15), oder wie der aussätzige Lazarus, der bei seinem Tod von den Engeln in Abrahams Schoß getragen wurde (Lk 16,22). So wird den Aussätzigen im 15. Jahrhundert noch zugerufen, Gott verachte sie wegen ihrer Krankheit nicht, und er halte sie nicht von seiner Gemeinschaft fern.[2] In besonderer Weise werden die von Krankheit Geschlagenen zu Zeugen des Leides, das Christus zum Heil der ganzen Welt auf sich genommen hat. Wer also die Gezeichneten aus der Gesellschaft ausschließt, schließt Christus selber aus. Zugleich erscheint Christus als der von seinen Peinigern verhöhnte Narr, dessen Schicksal uns - bis weit in die zeitgenössische Literatur hinein - endgültig fragen läßt: Wo in der Gesellschaft ist denn der wirkliche Wahnsinn zu suchen? So erhielten die Pestkranken und die Irren in der beginnenden Neuzeit noch ihre eigene religiöse Würde. Seit dem Mittelalter wird für sie in eigenen Institutionen im Namen des Heiligen, des heiligenden Geistes gesorgt.[3] Bis heute ist diese solidarische und oft christlich motivierte Stimme nicht verstummt.

Aber für diesen Schutz haben die Gezeichneten einen hohen Preis bezahlt: Sie müssen sich ihrem Schicksal erge-

ben und in Geduld bestehen. Wie wohl alle Kulturen reagierte auch die europäische mit Angst. Die Gezeichneten trugen Gottes Unerforschlichkeit und die Abgründe des Todes am Leibe. Die Infektionsangst war für ihren Ausschluß aus der Gesellschaft wohl nur ein Nebenmotiv, das die religiösen Motivationen ergänzte.[4] Die an Körper oder Geist Geschädigten konnten Gottes Güte nicht mehr bezeugen. Leprose, Syphilitiker und Geisteskranke wurden in eigene Häuser eingeschlossen, die letzteren oft verjagt oder auf Schiffe verbannt. Nach katholischem Kirchenrecht schlossen abstoßende körperliche Mißbildungen noch bis 1983 vom Empfang der Priesterweihe aus. Das Muster vom Aussätzigen, der von der Gemeinschaft seines Volkes faktisch ausgeschlossen ist und von ferne auf sich aufmerksam machen muß (Lk 17,12f), hat sich in vielfältiger Weise fortgesetzt. Diese elementare Reaktion der Ablehnung und des Ausschlusses, durch die großen Pestepidemien des Mittelalters nur noch verstärkt, dieser vitale Schrecken vor allem Häßlichen hat fraglos archaische Wurzeln und wurde auch im christlichen Raum kaum gebändigt. Die Balance zwischen Ausschluß und Solidarität blieb deshalb immer unausgeglichen und höchst zerbrechlich.

Im Verlauf der Aufklärung hat sich das Muster religiöser Würde unmerklich in ein Muster öffentlicher Kontrolle verwandelt. Das medizinische Wissen wächst ebenso wie die Sorge um einen geordneten Staat. Allmählich setzte sich die Überzeugung durch, daß wir die großen Menschheitsplagen zurückdrängen können und keinem allgemeinen Menschheitsschicksal ausgeliefert sind. Die Abweichungen wurden rational, technisch oder medizinisch beherrschbar. Jetzt äußerte sich Solidarität in therapeutischen Maßnahmen. Die Angst gerät zur Sorge vor Ansteckung und vor der Störung der öffentlichen Ordnung. Maßnahmen gegen Seuchen traten an die Stelle von Exorzismus und öffentlichen Gelübden. Allerdings gab es eine weitere gravierende Änderung. Das heilige Erschrecken vor den Geschlagenen wurde zwar zurückgedrängt, aber an seine Stelle trat jetzt eine moralische Komponente. Je mehr man die Welt nämlich als ein Geflecht von Ursache und Wirkung begriff, um so mehr begann man auch, Krankheit und Kriege aus einlinigen Ursachen zu erklären. Zugegeben, auch diese Erklärung griff auf alte biblische Muster zurück; schon Ijob verwahrte sich gegen die These, alles Leid müsse verschuldet sein. Bis weit ins Mittelalter hinein hat man diesen Schuldzusammenhang aber stark kollektiv gedacht. Es ging vor allem um Verfehlungen von Gemeinschaften, von Völkern oder der ganzen Menschheit mit mythischem Ursprung in der Sünde Adams. Jetzt aber steht die Schuld der einzelnen im Mittelpunkt; der Gepeinigte wird automatisch und direkt zum Missetäter. Vom 13. Jh. an begann so ein umfassender Prozeß der Schuldfixierung, der im 19. Jh. seinen Höhepunkt erreichte.[5] Es ist keine Frage, daß die Gezeichneten jetzt noch unbarmherziger auf sich zurückgeworfen wurden, als dies zuvor der Fall war. So legt sich das neue rationalisierte Schuldsyndrom wieder auf diejenigen, die als Opfer öffentlicher Katastrophen zu beklagen sind.

2. Die neue Situation: Reale Apokalyptik

Die Spätfolgen dieser Entwicklung sind noch nicht überwunden, aber stark unterhöhlt; denn spätestens seit den sechziger Jahren hat die christliche Theologie gegen diese Fixierung auf Strafe und Schuld reagiert. Dafür wären viele Gründe zu nennen. Der Hauptgrund liegt in der Entwicklung der Weltsituation. Die Ideologie der Moderne hat an Überzeugungskraft verloren. Mit den alten theologischen Denkmustern lassen sich die neuen, wirklichen und möglichen Katastrophen der Menschheit religiös nicht mehr bewältigen. Ich nenne vier Komponenten, von denen die neuen Menschheitskatastrophen geprägt sind. Es sind die Globalität, die Machbarkeit und die apokalyptische Dringlichkeit der Katastrophen, ferner die verschärfte Hilflosigkeit der Opfer.

• *Globalität:* Die großen Menschheitskatastrophen haben weltweite Dimensionen erreicht (Umweltverschmutzung, atomare Unfälle, Nord-Süd-Gefälle). Wohl und Wehe der gesamten Menschheit stehen in ihnen auf dem Spiel; denn alles Unheil, das irgendwo auf der Welt angestiftet wird, schlägt irgendwann auf die Anstifter zurück. Von eng umgrenzten (und medizinisch begründeten) Ausnahmeregelungen abgesehen, hat es also keinen Zweck mehr, betroffene Gruppen auszugrenzen und dadurch Unheil zu bannen. Die alten Ausschlußmechanismen entspringen einem archaischen, aber blinden und für unsere Zeit untauglichen Prinzip, denn die neuen Welt- und Menschheitskatastrophen folgen nicht mehr der Regel „Rette sich, wer kann", sondern dem unbarmherzigen Prinzip des „Alles oder nichts". Es geht primär um Verhängnisse, die nicht mehr zwischen Schuldigen und Unschuldigen unterscheiden, sonderen deren Opfer wir alle werden. Mit oder ohne Ozonschicht scheint die Sonne über die Bösen und die Guten; Tschernobyl hat Gerechte und Ungerechte verstrahlt (Mt 5,45). Solidarität wird also zu einem rational zwingenden Mittel der eigenen Rettung.

• *Machbarkeit:* Die entscheidenden Menschheitskatastrophen der Gegenwart (Epidemien, Hunger, Dürreperioden, Wassermangel) brechen nicht mehr unerwartet über uns herein, sondern sind vorhersehbar, teilweise machbar geworden. Sie können durch globale, politische und technische Einflüsse herbeigeführt, könnten durch weltweit koordiniertes Handeln zumindest begrenzt, wenn nicht gar verhindert werden. Die Ursachen- und Verursacherfrage hat sich also enorm verschärft, kann aber auch konkreter als früher beantwortet werden. Dabei sind wir nicht mehr auf allgemeine, politisch und sozial mißbrauchbare Postulate angewiesen, welche die eingetretenen Katastrophen erst im nachhinein verständlich machen.

„Weder er noch seine Eltern haben gesündigt ..."

Der Autor

Hermann Häring, geb. 1937; Theologiestudium in München und Tübingen; 1969–1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Veröffentlichungen: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild der Bultmannschule, Freiburg i.Br. 1972 (Dissertation); Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, 1979 (Habilitation); 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.

Vielmehr können wir mit einer empirischen Spurensuche nach Ursachen und Verursachern beginnen; dadurch werden zugleich Strategien zur Vermeidung weiterer Katastrophen ermöglicht. Daß eine solche Spurensuche zu sehr komplexen Ergebnissen führen kann, ist unbestritten. Aber die neue Benennbarkeit von (technischer, politischer, ideologischer) Schuld kann die Diskussionen tiefgreifend versachlichen und in der westlichen Kultur die abstrakte Schuldfixierung und den daraus folgenden Unschuldswahn überwinden. Durch die Suche nach objektivierbaren Ursachen läßt sich die tieferliegende Frage nach vermeidbarer Schuld zugleich genauer und sachlicher stellen. Dieser Prozeß der Versachlichung ist für die theologische Frage nach Schuld und Vergebung von enormer Bedeutung.

• *Apokalyptische Dringlichkeit:* Durch die technischen Möglichkeiten der Gegenwart und aufgrund ihrer weltweiten Vernetzung können die neuen Menschheitskatastrophen (Kriege, ABC-Waffen, Genozide, Emission von Giften und Kohlendioxyd) zu Weltkatastrophen führen, die irreparabel sind. Dafür gibt es zwei Gründe.

(1) Im Gegensatz zu früheren Epochen ist die Apokalypse heute nicht mehr das Ergebnis einer erregten Phantasie, die sich das Unmögliche vor Augen führt und die Aktualität bewußt überschreitet. Heute zeigt sie sich als das technisch Mögliche, das wir als die Wirklichkeit von morgen durchspielen. Aus der projizierten Gefahr wurde extrapolierte Realität. Hier ist mehr Sinnlichkeit vonnöten, denn während die überlieferte Apokalyptik sich das Unmögliche vorstellte, können wir uns - aufgrund einer entsinnlichten Theologie - das Mögliche überhaupt nicht mehr vorstellen.[6] Es ist also Zeit, sich mit der apokalyptischen Phantasie auseinanderzusetzen, statt einer vergeistigten Eschatologie zu huldigen.

(2) Noch bedrohlicher ist die Tatsache, daß wir Menschen uns in technisierten Gesellschaften anpassen, uns also mental und in unserem Verhalten ändern. Wie sich täglich zeigen läßt, verfallen industrialisierte Gesellschaften der Eigendynamik der Technik in einer Weise, die kaum mehr steuerbar ist.[7] Man denke etwa an die Faszination von Auto, Flugzeug und technisierten Haushalten, an die Einflüsse moderner Genetik und Medizin, an die Folgen moderner Kommunikations- und Freizeitindustrie. Zusammen mit diesen oft langfristigen und unvorhersehbaren Einflüssen technischer und gesellschaftlicher Neuerungen[8] wird die Zeit zu einem drängenden Faktor. Deshalb muß ein offener, durch Sorge und Empathie geschärfter Blick die gängige Verrechnung von Schuld und Sühne ersetzen.[9] Die Schuldfixierung in der westlichen Kultur hat den Blick auf das mögliche Ende der Welt verstellt; deshalb ist ein Umdenken unabweisbar.

• *Hilflosigkeit der Opfer:* Gewiß waren die Opfer von Katastrophen zu allen Zeiten hilflos. Sie waren der Marginalisierung, Schmerzen und dem Tod ausgeliefert. Aber bei Krankheit, Überschwemmungen und Hungersnöten war in der Regel auch die Hilfe nahe: Heute sind die großen Katastrophen meistens in ein soziales oder politisches Umfeld verschärfter Hilflosigkeit eingebettet. Betroffen sind in erster Linie Menschen oder Gruppen, denen mögliche Hilfe vorenthalten bleibt oder von politischen Bedingungen abhängig gemacht wird: Besitz-

lose, Analphabeten, sozial, kulturell oder ethnisch Marginalisierte, Fremde, Alte, Mütter oder Kinder. In aller Regel sind sie unfähig, selbst für Abhilfe zu sorgen. Oberflächlich gesehen, führen sie oft ihr eigenes Unheil herbei. Böden werden dann abgeerntet und Wälder gerodet, Saatgut wird aufgegessen, und die letzten Wasserreserven werden verschleudert; von hygienischen Maßnahmen ist nur wenig zu spüren. Aber diese Analyse trügt in vielen Fällen, denn zunächst werden die Armen und Abhängigen manipuliert, politisch, ökonomisch oder psychisch als Elemente größerer Räderwerke benutzt. So geraten sie in langfristige ausweglose Mechanismen und können sich aus eigener Kraft nicht mehr helfen. Es wäre also zynisch, die Situation der Betroffenen immer noch als Strafe Gottes zu interpretieren und dadurch deren Situation noch zu zementieren; denn zu bestrafen wären die Täter, die gesellschaftlichen Zentren von Macht, Wissen und Kapital. Im Gegenteil, Abhilfe kann nur dadurch kommen, daß die Situation der Opfer gestärkt und zum Ausgangspunkt neuer Überlegungen wird.

II. Für ein neues Verhalten

Die Folgerungen, die eine rationale theologische Reflexion daraus zieht, sind also eindeutig: Traditionell religiöse Reaktionen wie Ausschluß und Verweis auf ein allgemeines Geschick, die Fixierung der Betroffenen auf Sünde und Schuld sowie ein oberflächlicher Zukunftsoptimismus sind unangemessen. Weiterhelfen können nur Solidarisierung, Analyse der Ursachen, Handeln ohne Aufschub sowie Parteinahme für die Opfer. Aber damit ist die Analyse nicht abgeschlossen. Denn es bleibt die Frage, warum gerade religiöse Menschen in allen Kulturen immer noch irrational reagieren: mit Ausschluß, Schuldzuweisung und dem Gedanken von Sühne und sachgemäßer Strafe. Dafür gibt es mehrere Gründe: Sie lauten: Verarbeitung des vitalen Schreckens und Mißbrauch zur eigenen Entlastung. Nur der, dem diese Schwierigkeit deutlich vor Augen steht, kann glaubwürdig für ein neues Verhalten plädieren.

„Weder er noch seine Eltern haben gesündigt..."

1. Warum Ausschluß und Verdrängung?

• *Religiöses Erschrecken:* Die großen Katastrophen der Menschheit präsentieren sich uns nicht als analytische Probleme, sondern als vitale Bedrohung unserer Zukunft. Sie wecken nicht unsere intellektuelle oder technische Neugier, sondern ein unmittelbares Erschrecken, das keinen Aufschub, keine Distanz im Verhalten, keine zeitraubende Vermittlung der Deutung erlaubt. Das gilt auch für die Menschheitskatastrophen der Gegenwart. Sie werfen uns auf unsere Ohnmacht und Grenzen zurück. Auf Leben und Tod sind wir der Natur, unserem Leib und uns gegenseitig ausgeliefert. Existenzangst und Identitätsverlust, Orientierungsverlust und nackter Egoismus sind die Folge. So erscheinen ungeheure Abgründe, die Grenzen aller Sinngebung, die Brüchigkeit aller Zukunft. Die großen Weltkatastrophen lassen Kosmos, Leben und Gemeinschaft nicht mehr als schützende Mächte erscheinen, sondern als abgründige Dämonie, als Hohn auf einen naiven Glauben an Gott. Es zeigt sich also: Mit idealistischen humanen Antworten ist es nicht getan, denn es gilt, Situationen existentiell zu verarbeiten.

Deshalb sind die modernen Plagen er-

neut von höchster religiöser Valenz; denn in ihnen zeigt sich unsere Auslieferung an tödliche Gewalten der Natur sowie an die inhärente Destruktivität der Gesellschaft. Das aber ist das zentrale Thema von Religion und Religiosität.[10] Zwar werden physische, psychische oder gesellschaftliche Gewalt und Zerstörung von Menschen heraufbeschworen und vollzogen. Aber von einem bestimmten Punkt an können wir sie nicht mehr steuern. Die religiöse Reaktion auf die Plagen sind deshalb immer neu kollektiver Schrecken und gemeinsames Entsetzen. Sie münden in die Klage, den Schrei und in das Gebet. Aber religiöses Handeln bleibt dabei nicht stehen; denn dieses Entsetzen schafft und untergräbt zugleich alle Solidarität. Solidarität hat das letzte Wort und reicht gleichzeitig zu kurz. Die Betroffenen aber tauchen unmittelbar in die Situation ein, der sie unterliegen, und verstärken sie subjektiv durch ihre Reaktion. An diesem Punkt gilt es zu sehen, was eine Religion leisten kann und was sie nicht leisten will: Religionen und Religiosität liefern keine korrekten Antworten (ein Mißverständnis zumal der neuzeitlichen Theologie), sondern versuchen, Situationen an ihrer äußersten Grenze auszuhalten und zu verarbeiten. Angesichts der apokalyptischen Dringlichkeit spielen Religionen und eine vitale Religiosität immer mit dem Feuer, mit der Grenze zwischen Rettung und Untergang, mit dem Risiko von Gewalt oder Versöhnung. Sie müssen das Risiko wagen. Sie dynamisieren deshalb die Spannung von Solidarität und Angst und sind deshalb immer in Gefahr, in archaische Reaktionen zurückzufallen: in die Ablehnung des Anderen und des Bedrohenden, in Ausschluß und Stigmatisierung der Opfer. Aber nur was sie zuläßt und ernstnimmt, kann sie überwinden. Reaktionen der Abwehr und der Schuldmentalität sind also nicht Zeichen einer falschen, sondern einer noch unreifen Religion, einer Religiosität, die noch nicht zu sich gekommen ist.

- *Mißbrauch zur eigenen Entlastung:* Ein zweiter Grund ist bedenklicher. Es ist wahr und, wie ich zeigte, verständlich, daß die Denkmuster von Ausschluß, Opfer und göttlicher Strafe - ähnlich wie in anderen Kulturen[11] - auch in der Bibel zu finden sind. Man denke nur an Sodom und Gomorrha, an Jonas' Untergang in den Fluten, an die Figur des Sündenbocks oder an die Sündflut. Liegt, von den Standards einer zeitgenössischen Humanität her gesehen, die Kritik an solchen Denkmustern nicht auf der Hand? Nun, ein genauer Blick in die Bibel könnte zeigen, wie intensiv ein solches Denken schon dort kritisiert wird: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden" (Joh 9,3), sagt Jesus unmißverständlich zum Schicksal des Blinden. Gemeinschaft, Vergebung und die Annahme des Anderen sind bei ihm also angemessen angesagt. Wenn es um Schuld geht, dann sind wir alle in sie verstrickt. Das ist nicht nur in religiösen, sondern in allen intellektuell wachen Kreisen bekannt. Dennoch versuchen die dominanten Gesellschaften heute, sich die Katastrophen buchstäblich und wider alle Vernunft vom Leib zu halten oder zum eigenen Vorteil auszunutzen. Verteilungskämpfe, Selbsterhaltung und Desolidarisierung, nicht der Ruf nach göttlicher Gerechtigkeit sind heute die Gründe, weshalb wir hören müssen, die Armen seien an ihrer Situation selber schuld,

weshalb Aidskranke beschimpft und Straßenkinder erschossen, weshalb Obdachlose verhöhnt und die Schmutzigen noch weiter in den Schmutz gedrückt, weshalb verhungernde Flüchtlinge noch tiefer in den Dschungel abgedrängt werden. Die Abwehr alles unkontrollierten und verletzlichen Lebens gehört, wie E. Fromm sagt, zu den Kennzeichen eines „modernen" und produktorientierten Lebens.[12] Fromm nennt die modernen technisierten Gesellschaften nekrophil, weil sie sich dem Leben und dessen internen Bedrohungen verschließen. Gerade wegen dieser Rationalisierungen von Schuld wirken die modernen Plagen wie körperlich und gesellschaftlich gewordener Wahnsinn jener Gesellschaft, die zu deren Heilung antritt.

2. Für eine neue apokalyptische Spiritualität

Wie also sollen Religionen mit den neuen Katastrophen umgehen? Wie ich schon sagte, bietet auf diese Frage keine Religion, auch nicht der christliche Glaube eine fertige Antwort. Auch die Nachfolge Jesu ist kein Rezept, sondern ein schmerzlich kreativer Prozeß. Wohl können Perspektiven aufgezeigt werden, die zu einem neuen und fruchtbaren Umgang mit unseren Katastrophen der Menschheit führen. Ich fasse sie zusammen mit den Worten Nähe, Beziehung, Verantwortlichkeit, Option für die Opfer.

• *Nähe:* Menschheitskatastrophen sind für Religionen und Religiosität von größter anthropologischer Bedeutung. Religionen schaffen zu Katastrophen zunächst ja keine Distanz und verdrängen die Möglichkeit von Katastrophen nicht, sondern betten die Menschen unmittelbar in diese Welt und in deren lebensbedrohende Gefahren ein. Die Berührung, das Fühlen und das Ertragen von Katastrophen verschärft die Erfahrung der Nähe. Opfer sind dem Folterer oder Mörder, der bebenden Erde, dem Feuer, aber auch dem Hunger oder Ebola hilflos ausgeliefert. Wir können morgen getötet oder zermalmt werden, innerhalb von zehn Minuten ersticken. Offensichtlich müssen wir uns erst einfügen in diese Situationen der Ohnmacht und der Abhängigkeit von übermenschlichen Mächten. Das also haben wir als erstes zu lernen: In allem schlummern Chaos und Tod; im Kontakt mit der Welt dringen sie in uns ein. Angst gehört also zum Leben. Die konsequente Annahme dieses unseres Lebens ist der einzige Weg, um die Tendenzen der Ausgrenzung, ständiger Reinigung und Ent-schuldigung zu überwinden.

• *Beziehung:* Daran schließt sich unmittelbar eine zweite, fundamental religiöse Lebenserfahrung an: Wir leben nicht nur als Teil der Wirklichkeit, sondern auch in Beziehung zu ihr. Es gibt also nicht nur die Polarität von Kontakt und Trennung, von Untergang und Flucht, sondern auch die von Spiegelung und Kontrast, von Bejahung und Verneinung. Zwischen Mensch und Wirklichkeit besteht ein vielfältiges Netz von Beziehungen; die Weltsituation wird dadurch zu unserer eigenen Situation. In ihr erkennen wir unsere Hoffnungen und unser Verlangen, unser Selbst und unsere Liebe wieder. Deshalb sprechen die Katastrophen der Menschheit keine neutrale Sprache, sondern auch die Sprache unseres eigenen Todes. Offensichtlich gibt es in der Menschheit einen großen Unheilszusammenhang, aus dem auch diejenigen erlöst werden müssen, die noch einmal davongekommen sind. Natürlich geht es in diesem Beziehungs-

„Weder er noch seine Eltern haben gesündigt..."

netz um Vertrauen oder Protest, um Ergebung oder Widerstand. Viel grundsätzlicher aber geht es um die Wachheit des Geistes, um eine hörbereite Sensibilität für die Wirklichkeit, die wir sind und die uns zugleich umgibt. Diese Sensibilität ist für einen humanen Umgang mit Katastrophen von höchster Bedeutung, denn allein sie schafft Offenheit, Distanz und eine grundlegende Freiheit. Ohne sie verkrampfen sich Religion und religiöses Bewußtsein zu Techniken der Abschreckung und Magie, wird die Erfahrung unseres gemeinsamen Verhängnisses zur Fixierung auf eine gemeinsame Schuld[13] mit Höllenangst und Selbstverdammung. Genau diese Verkürzung wurde zum Einfallstor unkontrollierter und inhumaner Projektionen. Um so wichtiger sind auch hier die Scheu vor eindeutigen Antworten und die Sensibilität für Zusammenhänge des Unheils, die sich der unmittelbaren Wahrnehmung entziehen.

• *Verantwortlichkeit:* Ähnliches gilt für die Suche nach Schuldigen und Schuld. Gewiß, Individuen und Gruppen müssen konkret für das zur Verantwortung gerufen werden, was sie bewirken. In der jüdischen und in der europäischen Kultur gehört die Entdeckung dieser Perspektive zu den größten Fortschritten, die von den monotheistischen Religionen ungeschmälert übernommen wurde. Aber die Kategorie der zurechenbaren Schuld wurde spätestens seit Augustinus zu einer allgemeinen Menschheitsschuld universalisiert[14] und damit inoperabel gemacht. Diese Theorie stellt jeden Protest und selbst jede empirische Rückfrage nach den Anteilen von Schuld und Leiden still.

Nun hat H. Küng in seinem „Projekt Weltethos" einen pragmatischen Weg vorgeschlagen. Es ist die Bereitschaft, globale Zusammenhänge kritisch zu besprechen[15], sich nüchternen Analysen zu stellen und die Bedrohungen der Welt an den Traditionen der großen Religionen zu messen. Aufgabe auch der Religionen und ihrer Theologien ist die Mitarbeit an einem neuen globalen Bewußtsein. Es muß die Welt in ihren inneren weltweiten Zusammenhängen des Heils, aber auch des Unheils wahrnehmen. Einzuüben ist deshalb nicht nur eine Sensibilität für die Wirklichkeit, die uns umgibt, sondern auch eine Bereitschaft, unabhängig von konkreter Schuld langfristig für die Weltzukunft Verantwortung zu tragen und zu übernehmen. Das ist kein vergangenes Unheil, sondern - auf die Zukunft gerichtet - eine Schuld, die die Menschheit nur gemeinsam und solidarisch einlösen kann.

• *Option für die Opfer:* Dennoch bleiben Theologie und Glaube durch diesen globalen Ansatz überfordert. Können wir wirklich die universale Weltlösung finden? Bleiben wir in dieser pluralen Welt nicht unlöslich unseren je eigenen kulturellen Perspektiven und Interessen verhaftet? Sicher hilft ein universales Programm der Humanität nicht weiter, wenn es keine eindeutige Perspektive erhält, welche die Überkomplexität der Frage reduziert. Ich verweise hier auf eine biblisch-christliche Erinnerung, die von der Befreiungstheologie neu ins Zentrum gerückt wurde. Schon R. Girard ging der Frage nach, ob die biblische Botschaft zur Überwindung des Unheils einen spezifischen Ansatz biete. Seine Antwort lautet: Die Bibel betrachtet die Fragen des Leidens und der Ungerechtigkeit, der Gewalt und des Todes nicht aus der Perspektive der Sieger, sondern

aus der Perspektive der Unterlegenen. Das gilt für viele und zentrale Stücke der Heiligen Schrift.

Es gilt ganz sicher für die Erinnerung an das Lebensgeschick Jesu von Nazaret, den Gott gerade im Augenblick tiefster Verlassenheit zu seinem Sohn erwählt hat. So lebt der christliche Glaube aus der zentralen Erfahrung, daß Gott auf der Seite der Unterlegenen zu finden ist. Die Leitlinie christlicher Weltinterpretation ist also das Geschick der Unterlegenen. Dies muß auch die Leitlinie für unseren Umgang mit den neuen Katastrophen von Welt und Menschheit sein. Allerdings hat das lebenspraktische Konsequenzen. Der Ausschluß der Opfer, die Suche nach Sündenböcken und die Projektion göttlicher Verdammungsurteile werden uns künftig untersagt sein. Jetzt ist es höchste Zeit zu helfen und zu heilen; denn „die Nacht, in der niemand mehr etwas tun kann" (Joh 9,3f), wird kommen.

[1] M. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1973.

[2] Näheres im 1. Kapitel „Stultifera navis" bei Foucault, aaO. Man denke an den Isenheimer Altar, der auf Künstler noch heute eine große Faszination ausübt, man denke an Otto Dix oder Jasper Johns.

[3] Wie die Metaphorik des Bösen zeigt, spielt die Angst vor Befleckung und Infektion schon immer eine große Rolle. In der griechischen Mythologie wird Theben wegen des Verbrechens des Ödipus mit Pest überzogen. Augustinus erklärt die Universalität der „Erb-sünde" u.a. als das Ergebnis einer universalen Infektion.

[4] Die heilende und sorgende Mentalität dieser Verehrung des Hl. Geistes kommt im Hymnus „Veni Creator Spiritus" sehr deutlich zum Ausdruck.

[5] J. Delumeau, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Hamburg 1989.

[6] G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde., München 1987.

[7] E. Martens, Zwischen Gut und Böse. Elementare Fragen angewandter Philosophie, Stuttgart 1997, 180-199: Wie ist Frieden möglich?

[8] G. Altner, Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991.

[9] H. Häring, De redding komt alleen van God: Het laatste oordeel bezien vanuit de apokalyptiek, in: Tijdschrift voor Theologie 33 (1993) 348-370; ders., ‚Uitschreeuwen wat er gaande is': Over de relevantie van eschatologie en apokalyptiek, in: Tijdschrift voor Theologie 36 (1996) 246-269.

[10] R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a.M. 1992.

[11] Interessant ist in den Mythen der Hopi die mehrfache Abfolge von Weltkatastrophen, ebenfalls durch das Unrecht der Menschen bedingt: F. Waters, Book of the Hopi, New York 1963.

[12] E. Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart ^{2}1974.

[13] Die folgenden Ausführungen sind inspiriert durch das inzwischen klassische Werk: P. Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, München ^{2}1988.

[14] P. Ricoeur, Die „Erbsünde" - eine Bedeutungsstudie, in: ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140-161; H. Häring, Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Gütersloh 1979, 181-267.

[15] H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990; ders., Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997.

Die Plagen in der Bibel

Exodus und Apokalypse

Pablo Richard

Plagen, Katastrophen und Unglücksfälle wurden immer als unbeherrschbar und unverständlich thematisiert und mit Schrecken und Zerstörung assoziiert. Dennoch sind die beiden biblischen Bücher, in denen die Plagen als historisches und allgemeines Thema zur Sprache kommen, genau die Bücher mit der machtvollsten Botschaft der Befreiung und der Hoffnung für das Volk Gottes und die christlichen Gemeinden. In diesen Büchern haben die Plagen für das Volk Gottes, insbesondere für die Armen und Unterdrückten, eine positive Bedeutung. In beiden Texten gibt es zwei Traditionen: In der einen Tradition sind die Plagen von Gott selbst gewirkte Zeichen und Wundertaten, um das System zu treffen und die Befreiung des Gottesvolkes und den Aufbau des Reiches Gottes auf Erden zu ermöglichen; in der anderen stehen die Plagen für die Gewalttätigkeit des Herrschaftssystems selbst, das sich gegen sich selbst wendet, was dennoch auf positive Weise eine Bewußtwerdung und die Veränderung der Wirklichkeit zuläßt. Der Kontext, der den Plagen einen positiven Sinn verleiht, ist immer der Weg der Menschheit in das gelobte Land, der Aufbau des Reiches Gottes auf Erden und die Utopie, auf einer neuen Erde und in einem neuen Himmel zu leben, in einem neuen Jerusalem, das vom Himmel auf die Erde herabsteigt. In diesem Beitrag werden wir zuerst den Sinn der Plagen im Buch Exodus und in der Apokalypse des Johannes betrachten, um dann im Lichte dieser biblischen Schriften dieses Phänomen in der aktuellen Wirklichkeit beurteilen zu können.

Die Plagen im Buch Exodus

Von den sogenannten ägyptischen Plagen ist in Ex 7,1-13,16[1] die Rede. Das Wort „Plage" im eigentlichen Sinn wird in Wirklichkeit nur in bezug auf die zehnte Plage, den Tod der Erstgeborenen, verwendet. Die ersten neun „Plagen" werden eher als „Zeichen und Wunder" (7,3) beschrieben und können als Naturphänomene gedeutet werden. Das in Blut verwandelte Wasser (7,14-25) kann mit dem Anschwellen des Nils erklärt werden, durch das rote Erde weggeschwemmt wird; rot wurde in der Mythologie immer mit Blut in Verbindung gebracht. Die Frösche, das Ungeziefer (Läuse oder Mücken), die Stechmücken, die Seuche, die das Vieh tötet, die Geschwüre, der Hagel, die Heuschrecken, und die Finsternis (7,28-10,29) sind alles mögliche Naturphänomene, die aber nun in mythologischer Weise als Zeichen und Wunder Jahwes beschrieben werden, von übertriebenen

Ausmaßen, unwahrscheinlich und nur die Ägypter betreffend. Vor diesen neun „Plagen" gibt es ein anderes Wunder: die Verwandlung des Stabs von Mose in eine Schlange. Nach den neun Plagen gibt es die zehnte, die ebenfalls anderer Art ist. Es handelt sich nicht um ein übertrieben dargestelltes Naturphänomen, sondern um eine Plage im echten Sinn des Wortes, die direkt und auf tödliche Weise die Ägypter trifft, indem sie alle Erstgeborenen, Mensch wie Vieh, tötet.

Welche theologische Bedeutung haben die „Plagen" im Buch Exodus? Der soziale Kontext der ersten neun „Plagen" ist der Kampf der Bauern gegen den Stadtstaat innerhalb der Produktionsweise eines Tributsystems. Es ist die Antwort der dem Königshaus unterworfenen Stämme, als die Unterdrückung unerträgliche Ausmaße annimmt. Mit Gewaltmitteln verteidigt man sich gegen das Unterdrückungssystem. Im Buch Exodus werden diese Gewaltmittel theologisch als Zeichen und Wunder Jahwes interpretiert, die ihn vor dem Pharao als den Befreiergott der hebräischen Stämme ausweisen. Jahwe verwundet oder schlägt die Herrschaftsstrukturen, um die Befreiung des Gottesvolkes zu ermöglichen. Diese Erzählungen entstehen im Verlauf des Exodus, aber sie werden später, während des Kampfes der hebräischen Stämme gegen die kanaanäischen Könige und auch im Kontext des Kampfes der Propheten gegen die Könige Israels und Judas (Natan gegen David, Elija gegen Achab, Amos gegen Jerobeam II., Jesaja gegen Achaz etc.), überarbeitet.

Die zehnte Plage, der Tod der Erstgeborenen, hat eine andere theologische Bedeutung. Das Buch Exodus beginnt mit der unbarmherzigen Ausbeutung der Israeliten (1,8-14) und, am allergrausamsten, mit dem Befehl, alle männlichen Neugeborenen zu töten (1,15-22). Nun sind es die ägyptischen Erstgeborenen, die getötet werden. Die Ägypter, die befehlen, die hebräischen Knaben zu töten, erleiden schließlich den Tod ihrer eigenen Söhne. Der Tod der Unterdrückten tötet schließlich die Söhne der Unterdrücker. Es handelt sich nicht um ein Wunder oder Zeichen Jahwes, sondern die Gewalt der Unterdrücker wendet sich nun gegen diese selbst. Die Zeichen und Wunder der ersten neun „Plagen" schlagen den Pharao, damit dieser über einen Abzug der Hebräer verhandelt, doch nun, bei der zehnten Plage, gibt es keine Verhandlung mehr, sondern der Pharao gesteht seine vollständige Niederlage ein und gewährt ohne jede Bedingung alle Bitten des Mose (12,31-32). Die Plage des Todes der Erstgeborenen ist in den Bericht von der Einführung dreier Riten eingefügt (Die Plage wird in 12,29-42 erzählt, im rituellen Kontext von 12,1-13,16). Hier vereinen

Der Autor

Pablo Richard, geb. 1939 in Chile; 1967 zum katholischen Priester geweiht; Lizentiat in Theologie 1967; Lizentiat in Bibelwissenschaften 1969 (Päpstliches Bibelinstitut in Rom); Studien der biblischen Archäologie an der Ecole biblique in Jerusalem; Promotion zum Dr. der Religionssoziologie an der Pariser Sorbonne 1978; z.Zt. Professor für Exegese in Costa Rica an der Universidad Nacional und am Seminario Biblico Latinoamericano; Ausbildungsleiter am DEI (Departamento Ecumenico de Investigaciones) und als solcher vor allem mit der Ausbildung von Pastoralassistenten beschäftigt. Von seinen Veröffentlichungen erschien zuletzt auf Deutsch: Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar, Luzern 1996. Anschrift: Departamento Ecumenico de Investigaciones, A.P. 389 -- 2070 Sabanilla, San José, Costa Rica.

sich Mythos und Ritus. Der Ritus möchte den Mythos weiterführen, und beide haben einen befreienden Sinn. In der Feier des Ritus erinnert man sich daran, wie Gott Ägypten verwundet hat und wie er die Israeliten mit dem Blut des Passalammes schützte.

Die Plagen in der Apokalypse des Johannes

Die klassischen Texte über die „Plagen" in der Apokalypse finden sich vor allem in 8,2-11,19 (Abschnitt mit den sieben Posaunen) und in 15,5-16,21 (Abschnitt über die sieben Schalen des Zorns).[2] Innerhalb des Gesamtaufbaus des Buches der Apokalypse sind diese beiden Abschnitte streng parallel gestaltet. Beide stellen eine Relecture des Exodus dar, diesmal nicht in Ägypten, sondern mitten im römischen Imperium, am Ende des ersten Jahrhunderts. Werfen wir einen kurzen Blick auf den Gesamtaufbau dieser beiden Abschnitte: Beide beginnen mit einer Vision im Himmel (8,2-6 und 15,5- 16,1), die die Liturgie der christlichen Gemeinde darstellt, die die „Plagen" der sieben Posaunen und der sieben Schalen des Zorns erleidet. Die ersten vier Posaunen bzw. Schalen des Zorns beschreiben die kosmischen Plagen, die die Erde, das Meer, die Flüsse und Wasserquellen und schließlich die Sonne treffen (8,7-12 und 16,2- 9). Die Plage der siebten Posaune wird detaillierter geschildert: Ein vom Himmel gefallener Stern öffnet den Schacht des Abgrunds, und daraus entsteigen Heuschrecken, deren König der Engel des Abgrunds ist (9,1-11). Die entsprechende Plage der fünften Schale besteht darin, daß die Schale über den Thron des Tieres ausgegossen und sein Reich mit Finsternis bedeckt wird (16,10-11). Die Plage der sechsten Posaune sind die vier Würgeengel vom Euphrat mit ihren 200 Millionen Reiterheeren (9,13-21). Die entsprechende sechste Schale des Zorns wird über den Euphrat gegossen und trocknet seine Wasser aus, um die Könige des Ostens passieren zu lassen (16,12-16). Die von der siebten Posaune angekündigte „Plage" ist das Kommen des Reiches Gottes (11,15-19), das in kurzer Zusammenfassung auch im Text über die siebte Schale geschildert wird (16,17-21).

Was bedeuten all diese Plagen? Die Antwort ist im Text selbst enthalten, den wir aufmerksam betrachten müssen. Zunächst ist es wichtig zu fragen, wer die Plagen erleidet, gegen wen sich historisch die Plagen wenden. Bevor wir darauf antworten, ist es wichtig zu beobachten, daß die sieben Schalen des Zorns konkreter und mehr auf die Geschichte bezogen sind als die Plagen der sieben Posaunen. Da die beiden Textabschnitte parallel aufgebaut sind, können wir sie im Zusammenhang interpretieren. Die ersten vier Plagen haben kosmischen Charakter: Zerstörung eines Drittels der Erde, des Meeres, der Flüsse und Wasserquellen, der Sonne, des Mondes und der Sterne (8,6-12). Mit Nachdruck wird betont, daß die Zerstörung nur ein Drittel betrifft, aber es wird nicht weiter ausgeführt, was oder wer dieses Drittel ist. Im Paralleltext von den sieben Schalen des Zorns (16,1-9) wird diese Zweideutigkeit überwunden, denn es wird ausdrücklich gesagt, daß die erste Plage auf Erden ein schlimmes Geschwür sei, das nur über jene kommt, „die den Stempel des Tieres trugen und sein Bild anbeteten". Die zweite und dritte Schale verwandelt das Meer und

alles Wasser in Blut, und es schließt sich eine kleine Gemeindeliturgie an, in der der Grund für die Plage benannt wird. „Denn sie haben das Blut von Heiligen und Propheten vergossen. Deshalb hast du ihnen Blut zu trinken gegeben, wie sie es verdient haben." Der Text über die vierte Schale des Zorns ist nicht so deutlich, aber diejenigen, die die Plage erleiden, verfluchen den Namen Gottes und bekehren sich nicht. Zusammengefaßt: Jene, die die vier kosmischen Plagen erleiden, sind jene, die das Zeichen des Tieres tragen, die die Heiligen und Propheten töten, die Gotteslästerer, die Gott verfluchen. Es handelt sich eindeutig um die Götzendiener und Mörder des römischen Imperiums.

Die Plagen der fünften, sechsten und siebten Posaune bzw. die entsprechenden Paralleltexte der Schalen des Zorns haben eher einen historischen denn kosmischen Charakter. Es gibt einen redaktionellen Hinweis, der uns den Schlüssel zur Interpretation liefert. In bezug auf die noch fehlenden drei Posaunen sagt der Autor: „Wehe! Wehe! Wehe den Bewohnern der Erde!" (8,13) Der Ausdruck „Bewohner der Erde" ist in der Apokalypse ein Terminus technicus zur Bezeichnung der Gottlosen. Im Text über die fünfte Posaune wird ausdrücklich gesagt, daß die satanischen Heuschrecken nur jenen schaden, „die das Siegel Gottes nicht auf der Stirn haben". Im Paralleltext über die fünfte Schale des Zorns heißt es, daß sich diese „über den Thron des Tieres" (16,10-11) ergießt. Die Plage der sechsten Posaune (9,13-21) und der sechsten Schale (16,12) hat in beiden Fällen den Euphrat zum Gegenstand. Die Plage besteht darin, daß der Fluß austrocknet und der Weg frei wird für die Könige des Ostens. Der Euphrat war die östliche Grenze des Römischen Reiches, jenseits derer die Barbarenvölker des Orients wohnten. Diese Völker werden im Text über die sechste Posaune durch die vier Würgeengel und ihre 200 Millionen Reiterheere repräsentiert. Zusammengefaßt: Die fünfte und sechste Plage in den jeweiligen parallelen Texten über die Posaunen bzw. die Schalen wenden sich eindeutig gegen das römische Imperium und seine Anhänger. Besonders bemerkenswert ist, daß die Plage, die durch die siebte Posaune angekündigt wird (11,15-19), in Parallele zur fünften und sechsten Plage gesetzt wird (das dritte „Wehe" gegen die „Bewohner der Erde": vgl. 8,13, 9,12 und 11,14). Diese seltsame Plage ist das Kommen des Reiches Gottes: „Gekommen ist die Herrschaft unseres Herrn und seines Gesalbten über die Welt." (11,15) Das Kommen des Reiches Gottes bedeutet für das römische Imperium eine Plage, denn in der Apokalypse wird das Reich Gottes innergeschichtlich auf Erden errichtet. Im Paralleltext von der siebten Schale wird an die Ankündigung des Reiches Gottes die Ankündigung einer schrecklichen Katastrophe angefügt, die Rom, die große Stadt Babylon genannt, zerstört (16,17-21).

Welchen Zweck und welches Ziel haben diese Plagen? In bezug auf die kosmischen Plagen wird betont, daß sie nur ein Drittel der Erde betreffen (8,6-12). Es handelt sich also nicht um eine vollständige Zerstörung. Es bleiben noch zwei Drittel übrig, wo sich Gnade und Bekehrung ereignen können. Ebenso töten die satanischen Heuschrecken in der fünften Plage der fünften Posaune die Gottlosen nicht, sie quälen sie vielmehr fünf Monate lang (9,5.10). Daraus

wird klar, daß nicht ihr Tod, sondern ihre Bekehrung angestrebt wird. Etliche Male wird wiederholt, daß sich die Gottlosen trotz des Leids durch die Plagen nicht bekehren, nicht ablassen von ihren Verbrechen und ihrem Götzendienst und gegen Gott lästern (9,20-21; 16,9.11. 21). Das Buch der Apokalypse ist in dieser Hinsicht pessimistisch, denn im Zusammenhang der siebten Posaune bzw. der siebten Schale wird nirgends erwähnt, daß es auch nur das geringste Maß an Bekehrung von seiten der Götzendiener und Verbrecher gibt, gegen die die Plagen gerichtet waren. Wenn alles verloren ist und sich niemand bekehrt, dann stellt sich die Frage: Warum überhaupt die Plagen? Im Abschnitt über die sieben Posaunen hat der Autor zwischen der sechsten und siebten Posaune einen langen Text eingefügt, der dem Handeln der Propheten gewidmet ist (10,1-11,13). Hier werden das prophetische Handeln eines mächtigen Engels, der vom Himmel herabsteigt (10,1-7), die Berufung und das prophetische Wirken des Johannes (10,8-11,2) und das Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen der prophetischen Kirche (11,3-13) geschildert. Eigenartigerweise findet sich am Ende dieses prophetischen Abschnitts das einzige positive Zeugnis innerhalb der Apokalypse über die Bekehrung der Gottlosen: „Die übrigen aber waren entsetzt und gaben dem Gott des Himmels die Ehre." (11,13) Der Sinn ist folgender: Die von den sieben Posaunen angekündigten Plagen, die sich gegen das römische Imperium richten, geschehen gegenwärtig innerhalb der Geschichte. Der Autor situiert sich selbst mitten in dieser Gegenwart, zwischen der sechsten und siebten Posaune. Wenn die siebte Posaune ertönt, endet diese gegenwärtige Zeit der Gnade und Bekehrung (dies verkündet der prophetische Engel in 10,6-7). Die Sendung der Propheten in dieser gegenwärtigen Zeit besteht darin, die Bekehrung der Gottlosen zu bewirken, die das Zeichen des Tieres tragen. Die Plagen haben nur im Zusammenhang dieses Wirkens der Propheten und der prophetischen Kirche einen Sinn. Die Propheten sind diejenigen, die dem Handeln Gottes Sinn verleihen, der die Todesstrukturen dieser gegenwärtigen Zeit vor dem Endgericht attackiert. Der prophetische Abschnitt zwischen der sechsten und siebten Posaune hat seine Antithese im Paralleltext zwischen der sechsten und siebten Schale (16,13-16). Ich sage Antithese, denn es handelt sich hier um die antiprophetische Bewegung: um die Geister von Dämonen, die aus den Strukturen des Todes hervorgehen, um Zeichen zu vollbringen und die ganze Erde zu verführen.

Exodus und Apokalypse: eine Gesamtschau

Was ist die Bedeutung der Plagen insgesamt, wenn wir sie im Licht der Bücher Exodus und Apokalypse betrachten? Ein grundlegender Gesichtspunkt, den wir bereits herausgearbeitet haben, ist die Tatsache, daß sich alle Plagen gegen ein System der Unterdrückung wenden und niemals gegen das Volk Gottes oder die christlichen Gemeinden. Im Buch Exodus richten sich die Plagen gegen den Pharao und die Ägypter allgemein (die Produktionsweise des Tributsystems). In der Apokalypse gelten die Plagen dem römischen Imperium und seinen wirtschaftlichen, politischen und religiösen

Herrschaftsstrukturen. Darin stimmen die beiden biblischen Bücher überein. Die Apokalypse leistet eine relecture des Buches Exodus im Kontext des römischen Imperiums. Die Plagen in der Apokalypse sind deutlich von den ägyptischen Plagen im Buch Exodus inspiriert, und in beiden Fällen haben sie eine negative Bedeutung für das Herrschaftssystem und eine positive und befreiende für das Volk Gottes. In beiden Büchern werden die Plagen innerhalb von mythologischen und symbolischen Texten geschildert, doch Inhalt und Bedeutung beziehen sich völlig auf die konkrete Geschichte.

Wir haben bereits die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Plagen in den Büchern Exodus und Apokalypse getroffen: 1. Plagen als Zeichen und Wunder Gottes, um das Herrschaftssystem zu treffen und die Befreiung des Volkes Gottes zu ermöglichen, und 2. Plagen als die Gewalt des Systems, die sich gegen das System selbst wendet. Im ersten Fall ist Gott selbst das unmittelbare Subjekt der Plagen (auch wenn das das Handeln des Volkes mit einschließt); im zweiten Fall ist das Herrschaftssystem das direkte Subjekt (auch wenn es Gott ist, der die Plagen indirekt zuläßt und manchmal auch provoziert). In beiden Fällen ist das von den Plagen betroffene Objekt das Herrschaftssystem, und das Objekt, das davon profitiert, das Volk Gottes. Es gibt in der Apokalypse zwei paradigmatische Texte, die die beiden Arten von Plagen deutlich zum Ausdruck bringen. Der erste Text handelt von der siebten Posaune (11,15-19):

„Der siebte Engel stieß in die Posaune. Da ertönten laute Stimmen im Himmel, die riefen:
Die Herrschaft über die Welt
hat unser Herr und sein Gesalbter;
und er wird herrschen in alle Ewigkeit ...
Wir danken dir, Herr und Gott und Herrscher des Alls,
der ist und der war;
denn du hast deine große Macht empfangen
und deine Herrschaft ergriffen.
Die Völker gerieten in Zorn;
da kam dein Zorn und die Zeit, die Toten zu richten:
die Zeit, deine Knechte zu belohnen,
die Propheten und die Heiligen,
und alle, die deinen Namen fürchten,
die Kleinen und die Großen,
die Zeit, alle zu verderben, welche die Erde verderben ...“

Die zweite Art von Plagen, d.h. die Gewalt des Systems, das auf dieses selbst zurückschlägt, finden wir in der Gemeindeliturgie, die der Autor der Apokalypse nach den Plagen der zweiten und dritten Schale wiedergibt, durch die alle Wasser in Blut verwandelt werden (16,5-7):
„Und ich hörte den Engel, der die Macht über das Wasser hat, sagen: Gerecht bist du, der ist und der war, der Heilige: du hast dieses Gericht vollzogen. Denn sie haben das Blut von Heiligen und Propheten vergossen. Deshalb hast du ihnen Blut zu trinken gegeben, wie sie es verdient haben. Und ich hörte vom Opferaltar her sagen: Ja, Herr, Gott und Herrscher des Alls! Wahr und gerecht sind die Urteile deines Gerichts.“

Aktuelle Relecture der Plagen in den Büchern Exodus und Apokalypse

Heutzutage gibt es zahllose Plagen, Katastrophen und Nöte kosmischer, biolo-

gischer, ökonomischer, sozialer ethnischer, psychischer und religiöser Natur. Sie erfahren alle möglichen Deutungen. Eine davon ist naturalistisch: Man deutet die Plagen als „Naturkatastrophen", die notwendig, unvermeidlich und unbeherrschbar sind. Diese Deutung hat eine Haltung der verantwortungslosen Gleichgültigkeit zur Folge. Eine andere Fehldeutung ist die eschatologisch-fundamentalistische: Die Plagen und Katastrophen werden als Zeichen für das bevorstehende Ende der Welt und die Wiederkunft Christi gedeutet. Je mehr Plagen es gibt, um so besser, denn der Herr ist nahe. In diesem Deutungsschema ist kein Platz für die Angst, denn die „Heiligen" werden aus den Nöten errettet. Die fundamentalistische Mentalität führt bei den Anhängern dieser Art von Glauben zu einer Haltung des Gefallens und der Freude an den Katastrophen. Oft kommt es auch zu terroristischem Verhalten: Man muß die Katastrophen direkt heraufbeschwören, um das Ende der Welt und das Kommen der neuen Welt zu beschleunigen. Es gibt auch die ideologisch-politischen Fehldeutungen: All das, was sich außerhalb der Logik des Herrschaftssystems befindet, wird als Plage und Unheil empfunden und dargestellt: die unterdrückten ethnischen Gruppen, die Migranten, die nicht gewollten Kinder, die Straßenkinder, die rebellischen Jugendlichen, die Prostituierten, die Armen überhaupt; sie alle werden als Plagen der modernen Gesellschaft hingestellt, die den Fortschritt behindern und die Natur zerstören. Dann gibt es auch die Deutungen einer pervertierten Religiosität: Plagen als Strafe Gottes für die Sünden: Aids sei eine Strafe Gottes für die sexuellen Vergehen der Menschen. Andere erklären die Plagen als Schicksal, das durch geheimnisvolle verborgene Kräfte oder durch den Satan selbst verursacht wird. All diese falschen Deutungen wollen die Realität der Unterdrückten verschleiern, die Herrschaft rechtfertigen und all jene diskreditieren, die gegen sie kämpfen.

Es ist dringend notwendig, sich im Licht der Bücher Exodus und Apokalypse ein theologisches und prophetisches Urteil zu bilden, wobei theologisch und prophetisch unter anderem auch heißt: von den Armen her, von den Opfern her, von der Dritten Welt und vom Widerstand gegen die Herrschaftssysteme her. Wir müssen die Plagen in dem (Heiligen) Geist beurteilen, in dem sie auch in den Büchern Exodus und Apokalypse geschrieben wurden. Wir müssen in der aktuellen Wirklichkeit dieselbe Unterscheidung treffen, wie wir sie schon bei der Analyse der biblischen Texte getroffen haben: zwischen der Gewalt des Systems, die auf dieses selbst zurückschlägt (in Wirklichkeit sind das die einzigen Plagen, die diesen Namen verdienen), und dem Handeln derer, die dem System widerstehen und es bekämpfen (die Zeichen und Wunder des Kommens des Reiches Gottes). Im Licht der Bibel richten sich die Plagen immer gegen das Herrschaftssystem, nie gegen die Armen, die Gemeinden oder das Volk Gottes. Darüber hinaus haben die Plagen ein positives Ziel: Sie sollen nicht die Zerstörung, sondern die Bekehrung und damit die Befreiung der Armen bewirken.

Benennen wir konkret (für eine Analyse reicht der Platz nicht aus) die Plagen, die das System hervorbringt, wie sie sich uns im Licht der Bücher Exodus (die zehnte Plage) und Apokalypse (die ersten sechs Posaunen bzw. Schalen des

Zorns) darstellen. Da wären zuerst die kosmischen Plagen: Hierzu können wir alle ökologischen Katastrophen zählen, die das System produziert: Zerstörung der Wälder, Ausbreitung der Wüsten, Dürre und Trockenheit, Überschwemmungen, Aussterben der pflanzlichen und tierischen Arten, Vergiftung der Atmosphäre, der Flüsse und des Grundwassers, Zerstörung der Ozonschicht, Krankheiten, genetische Mißbildungen, Sterilität. In diesem Kontext können wir die vier kosmischen Plagen der Apokalypse neu lesen (die vier ersten Posaunen, 8,8-12, und die vier ersten Schalen, 16,1-9) und die aktuelle Tatsache der ökologischen Zerstörung in ihrem Licht beurteilen. Das Urteil muß im Dienst der Bewußtseinsbildung, der Bekehrung und der Veränderung der unterdrückerischen Wirklichkeit stehen. Wenn nur ein Drittel der Welt zerstört wird, dann gibt es noch zwei Drittel, auf denen eine Veränderung stattfinden kann. Neben den kosmischen Plagen oder dem ökologischen Leid gibt es noch die Plagen, die unmittelbar die Menschen betreffen: ökonomische, soziale, ethnische und politische. Die wirtschaftlichen Plagen, die schwer auf der Dritten Welt lasten, sind die Auslandsverschuldung, der Druck, den IWF und Weltbank ausüben, die Verabsolutierung des Marktes, die zerstörerische Aggression der transnationalen Konzerne, der Konsumismus. Die gesellschaftlichen Plagen sind der Rassismus, der Machismus und der Militarismus. Die Plagen, die den Ausschluß der Mehrheiten vom derzeitigen System des freien Marktes zur Folge haben, sind: verstärkte Migration, gesellschaftliche Fragmentierung, die Zerstörung der Familie, Kriminalität, Drogenkonsum, Seuchen, die soziale Ursachen haben (wie die Cholera, Aids, die Tuberkulose, Lepra). Eine weitere Plage sind die Massenmedien, sofern sie im Dienst des Konsumismus, des Sexismus und der Gewalt stehen. Desgleichen gibt es religiöse Plagen: die fundamentalistischen, integristischen und fanatischen Strömungen, die die Kirchen, Religionen und neuen religiösen Bewegungen pervertieren, wenn diese sich auf die Gewalt des Systems einlassen. Dann gibt es noch die terroristischen und apokalyptischen Gruppierungen, die die Gewalt gegen das eigene Volk richten. In diesem Kontext müssen wir die Texte von der fünften und sechsten Posaune und der fünften und sechsten Schale des Zorns der Apokalypse (9,1-21; 16,10-12) oder den von der zehnten ägyptischen Plage (Ex 11-13: Tod der Erstgeborenen Ägyptens) lesen. All diese Plagen hat das System selbst hervorgebracht, und sie schlagen auf dieses zurück. Diejenigen, die Blut vergossen haben, trinken Blut. Es sind die Dämonen, die dem Abgrund der Bosheit und Irrationalität des Systems entsteigen.

Man könnte gegen all das einwenden, daß die Opfer all dieser Plagen genau die Armen und die vom System Unterdrückten sind. Das stimmt, wenn die Armen völlig ins System integriert sind, aber es stimmt nicht, sofern die Armen und Unterdrückten Widerstand leisten und gegen das System kämpfen. In diesem Kontext von Widerstand und Kampf entdecken wir die Bedeutung der biblischen Texte, die von „Plagen" als „Zeichen und Wunder Jahwes" sprechen (die ersten neun ägyptischen Plagen), und von den Plagen, die mit der Ankunft des Reiches Gottes hereinbrechen (die siebte Posaune und die siebte Schale des Zorns in der Apokalypse). Hierzu kön-

nen wir alle Taten des Widerstandes gegen die Herrschaft zählen - politischen, gesellschaftlichen, kulturellen ethischen und spirituellen Widerstand - sowie alle Lebensräume und Lebensprojekte, alle alternativen Bewegungen und Bewegungen der Befreiung, deren Subjekte die Ausgeschlossenen, die Indigenas, die Afro-Amerikaner, die Frauen, die Jugendlichen und die Umweltaktivisten sind. In all diesen bricht sich das Reich Gottes Bahn. Für das System sind es schlechte Zeichen, aber für die Armen sind es Zeichen und Wunder Gottes, die das Reich Gottes ankündigen und verwirklichen.

1 Unsere Analyse des Buches Exodus folgt weitgehend J. Pixley, Exodo, una lectura evangélica y popular, Mexiko 1993.

2 Zur weiteren Vertiefung sei verwiesen auf: P. Richard, Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar, Luzern 1996.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA

Ijob: „Schrei' ich: Gewalt!, wird mir keine Antwort"

Elsa Tamez

Die Rückkehr der „Plagen" entspricht zum Teil der Tatsache, daß in der letzten Zeit eine internationale Bewegung, die sich mit den unschuldig Leidenden solidarisiert hat, zurückgedrängt worden ist. Das hat ein Vakuum hinterlassen und so die Rückkehr der „Plagen" ermöglicht. Der globalisierte freie Markt gibt vor, jeden möglichen Freiraum von Alternativen zur Verbesserung des menschlichen Lebens selbst zu besetzen; er durchdringt alle Sphären des privaten und öffentlichen Lebens, überschwemmt das Haus (unser aller Planet) und bereitet - vielleicht ohne es zu wollen - den Boden für die Rückkehr der „Plagen". In den neunziger Jahren passiert dasselbe wie mit einem unbewohnten Haus: Kaum ist es verlassen, dringen die Mäuse und Küchenschaben ein. Die Schwachen und Schutzlosen tragen die Folgen dessen, was nach Meinung vieler im menschlichen Leben unbeherrschbar ist.

Die Solidaritätsbewegung wurde im wechselvollen Lauf der Geschichte zersplittert; sie sucht zwar nach neuen Wegen für ein gutes und vielgestaltiges Leben, merkt aber nicht, daß ihre ausdrückliche Entfernung vom Ort der Option für die Armen unbeabsichtigt der Rückkehr der Plagen Tür und Tor ge-

öffnet hat. Dagegen mag es eine Menge kluger Einwände geben, doch die offensichtliche alarmierende Verschlechterung der Lebensbedingungen der Bevölkerungsmehrheiten auf der ganzen Welt und nicht allein in der Dritten Welt ist eine Tatsache; die Bedingungen sind schlechter als in den letzten Jahrzehnten. Der Unterschied aber ist der, daß jetzt weder jemand schreit noch jemand antwortet.

Vom Misthaufen her hören wir Ijob: „Schrei' ich: Gewalt!, wird mir keine Antwort." (19,7) Aber heute schreien die Ausgeschlossenen nicht, und wenn, dann sehr zurückhaltend, als ob sie von vornherein wüßten, daß sie nicht gehört werden. Sie arbeiten auf dem Müll, sie sammeln ihn, atmen ihn ein, riechen und essen ihn, befühlen ihn und erbetteln ihn. Vielleicht schreien sie nicht, weil die Vorübergehenden einen Walkman haben. Es sieht so aus, als würde man in der Welt der Elenden mit „den Plagen" leben lernen, auch mit den Krankheiten, die bereits ausgerottet waren, wie die Pest, die Tuberkulose, die Masern und die Cholera.

Wenn wir aus dieser Perspektive das Buch Ijob heute wiederlesen, dann stehen wir vor neuen Herausforderungen. Obwohl der Misthaufen praktisch derselbe ist, nur größer, verhalten sich die Beteiligten anders. Es gibt Ijobe, die nicht schreien, es gibt keine Freunde, die sie quälen, indem sie Gott verteidigen, und die Abwesenheit des Allmächtigen wird auf unerträgliche Weise übergangen. Schweigen und Schreien - das sind Themen, die ich bei dieser Reflexion über Ijob im Licht der heutigen Wirklichkeit behandeln werde; doch ich beginne mit der Frage.[1]

Die Frage

Ijob: „Schrei' ich: Gewalt!, wird mir keine Antwort"

Die zentrale Frage im Buch Ijob ist die nach dem Leid des Unschuldigen und seinen Gründen. Die Reden wollen entweder die Unschuld des Leidenden (Ijob, gegen die Auffassung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang) oder eben seine Schuld herausstellen (die Weisen, die ebendiese Lehre von der gerechten Vergeltung verteidigen). Die Rede Gottes anerkennt die Unschuld Ijobs, Gott weist aber darin den Vorwurf zurück, für das Übel, das den Unschuldigen widerfährt, verantwortlich zu sein. Auf der Sinnebene des Textes ist der Autor nicht in der Lage - oder er will es nicht -, auf die Frage nach dem ungerechten Leid eine Antwort zu geben. Im Buch Ijob wird nur in einer nicht-analytischen Redeweise bekräftigt, daß Gott Absichten habe, die der Mensch nicht begreifen kann, und daß er am Ende das Chaos unter Kontrolle bringen wird (38-41). Auf der Erzählebene wissen wir als Leser, daß Ijob leidet, weil der Satan und Gott eine Wette über das Verhältnis Ijobs zu Gott abgeschlossen haben. Ijob ist gerecht, weil Gott ihn mit Reichtümern und Gesundheit gesegnet hat. Der Satan bezieht die Position einer Tauschtheologie. Gott setzt seine Wette auf ein Verhältnis frei von Eigennutz und Berechnung[2], das

Die Autorin

Elsa Tamez, geb. 1950 in Mexiko; Dr. theol., Lizentiat in Literatur- und Sprachwissenschaften; Professorin für Bibeltheologie und Rektorin des Seminario Biblico Latinoamericano in Costa Rica; Mitglied des Departamento Ecumenico de Investigaciones (DEI) in Costa Rica. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter auf Deutsch: (Hg.), Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort, Münster 1990. Anschrift: Seminario Biblico Latinoamericano, Calle 3, Avenidas 14 u. 16, Apdo. 901 -- 1000, San José, Costa Rica.

heißt, Ijob dient Gott „um seiner selbst willen". Räuber, Überfälle, Mörder, Stürme und schließlich Krankheiten werden als (Zweit-)Ursachen aufgeboten, um Ijob ins vollkommene Elend zu stürzen (1,13-19). Auf der Sinnebene des Textes und in der Logik der Erzählung ist Ijobs Leid ungerecht. Im einen Fall werden die Gründe nicht erklärt, das andere Mal ist die Wette der Grund. Es ist klar, daß der Satan die treibene Kraft ist und den Funken entzündet, der das Leid des Unschuldigen hervorruft.

Gott gewinnt die Wette. Ijobs Glück wird wiederhergestellt, seine Erfahrung, wie ein Elender zu leiden, hat ihm dazu verholfen, diese traurige und erniedrigte Welt und Gott von einer anderen Seite kennenzulernen. Vielleicht hat ihm das geholfen, mit einem Gott, der fern und nahe zugleich ist, zu leben.

Möglicherweise gab es in der Zeit, in der das Buch Ijob geschrieben wurde, kein Bewußtsein von der strukturellen Sünde (amartia), wie Paulus sie im Römerbrief beschreibt. Es gab eher ein Bewußtsein von den individuellen Verfehlungen der Frevler, die das Leid der Unschuldigen verursachen. Gott würde die Übeltäter bestrafen, wie sie es verdienen, und die Opfer wieder in ihr Recht setzen. Wenn diese Theologie plausibel wäre, ginge es auf der Welt einigermaßen ruhig zu. Aber so ist es nicht. Ijob ist gerecht und unschuldig, sein Leid ist willkürlich. Für Elifas, Bildad, Zofar und Elihu ist Ijob ein Frevler, denn er erfährt am eigenen Leib, was den Frevlern nach der Lehre der gerechten Vergeltung widerfährt.

Heute haben wir ein größeres Bewußtsein von der strukturellen Sünde, die vom Menschen bewirkt wird. Wir erfassen sie mit größerer Klarheit: Es ist jenes System, dessen Profitlogik auf allen Ebenen des menschlichen Lebens und der Welt Verheerungen anrichtet. Es handelt sich um eine systemimmanente Sünde, die die zwischenmenschlichen Beziehungen vergiftet und alle zu Mittätern macht. Obwohl es Einzelfälle gibt, die ein Geheimnis bleiben und zu denken geben, wissen wir heute mehr oder weniger über die Ursachen des grundlosen Leids Bescheid; wir wissen, warum die Mehrheit der unschuldig Leidenden ungerechterweise leidet, und daß viele „Plagen" von der Gesellschaft produziert werden. Deshalb stellt sich die Frage von neuem: Wenn wir, wenigstens teilweise, wissen, warum die Unschuldigen leiden, wenn wir davon ausgehen, daß sie nicht die Hauptschuldigen sind, wenn wir wissen, wo sie sind, und ein wenig von ihrem Unglück kennen, dann müssen wir uns nur noch fragen, was angesichts dieses Leids Unschuldiger heute unsere Haltung ist oder sein müßte, heute, da es scheinbar keine Schreie nach Gerechtigkeit und keine Ohren, die diese hören würden, gibt. Es geht uns in diesem Beitrag darum, im Buch Ijob einige Hinweise zu finden, die uns helfen, uns die Bedeutung der Forderung des Unschuldigen in Erinnerung zu rufen und über das Schweigen und die Schreie nachzudenken.

Das Schweigen

Im Buch Ijob finden wir ein mehrfaches Schweigen: Schweigen tiefer Anteilnahme, Schweigen aus Trauer und zerstörendes Schweigen.

Das erste und intensivste ist jenes, das sieben Tage und Nächte lang dauert. Drei Freunde, Elifas, Bildad und Zofar, „kamen aus ihrer Heimat", um „ihm ihre Teilnahme zu zeigen und ihn zu trösten" (2,11). Der Erzähler schildert, wie sie

beim Anblick seines Körpers „aufschrien und weinten. Jeder zerriß sein Gewand; sie streuten Asche über ihren Kopf gegen den Himmel. Sie saßen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte; keiner sprach ein Wort zu ihm. Denn sie sahen, daß sein Schmerz sehr groß war." (2,12-13)

Das Schweigen ereignet sich im Bereich des Leidenden. Im Text heißt es, daß seine Freunde aus ihrer Heimat aufbrachen und kamen, um ihn zu sehen. Sie kamen in das neue Haus Ijobs, zum Misthaufen. Hier kamen sie an und nahmen Ärgernis am abstoßenden Körper Ijobs. Jedes gesprochene Wort wäre hier unnütz gewesen.

Das Schweigen war die größere Weisheit. Es handelt sich um das solidarische Schweigen, das die Harmonie der Seelen, die Tränen und den Rhythmus des Herzschlags vereint. Die einzige Dissonanz war das Geräusch der Tonscherbe, mit der sich Ijob seine Geschwüre kratzte (2,8).

Die Weisheit des Schweigens wird später von Ijob gefordert, aber sie wiederholt sich nicht. Nun beherrschen die argumentierenden Reden die Szene bis zum Schluß des Buches. Sie erschweren die freundschaftlichen Beziehungen und bewirken, daß die Solidarität schwindet.

Im Augenblick ist nicht das Räsonnieren über die Gründe des Leids die größere Weisheit, sondern das Mitleid derer, die leibhaftig anwesend sind und beieinander sitzen. Sie kommen, sehen, riechen, berühren und kosten die eigenen Tränen. Es ereignet sich ein solidarisches, intensives und bewegendes Schweigen, das die Menschen vermenschlicht und Gemeinschaft zwischen ihnen stiftet.

Vom Unglück des Anderen berührt sein bedeutet den Anderen als Menschen anerkennen und zugleich selbst Mensch werden. Es ist ein Prozeß gegenseitiger Vermenschlichung.

Es gibt noch eine andere, ebenfalls notwendige Art von Schweigen: das innere und äußere Schweigen dessen, der zuhört. Es ist ein Schweigen, das belehrt. Ijob bittet mehrmals darum, daß seine Freunde, die Weisen, schweigen und ihm zuhören mögen: „Hört, hört doch auf mein Wort, das wäre mir schon Trost von euch! Ertragt es, daß ich rede ..." (21,2) Die Freunde reden und reden und sind nicht imstande, Argumente anzuhören, die der Überlieferung widersprechen. Die Tatsache des Leids des Unschuldigen kann ihre Überzeugungen nicht erschüttern. Sie verteidigen lieber ihre Denkschemata und meinen dabei, Gott zu verteidigen, anstatt eine dissonante Stimme zu vernehmen, die aus wirklicher Erfahrung kommt. Ijob sagt zu ihnen: „Daß ihr endlich schweigen wolltet; das würde Weisheit für euch sein! Hört doch meinen Rechtsbeweis, merkt auf die Streitreden meiner Lippen!" (13,5-6) ... „Eure Merksätze sind Sprüche aus Staub, eure Schilde Schilde aus Lehm." (13,12) ... „Hört nun genau auf meine Rede, was ich erkläre vor euren Ohren." (13,17) Aber auch Ijob ist bereit zu schweigen, um neue Argumente zu vernehmen, die ihm die Ungerechtigkeit erklären könnten. Er bittet darum, belehrt zu werden, und verspricht zu schweigen, während ihm die anderen ihre Weisheit darlegen (6,24). Hier geht es um ein aktives Schweigen in der Haltung des Zuhörens, das dazu geeignet ist, Denkschemata und Verhaltensweisen zu ändern.

Ijob hat das Gefühl, daß ihm niemand zuhört. „Gäbe es doch einen, der mich hört!", sagt er (31,35). Die Worte Gottes

Ijob: „Schrei' ich: Gewalt!, wird mir keine Antwort"

im Anschluß an die Elihus zeigen, daß Gott ihm zuhört.

Aber nicht alles Schweigen ist weise. Es gibt ein Schweigen, das tötet. Ijob fühlt sich aufgrund von Gerechtigkeit und Würde verpflichtet, das Schweigen zu brechen und sich gegen die Anschuldigungen zu wehren, es sei seine Schuld, daß er in diese unmenschliche Situation geraten sei. Er streitet mit den Freunden und Gott. Gestützt auf die eigene Erfahrung, die er in widerstreitende, argumentierende Rede faßt, beharrt Ijob darauf, daß ihm Unrecht geschieht. In seiner Rede geht es um Leben und Tod. Wenn Ijob die ungerechte Ordnung nicht anklagt, in der die Unschuldigen leiden, dann wird sich diese Ordnung als vernünftig etablieren, und ihre Irrationalität wird sich als Rationalität ausgeben. Schweigen heißt hier sterben. „Wer ist es, der mit mir streitet? Gut, dann will ich schweigen und verscheiden." (13,19)[3] Seinen Freunden gesteht er, daß er alles auf eine Karte gesetzt hat: „Schweigt! Weg von mir, damit ich reden kann! Dann komme auf mich, was mag! Meinen Leib nehme ich zwischen die Zähne, in meine Hand leg' ich mein Leben." (13,13-14) Das war seine Art zu handeln, auch bevor ihn das Unglück traf. (31,34)

Gott verharrt im Schweigen, und dieses Schweigen löst die Schreie Ijobs aus.

Das Schreien

Nachdem das intensive gemeinsame Schweigen während sieben Tagen und Nächten unerträglich geworden ist, ändert das Buch Ijob den Rhythmus des Leidens. Das Schreien Ijobs und seiner Freunde unterbricht das Schweigen, und ein Geschrei, durchmischt von konkreten und abstrakten Argumenten, prägt die Atmosphäre um den Misthaufen. Diese Argumente werden im Laufe von zwanzig Reden entwickelt: zehn Reden Ijobs, neun Reden der Freunde (jeder von ihnen drei) und eine des jungen Elihu. Am Ende erschöpfen sich die Argumente. Das Schreien bleibt ohne Antwort. Es ist unvermeidlich, daß auch Gott seine Stimme zu erheben versucht.

Das Schreien Ijobs fordert Gerechtigkeit, es ist voller Kraft und begleitet von Zorn und Angst. Es handelt sich hier um ein Schreien, welches das Subjekt nicht mehr kontrollieren kann. Ijob schreit heftig und verflucht den Tag seiner Geburt (3,1-3), er verlangt, gehört zu werden, und beweist seine Unschuld; mit Argumenten aus dem Alltagsleben widerstreitet er der falschen Lehre von der gerechten Vergeltung. Man könnte fast sagen, daß der Leser oder Zuschauer die Tragödie sieht, hört und fühlt.

Als Ijob auf seine Anklagen keine Antwort bekommt, fällt er damit über Gott her. Die weisen Freunde können einen solchen Mangel an Ehrfurcht nicht zulassen.[4] Mit den bereits bekannten Argumenten versuchen sie, das Schreien des Leidenden zu ersticken. Ein Schreien erhebt sich gegen das andere, das eine will die Unschuld des Gerechten beweisen, das andere sucht nach der Schuld.

Im Verlauf der Reden gewinnt man nicht den Eindruck, daß Ijob hofft, sein Leid würde wieder mit Glück vergolten. Ihm geht es vielmehr darum, seine menschliche Würde wiederzugewinnen. In der Tat ist das am meisten Bewundernswerte an Ijob nicht, daß er Gott nicht verflucht, sondern die Tatsache, daß er nie seine menschliche Würde verliert. Ja mehr noch: Im Verlauf der Anklage und

Verteidigung wächst er selbst darin. „Das ist mein Begehr, daß der Allmächtige mir Antwort gibt: Hier ist das Schriftstück, das meine Gegner geschrieben. Auf meine Schulter wollte ich es heben, als Kranz es um den Kopf mir winden. Ich täte die Zahl meiner Schritte ihm kund, ich nahte mich ihm wie ein Fürst." (31,35-37) So beschließt Ijob seine letzte Rede.

Das Schreien Ijobs ist ein heilendes Schreien. Schweigen bedeutete sterben (13,19). Doch das Schreien der anderen ist ein unnützes Schreien. Es geht am konkreten Bezug vorbei, an dem sich das Unrecht aufzeigen ließe. Sie verteidigen den Allmächtigen mit Behauptungen, die mit der alltäglichen Realität nichts zu tun haben, und verurteilen damit den Gerechten und zugleich sich selbst. Die Freunde verwandeln sich, ohne es zu wollen, in Ankläger, wie der Satan einer ist. Ijob sagt dazu. „Ähnliches habe ich schon viel gehört, leidige Tröster seid ihr alle. Sind nun zu Ende die windigen Worte ...? Auch ich könnte reden wie ihr, wenn ihr an meiner Stelle wäret, schöne Worte über euch machen und meinen Kopf über euch schütteln. Ich könnte euch stärken mit meinem Mund, nicht sparen das Beileid meiner Lippen." (16,2-5)

Zeitweilig verhärten sich die unnützen Reden so, daß sie wie versteinert wirken. So empfindet es Ijob, wenn er sagt, daß sie ihn mit ihren Worten quälen und niedertreten (19,2). Ijob erfährt es am eigenen Leib: „Rede ich, hört doch mein Schmerz nicht auf; schweige ich, so weicht er nicht von mir." (16,6)

Der literarische Aufbau des Buches zwingt Gott dazu, das Schweigen zu brechen, zum Misthaufen herabzusteigen und ebenfalls seine Stimme zu erheben. Gott selbst ist es, der in Frage steht, also hat er ein Recht zu schreien.

Gott zeigt sich seinem eigenen Stil gemäß, er nimmt die Fragen wieder auf und erweitert den Blickwinkel. Gott klagt Ijob nicht an wie der Satan, die Freunde oder Elihu. Das Vernehmbar-Werden des Schreiens Gottes macht es Ijob möglich, sich vom Misthaufen zu erheben, seine Würde als Mensch zu behaupten und seine Endlichkeit anzuerkennen.

Der Redaktor des Werkes läßt die Wette des Prologs außer acht. Deshalb bittet Gott Ijob nicht um Entschuldigung dafür, daß er mit dem Satan eine Wette abgeschlossen und das ungerechte Leid zugelassen hat. Der Redaktor will auf der Sinnebene fortfahren und versucht, auf die Frage nach dem Leid des Gerechten zu antworten.

Der Dialog zwischen Ijob und Gott ist auf geheimnisvolle Weise fruchtbar. Das vorangegangene Schweigen Gottes hatte es möglich gemacht, die Theologie, die die Unschuldigen zu Schuldigen macht, mit der Weisheit der Erfahrung zu bekämpfen. Obwohl Ijob es nicht wußte, hat Gott sein Schreien gehört. Das Schreien Gottes, wie es in seiner Anwesenheit und seiner Rede vernehmbar wird, öffnet das Vermögen Ijobs zu verstehen. Er schwieg und vernahm Weisheit.

Schweigen und Schreien Gottes können Hoffnung auslösen. Als das Schweigen Gottes am beharrlichsten ist, als Ijob die Hoffnung fast verliert („Wo ist dann meine Hoffnung und wo mein Glück? Wer kann es schauen?"; 17,15), bekräftigt er in der folgenden Rede die Gewißheit, daß sein Rächer lebe und daß er ihn von Angesicht zu Angesicht schauen werde (19,25).[5]

Im Epilog wird Ijobs Glück widerhergestellt. Doch diese Rehabilitation entspricht nicht der Tatsache, daß er Gott trotz allem Unglück nicht geflucht hat. Dies würde bedeuten, dem Satan und den Weisen recht zu geben: Es würde ein Gott behauptet, der die Wiederherstellung gegen den Verzicht auf das Verfluchen eintauscht.

Ijob flucht Gott nicht, aber er lobpreist ihn auch nicht. Ijob protestiert gegen das an den Unschuldigen und Gerechten begangene Unrecht. Gott anerkennt die Beschwerde Ijobs, er klagt ihn weder an noch spricht er ihn schuldig. Er gibt ihm aber auch nicht völlig recht. Gott ist nicht der Schuldige. Wie Ijob anerkennt er einfach die Tatsache. Beide anerkennen ihre Grenzen[6]: Gott, möglicherweise aufgrund seiner grenzenlosen Barmherzigkeit auch gegenüber den Übeltätern (er wagt es nicht, mit ihnen Schluß zu machen; vgl. 40,9-14), und Ijob, aufgrund seiner Nichtigkeit und seiner Unwissenheit über diesen Gott der Gnade (40,4; 42,5). Beide leiden daran, daß es keine Antwort auf den Schrei derer gibt, die die zu Unrecht begangene Gewalt beklagen.

Im Text wird Ijob rehabilitiert, doch die Menschen, die in die Welt des Elends hineingeboren werden, die ihr ganzes Leben dort zubringen, werden nicht entschädigt und sehen dem Fall und Aufstieg Ijobs zu. Es sind die Menschen, von denen in 30,1-10 erzählt wird und die selbst Ijob verachtet: „Geschwunden war ihre Rüstigkeit durch Mangel und durch harten Hunger; Leute, die das dürre Land abnagen, das Gras der Wüste und der Wüstenei. Sie pflücken Salzmelde im Gesträuch, und Ginsterwurzeln sind ihr Brot. Aus der Gemeinschaft wurden sie verjagt; man schreit ihnen nach wie einem Dieb. Am Hang der Täler müssen sie wohnen, in Erdhöhlen und in Felsgeklüft. Zwischen Sträuchern schreien sie kläglich, drängen sich zusammen unter wildem Gestrüpp. Blödes Gesindel, Volk ohne Namen, wurden sie aus dem Land hinausgepeitscht." (30,3-8) Es sind diejenigen, die in einem Gedicht des salvadorianischen Dichters Roque Dalton erwähnt werden: „die Immerverdächtigen, die Allesmacher, Allesverkäufer, Allesfresser ... meine Landsleute und Geschwister".

Die Ausgeschlossenen, die Zielscheibe aller „Plagen", sind die Ijobe von heute, deren Existenz allein die Menschheit erschrecken müßte. Deshalb dürfen wir nicht aufhören, zu schreien und Gerechtigkeit einzufordern, und wir müssen zu schweigen verstehen und das Schweigen leben. Dann werden wir die Schreie des Schweigens und das Schweigen angesichts der Schreie besser vernehmen.

Ijob gab niemals auf. Obwohl er Opfer aller Übel geworden war, bewahrte er sich auf geheimnisvolle Weise eine unerhörte Widerstandskraft. Er ließ es nicht zu, daß seine Würde mit Füßen getreten wurde. Seinen letzten Schrei stieß er aufrecht aus, er hatte sich vom Misthaufen erhoben und ging Gott wie ein Fürst entgegen (31,37).

In der Gewißheit, daß Gott hört, können wir wie Ijob - wenn auch mit einem verwundeten Herzen in der Brust (19,27) sagen: „Ich weiß, daß mein Rächer lebt, und als Letzter wird er sich über dem Staub erheben." (19,25)

[1] Ich werde mich auf die Endgestalt des Textes als literarischen Werkes beschränken und die Diskussion um die Einheit des Buches nicht berücksichtigen.

[2] G. Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob, München/Mainz 1988, 22.

[3] Die Autorin folgt im spanischen Original der Übersetzung von A. Schökel, Biblia del peregrino, Bilbao 1993. Sie weicht an dieser Stelle erheblich von der Einheitsübersetzung, die ich durchwegs benutze, ab. Im spanischen Originalmanuskript lautet der entsprechende Vers: „Denn jetzt zu schweigen, hieße sterben." (Anm. d. Übers.)

[4] Im Text häufen sich hier die juridischen Fachtermini. Ijob will gegen Gott einen Prozeß eröffnen. Seine Freunde sind die Anwälte Gottes. Vgl. A. Schökel/J.L. Sicre, Job, Madrid 1983.

[5] Die Autorin verwendet im spanischen Original den Ausdruck „vengador", also Rächer, anstelle des geläufigeren „Erlösers". Damit greift sie eine Interpretation auf, die u.a. Ernst Bloch favorisiert hat. Das Hebräische „goel" bezeichnet den nächsten Verwandten, der die Verpflichtung hat, für ein Familienmitglied einzutreten, also etwa den Mann, der in die Rechtsnachfolge seines Bruders tritt, nach dessen Tod dessen Frau ehelicht, aber auch die Aufgabe der Blutrache wahrnimmt. Der „Löser" kann also auch der „Rächer" sein. In Blochs Deutung ruft Ijob hier einen solchen Rächer gegen Gott an, was der „frommen" Wiedergabe mit „Erlöser", der dann mit Gott selbst identifiziert wird, diametral entgegensteht. Vgl. E. Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, Frankfurt a.M. 1985, 148-166, und G. Gutiérrez, aaO. 98 (Anm. d. Übers.).

[6] G. Gutiérrez, aaO. 117.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA

Lepra – Unberührbare in den Evangelien und heute

Justin S. Ukpong

Einführung

Eine der Ironien unserer gegenwärtigen Welt, die sich mit größerem wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt brüstet als jede andere Zeit in der menschlichen Geschichte, ist die Tatsache, daß wir immer noch in einer Art und Weise von gesellschaftlichen Mißständen geplagt werden, die unsere technologischen und wissenschaftlichen Errungenschaften aufhebt. Während wir zum Beispiel auf der einen Seite in der Lage sind, die räumliche Distanz zwischen uns und dem Mond, die früher als unüberwindbar galt, zu überbrücken, sind wir immer noch nicht fähig, die soziale Distanz, die die Gesellschaft zwischen bestimmten Individuen und Gruppen von Menschen auf der einen Seite und dem Rest der menschlichen Gemeinschaft auf der anderen Seite geschaffen hat, zu überwinden. Diese soziale Distanz basiert auf pathologischer, körperlicher, biologischer oder gesellschaftlicher Determinierung. So werden Menschen, die an bestimmten Krankheiten oder Behinderungen leiden, und be-

stimmte Kategorien von Menschen von der normalen gesellschaftlichen Interaktion mit anderen Menschen ausgeschlossen, oder sie werden in der Gesellschaft diskriminiert und so als gesellschaftlich „unberührbar" abgestempelt. Der Begriff „unberührbar" hat in diesem Aufsatz immer diesen gesellschaftlichen Sinngehalt.

Auf der Basis pathologischer Determinierung sind Opfer von Lepra und Tuberkulose trotz gegenwärtigen medizinischen Fortschritts, wodurch diese Krankheiten nicht mehr leicht übertragen werden können, Unberührbare geblieben. Weil Cholera immer noch eine gefürchtete Krankheit ist, verlor Nigeria die Möglichkeit, die Jugendfußballweltmeisterschaft im Jahre 1995 auszurichten, da in einem kleinen Dorf im Land Cholera ausgebrochen war. Trotz intensiver medizinischer Forschung seit dem Entdecken von Aids in den achtziger Jahren ist die Hoffnung auf Heilung für Menschen, die an Aids erkrankt sind, immer noch sehr weit entfernt. Anfänglich wurde Aids mit Homosexualität und intravenösem Drogengebrauch assoziiert und landläufig als Strafe Gottes für diese Vergehen betrachtet. Aber die Entdeckung von heterosexuellen Betroffenen strafte diese Annahme Lügen. Auch dachte man anfänglich, Aids habe seinen Ursprung in Afrika, genauer gesagt in Zentralafrika, und man dachte, es sei eine Affenkrankheit, die auf Menschen übertragen wurde. Heute sieht man das allerdings anders; die Theorie des afrikanischen Ursprungs von Aids hat nicht mehr viele Anhänger, und es wird sogar in Frage gestellt, ob der HI-Virus, mit dem die Krankheit allgemein in Verbindung gebracht wird, wirklich ihre Ursache ist. Genau wie Aids sind auch Ebola und Marburg, zwei tödliche Krankheiten mit ähnlichen Viren, nicht heilbar. Seit ihrer Identifizierung in den siebziger Jahren sind ihre natürlichen Reservoirs und ihre Bakterienüberträger noch nicht entdeckt worden. Wie Aids werden diese Krankheiten durch Blut übertragen, durch infiziertes Blut, das in Hautrisse eindringt. Anders als bei Aids weiß man aber, daß der Marburg-Virus auch durch Aedes-aegypti-Mükken übertragen wird. [1] Während die medizinische Wissenschaft immer noch Fakten über Ursprung und Heilung dieser Krankheiten erforscht, sind sie nach wie vor sehr gefürchtet, und Betroffene sind Opfer gesellschaftlicher Aversion.

Unberührbare, auf der Grundlage körperlicher, gesellschaftlicher und biologischer Determinierung betrachtet, sind die körperlich und geistig Behinderten, Flüchtlinge, Menschen, die aufgrund ihrer Kaste, ihrer Volkszugehörigkeit, ihrer Religion und ihres Geschlechts diskriminiert werden. Sie sind „Unberührbare", weil andere Menschen sie nicht in ihre eigene kleine „Welt" innerhalb der Gesellschaft integrieren wollen.

In den Evangelien stoßen wir auf verschiedene Kategorien „Unberührbarer" ähnlich denen in der heutigen Gesellschaft - Leprakranke, Blinde, Lahme, allgemein bekannte Sünder, Zolleinnehmer, Samariter, unterdrückte Frauen ... Diese, so machen die Evangelien deutlich, bildeten das Zentrum des Wirkens Jesu, der sich über sie beugte, inmitten von Kritik, um sie in die Gesellschaft zu reintegrieren. Deshalb stellen die „Unberührbaren" in unserer Gesellschaft eine ernsthafte Herausforderung des christlichen Zeugnisses dar. Im folgenden möchte ich die Praxis Jesu hinsichtlich der Unberührbaren seiner Zeit erfor-

schen und auf die Herausforderung hinweisen, die dies für das Handeln der Christen heute bedeutet.

Unberührbare in den Evangelien

Lepra, tote Körper - ob von Menschen oder von Tieren - und Körpersekrete galten bei den Juden, sogar bis zur Zeit Jesu, als Quellen der Verunreinigung, und ihre Opfer wurden aus der Gemeinschaft ausgestoßen. Lepra wurde als die Plage schlechthin angesehen, die von Gott auf die Sünder gelegt wurde. Doch das, was meistens als Lepra angesehen wurde, war eine ansteckende, durch Viren verursachte Hautkrankheit, nicht Lepra im engeren Sinne. In Ex 9,8-12 wird Lepra als sechste Plage geschildert, mit der Gott die Ägypter schlug. In Dtn 28,27 ist es einer der Flüche, die auf Israel gelegt werden, wenn es sich weigert, Gott zu gehorchen und seine Gebote zu befolgen. In Num 12,10-15 wird Mirjam damit bestraft, weil sie Mose kritisiert. König Usia wurde, obwohl er ein gerechter Herrscher war, bis zu seinem Tod damit geschlagen, weil er den Götzendienst in Juda nicht abschaffte (2Kön 5,4-5). Verunreinigung, die durch den Kontakt mit toten Körpern entstand, scheint als schlimmste Form betrachtet worden zu sein, denn man mußte sie mit besonderem Reinigungswasser, das mit der Asche einer roten Kuh, die noch nie ein Joch getragen hat, vermischt worden ist, beheben (Num 19,1-22). Unter Körpersekrete fielen menstruale Ausflüsse und krankhaft bedingte Blutausflüsse bei Frauen oder Samenerguß bei Männern (Lev 15,1-30).

Andere Quellen der Verunreinigung waren die Geburt eines Kindes, Geschlechtsverkehr, unreine Tiere und unreine Speisen. Nach der Geburt eines Kindes war eine Frau für sieben Tage unrein, wenn es ein Junge, und für vierzehn Tage, wenn es ein Mädchen war (Lev 12,1-8). Geschlechtsverkehr machte sowohl den beteiligten Mann als auch die Frau bis zum Abend unrein. Sie wurden wieder rein, indem sie sich und ihre Kleidung wuschen (Lev 15,18). Auch der Kontakt mit unreinen Tieren und unreinem Essen machte einen Menschen unrein (Lev 11,1-47).

Außer den oben genannten Fällen gab es Menschen, die aufgrund ihrer Volkszugehörigkeit oder ihres Berufes nur begrenzt gesellschaftlichen Umgang mit Juden haben konnten und selbst noch zur Zeit Jesu als „Unberührbare" betrachtet wurden. Darunter fielen Heiden, Samariter, Zolleinnehmer und öffentlich bekannte Sünder. Heiden wurden von der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen, da sie mit Dingen Berührung hatten, die von den Juden als unrein betrachtet wurden, wie zum Beispiel

Der Autor

Justin S. Ukpong, ein katholischer Priester der Diözese von Uyo in Nigeria, ist Professor für Neues Testament. Er ist Leiter des Fachbereichs für biblische Studien am Catholic Institute of West Africa in Port Harcourt, Nigeria, und der Begründer und Herausgeber des Journal of Inculturation Theology, der wissenschaftlichen Fachzeitschrift dieses Instituts. Zur Zeit ist er Präsident der Catholic Theological Association von Nigeria und ein Mitglied des CONCILIUM-Berater-Komitees zu biblischen Themen. Veröffentlichungen u.a.: African Theologies Now – A Profile (1984); Sacrifice – African and Biblical: A Comparative Study of Ibibio and Levitical Sacrifices (1987); Gospel Parabels in African Context (hg. 1988); Proclaiming the Kingdom: Essays in Contextual New Testament Studies (1993); Essays in Contextual Theology (1995); New Testament Essays (1995). Anschrift: Catholic Institute of West Africa, P.O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria.

Schweinefleisch, und weil sie nicht den wahren Gott Israels anbeteten. Die Samariter waren die Einwohner des zerstörten nördlichen Königreiches Israel, die sich seit der Zeit des Exils mit Heiden vermischt hatten. Sie wurden deshalb nicht als reinrassige Juden akzeptiert und wie Heiden behandelt. Zolleinnehmer, deren Aufgabe es war, für die römische Regierung Zoll einzunehmen, bildeten eine Gruppe Unberührbarer als Folge der römischen Besetzung Palästinas. Sie waren wohlhabende Juden, die vom Staat die Rechte an offiziellen Steuern und Gebühren kauften und diese dann vom Volk einnahmen. Sie wurden verachtet, weil sie für die heidnischen Unterdrücker der Juden arbeiteten, weil sie bei der Zolleinnahme betrogen und weil sie im Rahmen ihrer Arbeit häufigen Kontakt mit Heiden hatten. Nicht nur sie selbst, auch ihre Familien waren vom Rest der Gemeinschaft entfremdet, und von ihnen wurde kein Geld angenommen.[2] Öffentlich bekannte Sünder, wie zum Beispiel Prostituierte oder Menschen, die beim Sündigen ertappt wurden, wie zum Beispiel die Frau in Joh 8,3-11, wurden mit Verachtung behandelt und bildeten so eine weitere Gruppe Unberührbarer.

Außer in Fällen von Geschlechtsverkehr und des Umgangs mit Menschen und Dingen, die als unrein angesehen wurden, schloß der Reinigungsprozeß das Darbringen von Sühnopfern ein, um die Verunreinigung zu beheben, manchmal auch zusätzlich ein Sündenopfer. Besonders die priesterlichen Schriften des Alten Testaments machen deutlich, daß sich das Volk Israel durch strenge religiöse und rituelle Bande an sein Land und den Tempel gebunden fühlte.[3] Das Ergebnis davon war, daß man glaubte, jede rituelle Verunreinigung innerhalb der Gemeinschaft habe auch Auswirkungen auf das Land und den Tempel. Aus diesem Grund mußten verschiedene Quellen der Verunreinigung aus der Gemeinschaft entfernt werden (Num 5,2-3), und einmal im Jahr wurde am Versöhnungstag ein Reinigungsopfer dargebracht, um den Tempel, das Land und das Volk zu reinigen.

Der sozio-kulturelle Hintergrund

Das Entstehen der Unberührbaren in den Evangelien muß vor dem Hintergrund der Trennung von rein und unrein in der alttestamentlichen Weltanschauung betrachtet werden. Heutige Sozialanthropologen sehen diese Trennung in dem Versuch begründet, eine Vermengung von dem, was in einer Klasse als normal und was als Anomalie betrachtet wurde, zu verhindern. Es wird deshalb im Grunde genommen als Fall gesellschaftlicher Klassentrennung angesehen, die durch Rituale geschützt wurde.[4]

Die Trennung zwischen Rein und Unrein im Alten Testament lag auf einer kultischen, nicht auf einer ethischen Ebene; sie hatte Bedeutung hinsichtlich der Teilnahme am Kult und schloß den Gedanken an moralische Schuld nicht mit ein, außer in dem Sinne, daß in manchen Fällen die Situation ein Ergebnis von moralisch sündhaftem Handeln sein konnte.[5] Dies muß wiederum im Kontext einer Weltanschauung verstanden werden, in die das Weltliche und das Religiöse integriert waren und das Weltliche dem Religiösen untergeordnet war. In einer solchen Weltsicht wurde die Teilnahme am Kult zum Zentrum, um

das herum das individuelle und öffentliche Leben aufgebaut wurde. Solange die Weltanschauung keine Trennung des Weltlichen vom Religiösen erlaubte, bekamen Dinge aus dem Bereich gesellschaftlicher Klassentrennung religiöse und kultische Dimension, und umgekehrt bedeutete der Ausschluß von der Teilnahme am Kult den Ausschluß von gesellschaftlicher Interaktion. Weil der Umgang mit dem, was rituell unrein war, selbst unrein machte und damit unfähig, am Kult teilzunehmen, legte man Wert darauf, den Status des Reinseins zu schützen und aufrechtzuerhalten. Deshalb wurden die, die unrein waren, gesellschaftlich „unberührbar" gemacht.

Die Unberührbaren der Evangelien hatten einige Dinge gemeinsam. Sie waren vom öffentlichen jüdischen Kult ausgeschlossen. Sie standen am Rand der Gesellschaft; sie gehörten zur Unterseite der Geschichte, nicht zum Zentrum. Sie wurden verachtet, diskriminiert und als minderwertige Menschen sowie als gesellschaftliche Außenseiter angesehen. Auf der anderen Seite werden sie in Geschichten in den Evangelien als Menschen dargestellt, die eine einzigartige Tapferkeit, Mut und Glauben besitzen, die sie über die Grenzen religiöser und gesellschaftlicher Normen ihrer Zeit hinwegtrugen. So schlug zum Beispiel die Frau mit dem Blutfluß jegliche gesellschaftlich-religiöse Vorsicht im Hinblick auf den Bann gesellschaftlicher Ächtung, der aufgrund ihres Zustands auf sie gelegt worden war, und hinsichtlich der Gefahr, Jesus auch unrein zu machen, in den Wind, und bahnte sich ihren Weg durch die Menge, um Jesus zu berühren (Mk 5,25-34; Mt 9,20-22; Lk 8,43-48); ähnlich war auch der Mut der Aussätzigen, die zu Jesus gingen, um geheilt zu werden (Mk 1,40-45; Mt 8,1-4; Lk 5,12-16; 17,11-19). In ihrem Kontext beschreiben diese Erzählungen diese Menschen nicht als verwegen oder als Menschen mit schlechten Absichten. Sie werden vielmehr sehr positiv dargestellt. Sie sind davon überzeugt, daß der Austausch mit Jesus nicht nur die Schranken auflöst, die sie vom Rest der Gemeinschaft trennen, und sie heil macht (vgl. Mk 5,28), sondern auch für Jesus keine widrigen Folgen hat.

Jesus und die Unberührbaren der Evangelien

Zur Zeit Jesu hatten die Gesetze, die den Umgang mit Unberührbaren regelten, sehr großes Gewicht. Als Jude und noch in stärkerem Ausmaß als Rabbi wurde von Jesus erwartet, daß er sie einhielt, um zu vermeiden, selbst unrein zu werden. Andererseits sehen wir, daß Jesus Kontakt zu Leprakranken hatte und sie sogar berührte (Mk 1,40-45; Mt 8,1-4; Lk 5,12-16; 17,11-19), daß er Leichen berührte (Mk 5,21-24; Mt 9,18-19. 23-26; Lk 7,11-17; 8,40-42.49-56), daß er die Frau, die an einem Blutfluß litt, nicht dafür zurechtwies, daß sie ihn berührte (Mk 5,25-34; Mt 9,20-22; Lk 8,43-48), daß er Zolleinnehmern (Lk 5,27-32) und öffentlich bekannten Sündern (Lk 7,36-50) seine Gesellschaft nicht vorenthielt. Was ist die christologische Bedeutung all dessen? Wir begegnen in diesen Texten ganz sicher einer Christologie, die ein Zerbrechen der gesellschaftlichen Schranken bewirkt, die die Unberührbaren vom Rest der Gesellschaft trennten, einer Christologie, die die am Rande der Gesellschaft Stehenden stärkt, und einem Weltbild, das die

gewöhnlichen Urteilsmaßstäbe auf den Kopf stellt und die Ankunft des messianischen Zeitalters ankündigt. Ich will diese Punkte noch etwas detaillierter untersuchen und herausstellen, welche Herausforderung darin für das heutige christliche Zeugnis liegt.

Das Zerbrechen gesellschaftlicher Schranken

Die Kategorie „unberührbar" - ob in den Evangelien oder in der heutigen Gesellschaft - trägt ein gesellschaftliches Stigma, das wie jedes andere Stigma zerstörerisch auf die Persönlichkeit des Opfers wirkt. Es ist eine Kategorie, die sich um Grenzen dreht, die Menschen gezogen wurden, um sie in bestimmten Schranken gesellschaftlicher Interaktion zu halten. Jede Verletzung dieser Grenzen durch die, die als rein ernannt wurden, zieht deren automatische Verunreinigung und auch den Ausschluß vom Rest der Gemeinschaft nach sich.

Soweit wir dies aus den Evangelien erkennen können, lag eine Bedeutung der Begegnung Jesu mit den Unberührbaren im Zerbrechen der Grenzen, die sie vom Rest der menschlichen Gesellschaft trennten, in der konsequenten Entfernung des Stigmas, das ihrem Status anhing, und in ihrer Wiedereingliederung in die Gesellschaft. In jeder seiner Begegnungen mit den Unberührbaren rief Jesus zu einer radikalen Infragestellung der allgemeinen Einstellung gegenüber diesen Menschen auf. Einige dieser Erzählungen machen dies sehr deutlich. Zum Beispiel zeigen die Erzählungen von der Auferweckung des Sohnes der Witwe zu Naïn (Lk 7,11-17) und der Auferweckung der Tochter des Jaïrus, wie Jesus öffentlich Leichname berührt, was als sehr starke Quelle der Verunreinigung angesehen wurde. In ähnlicher Weise ist die Erzählung von der Frau mit dem Blutfluß zu verstehen (Lk 8, 43-48). Nach der normalen Konvention hätte Jesus die Frau scharf zurechtweisen müssen, nachdem sie ihre Situation öffentlich bekannt hatte. Doch Jesus bestärkte ihren Glauben. Eine ähnliche Situation haben wir, als Zachäus, ein oberster Zolleinnehmer, Jesus in seinem Haus empfing (Lk 19,1-9). Die normalen Konventionen verbaten Jesus, mit ihm Gemeinschaft zu haben. Aber es war Jesus, der zuerst seine Absicht signalisierte, in Zachäus' Haus zu gehen. Zusätzlich deutet Jesu Lehre über Reinheit und Unreinheit, mit der er die Vorstellung von ritueller Reinheit neu bestimmte (Mt 15,10-20), auf diese Beseitigung der Grenze zwischen rein und unrein, Berührbaren und Unberührbaren und die Wiedereingliederung aller in eine menschliche Gemeinschaft hin. In diesem Sinne stellte Jesus die allgemeine Einstellung zu den Unberührbaren in Frage.

Stärkung der am Rande Stehenden

Ohnmacht ist ein Kennzeichen der Unberührbaren. Es spiegelt sich in ihrem Aussehen: Schäbigkeit, Furchtsamkeit, Hilflosigkeit, Angst, mangelndes Selbstvertrauen. Dies steht im Gegensatz zum Aussehen und Auftreten der Mächtigen: forderndes Auftreten, selbstsicheres Verhalten, entspannte Körperhaltung. Die Unberührbaren, selbst wenn sie in der Gesellschaft leben, gehören nicht dorthin - sie werden immer auf die eine oder andere Art und

Weise daran erinnert. Sie gehören nicht zum Zentrum der Geschichte, sondern zu ihrer Unterseite.

In den Erzählungen von der Begegnung Jesu mit Unberührbaren werden Dinge verändert. Jesus stellt den Selbstwert der Unberührbaren wieder her und stärkt sie so in positiver Weise für die Teilnahme am Leben der Gemeinschaft. Solche Begegnungen sind befreiend und führen zu einem neuen Leben für die Unberührbaren. Einige Beispiele werden dies verdeutlichen.

Als Bartimäus, der blinde Bettler am Straßenrand in Jericho (Mk 10,46-52), hörte, daß Jesus vorbeiging, rief er diesen um Hilfe an, denn er war überzeugt, daß Jesus ihn heilen konnte. Aber weil er nicht zur Gesellschaft gehörte, wurde er von der Menge gescholten und aufgefordert, ruhig zu sein. Daß er weiter rief, bis er die Aufmerksamkeit Jesu erlangte, verdeutlicht seine Überzeugung. Der Augenblick, als Jesus ihn bemerkte, bedeutete für Bartimäus Stärkung. Einer, der am Rande der Gesellschaft stand, gelangte nun ins Zentrum der Aufmerksamkeit, weil Jesus sich mit ihm unterhielt. Sein Selbstwert und seine menschliche Würde wurden wiederhergestellt, er wurde geheilt und wieder in die Gemeinschaft integriert. Die Frau, die einen Blutfluß hatte, ist ein weiteres Beispiel (Mk 5,25-34). Sie ging mit Zittern zu Jesus, und doch voll Glauben und Mut. Sie durfte eigentlich nicht dort sein, und so bat sie nicht offen um Heilung, sondern kam im Verborgenen. Schließlich wurde sie zum Zentrum der Aufmerksamkeit und erhielt eine Bestätigung ihres Glaubens statt einer Zurechtweisung, weil sie Jesus verunreinigt hatte, was sie vermutlich befürchtet hatte.

Gewöhnliche Urteilsmaßstäbe auf den Kopf stellen

In den Evangelienberichten, in denen es um Unberührbare geht, wird Jesus als mit ihnen solidarisch dargestellt. Dies stand im Gegensatz zu allgemeinen Konventionen und war ganz und gar unerwartet. Man war nicht darauf gefaßt, daß Jesus mit Leprakranken Kontakt haben würde, da er dadurch unrein gemacht würde; da Jesus Rabbi war, hatte man nicht damit gerechnet, daß er irgend etwas mit Leichnamen zu tun haben würde; man hatte nicht erwartet, daß Bartimäus die Aufmerksamkeit Jesu erhalten würde, weil er von der Menge niedergeschrieen wurde, als er Jesus anrief; als eine Frau vor Jesus gestellt wurde, die des Ehebruchs beschuldigt wurde, hätte man am wenigsten erwartet, daß er sie, wie er es dann tat, mit dieser Sünde laufen ließ. In all diesen und anderen Fällen handelte Jesus in Solidarität mit diesen Menschen und wurde deshalb als jemand angesehen, der sich gegen das Gesetz stellte. Doch derselbe Jesus kam, um das Gesetz zu erfüllen (Mt 5,17). Paulus hilft uns, diesen offensichtlichen Widerspruch zu verstehen.

Im Galaterbrief bemüht sich Paulus zu zeigen, daß das Gesetz im Plan der Heilsgeschichte eine Aufgabe zu erfüllen hatte, und zwar die Menschen zu führen, bis Christus kam (Gal 3,19). Deshalb wurde die Aufgabe des Gesetzes mit dem Kommen Christi erfüllt. Es sollte und konnte Menschen nicht zu Christus führen, denn dies ist die Aufgabe des Glaubens (Gal 3,22-23), aber es wurde mit dem Kommen Christi auch nicht abgeschafft.[6] Aber mit Christus hat eine

neue Herrschaft der Gnade und der Liebe begonnen, die die Herrschaft des Gesetzes übersteigt. Jesu Handeln den Unberührbaren gegenüber deutet auf die Urteils- und Handlungsmaßstäbe unter dieser neuen Herrschaft hin.

Jesus, Unberührbare und der Beginn des messianischen Zeitalters

Jesu enge Wechselbeziehung mit den Unberührbaren kündigte den Beginn des messianischen Zeitalters an. In Lk 7, 18-23 stellt Jesus seine mächtigen Taten als Beweis seiner Identität dar. Angesichts der Endzeitprophetie aus Jes 35,5-6, die in diesem Text wiedergegeben wird, identifiziert Jesus sich hier selbst als eschatologischer Prophet. Der Text deutet auch auf die Aktualisierung des Programms des Wirkens Jesu hin, welches Lukas in Kapitel 4,18-23 mit den Worten von Jes 61,1-2, einer weiteren Endzeitprophetie, aufstellt. All dies zeigt, daß mit Jesus das messianische Zeitalter begonnen hat.

Die Heilung von Leprakranken wird in Lk 7,22 im Zusammenhang mit den Mißständen erwähnt, die im messianischen Zeitalter behoben werden sollen, auch wenn diese Krankheit in den alttestamentlichen Prophetien zu diesem Thema nicht speziell erwähnt wird (vgl. Jes 26,19; 35,5-6; 42,7; 61,1-2). Aber die Einbeziehung von Lepra an dieser Stelle kann plausibel erklärt werden. Die Verheißungen des messianischen Zeitalters bestanden im Prinzip darin, den Niedergeschlagenen gute Nachricht zu bringen, und unter diesen befanden sich auch die Leprakranken, die gefürchtetsten unter den Niedergeschlagenen. Außerdem wurde wie bei vielen anderen Krankheiten eine direkte Verbindung zwischen Lepra und Sünde gesehen. Und deshalb sollte diese Krankheit im messianischen Zeitalter behoben werden, denn ein Merkmal dieser Zeit war das Abwischen der Sünde. So signalisiert die Wechselbeziehung Jesu mit den Unberührbaren seiner Zeit die Verwirklichung der messianischen Verheißung, daß die Gefangenen frei werden sollen, in diesem Fall die, die in gesellschaftlich bedingten Grenzen gefangen gehalten wurden (Lk 4,18).

Schlußfolgerung

Wie wir gesehen haben, durchbrach Jesus die Grenzen, welche die Unberührbaren seiner Zeit schufen, und integrierte sie wieder in die Gesellschaft. Indem er dies tat, machte er das Kommen des messianischen Zeitalters deutlich. Das christliche Zeugnis heute sollte Zeichen dieses messianischen Zeitalters sein. Es muß versuchen, die Grenzen zu durchbrechen, die die Gesellschaft aufgebaut hat, um Mitmenschen in ihren gesellschaftlichen Wechselbeziehungen einzuengen. Dies scheint die grundlegende Herausforderung zu sein, die Jesu Wechselbeziehung mit den Unberührbaren der Evangelien für uns heute darstellt, angesichts des gesellschaftlichen Stigmas, mit dem Menschen belegt werden, die an Krankheiten wie Aids oder Lepra leiden, oder Menschen, die unter bestimmten Behinderungen leiden oder zu bestimmten ethnischen Gruppen oder Kasten gehören, d.h. Menschen, die die Unberührbaren unserer Zeit sind.

[1] Vgl. E.H. Parry (Hg.), Principles of Medicine in Africa, Oxford 1984, 419-422.

[2] Vgl. O. Michel, Telones, in: Theological Dictionary of the New Testament, Bd. 8, 89.

[3] L. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori nel ambiente biblico e nel Antico Testamento, Rom 1977, 230-236.

[4] M. Douglas, Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London 1978, 36, 40.

[5] Vgl. A. Cave, The Scriptural Doctrine of Sacrifice, Edinburgh 1977, 97.

[6] Vgl. H.D. Betz, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels an die Gemeinden in Galatien, München 1988, 316f.

Aus dem Englischen übersetzt von Wolf-Elmar Schmidt MA

Das apokalyptische Tier – die Kultur der Gewalt

Walter Wink

Das weltweite Netzwerk der Gewalten - Nationen, Konzerne, Religionen, Armeen, Ideologien, Gesetze usw. - operiert zum Nachteil der großen Mehrheit der Menschen. Es ist deshalb eine der wichtigsten Aufgaben des Herrschaftssystems, die Menschen fügsam und mitschuldig zu halten. Diejenigen, die die Täuschungen, mit denen die Öffentlichkeit eingewickelt wird, aufdecken wollen, müssen deshalb die Gabe der Unterscheidung entwickeln. Denn die Mächte sind nie mächtiger als in einer Situation, in der sie aus der Verborgenheit heraus operieren. Der Genius ihrer betrügerischen Kunst liegt darin, aus der Sichtbarkeit und dem Bewußtsein in Randgebiete zu verschwinden, sich als ständiger Einrichtungsgegenstand des Universums zu maskieren und die höchst zufälligen Strukturen der gegenwärtigen Unterdrückung als von Gott gegeben erscheinen zu lassen. Natürlich steht ihnen auch Waffengewalt zur Verfügung, aber sie wissen viel besser als die Unterdrückten, wie zerbrechlich und möglicherweise unwirksam diese sein kann. Welchen Nutzen hatten denn philippinische Militärpanzer, als ihre Kommandeure sich im Jahre 1986 weigerten, den Befehl auszuführen, unbewaffnete Zivilisten zu überrollen? Welche Macht blieb denn dem philippinischen Diktator Marcos, als seine eigenen Piloten sich weigerten, gewaltlose Demonstranten zu bombardieren, und statt dessen zu einem nahegelegenen amerikanischen Luftwaffenstützpunkt überliefen? Deshalb ziehen es die Mächtigen vor, durch unsichtbare Zwänge zu herrschen: unsichtbare Fäden, die an die Arme und Beine der Öffentlichkeit gebunden wer-

den, und nicht wahrnehmbare geistige Gehirnimplantate, die dazu führen, daß die Massen das, was aus ihnen gemacht wurde, sein wollen.

Täuschung (das englische Wort delusion stammt vom lateinischen „deludere" = mit anderen zu ihrem Nachteil spielen) ist eine Hochstapelei, die uns von den zukünftigen Mächten aufgedrückt wird. Dieser Schwindel wird nirgends präziser entlarvt als in den surrealistischen Bildern der Offenbarung des Johannes, Kapitel 12 und 13.

Der Täuschungsapparat in Offenbarung 12 und 13

Von vorrangiger Bedeutung ist die Tatsache, daß die Einsichten in diesen Kapiteln der Apokalypse Offenbarungen sind. Johannes sieht, was für andere unsichtbar ist (13,1.2.11); was noch nicht gesehen wurde, „erscheint" ihm (12,1. 3). Einsicht erfordert nicht esoterisches Wissen, sondern vielmehr die Gabe, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie wirklich ist. Nichts ist seltener oder revolutionärer als eine genaue Beschreibung der Wirklichkeit. Das Ringen um eine genaue „Bezeichnung" der Mächte, die uns angreifen, ist schon selbst ein wesentlicher Teil des gesellschaftlichen Kampfes.

Der Seher liest jedoch nicht einfach die geistige Prägung des Weltreiches von dem beobachteten Verhalten ab. Die Situation gestaltet sich komplexer. Der dämonische Geist der äußeren Strukturen ist schon vom Seher - genau wie von jedem anderen Menschen jener Zeit - internalisiert worden. Auf diese Art gewinnt das Imperium Mittäter. Die Gabe des Sehers liegt nicht in der Immunität gegenüber dem Eindringen der Spiritualität des Imperiums, sondern darin, diese internalisierte geistige Prägung zu erkennen, zu benennen und sie zu objektivieren. Dies treibt das Dämonische aus der Verborgenheit. Was verborgen war, ist nun offenbar. Der Seher ist in der Lage, seine eigene Stimme zu hören, die in Sprechchören die Parolen der Mächte verkündet, ihm wird gezeigt, daß diese Parolen Lügen sind, und er wird bevollmächtigt, sie zu verbannen. Er lokalisiert den Ursprung dieser Sprechchöre außerhalb seiner selbst und wird von ihnen freigesetzt.

Was im neutestamentlichen Verständnis der Mächte so erstaunlich ist, besonders im Hinblick auf den esoterischen Gebrauch, den spätere Gnostiker davon machten, ist die Tatsache, daß es so exoterisch ist, so frei von Mystifizierungen, Geheimwörtern und okkulten Mächten. Sicher gibt es Geister, aber es sind erdentrückte Geister realer Institutionen, die durch die urteilsfähige Kraft des Evangeliums entlarvt werden.

Rom als Tier aus dem Meer

Das römische Imperium hatte einer brudermörderischen Welt Frieden gebracht. Es herrschte über einen Zeitraum beispiellosen Wohlstands (für die Wohlhabenden). Seine Macht war so legendär, daß ein einzelner Abgesandter Unterwerfung veranlassen konnte. Doch diese herrliche Fassade wurde zu einem schrecklichen Preis erkauft. Die Offenbarung, die Johannes erhält, reißt die Maske der Wohltätigkeit herunter und offenbart darunter den wahren Geist Roms. Es ist ganz und gar nicht die schöne Roma, die auf einem Berg niedergelegter Waffen sitzt (wie der Altar der

Gens Augusta in Karthago sie darstellt) und aus einem Füllhorn Segen auf die ganze Menschheit gießt. Er sieht statt dessen eine groteske und scheußliche Mißbildung, die entschlossen ist, Gott zu ersetzen (Offb 13), oder eine Hure, die auf den sieben Hügeln Roms sitzt und die abhängigen Könige, die sie mit dem Aphrodisiakum der Macht betrunken gemacht hat, zu promiskem Geschlechtsverkehr einlädt (17,1-18). Es ist ein beachtlicher Erfolg, Roms monströsen Geist erkannt zu haben, obwohl gewisse Kyniker sicher das Gleiche vermocht hätten. Was der Vision des Johannes zusätzliche Tiefe gibt, ist ihre Kenntnis davon, daß das Herrschaftssystem über seine gegenwärtigen Verkörperungen hinausgeht.

Keine herrschende Macht ist je identisch mit dem Herrschaftssystem. Zu häufig überlebt Partnerschaft, zu häufig gibt es Aufwallung von menschlicher Anständigkeit, es gibt zu viele mitfühlende Menschen mit Gerechtigkeitssinn, starke Frauen, gerechte Gesetze und humane Beamte, um reine Herrschaft zu erlangen. Aber hinter jedem Regime (in der Offenbarung symbolisiert durch die Tiere vom Land und vom Meer) steht das alte Herrschaftssystem, dessen Geist Satan ist (symbolisiert durch den Drachen).

Der Drache der Herrschaft

„Ein anderes Zeichen erschien am Himmel: ein Drache, groß und feuerrot, mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und mit sieben Diademen auf seinen Köpfen." (Offb 12,3) Das ist nichts anderes als die alte Tiamat, die siebenköpfige Hydra, das Untier des Chaos, die Mutter der Götter in der babylonischen Mythologie. Ermordet von Marduk, dem Gott der Ordnung, war es ihr Leichnam, aus dem das Universum gemacht wurde. Diese alte mythologische Figur war der römischen Welt des ersten Jahrhunderts noch bekannt als Python in Griechenland, Typhon in Ägypten, Lotan in Syrien und als Leviatan im Alten Testament (Ijob 3,8; 41; Ps 74,13-14).

Das apokalyptische Tier – die Kultur der Gewalt

Es gibt jedoch einen grundlegenden Unterschied in der Vision des Johannes. In der babylonischen Mythologie repräsentierte Tiamat ursprünglich das Chaos, die elementare Bedrohung der Sicherheit des Staates. Was Johannes nun erkennt, ist, daß dieser Ur-Drache die geistigen Prinzipien, die hinter dem Imperium stehen, repräsentiert. Ihre Funktionen des Chaos sind mit denen des Herr-

Der Autor

Dr. Walter Wink ist Professor für biblische Exegese am Auburn Theological Seminary in New York City. Davor arbeitete er als Gemeindepfarrer und unterrichtete am Union Theological Seminary in New York City. Im Jahr 1989/90 war er ein „Peace Fellow" des United States Institute of Peace. Er ist Autor der Trilogie: The Powers; Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament, Philadelphia 1984; Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence, Philadelphia 1986; Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination, Minneapolis 1992. Engaging the Powers hat im Jahr 1993 drei Preise des religiösen Buches des Jahres erhalten: von Pax Christi, der Academy of Parish Clergy und der Midwestern Independent Publishers Association. Sein Artikel „The Power of the Small", der in der Juli/August-Ausgabe der Zeitschrift „The Other Side" erschien, erhielt den Preis „First Place" von der Evangelical Press Association. Andere Veröffentlichungen sind u.a.: The Powers that Be, New York 1997; Healing a Nation's Wounds: Reconciliation on the Road to Democracy, Uppsala 1997; Cracking the Gnostic Code: The Powers in Gnosticism, Atlanta 1993; Violence and Nonviolence in South Africa, Philadelphia 1987; Transforming Bible Study, Nashville ²1990; The Bible in Human Transformation, Philadelphia 1973; John the Baptist in the Gospel Tradition, Cambridge 1968; Proclamation 5: Holy Week, Year B, Minneapolis 1993. Anschrift: 155 Sandisfield Rd., Sandisfield MA 01755, USA.

schers und Ordners, Marduk, verschmolzen. Tiamat und Marduk sind eins. Nun wird das Böse nicht als anarchische Bedrohung, sondern als Ordnungssystem dargestellt, das Gewalt als Grundlage internationaler Beziehungen institutionalisiert. Die neue Einsicht hier ist, daß Ordnung nicht das Gegenteil von Chaos ist, sondern vielmehr das Mittel, durch das ein System von Chaos unter den Nationen aufrecht erhalten wird. Diese Vision offenbart, daß Marduk Tiamat doch nicht besiegt hat, denn die Ordnung, die durch Mittel der Gewalt gewonnen wird, ist eine Ordnung der Tiamat. Friede, der durch Gewalt erreicht wird, ist anarchisch. Es ist die Tendenz der Gewalt, etwas, gegen das sie steht, in eben genau das zu verwandeln. So ist das Imperium nicht das Bollwerk gegen Unordnung, sondern die Quintessenz der Unordnung.

Die Frau in der Sonne

Der Seher Johannes erblickt auch eine Gestalt, die sogar noch älter als Tiamat ist: „Da erschien ein großes Zeichen am Himmel. Eine Frau, umgeben von der Sonne, den Mond unter ihren Füßen, und ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt. Sie war schwanger und schrie in ihren Wehen und in der Qual des Gebärens." (Offb 12,1-2)

Wer ist diese Frau? Wir können alle Versuche einer eindeutigen Definition aufgeben. Es ist Maria, die Mutter des Messias (12,5), aber es ist auch Israel, die Mutter der messianischen Hoffnung. Aufgrund der Anspielungen in Kapitel 12,14 auf die Flucht der Jerusalemer Gemeinde nach Pella während des jüdischen Krieges ist sie auch eindeutig die verfolgte christliche Gemeinde. Der himmlische Symbolismus läßt darauf schließen, daß sie wahrscheinlich auch an die Weisheit oder die Shekinah erinnern soll (Weish 7,29).

Aber diese Frau kann nicht einfach durch die gewöhnlichen jüdischen Symbole beschrieben werden. Sie umfaßt nicht nur die Geschichte des Judentums, sondern ebenso die der gesamten Menschheit; sie ist die verklärte Eva in ewiger Feindschaft mit der Schlange (Gen 3,15; Offb 12,9). Und sie verkörpert nicht nur die Hoffnungen Israels, sondern auch die Mythen der Heiden.

Auch Artemis erscheint mit einem Halbmond und Sternen, Leto trägt ein Kleid von Sternen, und Damkina, die Mutter des Marduk, wird die „Dame der himmlischen Tiara" genannt. So werden hier auch Merkmale der Isis und des Sternbilds der Jungfrau repräsentiert. Auch stellen die „zwölf" Sterne nicht nur die zwölf Apostel und die zwölf Stämme Israels dar; es sind auch die zwölf Sternbilder der Zodiak. Dies ist eine archetypische Frau, die Große Mutter selbst, deren Sohn das Herrschaftssystem beenden wird. Sie ist ein Bild der herrschaftsfreien Existenz selbst, von dem Drachen gezwungen zu fliehen, „in die Wüste, wo Gott ihr einen Zufluchtsort geschaffen hatte; dort wird er sie zwölfhundertsechzig Tage mit Nahrung versorgen" (Offb 12,6), das sind dreieinhalb Jahre, die symbolische Hälfte der Lebenszeit der alten Ordnung, auf dem Weg in die Vergessenheit.

Die Ohnmacht der Gewalt

Bei diesem Drachen gibt es nichts Mehrdeutiges. Er repräsentiert den Geist des Herrschaftssystems auf seinem Vorstoß der verbrannten Erde durch die Zeit. Dieser Drache hat sich in einem Imperium nach dem anderen verkörpert (Dan

7-8; 11-12), immer bereit, eins für das andere abzulegen, immer bereit, den Sieger zu beherrschen, denn es ist sicher, daß die Dinge, die nötig sind, damit ein Imperium das andere besiegt, den Sieger genauso wieder zu einem Kind des Drachens machen, wie es schon der Vorgänger war (Offb 17,15-17). Diese Vision straft also den eitlen Glauben Lügen, daß der gewaltsame Umsturz eines Imperiums die Probleme, die dieses Imperium geschaffen hat, lösen wird. Gewalt kann das gegenwärtige Regime vernichten, aber nicht diesen behenden Drachen, der auf dessen Exorzisten springt und sie nacheinander in Besitz nimmt. Deshalb warnt Johannes: „Wenn einer zur Gefangenschaft bestimmt ist, geht er in die Gefangenschaft. Wenn einer mit dem Schwert getötet werden soll, wird er mit dem Schwert getötet. Dann bringt nur die Standhaftigkeit (hypomoné) und Glaubenstreue der Heiligen Rettung." (Offb 13,10)

Ein Imperium ist, von Natur aus, ein System in permanenter Legitimationskrise. Es ist kein natürliches System, sondern eine künstliche Verschmelzung, die mit Gewalt zusammengehalten wird. Deshalb ist Propaganda für es so wichtig. Man muß die Menschen glauben machen, daß sie von einem System Vorteile haben, das ihnen in Wirklichkeit schadet, daß kein anderes System für sie geeignet ist, daß Gott seine göttliche Imprimatur auf dieses System gelegt hat und auf kein anderes.

Die Erzeugung von Götzendienst in Offb 13

Deshalb, um die Menschheit zu täuschen, um einen höchstmöglichen Grad an Abstumpfung zu erreichen, schuf der Drache ein anderes Tier: „Ein anderes Tier stieg aus der Erde auf. Es hatte zwei Hörner wie ein Lamm, aber es redete wie ein Drache." (13,11) Dies ist kein natürliches, irdisches, chtonisches Wesen. Es ist kein tiefer Archetyp, der aus dem Unterbewußten hervorbricht. Es ist ein vollkommen künstliches Produkt. Später wird es als „falscher Prophet" bezeichnet werden (16,13; 19,20; 20,10), dessen Aufgabe es ist, die Menschen davon zu überzeugen, daß ihr Heil im politischen System liegt. „Es kann große Zeichen tun; ... Es verwirrt die Bewohner der Erde durch die Wunderzeichen ..." (Offb 13,13-14).

In seiner Erscheinung ist dieses zweite Tier so sanft wie ein Lamm - es imitiert das Lamm, das die Völker regieren wird -, aber es spricht mit der Stimme des Drachen. Es ist ein Drache im Schafspelz. Das zweite Tier ist die priesterliche Propagandamaschine des Imperiums. Dies geht über den Bereich religiöser Vorliebe hinaus in den Bereich religiös-politischen Terrorismus.

Die Anbetung der Macht

Historisch gesprochen, spielt Johannes auf den zivilen Kult an, der im Rahmen der Kaiserverehrung entstand. Diese war zur Zeit des Johannes der Lackmus-Test geworden, der die Säuren offenlegte, die am Stoff des Imperiums fraßen. Von jedem, der revolutionärer Pläne oder subversiver Gedanken verdächtigt wurde, konnte verlangt werden, daß er ein wenig Weihrauch vor dem Bild des Kaisers verbrannte, und auf die Weigerung stand die Todesstrafe.

Das zweite Tier gewinnt deshalb Anhänger durch das Mittel der Zivilreligion, die den Staat und seine Führer als göttlich erklärt. Dieses Element der An-

Das apokalyptische Tier – die Kultur der Gewalt

betung der Macht wird von Johannes immer wieder betont: „Die Menschen warfen sich vor dem Drachen nieder, weil er seine Macht dem Tier gegeben hatte; und sie beteten das Tier an und sprachen: Wer ist dem Tier gleich, und wer kann den Kampf mit ihm aufnehmen?“ (13,4); „es wurde ihm auch Macht gegeben über alle Stämme, Völker, Sprachen und Nationen. Alle Bewohner der Erde fallen nieder vor ihm: alle, deren Namen nicht seit Schöpfung der Welt eingetragen sind im Lebensbuch des Lammes, das geschlachtet wurde.“ (13,7-8) Das zweite Tier „verleitet die Erde und ihre Bewohner, das erste Tier anzubeten“ (13,12); und es darf alle „töten, die das Bild des (ersten) Tieres nicht anbeten wollten.“ (13,15) Warum verlangt das Tier Anbetung? Warum gibt es sich nicht einfach mit Gehorsam zufrieden?

Weil das Tier weiß, daß die Öffentlichkeit wankelmütig ist; die öffentliche Meinung reagiert stark auf die leichtesten Veränderungen in der Weltszene. Man braucht etwas, was die Loyalität am Mast festzurrt, so daß die Wellen der gesellschaftlichen Unruhe gut überstanden werden. Das Gefühl von Volkszugehörigkeit reicht nicht aus. Patriotismus reicht nicht aus. Man braucht die Anbetung des Staates. Genau das war und ist Nationalismus. Nationalismus ist im Kern kein politisches, sondern ein religiöses Phänomen. Nur eine transzendente Sache kann junge Männer dazu bewegen, ihr Leben freiwillig zu riskieren, wenn kein erkennbares Eigeninteresse vorhanden ist.

In diesem Fall ist Propaganda nicht nur Täuschung. Sie ist Erzeugung von Götzendienst. Es reicht nicht aus, daß die Menschen falsche Informationen über das Wesen des Systems erhalten, mächtige Wahrheiten, die diese Informationen in Frage stellen, könnten sich leicht einschleichen und solche Illusionen zerbrechen lassen. Aber wenn man Menschen dazu bringen kann, daß sie das Tier anbeten, hat man öffentliche Immunität gegenüber der Wahrheit geschaffen. Anbeter, so haben Studien zu kognitiver Dissonanz gezeigt, geben ihren Glauben angesichts in Frage stellender Fakten nicht auf. Sie rücken ihren Glauben einfach so zurecht, daß die Fakten neutralisiert werden.

Wir sind allzu vertraut mit dem Drum und Dran der Propaganda: der großen oder den täglichen kleinen Lügen; verfälschte Nachrichtenberichte und Photographien, erfundene Geschichten, verfälschte wissenschaftliche Berichte, Klatsch, versteckte Andeutungen, Tratsch. Noch hinterhältiger sind die Verdrehungen von Tatsachen durch die Massenmedien, die Berichte vermeiden, die im Widerspruch zum „Konsens der Elite“ stehen, auch wenn die Daten klar sichtbar, verifizierbar und wichtig sind. Mächtige Zeitungen plappern häufig nur die nationale Politik nach, auch wenn ihre Reporter sie mit Informationen versorgen, die in scharfem Kontrast zu dem offiziellen Bild stehen, wie es zum Beispiel während des Vietnam-Krieges der Fall war.

Doch Propaganda ist äußerst schwach, wie ihr Versagen zeigt, nach über vierzig Jahren, die Menschen im Ostblock zum Kommunismus zu bekehren. Die Illusion erfordert unaufhörliche Wiederholung, um den Anschein der Realität nachzuahmen. Propaganda funktioniert nur durch ständige Wiederholung. Nur durch Quantität können verdorbene Werte, falsche Erkenntnisse und unechte Fakten verkauft werden. Die Wahrheit anderer-

seits, auch wenn ihr Los nie leicht ist, setzt sich durch mit nur einigen Freunden oder nur einer einzigen Äußerung. Sie braucht keine großartige Verkaufstechnik, denn die Wirklichkeit selbst wartet darauf, sie zu bestätigen. Daher die Macht des bedrängten Propheten oder der Mütter der „Verschwundenen", die täglich in El Salvador demonstrieren, oder der Zeugen an den Gleisen, über die der Weiße Zug Nuklearmunition zu U-Boot-Standorten in den USA bringt: Normale Menschen ohne wirtschaftliches Interesse würden nie freiwillig so sehr leiden, nur um zu lügen.

Befreiung von Täuschung

Um aus einem trügerischen System auszubrechen, muß aber nicht nur die Täuschung entlarvt werden; auch der unterwürfige Wille der Opfer muß geheilt werden. Dies ist das Paradox ethischer Reife: Wir sind verantwortlich dafür, was wir aus dem machen, was uns angetan wurde. Vielleicht war unsere Kapitulation vor dem System der Täuschung unfreiwillig, aber in irgendeinem tiefen Winkel unseres Herzens wußten wir, daß es falsch war. Wir sind so gemacht, daß keine Macht der Erde unsere Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, endgültig aus uns vertreiben kann. Wie lange sie auch begraben sein muß, oder wie ernsthaft sie auch verraten worden ist: Die Wahrheit will herauskommen.

Wenn jemand aus dem System heraustritt und die Wahrheit sagt, die Wahrheit lebt, dann befähigt diese Person auch jeden anderen, hinter den Vorhang zu spähen. Diese Person hat allen anderen gezeigt, daß es möglich ist, im Rahmen der Wahrheit zu leben, trotz der Folgen. Das trügerische Netz, das um uns herum gesponnen wurde, kann zerrissen werden. Jeder ist zur Befreiung fähig. Die meisten Menschen sind nicht vorsätzlich ungerecht. Auch unsere momentanen Feinde sind in gewisser Weise Opfer. Jesus kann uns gebieten, für unsere Feinde zu beten, nicht weil es fromm ist, dies zu tun, sondern weil sie potentiell in der Lage sind, die Verkehrtheit des gegenwärtigen Systems zu erkennen. Wir müssen unsere Feinde lieben, weil auch sie unter dem trügerischen Spiel des Drachen gelitten haben.

Einsicht heilt. Das Bewußtwerden des Zustands allein, den wir verloren haben, reicht nicht aus, um systematische Veränderung zu bewirken, aber es ist eine unentbehrliche Vorbedingung. Die Befreiung von negativer Sozialisation und internalisierter Unterdrückung ist eine niemals abgeschlossene Aufgabe der Unterscheidung der Geister. Um dieses Unterscheidungsvermögen auszuüben, brauchen wir Augen, die das Unsichtbare sehen. Um den Bann der Täuschung zu zerbrechen, brauchen wir eine Vision von Gottes herrschaftsfreier Ordnung und einen Weg, um sie durchzuführen. Aus diesem Grund achten wir auf Gottes neue Verfassung der Wirklichkeit, wie sie von Jesus verkündet wurde.

Aus dem Englischen übersetzt von Wolf-Elmar Schmidt MA

Seuchen und ihr Preis der Humanität – dargestellt anhand von Albert Camus' „Die Pest"

Norbert Mette

Wo Menschen es in der Geschichte mit Seuchen zu tun bekamen, erfuhr die Frage, was es heißt, menschlich zu sein und zu handeln - und zwar unter solch extremen Bedingungen -, eine Brisanz wie sonst kaum. Erledigt sich nicht jede Art von Menschlichkeit von selbst, wenn Menschen massenweise dem Tod preisgegeben sind und umkommen? Und wenn denen, die mit diesen Menschen in Berührung kommen, mit höchster Wahrscheinlichkeit das gleiche Schicksal droht? Und doch gab es auch Menschen, die, aus welchen Motiven heraus auch immer, sich selbst riskierten, um auch in solchen Situationen der Unmenschlichkeit nicht das letzte Wort zu lassen. Welches Spektrum an kulturgeschichtlichen Folgen beispielsweise die im Mittelalter die Bevölkerung Europas immer wieder überrollenden epidemischen Krankheiten zeitigten, resümiert der in diesem Bereich als Experte anerkannte Historiker N. Bulst wie folgt: „Seuchen und Seuchenkranke haben in sehr unterschiedlicher Weise Haß und Zuwendung von seiten der Bevölkerung hervorgerufen. 1321 wurden die Leprösen in Frankreich wegen angeblicher Brunnenvergiftung Opfer von Massenverfolgungen. Der Schwarze Tod wiederum war Anlaß für die heftigsten Pogrome in der Geschichte des Judentums im Mittelalter. Die Androhung der königlichen Ordonnanz von 1493, alle Syphilitiker, die noch in Paris angetroffen würden, in der Seine zu ertränken, ist ebenfalls in diesem Zusammenhang bedeutsam. Von der Obrigkeit gefördert und von der Bevölkerung weitgehend akzeptiert war der Versuch, durch öffentliche Buße den als Strafe Gottes interpretierten Seuchen zu entgehen. Besonders die Pestepidemien, aber auch der Englische Schweiß (1529) standen am Anfang solcher bisweilen über Jahrhunderte beibehaltener Buß- und Bittprozessionen. Dies ging einher mit dem Kult spezieller Heiliger, z.T. auch neuer Heiliger (z.B. Rochus; Nothelfer). Die Gebote christlicher Nächstenliebe führten auch zur Gründung spezieller Bruderschaften oder Orden, die sich die Betreuung bestimmter Seuchenkranker oder die Bestattung von Seuchentoten zur besonderen Aufgabe gemacht hatten (z.B. Antoniter, Alexianer)."[1] Verbannung und Vernichtung der Betroffenen, Suche nach Sündenböcken, Flucht in religiöse oder okkulte Praktiken, Organisation von Nächstenliebe - was hier an menschlichen Verhaltensweisen aufgeführt ist, läßt sich alles andere als auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Was kann dann jedoch

Menschlichkeit - in einem normativen Sinne - heißen?

In keinem anderen literarischen Werk steht diese Frage dermaßen im Vordergrund und wird um sie so intensiv gerungen wie in Albert Camus' „Die Pest". Anhand dieser „Chronik", wie Camus sie charakterisiert, soll darum im folgenden der Zusammenhang von Seuchen und Humanität erörtert werden - im Sinne von Denkanstößen und Problemanzeigen, keinesfalls von etwaigen Lösungen.[2]

Erschienen ist der Roman „Die Pest", der Camus in kürzester Zeit weltberühmt machte, im Jahre 1947. Eine erste Fassung war schon 1943 fertiggestellt. 1941 hatte Camus während seines Aufenthalts in Oran (Algerien) eine Typhusepidemie miterlebt; dabei gemachte Beobachtungen hat er in diesem Roman verarbeitet. Hinzu kommt, daß Camus selbst an Tuberkulose litt, die ihm 1942 infolge eines neuerlichen schweren Ausbruchs schwer zu schaffen machte. Aber der entscheidende Schlüssel für „Die Pest" ergibt sich vom damaligen politischen Kontext her: Im November 1942 war auch Südfrankreich von deutschen Truppen besetzt worden. Das von den Alliierten befreite Nordafrika war damit völlig vom Mutterland Frankreich abgeschnitten. Camus, der sich zur Rehabilitation in Frankreich aufhielt, wurde es so unmöglich, zu seiner Frau und Familie zurückzukehren. Er suchte Kontakte zur französischen Widerstandsbewegung und arbeitete dann mit ihr zusammen.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie sehr „sich eine von der Pest betroffene Stadt, die von der Welt abgeschnitten ist und deren Bürger unter Quarantäne gestellt sind, als ein Modell der Situation in der Welt eignet, wie sie damals war: Krieg und Besatzung, die Infizierung durch die Ideologie der Nazis"[3]. Camus stellt in seinem Roman ausdrücklich Bezüge zwischen Krieg und Pest her - bzw. genauer: zwischen den Reaktionen der Betroffenen auf beide -, wenn er schreibt: „Es hat auf der Erde ebenso viele Pestseuchen gegeben wie Kriege. Und doch finden Pest und Krieg die Menschen immer gleich wehrlos ... Wenn ein Krieg ausbricht, sagen die Leute: ‚Es kann nicht lange dauern, es ist zu unsinnig.' Und ohne Zweifel ist ein Krieg wirklich zu unsinnig, aber das hindert ihn nicht daran, lange zu dauern. Dummheit ist immer beharrlich." (24f) Doch gibt es auf solche Dummheit keine andere Antwort, als sie schicksalsergeben hinzunehmen? Camus dekliniert diese Frage anhand von verschiedenen Personen, die er in seinem Roman auftreten läßt und die sich der Pest gegenüber völlig unterschiedlich verhalten, durch. Eindrücklicher läßt sich kaum schildern, welchen Preis an Menschlichkeit - in verschiedenerlei Hinsicht - eine

Der Autor

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 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; Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral (hg. mit H. Steinkamp), Mainz 1997. Anschrift: Liebigweg 11a, D-48165 Münster, Deutschland.

Seuche kosten kann. Darum sei das im folgenden schlicht und einfach in enger Anlehnung an den Roman und unter Vernachlässigung einer Einordnung dessen in Camus' Gesamtwerk und damit zusammenhängender literaturwissenschaftlicher, philosophischer u.ä. Aspekte nachzuzeichnen versucht.

I. Die Pest als Hauptakteurin

Wie es bereits im Titel zum Ausdruck kommt, ist die Hauptakteurin des Romans bzw. der Chronik die Pest. Sie ist „das agierende Moment, während die von ihr Geschlagenen nur zum Reagieren, zu Folgehandlungen imstande sind"[4]. Welch gewaltiger Abstand zwischen der Pest und den von ihr in Gewalt genommenen Menschen besteht, wird von Camus auf eindrucksvolle Weise stilistisch ausgestaltet: „Für die Schreckensherrschaft der Pest, für ihr Wirken und Walten schafft Camus große, beeindruckende Bilder, Zerstörungs- und Untergangsvisionen von poetischer Wucht. Die Reaktionen der Menschen - vielfältige, scheinbar unangemessen kleine, die nur in der Summe eine Wirkung zeitigen können - beschreibt Camus hingegen in simplem, bescheidenem Genauigkeitsstreben."[5]
Das Übel ist eindeutig in der Übermacht. Was kann der Mensch, was können Menschen dagegen überhaupt ausrichten?
Nachdem die Pest sich über die Ratten in die Stadt eingeschlichen und mehr und mehr Menschen befallen hatte, wurde die Quarantäne über die Stadt verhängt. Der Chronist, der fiktive Verfasser dieses Romans, notiert: „So brachte die Pest als erstes die Verbannung." (43) Sie schaffte sich damit optimale Voraussetzungen, um „alle ihre Kräfte" zu sammeln, „um sie auf die Stadt zu werfen und sich ihrer endgültig zu bemächtigen" (83). Dazu stellte sie u.a. „Wachen an die Tore und leitete die Schiffe, die Oran anlaufen wollten, nach anderen Häfen um" (47).Wie sehr sie die Stadt schließlich beherrschte, zeigte sich nicht nur an der ständig ansteigenden Zahl von Toten, sondern auch darin, daß sie die Ordnung innerhalb der Stadt insgesamt diktierte, angefangen von der individuellen Lebensführung bis in die Verwaltung des gesamten öffentlichen Lebens - also der fälligen Versorgung der Kranken, der „Entsorgung" der Toten, des Treffens von Schutzvorkehrungen usw. - hinein. „Sie (sc. die Pest) war ... eine umsichtige, tadellose Verwaltung, die reibungslos arbeitete." (106) Monatelang hörte sie „nicht auf, geduldig und ruckweise voranzuschreiten" (152); sie „loderte in den Lungen unserer Mitbürger, unterhielt das Feuer im Einäscherungsofen, verbannte zahllose Schatten mit leeren Händen in die Lager" (ebd.). Und auch am Ende war es die Pest, die allmählich „auf der ganzen Linie" zurückwich (159), „um in den unbekannten Schlupfwinkel zurückzukehren, aus dem sie schweigend hervorgegangen war" (162) - bis zu dem irgendwann kommenden Tag, „an dem die Pest zum Unglück und zur Belehrung der Menschen ihre Ratten wecken und erneut aussenden wird, damit sie in einer glücklichen Stadt sterben" (182).

II. Unter der Pest leben und sterben

An den fünf Akten, in die Camus den dramatischen Verlauf der Pest einteilt,

läßt sich gleichsam die „Logik einer Entwicklung" festmachen, der die im Laufe der Zeit sich mehrfach verändernden Reaktionen der Bevölkerung, jedenfalls so, wie sie vom Chronisten niedergeschrieben worden sind, zu folgen scheinen:

Eingangs wird das Bild einer ziemlich eintönigen Stadt gezeichnet: Die Menschen gehen ihren Geschäften nach und gönnen sich einige Vergnügungen - in dieser Reihenfolge. Gesund zu sein, ist die oberste Maxime. Wer sie nicht erfüllt, krank ist oder stirbt, bleibt sich selbst überlassen. Schmerz, Krankheit, Tod sind aus der allgemeinen Wahrnehmung verbannt. Dem Chronisten zufolge waren die Bürger „in keiner Weise auf die Ereignisse vorbereitet" (7), die sich dann in ihrer Stadt abspielen sollten. Die Vorboten der Epidemie in Form der massenweise verendenden Ratten und der ersten infizierten und gestorbenen Menschen wurden so lange wie möglich aus dem Bewußtsein verdrängt. Nur zögerlich wurden die Behörden tätig und ergriffen Präventivmaßnahmen.

Eine entscheidende Zäsur bildet dann die durch die Präfektur angeordnete Schließung der Tore durch die Stadt. Für viele Menschen brachte das eine Trennung von Angehörigen mit sich, die sich zu der Zeit außerhalb der Stadt befanden. Das war um so schlimmer, weil eine Dauer der Trennung nicht absehbar war und auch Kontakte nur mühsam hergestellt werden konnten. In der Öffentlichkeit versuchte man jedoch im allgemeinen, den guten Schein zu wahren und Sorglosigkeit und frohe Laune an den Tag zu legen.

Als sich die Situation jedoch nach einem Monat weiterhin verschlimmerte, beschlossen die Kirchenbehörden, „mit ihren Mitteln gegen die Pest zu kämpfen und eine Woche des gemeinschaftlichen Gebetes durchzuführen" (56); die Kathedrale war ständig fast voll besetzt. Mehr und mehr begann ab dann die Stimmung in Panik umzukippen. Vermehrte Verzweiflungstaten einzelner, wie z.B. Versuche, aus der Stadt auszubrechen, waren dafür deutliches Indiz. Die Hitze des Sommers vergrößerte die Lethargie nur noch.

Konnte die Pest anfänglich weitgehend auf die ärmlichen Viertel der Stadt beschränkt werden, so erfaßte sie nach und nach auch die Geschäftsviertel und die Viertel der Wohlhabenden. Alle waren nunmehr in die große Katastrophe einbezogen. Mit möglichst perfekter Routine wurden die Sachen, die zu tun waren, zu erledigen versucht: Registrierung der Erkrankten, deren Aussonderung, Einweisung der Angehörigen in die Quarantäne, Beerdigung der Toten.

Mit wachsender Erschöpfung und Entmutigung nahmen Desinteresse und Gleichgültigkeit zu. Allgemeine Ablenkung war angesagt. Wahrsager und Möchtegern-Propheten bekamen Hochkonjunktur. „In allen Herzen war nur noch Raum für eine sehr alte und sehr trübe Hoffnung, nur jene, die den Menschen hindert, sich dem Tod zu überlassen, und die nichts anderes ist als ein verbissener Lebenswille." (154) Es kostete genug Kraft, diesen je für sich durchzuhalten. Zuwendung zu den Mitmenschen, Solidarität, Freundschaft und Liebe blieben auf der Strecke.

Als die Pest zurückging, taten die Leute sich äußerst schwer, sich wieder an einen etwaigen Normalzustand zu gewöhnen. Zuviel war geschehen, zu groß war die seelische Erschlaffung, als daß von heute auf morgen Freude hätte aufkommen können. Aber schließlich - am En-

de des Buches - kommt es doch noch zu einem überschwenglichen Fest: die Nacht der Erlösung.

III. Einstellungs- und Verhaltensvarianten gegenüber der Pest

In den Haupt(-re-)akteuren des Romans hat Camus völlig unterschiedliche Einstellungs- und Verhaltensvarianten gegenüber der Pest gewissermaßen idealtypisch verkörpert. Vorab sind die Sterbenden zu nennen, angefangen vom Hauswart bis hin zu Tarrou, deren Todeskampf jeweils äußerst intensiv geschildert wird. Die beeindruckendste Szene ist sicherlich die Darstellung des sterbenden Kindes. Sie alle wehren sich, solange sie es noch vermögen, sich aufbäumend, schreiend gegen den auf sie zukommenden Tod. Aber alle ärztlichen Eingriffe können nichts ausrichten; die Pest kennt kein Erbarmen. Für die Hinterbliebenen bleibt nur die Frage, warum Unschuldige so grausam sterben müssen.

Umgekehrt gibt es auch die, die von der Pest profitieren. Camus verkörpert dies in Cottard. Für ihn als undurchsichtigem Außenseiter, der offenbar wegen Schiebereien verhaftet werden soll und der seinem Leben selbst ein Ende zu bereiten versucht hatte, bringt die Epidemie eine angenehme und abwechslungsreiche Schonzeit mit sich, die zugleich mit deren Ende selbst ein abruptes Ende findet. Wiederum eine andere Haltung findet sich in Raymond Rambert, dem Journalisten, der sich zu Recherchen in Oran aufhält und von der Quarantäne überrascht wird; er fühlt sich weiterhin als der außenstehende Besucher, der mit dem Schicksal der Stadt eigentlich nichts zu tun hat, aus ihr zurück zu seiner Freundin entfliehen will und sich schließlich doch in die Reihen derer begibt, die zu seinen Freunden wurden und mit allen Mitteln gegen die Pest ankämpfen. Und schließlich sei noch Joseph Grand erwähnt, der nachts immer noch seinem Traum nachgeht, mit einem Buch berühmt zu werden, und tagsüber seinen Lebensunterhalt dadurch verdient, daß er als provisorischer Hilfsangestellter in der städtischen Verwaltung arbeitet. Die dadurch erworbene Kompetenz, Zahlen zu registrieren, Karteien zu führen, Rechnungen auszustellen usw., stellt er während der Pest täglich für zwei Stunden dem freiwilligen Sanitätsdienst zur Verfügung - eine zusätzliche Aufgabe, die ihn in einen Zustand ständiger Erschöpfung bringt und deretwegen er sich den Ärger seines Vorgesetzten zuzieht.

Ausführlicher vorgestellt seien die drei im Mittelpunkt stehenden Haupt(-re-)akteure des Romans: Pater Paneloux, Jean Tarrou und Dr. Bernard Rieux.

1. „Besser als seine Predigt" – Pater Paneloux

Pater Paneloux war Jesuit, der hohes Ansehen in Oran genoß, selbst in den Kreisen der religiös Gleichgültigen. In verschiedenen öffentlichen Vorträgen hatte er sich als ein brillanter Intellektueller erwiesen, der sehr aufmerksam die Entwicklungen seiner Zeit verfolgt und es versteht, ein „anspruchsvolles Christentum" zu repräsentieren, „das von der modernen Freidenkerei so entfernt sein sollte wie vom Obskurantismus der vergangenen Jahrhunderte" (56). Seine eigentliche Tätigkeit bestand in der Forschung über Augustinus und die afrikanische Kirche. Ihm wurde aufgetragen,

im Rahmen der erwähnten Gebetswoche die Abschlußpredigt zu halten. Zwei Wochen lang zog er sich in sein Studierzimmer zurück, um diese Predigt vorzubereiten. Der Chronist schildert sie als rhetorisches Glanzstück, das die Zuhörerschaft in seinen Bann zog. Die zentrale inhaltliche Aussage dieser Predigt besteht in der Interpretation der Pest als Geißel Gottes, mit der er den sündig gewordenen Menschen die ihnen zustehende Strafe zukommen lasse. Weil sie jedoch von Gott herkomme, bringe sie letztlich Heil; führe sie doch die Menschen zur Einsicht und damit zu Gott zurück.

Nach den Aufzeichnungen des Chronisten löste diese Predigt unterschiedliche Reaktionen aus: Während die einen niederknieten und ihrem Leben eine Wende nach innen zu geben begannen, setzten sich andere um so engagierter dafür ein, gegen die Pest anzukämpfen.

Pater Paneloux stieß schließlich, als er daraufhin angesprochen wurde, zu dieser zweiten Gruppe. Er machte beim freiwilligen Sanitätsdienst mit. Er, der bis dahin ein „Büchermensch" (75) gewesen war, kam nun mit den Pestkranken in direkte Berührung. So wie er als Gelehrter der erste sein wollte, hatte er nunmehr „unter den Rettern die Stelle eingenommen, die er für die seine hielt, nämlich die erste" (129).

Die ständige Erfahrung des Todes, insbesondere die Konfrontation mit dem sterbenden Kind, blieben auch auf sein theologisches Denken nicht ohne Wirkung. Seine zweite im Roman aufgezeichnete Predigt ist von Ton und Inhalt her völlig anders als die erste. Sichtlich hatte die Begegnung mit der Praxis seinen Glauben an eine gerechte göttliche Ordnung erschüttert. Wollte man, so führte Paneloux jetzt aus, das Leiden mit Gott in Zusammenhang bringen, müsse man ihn konsequenterweise leugnen. Man könne das Leiden nur hinnehmen und alles der schwierigen Liebe Gottes anbefehlen - eine Haltung, die Paneloux auf seinem baldigen Totenbett konsequent, wenn auch für die Umstehenden nicht unbedingt nachvollziehbar, an den Tag legte.

2. „Ein Heiliger ohne Gott" – Jean Tarrou

Der freiwillige Sanitätsdienst, dem sich Pater Paneloux angeschlossen hatte, war von Jean Tarrou initiiert worden. Er hatte sich seit einiger Zeit in Oran niedergelassen und konnte offensichtlich ganz gut von seinen Einkünften leben. Auf die Frage, was ihn bei seinem täglichen Zeitvertreib umhertreibe, gab er an, ihn beschäftige, wie er den inneren Frieden finde. Frühere Begebenheiten in seinem Leben hatten ihn stark aus seinem Gleichgewicht geraten lassen. Seitdem strebte er hartnäckig nach Heiligkeit und wußte doch darum, daß diese niemals erreichbar sei; denn jeder trage die Pest immer schon in sich. Praktisch gelte es darum, sich „auf die Seite der Opfer zu stellen, um den Schaden zu verringern" (150); inmitten der Opfer könne man versuchen, ob man so zum Frieden gelange.

Dr. Rieux gedachte am Totenbett dieses Mannes, mit dem ihn seit kurzem eine herzliche Freundschaft verband, seines Lebens wie folgt: „Tarrou hatte in innerer Zerrissenheit und im Widerspruch gelebt, er hatte die Hoffnung nie gekannt. Ob er wohl deshalb nach Heiligkeit und den Frieden im Dienst an dem Menschen gesucht hat?" (172)

3. „Was mich interessiert, ist, ein Mensch zu sein" – Dr. Bernard Rieux

In großer Ähnlichkeit mit Tarrou und in einem um so krasseren Gegensatz zu Pater Paneloux wird von Camus die Hauptfigur des Romans gezeichnet, der Arzt Dr. Bernard Rieux. Für ihn bedurfte es eigentlich keiner eigenen Entscheidung, sich der Pestkranken anzunehmen. Es geschah vielmehr schlicht und einfach im Zuge der Erfüllung seiner beruflichen Pflichten, daß er als erster mit dem Faktum der Pest konfrontiert wurde. Er versuchte zwar anfangs, diese sich vom Krankheitsbild her aufdrängende Diagnose nicht wahrhaben zu wollen, aber gab sich dann im Einsatz gegen die Pest so gut wie ganz auf, so daß er an deren Ende völlig erschöpft war. Daß er das tun muß, ist für Dr. Rieux zunächst einmal selbstverständlich; gehört es doch zum Arzt-Sein, Menschen vor dem Tod zu bewahren und Krankheiten zu verhindern - und zwar ganz praktisch. „Ich weiß weder, was meiner wartet, noch, was nach all dem kommen wird. Im Augenblick gibt es Kranke, die geheilt werden müssen. Nachher werden sie nachdenken und ich auch." (76)

Doch dahinter steht sehr wohl eine ethische Einstellung, die sich allerdings nicht so sehr positiv als vielmehr negativ umschreiben läßt: „Wer das Elend und den Schmerz sieht, die die Pest bringt, muß wahnsinnig, blind oder feige sein, um sich mit ihr abzufinden." (75) Mit einem Glauben an Gott und eine von ihm gut geschaffene Ordnung kann Dr. Rieux dieses Sehen-Müssen von Elend und Schmerz nicht in Zusammenhang bringen. Auf den Ratschlag Paneloux', lieben zu sollen, was man nicht begreifen könne, antwortete Rieux leidenschaftlich: „Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden." (129) Und sei es, daß man mit dieser Haltung „eine endlose Niederlage" (77) in Kauf nehmen müsse.

So sehr nach Rieux alles auf Mitgefühl und Solidarität ankommt und auf sonst nichts, so hatte er aber auch bei sich selbst erlebt, wie schwer es ist, das gerade in Extremsituationen durchzuhalten: „Man wird des Mitleids müde, wenn das Mitleid nutzlos ist. Zu fühlen, wie sein Herz sich allmählich in sich selbst verschloß, brachte Dr. Rieux während jener erdrückenden Tage die einzige Linderung. Er wußte, daß ihm dadurch seine Aufgabe erleichtert wurde." (55) Nur wenn sie auch zur Routine wird, kann man die Pest durchhalten. Und trotzdem gilt es, diese Abstraktion nicht völlige Übermacht gewinnen zu lassen und den konkreten individuellen Fall aus den Augen zu verlieren. Denn nur dann läßt sich - so lautet das Fazit des Arztes am Ende seiner Chronik - aus der Pest trotz allem etwas lernen, „nämlich daß es an den Menschen mehr zu bewundern als zu verachten gibt" (182).

Immerhin, trotz erheblicher weltanschaulicher Differenzen ist es die Ebene des praktischen Engagements, die die drei vorgestellten Haupt(-re-)akteure stark miteinander verbindet.

Ohne diesen Gedanken weiter ausführen zu wollen, sei abschließend darauf hingewiesen, daß die Pest für Camus eine Metapher für alle möglichen Extremsituationen ist, die sich allerdings von den Normalsituationen nur darin unterscheiden, daß in ihnen ungeschminkter zutage tritt, was auch ansonsten der Fall ist

- der Befund nämlich, wie es wirklich um die Humanität in einer Gesellschaft bestellt ist. „Aber was heißt das schon, die Pest? Es ist das Leben, sonst nichts", bemerkt am Ende des Romans lakonisch der alte Asthmatiker.

[1] N. Bulst, Epidemien. II. Sozial- und wirtschaftsgeschichtlich, in: LMA III, 2057-2060, hier: 2059.

[2] Vgl. A. Camus, La Peste, Paris 1947; im folgenden zitiert nach: A. Camus, Die Pest (übersetzt von G.G. Meister), Reinbek 1950; an Sekundärliteratur herangezogen wurden vor allem: B. Sändig, Albert Camus. Eine Einführung in Leben und Werk, Leipzig 1983; dies., Albert Camus, Reinbek 1995; P. Gaillard, La Peste - Camus. Analyse critique, Paris 1972.

[3] H. Lottmann, Camus. Eine Biographie, Hamburg 1986, 220.

[4] B. Sändig, Albert Camus. Eine Einführung in Leben und Werk, aaO. 105.

[5] Ebd.

Die christliche Ethik: Hilfe oder Hindernis?

Zum ethischen Aspekt von Aids

Marciano Vidal

I. Fragestellung

Innerhalb des breiten Fächers von Bedeutungen, den das Wort „Plage" in diesem CONCILIUM-Heft entfaltet, beschränke ich mich auf ein ganz bestimmtes Feld der Wirklichkeit: Ich werde von der Pandemie Aids sprechen, insofern diese Krankheit in der heutigen gesellschaftlichen Vorstellung am treffendsten zum Ausdruck bringt, was wir heute unter „Plage" verstehen. In der Tat ist das Schlagwort von der „Rückkehr der Plagen" aus der gesellschaftlichen Erfahrung der Aidskrankheit entstanden.

Wir hatten geglaubt, in der Geschichte der Menschheit habe sich der Kreis der Plagen geschlossen. Diese Überzeugung hat sich in den letzten Jahrzehnten verflüchtigt; seit sechzehn Jahren (seit 1981) haben wir es mit einer neuen Pandemie zu tun, die gegenüber jeglichen Therapieversuchen letzten Endes resistent ist, obgleich ungeheure Mittel aufgewendet werden. Aids ist eine Pandemie - die „letzte Seuche" -, für die der entsprechende Impfstoff noch gesucht wird.

Wenn ich das Kürzel AIDS verwende, beziehe ich mich auf den gesamten Prozeß, in dem die Bedeutung und die Wirklichkeit dieser Krankheit sich entfalten: die Existenz des mit Hilfe des Antikörpertests zu entdeckenden HI-Virus; die Übertragung dieses Virus auf einen anderen menschlichen Organismus, eine Ansteckung hauptsächlich auf drei Wegen: über die Samen- und Schei-

denflüssigkeit, das Blut und die Mutter-Kind-Verbindung während der Schwangerschaft; die Entwicklung des Virus in infizierten (HIV-positiven) Personen; und der endgültige Ausbruch der Krankheit im „Syndrom" verschiedener nosologischer Prozesse, die durch die „erworbene Immunschwäche" hervorgerufen werden.

Die Realität von Aids hat viele Seiten. Ich spiele nicht nur auf die „vielen Gesichter" von Menschen an, die hinter diesem Kürzel stehen. Auch und in diesem Artikel vor allem beziehe ich mich auf die Dimensionen, die diese Wirklichkeit als globale menschliche Realität mit sich bringt. Hervorzuheben sind die folgenden Aspekte:

- *Wissenschaftlicher* Aspekt: Die Struktur und die Mutationen des HI-Virus, die Herkunft dieses Virus und die nosologischen Veränderungen, die in der Endphase von Aids entstehen, müssen weiter analysiert werden.
- *Technischer* Aspekt: Das Hauptziel besteht darin, den geeigneten Impfstoff herauszufinden; bis dahin ist es notwendig, die wirksamsten und menschlichsten palliativen und den Krankheitsausbruch verzögernden Maßnahmen zu fördern.
- *Politischer* Aspekt: Als Krankheit mit großen sozialen Folgen erfordert Aids besondere Aufmerksamkeit auf seiten der politisch Verantwortlichen (auf globaler und nationaler Ebene), um angemessene Finanzmittel, objektive Information, die notwendige Unterstützung im Erziehungs- und Gesundheitswesen und die entsprechende Gesetzgebung zu ermöglichen.
- *Beruflicher* Aspekt: Die in medizinischen Berufen Arbeitenden stehen heute durch Aids nicht nur vor der Herausforderung, was ihre Aufgabe zu „heilen" anbelangt (englisch: *to cure*), sondern auch hinsichtlich der Aufgabe, sich zu kümmern (englisch: *to care*).
- *Ökonomisch-finanzieller* Aspekt: Im Umkreis von Aids (Forschung, Produktion von Kondomen, Werbekampagnen, pharmazeutische Industrie und Arzneimittelhandel, Krankenhausaufenthalte, Krankenversicherungen) wird mit phantastischen Summen umgegangen, es werden einträgliche Geschäfte gemacht, und es gibt sogar mafiaähnliche Organisationen. In Brasilien kämpft eine große Gesetzgebungsinitiative darum, daß die privaten Krankenversicherungen (die wegen der Mängel des öffentlichen Gesundheitswesens fast obligatorisch sind) die Aidskranken nicht von der Behandlung ausschließen (sie wollen diese nicht übernehmen, weil sie kostspielig und nicht gewinnbringend ist!). Auch die Blut- und Plasmabanken sind zu einem internationalen Profitgeschäft geworden (siehe das verseuchte Plasma in Frankreich), und in Brasilien sind die Bluttransfusionen eine Hauptursache für die Übertragung von Aids gewesen. Es gab dort auch eine große nationale Kampagne, um ein strengeres Gesetz für die Blutbanken zu erreichen. Da die Überwachung unzureichend ist, liegt hier weiterhin eine wichtige Quelle der Übertragung.
- *Sozialer* Aspekt: Die große Unwissenheit und der Analphabetismus tragen dazu bei, daß viele sich anstecken, im allgemeinen in der einfachen Prostitution. Die Aidsverbrei-

tung nimmt stark zu bei jungen, armen, ungebildeten Frauen, die der Prostitution nachgehen, um ihr Überleben zu sichern. Natürlich sind sie ebenfalls Überträgerinnen, denn ihre Unwissenheit und der Machismo der Männer, die sich weigern, Kondome zu benutzen, schaffen die Voraussetzungen für die ständige Weiterverbreitung der Krankheit. Die Zahl der HIV-positiven Kinder, die ihre bereits infizierten Mütter verlieren, steigt gewaltig an: Sie sind die Aidswaisen, um die sich praktisch nur die Kirche kümmert. Dazu kommt das Problem des Arbeitsplatzverlustes wegen Aids.

- *Medialer* Aspekt: Die Aufklärungs- und Vorsorgekampagnen laufen über die Massenmedien (vor allem das Fernsehen), und ihre menschliche und moralische Qualität läßt oftmals zu wünschen übrig. Über die Medien werden auch Vorurteile und eine Kultur der Diskriminierung verbreitet. Aber sie sind auch für die Verbreitung von Solidaritäts- und Aufklärungskampagnen verantwortlich gewesen.

Zu diesen Grundaspekten kommen andere, aus menschlicher Sicht nicht weniger bedeutsame hinzu: der *persönliche, familiäre, soziale, pastorale* Aspekt. Aids hat nicht nur viele „Gesichter" und viele „Aspekte", sondern ist auch eine „Herausforderung" für alle: Einzelpersonen, Familien, beruflich Verantwortliche, Wissenschaftler, politisch Verantwortliche, die Gesellschaft, die Kirchen.

Kann man auch von einer *ethischen* Seite sprechen? Aber natürlich! Nur hilft nicht irgendeine Art von moralischer Überlegung. Von daher der Titel dieses Beitrags, der auf die doppelte und gegensätzliche Funktion anspielt, die die Ethik erfüllen kann: *Hilfe* oder *Hindernis.* Im folgenden nenne ich die Grundbedingungen für eine richtige Fragestellung der Ethik, der christlichen Ethik im besonderen, in bezug auf Aids.

Die christliche Ethik: Hilfe oder Hindernis?

II. Damit die Ethik zur „Hilfe" und nicht zum „Hindernis" wird

Die erste Bedingung dafür, daß die Ethik, sowohl die gelebte als auch die im Diskurs formulierte, eine Hilfe und nicht ein Hindernis ist, um Aids zu überwinden, besteht darin, sie von jeder Manipulation oder ideologischen Instrumentalisierung freizuhalten. Die Geschichte der Moral kennt viele Formen und Situationen, in denen die Ethik instrumentalisiert wurde, um bestimmte Verhaltensweisen mit Hilfe der Mechanismen von Furcht, Angst und Drohung mit Strafe in diesem und/oder im jenseitigen Leben durchzusetzen. An solchen Motiven hat es im moralischen Diskurs über Aids nicht gemangelt:

- Man hat das Auftreten von Aids mit

Der Autor

Marciano Vidal, geboren 1937 in San Pedro de Trones, León (Spanien), Mitglied des Redemptoristenordens. Doktorat in Theologie im Fach Moraltheologie; ordentlicher Professor an der Päpstlichen Universität Comillas (Madrid) und am Instituto Superior de Ciencias Morales der Redemptoristen, dessen Direktor er ist; Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen: Moral de actitudes, 4 Bde., Madrid, 8. Aufl. 1995; La familia en la vida y en el pensamiento de Alfonso de Liguori (1696–1787), Madrid 1995; Para comprender la objección de conciencia y la insumisión, Estella 1995; Para comprender la Solidaridad: virtud y principio ético, Estella 1996; La estimativa moral. Propuestas para la educación moral, Madrid 1997; Moral y espiritualidad, Madrid 1997. Anschrift: Manuel Silvela 14, 28010 Madrid, Spanien.

dem moralischen Relativismus, mit der heutigen, vor allem im sexuellen Bereich, permissiven Kultur und mit dem Mangel an religiöser Überzeugung in Verbindung gebracht. Diese unzulässige Verknüpfung von Aids und Unmoral hat Positionen zu unterstützen versucht, die einen „moralischen Involutionismus" vertreten und die in den letzten Jahrzehnten errungene, wohlverstandene moralische Autonomie ablehnen.

- Man manipuliert die ethische Dimension auch, wenn man sie in tabuisierenden, heteronomen Begriffen formuliert. Um ein tabuisierendes Verständnis von Ethik handelt es sich, wenn man die „Natur" hypostasiert und meint, die Aidserkrankung sei nichts anderes als die „Rache" einer verletzten oder vergewaltigten natürlichen Ordnung. Heteronom sind solche Auffassungen, die eine „Opfer"- und „Sühneethik" auf die Kranken projizieren: Man meint, diese müßten die Strafen auf sich nehmen, die auf unlösbare Weise mit dem Verstoß gegen die moralische Ordnung verknüpft seien.

Um sich von der ideologisierenden Instrumentalisierung der Ethik zu befreien, muß man sich auf die einzige Grundlage stützen, die Objektivität und Unparteilichkeit hervorbringt: die *Wahrheit*. Es ist die Unwissenheit, vor allem die „geheuchelte" Unwissenheit, die die unbegründeten, leicht manipulierbaren Ängste erzeugt.

Die Wahrheit über Aids als Grundlage der moralischen Dimension konzentriert sich auf drei wichtige Bereiche:

- *Was Aids ist:* seinem Wesen nach eine Krankheit, und als solche muß es behandelt werden. Alle anderen Überlegungen kausaler Art oder zum Zweck der Bewertung sind anfällig für Verzerrungen und unzulässige Schlußfolgerungen.
- *Wie es übertragen wird:* Angesichts von überängstlichen Vorstellungen von Ansteckungsmöglichkeiten ist eine objektive Aufklärung vonnöten. Wir wissen, daß die Übertragungswege von Aids sich, wie ich bereits anmerkte, auf drei Hauptwege beschränken: sexuellen Kontakt, Blutkontakt, Mutter-Kind-Verbindung.
- *Wie man sich schützt:* Die Vorbeugung muß in den Verhaltensweisen erfolgen, die mit den drei Hauptinfektionswegen zusammenhängen. Wahllose sexuelle Aktivität, sowohl homo- wie heterosexuelle, begünstigt die Übertragung des HI-Virus, insbesondere wenn wirksame Vorsichtsmaßnahmen unterlassen werden. Dasselbe gilt für Situationen im Zusammenhang mit Blutkontakten: bei der beruflichen Tätigkeit, vor allem im medizinischen Bereich, bei Bluttransfusionen und ganz besonders bei der gemeinsamen Benutzung von Spritzen bei Drogenabhängigen. Die Schwangerschaft von HIV-positiven Frauen stellt ein erhöhtes Risiko für die Übertragung des Virus auf das Kind während der Schwangerschaft dar.

Die ethische Dimension von Aids verhält sich nicht heteronom zur Realität im Sinne einer Verurteilung oder Drohung. Sie stützt sich im Gegenteil auf die Wirklichkeit und versucht, die „Wahrheit" in eine „moralische Selbstverpflichtung" zu verwandeln. Verhaltensweisen sind in dem Maße moralisch, wie sie aus der Wahrheit hervorgehen und sich bemühen, die Wahrheit Wirklich-

keit werden zu lassen. Die drei Bereiche der Wahrheit über Aids, die ich gerade genannt habe, stellen eben auch drei Bezugspunkte dar, die für die ethische Dimension unerläßlich sind.

Eine andere Bedingung dafür, daß die Ethik „Hilfe" und nicht „Hindernis" ist, besteht darin, daß die moralische Dimension mit den übrigen Dimensionen von Aids verknüpft ist. Man kann nicht von Ethik sprechen, als ginge es um eine isolierte Sache; der moralische Diskurs muß immer ein auf die anderen Dimensionen der Wirklichkeit bezogener *Diskurs* sein. Die Ethik wirkt als axiologische, Verantwortungsbewußtsein bildende Dimension innerhalb der wissenschaftlichen, technischen, politischen, beruflichen, sozialfürsorgerischen, persönlichen Seite von Aids. Insofern nimmt sie den übrigen Dimensionen keine Autonomie weg, sondern stärkt ganz im Gegenteil die Funktion einer jeden von ihnen, wobei sie allerdings alle auf das umfassende, gemeinsame Ziel des *größten und besten Wohls des Menschen* (in individuellem und kollektivem Sinn) lenkt, eine ganzheitliche Perspektive, die der genuin moralischen Sichtweise entspricht.

III. Die Grundkriterien der Ethik von Aids

Wenn wir die ethischen Aspekte von Aids zusammenfassen müßten, würden wir sie ohne Bedenken um zwei Grundkriterien herum gruppieren. Das erste betrifft vorzugsweise die subjektive Dimension der Moral: Es ist das Kriterium des „Verantwortungsbewußtseins". Das zweite hat mit der objektiven Seite zu tun: Es ist das Kriterium der „Nicht-Diskriminierung".

Kriterium des Verantwortungsbewußtseins: Die wesentliche Perspektive der Ethik in bezug auf Aids ist die der Verantwortung. Der moralische Diskurs ist beinahe gleichzusetzen mit der Analyse der menschlichen Verantwortung in den drei entscheidenden Momenten bei Aids: Vorbeugung, Übertragung, Behandlung (Pflege und Fürsorge). Die Verantwortungsträger, die bei diesen drei Momenten eine Rolle spielen, sind zahlreich: die Wissenschaftler, die beruflich Verantwortlichen, die öffentliche Verwaltung, die Kranken, die gesamte Gesellschaft. In besonderem Maße konzentriert sich die Verantwortung auf die Verhaltensweisen, die mit der Übertragung des HI-Virus zu tun haben; wichtig im Hinblick auf die Entwicklung von Verantwortungsbewußtsein ist aber auch das Verhalten der beruflich Verantwortlichen, der Politiker und der Gesamtgesellschaft im Hinblick auf den Umgang mit den Kranken und die Bemühung um die Ausrottung der Krankheit.

Demnach besteht also die erste Aufgabe der Ethik darin, das Niveau des Verantwortungsbewußtseins bei allen Personen zu heben, die mit Aids zu tun haben. Dieses Verantwortungsbewußtsein setzt ein genaues Wissen über die Krankheit (ob sie vorhanden ist, wie sie übertragen wird usw.) voraus; aber es erfordert auch eine tatsächliche Einbeziehung der Freiheit des Menschen. Aids wird sich nur dann ausrotten oder zumindest erträglicher machen lassen, wenn ein höheres Maß an menschlicher Verantwortlichkeit erreicht wird. Die beste Methode, um Aids vorzubeugen, ist ein verantwortliches, gut informiertes Verhalten.

Kriterium der „Nicht-Diskriminierung": Abgesehen von der Sensibilisierung der

Menschen für ihre Verantwortung, hat die Ethik das Ziel, in der so entmenschlichten und entmenschlichenden Situation von Aids ein Projekt der *Humanisierung* anzuregen. Wie bei jedem ethischen Diskurs und jeder moralischen Praxis verfolgt die Ethik beim Aidsproblem das Ziel, das umfassende Wohl der betroffenen Personen wiederherzustellen und zu fördern.

Um dieses Ziel der Humanisierung zu erreichen, legt die Ethik ein Programm mit zwei entscheidenden Momenten vor. Zunächst einmal bietet es einen Sinnhorizont an, um das Aidsphänomen intelligibel zu machen. Dieser Sinnhorizont wird in erster Linie von den Daten bestimmt, die die verschiedenen Erkenntnisse über die Krankheit vermitteln; aber in diesem Horizont kommen auch die axiologischen Bezüge der Person vor: ein Ziel in sich, ein absoluter Wert; im übrigen hilft die religiöse Weltanschauung, insbesondere die christliche, den allgemeinen Sinn in seiner Ganzheit zu erfassen, indem sie die Krankheit und die Kranken vom Blickwinkel des guten Gottes und vom Wirken des leidenden und auferstandenen Christus her beleuchtet.

Vom Sinnhorizont gilt es die Bewertungen, Einstellungen und entsprechenden Verhaltensweisen abzuleiten. Dieser ganze Komplex von Güterabwägungen, Einstellungen und konkreten Verhaltensweisen gruppiert sich im Falle des Aidsproblems um ein Kriterium, das sich negativ als „Nicht-Diskriminierung" formulieren läßt. Positiv ausgedrückt, ist es das Kriterium der *solidarischen Einbeziehung*. Damit das menschliche Verantwortungsgefühl gegenüber Aids ein gültiges Ziel bekommt, muß man zum Ausgangs- und Zielpunkt das Kriterium der Annahme des „Anderen" (in diesem Fall des potentiell oder wirklich Kranken) nehmen; dabei ist der „Andere" jemand, den ich nicht „ausschließen" darf, sondern vielmehr in besonderer Weise in die solidarische Dynamik menschlichen Handelns „einschließen" muß.

Die beiden Kriterien der Verantwortlichkeit und der Nicht-Diskriminierung haben sich in den *konkreten Bereichen* zu bewähren, in denen die Aidssituation sich niederschlägt. Diese Bereiche machen, jeder für sich, ein Kapitel der konkreten Moral von Aids aus. Eine „ethische Summe" zum Thema Aids müßte die folgenden Kapitel behandeln:

- Sozialethik: Kritik der in der Gesellschaft herrschenden Denkweisen, Einstellungen und Verhaltensweisen; Vorschlag einer Alternative, die auf der Wahrheit und der Nicht-Diskriminierung beruht;
- politische Ethik: eine gerechte und angemessene Zuteilung von Mitteln für die Forschung; Achtung vor der Wahrheit und dem persönlichen und gesellschaftlichen Wohl in der Informations-, Bildungs- und Gesundheitspolitik; Anregung angemessener, gerechter gesetzlicher Maßnahmen;
- Berufsethik: moralische Verpflichtung zur Versorgung der Kranken; Verantwortungsbewußtsein in der beruflichen Praxis (Antikörpertest, Beobachtung des Krankheitsverlaufs); Verschwiegenheit und Vertraulichkeit sowie angemessene Information bei der Begegnung mit dem Kranken; nicht-diskriminierende Behandlung und Pflege;
- Persönliche Ethik: an die eigene Adresse und an die der anderen gerichtetes Appellieren an die Verant-

wortung im Hinblick auf die Verhaltensweisen, die für die Übertragung oder Ansteckung mit der Krankheit relevant sind.

Statt nun diesen ganzen ethischen Fragenkomplex auf den verschiedenen Gebieten im einzelnen zu entfalten, möchte ich lieber darauf eingehen, was die beiden zuvor dargelegten Grundkriterien konkret bedeuten. Das Kriterium der Nicht-Diskriminierung bezieht sich eher auf den Umgang mit den Kranken und auf die Nicht-Weiterverbreitung der Pandemie. Das Kriterium des Verantwortungsbewußtseins richtet sich auf die Verhütung der Ansteckung. Diese beiden ethischen Botschaften will ich in den folgenden Abschnitten kommentieren.

IV. Die ethische Botschaft der „Nicht-Diskriminierung"

Die spontane Reaktion auf jede Epidemie hatte immer schon und hat noch immer die Tendenz, Mechanismen im Denken und Handeln auszulösen, die zum „Ausschluß" oder zur „Diskriminierung" der Krankheit und der Kranken führen. Angesichts dieser anfänglichen Einstellung muß in den Menschen die Bereitschaft zu der ethischen Entscheidung geweckt werden, die Krankheit und die Kranken in den üblichen Rahmen solidarischer Annahme „einzuschließen". Eine der wesentlichen Botschaften der Ethik des Aidsproblems ist, wie ich im vorigen Abschnitt sagte, die der Nicht-Diskriminierung. Ich zähle nun die Hauptsituationen auf, in denen die Mechanismen des „Ausschlusses" wirksam sind und die folglich eine moralische Anstrengung im Sinne von Solidarität und Einbeziehung erfordern.

1. In den gesellschaftlichen Vorstellungen

Aids ist eine Wirklichkeit, die wie alle Wirklichkeiten, die für den Menschen weitreichende und tiefe Bedeutung haben, gesellschaftliche Bilder entstehen lassen. Aids ist eine große „Metapher", in der sich gesellschaftliche Denkweisen verdichten und die zu gesellschaftlich motivierten Verhaltensweisen veranlassen. In hohem Maße ist Aids heute der symbolische Ort, an dem die gesellschaftlichen Vorstellungen von Diskriminierung zusammenfließen. Es ist aber auch die Gelegenheit, den symbolischen humanen Raum für die solidarische Einbeziehung zu schaffen.

Zum Schwerpunkt der Diskriminierung gehören die folgenden gesellschaftlichen Denkweisen und Einstellungen:

- *Bestimmte soziale Gruppen stigmatisieren.* Der Ausdruck „Risikogruppe" hat diesen diskriminierenden Gehalt. Damit „kennzeichnen" (stigmatisieren) wir Minderheiten wie die Homosexuellen und die Drogenabhängigen, um sie aus dem Sozialkörper auszuschließen („auszustoßen").
- *Die Krankheit und die Kranken verstecken oder privatisieren.* Da man die Krankheit für eine „Schande" hält, tut man sein Möglichstes, um sie zu verheimlichen. Oft bedient man sich des Denkmechanismus der Privatisierung: „Das ist sein Problem" (das des Kranken), „das geht mich nichts an". Unschwer erkennt man in dieser Einstellung das Gefühl einer vermeintlichen Überlegenheit der nicht infizierten Person und sogar einer

heimlichen Freude über den Schaden des „Anderen".
- *Den Kranken dämonisieren.* Das ausgrenzende gesellschaftliche Denken begreift den Kranken als einen realen oder potentiellen Feind. Er stellt einen Faktor dar, durch den sich das Unheil in der Gesellschaft verbreitet; deshalb ist er eine dämonische Kraft, die das soziale Zusammenleben stört.
- *Die Schuld für allgemeine Mißstände auf die Krankheit und die Kranken projizieren.* Krankheit und Kranke werden in ein Gespinst von Opfer- und Sühnedenken eingehüllt. Demnach sind die Kranken Opfer ihrer eigenen Sünden; die Krankheit ist Sühne für sündhaftes Verhalten.

Von einer solchen diskriminierenden und ausgrenzenden Vorstellungswelt her ist es normal, daß unter ebendiesem Vorzeichen die entsprechenden Verhaltensweisen in der Gesellschaft auftauchen. Dazu gehören unter anderem: die Weigerung, HIV-positive Kinder in den Schulen aufzunehmen; der Druck, aus Furcht vor der negativen Reaktion der Nachbarn die Präsenz von Aidskranken in Wohngegenden geheimzuhalten, übertriebene Vorsichtsmaßnahmen aus unbegründeter Angst vor Ansteckung bei bestimmten Arbeiten oder Dienstleistungen, z.B. bei Friseuren usw.

Angesichts dieser diskriminierenden und ausgrenzenden gesellschaftlichen Vorstellungen ist es notwendig, ein soziales Ethos der Annahme und der Einbeziehung anzuregen und zu praktizieren. Das erste, was man von einer Ethik für Aids verlangen muß, ist, daß sie das grundlegende moralische Prinzip der Menschheit hervorhebt: den „Anderen" als ein „Ich" zu behandeln, das heißt, alle in das „Reich der Zwecke an sich" (Kant) einzubeziehen, in dem ein und derselbe Wert für alle menschlichen Subjekte gilt.

Zu diesen Aussagen passen die ethischen Diskurse nicht nur von Kant, sondern auch von modernen Philosophen wie P. Ricoeur und E. Levinas. Noch tiefer reicht das radikale menschliche Moralempfinden, das sich im Gesetz der ethischen Reziprozität (der sogenannten „Goldenen Regel") ausdrückt: Behandle die anderen so, wie du von ihnen behandelt werden willst. Im übrigen unterstützt, orientiert und vollendet die christliche Weltsicht diese ethische Alternative der einbeziehenden Solidarität, indem sie unterstreicht, daß die Aidskranken Kinder Gottes und Glieder des mystischen Leibes sind, dessen Haupt Christus ist.

2. In den gesundheitspolitischen Maßnahmen

Die Aidskranken stehen, wie jede von den Stigmata der Marginalisierung oder des gefährlichen „Andersseins" „gezeichnete" Gruppe, in der Gefahr, daß ihre Bürgerrechte eingeschränkt werden. Ich beziehe mich ganz konkret auf bestimmte gesundheitspolitische Maßnahmen sowie auf Verhaltensweisen des medizinischen Personals.

Natürlich haben die verschiedenen - nationalen oder internationalen - Regierungen die Pflicht, das nationale und internationale Gemeinwohl zu garantieren. Konkret müssen sie wirksame Programme vorlegen und durchführen, um - soweit dies möglich ist - die Gefahr der Ansteckung mit Aids zu beseitigen. Dieses Ziel erfordert gesetzliche, medizinische, erzieherische, aufklärende und die Forschung unterstützende Maßnahmen. Die Ethik lehnt diese Initiativen im Sin-

ne der Verwirklichung und Wahrung des Gemeinwohls nicht nur nicht ab, sondern unterstützt sie. Dennoch kann sie nicht darauf verzichten, kritisch auf die möglichen (und in manchen Fällen tatsächlichen) Formen von Diskriminierung hinzuweisen, die mit manchen politisch-administrativen Entscheidungen und bestimmten Vorgehensweisen der im Gesundheitswesen Tätigen einhergehen. Ich nenne einige dieser Diskriminierungen:

- Generelle Verpflichtung zum Aidstest: für Immigranten, Prostituierte, Drogenabhängige; als generelle Maßnahme bei der Internierung im Gefängnis; als Bedingung für die Erlangung eines Stipendiums (vor allem bei Studenten afrikanischer Herkunft); als Voraussetzung für diejenigen, die ein bestimmtes politisches Amt anstreben.
- Weigerung, den HIV-Positiven und Aidskranken die jedem Bürger zustehenden Rechte zu garantieren: das Recht auf Arbeit, auf soziale wie private Versicherungen, auf Freizügigkeit und Aufenthalt.
- Einschränkung des Rechts auf medizinische Behandlung.
- Diskriminierende Isolierung der Aidskranken in den Krankenhäusern; diese Krankheit wird nicht durch bloße Nähe übertragen, und deshalb macht sie keine Isolierung notwendig; eine solche ist nur sinnvoll, wenn sie dem Wohl der Aidskranken selbst dient.

V. Ethischer Appell an das Verantwortungsbewußtsein

Dem Wert der Nicht-Diskriminierung ist der Appell an die Verantwortung zur Seite zu stellen. Diese beiden moralischen Bezugspunkte - Nicht-Diskriminierung und Verantwortlichkeit - stellen die beiden primären Ziele der Ethik in der Aidsproblematik dar.

Die Verantwortlichkeit ist ein Erfordernis des menschlichen Verhaltens überhaupt. Erst recht gilt dies aber für das Verhalten im Zusammenhang mit Epidemien. Deren Geschichte zeigt uns, daß die Menschheit die Krankheiten nicht nur durch Impfungen besiegt hat, sondern auch durch ein höheres Verantwortungsbewußtsein. Die Wechselbeziehung zwischen der Entwicklung der medizinischen Technik und Wissenschaft einerseits und der Verantwortung der Menschen in ihrem Handeln war das geeignete Mittel, um die Plagen in der Geschichte zu überwinden.

Der Appell an das Verantwortungsbewußtsein wird im Falle von Aids zu einer noch größeren Notwendigkeit, weil diese Krankheit nach der auf Hippokrates zurückgehenden klassischen Einteilung zu den „moralischen Krankheiten" gehört. „Moralisch" hat hier nicht die stark wertende Bedeutung, sondern leitet sich von „mores" (Sitten, Verhaltensweisen) ab. Das heißt, es handelt sich nicht um eine Krankheit mit rein „natürlicher" Ursache, sondern um eine durch bestimmte „Sitten" oder Verhaltensweisen hervorgerufene Krankheit.

Die Verantwortlichkeit muß bei allen Subjekten, Faktoren und Situationen gegeben sein, die beim menschlichen

Phänomen Aids mitwirken oder vorkommen. Konkret ist vonnöten:

- Verantwortung in der Forschung: Diese darf nicht betrieben werden aus einem rein wissenschaftlichen oder wirtschaftlichen Interesse heraus, oder indem man sich der Mechanismen eines übersteigerten Wettbewerbs bedient, sondern ihr vorrangiges Ziel muß das Wohl der Menschen sein;
- Verantwortung in der Politik im Bereich der Information, Bildung, Gesetzgebung und Vorbeugung: Die Grenzen der objektiven Wahrheit dürfen auch nicht aus der guten Absicht heraus, das Bewußtsein der Bevölkerung zu schärfen, überschritten werden, und das Recht der Personen darf nicht um eines kurzfristigen, leicht zu erringenden Erfolges willen verletzt werden;
- Verantwortung bei der beruflichen Tätigkeit: Mögliche Irrtümer bei der Diagnose (Antikörpertest) müssen ausgeschlossen und alle therapeutischen und palliativen Möglichkeiten bei der Behandlung genutzt werden; bedauerlich ist das Versagen bei den Transfusionen mit HIV-verseuchtem Blutplasma.

Auch wenn diese Bereiche der Verantwortung wichtig sind, halte ich den persönlichen Bereich für noch wichtiger. Der Appell an das Verantwortungsbewußtsein der Personen, die unmittelbar mit dem Aidsproblem zu tun haben, muß diese zu aufgeklärten und bewußten Verhaltensweisen in den drei Situationen bewegen, in denen die Ansteckung stattfindet und in denen folglich die vorbeugenden Maßnahmen greifen müssen:

- Verantwortung im Sexualverhalten, aus dem Wissen heraus, daß ein sexuell kontrolliertes Leben das wirksamste Mittel ist;
- Verantwortung beim Drogenkonsum, indem man sich bewußt macht, daß das gemeinsame Benutzen von Spritzen ein nahezu sicherer Weg zur Infektion ist;
- Verantwortung bei der Fortpflanzung, indem man akzeptiert, daß das Recht auf Nachkommen durch die Pflicht eingeschränkt ist, eine so gravierende Krankheit wie Aids nicht an ein Kind weiterzugeben.

An dieser Stelle kann es nicht meine Aufgabe sein, in eine Kasuistik der Art und Weise und der Mittel einzutreten, mit denen die Verantwortung auf diesen drei Gebieten wahrzunehmen ist. Ich möchte lediglich unterstreichen, daß die Ethik zwischen dem Ideal und den real gegebenen Möglichkeiten der Situationen unterscheiden muß, die in den meisten Fällen durch die Drogenabhängigkeit, die soziale Marginalisierung (Prostitution) und die Anomalien des Geschlechtslebens beeinträchtigt sind.

Wenn man die Spannung zwischen dem Ideal und den realen Möglichkeiten berücksichtigt, sollte man dem Erfordernis, der Infektion unter Drogenabhängigen vorzubeugen, auf pragmatische Weise nachkommen, indem man ihnen in manchen Fällen ungebrauchte Spritzen zur Verfügung stellt; ich glaube, daß die Heuchelei mancher Strafanstalten sinnlos ist, die „offiziell" nicht zugeben, daß es bei ihnen Drogen gibt, und deshalb wirksame Maßnahmen zur Verhinderung der Ausbreitung der Epidemie unterlassen. Was die Schwangerschaft HIV-positiver Frauen anbelangt, so ist es notwendig, ihnen alle Mittel, außer der Abtreibung, anzubieten, um eine

Mutterschaft zu verhindern, denn eine solche wäre völlig unverantwortlich.
Die katholische Ethik hat die Benutzung von Präservativen zur Verhinderung der Ansteckung mit dem HI-Virus in Frage gestellt. Es hat Stellungnahmen von Theologen gegeben, die den Gebrauch des Präservativs in allen Fällen ohne Unterschied verurteilten. Ich halte es für richtiger, die Situationen unterschiedlich zu beurteilen. Bei Verhaltensweisen, die der offiziellen katholischen Moral widersprechen (Heterosexualität außerhalb der Ehe, Homosexualität), ist es besser, einer bereits unmoralischen Handlung nicht noch ein „größeres Übel" (die Ansteckung) hinzuzufügen, wenn sich dieses durch die Verwendung des Kondoms verhindern läßt. Wenn das Verhalten moralisch richtig ist, zum Beispiel bei einem Ehepaar, bei dem ein Partner HIV-positiv ist, erscheint der Gebrauch des Präservativs im Sinne eines „kleineren Übels" zur Verhinderung größerer Übel nicht unangebracht.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Samenkörner der Hoffnung

Die Kinderpastoral in Brasilien

Zilda Arns Neumann

Einführung

Der Fortschritt in den theologischen Interpretationsweisen und den naturwissenschaftlichen Entdeckungen hilft uns zu begreifen, daß das Vorhandensein der Plagen der modernen Welt nicht im Sinn einer Strafe für begangene Sünden zu interpretieren ist, sondern im Sinne der Mitverantwortung für die Gestaltung der Gesellschaft: indem man sich objektiv an den Bemühungen um die Bildung des Menschen beteiligt, damit sich dessen affektive, spirituelle, intellektuelle und physische Möglichkeiten entfalten, und indem man die Chancengleichheit herstellt, die zu sozialer Gerechtigkeit und Frieden führt.

Das Kind wartet nicht, bis sich die Lebens- und Erziehungsbedingungen seiner Familie verbessern, um sich aufgrund dessen zu entwickeln; aber die Sorge um die Familie, vor allem unter widrigen Umständen, ist der entscheidendste Beitrag zu künftigen Veränderungen im Hinblick auf die Lebensqualität der gesamten Gesellschaft.
Während sich die Gesellschaft an der Organisation der Fürsorge für das Kind von der Schwangerschaft bis zum Alter von sechs Jahren beteiligt, also in der wichtigsten Phase seines Lebens, in der sich seine Wesensart, seine Weise, Beziehungen einzugehen, und menschliche Werte und Fähigkeiten entwickeln, entdeckt ebendiese Gesellschaft allmählich,

daß der Kontext der Arbeit mit dem Kind umfassender ist, weil er vom Wohlstand seiner Familie abhängt, die die Konsequenzen der Entscheidungen der Politik zu tragen hat, und letztere wiederum hängt von der Organisation der Gesellschaft ab.

In diesem Zusammenhang sind die Plagen das Ergebnis einer Art zu leben und die Gesellschaft zu organisieren, die nicht zur Verbesserung der Lebensqualität aller Menschen beiträgt und deshalb Gewalt hervorruft, vor allem, weil das mißhandelte Kleinkind sein ganzes Leben lang den Keim der Gewalt in sich trägt.[1]

Im Alten Testament begegnen wir einem Menschen, der die Fähigkeit besaß, die Wirklichkeit zu verstehen, nämlich Mose. Er durchschaute das ungerechte System und das gesellschaftliche Ungleichgewicht, das das Volk Israel in einer Situation der Versklavung gefangenhielt. Vor der Befreiung des Volkes Israel werden alle von unzähligen Plagen heimgesucht, darunter der Tod der erstgeborenen Söhne, der die Kontinuität des Lebens selbst bedrohte. Die Geschichte wiederholt sich, mit dem Unterschied, daß heute jede christliche Gemeinschaft über mehr Wissen verfügt, das dazu verhelfen kann, einen großen Teil der Plagen zu verstehen und zu bekämpfen.

Meine persönliche Erfahrung mit dem Kampf gegen die Plagen

Ich möchte in diesem Text die wertvollste Erfahrung meines Lebens als Christin und im Gesundheitswesen Tätige wiedergeben. Schon am Beginn meiner beruflichen Laufbahn oder genaugenommen noch als Jugendliche entschied ich mich für die Medizin; und als Katechetin lag mir damals etwas am Herzen, was ein unabänderlicher Dualismus zu sein schien: meine Tätigkeit in der Welt in meiner Eigenschaft als Ärztin und mein Handeln als Christin. Ich träumte davon, die Flüsse Amazoniens zu Schiff entlangzufahren und die Hügel und die Niederungen der Großstadtfavelas zu durchkämmen, um Kranke zu heilen; in mir spürte ich eine Flamme heftig brennen, die der Berufung, der persönlichen und beruflichen Verwirklichung, der Gottesgnade, die alles vermag. Doch die Wege Gottes zu meiner Selbstverwirklichung waren ganz andere: Als Witwe, Mutter von fünf Kindern, mit mehr als zwanzig Jahren Berufserfahrung in staatlichen Gesundheitsprogrammen für Mütter und Kinder hatte ich mich mit anderen Realitäten auseinanderzusetzen; ich hatte Kontakt zu Witwen ohne Beruf, ohne Obdach, verlassenen Frauen, die nicht wußten, wie sie ihre traurige Situation meistern sollten; ich erlebte hautnah mit, wie gute Gesundheitsprogramme zunichte gemacht wurden, ohne sie der geringsten Auswertung zu unterziehen, in der Absicht, sich gute Noten für die öffentliche Verwaltung einzuhandeln, nur weil diese Programme mit einer Oppositionspartei zu tun hatten. Genau an diesem Scheideweg meines Lebens im September 1983 traf mich der Ruf Gottes durch meinen Bruder Paulo Evaristo Arns, den Kardinal von São Paulo, zusammen mit dem Gefährten auf diesem Weg, dem damaligen Erzbischof von Londrina, Geraldo M. Agnelo, der damals dem Bischöflichen Rat für Pastoral der CNBB (Nationalkonferenz der brasilianischen Bischöfe) angehörte, um einen Traum zu verwirklichen: die Kin-

derpastoral der Brasilianischen Bischofskonferenz. Als Christin fühlte ich mich von Jesus Christus dazu berufen, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, und Gott würde das Werk vollenden.

Als Kinderärztin und Expertin im Gesundheitsdienst war ich davon überzeugt, daß Plagen wie Durchfall, Erkrankungen der Atemwege wie z.B. Lungenentzündungen, zu geringes Geburtsgewicht, Frühgeburten, Fehlernährung und sogar Armut und häusliche Gewalt verringert werden könnten, wenn jemand den Müttern zum richtigen Zeitpunkt mit Rat und Tat zur Seite stünde.

In meiner Arbeit mit Kindern, Heranwachsenden und Müttern, die ich über zwanzig Jahre lang im staatlichen Gesundheitsdienst und in Nicht-Regierungs-Programmen im Bereich der Mutter-Kind-Betreuung, in Gesundheitsstationen, Mütterclubs u.ä. leistete, habe ich immer bedauert, daß es viel zu wenig „Engel" gab, die den Familien zur Seite standen und sie darin unterstützten, Krankheiten, Streßsituationen und Gewalt vorzubeugen, die meist ganz einfach zu vermeiden gewesen wären.

Eine Sache machte mir dabei immer besonders zu schaffen: In der Regierung konnten die Leute eine Menge tun, viele Programme entwickeln, aber es war schwierig, damit die ärmsten Gemeinden zu erreichen; die staatlichen Dienste taten sich schwer damit, den Familien entgegenzukommen, ihr Vertrauen zu gewinnen, wenn es um ihre persönlichen Entscheidungen ging. Sie waren nach einem System organisiert, das erwartete, die Bevölkerung anzuziehen, doch den ärmsten Familien ging die Luft aus, sie brachen unterwegs zusammen. Die christliche Seite in mir begann mir Lösungswege aufzuzeigen. Sie lenkte meinen Blick auf die Solidarität, die christliche Mystik, die dem sozialen Engagement der Kirche Kraft verlieh; tatsächlich könnte die Verbindung zwischen Glaube und Leben helfen, Tausende und Abertausende von Menschenleben zu retten, wenn in den bedürftigen Gemeinden die Gaben des Wissens unter den Nachbarn geteilt würden.

Selbstverständlich waren die Armut, die schlechten Lebensbedingungen, die schlechten Bildungsmöglichkeiten und die ungünstigen sanitären Verhältnisse die Hauptursache für diese vermeidbaren Todesfälle.

Abgesehen von der Bekämpfung der Armut war es absolut notwendig, für die Gesundheit und Ausbildung der Menschen, der Gemeindeleiter, vor allem der Frauen in ihrem familiären Kontext, Sorge zu tragen, damit sie mit den grundlegenden Verhaltensweisen im Hinblick auf Gesundheit, Ernährung und umfassende Entwicklung des Kindes vertraut wurden; es galt, ihr Selbstwertgefühl und das der Kinder zu stärken; auf ob-

Die Autorin

Zilda Arns Neumann, geboren 1934 im Bundesstaat Santa Catarina, Brasilien; 1959 Abschluß des Medizinstudiums an der Universität von Paraná, Spezialisierung auf den Gebieten der Gesundheitserziehung (Curitiba 1961), Pädiatrie (Rio de Janeiro 1967), Sozialpädiatrie (Medellín, Kolumbien 1972), Organisation von Mutter-Kind-Gesundheitsprogrammen (Rio de Janeiro 1975), Gesundheitswesen für Absolventen der Medizin (São Paulo 1977), Mutter-Kind-Gesundheitserziehung (São Paulo 1977). Kinderärztin und Mitarbeiterin im Gesundheitsdienst (CRM 1081), Begründerin und nationale Koordinatorin der Kinderpastoral, einer Abteilung der Sozialen Aktion der CNBB (Nationalkonferenz der brasilianischen Bischöfe), Vertreterin der CNBB im Nationalen Gesundheitsrat. Zahlreiche Ehrungen und Preise im In- und Ausland. Anschrift: Pastoral da Criança, Rua Pasteur 279, Curitiba (PR), Brasilien.

jektive, organisierte Weise die christliche Geschwisterlichkeit, die mitmenschliche Solidarität zu entwickeln, um die Kindersterblichkeit, die Fehlernährung und die innerfamiliäre Gewalt zu bekämpfen; dies sollte das entscheidende Werkzeug zum Erfolg sein. Um die Animation, die Ausdauer in dieser freiwilligen Arbeit zu garantieren, war eine ständige Tätigkeit auf drei Gebieten erforderlich: 1) die Förderung der Verantwortlichen für die Pastoral, um diese immer mehr für ihre Aufgabe zu befähigen; 2) die Stärkung ihres Gefühls, zu dieser einen, großen Familie zu gehören; 3) der Versuch, Jesus Christus als Bezugspunkt des Lebens und der Arbeit sichtbar zu machen. Vielleicht ist dies das eigentliche Geheimnis des Wachstums, das jedes Jahr Tausende von neuen Verantwortlichen dazu bewegte, sich in diesem Kampf für das Leben und die Gesundheit zu engagieren.

Die Tatsache, daß ich die zwölfte von dreizehn lebenden Geschwistern war, neun davon Lehrer und fünf Ordensleute, und meine Berufserfahrung ließen den Kompaß in die Richtungen zeigen, die im Laufe des Weges verfolgt werden sollten: Demokratisierung des Wissens, vereinfachte Techniken, die vom Volk zu verstehen und zu beherrschen sind.

Die Methode war vom Evangelium inspiriert: vom „Teilen der Brote und Fische", wie sie der Apostel Johannes erzählt. Nach der Himmelfahrt konnte so auch das Wissen in kleinen, organisierten Gruppen miteinander geteilt werden, und nach der Schlußauswertung der Ergebnisse dieser Bemühungen sollten noch Körbe von Wissen und Güte übrigbleiben. Das Rückgrat unserer Arbeit sollte darin bestehen, Gemeindeleiter zu befähigen, damit diese all ihr Wissen an die Nachbarn weitergaben und den Müttern, den Familien als Bezugspersonen dienten.

Das Wort vom Guten Hirten lehrte uns, an erster Stelle den gefährdeten Kindern und Familien, den Hungernden, Arbeitslosen, Prostituierten, Drogenabhängigen, den Bewohnern der Favelas, der städtischen Randzonen, der ländlichen Regionen und Indianergebiete unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Der heilige Paulus hat uns gelehrt, damit alles so gut wie möglich vonstatten gehe, müsse jeder Mensch sich von den eigenen Begabungen anspornen lassen, und dann rät er uns, nicht allein zu bleiben, denn wenn einer den Mut verliere, könne ihm der andere wieder Mut machen. So war auch die Arbeit im Team und in der Gemeinschaft wichtig, damit sich keine Person oder Familie allein fühlte, sondern es sich zur Gewohnheit machte, bei jemand anderem in der Nachbarschaft, in der Gemeinde Hilfe zu suchen.

Samenkörner der Hoffnung

Auf diese Weise wurde im Jahre 1983 die Kinderpastoral geboren. Und in dieser Kinderpastoral geschieht folgendes: Ausgebildete, freiwillige Verantwortliche der Gemeinde stellen das Gewicht der Kinder unter sechs Jahren in der Umgebung ihres Zuhauses fest, andere geben alternative Kochkurse, um die Ernährung durch die angemessene Nutzung der Nahrungsmittel aus der Region zu verbessern; andere zeigen, wie man zu Hause eine Glukose-Salz-Lösung herstellt, um die von Durchfällen verursachte Austrocknung zu bekämpfen; sie sorgen für die Verwendung von Heilpflanzen zur Eindämmung von Atemwegserkrankungen, betreuen Schwangere, damit normalgewichtige und geliebte Kin-

der zur Welt kommen, ermutigen zum Stillen, der ersten Schule der Liebe, der Geschwisterlichkeit, des Dialogs, unterrichten und wiegen die Kinder, bezeichnen den „Tag des Wiegens" als den Feiertag des „Gemeindelebens" und fördern die für die kindliche Entwicklung wesentliche Erziehung. Die Impfprogramme, deren Entwicklung Millionen von Dollars gekostet hat und deren Wert von den Familien noch nicht erkannt wird, sind ein anderes wichtiges Anliegen der Arbeit. Verantwortliche bereiten sich darauf vor, Menschen in Konfliktsituationen anzuhören und ihnen zu helfen, damit sie Frieden mit sich selbst und mit den anderen finden. Andere nutzen ihre Begabungen, um das Überleben von Familien durch das Erschließen von Einkommensquellen zu erleichtern. Und für Jugendliche und Erwachsene veranstaltet man Alphabetisierungskurse. Besondere Beachtung verdient die Katechese von der Schwangerschaft bis zum Erreichen des sechsten Lebensjahres, die die Verbindung zwischen Glauben und Leben auf dem Weg der Liebe fördern will, sowie die Entwicklung der sozialen Kommunikation, die Anregungen für den weiteren Weg bietet, Erfahrungsaustausch ermöglicht und auf die Ausrichtung der Politik an der Basis, die soziale Kontrolle und alles das, was für die Förderung des Lebens wichtig ist, Einfluß ausübt.[2] Diese soziale Kommunikation ist einer der Bereiche, in denen in den letzten Jahren am meisten gearbeitet worden ist.

Sozialer Kontext

Die Peripherie der Großstädte und die Elendsviertel der kleinen und mittleren brasilianischen Gemeinden sowohl im städtischen als auch im ländlichen Bereich bilden das Szenario, auf dem die Kinderpastoral in Erscheinung tritt. Die Bedingungen der Inanspruchnahme und Bewirtschaftung des Bodens im ländlichen Bereich haben dazu geführt, daß heute 111 Millionen Brasilianer in den städtischen Zonen konzentriert leben. Daher weisen die Städte an ihren Rändern extreme Armut und Not auf, und gleichzeitig sieht die Lage der Familien, die auf dem Land leben, auch nicht wesentlich anders aus.

Der von Itamaraty erarbeitete und anläßlich des Weltsozialgipfels 1995 in Dänemark vorgelegte Bericht weist auf die Existenz von 42 Millionen Menschen in Brasilien hin, die in Armut leben, 16 Millionen von ihnen in absoluter Armut. Diese Daten zeigen, daß rund 6,3 Millionen der armen Brasilianer Kinder unter fünf Jahren sind und 2,4 Millionen von ihnen unmittelbare Not leiden. Diese Kinder sind die ersten Opfer der Auflösung der Familien, die in den meisten Fällen durch Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit und mangelnde Sicherheit, durch ständige Migration sowie die fehlende Möglichkeit oder die Schwierigkeit verursacht ist, Zugang zur Grundversorgung im Bereich von Gesundheit und Erziehungswesen zu finden. Zu dieser Altersgruppe kommen die übrigen Kinder, Jugendlichen und Frauen hinzu, die ebenfalls Opfer dieser Situation extremer Armut sind.

Aus diesem Grund wenden sich die Aktionen der Kinderpastoral vornehmlich den bedürftigen Gemeinden und Familien zu, bei denen die schwerwiegenden Probleme, die sich aus dem mangelnden Zugang zu sozialen und kulturellen Gütern ergeben, sowie die Kindersterblichkeit zu registrieren sind; letztere fordert jährlich mehr als 229.000 Op-

fer unter fünf Jahren (UNICEF-SMI, 1997).

In ganz Brasilien, besonders in den Armuts- und Elendsgebieten, ist die Kinderpastoral, ein Organ der Sozialen Aktion der CNBB (Nationalkonferenz der brasilianischen Bischöfe), präsent, und sie gilt inzwischen als eine der wichtigsten Organisationen der Zivilgesellschaft und ist mit Sicherheit die größte in der Welt, die sich für die Gesundheit, Ernährung und Erziehung des Kindes, vom Mutterleib an bis zum Alter von sechs Jahren, einsetzt und dabei notwendigerweise Familien und Gemeinden einbezieht. Etwa 5.000 Teams von Freiwilligen begleiten die Arbeit der Verantwortlichen in den Gemeinden koordinierend und unterstützend.

Flexible Struktur

Die Struktur der Kinderpastoral - Nationale Koordination, Koordination auf der Ebene von Bundesstaat, Diözese, Pfarrgemeinde, Gemeinde - ist so einfach und flexibel wie nur irgend möglich. Etwa 70% der von der Nationalen Koordination beschafften Mittel werden, abgesehen von Spezialschulungen, Bildungsmaterial, Videos, Serien, Lesefibeln, die von ihr entwickelt und getestet worden sind, direkt von den Diözesen verwaltet, die sie an die Pfarreien und Gemeinden weiterleiten, damit diese sich unmittelbar um die notleidende Bevölkerung kümmern können.

Die Diözesankoordinationsstellen rechnen mit der Nationalen Koordination ab, die die Verwaltung auf sich konzentriert und die Aktivitäten und Mittel dezentralisiert; sie dokumentiert ihre gesamte Arbeit mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung und ermöglicht es den Geldgebern, sich unmittelbar über Ziele und Verwendung ihrer Mittel zu informieren. Diese Effizienz in der Geschäftsführung der Kinderpastoral ist eine der Garantien für den Erfolg ihrer Arbeit in einem so großen Land wie Brasilien.

Ergebnisse

Wahre Wunder werden täglich vollbracht. Während Organe der brasilianischen Regierung (IBGE/IPEA) prognostizieren, daß das Land im Jahre 2000 eine durchschnittliche Kindersterblichkeitsrate von 39,2 bezogen auf tausend Lebendgeburten aufweisen wird, hat die Kinderpastoral die Kindersterblichkeitsrate in den notleidenden Gemeinden, in denen sie präsent ist, bereits auf einen Index reduziert, der sich zwischen 18 und 28 pro Tausend Lebendgeburten bewegt. Um die Bedeutung dieses Ergebnisses ermessen zu können, muß man bedenken, daß die Kinderpastoral ausschließlich in Armuts- und Elendsgebieten tätig ist, wo die Kindersterblichkeit im Durchschnitt mehr als doppelt so hoch zu sein pflegt wie der nationale Durchschnitt.

Im Rahmen der Aktivitäten des Nationalen Programms zur Senkung der Kindersterblichkeit, das von der brasilianischen Regierung in Zusammenarbeit mit Nicht-Regierungsorganisationen koordiniert wird, verstärkte die Kinderpastoral ihre Arbeit in 217 staatlichen Gemeinden in zwanzig brasilianischen Bundesstaaten, die nach Einschätzung von IBGE/UNICEF ein hohes Risiko für die kindliche Entwicklung aufwiesen. In knapp zwei Jahren Arbeit erzielte diese Aktion der Kinderpastoral eine Senkung der Kindersterblichkeit von 100,5 auf 35,0 je Tausend Lebendgeborene. Dieses Resultat wurde ermöglicht durch die ef-

fiziente Tätigkeit von 6.447 Verantwortlichen der Kinderpastoral, die 245.489 bedürftige Kinder dieser Gemeinden begleiteten.

Weitere beachtenswerte Ergebnisse sind der Abbau von Gewalt und Marginalisierung, die Rückkehr der betreuten Familien zu moralischen Werten, die imstande sind, das zu bewahren, was den Reichtum im Leben von Gemeinschaften ausmacht: wechselseitige soziale Verantwortung, gegenseitige Hilfe, Freundschaft unter den Familien. So kann man heute mit Sicherheit sagen, daß die Plage, die sich Gewalt im familiären Bereich nennt und in ganz Brasilien jedes Jahr Tausende von Kindern betrifft, in den von der Kinderpastoral begleiteten Familien sehr eingedämmt worden ist. Es ist eine wirksame Methode, in der Familie der Vernachlässigung von Kindern vorzubeugen, die sonst auf die Straße gehen, um dort eine Möglichkeit für ihr Überleben zu suchen, oder aus der feindseligen familiären Atmosphäre fliehen und sich ins Heer der Straßenkinder einreihen. Uns ist kein einziger Fall bekannt, in dem ein von der Kinderpastoral begleitetes Kind auf der Straße lebt.

Auch wenn es kaum möglich ist, die Effizienz der Katechese vom Mutterleib bis zum Alter von sechs Jahren, die von der Kinderpastoral durchgeführt wird, zu messen, so ist doch zu spüren, mit welcher Freude diese Kinder an den Gottesdiensten teilnehmen und wie wohl sie sich dabei fühlen; an dieser Tatsache kann man erkennen, daß sie sich kulturelle/religiöse Werte und die Werte des Gemeinschaftslebens zu eigen gemacht haben.

Die Regierung selbst erkennt den effektiven Beitrag der Kinderpastoral zur Ausrottung der Kinderlähmung und der Masern, zur drastischen Reduzierung von durch Nabelentzündung hervorgerufenem Tetanus, Keuchhusten und Diphtherie, ganz zu schweigen von der Senkung der Sterblichkeit aufgrund von Durchfallerkrankungen, perinatalen Erkrankungen und Lungenentzündungen, den drei Hauptursachen für die meisten Todesfälle bei Kindern unter einem Jahr in Brasilien. Erwähnt sei schließlich die Beteiligung an der Eindämmung anderer regional verbreiteter Krankheiten wie Denguefieber, Chagaskrankheit, Malaria, Lepra und anderer regional auftretender Krankheiten. Da die Kinderpastoral immer wieder zu Treffen und Beratungsgesprächen eingeladen wird, hat sie auch Einfluß auf die staatliche Politik gewonnen.

Die Arbeit zur Vorbeugung von auf sexuellem Weg übertragenen Krankheiten wie Aids, die bei den Familien und bei Jugendgruppen in Zusammenarbeit mit anderen Trägern der Pastoral oder verwandten Organisatoren durchgeführt wird, hat es erreicht, menschliche Solidarität zu wecken.

Freilich muß man sich vergegenwärtigen, daß die Lösung der Probleme, die auf die Situation der Bedürftigkeit von 11% der brasilianischen Bevölkerung zurückzuführen sind, auf zwei Wegen gesucht werden muß: Der erste ist eine Veränderung auf der Ebene der Makrostruktur des Landes, um eine gerechte Verteilung von Einkommen und bessere Gesundheitsbedingungen und Bildungsvoraussetzungen zu erreichen. Daneben bedarf es dringend der gemeinsamen Anstrengungen aller sozialen Sektoren, um die notleidenden Familien zu erreichen und zusammen mit Vätern, Müttern, Angehörigen und Nachbarn Lösungen zu suchen, die eine höhere Lebens-

qualität für die Kinder gewährleisten; dabei müssen alle sich für eine neue Sozialethik und für den Aufbau einer Kultur engagieren, in deren Mittelpunkt der Respekt vor dem Leben steht.

Die Rückgewinnung des Bürgerrechts und die Notwendigkeit, daß die Güter für alle zugänglich sind, statt weiterhin nur einem kleinen Ausschnitt der Gesellschaft zur Verfügung zu stehen, erfordern es, daß wir uns um die Kinder von der Schwangerschaft an besser kümmern. Sie sind die Schutzbedürftigen von heute und der menschliche Reichtum von morgen und damit der wertvollste materielle und spirituelle Schatz der Familien und des Landes.

Schlußbemerkung

Heute, nach vierzehn Jahren, weiß ich, daß jeder Millimeter Glaubwürdigkeit, den die Kinderpastoral sich sowohl intern als auch extern bei wissenschaftlichen Organisationen, Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen erobert hat, der Liebe und Hingabe, dem Schweiß und Blut von Tausenden von Frauen und Männern zu verdanken ist, die sich zu kleinen Gemeinden zusammengeschlossen haben und die Verbindung von Glaube und Leben gelernt, gelehrt und gelebt haben.

Ich würde mich freuen, wenn alle Gemeinden diese Geschichte, diese Erfahrung von christlicher Liebe kennenlernten. Oft frage ich mich: Woran liegt es, daß so viele Pfarrgemeinden die Arbeit noch nicht in Angriff genommen haben? Was muß noch geschehen, damit alle Gemeinden diese Erfahrung kennenlernen und leben, wenn Jesus uns doch den Weg gewiesen hat und die Wissenschaft uns bestätigt, daß die größte Veränderung mit der Veränderung des Menschen beim Anbruch seines Lebens beginnt? Doch wir haben die Gewißheit, daß auch dieses Ziel erreicht werden wird. Die Kinderpastoral wächst jedes Jahr im ganzen Land weiter.

Mit großer Freude stellen wir auch fest, daß die Erfahrung der Kinderpastoral in mehreren anderen Ländern Lateinamerikas und Afrikas Fuß zu fassen beginnt. Diese Erfahrung läßt sich auf jedes Land übertragen, das Armut, häusliche Gewalt, Mütter- und Kindersterblichkeit bekämpfen will, indem man auf der Grundlage der Gemeinschaftsarbeit, unter Einbeziehung der Familie und mit Hilfe fähiger und engagierter Mitarbeiter das Leben fördert.

Die Tatsache, daß man Koordinatoren sucht, die der christlichen Mystik, der tatsächlichen Mitwirkung der Gemeinde und einem ökumenischen Geist verpflichtet sind, klar definierte Ziele, ein System der Befähigung und Begleitung, ein Informationssystem zur Auswertung der Resultate und zur Erkenntnis der Probleme und die niedrigen Arbeitskosten sind die Charakteristika, die notwendig und verantwortlich sind für die Wunder, die sich täglich in der Kinderpastoral ereignen, Wunder in noch größerer Zahl als die, von denen uns die Bibel erzählt: wahre Brot- und Fischvermehrungen in allen Gemeinden in jedem Land.

Heute bin ich mir klar darüber, daß das Geheimnis dieser vierzehn Jahre Kinderpastoral darin besteht, in der Geschichte des Lebens die Erfahrung der christlichen Liebe zu entfalten, die zu den notwendigen Veränderungen führt, damit *alle das Leben haben und es in Fülle haben* (Joh 10, 10).

[1] Nach Untersuchungen der WHO, der Weltgesundheitsorganisation, hat ein Kind, das in seinem ersten Lebensjahr unterdrückt wird, eine signifikante Tendenz zu Gewalt und Kriminalität. Vgl. OPS. OMS, Salud mental y desarrollo psicosocial de la niñez: lineamientos básicos y propuestas de un plan de acción interagencial a nivel regional, o.O., o.J., 71 S.

[2] Mitwirkung der Kinderpastoral an der sozialen Kontrolle: Das Ziel ist, die Leiter zu befähigen, in den Gremien auf Stadt- und Gemeindeebene mitzuarbeiten, die eine soziale Kontrollfunktion gegenüber den öffentlichen Diensten ausüben, wie die Ausschüsse für Gesundheit, Soziales, Aufklärung über die Rechte von Kindern und Jugendlichen. Um diese gesellschaftliche Mitwirkung zu ermöglichen, baute die Kinderpastoral, zusammen mit verwandten Organisationen, das Brasilianische Informations- und Dokumentationsnetz für Kinder- und Jugendangelegenheiten REBIDIA auf (Homepage im Internet http :// www.rebidia.org.br)

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Endzeitstimmung

Gregory Fuller, Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe, Zürich (Ammann) 1993, 128 S. Kt., DM 22,-/ÖS 172,-/SFr 22,-

Anton-Andreas Guha, Der Planet schlägt zurück. Ein Tagebuch aus der Zukunft, Göttingen (Steidl) 3. Aufl. 1996, 272 S. Kt., DM 16,80/ÖS 131,-/SFr 17,80

Zwei in ihrer Grundintention völlig gegensätzliche Veröffentlichungen zum selben Thema liegen hier vor, die doch in mancher Hinsicht gute Vergleichsmöglichkeiten bieten. Anstatt sich in der Kunst der Verdrängung zu üben, stellen sich beide Autoren schonungslos der wohl beklemmendsten Herausforderung der Gegenwart: daß sich die Menschheit binnen kurzer Zeit möglicherweise selbst auslöscht.

Fullers These ist provozierend: „Es ist zu spät", lautet apodiktisch der erste Satz des ersten Kapitels, der in der Folge litaneiartig wiederholt wird. Fünf nach zwölf also, es ist ein hoffnungsloses Unterfangen, jetzt noch nach Sofortmaßnahmen zu schreien, die Uhr ist abgelaufen. Diese Behauptung ist die Ausgangsbasis für alles Folgende. Wer einen solchen konsequenzenreichen Satz aufstellt, trägt an einer schweren Beweislast. Fuller bleibt einen überzeugenden Nachweis schuldig. Natürlich kann man heute kaum mehr bestreiten, daß es *möglicherweise* schon zu spät ist, daß ökologische Zerstörungsprozesse *möglicherweise* längst unumkehrbar geworden sind. Dies aber apodiktisch zu behaupten, ist eine andere Sache. Fuller bemüht eine Reihe von ökologischen Gefahren, um seine Ausgangsthese zu begründen. Sein brillanter essayistischer Stil kann aber letztlich die Schwächen der Argumentation nicht verdecken. Ein Beispiel: Um seine These zu erhärten, führt Fuller natürlich die wahrscheinlich drängendste ökologische Gefahr an, den Treibhauseffekt, und stellt fest: Der Prozeß der Erderwärmung ist nicht mehr aufzuhalten. Das ist ein Satz, dem fast ausnahmslos jeder Klimaforscher zustimmen wird, er bedeutet aber keineswegs, daß es mit Sicherheit schon zu spät sei, was die Erhaltung unserer Lebensgrundlagen betrifft. Die meisten Klimaforscher gehen davon aus, daß der inzwischen tatsächlich unvermeidbare Prozeß der Erderwärmung (um ihn zu verhindern, müßte man beispielsweise sofort den weltweiten CO_2-Ausstoß um mindestens 50% reduzieren) so weit abzumildern ist, daß sich Vegetation und Zivilisation noch genügend rasch anpassen können. Die maßgeblichen Wendeszena-

rien gehen davon aus, daß eine Zunahme der durchschnittlichen Temperatur um 0,1 Grad Celsius pro Jahrzehnt ein solches tolerierbares Maß ist. Und sie weisen nach, daß - den entsprechenden politischen Willen vorausgesetzt - die erforderlichen Reduktionsziele zu erreichen sind, ohne dramatische Einbrüche unseres Wohlstandsniveaus übrigens. Klimaforscher warnen ebenfalls schon lange vor sogenannten positiven Rückkoppelungseffekten, d.h. vor sich selbst verstärkenden Tendenzen, die in eine nicht mehr kontrollierbare Dynamik führen könnten. Während die Klimaforscher dies allerdings mit einem Appell für rasche Maßnahmen verbinden, schließt Fuller aus der bloßen Möglichkeit solcher positiver Rückkoppelungseffekte auf die Aussichtslosigkeit alles Handelns - keine sehr saubere Argumentation. Weitere Beispiele dieser Art ließen sich anführen, so etwa Fullers Aussagen zum Bevölkerungswachstum, denen so undifferenziert kaum ein Demograph mehr zustimmen wird. Abgesehen davon ist es befremdlich, wenn Fuller mit keinem Halbsatz den Begriff problematisiert. Muß doch gerade gemessen am Ressourcen- und Energieverbrauch bzw. am Schadstoffeintrag der reiche Norden als „überbevölkert" bezeichnet werden. Im Verhältnis 80 : 20 verbrauchen die OECD-Länder derzeit die Erde im Vergleich zu den restlichen vier Fünftel der Menschheit.

Wenn nun die Hauptthese Fullers auf so schwachen Beinen steht, darf wohl ideologiekritisch gefragt werden: Wer hat möglicherweise ein Interesse daran, daß es bereits zu spät wäre? Wem nutzt dieser Fatalismus? Die berufsmäßigen Verharmloser und die Fatalisten dienen - wenigstens objektiv - demselben Ziel, nämlich wirkungsvolle, durchaus mögliche Maßnahmen zu verhindern.

Fuller weist auch jede Frage nach Schuld und Verantwortlichkeit als illegitim zurück. Dies seien völlig unangemessene Kategorien. Unsere Zivilisation sei einfach passiert, meint er mit Friedrich Hayek, dem „Vater" des Neoliberalismus, von vornherein unvermeidlich, zwangsläufig. Dies versucht er mit philosophischen Versatzstücken zu untermauern, die doch sehr halbverdaut anmuten. Von Descartes bis zur „Dialektik der Aufklärung" wird uns hier eine Kenntnis der Philosophiegeschichte präsentiert, die gerade noch für die gehobene Partykonversation reichen mag. Im übrigen muß man konsequenterweise eine solche Renaturalisierung von Geschichte dann auch angesichts von Auschwitz vertreten.

Wie mit der hoffnungslosen Situation umgehen? Fuller greift ein für Antike und christliche (vor allem monastische) Tradition wichtiges Stichwort auf: die *ars moriendi*, die Kunst des Sterbens, die gelassene Einübung in das eigene individuelle Ende. Die ursprünglich als individuelle Tugend verstandene ars moriendi habe nun einen kollektiven Sinn angesichts des Endes der Menschheit insgesamt. Gelassen-heitere Akzeptanz des Unvermeidlichen: Auf diese Weise kann der bevorstehenden Katastrophe noch eine angenehme Seite abgewonnen werden. Gleich auf den ersten Seiten seines Buches hat Fuller jedes Postulat eines Gesamtsinnes der Geschichte zurückgewiesen. Sein Nihilismus erwartet nichts und bekommt nichts. Jede Annahme einer Teleologie ist eine Selbsttäuschung. Freilich: Von Kohelet bis Nietzsche, dem Philosophen des bedrohten Bürgertums, hat sich jede Spielart des Nihilismus bis-

lang nicht zuletzt als eine Ideologie derer erwiesen, die an einem tiefgreifenden Wandel der Verhältnisse nicht interessiert sind.

Fullers Thesen reizen, da er ein Stück der eigenen Tradition enteignet, zum theologischen Widerspruch. So wäre gegen seine „heitere Hoffnungslosigkeit" vor allem einzuwenden, daß sie nur so lange Plausibilität hat, als es um das eigene Ende geht. Sobald das - katastrophische - Ende der Anderen in den Blick kommt und wirklich angemessen gedacht wird, schlägt die ars moriendi in Zynismus um. Das Münchener Fraunhofer Institut hat in einer für die EG-Kommission ausgearbeiteten Studie unter anderem festgestellt, daß der derzeitige Trend der Erderwärmung, sofern er nicht durch entschiedene politische Maßnahmen eingedämmt wird, bis zum Jahr 2030 unter anderem 900 Millionen bis 1,8 Milliarden (!) zusätzlicher Hungertoter zur Folge haben wird. Um ihren Tod geht es also, dies sind konkret die Menschen (zum Großteil im armen Süden der Erde), denen Fuller die ars moriendi empfiehlt. Freilich: Sollten Kirche und Theologie imstande sein, diesen Zynismus wirkungsvoll zu entlarven, dann müßten sie selbst eine Praxis vorzuweisen haben, die angesichts der drohenden Vernichtung unserer Lebensgrundlagen glaubwürdig Zeugnis gibt von unserer Hoffnung.

Anton-Andreas Guha hat als politischer Journalist (Frankfurter Rundschau) einen guten Namen. So ist er Anfang der achtziger Jahre mit einem der ersten Bücher zur Problematik der Rüstungsexporte hervorgetreten, das ebenso sauber recherchiert wie gut lesbar präsentiert war. Guha hat als literarisches Genus für seine Aufarbeitung der drohenden ökologischen Katastrophe das Tagebuch gewählt, ein fiktives Tagebuch aus der Zukunft. Und damit gelingt ihm etwas, was ein Sachbuch kaum vermag: die Fakten, die den LeserInnen im besten Fall aus Fachpublikationen bekannt sind, so aufzubereiten, daß die Konsequenzen für den Alltag unmittelbar vor Augen treten, daß die „Normalität der Katastrophe" bis in ihre banalen Auswirkungen hinein nachvollziehbar wird. Kein geringerer als Karl Kraus hat einmal die Vermutung ausgesprochen, daß die eigentliche Ursache für den Ersten Weltkrieg die Phantasiearmut gewesen sei. Guhas Buch ist imstande, diese rettende und überlebensnotwendige Phantasie zu wecken.

Die einigermaßen sachkundigen LeserInnen werden bald bemerken, daß Guha die Fachdiskussion und die entsprechenden Szenarien sehr genau kennt. Bis in Details hinein läßt sich das verfolgen. Was die entsprechenden Zukunftsszenarien distanziert beschreiben, setzt Guha in konkretes Erleben um. Die LeserInnen werden veranlaßt, sich konkret auszumalen, wie man im Jahr 2020 im Rhein-Main-Gebiet vermutlich leben wird, was die katastrophalen Erdrutsche für die Verwandten in den österreichischen Alpen dann bedeuten usw.

Das Tagebuch ist auch insofern ein glücklich gewähltes literarisches Genus, als darin die reflektierenden Passagen zwanglos Eingang finden. Guha selbst vermerkt dazu im Vorwort: „Der Tagebuchschreiber hat dabei alle nur denkbaren stilistischen und gedanklichen Freiheiten, er hat lediglich eine Bedingung zu erfüllen: Die Zwiesprache mit sich selbst muß subjektiv-ehrlich sein, sie sollte sich weder selbstverliebt-narzißtisch gerieren noch auf künftige Le-

ser, gar heimliche, schielen." Guha hat an Reflexion - im Gegensatz zu Fuller - einiges zu bieten. Auch er stellt evolutionstheoretische und geschichtsphilosophische Überlegungen an, auch er fragt z.B., ob die biologisch-psychische Ausstattung des Menschen nicht von vornherein überfordert ist mit der Last globaler Verantwortung, die ihm nun aufgeladen ist, ob unser Begriff vom Menschen nicht eher einer zukünftigen Möglichkeit der Evolution entspricht als der Realität usw. Das Angenehme dabei ist, daß er - wiederum im Gegensatz zu Fuller - keine apodiktischen Aussagen trifft, sondern skeptische, der Selbstkorrektur fähige Fragen stellt. Und die LeserInnen empfangen so selbst dann noch höchste Anregung, wenn sie sich zum Widerspruch herausgefordert fühlen oder wenn Guhas eigener prägender Hintergrund aus Philosophie, Psychologie, Verhaltensforschung und Evolutionstheorie allzu penetrant sichtbar wird. Guha läßt die Frage nach Kollektivverantwortung (oder gar Kollektivschuld) zu, stellt sie schonungslos, anstatt sie von vornherein abzuwehren: Was zählt die Berufung auf die Zwänge unserer Industriegesellschaft, zumal sich das System gerade über uns und unser Verhalten reproduziert? Deutlich wird hier das völlig andere Grundinteresse im Vergleich zu Fuller: Wer - trotz allem berechtigten Pessimismus - an der grundsätzlichen Veränderbarkeit der Situation festhält, der muß konsequenterweise an der Frage nach Schuld und Verantwortlichkeit festhalten. Nur wenn das, was geworden ist, auch anders hätte werden können, läßt sich das, was ist, auch ändern.

Guha ergänzt die These jeweils durch die entsprechende Antithese und treibt so die Fragestellung weiter, anstatt sie wie Fuller apodiktisch abzuschließen. Der Aussage Hayeks, daß der Mensch nicht imstande sei, ein so komplexes Gebilde wie die Industriegesellschaft zu verstehen (eine unfreiwillige Ideologiekritik übrigens!), stellt er den Satz gegenüber, daß schon ein einziger Vernünftiger die kollektive Möglichkeit von Vernunft verkörpere. Auch Guha stellt die Frage nach dem Gesamtsinn von Evolution. Er weist die Teleologie zurück, ohne einen von einem Transzendenzglauben gestifteten Sinn dogmatisch auszuschließen.

Guhas Stil wirkt gerade in seiner Sachlichkeit und Nüchternheit beklemmend, und dennoch wird man das Buch nicht beiseitelegen. Guha hat ein wirkungsvolles Stilmittel, um die nötige Distanz herzustellen und gerade so die LeserInnen zum Weiterlesen zu verlocken: die Ironie. Am Bezeichnendsten dafür ist der Schluß des Buches, das bei aller Schonungslosigkeit sogar ein befreiendes Schmunzeln zuläßt. Köstlich in diesem Sinn ist auch seine Beschreibung der „Reformbewegung Fröhliche Kirche" mitten im Wegbrechen der Lebensgrundlagen. In einer theologischen Zeitschrift ist es wohl angebracht, jene Passage zu zitieren, in der Guha direkt die Verantwortung der Kirchen anspricht:

„Der Blick aus dem Fenster macht es klar: Angesichts der unaufhaltsamen Zerstörung der Schöpfung durch den Menschen hat keine Institution so versagt wie die christlichen Kirchen, nicht einmal die Industrie- und Unternehmensverbände. Sie haben das Wort mehr schlecht als recht verwaltet und im übrigen den Christus-Mythos nicht verstanden. Denn die Unversöhntheit des Menschen mit der Evolution ist auch ei-

ne Unversöhntheit mit Gott. Gott ist umsonst gestorben. Die gesamte Industriezivilisation steht in Konfrontation mit der Schöpfung, also mit Gott, 120.000 oder gar 150.000 Arten sind schon ausgerottet, jeden Tag verschwinden 80! Und das Ausrotten von Menschenhand geht unaufhörlich weiter und wird immer schneller. Die Schöpfung schrumpft – unter den Augen Gottes. Das haben die Verfasser der Genesis und des Christus-Mythos als Sünde und Gottesferne verstanden."

Guhas Buch beschämt die Praxis der Kirchen, die Zunft der Sozialethiker und nicht zuletzt die Fundamentaltheologen, die sich durch die realistische Möglichkeit der Selbstauslöschung des Menschen bis jetzt kaum in ihrer Routine irritieren ließen.

Bruno Kern